

Grzegorz PRZEBINDA

## SŁOWIAŃSKI DIALOG O WSPÓŁCZESNOŚCI Sacharowa i Sołżenicyna spotkania z Janem Pawłem II

*Jan Paweł II, przyjmując na audiencjach dwóch największych Rosjan drugiej połowy XX wieku, rozmawiał zarazem z przedstawicielami dwóch konkurencyjnych, ale nie wrogich sobie rosyjskich opcji światopoglądowych, których istota i znaczenie są również dobrze znane w Europie Zachodniej: opcji romantyczno-teistycznej oraz oświeceniowo-agnostycznej.*

W okresie między Milenium Chrztu Rusi (1988) a ogłoszeniem listu apostolskiego *Oriente lumen* (1995) upłynęło siedem brzemiennych w historyczne wydarzenia lat. Kraje Europy Środkowej i Wschodniej uczyniły w tym czasie wielki krok w kierunku racjonalnego uporządkowania swojej przestrzeni społeczno-politycznej. Można chyba powiedzieć, nie idealizując zbyt mocno tamtego przejściowego okresu, że wtedy właśnie znacznie się przybliżył ten czas, „w którym każdy naród będzie mógł, w wolności i prawdzie, obrać drogi swojego rozwoju” (List apostolski *Euntes in mundum*, nr 13).

Już 31 maja 1991 roku w liście apostolskim na temat stosunków między katolikami a prawosławnymi w nowej sytuacji Europy Środkowej i Wschodniej, skierowanym do biskupów kontynentu europejskiego, Jan Paweł II próbował naszkicować zarys nowej postawy Kościoła po jesieni ludów 1989 roku i wobec zbliżającego się upadku ZSRR, ostatecznie rozwiązanego w grudniu 1991 roku. W ciągu tych siedmiu lat Rosja i Rosjanie wielokrotnie pojawiali się w polu widzenia Papieża z Polski. Realizując świadomy i konsekwentny plan religijnej polityki wobec prawosławnej Rosji, Jan Paweł II musiał przecież działać w konkretnej sytuacji historyczno-politycznej, a do grudnia 1991 były to jeszcze czasy Związku Radzieckiego. Wielką wagę przywiązywał do osobistych spotkań z Rosjanami, co zresztą wynika z jego sposobu pojmowania chrześcijańskiego wymiaru dziejów, które przecież zawsze są dziejami człowieka. W latach 1985-1995 Jan Paweł II spotykał się nie tylko z politykami, między innymi z Gromyką, Gorbaczowem i Jelcynem, ale również z prześladowanymi w okresie radzieckim rosyjskimi humanistami i chrześcijanami.

Irina Iłowajska-Alberti, odnosząc się w 1995 roku w Lublinie do osobistych spotkań Papieża z Rosjanami, mówiła, że „w ostatnich latach los niejednokrotnie kierował Rosję ku Janowi Pawłowi II nie tylko w epizodach makrohistorii, ale również ludzkiej mikrohistorii”. Nikt lepiej niż Iłowajska nie potrafił do tej pory opisać spotkań Jana Pawła II z Jeleną Bonner i Andriejem Sacharowem: „W roku 1985 Jan Paweł II przyjął na audiencji Jelenę Georgijewnę Bonner,

której pozwolenie na wyjazd za granicę w celu niezbędnej operacji serca okupił długotrwałą głodówką jej mąż. Myślę, że to niezwykle spotkanie z Ojcem Świętym – w czasie, kiedy politycy i mężowie stanu obawiali się przyjąć chorą kobietę, żeby nie narazić się sowieckiej władzy – dało jej choremu sercu nie mniej siły niż pomyślnie zakończona operacja. Pamiętam tamten wieczór, kiedy Jelena Gieorgijewna kładąc się spać zapytała mnie, czy może nałożyć na szyję podarowany jej przez Ojca Świętego różaniec. «Mam takie uczucie – powiedziała, krępując się, że może robi coś nie tak wobec nie znanego jej obyczaju religijnego – mam uczucie, że z tym różańcem jestem bezpieczna». W 1989 roku oboje Sacharowowie byli na audiencji u Jana Pawła II. Andriej Sacharow zadał Papieżowi pytanie, które w tym okresie było dla niego kluczowe: czy ma się zgodzić na uczestnictwo w pracach sowieckiego organu władzy, Rady Najwyższej, reprezentującego przecież interesy komunistów. Oznaczało to udział w życiu politycznym kraju. Jan Paweł II nie oponował, dodając, że własne sumienie podpowie mu, co i jak należy robić. Andriej Dmitrijewicz był nieskończenie wdzięczny za tę odpowiedź. Stała się ona dewizą jego późniejszej pracy i walki. Można przypuszczać, że Sacharow prawdopodobnie zostałby prezydentem Rosji, gdyby nie przedwczesna śmierć, i wprowadziłby kraj na drogę, o której mówiłam wcześniej, drogę, na której Rosja stałaby się – być może – godna miłości”<sup>1</sup>.

16 października 1993 roku, dokładnie w dniu, w którym świat obchodził piętnastolecie pontyfikatu, jedyną osobą przyjętą przez Jana Pawła II za Spiżową Bramą był Aleksander Sołżenicyn, przybyły wraz z żoną Natalią na audiencję, w której – podobnie jak we wcześniejszej wraz z Sacharowami – uczestniczyła Iłowajska-Alberti. Już pięć lat przedtem, a więc we wrześniu roku jubileuszowego 1988, w wywiadzie udzielonym podziemnemu krakowskiemu czasopismu „Arka” Iłowajska-Alberti – dziękując Janowi Pawłowi II za „wszystko to, co uczynił, aby zwrócić uwagę chrześcijan Zachodu na losy braci w Związku Sowieckim, aby uczynić z tego jubileuszu wydarzenie na miarę światową, aby ta rocznica dała początek nowej drugiej ewangelizacji Rosji” – przytaczała również słowa Sołżenicyna o Janie Pawle II: „Ma on zawsze rację, bo widzi przed sobą i ponad wszystkim Chrystusa”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> I. Iłowajska – Alberti, *Miłość współweseli się z prawdą*, „Ethos” 8(1995) nr 2-3, s. 36. Sacharow został wkrótce wybrany do Rady Najwyższej ZSRR, stał się nieoficjalnym przywódcą międzyregionalnej grupy niezależnych deputowanych. Był jedną z najbardziej znanych osób w państwie i wywierał wpływ na charakter pieriestrojki. Jednak jego publiczne wystąpienia wywoływały sprzeciw nie tylko „betonu partyjnego”, lecz także Michaiła Gorbaczowa, który na I Zjeździe odebrał mu głos przez odłączenie mikrofonu na mównicy. Ostatnim politycznym dziełem Sacharowa był projekt Konstytucji Związku Republik Europy i Azji jako „dobrowolnego związku suwerennych republik Europy i Azji”. Demokratyczny sposób sprawowania władzy w nowym Związku miał się opierać na ekonomicznych „zasadach wolnego rynku i konkurencji”. Zmarł 14 XII 1989 roku w Moskwie i został bardzo skromnie pochowany na Cmentarzu Wostriakowskim.

<sup>2</sup> Z Iriną Iłowajską-Alberti, redaktorem naczelnym tygodnika „Russkaja Mysl”, rozmawia H. Cywiński (G. Przebinda), „Arka” 1989, nr 25, s. 71. Ten fragment wywiadu jest następnie

Sołżenicyn już wcześniej parokrotnie mówił o Janie Pawle II. Pierwsza wypowiedź pochodzi z 27 października 1978 roku i stanowi reakcję na ankietę paryskiej „Kultury” o znaczeniu wyboru Papieża-Polaka dla chrześcijan Europy Wschodniej. Wypowiedź autora *Archipelagu GUŁag*, jak to dzisiaj wyraźnie widać, miała w istocie charakter profetyczny: „W większej części świata dobrobytu chrześcijaństwo uległo rozmyciu, w innych miejscach skamienieniu. Ludzie na Zachodzie w większości zatracili poczucie skali życia i jego istoty. Tę skalę, tę istotę wniesie do Kościoła katolickiego, mam nadzieję, nowy Papież z duchowo silnej Polski, który wyrósł z uciśnionego chrześcijaństwa u siebie w ojczyźnie. Razem z katolikami wschodnioeuropejskich krajów my, Rosjanie, radujemy się głęboko z tego wyboru. Wierzimy, iż przyczyni się on do wzmocnienia naszej wspólnej chrześcijańskiej wiary w całym świecie – a tylko ona może uratować ludzkość. Polaków chcę pozdrowić szczególnie”<sup>3</sup>.

10 maja 1983 roku, czyli w dwa lata po zamachu na Papieża na placu św. Piotra, Sołżenicyn mówił w Londynie, że „świat ateistyczny” próbował poprzez ten zamach „zniszczyć religię”. Pisarzowi chodziło zapewne o ewentualne radzieckie źródła inspiracji zamachowi<sup>4</sup>, bo przecież jego bezpośredni wykonawca, Ali Agca, ateistą chyba nie był. Jan Paweł II częściowo znał, wyrosłą zarówno z humanistycznego pnia oświecenia, jak i z chrześcijaństwa, opozycyjną kulturę rosyjską. Czytał teksty Sacharowa i Sołżenicyna z zainteresowaniem i z podziwem dla postawy moralnej obu tych obrońców praw człowieka. Wielkie wrażenie wywarła na nim lektura Sołżenicynowskiego tekstu *Życie bez kłamstwa* (1974)<sup>5</sup>, w którym pisarz-prorok, który miał być wkrótce wypędzony na dwu-

cytowany w: *Jan Paweł II poza cenzurą PRL 1976-1989*, Rzym 1996, s. 225n., Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu.

<sup>3</sup> A. Sołżenicyn, *Otwieranie polskomu żurnatu „Kultura”*, w: tenże, *Sobranije soczinienij*, t. 10, *Publicystika*, Wiermont-Paryż 1983, s. 352 (przekład – G.P.).

<sup>4</sup> Wiadomo przecież jednak na podstawie jawnych od 1994 roku dokumentów z archiwów KPZR, że Politbiuro Breżniewa przy współpracy z KGB Jurija Andropowa już 13 listopada 1979 roku sformułowało sześciopunktowy projekt „Walki z Polityką Watykanu wobec Krajów Socjalistycznych”. W walkę tę włączono MSZ, Akademię Nauk ZSRR, agencję TASS, telewizję i prasę. Pierwszy punkt projektu mówił o mobilizacji władz partyjnych republik do walki z ludnością rzymsko- i greckokatolicką. W drugim punkcie nawoływano do „wymiany informacji” z bratnimi komunistycznymi partiami w Austrii, Argentynie, Belgii, Irlandii, Włoszech, Portugalii, Francji i w Niemczech Zachodnich. W punkcie trzecim zalecono omamić „pokojołą frazeologią” odpowiednie grupy w Kościele katolickim. W piątym punkcie stwierdzano, że KGB miało dowodzić za granicą, że „Jan Paweł II jest niebezpieczny dla Kościoła katolickiego”. I wreszcie, Akademia Nauk miała jeszcze silniej pracować nad wzmocnieniem podstaw „naukowego ateizmu”. Wśród sygnatariuszy dokumentu odnajdujemy m. in. nazwiska Konstantina Czernienki, Michaiła Susłowa, Michaiła Gorbaczowa. Por. T. Szulc, *Pope John Paul II. The Biography*, New York 1995, s. 310n.

<sup>5</sup> Por. C. Bernstein, M. Politi, *Jego Świątobliwość. Jan Paweł II i nieznana historia naszych czasów*, Warszawa 1999, s. 469.

dziesięcioletnie wygnanie, z przekonaniem twierdził, iż komunizm zmurszeje i obumrze wtedy, gdy ludzie przestaną uczestniczyć w zbiorowym kłamstwie. Po raz pierwszy opinię tę wypowiedział publicznie w przemówieniu z okazji wręczenia Nagrody Nobla w roku 1972, gdy nawoływał prostych ludzi do „nieuczestniczenia w kłamstwie i niepopierania działań kłamliwych”, a do artystów mówił, że są w stanie „zwyciężyć kłamstwo!” Odwołując się do sformułowania Fiodora Dostojewskiego o moralnym charakterze piękna („Piękno zbawi świat”), Solżenicyn wiązał je też z pojęciem prawdy i konkludował: „Jedno słowo prawdy cały świat przeciągnie”<sup>6</sup>.

G. Weigel słusznie łączy ten Solżenicynowski postulat z wezwaniem Jana Pawła II do „zwycięzania zła dobrem”<sup>7</sup>. Wydaje się jednak, że pokrewieństwo między myślą Jana Pawła II a centrum ówczesnego Solżenicynowskiego światopoglądu jest jeszcze większe. Rosyjski pisarz bowiem od lat bardzo aktywnie występował przeciwko wywodzącej się z ateistycznego oświecenia ideologii, która – odzierając człowieka z wszelkich uczuć i intuicji transcendentnych – traktowała go niczym tryb w gigantycznym społecznym mechanizmie. W roku 1976 Solżenicyn wypowiedział w Paryżu myśl, iż wszelkie ludzkie nieszczęścia – zarówno te na Wschodzie, jak i na Zachodzie – wzięły się stąd, iż „w późnym średniowieczu rzuciliśmy się w objęcia materii, chcieliśmy posiąść wiele przedmiotów i rzeczy, chcieliśmy żyć wyłącznie podług praw ciała, a o moralnych zadaniach zapomnieliśmy”<sup>8</sup>.

W czerwcu 1978 roku pisarz wygłosił swoją pamiętną mowę harwardzką, w której dokonał osądu oświeceniowo-ateistycznego nurtu w historii Europy i Ameryki, nie krytykując bynajmniej Zachodu en bloc w imię apoteozy mitycznego Wschodu. Twierdził wówczas, że gdyby mógł wystąpić przed audytorium w Rosji, dokonałby krytyki wielu aspektów tamtejszej marksistowskiej rzeczywistości. Skoro jednak przemawiał w Ameryce, zajął się konsekwentnie krytycznym omówieniem kilku ważnych aspektów rzeczywistości Zachodu. Jego podstawowa teza brzmiała następująco: „Ciągły ruch wolności w kierunku zła dokonywał się stopniowo, ale pierwotna jego podstawa została stworzona przez humanistyczne, egoistyczne wyobrażenie, iż człowiek jako gospodarz tego świata nie nosi w sobie zła wewnętrznego, a wszelkie ułomności życia mają swoją jedyną przyczynę w nieprawidłowych społecznych systemach, które zatem winny być zreformowane”<sup>9</sup>.

Nie należy tej krytycznej tezy Solżenicyna rozumieć opacznie: pisarz nigdy nie był przeciwnikiem racjonalnych reform społecznych, ale też nigdy nie chciał uznać, że społeczne reformatorstwo może się opierać na ateizmie czy – jak było

<sup>6</sup> A. Solżenicyn, *Publicystika w trzech tomach*, t. 1, Jarosław 1995, s. 9, 24n.

<sup>7</sup> Por. G. Weigel, *Ostateczna rewolucja. Kościół sprzeciwu i upadek komunizmu*, Poznań 1995, s. 90n.

<sup>8</sup> Solżenicyn, *Sobranije soczinienij*, t. 10, *Publicystika*, s. 315 (przekład – G.P.).

<sup>9</sup> Tamże, t. 9, s. 286.

to w przypadku Marksa – na antyteizmie, który zawsze prowadził do ideowego redukcjonizmu i przemocy w sferze polityczno-socjalnej. Miał więc na myśli tę ideologię nowych czasów, która na Zachodzie zrodziła się w areligijnym okresie odrodzenia, a swe polityczne formy ukształtowała w czasach oświecenia i później. Nazywając ten system wartości i politycznego działania „racjonalistycznym humanizmem” albo „humanistycznym autonomizmem”, jego główny fundament dostrzegał w fakcie „oderwania człowieka od wszelkiej stojącej ponad nim siły”.

Zakręt renesansu, jak mówił w Harvardzie Solżenicyn, był historycznie nie do uniknięcia, ponieważ wieki średnie zabrnęły poniekąd w ślepy zaułek stłumiwszy fizyczną naturę człowieka na rzecz jego duchowej istoty. Tym niemniej ideologie, które zapanowały w czasach późniejszych, miały szukać możliwości zharmonizowania duchowości człowieka z jego materialnością, odwróciły się całkowicie od Ducha ku Materii: „Humanistyczna świadomość, która ogłosiła się przywódcą ludzkości, nie dostrzegała w człowieku zła wewnętrznego, nie stawiała przed człowiekiem zadań, które stanęłyby ponad ziemskim szczęściem, a tym samym sprowadziła na niego niebezpieczeństwo uległości wobec człowieczych materialnych potrzeb”. W odniesieniu do wolności Solżenicyn stwierdził, że „sama w sobie” i „nieokiełznana” w żaden sposób nie rozwiązuje ona problemu sensu ludzkiego istnienia. Przypomniał, że polityczne ustroje demokratyczne – od czasów ich narodzin aż do końca XIX wieku – uznawały zarówno prawa jednostki ludzkiej, jak i jej wolność za rezultat Bożego pochodzenia człowieka. Ludzka wolność była poddawana probierzowi religijnej odpowiedzialności, stając się w pełni sobą, gdy wybierała dobro. Gdy tylko wiek XX odrzucił moralne dziedzictwo wieków chrześcijańskich, natychmiast zaczął kształtować swoje państwowe systemy na modłę materialistyczną: „Zachód wywalczył wreszcie prawa dla człowieka, i to nawet w nadmiarze – ale jednocześnie nastąpił tu zmierzch świadomej odpowiedzialności człowieka wobec Boga i społeczeństwa”.

Zdaniem Solżenicyna, ten „nieokiełznany humanizm”, idąc w swoim rozwoju w kierunku materializmu, otworzył drogę ateistycznemu socjalizmowi i komunizmowi. Właśnie dlatego Marks mógł już w 1844 roku powiedzieć, iż „komunizm jest naturalizowanym humanizmem”. Niedoskonały, a nawet egoistyczny i zawistny człowiek został tu uznany za miarę wszystkich rzeczy na ziemi. Przeto szlak, na który ludzkość wstąpiła w czasach późnego renesansu, stał się – zdaniem Solżenicyna – drogą nau czki, wzbogacił co prawda człowieka negatywnym doświadczeniem, ale zarazem pozbawił go wiary w ponadziemską, Wyższą Całość: „Gdyby, jak deklarował humanizm, człowiek narodził się tylko dla szczęścia – to po cóż by się rodził dla śmierci? Ale z tego właśnie faktu, iż jest on cielesnie skazany na śmierć, jego ziemskie zadanie jest – widać – bardziej duchowe: nie polega ono na zachłystnięciu się codziennością i najlepszymi sposobami zdobywania dóbr, a potem na ich radosnej konsumpcji, ale na

stałym wypełnianiu trudnego obowiązku, tak aby cała życiowa droga stawała się szlakiem moralnego doskonalenia”<sup>10</sup>.

To providencjalne, a zarazem skierowane przeciwko oświeceniu i marksizmowi centrum światopoglądu Solżenicyna<sup>11</sup> musiało być wówczas szczególnie bliskie Janowi Pawłowi II, który już w roku 1986 w encyklice *Dominum et Vivificantem* pisał następująco o stosunku ateizmu do marksizmu:

„Opór stawiany Duchowi Świętemu, który ukazuje św. Paweł w wymiarze wewnętrznym i podmiotowym jako napięcie, walkę i sprzeciw w sercu ludzkim, znajduje niestety w różnych epokach dziejów, a zwłaszcza w epoce nowożytnej, swój wymiar zewnętrzny, zobiektywizowany jako treść kultury i cywilizacji, jako system filozoficzny, jako ideologia, jako program postępowania i kształtowania ludzkich zachowań. Najwyższym tego wyrazem jest materializm, z jednej strony w jego postaci teoretycznej jako system myślenia; z drugiej strony w postaci praktycznej jako sposób odczytywania i wartościowania faktów oraz jako odpowiadający temu program postępowania. Systemem, który najbardziej rozwinął i doprowadził do ostatecznych konsekwencji praktycznych tę formę myślenia, ideologii i działania, jest materializm dialektyczny i historyczny, uznawany wciąż za żywotną treść marksizmu.

W teorii i w praktyce materializm wyklucza radykalnie obecność i działanie Boga, który «jest duchem», w świecie, a nade wszystko w człowieku, z tej podstawowej przyczyny, że nie przyjmuje Jego istnienia, będąc systemem istotowo i programowo ateistycznym. Przejmującym zjawiskiem naszych czasów, któremu Sobór Watykański II poświęcił kilka ważkich paragrafów, jest ateizm. I chociaż nie można mówić o ateizmie w sposób jednoznaczny ani też sprowadzać go do filozofii materialistycznej – istnieją bowiem inne jeszcze jego odmiany i można by powiedzieć, że często używa się tego słowa niejednoznacznie – tym niemniej jest rzeczą oczywistą, iż prawdziwy i właściwy materializm, rozumiany jako teoria wyjaśniająca rzeczywistość i przyjęty jako zasada kluczowa działania jednostkowego i społecznego, ma charakter ateistyczny” (nr 56).

Osiem lat później, w roku 1993, Jan Paweł II przyjął w Watykanie Solżenicyna. W tym samym roku ukazała się światopoglądowa książka Papieża zatytułowana *Przekroczyć próg nadziei*, w której między innymi napisał: „Odpowiedzialny jest człowiek, ludzie, ideologie, systemy filozoficzne. Powiedziałbym, odpowiedzialna jest walka z Bogiem, systematyczna eliminacja wszystkiego, co chrześcijańskie, która w znacznej mierze zdominowała myślenie i życie Zachodu od trzech stuleci. Marksistowski kolektywizm jest tylko «gorszym wydaniem» tego programu”<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Tamże, s. 294-297.

<sup>11</sup> Zob. G. Przebinda, *Solżenicyn w sporze z tradycją oświecenia*, „Ethos” 8(1995) nr 2-3, s. 126-137.

<sup>12</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 109.

Proces odchodzenia od Boga w nowożytnej Europie dokonywał się, jak twierdzi Jan Paweł II, przede wszystkim we Francji, poczynając od filozofii Kartezjusza. To on bowiem zapoczątkował „odwrót od metafizyki, a zwrot w kierunku filozofii poznania”. Stanowiło to początek „nowoczesnego immanentyzmu i subiektywizmu”, śladami bowiem racjonalisty Kartezjusza poszli encyklopedyści francuskiego oświecenia<sup>13</sup> oraz ich historyczne dzieci rewolucja francuska, która „podczas terroru zburzyła ołtarze poświęcone Chrystusowi, powaliła przydrożne krzyże, wprowadziła natomiast kult bogini rozumu. Na gruncie tego kultu deklarowała wolność, równość i braterstwo. W ten sposób duchowe, a w szczególności moralne dziedzictwo chrześcijaństwa zostało wyrwane ze swego podłoża ewangelicznego, do którego trzeba go znów doprowadzić, by odnalazło swą pełną żywotność”<sup>14</sup>. Najostrzej, choć równie przekonująco, brzmi teza Jana Pawła II, że „racjonalizm oświeceniowy godzi w całą chrześcijańską soteriologię, czyli refleksję teologiczną o zbawieniu”. I znów – jakby w zgodzie z przekonaniem Solżenicyna, że mentalność oświeceniowa zatraciła poczucie grzechu<sup>15</sup> – Jan Paweł II dodaje: „Syn Boży nie przyszedł na świat, aby świat potępić, ale żeby świat zbawić” (por. J 3, 17). „Ten świat, jaki zastał Syn Boży stając się człowiekiem, zasługiwał na potępienie, a to z racji grzechu, który w nim zdominował dzieje człowieka, poczynając od upadku pierwszych ludzi. Ale to jest z kolei ten punkt, z którym się absolutnie nie godzi umysłowość poświeceniowa. Nie godzi się mianowicie z rzeczywistością grzechu, w szczególności nie godzi się z grzechem pierworodnym”<sup>16</sup>. Można

<sup>13</sup> Jan Paweł II mówi co prawda, że dokonali oni „definitywnej afirmacji czystego racjonalizmu”, ale byli oni przecież raczej dogmatycznymi empirystami. Jest tu jednak konsekwentne przejście od racjonalnego subiektywizmu ontologicznego do ateistycznego empiryzmu, choć jeszcze w XVII wieku Kartezjusz – inaczej niż La Mettrie, Condillac, Diderot, Voltaire w następnym stuleciu – wierzył w Boga i w Jego obecność w dziejach.

<sup>14</sup> Jan Paweł II, dz. cyt., s. 56.

<sup>15</sup> W Rosji w drugiej połowie XIX wieku tezę o bezgrzeszności człowieka głosiła większość ateistów i antyteistów (Wissarion Bieliński, Iwan Turgieniew, Aleksander Hercen, Nikołaj Czernyszewski, Georgij Plechanow). Największym przeciwnikiem poświeceniowej „ludzkiej bezgrzeszności” był wtedy Fiodor Dostojewski.

<sup>16</sup> Jan Paweł II, dz. cyt., s. 59. Tu znów wkraczamy na polskie poletko, bo Papież, mając na myśli swą pielgrzymkę do Ojczyzny w roku 1991, dodaje: „Kiedy podczas ostatnich odwiedzin w Polsce wybrałem jako temat homilii Dekalog oraz przykazanie miłości, wszyscy polscy zwolennicy «programu oświeceniowego» poczytali mi to za złe. Papież, który stara się przekonywać świat o ludzkim grzechu, staje się dla tej mentalności persona non grata” (tamże, s. 60). Irina Iłowajska-Alberti rok po tej pielgrzymce porównywała sens wypowiedzi Papieża z istotą mowy harwardzkiej Solżenicyna i widziała podobieństwo w sposobie, w jaki odnoszono się w Polsce w 1991 roku do posłania Papieża, do amerykańskiej reakcji na wystąpienie Solżenicyna w roku 1978. „Znałam treść mowy harwardzkiej przed jej wygłoszeniem i radziłam wówczas Aleksandrowi Isajewiczowi, aby dla własnego dobra «zmiękczył» jej ton. Ale Solżenicyn odrzucił moje sugestie. Chciał wypowiedzieć się pełnym głosem w obronie podstawowych wartości. Powiedział mi wtedy: «Niechże pani zrozumie, że wszelkie nieszczęścia spadają na ludzi dlatego, że zapomnieli oni o Bogu». Zapamiętałam tę frazę na całe życie. Zapomina się o Bogu w imię wolności, w imię pluralizmu,

śmiało powiedzieć, że ta teza Jana Pawła II – skierowana przeciwko narodzonemu w oświeceniu poczuciu naturalnej bezgrzeszności człowieka wyzwolonego z „teistycznych przesądów” – do dziś stanowi polemiczne centrum jego światopoglądu i z niej również wynika jego religijno-duchowa oraz intelektualna opozycja wobec moralnego permissywizmu naszych czasów („wsio pozwoleno” – jak mówił ze zgrozą Fiodor Dostojewski pod koniec XIX wieku, czyli „jeśli nie ma Boga i nieśmiertelności duszy, to wszystko wolno”). Zwracając się już w 1996 roku do uczestników zakończonego w Castel Gandolfo kolokwium na temat „Oświecenie dzisiaj” (8-10 VIII), Gospodarz spotkania potwierdził swoją polemiczną – wynikającą z teologicznej wizji dziejów – opinię na temat antyteistycznego oświecenia: „Podczas prezentacji opracowań i dyskusji, która się po niej wywiązała, starałem się nie tylko śledzić nić przewodnią argumentów, lecz także znaleźć sposób ujęcia wyłonionych kwestii w perspektywie teologicznej. Za punkt wyjścia przyjąłem samo słowo «oświecenie». Nie ma potrzeby rozwodzić się nad naturą i historyczną wagą tego zjawiska kulturowego, ponieważ są one dobrze znane. Znany jest również wpływ oświecenia na chrześcijaństwo w Europie. Stało się ono w pewnym sensie duchem sprzeciwu wobec wiary chrześcijańskiej, kontestacji opierającej się na przesłankach racjonalistycznych. Jest to jedna z kwestii, którą poruszyłem w mojej książce *Przekroczyć próg nadziei*”<sup>17</sup>.

Jednak Jan Paweł II dalej mówi, że samo słowo „oświecenie” można także rozumieć jako „iluminację”, czyli „dar światła z wysoka” – w takim sensie jest ono poznaniem rzeczywistości przez wolnego i rozumnego człowieka, ale dzięki Bożemu impulsowi. Tutaj wkraczamy już w dziedzinę metahistoryczną, zwracamy się ku przeszłym, ale przecież także określającym ludzką terażniejszość i przyszłość, czasom Pięćdziesiątnicy: „Tamten dzień objawił światło i moc, których źródłem jest Krzyż i Zmartwychwstanie Chrystusa”. W kontekście tych dwóch rodzajów „oświecenia”: historyczno-immanentnego, które swą siłę odnajdywało w naturalnym i co najwyżej deistycznym rozumie wolnego człowieka, i tego transcendentnego, które Jan Paweł II wiąże z konkretnym aktem zesłania Ducha Świętego – nie sposób się nie odnieść do rosyjskiej tradycji myślowej XIX wieku, która zresztą w prostej linii prowadzi do Aleksandra Sołżenicyna. Jedną z najważniejszych postaci rosyjskiej myśli filozoficzno-społecznej pierwszej połowy ubiegłego stulecia był Nikołaj Gogol, który w swoich dziełach z pierwszego okresu twórczości (*Martwe dusze*, *Rewizor*) dał realistyczno-ironiczny opis rosyjskiej rzeczywistości swoich czasów. Przez

---

w imię demokracji. Żadna z owych form (a wolność odrzucająca Boga jest tylko formą, i to złą) nie zastąpi Boga” („*Rosję uratują młodzi Rosjanie*”. Z I. Iłowajską-Alberti rozmawia G. Przebinda, „Arka” 1992, nr 39-40, s. 127).

<sup>17</sup> Jan Paweł II, *Nowe spojrzenie na zjawisko oświecenia. Do uczestników międzynarodowego spotkania na temat „Oświecenie dzisiaj”*, w: *Oświecenie dzisiaj. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków 1999, s. 217.

rosyjską „pooświeceniową” krytykę został nawet uznany za głównego patrona Nowego Oświecenia. Jego przedstawiciele w Rosji twierdzili aż do końca XIX wieku, że człowiek sam w sobie jest bezgrzeszny, „winne” zaś jest środowisko, w którym wzrasta i działa, a niektórzy nawet dokonywali apologii „mitycznego grzechu pierworodnego”<sup>18</sup>. Gogola jednak nie da się wpisać w żadne ideologiczne ramki, tym bardziej w ramki Nowego Oświecenia, które w Rosji XIX wieku często przybierało „kainowskie” lub wulgarno-materialistyczne fomy. W drugiej połowie życia przeżył on religijny wstrząs światopoglądowy i opublikował *Wybrane fragmenty z korespondencji do przyjaciół* (1847), z powodu których odwrócili się od niego dawni apologety. Gogol pisał w nich: „Powtarzamy, że nadal jeszcze nie rozumiemy, co oznacza «oświecenie». Jeszcze nawet nie zastanawialiśmy się nad tym, skąd przyszło to słowo i co ono oznacza. [...] Oświecić – nie oznacza nauczyć ani nawet wykształcić czy też objaśnić, lecz przede wszystkim – przeniknąć człowieka we wszystkich jego aspektach, a nie tylko w umyśle, przeprowadzić jego naturę poprzez pewien oczyszczający ogień. Słowo to zostało wzięte z naszej Cerkwi, która wypowiada je już prawie tysiąc lat, nie bacząc na wszystkie mroki i ciemne mgły, które ją zewsząd otaczały. Archijerej nie przypadkiem podczas uroczystej służby swojej, podnosząc w obu rękach trójczłonowy świecznik symbolizujący Boga-Trójcę i świecznik dwuczłonowy symbolizujący Jego zstępujące na ziemię Słowo w swej podwójnej naturze, zarówno boskiej, jak i ludzkiej, wszystkich nimi oświeca, mówiąc: «Światło Chrystusowe wszystkich was przenika»”<sup>19</sup>.

Trudno byłoby sądzić, że podobna wypowiedź Papieża zrodziła się pod wpływem lektury Gogola, ale na pewno można powiedzieć, że w tej kwestii spotkali się w pół drogi dwaj chrześcijanie XIX i XX wieku: prawosławny pisarz z Rosji oraz katolicki Papież i myśliciel z Polski. Przeto Sołżenicyn, autor

<sup>18</sup> „Biblię” tego nurtu stanowiły dwie powieści: *Kto winien?* Aleksandra Hercena (1845) oraz *Co robić?* Nikolaja Czernyszewskiego (1862). Michaił Bakunin, najbardziej „romantyczny” i krzykliwy z rosyjskich antyteistów, podstawę swego socjalnego rewolucjonizmu odnajdywał nawet w apologii grzechu pierworodnego. W latach siedemdziesiątych pisał, że przez ten akt „człowiek wyzwolił się, odłączył od świata zwierzęcego i stał się człowiekiem; zapoczątkował swoją historię i swój czysto ludzki rozwój poprzez akt nieposłuszeństwa i poznania, tj. przez bunt i przez myśl” (M. B a k u n i n, *Pisma wybrane*, t. 2, Warszawa 1965, s. 56n.).

<sup>19</sup> N. W. G o g o l, *Duchownaja proza*, Moskwa 1992, s. 118n. Podobnie zresztą twierdził jeden z ojców słowianofilstwa rosyjskiego, Aleksy Chomiakow, z tym że odrzucał on całkowicie rzymskokatolickie dziedzictwo ratio: „Duch Boży, przemawiający przez Pismo święte, pouczający i oświecający przez Świętą Tradycję Kościoła powszechnego, nie może być pojęty rozumem. On jest dostępny tylko pełni ludzkiego ducha pod natchnieniem łaski. Próba wniknięcia w dziedzinę wiary i jej tajemnic jedynie ze świecznikiem rozumu stanowi zuchwałość w oczach chrześcijanina nie tylko szaloną, lecz również przestępczą. Tylko światło z nieba zstępujące i przenikające całą duszę człowieka może mu wskazać drogę; tylko siła darowana przez Ducha Bożego może go wznieść na te nieosiągalne wysokości, gdzie jawi się Bóstwo” (*Nieskolko słów prawosławnego christianina o zapadnych wieroisповідanijach*, w: A. S. C h o m i a k o w, *Soczinienija w dwuch tomach*, t. 2, *Raboty po bogostowiju*, Moskwa 1994, s. 46).

*Archipelagu GUŁag*, był przyjmowany w Watykanie w 1993 roku nie tylko jako ten, który poprzez słowo przyczynił się do obalenia komunizmu, ale również jako kontynuator chrześcijańsko-humanistycznej tradycji Nikołaja Gogola, Piotra Czaadajewa i Władimira Sołowjowa. Audiencja trwała stosunkowo długo (półtorej godziny), rozmowę prowadzono w języku rosyjskim (w razie potrzeby pomocą służyła jako tłumacz Iłowajska-Alberti, znająca biegle siedem języków, biernie – także polski). W wywiadzie dla radia watykańskiego Sołżenicyn oświadczył, że jest głęboko poruszony rozmową i nie potrafi w paru słowach określić istoty swoich wrażeń.

Dziennik watykański „L'Osservatore Romano” ograniczył się do podania suchej informacji o audiencji, więc najlepszym źródłem informacji w tej sprawie stał się wywiad, którego udzieliła włoskiemu dziennikowi katolickiemu „Avvenire” Iłowajska-Alberti. Tematem rozmowy Papieża z Sołżenicynem był upadek komunizmu, sytuacja panująca wówczas w Rosji, męczeństwo chrześcijan pod jarzmem komunistycznym, potrzeba rechrystianizacji Rosji i wreszcie – stosunki między Kościołem katolickim a prawosławiem: „Sołżenicyn – mówi Irina Alberti – przy całym swoim ogromnym szacunku dla Jana Pawła II, którego uważa za największego człowieka naszych czasów, pozostaje jednak pod wpływem tak historycznych uprzedzeń intelektualistów rosyjskich w stosunku do Watykanu, jak też i pewnych fanatycznie antykatolickich tendencji dzisiejszej emigracji rosyjskiej. Co więcej, uważa Rosję za kraj wyłącznie prawosławny i praktycznie nic nie wie o relacjach pomiędzy katolicyzmem a prawosławiem. Toteż w rozmowie wysuwał zarzuty – nie w stosunku do Papieża, lecz wobec Kościoła katolickiego – że w ciągu wieków Kościół ten patrzył z góry na prawosławie jak na jakąś gorszą religię, a dzisiaj, po upadku komunizmu, próbuje ekspansji na tereny Rosji mianując biskupów i wysyłając misjonarzy”<sup>20</sup>.

Ze świadectwa Iłowajskiej wynika, że odpowiedź Papieża wywarła na Sołżenicynie wielkie wrażenie. Jan Paweł II mówił o cierpieniach Cerkwi pod panowaniem komunistów i nawiązywał do męczeństwa pierwszych chrześcijan<sup>21</sup>. Przypominał o swoich inicjatywach i dokumentach wydanych w związku

<sup>20</sup> Wszystkie informacje na temat przebiegu tej audiencji podaję za tekstem Jerzego Turowicza, który streszcza wywiad z Iriną Iłowajską-Alberti: *Sołżenicyn u Ojca Świętego*, „Tygodnik Powszechny” 28 XI 1993, s. 13.

<sup>21</sup> W siedem lat później, 7 V 2000 roku, podczas ekumenicznej uroczystości w rzymskim Koloseum, wspominającej męczenników i świadków wiary XX wieku, Jan Paweł II jako pierwszego wymieni patriarchę Tichona (zm. 1925); por. G. Greco, *Per fare memoria dei discepoli di Christo*, „L'Osservatore Romano” 8-9 V 2000, s. 8. Przypomnijmy, że Patriarcha ustanowiony świętym przez Cerkiew rosyjską w 1989 roku pisał 7 XI 1918 roku w liście do Lenina: „Krew naszych braci, bestialsko zamordowanych z twego rozkazu, płynie rzekami i woła o pomstę do nieba [...]. Obiecałeś wolność, ale jej nie dałeś, wykorzystując swą władzę dla prześladowania bliźnich i unicestwiania niewinnych”. G. Przebinda, J. Sмага, *Kto jest kim w Rosji po 1917 roku*, Kraków 2000, s. 293. Drugim świadectwem w Koloseum były losy Olgi Jafy (zm. 1959),

z Milenium Chrztu Rusi, których Sołżenicyn, naturalnie, nie czytał. Jan Paweł II wyjaśniał, iż postawa dialogu Kościoła katolickiego wobec Cerkwi ma swe źródła i inspiracje w dokumentach Vaticanum II. Sołżenicyn, który nie wiedział zbyt wiele nawet na temat dokonań Soboru, przyznał za to Papieżowi rację, gdy ten mówił, że „w Rosji żyją liczni katolicy, Polacy i Litwini, Ukraińcy i Niemcy, rozproszeni na skutek deportacji – szczególnie w czasach stalinowskich – po całym terytorium Rosji. Kościół katolicki pragnie im jedynie zapewnić opiekę i posługę duszpasterską”. W odniesieniu do sytuacji panującej w ówczesnej Rosji (gdzie Sołżenicyn powróci za pół roku po okresie dwudziestoletniej przymusowej emigracji) obaj rozmówcy zgodzili się, że nie ma potrzeby, ani w Rosji, ani w Europie Środkowo-Wschodniej, „brutalnego przejścia do kapitalizmu pozbawionego wartości, co wobec zniszczeń dokonanych przez komunizm w dziedzinie duchowej, grozi powstaniem mentalności czysto konsumpcyjnej”. Papież dziwił się, że Sołżenicyn dobrze znał encyklikę *Rerum novarum* i nawet powoływał się na krytyczne stanowisko Leona XIII wobec ograniczeń kapitalizmu. Pisarz rosyjski nie znał jednak nowej encykliki Jana Pawła II *Centesimus annus*, nie miał też wiedzy na temat aktualnego stanu społecznej nauki Kościoła katolickiego. Gdy Irina Iłowajska mówi na koniec, że chociaż poglądy obu uczestników dialogu były dość zbliżone, to jednak różnił ich fakt, że „Sołżenicyn patrzy na dzisiejszy świat z dużym pesymizmem, Jan Paweł II zaś, nie popadając w łatwy optymizm, pokłada nadzieję w Bożej Opatrzności nad światem”, tym samym trafia w sedno różnic światopoglądowych między Papieżem a pisarzem. Dodam, że była wówczas rzeczywista szansa na uczynienie wielkiego kroku nie w tyle w dziedzinie porozumienia Cerkwi z Kościołem katolickim, bo przecież Sołżenicyn w żaden sposób nie mógł reprezentować w Watykanie hierarchii cerkiewnej, ale przynajmniej w sferze stosunków polsko-rosyjskich. Dwa dni przed wizytą w Watykanie Sołżenicyn przyjął w Liechtensteinie ustne zaproszenie księdza profesora Tadeusza Stycznia do złożenia wizyty w mieście unii lubelskiej 18 maja 1995 roku, czyli w dniu 75. urodzin Papieża, z wykładem w Instytucie Jana Pawła II Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Jednak do odwiedzin tych nie doszło, „duży pesymizm” Sołżenicyna nie pozwolił mu bowiem opuścić Rosji w kolejnych latach jej kryzysu moralno-politycznego. A i ziarno ówczesnej rozmowy z Papieżem do dzisiaj nie wzeszło; Sołżenicyn w żaden istotny sposób nie pogłębił swojej wiedzy na temat stosunku polskiego Papieża do Rosji i do fundamentalnych problemów naszych czasów.

Na podstawie analizy wszystkich wcześniejszych tekstów Sołżenicyna sądzę, że świat jego idei zmienił się po powrocie do Rosji w sposób zasadniczy. W kasandrycznej pracy *Rosja w zapaści* (1998) dał on bowiem nie tylko surową

---

nauczycielki i malarki, więzionej w łagrze na Wyspach Sołowieckich w latach 1929-1931, o czym napisała wspomnienia zatytułowane *Wyspy szczęśliwych* (przechowywane w głównej bibliotece Petersburga).

diagnozę stanu publicznej moralności w Rosyjskiej Federacji czasów Jelcyna, ale również przemieszał uniwersalną metafizykę z nacjonalizmem. Uległ tu wyraźnie pokusie klasycznego słowianofilstwa (Aleksy Chomiakow, Iwan Kiriejewski, Konstantin Aksakow), które w latach czterdziestych i pięćdziesiątych ubiegłego stulecia z jednej strony zwalczało z pozycji providencjalno-transcendentnych „pooświeceniowy” i heglowski antyteizm Hercena, Bielińskiego i Bakunina, ale z drugiej strony remedium na wszelkie nieszczęścia Rosji odnajdywało w autarkicznej zasadzie narodowej<sup>22</sup>. Tym samym tropem poszedł w latach sześćdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego stulecia Fiodor Dostojewski, genialnie opisując potworne rezultaty rewolucji opartej na negacji Boga, a zarazem popadając w podobną pułapkę bezbożnego nacjonalizmu. W tym rosyjskim sporze kosmopolitycznego ateizmu z nacjonalistycznym quasi-providencjalizmem Sołżenicyn lubił się powoływać na tradycję Sołowjowa, który – jako jeden z niewielu Rosjan XIX wieku – umiał tu odnaleźć trzecią drogę. Był to szlak chrześcijaństwa ewangelicznego, rozumnie zakorzenionego w tradycji narodowej: „Narodowe cechy szczególne, lokalna kościelna tradycja, nie mogą być podstawą prawdziwej wiary i Kościoła, ale zarazem owe cechy nie są czymś obojętnym i niepotrzebnym. Żaden naród nie może osiąść w Kościele wyłącznej przewagi i panowania, ale zarazem żaden naród nie jest pustym i obojętnym materiałem życia kościelnego, lecz każdy przedstawia sobą określony aktywny organ powszechnego ciała Chrystusa [...] Chrześcijaństwo odrzucając nacjonalizm ratuje narody, albowiem ponadnarodowe nie znaczy nienarodowe”<sup>23</sup>. W pracy *Jak odbudować Rosję?* Sołżenicyn powoływał się na inne, jeszcze bardziej dobitne stwierdzenie Sołowjowa w tej materii: „Każdy, nawet najmniejszy naród jest niepowtarzalną częstką Bożego zamysłu. Trawestując chrześcijańskie przykazanie miłości Włodzimierz Sołowjow napisał: «Będziesz miłował wszystkie inne narody jak swój własny»”<sup>24</sup>.

W teoretycznej części wspomnianej pracy *Rosja w zapaści* Sołżenicyn wyraźnie odróżnił „szowinistyczny nacjonalizm” od „rosyjskiego patriotyzmu”. Uważał bowiem – znów powołując się na Sołowjowa – że każdy naród ma swoją genezę i przeznaczenie w sferze ponadhistorycznej: „Bez wątpienia odwieczne istnienie plemion leżało w zamysle Stwórcy. W odróżnieniu od wszelkich innych ludzkich wspólnot i organizacji – etnos, podobnie jak rodzina i osoba, nie przez człowieka został wymyślony”. I to właśnie nakazuje pisarzowi potępiać wszelki rasizm, w tym również wielkoruski: „W żadnym wypadku nie jestem skłonny do wyolbrzymiania znaczenia narodów, albowiem silnie odczu-

<sup>22</sup> Por. A. Bezwiński, *Iwan Kiriejewski – krytyk i myśliciel (Korzenie rosyjskiego nacjonalizmu)*, Toruń 1993. Surową krytykę nacjonalistycznego słowianofilstwa przeprowadził jako pierwszy Włodzimierz Sołowjow w cyklu tekstów *Problem narodowy w Rosji (1883-1891)* publikowanych w liberalnym piśmie „Wiestnik Jewropy”.

<sup>23</sup> Sołżenicyn, *Sobranije soczinienij*, t. 5, s. 13.

<sup>24</sup> Tenże, *Jak odbudować Rosję?*, 1990, s. 15.

wam wyższe kryterium – miarę Nieba”. Taką uniwersalną funkcję powinno spełnić odrodzone prawosławie: „Prawosławie, zachowane w naszych sercach, zwyczajach i postępowaniu, umocni tę duchową atmosferę, która jednoczy Rosjan wokół wartości wyższych niż plemienne”<sup>25</sup>. W myśli Sołżenicyna, w postaci, w jakiej wykrystalizowała się ona w jego nowej książce, widać pewną chęć teoretycznego pogodzenia tradycji oświeceniowo-demokratycznego uniwersalizmu z romantycznym pojmowaniem narodu jako duchowej (nie zaś biologicznej) wspólnoty, która nie wpisuje się w formalno-prawne związki.

Ale jest to niestety tylko chęć, nie poparta uniwersalną wrażliwością na konkretne problemy dnia dzisiejszego: widać to wyraźnie na przykładzie stosunku Sołżenicyna do pierwszej wojny w Czeczenii. Los muzułmańskich Czeczenów nie wywołuje u niego żadnego współczucia. Przecież „rzekomi bracia z Kaukazu”<sup>26</sup> najpierw poparli bolszewików w wojnie domowej, potem wybili procarskich Kozaków, za co Feliks Dzierżyński nagroził ich ziemią ofiar na prawym brzegu rzeki Terek. W 1942 roku wraz z Inguszami poparli oni Hitlera i dopiero wtedy zostali wysiedleni z Kaukazu przez Stalina. Ale już w roku 1957 Nikita Chruszczow przywrócił Czeczenii wszystkie prawa, dodając jej jeszcze ziemię na lewym brzegu Tereku. Potem mamy Sołżenicynowski opis czeczeńskich okrucieństw wobec Rosjan od wiosny 1991 roku i bezlitosną diagnozę pisarza na przyszłość: „bezzwłocznie należy uznać niepodległość Czeczenii, odciąć ją od rosyjskiego ciała, pozwolić jej spróbować istnieć w charakterze niepodległego kraju, ale tak samo bezzwłocznie oddzielić ją silnym wojenno-granicznym kordonem, pozostawiając naturalnie lewy brzeg Tereku przy Rosji [...] I uczynić wszystko, aby przyjąć z Czeczenii wszystkich chętnych Rosjan, a dobrą setkę tysięcy Czeczenów-migrantów, rozsianych po Rosji w kryminalnej komercji, ogłosić za cudzoziemców i zażądać albo dowodu na użyteczność ich działalności dla Rosji, albo natychmiastowego wyjazdu”<sup>27</sup>.

Nasuwa się pytanie, w jaki sposób pisarz godził podobną egoistyczno-narodową buchalterię – która, przynajmniej, jest rzeczywiście oparta na historycznych faktach – ze swoją transcendentną metafizyką i wrażliwością moralną? Nie jest tu on jednak pierwszy ani jedyny na rosyjskim gruncie. Dziewiętnastowieczny rosyjski „teista”, Iwan Aksakow, na którego Sołżenicyn wielokrotnie się powołuje, popierał w 1864 roku działalność Murawjowa Wileńskiego (Wieszatiela) skierowaną przeciwko „łacinnictwu i polonizmowi”. Można więc powiedzieć, że od momentu wizyty Sołżenicyna u papieża Jana Pawła II w roku 1993 myśl pisarza ulegała procesowi stopniowej degradacji – chyba dlatego nie uznał on audiencji za istotne wydarzenie swego życia. Wydaje się także, iż nawet „tamten Sołżenicyn”, a więc Sołżenicyn sprzed roku 1993, nie tak wni-

<sup>25</sup> T e n ż e, *Rossija w obwale*, Moskwa 1998, s. 115, 158, 187.

<sup>26</sup> Tamże, s. 72.

<sup>27</sup> Tamże, s. 84n.

kliwie jak Jan Paweł II opisywał stosunek „ludzkiego” do „Bożego” w chrześcijaństwie. Pisarz chyba zbyt często, ciągle w antyświeceniowym i antyliberalnym słowianofilskim duchu, ulegał pokusie depersonalizacji religii i niejako „odczłowieczał” chrześcijaństwo na rzecz absolutnej pokory względem providencjalnych sił wyższych.

Tymczasem Papież odnosząc się krytycznie do „ateizmu programowego” – „tak jak był nim ateizm marksistowski, a w innym wydaniu ateizm oświecenia” – zdołał wykazać, a właściwie dowieść logicznie, iż Ludwig Feuerbach, który dokonał „klasycznej redukcji tego, co Boskie, do tego, co człowiecze” (homo homini deus) – a od niego przecież w prostej linii pochodzi antyteizm Marksa – opierał się à rebours na Ewangelii: „prowokacja pochodzi od Boga samego, bo przecież On naprawdę stał się człowiekiem w swoim Synu i narodził się z Dziewicy i właśnie w tym narodzeniu, a w szczególności poprzez mękę, krzyż i zmartwychwstanie, samo-objawienie się Boga w dziejach człowieka osiągnęło swój zenit: objawienie się niewyraźnego Boga w widzialnym człowieczeństwie Chrystusa”<sup>28</sup>. Chociaż Jan Paweł II później skrytykuje bardzo gruntownie ateizm w encyklice *Evangelium vitae* (1995)<sup>29</sup>, już tutaj widać wyraźnie linię przejścia od humanistycznego chrześcijaństwa do liberalnego, ale nie negującego bezrozumnie Stwórcy, współczesnego oświecenia. Ksiądz Józef Tischner, jako jeden z uczestników wspomnianego powyżej kolokwium „Oświecenie dzisiaj”, stwierdził, że „wszyscy jesteśmy i dziećmi, i ofiarami oświecenia. Idee praw człowieka, demokracji, tolerancji weszły nam w krew. Zarazem jednak nie byłoby nowożytnych totalitaryzmów, gdyby nie otworzyła im drogi radykalna krytyka tradycji, z jaką wystąpiło oświecenie”<sup>30</sup>. Inny uczestnik sympozjum, Charles Taylor, profesor filozofii politycznej z Montrealu, w wystąpieniu zatytułowanym „Immanentne kontroświecenie” mówił, że oświecenie było wielką apoteozą „zwyczajnego życia” i humanizmu. „Humanizm oświeceniowy”, mimo że stanowił negację transcendencji i tradycyjnej religii jako „iluzji”, to jednak „wyrósł na gruncie wcześniejszej afirmacji życia powszedniego w duchu chrześcijańskiej agape. [...] Epoka, w której wydarzyły się Hiroszima i Oświęcim, zrodziła również Amnesty International i «Lekarzy bez granic». Naturalnie fenomen ten ma głębokie korzenie chrześcijańskie. Gdzieś po drodze kul-

<sup>28</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 48.

<sup>29</sup> Tu odnosi tę tradycję do współczesnej sekularyzacji kultury: „Trzeba dojść do sedna dramatu, jaki przeżywa współczesny człowiek: jest nim osłabienie wrażliwości na Boga i człowieka, zjawisko typowe w kontekście społecznym i kulturowym zdominowanym przez sekularyzm, którego wpływy przenikają nawet do wnętrza wspólnot chrześcijańskich i wystawiają je na próbę. Kto poddaje się oddziaływaniu tej atmosfery, łatwo może się znaleźć w zamkniętym kole, które wciąga go niczym straszliwy wir: tracąc wrażliwość na Boga, traci się także wrażliwość na człowieka, jego godność i życie; z drugiej strony, systematyczne łamanie prawa moralnego, zwłaszcza w poważnej materii poszanowania życia ludzkiego i jego godności, prowadzi stopniowo do swoistego osłabienia zdolności odczuwania ożywczej i zbawczej obecności Boga” (*Evangelium vitae*, nr 21).

<sup>30</sup> Ks. J. Tischner, *Nowe Oświecenie*, „Gazeta Wyborcza” 19-20 X 1996, s. 19.

tura ta [„pooświeceniowa” – G.P.] przestała być po prostu kulturą wyrastającą z chrześcijaństwa, choć nadal ważną rolę odgrywają w niej żarliwi chrześcijanie. Co więcej, owo zerwanie z kulturą chrześcijańską było zapewne niezbędne, aby impuls solidarności mógł przekroczyć granice świata chrześcijańskiego”<sup>31</sup>. Tymczasem Hans Maier, profesor socjologii religii i teorii kultury z Monachium, w wystąpieniu zatytułowanym „Oświeceniowa idea wolności a tradycja katolicka” stwierdził, iż „nowoczesna wolność jest nie do pomyślenia bez dzieła długotrwałej edukacji chrześcijańskiej w Europie i świecie zachodnim. Mogła się rozwinąć tylko w społeczeństwie uformowanym przez ideę nieskończonej wartości pojedynczej duszy i osobistej odpowiedzialności człowieka przed Bogiem”<sup>32</sup>.

Widać tutaj wyraźnie łączność chrześcijaństwa, jego idei godności osoby, wolności i ludzkiej odpowiedzialności, z zasadami rozumnego oświecenia. W tym kontekście chciałbym wrócić do rozmowy Jana Pawła II z Andriejem Sacharowem, który – w przeciwieństwie do Aleksandra Sołżenicyna, niekiedy nazywanego przedstawicielem Nowego (romantycznego) Średniowiecza – był w schyłkowym okresie ZSRR przedstawicielem Nowego (demokratycznego) Oświecenia. Agnostycznego, co prawda, ale również humanistycznego i liberalnego, bardziej podobnego do starszego oświecenia angielskiego aniżeli do młodszego francuskiego. Wydaje się, że Jan Paweł II, przyjmując na audyencjach dwóch największych Rosjan drugiej połowy XX wieku, rozmawiał zarazem z przedstawicielami dwóch konkurencyjnych, ale nie wrogich sobie rosyjskich opcji światopoglądowych, których istota i znaczenie są również dobrze znane w Europie Zachodniej: opcji romantyczno-teistycznej oraz oświeceniowo-agnostycznej. Sacharow zmarł niedługo potem i ma dziś w Rosji tylko jednego ucznia, Siergieja Kowalowa (warto jeszcze wymienić nazwisko przebywającego na emigracji Władimira Bukowskiego). Sołżenicyn natomiast przeszedł na pozycje kasandrycznego wielkoruskiego patriotyzmu i dzisiaj jego poglądami mogą się wspierać ludzie otwarcie wrodzy chrześcijańskiemu i ponadnarodowemu humanizmowi.

<sup>31</sup> Ch. Taylor, *Immanentne kontroświecenie*, w: *Oświecenie dzisiaj. Rozmowy w Castel Gandolfo*, s. 55n.

<sup>32</sup> H. Maier, *Oświeceniowa idea wolności a tradycja katolicka*, tamże, s. 65.