

numer 8 (1/2013)

perspektywy **kultury**

313-2013.

**Europa: z czego wyrasta
i ku czemu zmierza?**

Pismo Instytutu Kulturoznawstwa
Akademii Ignatianum w Krakowie

Wydawca: Akademia Ignatianum w Krakowie

Zespół Recenzentów: Krzysztof Dybciak (UKSW), Tomasz Gąsowski
Michael Hainz SJ (Monachium), Dorota Heck (UWr), Tomasz Homa SJ
John Jefferson (Uniersiat Meinz), Krzysztof Koehler, Krzysztof Korzyk
Ewa Kosowska (UŚ), Kazimierz Kuczman, Alex Kurczaba (Chicago, USA)
John Merchant (Loyola University, Chicago), Witalij Michałowski (Uniwersytet w Kijowie),
Catherine O'Neil (Baltimore, USA), Henryk Pietras SJ, Jan Prokop
Danuta Quirini-Popławska, Piotr Roszak (UMK), Stanisław Stabryła
Monika Stankiewicz-Kopeć, Stanisław Sroka, Imre Szijártó (Eger, Węgry)
Paweł Taranczewski, Krzysztof Wałczyk SJ, Maria Zadencka (Uniwersytet w Sztokholmie)
Katarzyna Zechenter (University College London)

Redaktor Naczelny: Andrzej Waśko
Sekretarz Redakcji: Tomasz Tisończyk

Projekt graficzny: Joanna Panasiewicz
Opracowanie techniczne: Jacek Zaryczny

Pismo recenzowane

Publikacja dofinansowana ze środków
przeznaczonych na działalność statutową
Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum
w 2013 roku

ISSN 2081-1446

Adres redakcji: ul. Kopernika 30, 31-501 Kraków
tel. 12 3999 662
e-mail: perspektywy@ignatianum.edu.pl
www.perspektywy.deon.pl

Druk: Drukarnia Wydawnictwa WAM, ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków
Nakład 300 egz.

Redakcja zastrzega sobie prawo skracania tekstów i zmiany tytułów. Materiałów nie zamówionych nie zwraca.

spis treści numer 8

Od redakcji

5

313-2013. Europa: z czego wyrasta i ku czemu zmierza?

Jan Prokop – *Logos i „hybris”*

7

Lucjan Suchanek – *Dwa eksperymenty antropologiczne: „homo sovieticus”
i „homo occidentalis”*

15

Anna Rażny – *Polska wobec wartości chrześcijańskich
we współczesnym świecie – traktat lizboński*

33

Tomasz Tisończyk – *Josepha Ratzingera krytyka współczesnych
form racjonalizmu*

49

Anna Waśko – *Raj po szwedzku*

61

Andrzej Waśko – *Religia i świat pop-kultury. Kilka uwag*

75

Daria Janowiec – *„Sekularyzacja to herezja skierowana przeciwko
człowiekowi” – prawosławne rozumienie fenomenu sekularyzacji*

85

Anna Kowalska-Stus – *Rosja w idei politycznej prezydenta Putina i nauce
społecznej rosyjskiej cerkwi prawosławnej*

103

Maria Gubińska – *Islam – Europa: czy dialog głuchych?*

117

Małgorzata Abassy – *Islam i Europa – irańscy myśliciele w poszukiwaniu
fundamentów dialogu*

127

Artykuły i rozprawy

Stanisław Stabryła – *Prześladowcy i prześladowani w „Peristephanon”*
Prudencjusza
145

Kazimierz S. Ożóg – *Dwa kolosy ze Świebodzina i Częstochowy.*
Przyczynek do badań nad monumentalną, amatorską rzeźbą pomnikową
163

Noty o autorach

177

Od redakcji

Zawartość niniejszego, specjalnego numeru „Perspektyw Kultury” stanowią w przeważnej mierze referaty wygłoszone podczas sesji naukowej pt. 313-2013. *Europa: z czego wyrasta i ku czemu zmierza*, zorganizowanej przez Wydział I Polskiej Akademii Umiejętności, z okazji rocznicy ogłoszenia edyktu mediolańskiego przez cesarza Konstantyna Wielkiego, w roku 313. Dzięki temu aktowi prawnemu sprzed 1700 lat religia chrześcijańska wyszła z katakumb i stała się w duchowym fundamencie cywilizacji europejskiej. Rocznicą tego wydarzenia skłoniła grupę członków PAU oraz redakcję „Perspektyw Kultury” do podjęcia refleksji nad aktualną sytuacją chrześcijaństwa w Europie w kontekście współczesnych przemian duchowych i kulturowych. Prezentowany tu dorobek sesji, która odbyła się w dniu 25 października 2013 roku w siedzibie PAU, w Krakowie, koncentruje się wokół trzech zasadniczych problemów. O skutkach dechrystianizacji, jaką przyniósł nowoczesnej Europie triumf rozumu instrumentalnego piszą m.in. Jan Prokop, Lucjan Suchanek, Anna Rażny i Anna Waśko. Odpowiedź prawosławia na dechrystianizację wynikającą z ideologii marksistowsko-leninowskiej prezentują Anna Kowalska-Stus i Daria Janowicz. Z kolei Maria Gubińska i Małgorzata Abassy omawiają aktualne wymiary relacji Zachodu ze światem muzułmańskim.

Polecamy wszystkie syntetyczne i bogate w treść artykuły na temat skomplikowanych procesów zachodzących w świadomości religijnej i sposobie życia współczesnych społeczeństw, z pełną świadomością, że prowokują one do dyskusji. Można się więc zastanawiać, czy istnieje proste przełożenie pomiędzy aksjologią i antropologią chrześcijańską a negatywną oceną decyzji politycznej, jaką było przyjęcie przez Polskę *Traktatu Lizbońskiego*. Ważna interpretacja, że Rosja pod rządami prezydenta

Putina wraca poniekąd do dziewiętnastowiecznej ideologii hr. Sergieja Uwarowa wyrażającej się w haśle: „samodzierżawie, prawosławie, ludowość (*narodnost*)” wskazuje, jak niejednoznaczne są konteksty tej polityki. Uwadze Czytelników polecamy też dołączone z redakcyjnej teki do materiałów pokonferencyjnych, korespondujące z jej tematem, rozprawy Stanisława Stabryły i Kazimierza S. Ożoga. Szczególne podziękowania pragniemy złożyć organizatorom sesji: przewodniczącemu I Wydziału PAU, prof. dr. hab. Lucjanowi Suchankowi i prof. dr. hab. Janowi Prokopowi oraz jej pomysłodawcy, prof. dr. hab. Leszkowi Bednarczukowi.

Redakcja

Jan Prokop

Logos i *Hybris*

Logos większy niż ratio, tak brzmi tytuł niedawno wydanego studium Marka Kity o chrześcijańskiej rozumności. *Logos* bowiem to *Boski Zamyśl*. To *Mądrość*, stanowiąca fundament Stworzenia. Świat, ale i ludzkie działania winny być tej zasadzie poddane. Gdy w 313 roku edykt Konstancyjna wyprowadził chrześcijan z katakumb w przestrzeń publiczną, Kościół uniwersalny, powszechny, na wiele stuleci zostaje nauczycielem powstającej – różnorodnej kulturowo, wieloplemiennej – *Christianitatis* – Europy.

Charles Taylor przypomina, że do czasów nowożytnych powszechnie wierzono w Boski Porządek Świata: nie tylko kosmos Dantego zbudowany został na tej pewności. Dopiero w XVI/XVII wieku, paralelnie do Reformacji padają pierwsze ziarna niepewności. A Pascal przeczuwa zapowiedź *odczarowania*. Widziałby tę zapowiedź w kartezjańskim określeniu świata jako tylko *rzeczy rozciągłej*, czyli *martwej już materii*? Zawoła z niepokojem: *le silence de ces espaces infinies m'effraie/przeraża mnie cisza tego nieskończonego przestworu*. Kosmos który (u Dantego) głosił chwałę Bożą nagle zaniemówił? Chrześcijaństwo, przekaz biblijny, zaatakują już wprost *filozofowie* wieku Oświecenia, francuscy racjoniści. Choć ich oświeceniowy *deizm* wciąż jeszcze uznawać będzie rozumny porządek świata i Stwórcę – Zegarmistrza, to *immanencja*, jej stery, powoli przechodzą w ręce Człowieka. Nowego – krytycznego, zbuntowanego – Prometeusza (tak chce młody Goethe). Niebawem Kant wezwie, by odrzucić autorytety w imię naszej dorosłości i samodzielnie rozpoznawać swoje miejsce w świecie. Zaś w XIX wieku, raptowny postęp – eksplozja nauki i nowoczesności technicznej – wędruje się szeroką falą w dzieje europejskiego Zachodu. Zwycięski, oświeceniowy *rozum instrumentalny* nie wątpi już w swoje siły. Człowiek, jako Wolne Indywiduum, przejmuje berło Króla Stworzenia. Potrafi już (prawie) wszystko. Jak uczył swoich licznych czytelników wielbiciel naszej wynalazczej potęgi, Jules Verne (tę nowoczesną *Hybris* – *Pychę Rozumu*, zmierzającą do totalitarnej kontroli nad jednostką obnaży w 1932 satyra Huxleya, *Brave New World*).

Możliwość działania *jak tylko zapagniemy*, to królestwo *Hybris*, pychy rozumu. Właśnie *Rozumu Instrumentalnego*, który jest sprawnym (ale ślepym) wykonawcą. Jest to jednak *umiejętność bez roztropności*, nie oceniająca sensowności (lub bezsensu) samego celu naszych poczynań. Wie jak, ale w gruncie rzeczy nie wie *po co czyni* to, co czyni.

Rozum instrumentalny potrafi zatem zbudować Gułag, Auschwitz, bombę atomową. Dokonać cudów: począć dziecko *in vitro*, sklonować owcę, polecieć na księżyc, na Marsa? Wyprodukować mnóstwo gadżetów dla ogłupianych przez reklamę klientów? Jest jak mechanizm do wynajęcia.

Podmiotem/nadzorcą owego narzędzia, owej maszyny, bywa nowoczesny *Człowiek wyzwolony*. Ktoś niepomny kondycji ludzkiej wpisanej w Boskie Prawa *Logosu*. Ktoś, komu władza – samodzielność bez granic – wydaje się fundamentalną prerogatywą. Przywilejem, wydartym, w *prometejskim* buncie.... Skoro wszystko umiem, wszystko, dosłownie wszystko, mi wolno. Jeśli nie *Każdy/Everyman*, to z pewnością *Naukowiec (Frankenstein?)* stawałby się suwerennym władcą świata? Cóż z tego wyniknie?

Wyniknie najpierw poczucie bezkarności: indywidualne EGO staje się ostateczną instancją, usprawiedliwiającą nasze zachcianki. Prawem będzie, co ustanowimy my sami, my państwo, my *suveren* (tzw. prawo *pozytywne!*). Nie szukamy już uzasadnienia w *prawie natury*, w Dekalogu. Otwieramy bramę najszerzej wszelkim naszym pomysłom? Również *nieuporządkowanym* *pożądaniom*?

Tak wywołamy m.in. kryzys rodziny. Instytucji kiedyś zakorzenionej w obyczaju społeczności, we wzajemnych zobowiązaniach małżonków wobec siebie, wobec potomstwa, krewnych, społeczeństwa, ojczyzny. Oto więc szerzy się praktyka nieformalnych związków *partnerskich*, opartych na kaprysie, związków traktowanych jako umowa, którą w każdej chwili można jednostronnie wypowiedzieć. *Single* wręcz zakładają przelotność/nietrwałość swoich związków. *Dinksi (double income, no kids)* z kolei wyrzekają się potomstwa, jako zawalidrogi w samorealizacji zawodowej, innej. A wreszcie *genderyzm* ogłosi dowolność wyboru płci.

Zachowania takie promuje pop-kultura pod hasłami *wyzwolenia, roboty co chceta*. Oto model jednostki zajętej wyłącznie sobą. Egoizm/egotyzm, *wolność* czynienia, co nam się żywnie podoba, *de facto* okazuje się szczególną

formą zniewolenia. *Uzależnienia* od chaotycznych kaprysów. A więc destabilizacją twardej tożsamości? Zachętą do nieustannego (jak chce Giddens?) rekonstruowania całkowicie *plastycznego* projektu nas samych?

* * *

Budujemy bowiem cywilizację, która podważa trwałość w imię *liquidity*, w imię *plynności*. Nie tylko wolnorynkowego krążenia wszelkich dóbr. Po *utowarowieniu*, niemal wszystko wystawione będzie *na sprzedaż*? Rozkapryszony podmiot, wykreowany przez *postmodern turn*, upowszechniony przez *wzorcowe* zachowania celebrytów pop-kultury, to przecież wymarzony uczestnik wolnego rynku... Jako żarłoczny, nienasycony nabywca? Lecz i dostawca, oferujący swój towar (siebie też jako towar!)? Nienasycony, gdyż niestabilny, w pogoni za każdą nowością.

Tak więc, wytwarzając stopy bezużytecznych gadżetów dla bezmyślnych, ale wciąż głodnych konsumentów, rosną *cybernetyczne Matrix*? Uniwersum *nieautentyczności*, w którym nic nie jest naprawdę, wszystko jest tylko *simulacrum*, pozorem, chwilową przynętą, wabikiem naszych wciąż niespełnionych *nieuporządkowanych pożądań*. Dawniej określano taką pogoń jako *marność nad marnościami/ vanitas vanitatum*. A przecież ów *Matrix*, świat *nieautentyczny*, gigantyczne oszustwo, posiada ogromną siłę perswazyjną. Instrumentalizując również elity intelektualne, zatrudniane w mediach, internecie, reklamie, popkulturze do obsługi nieustannego *brainwashing*. Czyli manipulacji, robienia *wody z mózgu*. W celach komercyjnych, ideologicznych, jakich?

* * *

Konsument zdalnie sterowany, osadzony/osaczony w klatce własnych ekscytacji i pożądań, ma wszelako wyobrazić sobie, że jest kowalem własnego losu, *wyzwolonym* i wolnym. Wolnym gdyż pozbawionym *represyjnych zakazów*: religii, tradycji, rodziny, bliźnich. *Sam sobie sterem, żeglarzem, okrętem*?

Aczkolwiek dawno już nie żegluję samodzielnie, dawno już stał się *przedmiotem*. *Obiektem* manipulacji medialnej, komercyjnej, wreszcie *politycznej*. Choć rzadko bywa to ewidentnie brutalna, *orwellowska*, manipulacja strachem, terrorem, jak w Korei Północnej.

Gdyż oczywiście także i *politicum*, dyskurs demokratyczny, rzekomo oddający rządy w ręce *Każdego*, zmierza, by zmienić się w rodzaj *Matrixu*, iluzji, pozorów? Ów *Każdy* bowiem ma tyle do powiedzenia, co ziarno

piasku, dowolnie szuflowane przez *trzymających władzę*. Przez liderów/wodzów partyjnych, kontrolujących media, gospodarkę, politykę?

* * *

Cywilizacyjny kryzys? Do jego źródeł zaliczmy amerykańskie niepokoje z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. Po triumfach technologicznych XIX i XX wieku w amerykańskim, młodym pokoleniu, pojawią się szczególne frustracje. Będzie to coś całkiem nowego. Już nie socjalizm i komunizm, nie rewolucja polityczno-społeczna proletariatu przeciw kapitalizmowi i burżuazji, jaką zapowiadali Marks i Engels sto lat wcześniej, rewolucja, która środki produkcji odebrałaby posiadaczom, a dała wydziedziczonym.

Teraz młodym Amerykanom zamarzy się fundamentalna przemiana stylu życia, całokształtu kultury, obyczaju. Obyczaju dotąd opartego na pracoholizmie, trzeźwym *racjonalizmie* protestanckiej etyki pracy, inaczej mówiąc na *rozumie instrumentalnym* zmierzającym do osiągnięcia potęgi ekonomicznej, sukcesu, za wszelką ceną, także za cenę odczłowieczenia: pod hasłem wszystko dla pieniędzy.

Otóż na czele tej mutacji kulturowej, a więc radykalnej *kontestacji* pracoholicznego dziedzictwa staną przedstawiciele elit intelektualnych. Tacy *guru* jak Herbert Marcuse, Reich. Może i autorzy antykapitalistycznej *critical theory*, Horkheimer i Adorno?

Ale młodzi kontestatorzy, zbuntowani w latach sześćdziesiątych wielbić będą również pisarzy, kultowe teksty autorów-nonkonformistów, outsiderów – dawne i współczesne.

* * *

Modernizacja i racjonalizacja, galopujący postęp, ukaza się tym młodym jako *pożerający nasze siły Moloch wielkich metropolii, w których nie da się żyć* (tak można by streścić przesłanie II części głośnego poematu Allena Ginsberga – *Hawl (Skowyt)*). Fala protestów rozleje się najpierw w hipernowoczesnej Ameryce i w Anglii, potem we Francji, w Niemczech. Głosy młodego pokolenia, burzące tradycyjne wartości, rodzinę, pracę, sukces, religię, patriotyzm, wiedzę, tradycyjny *stary* uniwersytet (Alan Bloom *The Closing of the American Mind*), kontestujące *establishment*, tj. całokształt świata dorosłych – podniosą się zgodnym chórem, docierając aż do PRL (*Nowa fala*, poniekąd Marzec 1968).

Młodzi zapragną przede wszystkim wyzwolenia/*liberation* od wszelkich, jak to nazwą, przymusów/represji. Takich jak przymus kariery zawodowej, finansowej, innej. Przygniata ich bowiem niszczący żywe człowieczeństwo obowiązek *sukcesu*...

Powiodło ci się w życiu? Pochwal się swoją *succes-story*? Ależ ta machina zabije w nas wszystko, co autentyczne, spontaniczne, własne? W imię schematów narzucanych przez starsze pokolenie, przez rodziców, których wychowywano w duchu trzeźwego, purytańskiego pracoholizmu, gubimy oto siebie samych, dusimy nasze głębokie ja, nasze *deep self*! Tak to zobaczy wielu, najpierw *The Catcher in the Rye*, Salingera, *The Graduate*, Charlesa Webba. Potem coraz liczniejsi *hippiesi*.

Wycieczki *hippiesów* i wyznawców owej *Counter Culture/ kontrkultury* do rajy narkomanii i permissywizmu (wszystko wolno!) kończyły się często w klinice psychiatrycznej. Ale podpaliły, jak już wspomniano wyżej, pokoleniową kontestację w Europie. W uniwersyteckim Paryżu (maj 1968), na innych uczelniach europejskich, w Niemczech, we Włoszech.

W Paryżu będzie to klimat radykalnego anarchizmu – studenci Sorbony wołają: *zabrania się zabraniać*! W Niemczech Zachodnich, rozwinie się lewacka rewolta (aż do terroryzmu grupy Baader-Meinhoff) przeciw establishmentowi bogacącemu się, w wolnorynkowym systemie kapitalistycznym. Kontestatorzy znajdują poparcie również wśród celebrytów literackich, jak w Paryżu Sartre, jak Heinrich Böll, może poniekąd anty-establishmentowy Enzensberger, ale przede wszystkim Herbert Marcuse atakujący płaską *jednowymiarowość* zapracowanego bohatera industrialnej nowoczesności.

* * *

Protest ten wyrasta na gruncie rzeczywistych, słusznych frustracji, niepokojów, także niepokojów ekologicznych. Aczkolwiek przynosi lekarstwa gorsze od choroby: proponując zburzenie wszelkich barier, chaos i anarchię jako upragnione *wyzwolenie*. Przypomnijmy, że dziewiętnastowieczna, postoświeceniowa, pozytywistyczna sekularyzacja Zachodu, agnostyczna, a nawet ateistyczna, na ogół respektowała, choć zwykle wybiórczo, pokrętnie i obłudnie (jak to opisze literatura i teatr, Zola, Zapolska, Ibsen) wyznaczone w *Dekalogu* zasady międzyludzkich stosunków, także odnośnie rodziny jako podstawowej komórki społecznej. A więc *nie kradnij, nie zabijaj, nie cudzołóż, czcij ojca swego* etc. Tradycyjny etos sformułowany na gruncie chrześcijaństwa i *prawa natury* podkopywano raczej ostrożnie (np. w laickiej szkole Republiki Francuskiej). Pod tym względem radykalna *kontestacja* z II połowy XX wieku poszła bez porównania

dalej, z hasłami jawnej *transgresji*, otwartej walki z wszelkimi obyczajowymi *tabu*.

Niebawem jednak anarchiczny bunt młodzieży uniwersytetów sytego Zachodu (USA, Paryż, Berlin) przeciw światu dorosłych znacznie nie tyle wygasać, ile przepoczwarzać się. Mocny establishment, bezlitośnie opisywany przez Adorna i Horkheimera, łagodnie wessie długowłosych, zbuntowanych *hippiesów*, kiedyś palących marihuanę na plażach San Francisco, na bulwarach Paryża, na ulicach Katmandu. Pozwoli im zagospodarować wygodną niszę w pop-kulturze, gdzie mogą bez przeszkód śpiewać swoje *I always tried to be free*, aby po weekendzie nie spóźnić się na siódmą rano do pracy w firmie, w banku. Upadek systemu sowieckiego w jego klasycznej postaci rozmrozi relacje międzynarodowe. Fukuyama ucieszy się z końca historii, niejednemu wyda się, że nie ma już o co walczyć, że wszystko już osiągnięto? Byłby to swoisty rozejm z establishmentem? Rozejm zakończony postmodernistycznym festynem permissywizmu i *politycznej poprawności*? Pod hasłem *do your thing / róbta co chceta*?

Bunt kontrkultury zostanie bowiem łagodnie rozbrojony i *kooptowany* (*coopted by the system*) przez popkulturę w rękach finansowych *mogulów/tycoonów*. Media popkultury zaczną w imię wolności/*liberation* bronić praw gejów i lesbijek do instytucji małżeństwa, ich prawa do adoptowania dzieci. Wreszcie bronić aborcji, eutanazji, *in vitro*. W imię praw do życia bezstresowego wylansują *genderyzm*? W imię *praw mniejszości* do łamania *praw natury*? Pojawią się *single, dinkęsy*?

The Death of the West – to tytuł głośnej książki (Pata Buchanana) o demograficznym samobójstwie świata białych, który systematycznie rozbija rodzinę. Gdyż istotnie, Europa/Zachód zwolna wymiera.

Wszelako elity Zachodu z radością powitają odejście od chrześcijańskiego dziedzictwa. Powiada się, zwłaszcza we Francji, że korzenie Europy znajdziemy w zsekularyzowanym, racjonalistycznym Oświeceniu, nie w Biblii i Antyku.

A religijne *wstecznictwo* stanowi przeszkodę na drodze do zwycięskiej *nowoczesności*? Nowoczesności walczącej pod hasłem permissywizmu: jeśli kiedyś purytanie skłonni byli upatrywać *grzech* w każdej *przyjemności*, to dziś medialny *mainstream* kazałby widzieć *przyjemność* (i *liberation!*) w każdej *transgresji tabu*. W każdym *grzechu*?

Cóż, pycha rozumu instrumentalnego – racjonalistyczna nowoczesność – idolatria sukcesu ekonomicznego, w sumie ów kapitalistyczny

Moloch, potępiany przez Ginsberga, sprzymierzy się z niedawnym przeciwnikiem, z tamtą pokoleniową kontestacją.

Sprzymierzy z buntem *kontrkultury* występującej pod sztandarami anarchicznej żywiowości, wyzwolenia z *kajdan* obowiązku i tradycji? Buntem oto dziś oswojonym, przyhołubionym przez *establishment*, w imię genderyzmu i wszelkich dewiacji?

Tak rośnie szczególna hybryda: pracuj i baw się! Zgodny dialog wcześniej wrogich narracji. Alians biznesmena pracoholika na co dzień – oraz wyluzowanego kontestatora na weekend. *Post* i *karnawał* naraz. Pragmatyczny *rozum instrumentalny* jako lokomotywa ekonomicznego wzrostu z jednej, zaś *róbta co chceta*, permissywizm, polityczna poprawność, *genderyzm* z drugiej! *Hulaj dusza, piekła nie ma!* Ale haruj. Haruj, żeby hulać? Post-hippie i post-pracoholik maszerują pod rękę? Hybryda mrówki i konika polnego z bajki Lafontaine’a?

* * *

Tak u nas w Europie, na Zachodzie. A w świecie? Konsumpcjonizm/ateizm, czy Islam? Kto głównym wyzwaniem dla chrześcijan?

SUMMARY

Jan Prokop, *Logos and Hybris*

Logos, the reasonable cosmic order created by God, was generally recognized by Christianity as a guideline. Until Modernity, secularized and revolted against religion, put in its place a purely humane *liberated* rationality: the instrumental reason. As an obedient tool in our hands to serve any given purpose. A radical turn which paved the way to fulfillment of any folly men's minds were ready to invent.

KEYWORDS: Christianity, modernity, instrumental reason

Lucjan Suchanek

Dwa eksperymenty antropologiczne: *homo sovieticus* i *homo occidentalis*

Wiek XX to czasy dwóch eksperymentów antropologicznych, przeprowadzanych w odmiennych przestrzeniach geograficznych, kulturowych, politycznych. Oba wywodzą się z marzenia utopistów o stworzeniu nowego człowieka i nowego społeczeństwa. Takie marzenia mają dwa aspekty: etyczno-moralny i wtedy są próbą doskonalenia człowieka jako istoty niedoskonałej, lub ideologiczny, którego celem jest stworzenie nowej zaprogramowanej jego wizji.

Na pierwszy rzut oka oba dwudziestowieczne eksperymenty wydają się od siebie odległe i na pozór zupełnie inaczej motywowane, przy bliższym wszakże spojrzeniu wykazują zaskakujące zbieżności i w wymiarze programowym okazują się niemal identyczne. Inne są jedynie metody ich przeprowadzania. Wynik obu eksperymentów okazuje się taki sam – ich twór to jednostka, którą można określić terminem *homo utopicus*, chociaż twórcom eksperymentu może się ona wydawać – tak by chcieli – istotą realną. Przedstawiam je z punktu widzenia rosyjskiego, przy czym trzech jedynie pisarzy: Aleksandra Zinowiewa, Aleksandra Solżenicyna i Eduarda Limonowa. Każdemu z nich poświęciłem książkę.

Pierwszy eksperyment przeprowadzano w Rosji, a jego wcieleniem miał być *homo sovieticus*. Drugi odbywa się na szeroko rozumianym Zachodzie, a jego ideał to *homo occidentalis* lub inaczej *homo europeicus*. W obu przypadkach korzenie ideowe eksperymentów tkwią w przeszłości.

Oba eksperymenty antropologiczne nie odbywały się, co oczywiste, w izolacji od innych sfer życia, na odwrót, były z nimi ściśle splecione.

W niniejszym tekście zostają wyabstrahowane dla większej jasności wywodu. W szerokim kontekście ich realizacji znajdowały się zjawiska ze sfery socjologii, prawa, polityki, etyki. Niemalą rolę pełniły czynniki etniczne, zwłaszcza pogarda dla nacjonalizmu i patriotyzmu.

W porewolucyjnym państwie radzieckim wykorzystano tezy Marksowskiej i marksistowskiej antropologii filozoficznej, tłumacząc to, co w człowieku przyrodzone i społeczne w oparciu o zasadę dialektyczno-materialistycznego monizmu. Dla Marksa człowiek był produktem i podmiotem działalności społeczno-produkcyjnej, nie zaś wyizolowaną monadą. Nawiązano także do pewnych koncepcji nowego człowieka zrodzonych w Rosji w drugiej połowie XIX stulecia, związanych z nazwiskami Piotra Tkaczowa, Siergieja Nieczajewa, Piotra Bakunina i Nikołaja Czernyszewskiego. W opracowaniach ideologicznych głoszono, iż nowy człowiek stanowić będzie najwyższą formę w rozwoju gatunku *homo sapiens*. Budując nową cywilizację, zakładając, że można zmienić naturę ludzką, sugerowano, iż realizowany jest „projekt naukowy”. Wychodząc od organicystycznej tezy o socjogenezie jednostki, stwarzano odpowiednie warunki, by człowiek przestał postępować tak, jak postępował dotąd, by zaczął myśleć, odczuwać i działać po nowemu. Rozumowanie to zostało oparte na tezie, że byt określa świadomość. Założenia filozoficzne stały się programem czysto ideologicznym.

W języku oficjalnym do gatunkowej nazwy człowiek dodano epitet wartościujący – *radziecki* (*sowiecki*) i w takim kształcie – *sowieckij człowiek* – stała się ona jednym z podstawowych pojęć ideologicznych języka politycznego¹. W radzieckiej nowomowie używane było także pojęcie *radziecki model życia* (*sowieckij obraz żizni*), podkreślano, że jest to „(...) realne urzeczywistnienie wysokich wartości duchowych oraz ideałów socjalizmu”². Spojrzenie na literaturę rosyjską epoki radzieckiej, na publicystykę, eseistykę, a także wgląd w inne dziedziny sztuki, zwłaszcza film i teatr, pozwala skonstruować wizję człowieka radzieckiego i społeczeństwa radzieckiego. Najobszerniej, choć z drugiej strony najmniej przekonująco, przedstawiona została wizja fałszywie pozytywna, odświętnie oficjalna – ten obraz jednak był kłamstwem o rzeczywistości. W sferze literackiej antropologii szczególną rolę odgrywała kategoria bohatera pozytywnego, prezentującego wzorzec do naśladowania, z którym czytelnik powinien się solidaryzować.

1 Epitet ten wchodził ponadto w zakres pojęć szerszych: *ludzie radzieccy* (*sowieckije ludi*) i *naród radziecki* (*sowieckij naród*).

2 „Agitator” 1982, № 23, s. 35.

Patrząc z perspektywy emigracji na to, co działo się w Rosji radzieckiej, Nikołaj Bierdiajew przekonywał, iż ukształtował się tam nowy typ antropologiczny, w którym zatarte zostały charakterystyczne cechy rosyjskie – zdaniem myśliciela, przypominał on typ faszystowski³. Wiele lat później Andriej Amalrik dowodził, że pojawił się typ „człowieka politycznego” – kogoś, najczęściej dość aktywnego, ale pozbawionego krytycznej oceny własnych poglądów, którą daje kultura, oraz umiejętności oceny moralnej, jaką daje wiara w wartości ponadczasowe. Gdy osobnik taki staje się wyznawcą jakiejś ideologii, zastępującej mu religię i kulturę, wówczas ideologia przemienia go w końcu w bezlitosny automat, on zaś z kolei przemienia ideologię w sztywny zbiór dogmatów⁴.

Jedną z najlepszych analiz nowego człowieka epoki radzieckiej przedstawił Michaił Heller w książce *Maszyna i śrubki*⁵. Prezentując metody kształtowania człowieka radzieckiego, pisze on:

Aby zmienić «byt», należało przede wszystkim skruszyć stary system państwowy, ekonomiczny i społeczny. Jeden z najmocniejszych ciosów wymierzono w społeczeństwo. Obiektem ataku stają się wszelkie więzi między ludźmi, które składają się na tkankę społeczną: religia, rodzina, pamięć historyczna, język. Społeczeństwo jest systematycznie i planowo rozbijane, jednostki pozbawiane wybranych przez siebie związków, zamiast których mają przyjąć inne, wybrane dla nich przez państwo⁶.

Przedstawiając proces kształtowania nowego człowieka, Heller wyróżnia cztery wektory (kierunki) jego obróbki: infantyлизację, upaństwowienie, ideologizację, totalizację. Opisuje nie tylko główne linie oddziaływania ideologicznego, ale także analizuje metody, jakimi posługiwano się, by osiągnąć zamierzony cel w optymalnym kształcie i pełnym zakresie. Dowodzi, że oblicze duchowe i ideowe człowieka radzieckiego kształtowały: strach, praca (rozumiana jako kategoria ideologiczna), korupcja, wychowanie, kultura, język. Heller stwierdza dowodnie, że życie we wszystkich jego objawach i sferach poddane zostało zmasowanemu atakowi ideologicznemu. Rzesze aparatu ideologicznego, agitatorów i propagandzistów, upowszechniały przekonanie, że ideologia marksistowsko-leninowska ma

3 Patrz: T. Klimowicz, *Przewodnik po współczesnej literaturze rosyjskiej i jej okolicach (1917-1996)*. Wrocław 1996, s. 77, hasło *Homo sovieticus*.

4 A. Amalrik, *Ideologie w społeczeństwie radzieckim* – „Aneks” 1978, s. 3-4.

5 M. Геллер, *Машина и винтики. Истина формирования советского человека*. London 1985, przekład polski: M. Heller, *Maszyna i śrubki. Jak hartował się człowiek sowiecki*, Paryż 1988. Cytuję według tego wydania.

6 Tamże, s. 35-36.

charakter naukowy. Transformacja, jakiej podlegał człowiek, polegała nie tylko na ideologizacji, ale również na utopizacji jego świadomości.

Istota, jaka powstała w wyniku eksperymentu ideologicznego, była przeciwieństwem wizji głoszonej przez ideologię. Okazała się karykaturą marzeń o nowym człowieku. Przyłgnęła do niej nazwa – *homo sovieticus*, będąca łacińskim tłumaczeniem słów *człowiek radziecki* – *sowieckij czelowiek*. Przy pomocy prostego zabiegu tłumaczenia na łacinę udało się zmienić znaczenie terminu człowiek radziecki, nadając mu kształt przezwiska i w ten sposób zdeprecjonowano samo pojęcie. Rodzajem degradacji człowieka radzieckiego jest wykorzystanie do jego nazwy skrótów „*sow-czek*”, „*sowok*”, „*gomosos*”. Można go nazwać człowiekiem w upadku, pseudoczułkiem, mutantem.

Obraz człowieka radzieckiego, który miał być produktem ewolucji ideologicznej, wylania się najpełniej z dzieł Zinowiewa. Jak podkreśla on, większość „*sow-czeków*” ma dwie osobowości, całkowicie między sobą sprzeczne: jedna dostosowana została do modelu życia oficjalnego, wymagającego stałej samokontroli: ujawnia się wówczas ciemna strona otwarcia na świat. *Homo sovieticus* i *homo absconditus*, ukrywający się przed sobą i przed swoimi bliźnimi, nakładają się na siebie⁷. Druga wersja jest korzystaniem z pozorów wolności. Konieczność manewrowania między tymi dwiema sferami egzystencji prowadzi do stopniowej schizofrenizacji społeczeństwa.

Homo sovieticus to człowiek ukształtowany w warunkach braku wolności, gdy jego zachowania i czyny, a nawet myśli, poddawane były odgórnemu sterowaniu i kontroli. Była to próba stworzenia nowego człowieka za pomocą „nowej wiary” i nowej religii, przecząca tezie św. Tomasza – *homo est naturaliter liber*. Jako istota duchowa, *homo sovieticus* został okaleczony i zdeprawowany. Pozbawiono go szansy kształtowania swego życia, zmuszono do grania roli.

Zinowiew udowadnia, że spośród dwu obszarów egzystencji człowieka – sfery ducha i materii – w komunizmie wyraźną przeważę zyskuje ta ostatnia. Sfera ducha jest znacznie słabiej rozwinięta, a wartości moralne i religijne mniej są cenione i praktycznie nie dochodzą do głosu. Człowiek radziecki nie jest otwarty na wartości religijne i nie przejawia zainteresowania transcendencją. Zinowiewowski *homo socialis* nie posiada religijnego wymiaru, jego egzystencja zdaje się dowodzić, że religia nie musi być nieodłącznym atrybutem w życiu ludzkości. Istota ludzka to jednak *homo religiosus* i dlatego system oferuje mu namiastkę religii. Według Zinowiewa, tym substytutem jest ideologia.

7 H. Plessner, *Pytania o conditio humana*. Warszawa 1988, s. 115.

Koncept inteligencja jest dla Solżenicyna niepełnowartościowy, jeśli nie wiąże się z innym ważnym konceptem – naród, jego esej jest przede wszystkim obroną narodu. Obok konceptu narodu w Solżenicynowskim pojmowaniu inteligencji pojawia się także kategoria prawdy. Stąd wielokrotnie powtarzane przez pisarza wezwanie do przestrzegania nakazów dekalogu, by nie uczestniczyć w kłamstwie i świadomie nie udzielać mu poparcia. W szerszym uniwersalistycznym wymiarze pisarz będzie o tym mówił w wykładzie noblowskim. Laureat mówił:

Najprostszy sposób postępowania zwykłego człowieka to odmowa uczestnictwa w kłamstwie, niepodtrzymywanie kłamstwa w działaniu! Niech sobie kłamstwo przychodzi na świat i nawet niech rządzi światem – ale nie z moim udziałem¹².

W ten sposób w charakterystyce inteligencji pojawia się jeszcze jedna cecha – opór. Solżenicyn zwraca uwagę na moralny wymiar odmowy uczestnictwa w kłamstwie. Jeśli sprzeciwiać mu się na każdym kroku, wtedy życie zyska swój ludzki wymiar. Dlatego opór wobec niego nie ma wymiaru politycznego, lecz etyczny – to powrót do godności ludzkiej. I taką właśnie drogę – oczyszczenia swojej duszy – uważa Solżenicyn za najważniejszą i najbardziej efektywną. Jest wierny swojej postawie moralisty.

Fakt, że eksperyment tworzenia nowej istoty – *homo sovieticus* – nie objął całego społeczeństwa dowodzi stopniowo rodzący się ruch dysydencki. Coraz szersze kręgi zataczało zjawisko „innego myślenia” (*inakomyслиje*), które doprowadziło do ukształtowania się ruchu w obronie praw człowieka¹³. Jego reprezentanci nie byli już – jak pisze Lidia Liburska – nosicielami wirusa strachu¹⁴. Charakterystycznym przykładem odwagi stały się „białe księgi”, listy otwarte, literatura wspomnieniowa, beletryzowane dokumenty w rodzaju *Zdarzenia w Metropolu* Władimira Wojnowicza, zapiski z podróży¹⁵. Ukazują one los człowieka, jego miejsce w totalitarnym państwie, walkę z systemem i dążenie do wolności, nawet za cenę prześladowań, więzień i zesłań.

Dzięki tym wszystkim zjawiskom Rosja mogła się odrodzić, Rosjanin mógł zrzucić więzy narzucone mu przez złowieszczą ideologię, która chciała zniszczyć tradycję i dawny model życia. Nie wszystkim wszakże

12 Cyt. w przekładzie A. Paszkowicza w: „Literatura na Świecie” 1992, № 4, s. 175.

13 Patrz szerzej: Л. Алексеева, *История инакомыслия в СССР. Новейший период*. Вильнюс-Москва 1992.

14 L. Liburska, *temat strachu w literaturze radzieckiej*. „Slavia Orientalis” 1992, № 3, s. 69-83.

15 Patrz szerzej: L. Suchanek, *Świadkowie, oskarżyciele, sprzymierzeńcy i obrońcy. O postawach pisarzy rosyjskich*, w: *Dać świadectwo prawdzie. Portrety współczesnych pisarzy rosyjskich*. Pod red. L. Suchanka, Kraków 1996, s. 44-53.

udało się zerwać z wcielaniem latami modelem „nowego radzieckiego człowieka”. A na dodatek Rosja posttotalitarna, westernizująca się, Rosja w objęciach globalizacji, też próbuje tworzyć nowy typ antropologiczny i *homo russicus* jest zagrożony¹⁶. Grupa badawcza pod kierunkiem Jurija Lewady prowadziła od 1989 stałe badania na temat człowieka radzieckiego, jego mentalności i psychiki w warunkach postsowieckiej Rosji. Pojawiło się pojęcie *homo-postsovieticus*. W literaturze – u Wiktora Pielewina – odnotowano narodziny nowej istoty – *homo sapiens*. Pojęcie powstało z połączenia terminu *homo sapiens* i angielskiego słowa zap (atakować), które wiąże się z przełączaniem (atakowaniem) kanałów telewizyjnych, aby uniknąć reklam. W nowej Rosji rzeczywistość bowiem nie jest już kształtowana przez ideologów i propagandystów, lecz kreowana przez telewizję i reklamy, a więc świat kultury masowej. I to właśnie ona stworzyła nowego człowieka – pozbawionego wolnej woli niewolnika wirtualnej iluzji. Zrodził się nowy rodzaj mutacji antropologicznej. W nowej Rosji powstał świat innych wartości, te tradycyjne zastąpił konsumpcjonizm, kult pieniądza i żądza posiadania (mieć)¹⁷.

Pielewinowski opis nowego człowieka to nie tylko krytyka mieszkańca nowej Rosji, to także krytyka zrodzonej w Ameryce kultury masowej. Niebezpieczeństwa, jakie ona niesie, dostrzegali zarówno przedstawiciele prawicy (T.S. Eliot, J. Ortega y Gasset), jak i nurtu lewicowego (szkoła frankfurcka, Th. Adorno, H. Marcuse). Już wtedy zwracano uwagę na zagrożenia ze strony kultury masowej, mówiono o manipulowaniu świadomością, pojawiły się takie pojęcia jak przemysł kulturalny, człowiek jednowymiarowy, człowiek telewizyjny.

Przedstawieni przeze mnie pisarze rosyjscy wypowiedzieli się także na temat człowieka Zachodu. W pracach Zinowiewa, zarówno w jego esejach socjologicznych, jak i w tekstach literackich¹⁸, Zachód pojawiał się początkowo jako kontekst dla porównań z systemem komunistycznym. Później pisarz chciał się dowiedzieć, „czym jest ten fenomen o nazwie Zachód, który zadał tak druzgocący cios potężnemu supermocarstwu, przy czym bez jednego wystrzału”¹⁹. Wielu badaczy i publicystów uważa komunizm za zjawisko rosyjskie, wyrosłe bezpośrednio z carskiego despotyzmu, Zinowiew natomiast stoi na stanowisku, że komunizm narodził się

16 Patrz o tym: L. Suchanek, *Czy prawda jest możliwa w systemach politycznych i ideologiach współczesności*, w: *W poszukiwaniu prawdy. Chrześcijańska Europa między wiarą a polityką*, t. I, pod red. U. Cierniak, Częstochowa 2010, s. 461-472.

17 Patrz o tym: M. Zwiercan, „Homo sapiens” – samowiedomość niewolnika iluzji w „Generation p” Wiktora Pielewina. – „Slavia orientalis” 2009, № 4.

18 A. Зиновьев, *Мы и Запад*, Lausanne 1981, tenże, *Запад. Феномен западнизма*, Москва 1995; tenże, *Глобальный человек*, Москва 1997.

19 A. Зиновьев, *Запад. Феномен западнизма*, op. cit., s. 6.

na Zachodzie, a rozwinął w Rosji jako specyficzna forma okcydentalizacji tego kraju. Również Sołżenicyn uważał komunizm za import z Zachodu.

Przy opisie Zachodu Zinowiew wprowadził dwa neologizmy: *zapadnizm* – okcydentyzm i *zapadoid* – okcydentoid. Okcydentoid – podobnie jak w przypadku istoty *homo sovieticus* w komunizmie – to typ człowieka reprezentatywnego dla Zachodu. Można go nazywać także *homo occidentalis*. Według Zinowiewa, reprezentuje on najwyższe stadium ewolucji człowieka, która jednak potoczyła się w innym kierunku, niż sądzili myśliciele przeszłości. Naturalny rozwój zastąpiony został przez rozwój sztucznie sterowany, kreowany przez specjalistów, przez środki przekazu i różne formy kultury. Ceną postępu okazała się istota, która przestała być człowiekiem w tradycyjnym rozumieniu tego słowa, osiągając postać nadczłowieka (*swierchczelowiek*) – socjalnego robota.

Jeden z podstawowych chwytów kształtowania ideowego okcydentoidów polega na pozostawieniu go samemu sobie. Pozornie sprawia to wrażenie pełnej swobody, lecz w rzeczy samej, będąc formą przemysłnej manipulacji, staje się iluzją wolności.

Człowiek pozostawiony samemu sobie – objaśnia Zinowiew – powinien dokonać wysiłku pochłaniającego wszystkie jego siły, żeby pokonać ten nie do zniesienia stan i stać się istotą oddaną dobrowolnie do dyspozycji kogo innego, zamienić swą wolność osobistą, uważaną za najwyższą wartość ludzkiej egzystencji, na cokolwiek, aby tylko powstało wrażenie lub chociażby iluzja zainteresowania nim jako realnie istniejącą jednostką²⁰.

Nie zmuszany do tego odgórnie siłą i przymusem, człowiek okazuje się potencjalnym niewolnikiem. Wzorcowy okcydentoid powinien nie tylko zwalczać w sobie cechy uznane za niewłaściwe w jego cywilizacji, ale także wyrobić w sobie predyspozycje do zachowań, jakie są oczekiwane i stymulowane, oraz bezustannie kontrolować swoje czyny i wypowiedzi. Trzeba podejmować nieprzerwane starania, by być wiecznie młodym, zdrowym, pięknym, atrakcyjnym seksualnie. Dążenie do adekwatności ze wzorem i normą zmusza do przestrzegania sztucznej symetrii między życiem wewnętrznym i zachowaniem zewnętrznym – należy więc udawać, kłamać, być obłudnym, zręcznie ukrywać swoje myśli.

W książce *Globalne czelkowiśko*, będącej formą utopii *science fiction*, charakteryzując portret okcydentoida Zinowiew pokazuje, że podobnie jak w komunizmie obiektem silnej obróbki ideologicznej stała się rodzina, jeden z najbardziej tradycyjnych i trwałych elementów ludzkiej egzystencji. W wyniku konsekwentnego nadzoru nastąpiła likwidacja naturalnego

20 A. Зиновьев, *Глобальный человек*, Москва 1997, s. 309.

środowiska, w którym kształtują się podstawy osobowości dziecka. Doprowadziło to do pełnej dezintegracji i atomizacji rodziny, zabicia więzów między rodzicami i dzieckiem, zaniku uczuć miłości, przywiązania, oddania, które ustąpiły miejsca nienawiści i złu, upowszechniło się zwyrodnienie i przestępstwa wewnątrz rodziny, przemoc. Stosunki przybrały charakter wąsko praktyczny, oparto je na wyrachowaniu i materialnej korzyści. Brak uczuć cementujących wspólnotę rodzinną doprowadził do lawinowego rozpadu, rozkładu małżeństwa, alienacji dzieci.

Rodzina okazuje się pierwszą szkołą okcydentyzmu, dziecko poddane zostaje treningowi, który stanowi wstęp do dalszej edukacji kulturowo-cywilizacyjnej. Jej następny, niezwykle istotny etap stanowi szkoła, w której oblicze nowej cywilizacji manifestuje się na dwa sposoby: na płaszczyźnie uczuć i psychiki mamy do czynienia z kontynuacją negatywnych stosunków panujących w rodzinie, natomiast nauczanie i wychowanie poddane zostały procesowi robotyzacji – człowieka zastąpiły maszyny myślące. Zadecydowały o tym nie tylko względy praktyczne, ale także, czy może nade wszystko, taktyka ideologiczna – robot z natury swojej pozbawiony jest psychiki i dlatego w trakcie edukacji nie wykaże w stosunku do uczniów żadnych uczuć, radości, współczucia, zniecierpliwienia, nienawiści, zachowując pożądaną w trakcie wychowywania emocjonalną obojętność.

Opisując proces kształcenia zwraca Zinowiew uwagę na obowiązkowy przedmiot edukacji seksualnej, który powoduje zanik aury tajemniczości i wzniosłości towarzyszącej doznaniom oraz stopień uczucia wstydlivosti, wpływając na degenerację odczuć erotycznych, wywołując odchylenia i zwyrodnienia seksualne. W dalszym dojrzałym już życiu, człowiek jest w tym kierunku sterowany przez niezwykle rozbudowany przemysł erotyczny, osiągający rozmiary potężnego imperium seksu. W wyniku założeń wychowawczych również tak przydatne w życiu emocjonalnym uczucie przyjaźni nie może się rozwinąć, co prowadzi do powszechnej niemal alienacji.

Z perspektywy pewnego doświadczenia życiowego bohater utworu może dokonać przerażającego odkrycia: „żadnych głębokich związków rodzinnych, żadnej miłości, żadnej przyjaźni, żadnej wiary – takie są zasady wyjściowe naszej egzystencji.”²¹ Tak uformowana zdefektowana struktura osobowości przygotowana zostaje do tego, by osiągnąć główny cel wychowania – poczucie duchowej pustki, stłamszenia, izolacji i samotności. Dzięki wielowarstwowym zabiegom w sferze ideologii, propagandy, wychowania, kultury, wykształcenia człowiek cywilizacji zachodniej formowany jest w świecie sztuczności, udawania, gry. Rzeczywistość odstrasza

21 A. Зиновьев, *Глобальный человек*, Москва 1997, s. 77.

szarą powszedniością, brakiem wydarzeń. Wolność jest jedynie pozorem i chociaż formalnie istnieje, „wspólnym wysiłkiem stworzono mechanizm bezpośredniego, totalnego zniewolenia”²². Okcydentoid w otaczającym świecie nie znajduje odpowiedzi na tłące się w nim uczucia, wynikające z potrzeby autentycznych kontaktów interpersonalnych. Proponowane przez wychowanie, edukację, ideologię, moralność normy współżycia okazują się surogatem prawdziwych wartości. Szczególnie dojmująca stała się deprecjacja kategorii prawdy, jej relatywizacja i podporządkowanie utylitarnym celom.

Kategorii piękna narzucono nowy rygor, w efekcie utraciło ono swe estetyczne przymioty i nie pociąga urodą formy, ani głębią zawartych w dziełach treści. Wyróżniającą kategorią, zarówno w sferze ducha jak i w odniesieniu do materialnego świata rzeczy, stała się brzydota. Obecna zawsze w życiu człowieka, jako istniejący w świadomości lustrzany kontekst dla piękna, zdominowała swą estetyczną rywalkę, ze zjawiska nie-normalnego stała się normą. Nie pojawiła się jednak niespodziewanie, żywołowo, lecz, na odwrót, w wyniku zaprogramowanego systemu wychowania, edukacji, sterowania kulturą. Jej wszechobecność stała się aktem prawidłowościowym na skalę masową.

Okcydentoid w kleszczach norm utracił swą ludzką twarz i by nie ujawnić nieroztropnie swej prawdziwej natury, w której zachowały się jeszcze resztki człowieczeństwa, musi nakładać maskę lub maski. Daje to poczucie bezpieczeństwa, lecz sprowadza stały dyskomfort psychiczny, zmusza do grania roli, pozbawia autentyzmu i wyniszcza osobowość. Podobnie działa dwójmyślenie, każące myśleć inaczej publicznie, inaczej w bezpiecznym środowisku domu. Rozdwojenie to zostawia trwały ślad na psychice, wypacza charakter, odbierając odwagę, ucząc tchórzostwa i konformizmu. Mechanizmy obronne wykształciły w okcydentoidach zjawisko cenzora wewnętrznego, chroniącego przed spontanicznością czynów i wypowiedzi.

Na temat istoty zwanej *homo occidentalis* wypowiedział się także Sołżenicyn, zwłaszcza w przemówieniu na Uniwersytecie Harvarda²³. Uwagi o człowieku Zachodu zawarte są w jego charakterystyce systemu, który kształtuje jednostkę²⁴. Pisarz nie tylko analizuje i stawia diagnozę, lecz

22 Tamże, s. 85.

23 A. Солженицын, *Речь в Гарварде* – „Вестник РДХ”, 1978, № 125. Tłumaczenie polskie: A. Sołżenicyn, *Żyj bez łańcuchów. Publicystyka z lat 1973-1980*, wybór i przekład A. Wołodźko, Edition Spotkania, Warszawa, bez podania roku.

24 Patrz o tym szerzej: L. Suchanek, *Aleksander Sołżenicyn. Pisarz i publicysta*, Kraków 1994. O eseju Sołżenicyna patrz: L. Suchanek, *Inteligencja rosyjska epoki radzieckiej. A. Sołżenicyn i A. Zinowiew* – Prace Komisji Kultury Słowian PAU, pod. red. L. Suchanka, Kraków 2006, t. V, s. 159-172.

również szuka wyjaśnienia negatywnych zjawisk w cywilizacji zachodniej. Dominującą na Zachodzie teorię państwa i społeczeństwa nazywa

humanizmem racjonalistycznym lub *humanistyczną autonomią*, która głosi i realizuje niezależność człowieka od wszystkich sił stojących ponad nim²⁵.

Słabość i wynaturzenie tej antropocentrycznej idei widzi w ztracie poczucia odpowiedzialności przed Bogiem i ludzkością, co doprowadziło do ostrego kryzysu duchowego i politycznego. Sołżenicyn zwraca uwagę na zaskakujące, jego zdaniem, podobieństwo między myślą zmaterializowanego humanizmu a teorią socjalizmu, komunizmu. Obawia się katastrofy moralnej, ludzkiego sumienia antyreligijnego. „Charaktery ludzkie na Zachodzie osłabły” – pisze²⁶.

Jego zastrzeżenie odnosi się do życia społeczeństwa zachodniego (a więc poszczególnych jednostek) w formułach prawnych. Pisarz zauważa:

Litera prawa jest zbyt zimna i formalna, aby wywierać korzystny wpływ na społeczeństwo. Tam, gdzie całość życia przesycą legalizm tworzy się atmosfera miernoty moralnej, która zabija najszlachetniejsze ludzkie pobudki²⁷.

Krytycznie ustosunkował się do dominującej na Zachodzie koncepcji wolności, która przechylając się w kierunku zła, stworzyła pole do działania dla wolności nieodpowiedzialnej.

Obrona praw jednostki – powiada Sołżenicyn – posuwa się do takiej skrajności, że społeczeństwo staje się bezradne wobec niektórych jego członków²⁸.

Sołżenicyn bardzo krytycznie ocenia działalność *mass mediów*, nie wykazujących poczucia odpowiedzialności moralnej i podporządkowanej idee modzie, które mogą rzeczywistość zafałszowywać i w ten sposób wykorzystywać opinię publiczną:

25 A. Солженицын, *Речь в Гарварде*, op. cit., s. 121.

26 Tamże, s. 116.

27 Tamże, s. 111.

28 Tamże, s. 112.

Bez istnienia cenzury dokonuje się na Zachodzie skrupulatna selekcja myśli modnych; niemodne zaś, choć nikt ich nie zakazuje, nie mają łatwego dostępu do periodyków, prasy, książek, na uniwersyteckie katedry²⁹.

Zdaniem pisarza, osłabienie duchowe i zanik woli to największe, większe od zewnętrznego, zagrożenie dla Zachodu. Zjawiska te mogą doprowadzić do upadku cywilizacji zachodniej. W swoim przemówieniu harwardzkim Solżenicyn ostrzega: „Jeśli nie ku zagładzie, to do zakrętu historii zbliża się teraz świat, i zakręt ten ma znaczenie nie mniejsze niż przejście od Średniowiecza do Renesansu”³⁰. Bardziej niż katastrofy militarnej obawia się katastrofy moralnej, ludzkiego sumienia antyreligijnego. Widzi tylko jedną drogę ratunku przed totalnym zmaterializowaniem życia – akceptację zasady samoograniczenia, lecz szuka również wyjaśnienia negatywnych zjawisk w cywilizacji zachodniej. Myśl jego zbieżna jest tu z poglądami słowianofilskimi, z wrogim nastawieniem wobec koncepcji świata zrodzonej w Renesansie, a podjętej w epoce Oświecenia. Solżenicyn pisze: „Zachodni styl życia ma coraz mniej szans, aby stać się najważniejszym wzorem do naśladowania”³¹. Zauważmy, że słowa te zabrzmiały w momencie, gdy bardzo silna była amerykańska iluzja, mitologizowanie Zachodu jako przeciwieństwa komunistycznego ucisku.

Interesująca, choć fragmentami kontrowersyjna, wizja cywilizacji zachodniej, społeczeństwa i człowieka Zachodu, wyszła spod pióra Eduarda Limonowa, autora obszernego tekstu *Zdyscyplinowane sanatorium. Etiuda o mentalności socjalnej współczesnych społeczeństw*³².

Zdaniem Limonowa, na Zachodzie, chcąc wywołać nienawiść do systemów totalitarnych, zaczęto je przedstawiać, posługując się kategorią mocnej przemocy (*hard nasilije*). Temu pojęciu przeciwstawia pisarz istniejącą na Zachodzie kategorię przemocy miękkiej (*soft nasilije*), łagodne metody rządzenia masami.

Jeśli istota *hard* – wyjaśnia Limonow – polega na fizycznym stłamszeniu człowieka, to *soft* opiera się na stymulowaniu jego słabości. Ideał mocnej przemocy to przekształcenie świata w więzienie, ideał miękkiej – przekształcenie człowieka w zwierzę domowe³³.

29 Tamże, s. 115.

30 Tamże, s. 125.

31 Tamże, s. 117.

32 Tekst *Дисциплинарный санаторий. Этуд социальной ментальности современных обществ* został opublikowany w tomie: Э. Лимонов, *Убийство часового*, Москва 1993, с. 179-360.

33 Tamże, s. 187.

W reżimie miękkim, w odróżnieniu od reżimów surowych, gdzie funkcję przemocy wypełnia partia, występuje zjawisko autozniewolenia. Udomowione masy same z siebie, wskutek panujących stosunków międzyludzkich, kreują taką formację społeczną. Jednym z podstawowych instrumentów w procesie kształtowania społeczeństwa zachodniego okazuje się infantylizacja. Przypomnijmy, że w odniesieniu do obróbki świadomości społeczeństwa komunistycznego wektor ten opisał M. Heller w *Maszynie i śrubkach*.

Limonow wyjaśnia, że w swym eseju, by oddać istotę cywilizacji zachodniej użył metafory „sanatorium”. Społeczeństwo sanatorium jest dla niego antytezą społeczeństwa więzienia, obozu koncentracyjnego. Te dwa określenia mają konotację jednoznacznie negatywną, metafora sanatorium jest również aksjologicznie deprecjonująca, bowiem Limonow ma na myśli sanatorium dla chorych psychicznie. Limonow dokonuje zabiegu hiperbolizacji, przenosząc zjawiska chorobowe na całość społeczeństwa i w ten sposób obraz cywilizacji zachodniej staje się bardziej odpychający. Pisze on:

Sanatorium to najbardziej mechaniczna konstrukcja socjalna, jaka kiedykolwiek istniała. Nie stosunek do Boga, nie stosunek człowieka do człowieka stanowi jego fundamentalną zasadę, lecz stosunek człowieka do przedmiotu³⁴.

Zachód stworzył bowiem cywilizację zorientowaną konsumpcyjnie, propagując egzystencję jałową o zawężonym sensie życia, głoszącą prymat *mieć* nad *być*, uformował człowieka horyzontalnego, żyjącego tylko doczesnością, który przestał być istotą duchową, etyczną. Obce mu są wartości religijne i wartości ducha, ceni natomiast wartości witalne i hedonistyczne. W swoim eseju Limonow prezentuje typologię człowieka sanatorium, wyróżniając w nim typ idealny, wzorcowy, ukazywany codziennie przez środki masowego przekazu: to biznesmen, milioner, a także postaci ze świata filmu i rozrywki, projektanci mody, gwiazdy sportu. Znamienne są określenia, jakimi się je obdarza: *star*, *celebrity*, *superstar*, *megastar*.

Sanatoryjna filozofia życia jest z natury swej nastawiona na wymiar somatyczny, biologiczny. Sens całościowy świata, nad-sens jest znacznie przytłumiony, jego podstawowa teza głosi: żyć dobrze i jak można najdłużej, przy czym słowo „dobrze” ma wyłącznie aspekt materialny, nie moralno-etyczny. System jako naczelny cel stawia sobie dawanie dobrobytu i przyjemności. Dla społeczeństwa konsumpcyjnego przydatne są hasła:

34 Tamże, s. 197.

enjoy yourself, take it easy, have fun, keep cool, don't get excited; czy inny ciąg: *pleasure of life, pleasure of food, sexual pleasure, pleasure of good time*.

W leksyce sanatorium wyodrębnia Limonow słownictwo dyskredytujące oraz wszelkiego rodzaju tabu, które mają blokować proces myślenia. Do tego drugiego typu należy, na przykład, cenzura. Do najbardziej używanych słów fetyszy należą demokracja i wolność. Limonow zauważa, że wolność wypowiedzi jest swobodą martwą.

Ogromna rola w ugruntowywaniu propagowanej filozofii życia przypada telewizji, która stwarza sztuczną tele-rzeczywistość, fikcję odbieraną jako realność; podobną rolę odgrywa film. Telewizja to środek masowej hipnozy, sugestywnego oddziaływania na społeczeństwo. Jej zadanie nie polega na zbieraniu wiadomości, lecz na ich umiejętnym selekcjonowaniu i rozpowszechnianiu, dzięki czemu staje się środkiem kontroli. Jest ona także fabryką gotowego myślenia, oferuje modele zachowań i myślenia oraz właściwej oceny: tworzy swoisty tele-światopogląd. W ten sposób następuje unifikacja świata, zabijająca nawet pozory indywidualizmu i samodzielnego myślenia.

Jedną z cech świata sanatoryjnego jest powszechna, niespotykana dotąd „cyfryzacja”, matematyzacja życia. Jest ona główną metodą charakterystyki rzeczywistości, opisywanej za pomocą sondaży. „Matematyzacja stosunków w społeczeństwie – dowodzi Limonow – jest efektywnym środkiem dokonywanej siłą socjalizacji człowieka”³⁵.

Limonow zwraca uwagę na propagandę seksu, rozpoczętą rewolucją seksualną na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. W efekcie narodził się przemysł pornograficzny i panseksualizm stał się cechą cywilizacji, sfera seksualności okazuje się jedyną, gdzie społeczeństwo może się zrealizować.

Rosyjski pisarz nie ogranicza się do opisu Zachodu dnia dzisiejszego i podobnie jak Zinowiew w książce *Globalne cztekwisko* rysuje wizję przyszłościową. Obie one mają odcień apokaliptyczny. „Żeby się uratować – twierdzi – ludzkość musi zastąpić cywilizację sanatoryjną innym ustrojem społecznym”³⁶.

Pisarze rosyjscy pokusili się o próbę zarysowania obrazu świata, który poznali z autopsji: każdy z nich przez wiele lat jako emigrant żył w różnych krajach Europy oraz w Ameryce. Zachód zobaczyli mieszkańcy innej strefy cywilizacyjnej, innego systemu społecznego, gospodarczego i politycznego. Wcześniej wiedzieli o nim tyle, ile przeciętny obywatel Kraju Rad, w którym wiadomości o Zachodzie były filtrowane przez sito

35 Tamże, s. 308.

36 Tamże, s. 353.

cenzury, dlatego jego obraz utrzymany był w czarnych barwach. Jednak powszechne, choć skrywane, było „amerykańskie marzenie”, idealna wizja lepszego, piękniejszego świata Zachodu. W dziełach zaprezentowanych tu pisarzy zostaje ona zweryfikowana negatywnie, to nie jest realizacja odwiecznych marzeń ludzkości o raj na ziemi, Edenie, złotym wieku i pięknym człowieku.

Można by powiedzieć, że wizje te wyszły spod pióra Rosjan niechętnych Zachodowi. W dziejach myśli rosyjskiej, w koncepcjach filozoficznych i historiozoficznych, w dziełach ideologów, w publicystyce i propagandzie, w literaturze Zachód, nazywany także Europą zachodnią, stanowił jeden z tematów o niezwyklej wadze, nośny stereotyp kulturowy³⁷. Od czasów średniowiecza – poza nielicznymi przypadkami – traktowany był krytycznie, wrogo, pogardliwie, popularna była idea „gnicia Zachodu”, jego starzenia się – u Dostojewskiego – Europa to cmentarz. Zachwyty Rosjan nad Zachodem pisarz ten nazywał małpowaniem, zaś Konstanty Leontiew pragnął Rosję „zamrozić” przed zaraźliwymi wydechami Zachodu. Dziś chętniej mówi się nie o wpływie, lecz o agresji Zachodu – jej przejawem dla wielu są globalizacja i liberalizm. Ale Zachód ma również swoich zwolenników, nazywanych często atlantystami, są oni kontynuatorami okcydentalistów, którzy w wieku XIX reprezentowali opcję prozachodnią.

W ujęciu Zinowiewa, Solżenicyna, Limonowa Zachód i Rosja radziecka to dwie odmiany – inaczej zrealizowane i kierowane – świata, który nie przyniósł szczęścia, dobra, piękna, sprawiedliwości. Pisarze przedstawiają dwie koncepcje istoty człowieka i jego miejsca w świecie, w dwu odmiennych sferach cywilizacyjnych. Jedną z nich była cywilizacja w potrzasku, jaką okazał się system realnego socjalizmu w sowieckiej Rosji – odeszła ona w przeszłość, choć produkt jej eksperymentu antropologicznego – *homo sovieticus* – niezupełnie jeszcze zniknął. Druga to cywilizacja uniwersalna, którą Samuel Huntington rozumie jako:

kulturowe jednoczenie się ludzkości i coraz powszechniejszą akceptację wspólnych wartości, przekonań, orientacji, zwyczajów i instytucji przez narody całego świata³⁸.

Charakterystyczna dla niej jednostka – *homo occidentalis* – stanowi w powszechnym rozumieniu najwyższy etap w rozwoju człowieka. Przypomnijmy, że takim miał być również *homo sovieticus*.

37 Patrz o tym szerzej: L. Suchanek, *Homo sovieticus, świetlana przyszłość, gnijący Zachód. Pismo Aleksandra Zinowiewa*, Kraków 1999, s. 227-234.

38 S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 1997, s. 67.

Analiza tekstów pisarzy i myślicieli rosyjskich – zwłaszcza Zinowiewa i Limonowa – pokazuje wszakże, że istoty określane jako *homo sovieticus* i *homo occidentalis* wiele łączy. I chociaż ich wizja, szczególnie w wypadku Limonowa, może wywoływać dyskusje czy wręcz opór, nie można jej uznać za fałszywą.

Zauważmy, że omawiane w niniejszym tekście wizje Zachodu ukazały wiele lat temu: przemówienie harwardzkie Sołżenicyna w roku 1978, dwa zasadnicze teksty Zinowiewa: *Fenomen okcydentyzmu* i *Globalne człkowisko* w latach 1995-1997, esej Limonowa w 1993. Czy były kłamstwem o zachodniej cywilizacji? Sołżenicynowi jego zawzięci krytycy mówili, że nie zna Zachodu i że przedstawia go tak, by w mieszkańcach Związku Radzieckiego wyrobić wobec niego niechęć. Dziś, z naszej perspektywy, bogatsi o wiedzę empiryczną, widzimy, że pisarze rosyjscy potrafili trafnie odkryć złe strony cywilizacji zachodniej i fałszywej wizji antropologicznej.

Zinowiew polemizował z tezą, głoszącą, że nastąpiła era deideologizacji, epoka postideologiczna. Przeczy temu, jego zdaniem, pojawienie się nowych ideologii: pacyfizmu, ekologizmu, feminizmu, homoseksualizmu. Pisarz twierdzi przy tym, że na Zachodzie system ideologicznego „ogłupiania” jest znacznie silniejszy od tego, jaki był w Związku Radzieckim. Wyodrębnił on trzy poziomy w ideologii okcydentyzmu. Pierwszy, elitarny, profesjonalny tworzą dzieła, które pretendują do naukowości, drugi – to teksty specjalistów od edukacji, propagandzistów, publicystów, zaś trzeci stanowią filmy, powieści, audycje telewizyjne, lekcje szkolne, codzienna propaganda. Funkcji ideologów pełnią przedstawiciele różnych zawodów: filozofowie, socjologowie, psychologowie, politolodzy, historycy, dziennikarze, pisarze, organy propagandy, współpracownicy tajnych służb. Przy pozorze wolności człowiek Zachodu nieustannie znajduje się w sferze działania ideologii. Paradoksalnie to właśnie wolność jest najlepszym środkiem obróbki mas, lepszym niż przymus.

Zachodni eksperyment antropologiczny trwa nadal i rozszerza się, właściwie jest dziś w rozkwicie. Staje się coraz bardziej ekspansywny, a metody, jakich używa się, by modelować człowieka zgodnie z założeniami narzucanej ideologii, ulegają radykalizacji. Wyrosła z feminizmu i tkwiąca korzeniami w marksizmie ideologia *gender* jest wprowadzana siłą i nie liczy się z przeciwnikami, nie przyjmuje kontrargumentów. Wobec opornych – jak kiedyś podczas kreowania istoty *homo sovieticus* – są stosowane sankcje, łącznie z karnymi. Cenzurę zastąpiła polityczna poprawność, która dzisiaj „stanowi jeden z najbardziej wyrafinowanych środków dekonstrukcji cywilizacji chrześcijańskiej”³⁹. W cywilizacji zachodniej nie

39 M. Kacprzak, *Pułapki poprawności politycznej*, Radzymin 201, s. 7.

grozi zesłanie do łagru, zastąpiła go śmierć cywilna. Jednym z chwytów, jakie stosują ideologowie i propagandziści, jest zmiana semantyki terminów. Tak dzieje się z tolerancją, która z powszechnie akceptowanej wartości uniwersalnej stała się narzędziem ideologicznym. Jej rolę i zastosowanie wyznaczają cele eksperymentu antropologicznego.

Korzenie zachodniego eksperymentu antropologicznego tkwią w Oświeceniu, choć niektórzy widzą je już w Renesansie. Niezwykle sukcesy odniósł dzięki rewolucji kulturalnej 1968 roku. Ma on swoich zwolenników przede wszystkim wśród lewicowej i liberalnej inteligencji, z jej wpływowymi ideologicznymi guru. Ślepo wierzą oni w jego sukces i bezpardonowo do niego dążą. Spora część społeczeństwa zachodniego, tych, którym udało się osiągnąć sukces materialny, bądź na odwrót – tych, którzy muszą się troszczyć o byt – nie dostrzega postępów eksperymentu i nie widzi zagrożenia, nie zdaje sobie z niego sprawy. Dewesternizacja osiąga swoje cele, choć ma wielu przeciwników, poprzez analogie do czasów radzieckich, zgodnie z zasadą *tout proportion gardé* – można mówić o innym myśleniu i dysydentach, których jest znacznie więcej niż ideologów, lecz mają oni ograniczony dostęp do mediów i ośrodków władzy. Po upadku komunizmu, który pokazał, że nie można manipulować istotą ludzką, pojawił się tekst *Czy intelektualiści dali się nabrać?*⁴⁰. Wskazuje się w nim na naiwność inteligencji jako źródło sukcesu eksperymentu. Czy można ją tak usprawiedliwiać? Kiedy skończy się zachodni eksperyment antropologiczny i ideologiczny, być może znowu będzie się mówić o naiwności inteligencji. I w związku z tym rodzi się pytanie: Czy inteligencja jest po to, żeby dawać się nabierać?

SUMMARY

Lucjan Suchanek, *Two anthropological experiments: "homo sovieticus" and "homo occidentalis"*

XX Century witnessed two anthropological experiments connected with the utopia of „new society” and “new man”. The first one belongs to the history of Soviet communism; Russian dissident and writer, Alexandr Zinowiev in 1982 has labeled the type of man fostered in Sovietunion as “homo sovieticus”. Aleksandr Solzhenitsyn also was very critical about this typical exponent of the soviet communist society, poisoned by ideology alien to spiritual values and his own nation. But already in his famous *Harvard Adress* (1978) Solzhenitsyn

40 G. Watson, *Czy intelektualiści dali się nabrać?*, Niezależna Spółdzielnia Wydawnicza I. 1981.

occurred very critical also to the Western society. This kind of criticism seems to be continued in writings of Zinovyev and Eduard Limonov, in early years after the collapse of the Soviet empire. The author of this article uses the term “homo occidentalis” to summarize different characteristics of the typical representative of western society, an alienated self guided in his life by media, advertisement, ready to exchange his greatest value: personal freedom for the impression (even illusive) that other people really pay attention to him.

KEYWORDS: Russia, Russian literature, homo sovieticus, literary anthropology, Solzhenitsyn, Zinovyew

Anna Rażny

Polska wobec wartości chrześcijańskich we współczesnym świecie – traktat lizboński

Gdy mówimy o wartościach, zawsze mówimy jednocześnie o człowieku jako ich podmiocie, bycie ukierunkowanym na nie w relacjach z innym „ja” w ramach określonej wspólnoty i w odniesieniu do innych wspólnot. Problem wartości chrześcijańskich wymaga przypomnienia ważniejszych założeń z zakresu teorii wartości na gruncie filozofii i aksjologii. Filozofia wartości, w dużym stopniu także aksjologie szczegółowe (m.in. etyka, estetyka), odwołując się do ontologii, metafizyki, a także epistemologii, wyróżniają jako szczególnie ważne w sferze wartości zagadnienie ich obiektywizmu – subiektywizmu oraz absolutyzmu – relatywizmu¹. Trafnie ujmuje istotę tych rozróżnień Władysław Stróżewski:

Zarówno gdy chodzi o sprawę obiektywizmu-subiektywizmu, jak i absolutyzmu-relatywizmu, ważne są dwa momenty: sposób istnienia wartości oraz istota wartości. Rzecz w tym: czy wartość *istnieje* obiektywnie, a więc niezależnie od takich czy innych operacji podmiotowych, czy też istnieje dzięki odpowiednim zachowaniom (poznawczym, emocjonalnym, wolitywnym itd.) podmiotu? Oraz: czy to, co decyduje o tym, że taka lub inna rzecz jest *tak a tak* wartościowa, zależy od pewnych

1 Por. m.in.: R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach*, w: *Studia z estetyki*, t. III, Warszawa 1970; W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, w: tegoż, *Droga do filozofii*, Warszawa 1971; W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981; S. Kowalczyk, *Człowiek, społeczność, wartość*, Lublin 1995; T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004; *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, tłum. W. Bober, R. Dobrowolski, J. Górnicka i inni, Warszawa 2009.

czynników obiektywnych domagających się tylko odkrycia i odczytania, czy też, przeciwnie, ja k o ś ć wartości rzeczy jest znów wynikiem narzucenia jej przez zachowanie się, w szczególności zaś przez odpowiednie akty uznania lub odrzucenia doświadczającego jej przedmiotu? (wyróżnienie: W. Stróżewski)².

Z uwagi na sposób istnienia wartości wyróżnić można dwa ich ujęcia filozoficzne: obiektywistyczne i subiektywistyczne. Odpowiednio w stosunku do istoty wartości wyodrębnić należy dwa ich rodzaje: absolutystyczne i relatywistyczne. Relacje między tymi dwoma szeregami wartości mogą być różnorakie. Na gruncie wartości moralnych pierwszorzędne znaczenie ma koncepcja absolutystyczna, będąca przeciwieństwem relatywistycznej. Zakłada ona istnienie niezmiennego, uniwersalnego układu ideałów moralnych, określonego w sposób fenomenologiczny jako świat wartości. Absolutystyczne ujęcie z reguły ma wymiar obiektywistyczny. Występuje u Platona, Arystotelesa, św. Augustyna, św. Tomasza, Maxa Schelera, Nicolaia Hartmanna, Dietricha von Hildebranda, Karola Wojtyły. Tadeusz Ślipko pisze, iż wynika ono z doświadczenia moralnego, które:

...ukazuje nam wartości jako transsubiektywne, a zarazem niedościgłe ideały moralnego postępowania, powszechne i społecznie utrwalone, tkwiące w świadomości moralnej każdego człowieka (wyróżnienie: T. Ślipko)³.

Koncepcja relatywistyczna zakłada, że wartości moralne nie mają stałego charakteru, zmieniają się z jednej strony w zależności od epoki, kultury, warunków życia społecznego, z drugiej – od predyspozycji urzeczywistniającego je podmiotu. Odpowiednio do wymienionych rodzajów determinant, mają wymiar obiektywistyczny lub subiektywistyczny. Obiektywistyczny występuje w marksizmie i ewolucjonizmie. Subiektywistyczny – w epikureizmie, utilitaryzmie, pozytywizmie, egzystencjalizmie, postmodernizmie.

Innym ważnym zagadnieniem jest hierarchizacja wartości oraz jej kryteria. Klasyczny sposób hierarchizacji przedstawił Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*, gdzie mówi o wartości celów i wartości działań. Te pierwsze stoją wyżej, gdyż nie mogą być instrumentalizowane. Drugie natomiast ze swej natury są środkami do osiągnięcia celów i jako takie są

2 W. Stróżewski, op. cit., s. 24-25.

3 T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, op. cit., s. 202.

wobec pierwszych podrzędne. Niezależnie od wymienionych podziałów wartości występują ich różne szeregi i rodziny. Stróżewski, wzorując się na koncepcji Maxa Schelera, wymienia cztery grupy wartości. Zwraca jednocześnie uwagę na problem ich hierarchizacji:

Najczęściej dzieli się wartości na cztery następujące grupy: 1. witalne, do których należą wszelkie wartości ekonomiczne, a częściowo i techniczne, 2. kulturowe wraz z wartościami poznawczymi, estetycznymi itp., 3. moralne, 4. religijne. Kolejność ich wyliczenia nie jest równoznaczna z ich hierarchią. Ale problem hierarchii istnieje, a zadaniem aksjologii jest nie tylko znalezienie kryteriów dla odpowiedniego uszeregowania wartości w ramach jednej dziedziny, ale i zajęcie się problemem hierarchii różnych dziedzin⁴.

Istotne dla stopniowania wartości miało zaproponowane przez Schelera rozróżnienie między wartościami a dobrami. Te pierwsze to jakości realizowane w różny sposób przez podmiot, natomiast drugie to rzeczy wartościowe prezentujące wartości. Dlatego moralność nie może opierać się na porządku dóbr, jest wobec niego całkowicie autonomiczna. Niezależnie od tego założenia wiążący jest dla stopniowania wartości wprowadzony przez Schelera ich podział na pozytywne i negatywne, któremu towarzyszy zastrzeżenie, iż ta sama wartość nie może być uznana raz za pozytywną, innym razem za negatywną, co oznacza brak zgody na jej relatywizację i subiektywizację⁵. Wartości pozytywne mają charakter rozstrzeniowy – jako zgodne z ludzkim bytem (nie przynoszą mu żadnego uszczerbku) domagają się swej realizacji. W takim uszeregowaniu wartości istotna jest sama wartość dobra, na którą zwrócili uwagę już starożytni filozofowie – Platon i Arystoteles – a za nimi chrześcijańscy – św. Augustyn i św. Tomasz – porządkujący myślenie o dobru względem dobra najwyższego, absolutnego – Boga. Taka hierarchizacja nie wyklucza tej, jaką proponuje Scheler⁶. Jest to hierarchia oparta na tzw. modalności – stopniu występowania ważnych dla każdej wartości momentów, jak określa ich atrybuty Stróżewski:

Takimi momentami są: trwałość, niepodzielność (np. wartości użyteczne, by mogły być w ogóle wartościami, muszą być podzielne, wartości natomiast etyczne, a – w jeszcze większym stopniu – religijne, dzielić się nie dają), możliwości warunkowania innej wartości, zdolność wywoływania

4 W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, op. cit., s. 27

5 Wyczerpująco na temat filozofii wartości M. Schelera pisze A. Węgrzecki w książce *Scheler*, Warszawa 1975.

6 Por. m.in.: M. Scheler, *Resentiment a moralności*, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1977.

określonego zadowolenia (satisfakcji z jej urzeczywistnienia), autonomiczność w stosunku do podmiotu, w którym się realizują (wartość jest tym wyższa, im wyraźniejsza jest możliwość jej doświadczenia niezależnie od przedmiotu, w którym występuje)⁷.

Modalna hierarchia wartości, zgodnie z założeniami Schelera, przedstawia je w porządku rosnącym – od najniższych do najwyższych, w szeregu pozytywnych i odpowiadających im negatywnych. Są to wartości oznaczające to, co przyjemne i nieprzyjemne, użyteczne i nieużyteczne, szlachetne i nieszlachetne (tym przypisane są wartości witalne), duchowe oraz kulturowe (m.in. moralne, poznawcze, prawne) oraz ich przeciwieństwo i – stojące na szczycie – wartości religijne, które dzielą się na święte i nieświęte. W tej Schelerowskiej hierarchii i zarazem typologii wartości negatywność wyznacza kierunek ich porządkowania przeciwstawny temu, jaki wynika z pozytywności. Jak zauważa Stróżewski:

wartości negatywne, przeciwstawne pozytywnym wartościom najwyższym, są w swym porządku najniższe, a więc – dla przykładu – to, co nieświęte stoi niżej od tego, co przyjemne⁸.

W świetle powyższych założeń filozofii wartości i aksjologii szczegółowej, nade wszystko etyki ogólnej, wartości chrześcijańskie mają nade wszystko charakter wartości religijnych. Mają jednak również wymiar wartości duchowych – jako wartości moralne – a także kulturowych. Pełną ich charakterystykę dał Joseph Ratzinger w pracach, które napisał przed wyborem na papieża – jako kardynał Ratzinger. Dla omawianej problematyki pierwszorzędne znaczenia mają: *Wiara – prawda – tolerancja. Chryścijaństwo a religie świata, Europa Benedykta w kryzysie kultur, Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*⁹. Podejmując problem kryzysu współczesnej Europy, Ratzinger zaznacza, że jest to kryzys nowych wartości moralnych, które wyparły wartości chrześcijańskie, stając się ich substytutem. Jest on skutkiem odejścia Europy od jej chrześcijańskich korzeni. Stawia tezę, iż tylko wartości uniwersalne, jakimi są wartości chrześcijańskie – głoszone przez chrześcijaństwo wartości pochodzące od Boga – mogą uzdrowić Europę i zapewnić jej sprawne funkcjonowanie.

Warto w tym miejscu przytoczyć konkluzje Ratzingera dotyczące przyczyn tego kryzysu. Wynika on nade wszystko z nowego rozumienia

7 W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, op. cit., s. 61.

8 Ibidem, s. 62.

9 J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chryścijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004; *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005; *Czas przemian w Europie. Miejsce kościoła i świata*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2005.

pojęcia demokracji: jako totalnej wolności od wszystkiego, co nie jest nią samą. Jest to demokracja, która nie wiąże wolności z odpowiedzialnością i nie stawia człowiekowi żadnych ograniczeń. Taka właśnie demokracja doprowadziła do anarchii w sferze moralnej – uzurpacji i samowoli, niszczących pojedynczego człowieka i całe społeczeństwa. Równie destrukcyjne jest dążenie do przypisywania demokracji roli kryterium orzekającego o wartościach – nade wszystko w dziedzinie prawa – opartego na zasadzie większości głosów¹⁰.

Do kryzysu wartości przyczyniła się także rosnąca na nowo w siłę pozytywistyczna wiara w potęgę nauki i odradzające się przekonanie o najwyższym stopniu weryfikacji faktów, procesów i zjawisk na drodze doświadczenia stosowanego w naukach przyrodniczych. Wszystko, co się takiemu doświadczeniu nie poddaje, nabiera charakteru irracjonalnego. W efekcie takiego nastawienia w sferze irracjonalnej znalazły się nie tylko religia i moralność, ale także sam człowiek. Nastąpiła redukcja człowieka, którą można nazwać symboliczną jego likwidacją. Jak pisze Ratzinger, polega ona na tym, że: „to, co jest istotą człowieka, zostaje zepchnięte w subiektywizm i w ten sposób traci realność”¹¹.

Wszelka próba zastąpienia religii nauką, a wartości religijnych wartościami naukowymi jest błędem logicznym i jednocześnie fałszem aksjologicznym (m.in. moralnym i poznawczym). Przeczy temu, iż: „wielkie moralne rozpoznania ludzkości są – jak pisze Ratzinger – również rozsądne i prawdziwe, a nawet prawdziwsze niż eksperymentalne rozpoznania obszaru nauk przyrodniczych i technicznych. Są prawdziwsze, gdyż sięgają głębiej w istotę bytu i są bardziej decydujące dla bycia człowiekiem”¹². Uniwersalizm chrześcijańskich wartości, nade wszystko chrześcijańskiej moralności, wynika z faktu, iż rodzi się ona z Objawienia, a ponadto stanowi: „...syntezę wielkich etycznych intuicji ludzkości, w p ł y w a j ą c ą z n o w e g o, z e s p a l a j ą c e g o j e w s z y s t k i e c e n t r u m” (podkreśl.: J. Ratzinger)¹³. O uniwersalizmie moralności chrześcijańskiej zdecydował nie tylko ten fakt, iż jest ona syntezą „wielkich etycznych intuicji ludzkości”, ale i to, że stworzyła podstawę ich nieustannego rozwijania i pogłębiania – obcą innym religiom i ustanowionej na ich fundamencie moralności.

Odejście Europy od chrześcijańskich wartości – skutkujące kryzysem w sferze moralności, a także kultury, życia społecznego i politycznego – jest związane z jej odejściem od perspektywy nie tylko religijnej, ale

10 J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce kościoła i świata*, op. cit., s. 2-24.

11 Ibidem, s. 29.

12 Ibidem, s. 30.

13 Ibidem, s. 31.

również metafizycznej i ontologicznej. Zofia Zdybicka uważa, że jest to świadectwem braku malejącej odwagi rozumu do formułowania problemów metafizycznych i religijnych. Zamiast nich w centrum uwagi współczesnej nauki znalazły się wartości utylitarne, pospolite, nieświęte. One też zdominowały kulturę dwóch ostatnich wieków, ukształtowały kult technonauki i technokratyzmu.

Związany z technonauką mit postępu – pisze Zdybicka – spełnia się w warunkach życia doczesnego, ostatnio wyraża się w niebywałym rozwoju środków komunikacji międzyludzkiej. W tej perspektywie zaniedbuje się jednak osobowy, wewnętrzny rozwój osoby ludzkiej, wynikający z jej duchowości i wymiaru transcendentnego, wykraczającego poza horyzonty ziemi¹⁴.

W tej sytuacji życie ludzkie traci głębszy sens i cel. Nabiera charakteru niezrozumiałej przypadkowej przygody, w której liczy się tylko kolekcjonowanie doznań i przyjemności jednakowo nieważnych w świadomości zdominowanej przez nihilizm. Tej postawie współczesnego człowieka towarzyszy jego aktywność wynikająca z nastawienia na doczesność i konsumpcjonizm. Dyktują one doraźny cel życiowy, jakim jest nabywanie w rosnącym tempie dóbr i ich użytkowanie. Znamienne przy tym jest, iż współczesna humanistyka nie tylko zaakceptowała te procesy o charakterze antropologiczno-kulturowym i antropologiczno-społecznym, ale je wręcz utrwała. Jak zauważa Zdybicka:

Przedstawiciele nowych nurtów myślowych postulują, by człowiek żył w sytuacji braku celu i sensu życia, nie szukając prawd koniecznych, na których mógłby oprzeć swoje życie, czy koniecznych, fundamentalnych zasad moralnych, którymi miałby się w swoim życiu kierować. Uważa się bowiem, że prawda jest wynikiem umowy bądź czymś wyznaczonym przez teksty i konteksty kulturowe, nie stanowi zaś wyniku poznania przez ludzki rozum obiektywnej rzeczywistości (postmodernizm)¹⁵.

Odejście Europy od chrześcijaństwa i chrześcijańskich wartości zostało usankcjonowane na fundamencie prawa, jaki stanowią dla Unii Europejskiej poszczególne traktaty integracyjne, a ostatnio traktat lizboński. Z jednej strony znalazła w nim odbicie nowa tożsamość Europejczyka – kształtowana jako tożsamość europejska. Z drugiej – „wartości

14 Z. Zdybicka, *Problem ostatecznego celu życia człowieka i sposób jego realizacji*, w: *Spór o cel. Problematyka celu i celowościowego wyjaśniania*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gonddek, „Zadania Współczesnej Metafizyki” t. 10. Lublin 2008, s. 166.

15 *Ibidem*, s. 166.

europejskie”, które wyparły wartości chrześcijańskie. O stanowiących fundament aksjologiczny traktatu lizbońskiego wartościach europejskich jako „nowej kategorii wartości zachodnich” pisze Jacek Kołodziej w książce *Wartości polityczne. Rozpoznanie, rozumienie, komunikowanie*¹⁶. Określa on owe wartości jako konstytucyjne, tj. wynikające z konstytucji – traktatu lizbońskiego – i stanowiące konstytucyjną powinność Europejczyków. Powinność ta ma być emanacją ich „patriotyzmu konstytucyjnego”. Wartości europejskie mają ponadto stanowić ideę łączącą poszczególne podmioty Unii – jej państwa członkowskie – w jeden organizm. Pomyślane zostały jako instrument integracyjny. W celu określenia tych wartości powstała w 2002 roku tzw. grupa Romano Prodiego.

Powołana – pisze Kołodziej – przez Romano Prodiego w 2002 r. Grupa refleksji nad duchowym i kulturowym wymiarem Europy podkreślała, że dotychczasowa integracja, oparta na zacieśnianiu więzi gospodarczych, okazuje się niewystarczająca, że należy poszukać nowych źródeł energii we wspólnej kulturze i tożsamości europejskiej¹⁷.

W tym kontekście przygotowane przez grupę Prodiego zapisy i normy konstytucyjne nabrały nowego znaczenia – stały się przejawem istnienia wartości europejskich, traktowanych jako wspólny dla wszystkich Europejczyków system wartości. Nastawienie na te wartości w pewnym sensie zamknęło drogę szybkiego powrotu do wartości chrześcijańskich. Zaczął się bowiem proces wnikania nowych wartości w świadomość społeczeństw Unii na gruncie unijnego prawa. W proces ten włączony został również dyskurs unijny – nie tylko polityczny, ale również społeczny i kulturowy.

Odtąd – kontynuuje Kołodziej – dyskurs liderów integracji europejskiej stopniowo zaczął odzwierciedlać n a s t a w i e n i e n a w a r t o ś c i – które stały się nie tylko zbiorem najwyższych celów, ale i argumentacją na poziomie metakomunikacji i metaaksjologii (wyróżnienie: J. Kołodziej)¹⁸.

Owo nastawienie na wartości europejskie widoczne jest w podstawowych dokumentach integracyjnych, tj. w projekcie traktatu ustanawiającego konstytucję dla Europy, składającego się z *Preambuły* i *Karty praw podstawowych*. Zarówno w *Preambule*, jak i w *Karcie praw podstawowych* nie ma odwołania do Boga, nie ma też wzmianki o wartościach chrześcijańskich.

16 J. Kołodziej, *Wartości polityczne. Rozpoznanie, rozumienie, komunikowanie*, Kraków 2011, s. 301.

17 Ibidem, s. 304.

18 Ibidem.

Projekt w całości wszedł do traktatu lizbońskiego z 2007 r. Dodano jedynie do jego *Preambuły* fragment mówiący o dziedzictwie Europy:

Inspirowani kulturowym, religijnym i humanistycznym dziedzictwem Europy, z którego wynikają powszechne wartości, stanowiące nienaruszalne i niezbywalne *prawa człowieka*, jak również *wolność*, *demokracja*, *równość* oraz *państwo prawne* [:]¹⁹.

Wymienione w jednym słowie dziedzictwo religijne Europy nie jest nazwane tak, aby wiadomo było, do jakiej religii się odnosi. Nie stanowi w żadnym wypadku nawiązania do chrześcijaństwa, które odegrało kluczową rolę w jej rozwoju. W związku z tym należy stwierdzić, że dołączony do *Preambuły* fragment w niczym nie poprawił sytuacji chrześcijaństwa i jego wyznawców, nie zapewniając im takiej ochrony, jaką zapewnia wartościom europejskim. Mają one zastąpić wartości chrześcijańskie. Manipulacja, jakiej dokonano w ramach traktatu, ma przełomowe znaczenie. Sięga nawet przeszłości – czego świadectwem jest twierdzenie wyrażone w książce Kołodzieja, iż wartości europejskie stały się podstawą praw człowieka.

Preambuła projektu konstytucji europejskiej – czytamy – wyraża ‘europejski patriotyzm’ wprost, kiedy mówi, że ‘Europa jest kontynentem, który zrodził cywilizację’, która z kolei stopniowo wytworzyła ‘wartości stanowiące podstawę humanizmu: *równość ludzi*, *wolność* i *poszanowanie dla rozumu*’, których efektem jest stworzenie systemu ochrony nienaruszalnych i niezbywalnych praw człowieka²⁰.

Ta wynikająca z manipulacji aksjologicznej konkluzja przeczy prawdzie historycznej, którą zawierają podręczniki historii politycznej i historii kultury. Jest to prawda o cywilizacji łacińskiej, która ustanowiła Europę centrum rozwoju światowego i dała rzeczywiste podstawy dla sformułowania praw człowieka. Mieczysław Krąpiec w tomie *O ludzką politykę* ujął ją następująco:

Tylko bowiem w cywilizacji łacińskiej jest podkreślony prymat ducha poprzez wyakcentowanie w życiu człowieka Prawdy, jako celu i normy poznania, oraz roli Dobra, jako celu i motywu ludzkiego działania. Tylko w tej cywilizacji uznaje się za wartościowe zdrowie ludzkiego ciała jako konieczny warunek duchowego i osobowego rozwoju człowieka: nadto

19 http://bookshop.europa.eu/pl/dziennik_urzedowy_unii_europejskiej, s. 12. Data dostępu: 4.01.2014.

20 J. Kołodziej, *Wartości polityczne*, op. cit., s. 304.

uznaje się konieczność własności prywatnej, a więc pewnego stopnia za-
możności, jako niezbędnego warunku cnotliwego życia. Nadmiar bowiem
bogactw i nędza są ‘rodzicielkami’ zbrodni i nikkzemności – stwierdza
już Arystoteles. A pomiędzy tymi czterema ludzkimi istotnymi dobrami
(prawda, dobro, zdrowie, posiadanie) musi zachodzić proporcja, czyli
swoiste piękno; i to nie tylko wewnątrz wyróżnionych i wyakcentowanych
kryteriów ludzkiego działania w ogólności, ale także konkretnie, w sto-
sunku do osób drugich, żyjących w społecznościach takich jak: rodzina,
różne organizacje i samo państwo²¹.

To ukierunkowanie na osobę ludzką i jej relacje z drugim *ja* i ze wspól-
notą wynika z personalizmu cywilizacji chrześcijańskiej, który wniknął
w nią poprzez chrześcijaństwo. Religia chrześcijańska w sposób wyróż-
niający ją pośród innych religii i wyznań podkreśliła godność osoby ludz-
kiej, jej prymat nie tylko nad rzeczą, ale również nad wspólnotą. Krąpiec,
podobnie jak Feliks Koneczny, podkreśla, iż przejęty od chrześcijaństwa
personalizm czyni cywilizację łacińską wyjątkową pod tym względem
i przeciwstawia ją pozostałym cywilizacjom, ukierunkowanym na wspól-
notę i określanym w związku z tym mianem gromadnościowych. Dzięki
chrześcijańskim atrybutom cywilizacji łacińskiej mogła narodzić się na jej
fundamencie *Powszechna Deklaracja praw człowieka*, ogłoszona przez na-
rody Zjednoczone w 1948 roku. Nie humanizm czy też inne nurty myślo-
we, lecz cywilizacja łacińska była źródłem tej *Deklaracji*. Za uzasadnioną
trzeba uznać konkluzję Krąpca:

Z jakiegokolwiek punktu widzenia popatrzymy na prawa człowieka i ich
realizowanie – staje się jasne, że tylko cywilizacja łacińska, typowo per-
sonalistyczna, wyznacza pole, w którym można całkowicie zagwaran-
tować wszystkie prawa człowieka jawiące się w podstawowych ludzkich
inclinacjach²².

Polska uczestnicząca ponad tysiąc lat w tej cywilizacji – od począt-
ków swej państwowości – zawdzięcza jej nie tylko swoje miejsce w Eu-
ropie, ale również tożsamość kulturową i narodową. Od wieków stała na
jej straży, świadomie i ofiarnie broniła jej chrześcijańskich fundamentów.
Symbolami twej postawy są dwie bitwy decydujące o losach Europy i cy-
wilizacji łacińskiej: Bitwa od Wiedniem z Turcją w 1683 roku i Bitwa War-
szawska z armią czerwoną bolszewickiej Rosji w 1920 roku. Udział Pol-
ski w tych bitwach i jej zwycięstwo uchroniły Europę przed narzuceniem
jej najpierw cywilizacji islamu, a następnie ideologii komunizmu jako

21 M. Krąpiec, *O ludzką politykę*. *Dziela*, t. XVII, Lublin 1998, s. 204.

22 Ibidem, s. 204.

quasi – religii. Zarówno w pierwszym, jak i drugim przypadku obroniona została cywilizacja łacińska, a co za tym idzie tożsamość kulturowa i narodowa europejskich społeczeństw.

Słuszne więc były nadzieje wielu środowisk konserwatywnych w Polsce na kontynuację jej roli obrońcy chrześcijaństwa i cywilizacji łacińskiej w Unii Europejskiej. Nadzieje te były tym bardziej uzasadnione, iż Polska wyszła z epoki komunizmu niepokonana duchowo przez jej ideologię – zachowała wiarę swoich przodków i świadomość przynależności do cywilizacji łacińskiej. Miała ponadto dwa niekwestionowane autorytety, wskazujące jej drogę rozwoju: Jana Pawła II i kardynała Stefana Wyszyńskiego, dających całym swym życiem świadectwo wierności chrześcijańskim wartościom i cywilizacji łacińskiej. W sumie Polska, wychodząc z komunizmu, wygrała kolejną walkę o tę łacińską, walkę rozpoczętą przez wrogów po zwycięstwie rewolucji bolszewickiej na gruncie ideologii i utopii totalitarnego komunizmu. Należy o tym pamiętać w perspektywie zgody Polski na traktat lizboński. Należy również pamiętać o tym, w jakich okolicznościach i warunkach Polska wygrała tę walkę – jaka była istota systemu, któremu nie uległa.

Komunizm miał wymiar nie tylko polityczny i ideowy, ale również kulturowy i antropologiczny. Te dwa ostatnie aspekty zawierały jego istotę. Starcie z Polską i polskością, a zarazem cywilizacją łacińską wyeksponowało „ontologię” tego systemu – nie tylko ideową i społeczno-kulturową, ale również antropologiczną. Wyeksponowało jego negatywną antropologię. Ideologia komunizmu w bolszewickiej wersji wysunęła koncepcję *homo sovieticus* – człowieka odciętego od Transcendencji, jednowymiarowego, słabego, niezdolnego do przekraczania swych ograniczeń, niezdolnego do takiej wolności, której nieodłącznym atrybutem jest odpowiedzialność. Na gruncie antropologii ujawnił się zatem cel totalitaryzmu komunistycznego – próba uformowania nowego człowieka w nowym społeczeństwie, człowieka pozbawionego świadomości religijnej, kulturowej, narodowej; podporządkowanego całkowicie komunistycznej ideologii. Próbie tej towarzyszyła negatywna transformacja wszystkich sfer życia spowodowana wnikającym w nie absurdem utopii, która uniemożliwiała z jednej strony rozwój osobowy człowieka, z drugiej kształtowanie dobra wspólnego w jego pierwotnym, sprecyzowanym przez św. Tomasza znaczeniu: *bonum commune*, które obejmowało nade wszystko dobro duchowe każdego członka danej społeczności, a następnie jego dobro materialne, instrumentalne wobec duchowego.

W świetle danych historycznych, kulturowych, socjologicznych, a także filozoficznych uzasadnione wydaje się określenie antropologii totalitaryzmu komunistycznego jako antropologii negatywnej, gdyż nie uznaje ona autonomii osoby ludzkiej, prowadzi do destrukcji tożsamości, niszczy

charakter, otwiera człowieka nie na dobro, lecz na zło. Świadczą o tym wynikające z owych danych, rzutujące nie tylko na politykę i historię, ale również na kulturę, zmiany w duchowości i mentalności społeczeństw, podporządkowanych ideologii komunistycznej. Wymowne pod tym względem były takie postawy moralne, które stanowiły przejaw duchowej zgody na ideologię, a co za tym idzie na zło systemu. Postawa zgody na nieludzką ideologię, choć nie dominowała, paraliżowała takie relacje społeczne, które rodziły sprzeciw²³. Język wskutek szczególnie aktywnej roli inteligencji i tzw. ludzi kultury, stawał się nowomową, drewnianym językiem, o którym pisał George Orwell. Tracił zdolność uniwersalnego przekazu, służąc ideologii, totalitarnej władzy i jej nomenklaturowemu zapleczu. W nowej roli wiele słów traciło swe fundamentalne znaczenie, które przez „inżynierów dusz” zastępowane były nowym, wynikającym z zadań nowomowy. Manipulacja i towarzysząca jej ideologiczna perswazja osiągnęły w czasach komunizmu swą pełnię. Dlatego też uzyskały charakter jego cech konstytutywnych.

Proces zamiany znaczeń często miał charakter ukryty, niejawny. Dokonywał się w dużej mierze w sposób niezauważalny. Obejmował kluczowe dla tożsamości religijnej, kulturowej czy narodowej słowa, słowa–klucze, fundamentalne pojęcia, takie jak Bóg, kościół, wolność, odpowiedzialność, prawda, sprawiedliwość, ojczyzna, patriotyzm, demokracja. Niektóre z nich, np. pojęcie Boga, transcendencji, metafizyki zostały bądź wyrugowane pod czujnym okiem cenzury z języka oficjalnego, bądź uzyskały radykalnie negatywny charakter. Dlatego też istotnym czynnikiem polskiego patriotyzmu w okresie komunistycznym była obrona języka ojczystego, który, zgodnie z klasyczną koncepcją narodu, wyrażał ducha jego kultury. Obrona ta przejawiała się w dystansie polskiego społeczeństwa wobec języka ideologii komunistycznej – nowomowy. Nie weszła ona ani do mowy potocznej, ani do kultury wysokiej, tworzonej nade wszystko jak kultura niezależna.

Przemiany tożsamości narodowej w sowytyzowanych społeczeństwach nie były identyczne. Zależały od tradycji kulturowej, przynależności cywilizacyjnej, roli Kościoła, typu świadomości religijnej, a także charakteru narodowego i istotnego dla jego ukształtowania pojmowania wolności. Wynikające z tych zależności różnice są szczególnie widoczne w przypadku Polski i Rosji. To, że sowytyzacja i zniewolenie ideologią

23 Por. m.in.: A. Zinowiew, *Homo sovieticus*, tłum. S. Deja, Warszawa 1984; M. Геллер, *Машина и винтики. История формирования советского человека*, London 1985; L. Suchanek, *Homo sovieticus, świetlana przyszłość, gnijący Zachód. Pisarstwo Aleksandra Zinowiewa*, Kraków 1999; A. Rażny, *Literatura wobec zniewolenia totalitarnego. Wartłama Szalantowa świadectwo prawdy*, Kraków 1999; *Tptalitaryzmy XX wieku. Idee, instytucje, interpretacje*, red. W. Kozub-Ciembroniewicz, H. Kowalska-Stus, B. Szlachta, M. Kiwior-Filo, Kraków 2010.

komunizmu w Polsce objęły tylko część społeczeństwa, wprawdzie wpływową, lecz nie dominującą, było dziełem z jednej strony Kościoła Katolickiego, z drugiej – przejawem przynależności do cywilizacji łacińskiej, której trzy czynniki: wolnościowe ukierunkowanie, personalizm i solidaryzm stanowiły fundament aksjologiczny polskiego patriotyzmu. Dzięki nim możliwe były w Polsce akty buntu i moralny opór – działania, których lękali się Rosjanie zdegradowani do anonimowego kolektywu bez właściwości, znoszące cierpliwie okrucieństwa władzy totalitarnej. Akty heroicznego buntu miały charakter wyjątkowy, wręcz jednostkowy. Naród rosyjski pozbawiony był bowiem moralnego wsparcia ze strony cerkwi prawosławnej, podporządkowanej od wieków władzy państwowej. Nie znajdował dla sprzeciwu antytotalitarnego inspiracji w swej narodowej tradycji kulturowej, ukształtowanej w ramach cywilizacji bizantyńsko-turańskiej, jak również w swoim patriotyzmie ulegającym nacjonalizmowi.

W świetle zwycięskiego oporu Polski wobec zagrożenia antropologicznego, aksjologicznego i cywilizacyjnego ze strony komunizmu postawa kontynuacji – obrona wartości chrześcijańskich i cywilizacji łacińskiej na gruncie Unii Europejskiej – była czymś oczywistym. Tym bardziej czymś oczywistym, że w hierarchii wartości europejskich demokracja i tolerancja zajmują najwyższą pozycję. Choćby ze względu na nie powinny być wymienione jako równie ważne wartości chrześcijańskie bądź przynajmniej jako te, które na zasadach równości są uznawane jako wartości alternatywne w tzw. obywatelskich, pluralistycznych społeczeństwach Unii.

Jeśli więc decydenci ze strony Polski – parlament i prezydent Lech Kaczyński – uznali za zbyt konfrontacyjną bezpośrednią obronę cywilizacji łacińskiej, mogli jej dokonać w ramach zasady demokracji i tolerancji. Takiej woli – woli obrony – jednak nie wykazali. Dlatego zgodę na traktat lizboński, jego ratyfikację przez polski parlament i podpisanie przez prezydenta odczytać należy nade wszystko jako rezygnację ze służby na rzecz wartości chrześcijańskich i cywilizacji łacińskiej. Rezygnację nieuzasadnioną z punktu rozwoju cywilizacyjnego Europy i Polski.

Perspektywę tego rozwoju wyznaczył *Edykt mediolański* z 313 roku. 1700 lat, jakie minęły od uchwalenia tego dokumentu można ująć w formule: od triumfu chrześcijaństwa do rugowania jego wartości z podstawowych sfer współczesnego życia. Fundamentalne znaczenie chrześcijaństwa – uznanego przez *Edykt mediolański* za siłę duchową Europy – jest oczywistością, prawdą wręcz banalną. Od czasów oświecenia po dzień dzisiejszy trwają jednak próby obalenia tej prawdy i zanegowania nie tylko historycznego i kulturowego, ale również antropologicznego oraz aksjologicznego znaczenia chrześcijaństwa w dziejach ludzkości. Wydany przez cesarza zachodniego Imperium Rzymskiego – Konstantyna – oraz cesarza wschodniej części tego imperium Licyniusza – w lutym

313 roku *Edykt mediolański* był triumfem chrześcijaństwa. Był też widocznym dla wszystkich triumfem jego symbolu – krzyża. Przekaz historyczny mówi, iż symbol ten został wskazany w widzeniu samemu Konstantynowi jako widniejący na niebie znak, w którym miał zwyciężyć: *In hoc signo vinces*. Po latach prześladowań wyznawców Chrystusa czczących symbol jego męki – nadszedł czas chwały krzyża. Konstantyn nie tylko zniósł karę ukrzyżowania oraz kazał umieścić znak krzyża na monetach i tarczach żołnierskich, ale również postawił w centrum Rzymu swój pomnik z krzyżem w ręku i napisem, potwierdzającym, iż „przez ten zbawczy znak” uratował to miasto. *Edykt mediolański* to także triumf moralny chrześcijan, jaśniejących wśród pogan blaskiem swojej niezłomnej wiary aż po męczeńską śmierć, pociągających postawą miłości i przebaczenia, uczących szacunku dla ludzi słabych – dzieci, chorych, kalek – chrześcijan tworzących jako wzór małżeństwa związek monogamiczny mężczyzny i kobiety.

W sferze społecznej i politycznej *Edykt* dekretował wolność religijną dla wszystkich, pośród których trzy razy wymienia chrześcijan:

1. gdy wyraża wolę Konstantyna i Licyniusza, aby „przyznać chrześcijanom oraz wszystkim innym wolny wybór wyznawania religii”
2. gdy postanawia, by „nikomu zgoła nie odmawiano swobody wykonywania i wybrania religii czy wyznania chrześcijańskiego”
3. gdy rozkazuje, aby zagrabione bądź wykupione na mocy wcześniejszych dekretów miejsca zgromadzeń chrześcijan: „oddać je tymże chrześcijanom bezpłatnie i bez żądania zwrotu ceny kupna, i to bezzwłocznie i niedwuznacznie”²⁴.

Z dzisiejszej perspektywy *Edykt* jawi się jako prawzór aktu prawnego gwarantującego z jednej strony wolność wyznania i sumienia – tolerancję religijną – z drugiej ochronę chrześcijaństwa. Od tej pory Europa – niezależnie od wszystkich późniejszych zawirowań politycznych i ideologicznych – miała jasno wyznaczony kierunek rozwoju cywilizacyjnego. *Edykt*, uznając prawo chrześcijan do swobodnego wyznawania ich wiary, uznawał iż chrześcijaństwo „służy dobru i korzyści państwa”²⁵. To uznanie jego pozytywnej roli w funkcjonowaniu państwa – społeczeństwa – oznaczało nie tylko akceptację, ale również wysoką ocenę wartości chrześcijańskich.

Pod tym względem *Traktat lizboński* jest nie tylko odejściem od *Edyktu mediolańskiego*, ale jego zaprzeczeniem. Nie wymienia on ani razu chrześcijaństwa, chrześcijan i chrześcijańskich wartości w żadnej sferze życia unijskich społeczeństw. Mówi ogólnie o prawach człowieka – anonimowego,

24 Cytuję za: <http://www.bp.ecclesia.org.pl/>, s. 3, data dostępu: 2013-11-28.

25 Ibidem, s. 2.

nieokreślonego kulturowo i religijnie – zrównujących większość z mniejszością, nie chroniących tej pierwszej przed uzurpacjami drugiej. Katalog wartości europejskich prezentowanych w *Preamble* uzupełnia *Karta praw podstawowych* w dziale *II. Wolności* oraz *III. Równość*. Są to: „równość wobec prawa; zakaz wszelkiej dyskryminacji; poszanowanie różnorodności kulturowej, religijnej i językowej; równość płci, ale przy dopuszczeniu ‘specyficznych korzyści dla płci niedostatecznie reprezentowanych’”²⁶.

Katalog wymienionych wartości, określanych w samym traktacie jako niepodzielne (te, które odnoszą się do godności ludzkiej) lub powszechne – nie ma nawet pośredniego przełożenia na wartości chrześcijańskie. Przełożenie takie posiadałby wówczas, gdyby wymieniał wartości etyczne jako te, które stanowią skuteczną obronę godności człowieka. Niewymienienie wartości etycznych (moralnych), podobnie jak niewymienienie wartości chrześcijańskich, skutkuje tym, że traktat nie gwarantuje obrony chrześcijaństwa i jego wyznawców, a także jego symboliki (krzyż) – w sytuacji, gdy gwarantuje ją wymienionym w tym dokumencie wszystkim mniejszościom. Jest to szczególnie dotkliwe, gdyż idzie tu z jednej strony o coraz bardziej agresywne mniejszości seksualne, z drugiej o wyznawców islamu, którzy w szybkim tempie zmieniają oblicze Europy. Podpisanie przez Polskę tzw. protokołu brytyjskiego (obok Wielkiej Brytanii i Czech), wyrażającego zastrzeżenia w zakresie stosowania *Karty praw podstawowych*, nie było w żadnym wypadku gestem obrony chrześcijaństwa i jego wartości ze względu na ogólnikowość zawartych w nim sformułowań. W ramach tych zastrzeżeń nie są nazwane wartości, które powinny lub nie powinny obowiązywać w Polsce, nie ma nawet próby wyrażenia braku zgody na konkretne dyrektywy Unii w sprawie aborcji, eutanazji, małżeństw homoseksualnych i zachowań oraz aktów prawnych dyktowanych nie tylko przez polityczną poprawność, ale również rosnącą w siłę ideologię genderyzmu. Ogólnikowość zastrzeżeń nie jest nawet wyrazem kapitulacji wobec sił, które doprowadziły do powstania traktatu lizbońskiego. O kapitulacji bowiem można byłoby mówić wówczas, gdyby przedstawiciele Polski podjęli najmniejszą choćby próbę walki z nim. „Protokół brytyjski” stanowił jedynie element gry manipulacyjnej, jaką zastosowali polscy politycy wobec opinii publicznej, nade wszystko konserwatywnego elektoratu, którego oczekiwania należało zaspokoić. Zgoda na traktat lizboński była gwoździem do trumny chrześcijańskiej Europy. Runął mit Polski – przedmurza chrześcijaństwa.

Traktat lizboński w sposób bezprecedensowy przekreślił *Edykt mediolański* i cofnął Europę do czasów sprzed 313 roku. Dlatego nie tylko

26 <http://bookshop.europa.eu/pl/dziennik-urzedowy-unii-europejskiej-c-83-30.03.2010>. Data dostępu: 2014-01.02

Europa, ale również Polska nie świętowały 1700. rocznicy wydania przez Konstantyna i Licyniusza tego wiekopomnego dokumentu, nikt nie odsłaniał tablic z okazji jego rocznicy, nie organizował uroczystych jej obchodów. Przeciwnie, odsłaniane były i są tablice ku czci tych, którzy edykt przekreślili, mówi się nawet o „dziedzictwie” tych, którzy zaakceptowali odejście Europy od chrześcijańskich korzeni.

Rozliczenie z działań na rzecz traktatu lizbońskiego – przeciw wartościom chrześcijańskim i cywilizacji łacińskiej – jest w obecnym układzie politycznym i medialnym mało realne. Bardziej realne jest spopularyzowanie antylizbońskiego myślenia, prowadzącego do unieważnienia tego antychrześcijańskiego dokumentu, stanowiącego konstytucję Unii Europejskiej.

SUMMARY

Anna Rażny, Poland and Christian Values in the Contemporary World – Treaty of Lisbon

Two legal acts crucial for the identity of European civilization and culture: Edict of Milan (313) and Treaty of Lisbon (2007) can be compared on the basis of axiology. The author argues that the first one ensured the freedom of faith for Christians in Roman Empire and preserved them from any kind of persecution. The second one – Treaty of Lisbon – by omitting the direct reference to Christianity as a crucial heritage of Europe makes this freedom and the position of Christianity in the public space uncertain. The new set of European values being mentioned in the documents of EU and constituting premises for European integration in the future seems to stand in opposition to traditional Christian values. Poland with culture and national identity deeply rooted in Christian tradition faces very serious dilemmas both in its internal and foreign (European) policy.

KEYWORDS: Christian values, European values, Edict of Milan, Treaty of Lisbon

Tomasz Tisończyk

Josepha Ratzingera krytyka współczesnych form racjonalizmu

Spróbujmy przejść od razu do spraw istotnych stawiając podstawowe pytania, narzucone nam przez poruszaną problematykę. Pierwsze z nich mogłoby brzmieć zapewne tak: czym jest według Ratzingera racjonalizm i jakie dzisiaj przybiera formy? Nie chodzi tutaj o definicję *sensu stricto*, ale o określenie ułatwiające nam identyfikację zagadnienia i postawienie problemu. Kolejne pytanie brzmiałoby po prostu: na czym polega u niego krytyka współczesnych form racjonalizmu? Tylko na pierwszy rzut oka są to pytania odrębne. To właśnie poprzez krytyczne spojrzenie na czasy, w których żyjemy, Ratzingerowi udaje się scharakteryzować zjawisko współczesnego racjonalizmu.

Dla autora *Wykładów bawarskich* jako centralny symbol naszych czasów

(...) jawi się w pełni autonomiczny rozum, który zna już tylko sam siebie i jest przez to ślepy, a przez zniszczenie własnego fundamentu staje się niehumaniczny i wrogi stworzeniu¹.

Jest to rozum autonomiczny i absolutny, zgodnie z niemieckim słowem *losgelöst*, które wskazuje na „rzeczywistość mogącą istnieć bez «innego», mogącą istnieć wyłącznie sama w sobie i dla siebie”². Te dwie charakterystyki odnoszą się do specyficznej sytuacji, jaka mogła powstać tylko

1 J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, przeł. A. Czarnocki, Warszawa 2009, s. 185.

2 Tamże, s. 39.

i wyłącznie w obrębie kultury europejskiej³. Zatem krytyka współczesnych form racjonalizmu jest dla byłego prefekta Kongregacji Nauki Wiary krytyką dominujących cech kultury dzisiejszej Europy, w łonie której ponadto:

(...) kryje się jakaś nienawiść do samej siebie (...) co można uznać za przejaw patologii – Europa już bowiem nie lubi samej siebie a w swoich fundamentach, w swojej historii raczy dostrzegać tylko to, co jest godne pożałowania i szkodliwe, lecz już nie jest w stanie dostrzec tego, co wielkie i czyste⁴.

Przyglądając się owym krytycznym refleksjom na temat rozumu i stosunku Europy do fundamentów własnej tożsamości, zastanowić się wypada przede wszystkim nad tym, czy rzeczywiście mamy w kulturze tej do czynienia z dominacją rozumu. Owszem, jeszcze dla Kanta nowa, „zmodernizowana” Europa była owocem postępu, uwarunkowanego osiągnięciami rozumu. Inaczej rozumował już Max Weber, który ujawnił ambiwalencje owego procesu racjonalizacji. Nie jest także bezpodstawnym twierdzenie, iż dla filozofów kontrkulturowych, którzy doszli do głosu pod koniec lat 60. ubiegłego stulecia, „nowy świat” powinien ukonstytuować się dopiero dzięki irracjonalizacji życia społecznego⁵. Czy zatem świat zrezygnował z rozumu? Odpowiedź Ratzingera, mimo wielu słów krytycznych pod adresem współczesnego racjonalizmu, brzmiałaby stanowczo: żadną miarą! Daleko mu np. do krytycznej teorii szkoły frankfurckiej (Horkheimer, Adorno), która zyskała popularność ponownie w latach 60. i 70. w XX w. USA. Jest rzeczą znamionną, że podobna postmodernistyczna atmosfera intelektualna we Włoszech zainspirowała Aldo Garganiego do obwieszczenia kryzysu rozumu⁶. Krytyczne uwagi do zredagowanej przez Garganiego książki pt. *Crisi della ragione* wyraził wówczas Umberto Eco. Pisał on, że postulowany w niej kryzys nie może oznaczać zastępowania

3 Czym jest dla Ratzingera Europa, czytelnik może się dowiedzieć z co najmniej kilku prac, które poświęcił tej problematyce. Tutaj zacytujmy tylko jedną istotną wypowiedź: „Europa to nie kontynent, który można by zamknąć w kategoriach geograficznych. Jest to pojęcie kulturowe i historyczne”. Zob. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. z włoskiego S. Czerwik, s. 9.

4 Tenże, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, dz. cyt., s. 31.

5 Wnikliwie ten mechanizm omawia Zdzisław Krasnodębski w swojej książce pt. *Upadek idei postępu*. Zob. Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, Kraków 2009. Szczególnie rozdział siódmy i ósmy, s. 219-308.

6 Por. *Crisi della ragione: nuovi modelli nel rapporto tra sapere attività umane*, ed. A. Gargani, Torino 1979. Zob. też: S. Rosso, *Postmodern Italy: Notes on the „Crisis of Reason”, „Weak Thought”, and The Name of the Rose*, in: *Exploring Postmodernism*, ed. M. Calinescu, D. Fokkema, 1987, s. 79-92.

typowych zadań rozumu przez obłąd bądź lekkoatletykę⁷. Również Ratzinger ma taką świadomość. Dowodząc bowiem kryzysu rozumu należy jednocześnie postawić dramatyczne pytanie: co jeśli nie rozum? Lukę powstałą w wyniku wyrugowania rozumu człowiek zdaje się wypełniać przeważnie odpowiadającym mu surogatem. Jeśli kluczowe zdolności rozumu umożliwiały uzgodnienie naszych sądów z istniejącą obiektywnie rzeczywistością, jeśli warunkowały kryterium prawdziwości sądów i decyzji dotyczących naszej aktywności, choćby społecznej, i jeśli te zdolności są negowane, to nie ma znaczenia, czy owym surogatem będzie „uczucie, obłąd, poezja, mistyczne milczenie, otwieracz do konserw, skok wzwyż, seks, czy atrament sympatyczny krążący w żyłach”⁸. Takie ewentualne alternatywy dla rozumu są ersatzem (a jak wykazał Eco paradoksalnie są one również propozycjami opartymi na innych definicjach rozumu⁹). Dlatego Ratzinger podkreśla, że zadanie

(...) jakie staje dzisiaj przed świadomym swej odpowiedzialności człowiekiem polega właściwie na tym, aby budzić uśpiony rozum¹⁰.

W innym miejscu pisze również:

Jeśli człowiek nie potrafi zapytać o istotne sprawy swojego życia, o to skąd przychodzi i dokąd zmierza, o swoje powinności i obowiązki, o życie i śmierć, ale te decydujące problemy musi pozostawić oddzielnemu od rozumu uczuciu, wtedy nie wywyższa rozumu, ale go hańbi¹¹.

Wystąpienia Ratzingera pełne są swoistej pracy krytycznej – w znaczeniu kantowskim – w obronie rozumu. U podstaw tej obrony tkwi jednak niezgoda dla racjonalizmu abstrakcyjnego, ufundowanego na owym rozumie absolutnym (*loggelöst*). Tych, którzy ulegają takim mniemaniom – racjonalizmu zbudowanego na autonomicznym i absolutnym rozumie – cechuje zupełnie nierozumna postawa, odznaczająca się wewnętrzną niekoherencją, wcale irracjonalna: kult rozumu (przy czym chodzi o *sui generis* idolatrię, nie o uprawę). Mamy tu na oku postawę, którą trafnie charakteryzował Gilbert K. Chesterton w *Upartej ortodoksji*. Jest to postawa ludzi wielbiących rozum, którą ten obrońca wiary przeciwstawiał tym, którzy wcale racjonalnie i empirycznie stwierdzają

7 U. Eco, *Semiologia życia codziennego*, przeł. J. Ugniewska i P. Salwa, Warszawa 1999, s. 143.

8 Tamże.

9 Tamże, s. 144-145.

10 J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, dz. cyt., s. 93.

11 Tenże, *Wiara – prawda – tolerancja*, Kielce 2004, s. 126.

tego rozumu niedoskonałości¹². Jeśli w ustach Chestertona-publicyisty argument ów mógł brzmieć uszczypliwie w stosunku do jego intelektualnych adwersarzy, to podobną postawę współczesny filozof, Władysław Stróżewski, określił pojęciem *metaracjonalizmu*, który nosi w sobie świadomość ograniczeń i dzięki tej świadomości paradoksalnie może własne ograniczenia przekraczać¹³.

Racjonalizm, w ujęciu najczęściej występującym u Ratzingera, staje się bardziej zrozumiały jako zjawisko naszych czasów, jeśli odwołamy się do jego wąskiej definicji¹⁴. Wąsko pojmowany racjonalizm zakłada, że doświadczenie intelektualne, wnioskowanie są czynnościami wystarczającymi do uzyskania pozytywnej (niesprzecznej) odpowiedzi na każde pytanie, jakie człowiek może sobie postawić. Właśnie takie określanie racjonalizmu budzi u Ratzingera poważne wątpliwości i niezgodę. Wynika z tego również, że ten racjonalizm, który przejawia się w dominujących tendencjach kultury współczesnej Europy, jest dla autora *Wprowadzenia w chrześcijaństwo* wypadkową głównych założeń filozoficznych mających swoją kulminację w wieku XVIII. Będzie więc to racjonalizm, który daje świadectwo aktualności i żywotności ideologii oświeceniowej na różnych płaszczyznach życia społecznego, racjonalizm ponadto wzmocniony przez ideologie historiozoficzne z XIX i początku XX wieku. Rozbija się on z kolei w tzw. „świecie życia” (*Lebenswelt*) nowoczesnego człowieka na stereotypowe formy – swoiste mity: postępu, wolności i nauki¹⁵. Dzieje się tak nie tylko dlatego, iż nie każdy może opanować choćby niewielki skrawek wiedzy dostarczanej przez nauki szczegółowe, lecz również dlatego – jak sądzi Józef Bańka – że współczesny człowiek jest zewsząd otoczony

12 G.K. Chesterton, *Uparta ortodoksja*, w: tegoż, *Dla sprawy*, tłum. J. Rydzewska, Komorów 2001, s. 61-76.

13 W. Stróżewski, *Racjonalizm i metaracjonalizm*, „Studia Filozoficzne” nr 5-6, 1983, s. 39-55.

14 Spośród bogatej bibliografii zob. J. Bocheński, *Sto zabobonów*, wyd. II, Kraków 1994, s. 57; S. Kamiński, *Racjonalizm w filozofii nauki na początku XX w.*, „Studia Filozoficzne” z. 5-6, 1983, s. 143-153; R. Kleszcz, *O racjonalności. Studium epistemologiczno-metodologiczne*, Łódź 1998; B. Skarga, *Trzy idee racjonalności*, „Studia Filozoficzne” z. 5-6, 1983, s. 17-37. Także por.: P. Kłoczowski, *Dwa racjonalizmy*, „Więź” nr 2-3, 1984. Chodzi tutaj o racjonalizm znany w historii filozofii, jako światopogląd encyklopedystów francuskich. Oczywiście kwestią umowną jest upatrywanie w tym nurcie zjawiska emblematycznego dla całego Oświecenia. W metodologii filozoficznej racjonalizm jest również inaczej pojmowany. Zdaje sobie z tego sprawę i Ratzinger, który szczegółowo wykazuje różnicę oświeceniowych racjonalizmów w zależności od kontekstu historycznego i politycznego. Zob. przede wszystkim: J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, dz. cyt., s. 23-26.

15 Pojęcie *Lebensweltu* rozumiem zgodnie z wykładnią fenomenologii egzystencjalnej, jako tzw. „nasz świat”, świat subiektywnej codzienności, w którym żyjemy mając świadomość siebie, świadomość bycia obecnym i odrębnym pośród rzeczy, oraz będąc bytem otwartym na relacje z innymi ludźmi (*Mitmenschlichkeit*).

komunałami, schematami, gotowymi ideami, w rezultacie czego poznaje życie na podstawie dostarczanych mu haseł, niczego zaś nie doświadcza bezpośrednio¹⁶.

Po prostu nie ma on odwagi samodzielnie myśleć, a myśląc dążyć do poznania prawdy (z całą pokorą i poczuciem ułomności tego dążenia, jak wszystkiego co ludzkie) zgodnie z klasyczną zasadą *navigare necesse est*¹⁷. Przywołajmy tutaj znamienne słowa Ratzingera, które potwierdzają to, o czym mówimy:

Po upadku wielkich ideologii mity polityczne są przedstawiane mniej jasno, ale i teraz istnieją próby nadawania rzeczywistym wartościom waloru mitów. Wydają się one wiarygodne, bo tkwią korzeniami w autentycznych wartościach, i właśnie dlatego są tak niebezpieczne, że traktują te wartości jednostronnie, w sposób, który można określić mitycznym. Powiedziałbym, że obecnie trzy wartości dominują w odbiorze społecznym; ich jednostronne, mityczne pojmowanie zagraża dziś moralnemu rozeznaniu. Te trzy wartości, wciąż na sposób mityczny jednostronnie interpretowane, to postęp, nauka i wolność¹⁸.

Uboczne formy racjonalizmu powstałe z mglistych związków przenikania się świata *science* i *Lebensweltu*, składają się na paradoksy zachodniej, technicyzowanej cywilizacji¹⁹. Ratzinger obnaża te paradoksy: po pierwsze, ślepa wiara w postęp wcale nie wyzwala człowieka „z narzuconej samemu sobie niepełnoletności” (jak tego chciał Kant), lecz powoduje jego wtórną niedojrzałość i bezradność w obliczu etycznych dylematów; po

16 J. Bańka, *Humanizacja techniki*, Katowice 1976, s. 14.

17 Por. *W labiryncie nieskończoności? Z Tadeuszem Gadaczem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, „Więź” 2003, nr 8-9.

18 J. Ratzinger, *Europa jej podwaliny dzisiaj i jutro*, dz. cyt., s. 59, *passim*.

19 Proces technicyzacji cywilizacji zachodniej kompleksowo, i jak dotąd zdaniem autora najlepiej, został opisany przez Neila Postmana w znanej szerzej pracy: *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, przeł. A. Tanalska-Tulęba, Warszawa 2004. Jeśli zaś idzie o wzajemne relacje między codziennym światem życia a światem nauk przyrodniczych zob. N.M. Wildiers, *Obraz świata a teologia*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1985, s. 191-196. Wildiers pisze: „Nie ulega wątpliwości, że powstanie nauk przyrodniczych wywarło głęboki wpływ na człowieka Zachodu, wpływ, który pod wieloma względami zasadniczo zmienił jego sposób myślenia i życia, i który jutro rozciągnie się na wszystkich ludzi bez różnicy. (...) Jeszcze większe znaczenie ma to, że określone poglądy zawdzięczające swoje powstanie naukom przyrodniczym stały się żywą częścią składową naszego subiektywnego świata, zasadniczo zmieniając naszą postawę intelektualną. (...) Tak więc nauki przyrodnicze wspólnie z techniką stworzyły zupełnie nowy typ człowieka. Ale również ten nowy człowiek, podobnie jak jego poprzednicy, będzie zadawał sobie pytania, co właściwie robi w tym fantastycznym [wspomniał, TT] świecie, w którym jest zdomowiony, ale w którym mimo to czuje się coraz bardziej obco”.

wtóre absolutyzowanie metod przyrodniczych i ich ekstrapolowanie na wszystkie systemy kultury relatywizuje stan naszej wiedzy, co się wiąże z zanikiem zdolności wyczuwania wartości i ich hierarchizacji; po trzecim naukowy (przyrodniczy) obraz świata prowadzi do bezgranicznego uprzywilejowania techniki²⁰.

Na przełomie XIX i XX wieku mieliśmy do czynienia, zdaniem Ratzingera, ze zjawiskiem, które Paul Hazard – badacz Oświecenia – nazwał kryzysem europejskiego myślenia²¹. Ratzinger do głównego repozytorium idei oświeceniowych dodaje kolejny faktor – model totalitarnego socjalizmu, który szybko związał się z materialistyczną i ateistyczną filozofią historii²². Nie chodzi tutaj o związek przyczynowy między Oświeceniem a wiekiem dwóch totalitaryzmów, lecz o fundament każdego z tych okresów – istotnie „wielcy propagandziści i działacze marksizmu uważali się za twórców nowego świata, opartego na rozumie”²³. Spuścizna czasów nowożytnych: ideologii oświeceniowej (racjonalizmu i liberalizmu) i dialektycznego materializmu przejawia się najwyraźniej w zatraceniu świadomości korzeni i fundamentów idei wolności, oraz w emancypacji rozumu, jako rozumu nie-Boskiego²⁴. Prowadzi to więc z konieczności do odrzucenia objawienia (*Logos*) i wykluczenia Boga z publicznej świadomości. Taką sytuację, będącą co prawda produktem europejskim, należy zdaniem autora *Wykładów bawarskich* uznać za w swej istocie post-europejską a nawet anty-europejską²⁵.

Warto prześledzić w skrócie zrekonstruowany przez Ratzingera mechanizm, który spowodował, że człowiek wykluczył wiarę poza obręb

20 Technikę jako nadbudowę nauk przyrodniczych wyróżniają zdecydowanie trzy cechy: 1) matematyka, jako język techniki; 2) wymierne i weryfikowalne przez eksperyment pojęcia; 3) praktyczność wytworów.

21 P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680-1715*, przeł. J. Palewicz i A. Siemka, Warszawa 1974, s. 21. Hazard pisze: „Ludzie XVII wieku lubili hierarchię, dyscyplinę, porządek, który władza podejmuje się zapewnić, niewzruszenie regulujące życie dogmaty. Przymus, autorytet, dogmaty – oto czego ich bezpośredni następcy, ludzie XVIII wieku nienawidzą. Pierwsi – to chrześcijanie, drudzy są antychrześcijańscy; pierwsi wierzą w prawo boskie, drudzy w prawo naturalne; pierwsi spokojnie żyją w społeczeństwie podzielonym na nierównorzędne klasy, drudzy myślą tylko o równości. To prawda, że synowie chętnie dokucają ojcom, wyobrażając sobie, że świat tylko na nich czekał, żeby się zmienić na lepsze, ale tego rodzaju zakłócenia między kolejnymi pokoleniami nie wystarczą do wyjaśnienia przemiany tak szybkiej i radykalnej. Większość Francuzów myślała jak Bousset – i oto nagle Francuzi myślą jak Wolter”.

22 J. Ratzinger, *Europa jej podwaliny dzisiaj i jutro*, dz. cyt., s. 26.

23 Tamże, s. 96.

24 J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, przeł. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 61, *passim*.

25 Tenże, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, dz. cyt., s. 176, *passim*; tenże, *Europa jej podwaliny dzisiaj i jutro*, dz. cyt., s. 21, *passim*.

czynności racjonalnych, tj. czynności wewnętrznie zgodnych z doświadczeniem własnej sytuacji w świecie: Idee komplementarności *logosu* i świata, której elementy człowiek Oświecenia odnajdywał jeszcze w maksymie *Deus sive natura* (Spinoza), ośmieszył definitywnie marksizm. Filozofia historii Hegla oraz liberalny dogmat postępu z jego interpretacją socjo-ekonomiczną ustanowiły natomiast naczelną ideę normatywną: **w s z y s t k o c o s i ę s p r z e c i w i a p r z y s z ł e m u s t a n o w i s z c z ę ś c i a i d o b r o b y t u j e s t z e s w e j i s t o t y n i e r a c j o n a l n e.** Zasadę tę doprowadzono do ekstremum – spragniony szczęścia człowiek musi przeciw temu, aby mieć, co chce i być, kim chce. Ale rzeczą potocznego doświadczenia jest świadomość, że jedni mają więcej, drudzy mniej. Dlatego idea równości i przymierze wszystkich pokrzywdzonych stworzyło fascynujące zadanie moralne:

realna przyszłość – pisze Ratzinger – czas pełnej wolności i równości skupiała teraz w sobie całe spektrum znaczeń i emocji kryjących się w słowie zbawienie²⁶.

W świecie, w którym wiara pełniła rolę stabilizującą, w szczególności zaś wiara chrześcijańska pocieszając ludzi nadzieją zbawienia, łącząc sprzeczności i tym samym godząc człowieka ze światem, w którym żyje, ukonstytuowała się definitywna opozycja tej wiary względem uproszczonego racjonalizmu:

Wiara – pisze Ratzinger – ukazując bowiem człowiekowi świat jako rzeczywistość dającą się znieść (...) nie czyniła niczego dobrego, a jedynie oddalała nastanie lepszych czasów i sprzyjała tym, którzy mogli obawiać się zmian²⁷.

Co zatem należy w takiej sytuacji zrobić? Należy uruchomić potencjał uciążliwej pamięci, przywoływać z historii wszelkie negatywne zdarzenia i do maksimum wyostrzyć świadomość nierówności, aby „(...) nagie niczym nie udrapowane poznanie, gnoza, świadomość potworności świata utworowała drogę nowemu”²⁸.

Torowanie drogi lepszym czasom idzie w parze ze sprzecznością, która objawia się w sile lęku współczesnego człowieka przed akceptacją nowego życia, w obsesyjnej kontroli urodzeń. Dziecko niejako z urzędu nie może już być gwarantem przyszłości. Kryje się tu niewytłumaczalny lęk przed

26 Tenże, *Wykłady bawarskie z lat 1969-2004*, dz. cyt., s. 86.

27 Tamże, s. 88.

28 Tamże, s. 89.

uznaniem samego życia jako sensownego daru, który pośród apoteozy przyszłości uderza nas z niespotykaną dotąd siłą. A przecież, jak słusznie zauważa Ratzinger, „wielka szansa rozumu (...), była zawsze związana z tym, czego nie można było przewidzieć”²⁹. Nowy porządek świata miałby być zatem światowym ładem racjonalności. Jednak to kryterium racjonalności jest, zdaniem Ratzingera, zbyt wąsko pojmowane i wyprowadzane wyłącznie z doświadczeń związanych z produkcją techniczną, której asumpt daje rozwijająca się szybko nauka.

Można powiedzieć, że w niezwykłym tempie, za sprawą nauk technicznych i przyrodniczych dokonuje się wzrost wiedzy faktycznej i technicznej, czyli wiemy *że* i wiemy *jak*. Ale ten wzrost jest zupełnie nieproporcjonalny do wiedzy *co*, czyli do tego, co Arystoteles określał, jako *orthos logos*. Człowiek współczesny nie wie co ma mówić, co robić, chociaż – oczywiście jest to model idealny – wie zapewne jak. Co więcej, wiedza o tym, jak coś zrobić oderwana od możliwości zrobienia tego „przestaje być dla niego atrakcyjna, ponieważ byłaby przeciwko wolności, która jest absolutnie najwyższą wartością”³⁰.

Jeden z wielu paradoksów takiego racjonalizmu, wzmocniony przez liberalny dogmat polega na tym, że idea niczym nieskrępowanej wolności, zdaniem Ratzingera, prowadzi w konsekwencji do autodestrukcji wolności – powoduje paraliż jednostki, pasywność społeczną, indyferentyzm. Zagrożony i zdezorientowany człowiek racjonalności poszukuje więc na płaszczyźnie funkcjonalności, skuteczności i podnoszenia stopy życiowej, w tym widząc kanon właściwego osądu – *orthos logos*. Racjonalność techniczna wchodząc na teren etyki powoduje konflikt z podstawową normą etyczną, która zrodziła się w łonie kultury europejskiej, a którą jest godność człowieka³¹.

Ratzinger utrzymuje pogląd personalistyczny, a za jedno z największych osiągnięć kultury europejskiej uznaje definiowanie człowieka w kategoriach osoby i jej godności: *Persona est affirmanda propter se ipsam*. Godność osoby jest bezwzględną normą moralną, która jednak jest marginalizowana na kilka co najmniej sposobów. Debata nad legalizacją aborcji i eutanazji jest tylko jedną stroną medalu, drugą jest opacznie rozumiany sens roszczeniowy i uprawniający tej normy, który legitymizuje bylejąkość duchową współczesnego człowieka. A przecież godność człowieka ma przede wszystkim sens obligujący, który wypływa z bycia *imago Dei*. Można powiedzieć, że godność człowieka to biblijny talent. Talent, który w pierw oznaczał miarę tego, ile człowiek zdoła unieść, symbolicznie zaś

29 Tamże.

30 Tamże.

31 J. Ratzinger, *Europa jej podwaliny dzisiaj i jutro*, dz. cyt., s. 28, *passim*.

ile człowiek, jako człowiek, waży. Pamiętając o tej przypowieści możemy mówić o charakterze obligującym ludzkiej godności, nie tracąc wcale wymiaru podstawowego, tj. ontologicznego³².

Inspirując się tekstami Ratzingera zbierzmy na koniec kilka pytań, niezmiernie ważnych, które wpisują się w omawianą tu problematykę. A mianowicie: co pozostanie człowiekowi jeśli rozum go rozczaruje, skoro i wiara, którą tenże rozum rzekomo skompromitował wcześniej, nie jest dla niego atrakcyjna? Co pozostanie, skoro współcześni (co się tłumaczy często, jako nowocześni) wytarli sobie gąbką widnokrąg prawdy?³³ Czy dobrym rozwiązaniem jest zabawić się na śmierć?³⁴ Czy globalny karnawał współczesnej kultury to również owa ucieczka do przodu, będąca owocem zamiany wymiaru wertykalnego na horyzontalny? Czy imperatyw wciąż brzmi *bądźcie w awangardzie*, zamiast *sursum corda*? Czy nie jest to już apoteoza teraźniejszości? W końcu czy racjonalizm współczesny jeśli odkryje swoje niedoskonałości, nie odkryje również tego wymiaru nienasyceń, który dawniej pozwolił św. Augustynowi określić człowieka, jako *homo inquietus*, a który dzisiaj kieruje jego uwagę ku temu, by mocniej przeżywać chwilę? Jakież będą tego konsekwencje w społeczeństwach, w których intensyfikacja doznań jest odpowiedzią na *horor vacui*? Według Ratzingera odpowiedź leży w samej istocie chrześcijaństwa, które mimo że jest religią *logosu*, wołającego wciąż o rozbudzenie rozumu, zawiera również wężiotwórczą tajemnicę milczenia³⁵. Milczenie Boga ustanawia przestrzeń dla *fides*, dla zaufania dobremu Bogu w analogiczny sposób, w jaki nie mogące sprostać wyzwaniom świata dziecko zawiera swój los opiece i miłości rodzicielskiej. Doświadczenie słowa (*Logosu* większego niż *ratio*³⁶) i milczenia, według Ratzingera, opisuje dobrze strukturę egzystencji człowieka, w której ambiwalentna wartość tego doświadczenia

32 Mowa tutaj o godności osoby, w takim sensie, jak się ją rozumie w etyce personalistycznej. Z bogatej literatury przedmiotu zobacz chociażby: T. Styczeń, *W drodze do etyki*, Lublin 1984, s. 261-268. Z kolei temat roszczeniowego sensu idei godności warto przyglądnąć się fragmentom książki Ryszarda Legutki *Triumf człowieka pospolitego*. Kwestię relacji pomiędzy jednym rozumieniem a drugim pomijam. Zob. R. Legutko, *Triumf człowieka pospolitego*, Poznań 2012, s. 58-60.

33 Por. F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Kraków 2003, s. 110.

34 Por. N. Postman, *Zabawić się na śmierć. Dyskurs publiczny w epoce show-businessu*, tłum. L. Niedzielski, Warszawa 2002.

35 J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1968-2004*, dz. cyt., s. 63. Ratzinger pisze: „To prawda, że w chrześcijaństwie prymat ma *logos*, słowo przed milczeniem: Bóg *przemówił*, Bóg *jest* słowem. Nie można jednak zapominać o prawdzie ukrycia się Boga. Tylko wówczas, gdy doświadczamy go jako milczenia, możemy mieć nadzieję, że usłyszymy Jego mowę rozbrzmiewającą wśród milczenia”.

36 Por. M. Kita, *Logos większy niż ratio. Dwa świadectwa chrześcijańskiego modelu racjonalności u progu epoki współczesnej*, Kraków 2013.

stanowi, zgodnie z tytułem jednej z jego książki, wprowadzenie w chrześcijaństwo³⁷. Spychanie do lamusa wiary, które obserwujemy, jest spowodowane wynaturzeniami rozumu, którego wiara potrzebuje do tego, by była zrozumiana i wcielona w wspólnotowe życie³⁸. Wiara dzięki temu staje się przedmiotem intersubiektywnie przeżywanym według zasady, odzwierciedlającej *eidos* chrześcijaństwa – a mianowicie, że wiara jest stawianiem się „my” – przekraczającym samo „ja”, na wzór „my” Trójjedynego Boga.

W jednej z najbardziej owocnych dyskusji Ratzingera z Habermasem³⁹, ze strony Habermasa, naczelnego przedstawiciela świeckiej kultury padają takie słowa:

Żądanie podtrzymania rozdziału między wiarą a wiedzą tylko wtedy pozostanie rozumne, jeżeli wiedza świecka przyzna przekonaniom religijnym status poznawczy, którego nie będzie określała po prostu jako irracjonalny. W wierze religijnej spoczywa nietknięte to wszystko, co społeczeństwo utraciło w procesie laicyzacji i modernizacji. Dlatego wiara religijna i współczesne społeczeństwo muszą znów wejść ze sobą w dialog⁴⁰.

Sam Ratzinger uznaje rozdział między powinnościami państwa a domeną religii za niepodważalne dobro epoki nowożytnej i spuściznę, którą Europa musi zachować. Lecz poza granicami współczesnych form racjonalizmu, tej dziwnej właściwości naszych czasów, nie jest sprawą całkowicie jasną i niepodważalną, w jaki sposób racjonalizm mógłby legitymizować ateizm, a przy tym być jego jedyną logiczną konsekwencją i wykładnią:

Sprawy winny przybrać odwrotny porządek, niż to zaczyna mieć miejsce dzisiaj, kiedy ateizm dorasta do rangi obowiązującego dogmatu publicznego⁴¹.

Ratzinger widzi szanse dla Europy w odwróceniu popularnej, oświeceniowej zasady *etsi Deus non daretur*. Zastanawia się czy wyjście z dzisiejszego impasu i uwiędu, w jakim znalazła się kultura współczesnej Europy, nie może polegać na tym, by człowiek akceptując historyczne dziedzictwo naszego Kontynentu: dziedzictwo greckie, chrześcijańskie, łacińskie

37 Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1994, s. 15.

38 Por. tenże, *Wiara, żeby nie niszczyć, musi być rozumna*, „Europa” nr 56, 2005, s. 6.

39 Tej debacie poświęcił artykuł Zdzisław Krasnodębski. Zob. Z. Krasnodębski, *Spotkanie w pół drogi?*, „Europa” nr 1, 2004, s. 8.

40 J. Habermas, *Religia potrzebuje nowego przekładu*, „Europa” nr 1, 2004, s. 8.

41 J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1968-2004*, dz. cyt., s. 188. W innym miejscu z kolei Ratzinger chętnie powołuje się na zdanie Rudolfa Bultmana z *Das Evangelium des Johannes*: „Państwo niechrześcijańskie jest zasadniczo możliwe, ale nie państwo ateistyczne”. Cyt. za J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1968-2004*, dz. cyt., s. 177.

i dziedzictwo kultury nowożytnej, rozpoczął życie *veluti si Deus daretur*, potwierdzając tym samym siebie, jako *capax Dei*.

Na koniec jeszcze jedna uwaga: widoczne jest w wielu pracach Ratzingera szczere z troską o sprawy przyszłości naszego Kontynentu. Wypływa ono z przekonania, że debata nad intelektualnym dziedzictwem Europy jest w dzisiejszych czasach decydująca. Żyjemy bowiem w epoce, w której ważą się losy zachodniej kultury – ten wątek u Ratzingera jest permanentnie obecny. Autor *Wykładów bawarskich* stawia wiele palących lecz nierozstrzygniętych pytań. Ale, jak mawiał Alistair C. Crombie: tylko ten, kto dobrze postawił i zrozumiał pytanie, może właściwie przygotować się do odpowiedzi. Być może dzisiaj, kiedy krytyczno-naukowe zainteresowanie dorobkiem Ratzingera nabiera wyraźniej charakteru systematycznego⁴², kiedy staje się on na naszych oczach myślicielem coraz chętniej czytany, zbliżymy się do niektórych odpowiedzi – „budząc uśpiony rozum”.

SUMMARY

Tomasz Tisończyk, *Joseph Ratzinger's Critique of Contemporary Forms of Rationalism*

The author tries to describe Ratzinger's view of these features, which are most characteristic of modern Europe. For the author of *Studies in the Bavarian* central symbol of our times is the absolute reason, which is the foundation for modern forms of rationalism. Ratzinger followed the development of this idea formed in the eighteenth century. Its roots go back to the Age of Enlightenment. We find them also in Marxist ideology. Today, it is best evident in the form of specific myths that seem to be stuck firmly in the minds of the people of our time. These myths include the myth of progress, the myth of freedom and the myth of science. The myth of progress not only destroys everything that does not meet the criteria of technical innovation, but also tries to discredit the faith as irrational heritage of European history. The myth of freedom paradoxically causes passivity of society. The last myth – the myth of science makes man a moral paralysis.

KEYWORDS: Rationalism, instrumental rationality, Joseph Ratzinger, progress, The Enlightenment

⁴² W Polsce np. trwają aktualnie prace nad wydaniem wszystkich dzieł Ratzingera. Zob. tomy *Opera omnia Joseph Ratzingera* wydawane na KUL-u.

Anna Waśko

Raj po szwedzku

Tak zwany model szwedzki, opisany już w latach 30. przez amerykańskiego dziennikarza Marquisa Childsa jako *Middle Way*¹, droga środka między kapitalizmem i socjalizmem, w latach 60. i 70. zyskał powszechne uznanie i stał się częścią nowoczesnej tożsamości Szwedów. Szwecja postrzegana była – i jest – jako kraj znakomicie rozwinięty gospodarczo, nowoczesny, przyjazny dla imigrantów, zapewniający każdemu godziwe warunki życia i rozwoju, egalitarny i demokratyczny. Powstałe w wyniku „szwedzkiego modelu” państwo opiekuńcze (*välfärdsstaten*, dosł. państwo dobrobytu) i prowadzona przez nie polityka budowy nowego społeczeństwa budzi dziś jednak także skrajne odczucia, od zachwytu nad „szwedzkim rajem”, po niechęć, także w samej Szwecji. Obok dumy z osiągnięć państwa pojawia się krytyka pewnych aspektów jego polityki, traktowanych jako wypaczenia szwedzkiego modelu, np. stosowanej w latach 1934-1974 eugeniki.

Szwedzkie „państwo dobrobytu” jest dziełem rządzących tym krajem od 1920 do 2006 roku, z trzema 4-letnimi przerwami, socjaldemokratów. Partia socjaldemokratyczna, pozostawiając gospodarkę w gestii organizacji pracodawców i silnych związków zawodowych², skupiła się na wprowadzaniu idei socjalistycznych do życia społecznego, wychowania i kultury. Podstawowym celem socjaldemokratów było stworzenie społeczeństwa egalitarnego, a głównymi hasłami takimi jak, równouprawnienie, opieka

1 Marquis Childs, *Sweden: The Middle Way*, New Heaven 1936.

2 Kompromis i polityka równowagi między związkami zawodowymi a organizacjami pracodawców, przy nieingerencji państwa (choć związki zawodowe były uważane za „przybudówkę” rządzących socjaldemokratów) stworzyły w latach 30-tych XX wieku podstawy modelu szwedzkiego. O modelu szwedzkim pisali: A.L. Johansson, *Den svenska modellen; en analys*, Stockholm 1993; J.O. Berg, *På spaning efter en svensk modell; idéer och vägval i arbetsgivarpolitiken 1897-1909, avhandling i idéhistoria*. Enebyberg 2011; z pozycji krytycznych B. Elmbrandt, *Så föll den svenska modellen*, Stockholm 1993.

nad słabymi i wykluczonymi (dziećmi, starszymi, uchodźcami politycznymi), równe szanse dla wszystkich, solidaryzm społeczny. Hasłom tym towarzyszyło założenie, że za budowę społeczeństwa socjalistycznego jest odpowiedzialne państwo: urzędnicy, specjaliści, państwowe instytucje. Źródłem widocznego kryzysu tradycyjnych instytucji życia społecznego, rodziny, szkoły czy Kościoła, jest – obok wieloletniej dominacji ideologii lewicowej w dyskursie publicznym – także polityka państwa, które, by ją skutecznie wprowadzić w życie, musiało ograniczyć wpływy niezależnych od siebie ośrodków władzy i autorytetu. Szkolnictwo upaństwowiono już w latach 50., role rodziny: wychowawcze i opiekuńcze stopniowo przejmowały instytucje państwowe, które zapewniły opiekę nad jednostką od darmowego przedszkola, poprzez państwowe zasiłki i kursy dla bezrobotnych, po rozbudowaną sieć opieki nad osobami starszymi. Ideologia socjalistyczna kształtowała ustawodawstwo, media, kulturę, oddziaływała też na szwedzki Kościół luterański, który zmieniał się wraz ze społeczeństwem.

Potężny wpływ idei socjalistycznych to jednak nie wszystko. Budowę szwedzkiego państwa dobrobytu umożliwiły pewne cechy szwedzkiego społeczeństwa, jego specyficzna historia i tradycje. Szwecja posiada silną tradycję egalitarną – chłopci od początku państwowości szwedzkiej posiadali prawa polityczne, a od XV wieku zasiadali w szwedzkim parlamencie – i szczyci się ludowymi korzeniami swojej kultury. Jednocześnie od wieków była krajem silnie scentralizowanym, z dobrze działającymi instytucjami i Kościołem państwowym, który dbał o oświatę i odpowiednie prowadzenie się wiernych. Państwo cieszyło się i cieszy ogromnym zaufaniem: poziom zaufania społecznego do urzędników należy do najwyższych na świecie, a korupcja prawie nie istnieje. Nie jest mile widziana ostra krytyka, czy indywidualizm; ideałem jest samokontrola, opanowanie i dążenie do kompromisu. Istnieje silne poczucie społecznej i kulturowej wspólnoty i narodowa duma: to, co szwedzkie, jest uważane za najlepsze na świecie³.

Jak „raj po szwedzku” wygląda dziś? Prześledźmy to na przykładzie szkoły, rodziny i Kościoła, czyli trzech instytucji, które uległy w ciągu ostatnich sześćdziesięciu lat największym zmianom.

Szkoły w Szwecji upaństwowiono w latach 50. a w 2010 roku zakazano nauczania domowego⁴. System szkolnictwa państwowego w Szwecji reguluje prawo szkolne, którego ostatnia wersja uchwalona została

3 O szwedzkim nacjonalizmie i jego związku z protestantyzmem zob. M. Zaremba, *När blir Sverige europeiskt?*, Bertil Ohlininstitutet 2004.

4 Ustawa z 2010 roku wzbudziła protesty rodziców uczących swoje dzieci w domu; część z nich wyemigrowała. Zob. <http://freesweden.net/home_ed_index.html> dostęp 15.01.2014.

w 1998 roku. Cele wychowawcze szkoły prawo to określa jako: kształtowanie postaw afirmujących wolność i prawa jednostki, równouprawnienie kobiet i mężczyzn, oraz solidarność ze słabymi i wykluczonymi⁵. Od lat wśród przedmiotów szkolnych znajdują się dzieje kobiet i zasady równouprawnienia, obok ekologii i religioznawstwa (które zastąpiło religię). Wedle prawa szkolnego osoba, która nie podziela zawartych w nim zasad i wartości, na których zostało oparte i która nie dystansuje się od wartości z nimi sprzecznych, nie może być nauczycielem na żadnym stopniu nauczania⁶. W 2002 roku w Lund uniwersytecka komisja oceniająca kandydatów na stanowisko profesorskie odrzuciła jednego z nich, najwyżej ocenionego przez fachowców-recenzentów, z powodu jego rzekomo przestarzałych poglądów na rolę kobiet i doktorantów na uczelni⁷.

Równouprawnienie jest jednym z głównych celów, do których państwo dąży, dlatego od lat kilkudziesięciu rząd wspierał finansowo projekty i ośrodki badawcze, promujące feminizm i tzw. studia kobiece (*kvinnostudier*). Rozwój tego typu badań miał ułatwić przekształcenie tzw. męskich struktur władzy w bardziej „zrównoważone płciowo” i wspomagać działania ustawodawcze, np. wprowadzenie parytetu płci we wszystkich instytucjach państwowych, od sądów i uniwersytetów po parlament. W latach 80. zaczęto prowadzić badania nad tzw. płcią kulturową, *gender*, i stopniowo *genusstudier* (*gender studies*) zastąpiły na uczelniach katedry feministyczne. Obecnie instytuty *gender* znajdują się na większości szwedzkich uniwersytetów, a kilkudziesięciu naukowców z innych dyscyplin stosuje *gender* jako metodę badawczą. *Gender* został uznany przez urzędników państwowych za idealne narzędzie w walce z nierównością płciową i w programach finansowych państwa zastąpił feminizm. W 1998 roku powstał rządowy ośrodek, którego celem jest wspieranie rozwoju *gender* jako gałęzi nauki i wykorzystanie teorii płci kulturowej w promowaniu równouprawnienia⁸. Jest to obecnie jedyna metoda naukowa, wspierana oficjalnie i finansowo przez państwo; jej założenia znalazły też odbicie w cytowanym powyżej prawie szkolnym. Np. przedszkole ma przeciwdziałać tradycyjnym wzorcom i rolom przypisywanym w społeczeństwie danej płci, aby zapewnić dzieciom wolny od stereotypów płciowych rozwój, a następnie równe szanse w dorosłym życiu, w wyborze zawodu i na rynku pracy.

5 Skollagen 5.1 <<https://lagen.nu/2010:800>>.

6 Skollagen 5.2, tamże.

7 Odrzucony przez komisję prof. Gerner został jednak przyjęty decyzją rektora, gdy sprawa wywołała burzę w mediach; zob. <<http://www.sydsvenskan.se/lund/lararforslagsnamnden-vill-ej-ha-gerner/>> dostęp 15.01.2014.

8 Studia gender koordynuje Nationella sekretariatet for genusstudier (Narodowy Sekretariat Studiów Gender) <<http://www.genus.se/meromgenus/studeragenusvetenskap/>> dostęp 15.01.2014.

Wprowadzenie tego elementu prawa szkolnego idzie dość opornie: inspekcja przeprowadzona w 2012 roku w przedszkolach dystryktu Uppsali wykazała, że w 30% przedszkoli nie jest ono realizowane, np. przedszkolanki nie przerywają zabaw związanych z rolami płciowymi (tzn. pozwalają dziewczynkom bawić się lalkami). Trzeba dodać, że inspekcji dokonuje urzędnik nadzoru szkolnego, w towarzystwie urzędnika ds. równouprawnienia i specjalisty z dziedziny *gender*⁹. W Sztokholmie istnieją jednak dwa przedszkola, w których *gender* jest podstawą wychowania, m.in. słynne przedszkole Egalia, w którym wymyślono nowy rodzaj zaimka osobowego: formę bezpłciową *hen*, mającą zastąpić zaimki *hon* (ona) i *han* (on)¹⁰.

Oparcie systemu wychowawczego na teorii płci kulturowej i silne finansowe wsparcie dla uniwersyteckich badań nad *gender* zostało w 2012 roku skrytykowane z niespodziewanej strony. Protestacyjny list otwarty napisał Bo Rothstein, profesor socjologii uniwersytetu w Göteborgu, zajmujący się problemem równouprawnienia.

Ten rząd, jak poprzednie, aby wspierać równouprawnienie przeznaczył znaczne środki na rozwój badań nad *gender*, fundując programy badawcze i powołując do życia specjalną instytucję wspierającą te badania, Narodowy Sekretariat Studiów *Gender*. Zostało to uczynione w dobrej wierze, aby wesprzeć prace, które przyczynią się do większej równości w społeczeństwie i w środowisku naukowym.

Cele owe profesor jak najbardziej pochwała. Zwraca jednak uwagę, że *gender*, wbrew opiniom urzędników, po pierwsze jest tylko jedną z wielu metod badawczych, a nie prawdą objawioną, jak kiedyś marksizm, dziś odrzucony. Po drugie, wspieranie studiów nad *gender* wcale nie służy celowi nadrzędnemu – wzrostowi równouprawnienia. Przeciwnie, celem naukowców z tej dziedziny jest obecnie zniesienie pojęć „kobieta”, „mężczyzna” jako społecznie skonstruowanych i wprowadzenie w ich miejsce różnych innych terminów odnoszących się do identyfikacji płciowych, których doliczono się około dwunastu. Badacze ze szkoły *gender* odcinają się więc od idei równouprawnienia kobiet i mężczyzn, jest ona wręcz przeszkodą w ich badaniach. Rząd, dla którego równouprawnienie jest wartością nadrzędną, powinien więc zaprzestać finansowania tego

9 <<http://www.dn.se/nyheter/sverige/pa-egalia-tas-fokus-bort-fran-konet/>> dostęp 15.01.2014.

10 Zob. <http://www.nytimes.com/2012/11/14/world/europe/swedish-school-de-emphasizes-gender-lines.html?_r=0> dostęp 15.01.2015. Strona Egalii <<http://www.egaliaung.se/>>.

kierunku badań¹¹. List wywołał dyskusję w prasie, ale nie odniósł spodziewanego skutku.

Urzędowy nacisk na równouprawnienie zaciążył także na rodzinie, uznanej za formę opresji wobec kobiet i dzieci. Instytucja małżeństwa jest w Szwecji (jak i w całej Skandynawii) w zaniku, co Stanley Kurtz nazwał „modelem nordyckim”: obok rodziny w sensie tradycyjnym funkcjonują dziś w Szwecji różne inne jej formy, które ustawodawstwo wyraźnie faworyzuje, np. pod względem finansowym¹². A więc konkubinaty, *sambo* (mieszkający wspólnie) i *serbo* (oddzielnie), związki jedнопłciowe, legalne od 1995 roku, oraz coraz bardziej rozpowszechniona tzw. rodzina plastikowa (*plastfamilj*), będąca wynikiem dużej liczby rozwodów. Rodzina plastikowa może składać się np. z trzech matek, czterech ojców i dziecięciorga dzieci z różnych związków. Upadek instytucji małżeństwa idzie w parze z akceptacją i żądaniem prawnej legalizacji wszelkich możliwych związków, także kazirodczych i poligamicznych. Rzecznik prasowy młodzieżówki partii Zielonych (obecnie w koalicji rządowej) Elina Åberg ogłosiła w 2005 roku w imieniu swojej partii, że rodzina tradycyjna jest przeżytkiem, natomiast należy zalegalizować poligamię. Wtórował jej kolejny rzecznik Gröna Ungdom, Einar Westergaard, który stwierdził, że celem partii jest walka o legislację „neutralną płciowo” (*könsneutral*) i „wolną od norm” (*norm-fri*), oraz o społeczeństwo nie oparte na normach heteroseksualnych¹³. Dyskusję w prasie i podobne jak powyżej stanowiska kilku szwedzkich partii politycznych wywołał artykuł cytowanego już profesora Bo Rothsteina w *Svenska Dagbladet* (07.08.2005), w którym stwierdził:

Jeśli ludzie chcą teraz żenić się z kilkoma [osobami] lub w grupach (*klump*), powiedzmy siedmiu mężczyzn i dziewięć kobiet, państwo nie ma żadnego powodu by interweniować, o ile wszyscy uczestnicy [takiego związku] zgadzają się na takie rozwiązanie. [...] Po prostu nadszedł już czas, by pozbyć się tej pozostałości po dominacji normy heteroseksualnej w prawie szwedzkim, jaką jest prawo małżeńskie¹⁴.

11 <<http://www.gp.se/nyheter/debatt/1.915388-fel-av-staten-att-stotta-genusforskningen>> dostęp 15.01.2014.

12 Zob. przegląd badań socjologicznych nad małżeństwem i rodziną w Skandynawii w artykule S. Kurtza, *The End of Marriage In Scandinavia*, „The Weekly Standard” vol. 9, no. 20, 02.02.2004.

13 Za legalizacją poligamii opowiedziała się także młodzieżówka partii Moderaterna (centrowo-konserwatywnej), socjaldemokratów, Centerpartiet i Feministisk alternativ. Zob. <<http://old.nationalreview.com/kurtz/kurtz200602220826.asp>> dostęp 14.01.2014; <<http://www.aftonbladet.se/kultur/article10665790.ab>> dostęp 14.01.2014.

14 <http://www.svd.se/opinion/brannpunkt/dags-att-tillata-bigami_445239.svd> dostęp 14.01.2014.

Dyskusja toczy się do dziś i wydaje się, że wprowadzenie do legislacji małżeństwa „neutralnego płciowo i liczebnie” (*köns – och antalneutral*) jest kwestią czasu, skoro takie małżeństwo wydaje się być naturalną konsekwencją przyjętego w Szwecji założenia, iż społeczeństwo jako całość ma funkcjonować w oparciu o zasady neutralności płciowej, wynikające z ideologii *gender*. Chyba że wcześniej instytucja małżeństwa zostanie w ogóle zlikwidowana, jako relikwyt dawnego, patriarchalnego i konfesyjnego sposobu myślenia: Bo Rothstein w cytowanym powyżej artykule proponował, by termin „małżeństwo” usunąć z prawa, zastępując go „zarejestrowanym partnerstwem”. Podobną propozycję przedstawiła niedawno (2013) członkini Centerpartiet (w projekcie programu tej partii) Annie Lööf, która zyskała silne wsparcie od feministki Gudrun Schyman. W opiniotwórczym programie telewizji szwedzkiej „Debatten” Schyman wezwała do likwidacji małżeństwa jako jednego z kamieni węgielnych patriarchalnego społeczeństwa¹⁵.

Likwidacja instytucji małżeństwa według szwedzkich naukowców nie odbije się szkodliwie na dzieciach. Poza tym, według prawa szwedzkiego obowiązek opieki nad dzieckiem należy zarówno do opiekuna (słowo to zastąpiło w języku prawnym rodzica) jak i do państwa, a właściwie do Socialnämnden, wielkiej państwowej instytucji, która według *Prawa o służbie socjalnej* (SoL 2001:453) ma w imieniu społeczeństwa dbać o to, by dzieci miały odpowiednią opiekę i wychowanie, i jest za to odpowiedzialna na równi z rodzicami (SoL § 12)¹⁶.

Urzednicy Socialnämnden oskarżani są w ostatnich latach o nadużywanie władzy i przymusowe odbieranie dzieci rodzicom z przyczyn co najmniej wątpliwych. Paradoksalnie, instytucję małżeństwa chce się zlikwidować w imię wolności jednostki do wyboru związku, w jakim chce żyć, a jednocześnie nie uznaje się prawa rodziców do wychowywania dzieci zgodnie z ich wolą. Ów paradoks skomentował szwedzki liberalny publicysta Daniel Hammarberg, poruszony głośną sprawą odebrania rodzicom kilkuletniego Domenica, ze względu na jego rzekomo „nieprawniwość rozwój”:

Something else one asks oneself is how in such a normless society as today's Sweden, one can still determine what's a favourable development and what isn't. Especially when it comes to sex and coexistence, Sweden has rebelled against traditions of all the world and declared that all sexuality is normal as long as it's with the consent of the other partner. There you never hear about any

15 Zob. artykuł G. Schyman wspierający Annie Lööf <<http://debatt.svt.se/2013/01/11/lat-oss-ri-va-upp-aktenskapsbalken-tillsammans-annie-loof/>> dostęp 14.01.2014.

16 Zob. <<http://www.notisum.se/Pub/Doc.aspx?url=/rnp/sls/lag/20010453.htm>>.

*norms having to exist to protect the health and development of individual, or that society's needs have to be taken into account. Yet still one barges into families and labels normal behaviour as disordered; that the afore-mentioned Domenic is, or at least was until the social council entered the picture, the kind of child that goes around and hugs everyone, was considered to be signs of a disordered development. If one is to apply norms on which one judges behaviour and development, clearly they should be founded on something more objective than the arbitrary whims of the social services?*¹⁷

Odbieranie dzieci rodzicom ma na ogół następować za ich zgodą, ale *Prawo o szczególnych postanowieniach dot. opieki nad młodocianymi* (LVU 1990:52) pozwala na przymusowe odebranie dziecka rodzicom w przypadku znęcania się fizycznego i psychicznego, wykorzystywania seksualnego, niedostatecznej opieki i „innych okoliczności”. Szczegółowe zapisy określają, iż znęcanie się to np. kara fizyczna (karanie dziecka klapsami jest zabronione od 1979 roku), badania lekarskie (powodujące dyskomfort dziecka) prowadzone bez uzasadnionej potrzeby, poniżanie słowne, gorsze traktowanie w stosunku do pozostałego rodzeństwa, groźba kary cielesnej. Za niedostateczną opiekę prawo uznaje sytuacje, gdy stwierdzi się konflikty między rodzicami, chorobę psychiczną jednego z nich, brak odpowiedniej opieki lekarskiej, brak odpowiednich warunków w domu lub oddawanie dziecka pod opiekę komuś, kto nie ma dobrych warunków mieszkaniowych, ciągłe przeprowadzki, a symptomy ujawniające ten stan rzeczy u dziecka to agresja lub apatia; spadek wagi lub otyłość, słaby rozwój intelektualny. „Inne okoliczności” to np. złe kontakty dziecka z opiekunem, obojętność rodziców (LVU § 12). Pracownik socjalny ma prawo do „natychmiastowej interwencji” z pomocą policji, bez jakiegokolwiek wcześniejszego postępowania wyjaśniającego, bez nakazu sądowego i bez zawiadomiania rodziców (LVU § 6), nie musi też informować rodziców o miejscu pobytu dziecka (LVU § 14). Nic dziwnego, że w Szwecji odbiera się rocznie rodzicom kilkanaście tysięcy dzieci, a „opieka przymusowa” jest stosowana dwadzieścia razy częściej niż w np. w Japonii¹⁸.

Przez lata system ten działał bez przeszkód, a kompetencji urzędników nie podważano. Odwołania od ich decyzji, podobnie jak np. od decyzji o przymusowej sterylizacji, nie były możliwe. Dopiero w ostatnich 20 latach zaufanie do urzędników socjalnych zostało zachwiane po upublicznieniu kilku głośnych przypadków odebrania dzieci np. z powodu zbyt

17 <<http://www.danielhammarberg.com/2010/12/the-censored-post-on-the-swedish-social-services/>> dostęp 15.01.2014.

18 S. Hessle, B. Vinnerljung, *Child Welfare in Sweden – an overview*, 1996. Zob. także <<http://www.bokus.com/bok/9789144075426/barnets-ratt-till-familjeliv-25-svenska-fallstudier-av-fo-raldraalienation/>> dostęp 15.01.2014.

niskiego ilorazu inteligencji rodziców (sprawa Olssonów), czy dlatego, że nauczycielka uznała, że dziecko jest smutne i osowiałe. Szwedzki publicysta, Maciej Zaremba twierdzi, że zawiniło w tych przypadkach nadmierne zaufanie do kompetencji i obiektywizmu urzędników, a co za tym idzie, brak społecznej kontroli nad ich poczynaniami. Z drugiej strony, urzędnicy niekontrolowani przez nikogo przybierają paternalistyczną i często etnocentryczną postawę wobec „podopiecznych” – nie przypadkiem najwięcej dzieci zabiera się rodzinom imigrantów, którym trudno przystosować się do szwedzkiej mentalności. Wedle Zaremby: „w genach szwedzkiego państwa opiekuńczego leży przekonanie, że samo urodzenie się poza Szwecją jest swojego rodzaju społecznym upośledzeniem”¹⁹. Obecnie istnieje kilka organizacji społecznych, które monitorują tego rodzaju sprawy, przede wszystkim powstała w 1996 roku ogólnoskandynawska organizacja NKMR (*Nordiska Kommittén för Mänskliga Rättigheter*), ale często w zderzeniu z aparatem państwowym mają nikłe szanse. Wspierana przez NKMR rodzina Olssonów przegrała w sądach szwedzkich, wygrała w Trybunale Europejskim, ale dzieci nie odzyskała, bo pomimo wyroku urzędnicy uznali, że po tylu latach pobytu w rodzinach zastępczych powrót do domu odbije się na nich niepomyślnie²⁰.

Działalność tego typu organizacji, a także ujawnienie w ostatnich latach skali nadużyć urzędników, traumatycznych przeżyć będących udziałem wielu dzieci w rodzinach zastępczych, czy sterylizacji jednostek „nieużytecznych społecznie” w latach 70. i 80. spowodowało, że na obrazie szwedzkiego raju pojawiły się rysy. Sam model państwa opiekuńczego nie jest jednak podważany (z wyjątkiem środowisk nacjonalistycznych i libertariańskich). Jego krytyka jest prowadzona na ogół z punktu widzenia jego apologetów, którzy nie mówią o fiasku, lecz o wypaczeniach systemu, jego niedostatecznym, czy niepełnym zastosowaniu. Walczący dziś z urzędniczą bezduszością stają w obronie słabych, wykluczonych i prześladowanych, realizując ten sam cel, który postawili sobie socjaldemokraci kilkadziesiąt lat temu. Wtedy jednak definiowano owych wykluczonych inaczej: w latach 70. grupami dyskryminowanymi były kobiety i wychowywane w opresyjnej rodzinie dzieci; nie zauważono, twierdzi się dziś, że w wyniku krótkowzrocznych działań państwa powstały nowe grupy dyskryminowanych: sterylizowani niepełnosprawni, dzieci maltretowane

19 Zob. wywiad Ewy Winnickiej z Maciejem Zarembą dla Polityki (22.07.2012) <<http://www.polityka.pl/spoleczenstwo/artykuly/1517622,2,rozmowa-maciejem-zaremba-bielawskim.read>> Maciej Zaremba jest autorem szeregu książek na temat szwedzkiego państwa opiekuńczego, m.in. głośnej książki o przymusowej sterylizacji *De rena och de andra: om tvångsteriliseringar, rashygien och arvsynd*, Stockholm 1999. Jako publicysta Dagens Nyheter rozpoczął szeroką dyskusję na temat samowoli szwedzkich urzędników socjalnych.

20 <<http://www.nkmr.org/sv/>> dostęp 15.01.2014.

w rodzinach zastępczych. Obecnie komisja państwowa bada przypadki nadużyć z tamtych lat. Sam model i idea są więc godne pochwały, jedynie ludzie zawiedli.

Kościół szwedzki wspierał i współtworzył szwedzkie państwo opiekuńcze²¹. Już w pierwszej połowie XX wieku przywódcy szwedzkiego Kościoła utożsamiali protestantyzm z demokracją, dobrobytem i nowoczesnością, wskazując na podobieństwa Szwecji i krajów anglosaskich i różnice, które dzieliły ją od katolickiej w dużej części, słabiej rozwiniętej Europy „kontynentalnej”. Biskup Einar Billing (1871-1939), główny teolog „kościola ludowego” (*folkkyrkan*), utożsamiał szwedzki Kościół z ludem-narodem zamieszkującym obszar pomiędzy wyznaczonymi przez Boga geograficznymi granicami²². Utożsamienie Szweda z protestantem i Kościoła z państwem było oczywiste także dla szwedzkich socjaldemokratów, których ideologia, jeszcze w latach 50., miała narodowo-religijne zabarwienie²³. Do 1950 roku wystąpienie z Kościoła szwedzkiego równało się rezygnacji z szwedzkiego obywatelstwa. Postępująca gwałtownie w latach 60. i 70. laicyzacja rozluźniła organiczny związek Kościoła i państwa. Od 1998 roku za członków Kościoła szwedzkiego uważa się tylko tych obywateli szwedzkich, którzy zostali ochrzczeni. W 2000 roku przeprowadzono częściowy rozdział Kościoła od państwa: odtąd członkiem Kościoła jest tylko ten, kto płaci podatek kościelny.

Symbioza Kościoła luterańskiego i ludu-państwa, którego ideolodzy zwalczają „skłonności konfesyjne” w życiu społecznym, trwa jednak nadal, choć w zmienionej formie. Biskupi, dawniej mianowani przez rządową komisję, obecnie są wybierani przez wiernych w diecezjach, co uzależnia Kościół już nie od państwa bezpośrednio, ale od nastrojów społecznych, dominujących w społeczeństwie ideologii i poglądów politycznych. Władzę podejmowania najważniejszych decyzji w imieniu Kościoła ma synod kościelny. Stanowią go świeccy delegaci, wybierani przez wszystkich członków Kościoła na 4 lata; biskupi mają tylko głos doradczy. Tym samym synod stanowi dość dobre odzwierciedlenie zmian zachodzących w społeczeństwie, także wśród tej jego części, która pozostała członkami Kościoła. W wyborach do synodu kandydaci startują pod szyldami partii politycznych i różnego rodzaju stowarzyszeń (w wyborach we wrześniu

21 Biskupi aprobowali np. państwową politykę sterylizacji jednostek „nieprzystosowanych” społecznie.

22 Jego najważniejszym dziełem dotyczącym teologii „kościola ludowego” była praca *Herdabrev till prästerskapet i Västerås stift*, Västerås 1920.

23 S. Thidevall, *Kampen om folkkyrkan. Ett folkkyrkligt reformprogram 1928-1932*, Verbum 2000, s. 21n. Zob. także: K. Blücker, *The Church as Nation. A study in Ecclesiology and Nationhood*, Frankfurt 2000.

2013 roku największą ilość głosów – 30 procent – otrzymali socjaldemokraci). Efekt jest taki, że eliminujący wszelką „konfesyjność” w państwie lud-Kościół wyeliminował ją również z „ludowego” Kościoła.

W 1958 roku synod zgodził się na wyświęcanie kobiet, zachowując klauzulę sumienia, zniesioną w latach 90. Odtąd nie może zostać wyświęcony żaden pastor, który nie zgadza się na ordynację kobiet. W latach 70. synod uznał, że aborcja jest prawem kobiety. Dzisiaj w Kościele szwedzkim trzy kobiety piastują funkcje biskupów (na 13 diecezji), a w 2013 roku Antje Jackelen została arcybiskupem Uppsali. Wśród duchownych niższej rangi jest ok. 50 procent kobiet, co odpowiada państwowej polityce parytetów płciowych, choć przewiduje się, że w ciągu następnych 20 lat Kościół całkowicie się sfeminizuje²⁴.

Przychylność Kościoła dla ideologii promowanych przez państwo i przejmowanych przez społeczeństwo ukazuje sprawa związków jednopłciowych. W latach 90. homoseksualiści zostali uznani za jedną z tych grup, które powinny otrzymać największe wsparcie państwa, mediów i instytucji społecznych, ze względu na ich dotychczasową, jak twierdzono, dyskryminację. W 2002 roku uchwalono prawo o mowie nienawiści, włączając do niego wypowiedzi na temat homoseksualizmu. Na podstawie tego prawa pastor zielonoświątkowców Ake Green został skazany na miesiąc więzienia za krytyczne słowa o homoseksualistach wygłoszone w kazaniu. Sąd uznał, że prawo o mowie nienawiści jest nadrzędne wobec prawa do wolności wypowiedzi i religii²⁵. W 2004 r roku zezwolono na rejestrację związków partnerskich, a w 2009 na śluby cywilne „neutralne płciowo”.

Śladem państwa podążył Kościół. W 1998 r. arcybiskup Karl G. Hammar wyraził zgodę na urządzenie w katedrze w Uppsali wystawy zdjęć Elisabeth Ohlson-Wallin „Ecce homo”. Na wystawę składało się 12 fotografii, które ukazywały Chrystusa m.in. na paradzie gejowskiej, jako homoseksualistę, transwestytę i chorego na AIDS²⁶. Wystawa cieszyła się wielkim powodzeniem, choć wzbudziła także protesty; głównie protestowano jednak przeciw wulgarności i obscenicznosci niektórych zdjęć a nie przeciw ich homoseksualnemu przesłaniu. Trzy lata później biskup Harnosand Christina Odenberg pobłogosławiła w katedrze w Uppsali

24 <<http://kosciol.wiara.pl/doc/602463.Kosciol-po-szwedzku/3>> dostęp 15.01.2014. Problematykę ordynacji kobiet w Kościele szwedzkim i spory wokół tego problemu relacjonuje artykuł WJ. Tighe <<http://www.touchstonemag.com/archives/article.php?id=16-02-036-f>> dostęp 15.01.2014.

25 Wywiad z pastorem Ake Green został opublikowany we Frondzie, 2005 (37), s. 69-74.

26 <http://www.svd.se/nyheter/idagsidan/existentiellt/en-plikt-att-sta-pa-de-svagas-sida_6956913.svd> dostęp 15.01.2014.

związek partnerski swojej przyjaciółki i siostry biskupa Uppsali, pastora Anny-Karin Hammar, z teolożką Ninną Edgarth²⁷. Działo się to na cztery lata przed oficjalnym usankcjonowaniem przez Kościół tego typu ceremonii, co nastąpiło w 2005 roku. W 2009 roku, kilka miesięcy po uchwale parlamentu w tej sprawie, synod kościelny większością 70 procent głosów zezwolił na udzielanie ślubów kościelnych parom jedнопłciowym. Sześciu spośród trzynastu biskupów i ośmiuset księży ogłosiło *votum separatum* wobec tej decyzji, musiało się jej jednak podporządkować²⁸.

Eva Brunne, biskup Sztokholmu, która wspólnie z żoną, też pastorem wychowuje syna, odpierała zarzuty, że Kościół w sprawie związków homoseksualnych ulega presji społecznej:

Nie była to decyzja podjęta pod presją społeczeństwa i współczesności, uważnie studiowaliśmy Biblię i uznaliśmy, że nie mówi ona nic o tym, co dzisiaj nazywamy homoseksualizmem. W Biblii jest mowa o efebofilii, w pełni akceptowanej w tamtej kulturze, ale Biblia to potępiała, uznając za zabawę własną seksualnością. O homoseksualizmie Biblia nic nie wie. Przecież napisali ją ludzie, a nie Bóg²⁹.

Stwierdzenie biskupa Ewy Brunne, że Biblia nie ma Boskiej genezy pokazuje jeszcze jeden aspekt zmian zaszłych w Kościele szwedzkim: rezygnację z przekazywania depozytu wiary i tradycji. Eva Brunne mówi:

Nie mogę mówić innym, jak mają żyć. Jeśli jednak ktoś mnie pyta o stosunek do częstych zmian partnerów, bronię idei wierności. Niewierność nie jest grzechem, ale monogamia i życie w parze dają największą szansę na miłość, czułość i wsparcie. Nie można upraszczać, twierdząc, że życie w monogamii jest słuszne i bezgrzeszne, a zmiany partnerów to grzech. Nikt z nas nie jest zwolennikiem aborcji, ale rozumiemy, że czasem jest konieczna. To wspaniale, że ateści chcą nadal być w Kościele. Oznacza to, że Kościół Szwecji robi coś dobrego i że jest to dostrzegane. To, co dziś uważamy za kluczowe w Piśmie, to widoczna w Nowym Testamencie intencja wszystkich spotkań Chrystusa z ludźmi. Rozmawiał z różnymi osobami, z reprezentantami innej wiary, z wieloma kobietami, z którymi wtedy zupełnie się nie liczone. Każdemu mówił, że wszyscy jesteśmy ludźmi i jesteśmy tak samo wartościowi³⁰.

27 <<http://www.tidenstecken.se/hammedga.htm>> dostęp 15.01.2014.

28 <<http://www.sydsvenskan.se/sverige/ja-till-homovigsel-i-kyrkan/>> dostęp 15.01.2014.

29 Wywiad z Ewą Brunne w Wysokich Obcasach <http://wyborcza.pl/magazyn/1,133154,14100518,Kosciele__otworz_sie.html> dostęp 14.01.2014.

30 Tamże.

W ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat Szwecja stała się jednym z najbardziej zlaicyzowanych krajów na świecie. Religia, a tym bardziej Kościół i jego losy nie obchodzą wielu. Obecnie do Kościoła szwedzkiego należy 67 % Szwedów, tj. ok. 6,5 miliona, w tym milion zadeklarowanych ateistów, którzy nie wystąpili z Kościoła z różnych względów, np. pragnąc nadal łożyć na utrzymanie zabytkowych budynków sakralnych. Praktykuje kilka procent wiernych, a w wyborach do synodu (2013) uczestniczy 12 proc. uprawnionych – dla porównania w wyborach do Riksdagu (2009) bierze udział 84 proc. obywateli. Kościół szwedzki ustami swoich duchownych zapewnia, że rezygnuje z głoszenia jakichkolwiek zasad, że wręcz nie może tego czynić. Podczas debaty zorganizowanej przed wyborami arcybiskupa Uppsali w 2013 roku tylko jeden z pięciu kandydatów uznał, że nauka Jezusa daje prawdziwszy obraz Boga niż nauka Mahometa; pozostali (w tym wybrana później arcybiskup) odrzucili także nicejskie Wyznanie Wiary jako „dokument historyczny”³¹.

Celem istnienia Kościoła szwedzkiego, jak się wydaje jeszcze bardziej upolitycznionego po rozdziale od państwa niż przed nim, jest obecnie praca w obronie wykluczonych, słabych, na rzecz tolerancji i równości. Chce, podobnie jak państwo, dać ludziom Raj na ziemi, bo jeśli nic nie jest już grzechem, to o wstęp do Raju niebieskiego Szwedzi nie muszą się obawiać. W programie wyborczym grupy startującej w wyborach do synodu szwedzkiego Kościoła luterańskiego czytamy: „Naszym celem jest: pozostać otwartym kościołem ludowym w wielokulturowym społeczeństwie, aktywnie uczestniczyć w debacie społecznej przeciwstawiając się niesprawiedliwości, pracować na rzecz równouprawnienia wszystkich ludzi, niezależnie od płci, pochodzenia etnicznego, orientacji seksualnej, sprawności fizycznej i umysłowej”. Jedyne odwołanie do chrześcijaństwa znajduje się w ostatnim punkcie programu: „Uważamy, że nauka Jezusa i Jego życie wskazują, iż równość i godność każdego człowieka jest istotą chrześcijaństwa”³².

Kościół szwedzki zmienił się więc w instytucję polityczno-charytatywną, wspomagającą państwo w budowie „nowego społeczeństwa”, otwartą dla wszystkich, także ateistów. Pastor Olle Carlsson odprawia dla nich każdej niedzieli nabożeństwa w sztokholmskim kościele św. Katarzyny.

31 W proteście wobec sekularyzacji Kościoła odeszła z niego po tej debacie pastor prof. Eva Hamberg <<http://www.kyrkanstidning.se/inrikes/prast-i-laronamnden-lamnar-svenska-kyrkan-i-protest>> dostęp 15.01.2014.

32 <<http://www.visk.info/visk-vill!-10585487>> dostęp 15.01.2014.

SUMMARY

Anna Waśko, *The Swedish Paradise*

The Swedish welfare state has its bright and dark sides. The disintegration of traditional institutions and communities (family, Church) and the hegemony of “progressive thinking” in education and public life belong undoubtedly to the latter. The article presents the consequences of gender ideology for the Swedish education system and its impact on the activities of state institutions, the decay of family and the promotion of homosexual, polygamous and other relationships leading to the disappearance of the institution of marriage, and changes in the Church of Sweden, that – co-operating with the state in the construction of the welfare state – has lost its religious mission.

KEYWORDS: Sweden, welfare state, gender, Church of Sweden

Andrzej Waśko

Religia i świat pop-kultury. Kilka uwag

Religia i kultura masowa

Jak się na ogół uważa, kultura masowa, synonimicznie określana też mianem pop-kultury, to fenomen swoisty dla epoki nowoczesnej, zjawisko nie posiadające odpowiedników w epokach poprzedzających nastanie ery przemysłowej¹. Dla dobrego rozumienia swoistości współczesnej pop-kultury istotne jest zauważenie różnic dzielących ją od folkloru tradycyjnych wspólnot wiejskich czy nawet od kultury popularnej wielkomiejskich dzielnic robotniczych i przedmieść ery przedtelewizyjnej. Przekaz pop-kulturowy zapośredniczony jest bowiem przez środki masowego przekazu, a zwykle też ukształtowany pod względem formy i treści przez ich wymagania. Jak powszechnie wiadomo, cechą wyróżniającą kultury masowej jest również jej komercyjny charakter. Ze swą prymarną funkcją ludyczną kultura masowa jest show-biznesem i rządzią nią prawa ekonomiczne. W wyniku ich działania maleje do minimum liczba producentów rozrywki, rośnie zaś do maksimum liczba obsługiwanej przez nich publiczności a przekaz, który do niej dociera, ulega daleko idącej standaryzacji. Nieliczni nadawcy zyskują więc nieznanne dotąd możliwości

1 Zgodnie z definicją Antoniny Kłoskowskiej pojęcie kultury masowej, potocznie zwanej pop-kulturą: „odnosi się do zjawisk współczesnego przekazywania wielkim masom odbiorców identycznych lub analogicznych treści płynących z nielicznych źródeł oraz do jednolitych form zabawowej, rozrywkowej działalności wielkich mas ludzkich”. A. Kłoskowska, *Kultura masowa, krytyka i obrona*, Warszawa, 2005, s. 95. Granice czasowe i strukturalne zjawiska pop-kultury w ostatecznym rachunku określa postęp technologiczny umożliwiający kolejno zaistnienie wysokonakładowej prasy (bębnowa maszyna drukarska), radia, kina, telewizji, wielu coraz to doskonalszych technik utrwalania dźwięku i obrazu aż po dzisiejsze nowe media związane z powstaniem Internetu.

techniczne wpływania na masy i nieznaną dotąd siłę przyciągania ich do siebie mocą oferowanej im zabawy.

Uzależnienie od ludzi od rozrywek już u progu epoki nowożytnej zostało rozpoznane przez Pascala, który w *Myslach* opisywał mechanizm psychologiczny *divertissement*, jako metodę psychologicznej ucieczki od metafizycznego lęku². Być może w biblijnych opisach Sodomy i Gomory możemy rozpoznać dekadencją potrzebę „zabawienia się na śmierć”³, jakże bliską współczesnym społeczeństwom. Społeczeństwa zawsze poddawały się okresowo prawom, jakie niesie ze sobą czas karnawału. Rzecz jednak w tym, że kultura tworzona w świecie przednowoczesnym miała także dwoisty charakter: religijny i świecki. Chorał gregoriański istniał obok pieśni biesiadnych i tanecznych; misteria i moralitety – obok popisów ulicznych zonglerów i komedii *dell'arte*. Obok kultury będącej karnawałową afirmacją życia istniała kultura będąca przedłużeniem kultu religijnego.

Na pierwszy rzut oka pop-kultura wydaje się na tym tle jednolicie świecka po prostu ze względu na swój rozrywkowy charakter. Znacząca jest przy tym dla jej charakteru rola reklamy, jako swoistej współczesnej *paidei*, ukazującej konsumpcję dóbr materialnych jako drugą, obok zabawy, drogę do szczęścia i na mieszance tych dwóch rodzajów aktywności opierającej wzór idealnego życia. (Współczesny człowiek sukcesu to przede wszystkim idealny konsument). Sprawia to, że kiedy w doświadczeniu mas współczesnych pop-kultura staje się monokulturą – życie tych mas ulega sekularyzacji niejako automatycznie – zostaje ograniczone do konsumpcji i zabawy oraz do zarabiania pieniędzy jako ich koniecznego warunku. Potężna fala sekularyzacji, jaką niesie ze sobą ten styl życia podmywa religijny grunt kultury tradycyjnej i unosi ze sobą pewne jego elementy, które zostają zaabsorbowane przez kulturę masową. Z drugiej strony kościoły, kapłani i kaznodzieje starają dostosować formę swojej działalności do przyzwyczajień i horyzontów człowieka współczesnego. Stąd relacje religii i pop-kultury okazują się w praktyce liczne, skomplikowane, zmienne i – wbrew pierwszemu wrażeniu – nad wyraz niejednoznaczne.

Zaowocowało to w ostatniej dekadzie, zwłaszcza w USA – kolebce pop-kultury i kraju żywej wciąż religijności – pojawieniem się studiów nad wzajemnymi relacjami religii i kultury masowej. Przykładem takich studiów jest praca zbiorowa *Religion and Popular Culture in America*⁴, której autorzy analizują w kontekście religii liczne zjawiska kultury masowej,

2 B. Pascal, *Mysli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1983, s.86-88.

3 W rozumieniu tego wyrażenia, które przedstawia Neil Postman w książce *Amusing Ourselves to Death*, z 1985 roku, wyd. polskie, w przekładzie L. Niedzielskiego, Warszawa 2002.

4 *Religion and Popular Culture in America*, ed. by Bruce D. Forbes, Jeffrey H. Mahan, University of California Press, II ed. 2005.

w rodzaju literatury i muzyki rozrywkowej, kampanii reklamowych, stylu życia, sportu a także jej głównych mediów: telewizji oraz Internetu. Jeden z redaktorów tego tomu, Bruce D. Forbes, wyróżnia cztery typy relacji zachodzących między kulturą masową a szeroko rozumianą religią. Jego zdaniem, problematykę obecnych badań nad relacją chrześcijaństwa i kultury masowej określać powinny pytania o obecność religii w pop-kulturze, obecność pop-kultury w religii, problem religijnego stosunku do poszczególnych zjawisk pop-kultury lub samej pop-kultury jako takiej, a także dialog pomiędzy religią a kulturą popularną⁵.

Takie uporządkowanie trudnej, wymagającej interdyscyplinarnego ujęcia problematyki może być użyteczne także w opisie współczesnej sytuacji w kulturze polskiej – tym bardziej, że różni się ona od kultur krajów zachodnioeuropejskich zakorzenieniem i tłem w postaci wciąż żywej, masowej religijności, co jest sytuacją porównywalną w pewnym zakresie z postawą społeczeństwa amerykańskiego. Celem przykładowego wskazania zjawisk, które zaczynają być i w Polsce przedmiotem takich badań, skupię się tu tylko na dwóch typach relacji: obecności pop-kultury w religii i obecności religii w pop-kulturze. Ilustrację tych relacji przykładami pochodzącymi z polskiej rzeczywistości wypada jednak poprzedzić rzutem oka na swoistość przypadku polskiego, w którym główna fala pop-kulturowej sekularyzacji zbiegła się w czasie z opóźnioną w stosunku do krajów zachodnich inwazją telewizji komercyjnej i równoległym pojawieniem się Internetu.

Świecki charakter rzeczywistości wirtualnej

Kiedy w połowie XX wieku Richard Hoggart opisywał na przykładzie ówczesnego społeczeństwa angielskiego przejście od tradycyjnego folkloru wielkomiejskiego do pop-kultury, stwierdzał, że żywą religijność protestancką masy angielskie traciły już w procesie migracji ze wsi do miast. Na miejskim bruku dawna ortodoksja wyznaniowa zamieniła się w rozwodnioną, zwyczajową „religię podstawową”⁶ a więc procesy sekularyzacji życia i dechrystianizacji zasadniczo poprzedzały upowszechnienie się telewizji i prasy kolorowej w latach 50. XX wieku.

W Polsce, jak się wydaje, było inaczej. Stymulowana ideologicznie przez komunistów dechrystianizacja w latach 1945-1989 zasadniczo nie

5 Pisz o tym B.D. Forbes w eseju wstępnym, *Finding Religion in Unexpected Places*, op. cit., s. 1-21.

6 R. Hoggart, *Spojrzenie na kulturę robotniczą w Anglii*, tłum. A. Ambros, Warszawa 1976, s. 148-157.

powiodła się. Ilustracją tego może być paradoksalna historia Nowej Huty w latach PRL, najpierw jako sztandarowego miasta socjalizmu, a potem jako terenu budowy nowoczesnych kościołów. Oczywiście odmiennosc sytuacji polskiej wyznaczały silna katolicka tradycja i pozycja Kościoła, strategia prymasa Stefana Wyszyńskiego i pontyfikat Jana Pawła II. Główna fala sekularyzacji przysła więc do nas po roku 1989, ale miała za to skrócony, dramatyczny charakter. Wszystkie jej nośniki, których oddziaływanie w krajach kapitalistycznego Zachodu było rozłożone w czasie na przestrzeni kilku dekad – konsumpcyjny kapitalizm i agresywna reklama, telewizja komercyjna, tabloidy oraz nowe media (Internet) – u nas pojawiły się niemal jednocześnie w latach 90. W związku z erupcją nowych mediów można by też zaryzykować tezę, że zasadniczym bodźcem sekularyzacji okazała się w Polsce nie migracja ludzi ze wsi do miast w związku z socjalistycznym uprzemysłowieniem, ale migracja ludzi z rzeczywistości realnej do rzeczywistości wirtualnej, związana z szybkim uzależnieniem Polaków od telewizji i Internetu.

Świeckość pop-kultury wynika bowiem także z istoty będących jej nośnikiem mediów audiowizualnych. Tradycyjna kultura obok wymiaru ludycznego i estetycznego, miała też wymiar sakralny ponieważ Bóg Żydów i Chrześcijan objawił się w Słowie oraz w czasie i w przestrzeni. Nie objawił się w rzeczywistości wirtualnej Internetu, ani w za pośrednictwem radia czy telewizji. Nieznane są przypadki uzdowień przez Internet, czy objawienia prywatne otrzymane za pośrednictwem poczty elektronicznej. Religia może konsekrować przestrzeń naturalną, Bóg uświęca dane miejsce a kapłan może je poświęcić. Trudno jednak wyobrazić sobie konsekrację jakiejś strony internetowej czy portalu społecznościowego. Istnieje Pismo św. ale trudno wyobrazić sobie kościelne *imprimatur* dla programu telewizyjnego czy gry komputerowej. Przestrzeń wirtualna jest ze swej istoty, niezależnie od umieszczanych w niej treści, które oczywiście mogą mieć także charakter religijny, rzeczywistością ludzką, w której nie ma podziału, na miejsca święte (konsekrowane) i świeckie, na czas świecki i święty i w której nie obowiązuje symbolika kierunków sakralnych.

Dwa wyróżniki współczesnej pop-kultury: ludyczność i wirtualność sprzyjają więc widocznemu już w zachowaniach współczesnych Polaków zacieraniu granic między *sacrum* i *profanum*, a być może też za zanik poczucia różnicy między tym co świeckie i tym co święte. Ilość czasu, jaką spędzamy na obserwacji ekranu telewizyjnego i eksploracji wirtualnego świata Internetu powoduje, że nasze doświadczenie egzystencjalne zatapia się w tym stworzonym przez człowieka świecie wirtualnym i odrywa się tym samym od doświadczenia *sacrum*, w stopniu i w zakresie nieznanym i niewyobrażalnym dla wcześniejszych epok. W pogoni za rozrywką następuje przeniesienie głównych kanałów komunikacji międzyludzkiej

do świata wirtualnego i głębokie zanurzenie psychiczne w rzeczywistości symulakrów, co samo w sobie jest potężnym czynnikiem sekularyzacji społeczeństw współczesnych. Decyduje o tym sama forma komunikacji, która sprawia, że społeczeństwo nie spotyka się na agorze, tylko w przestrzeni wirtualnej, emitowanej i modelowanej przez maszyny.

Pop-kultura w religii

Chrześcijaństwo, podobnie jak tradycyjna kultura – zarówno elitarna jak popularna – może istnieć i *de facto* istnieje niezależnie od nowoczesnych środków masowego przekazu. Natomiast kultura masowa powstaje i krzewi się wyłącznie w tym sztucznym środowisku. Oferując człowiekowi współczesnemu rozrywkę, kultura masowa zwabia niejako masy do tej *quasi*-rzeczywistości. A Kościół podąża za współczesnymi masami i stara się wchodzić za nimi do świata mediów i do świata kultury masowej. Wygląda to obecnie inaczej niż czasie gdy Pius XII ogłaszał encyklikę *Miranda prorsus*, o kinematografii, radiu i telewizji, czy latach Soboru Watykańskiego II, kiedy to sformułowane zostało stanowisko Kościoła wobec środków społecznego przekazywania myśli (*Inter mirifica*)⁷. W swoim zakresie tematycznym dokumenty Kościoła na temat mediów, pochodzące sprzed epoki internetowej pozostają aktualne i inspirujące. Transmisje radiowe i telewizyjne niedzielnej Mszy Św. i uroczystości religijnych, o które walczyła w Polsce, w latach 80. „Solidarność”, nie budzą żadnych wątpliwości, są bowiem tylko przekazem czegoś, co odbywa się realnie, w przestrzeni konsekrowanej i czemu media masowe nie mogą narzucać swoich specyficznych wymagań.

Z inną jakościowo sytuacją mamy jednak do czynienia w przypadku programów religijnych w telewizji, które przyjmują formę gatunkową przekazu medialnego, w celu dostosowania się do oczekiwań, nie tyle wiernych i osób poszukujących drogi do Boga, ile statystycznego telewidza włączającego odbiornik TV, żeby rozproszyć nudę. Można powiedzieć, że w takiej sytuacji to nie „religia wchodzi do telewizji”, jak się myśli potocznie, ale na odwrót: to kultura pop ze swoją dominantą ludyczną „wchodzi do religii” i narzuca jej swoje reguły. Na przykładzie amerykańskim opisał ten zjawisko Neil Postman w znanej książce, *Zabawić się na śmierć*⁸.

I w Polsce więc możemy obserwować, jak nowoczesne duszpasterstwo próbuje zmieścić przesłanie Ewangelii w formach i kontekstach

7 Zob. *Kościół a kultura masowa*. Wybór tekstów, oprac. F. Adamski, Kraków 1987.

8 Zob. N. Postman, *Zabawić się na śmierć*, tłum. L. Niedzielski, Warszawa 2002, zwłaszcza rozdz. 8, *Aby do Betlejem*, s. 164-178.

wytwarzanych przez media i kulturę masową. Różne gatunki pop-kulturowego przekazu usiłuje się wówczas wypełnić treścią religijną. Przykładowo: jedna ze stacji telewizyjnych nadawała przez pewien czas teleturniej z wiedzy o Biblii, w którym na antenie rywalizowały ze sobą rodziny, odpowiadając na pytania o treść i genezę poszczególnych ksiąg Pisma Św. Inna, częściej spotykana sytuacja: podczas mszy dla młodzieży organy zastępuje występ zespołu mającego w składzie instrumentarium rockowe: gitary, perkusję, wokalistę i chórki żeńskie. Trzeci przykład: „Pismo poświęcone – Fronda”, publikuje publicystykę religijną o wydźwięku ortodoksyjnym i apologetycznym, ale ilustruje ten przekaz słowny ekspresywną, post-awangardową szatą graficzną, która przyciąga oczy czytelnika przyzwyczajonego do grafiki komputerowej i telewizyjnych kreskówek. W każdym z wymienionych tu przypadków nowoczesny, rozrywkowy gatunek medialny lub związany z rozrywką styl artystyczny ma tu być „atrakcyjnym opakowaniem” religijnej treści, którą traktuje się jako jeden z towarów proponowanych na ponowoczesnym „rynku religii”⁹.

Wątpliwości w stosunku do takiego myślenia zakładającego brak zależności między religijnym „towarem” a pop-kulturowym „opakowaniem” można oprzeć na znanej tezie Mc Luhana, że w pop-kulturze nie ma różnicy między formą a treścią i że samo medium jest przekazem. W teleturnieju tajemnica zawarta w chrześcijańskim Objawieniu i będąca nieodłącznym warunkiem wiary zostaje pominięta, bo w teleturnieju nic nie może pozostać tajemnicą i na każde pytanie musi być prawidłowa, punktowana odpowiedź. Niezależnie od swojego religijnego tekstu piosenka religijna w soft-rockowej aranżacji nie kieruje myśli ku Bogu, gdyż rock ze swej istoty jest mówiąc muzyką świecką, czy wręcz – jak twierdzi Alan Bloom – wyrazem infantylnego erotyki wieku dorastania¹⁰. Czy taki styl muzyczny i związane z nim instrumentarium pasuje to do nastroju mszy? Nowoczesny styl graficzny może przyczynić się do powstania mody na „Fronde” – wygląd pisma jest niewątpliwie atrakcyjny dla ludzi młodych, którzy kokietowani w ten sposób mogą zdecydować się na flirt z katolicyzmem. Ale czy taki sposób myślenia nie redukuje ewangelicznej Prawdy, do poziomu jednej wielu z „kultur” lub „tożsamości” oferowanych na

9 Określenia „rynek religii” używa M. Jankowska w artykule *Konsumowanie sacrum. Popkulturowa transpozycja metafizyki*, w zbiorze: *Globalizacja w kulturze. Upowszechnienie czy uproszczenie*, pod red. B. Bodzioch-Bryły, R. Szczepaniak i K. Walczyka SJ, Kraków 2010.

10 Przykładem, który może stanowić odrębną kategorię wśród wszystkich prób dostosowywania przekazu religijnego do masowych gustów kształtowanych przez kulturę pop są piosenki Arki Noego. Wynika to z faktu, że były one wykonywane poprzez dzieci i przeznaczone dla dzieci. Istnieje język, którym mówią dzieci, i którym dorośli starają się mówić do dzieci. Nie sprawia to wrażenia infantylnizmu tak długo, dopóki dorośli nie próbują tym językiem rozmawiać między sobą.

współczesnym rynku idei, czy nie wpisuje jej w ramy neoliberalnego światopoglądu rynkowego? Pogląd, że ktoś sięgnie po chrześcijaństwo, o ile „towar” ten zostanie atrakcyjnie opakowany, redukuje chrześcijańskie przesłanie do poziomu towaru, implikuje postawę „konsumowania sacrum”.

Innym przykładem rozmywania istoty doświadczenia religijnego w duszpasterskim dostosowywaniu się do stylu życia człowieka masowego mogą być realizowane już tu i ówdzie w Polsce pomysły otwierania kaplic w galeriach handlowych. Nalegali na to inwestorzy Złotych Tarasów w Warszawie, co kardynał Kazimierz Nycz uznał za pomysł „zbyt daleko idący”. Ale taka kaplica, pod wezwaniem św. Barbary, powstała i została poświęcona na terenie Silesia City w Katowicach. „Przyjezdni chwalą możliwość skorzystania z nabożeństwa w trakcie zakupów” – jak pisze, z przekąsem, omawiająca ten problem Katarzyna Jarkiewicz¹¹. Kaplice w supermarketach czy pomysły aby udzielać spowiedzi przez Internet, budzą oczywiście kontrowersje i opory¹². Część ludzi wierzących oczekuje jednak, pod wpływem cywilizacji konsumpcyjnej, iż także Kościół zacznie troszczyć się o ich wygodę, tak by praktyki religijne nie wymagały zmiany przyzwyczajeń od osób uzależnionych od zakupów lub od Internetu.

I do internautów duszpasterze próbują więc zwracać się internetowym językiem. Za M. Jankowską można tu przytoczyć przykład „eventu religijnego”, spotkań młodzieży katolickiej w Wołczynie, które w roku 2008 odbyło się pod hasłem „Zalogowani w Chrystusie”. Organizator zdarzenia wyjaśniał to hasło następująco:

Szukaliśmy współczesnego języka, żeby dotrzeć z przekazem. Wybraliśmy język komputerowy. Żeby wejść na jakaś stronę w Internecie, trzeba się zalogować; żeby wejść na czat, trzeba znać hasło. Gdy ktoś otrzymuje chrzest, chce czy nie, zostaje zalogowany w Jezusie. I potem, za każdym razem, żeby się do Niego dostać, trzeba wpisać hasło¹³.

Religia w pop-kulturze

O ile pop-kultura wchodzi więc do współczesnej polskiej religijności, o tyle – z drugiej strony – religijność bywa też poprzez pewne treści czerpane z Biblii lub tradycji chrześcijańskiej obecna w samej pop-kulturze, co nie zawsze zauważamy. Sposób odkrywania tej obecności w mógłby

11 K. Jarkiewicz, *A teraz was pobłogosławię, abysście zdążyli na następną promocję...*, „Perspektywy Kultury”, nr 2 (1/2010), s. 46.

12 K. Jarkiewicz, *Wirtualna religijność w polskim Internecie*, „Perspektywy Kultury” nr 7 (2/2012), s. 19-42.

13 M. Jankowska, *Konsumowanie sacrum. Popkulturowa transpozycja metafizyki*, dz. cyt., s. 340.

być wzorowany na rozwiniętych już w Polsce badaniach obecności *sacrum* w literaturze. Szczególnie użyteczne mogłyby tu być style interpretacji tradycji religijnej w literaturze (styl przyświadczenia kerygmatycznego lub dewocyjnego, styl zerwania, styl alternatywności, styl polemiki), jakie wyróżnił Wojciech Gutowski¹⁴. Istnieją też nowe prace poświęcone kinu religijnemu i obecności *sacrum* w literaturze popularnej i sztuce filmowej. Obok filmów takich jak *Pasja* Mela Gibsona (2004), czy *Christiada* Deana Wrighta (2013) zwraca się też uwagę na zjawisko współczesnych apokryfów literacko-filmowych (*Ostatnie kuszenie Chrystusa*, Martina Scorsese z roku 1988, według powieści Nikosa Kazantzakisa). Próba analizy pop-kultury przy pomocy narzędzi, wykształconych na terenie historii kultury czy literaturoznawstwa może się też kierować w stronę najbardziej ekspansywnego gatunku kultury masowej, jakim jest piosenka popularna.

Jak wiadomo, istnieją nurty w muzyce rozrywkowej, spopularyzowane również wśród publiczności polskiej, takie jak amerykańska muzyka *folk* czy *soul*, u których początków znajduje się inspiracja religijna, zwykle nieortodoksyjna i synkretyczna, i które nie stronią od religijnej tematyki. Do zjawisk takich należy w szczególności muzyka *reggae*, stworzona w połowie XX wieku na Jamajce przez wyznawców rastafarianizmu. Charyzmatyczny reprezentant tego stylu, Bob Marley był szczerym wyznawcą rastafarianizmu, a teksty jego piosenek to profetyczna, mesjanistyczna w postaci czystej (w rozumieniu religijno-politycznym mesjanizmu) poezja oparta na zastosowaniu starotestamentowej teorii narodu wybranego do współczesnego położenia czarnych mieszkańców USA i Karaibów. Mętną intelektualnie zapowiedź przyszłego wyzwolenia Czarnych z babilońskiej niewoli w Nowym Świecie, oraz ich powrotu do Afryki za sprawą mesjasza, cesarza Etiopii, Haile Selasje, Bob Marley przekształcił w teksty piosenek o wymowie uniwersalnej, operujących symbolami i krypto-cytatami ze Starego Testamentu.

W Polsce stanu wojennego niektórzy wykonawcy *reggae* adaptowali ten styl myślenia do aktualnych warunków polskich, a półlegalny, „kultowy” w latach 80. zespół Brygada Kryzys trawestował w jednej z piosenek Apokalipsę św. Jana:

I spojrzalem, i uslyszalem
Jak jeden orzel lecacy srodkiem nieba
Zawolal glosem donoynym:
Biada! Biada! Biada!

14 W książce *Wśród szyfrów transcendencji. Szkice o sacrum chrześcijańskim literaturze polskiej XX wieku*, Toruń 1994.

Reggae oparte na naturalnym rytmie przeniesionym na estrady i płyty z animistycznych rytuałów afro-amerykańskich zaistniało w Europie (i zbanalizowało się) przede wszystkim jako popularna muzyka taneczna. Zaskakujące połączenia banalności tanecznej muzyki pop z religijnym czy metafizycznym sensem śpiewanego tekstu słychać w wielu popularnych piosenkach. I tak wielki przebój Paula McCartneya, piosenka *Hope of Deliverance*, została napisana w czasie śmiertelnej choroby żony McCartney’ a, Lindy i nagrana przez zespół The Wings z jej udziałem. Jej tekst operuje podwójnym znaczeniem słowa *deliverance*, oznaczającego ocalenie przed niebezpieczeństwem a zarazem, synonimicznie, zbawienie człowieka po śmierci, w znaczeniu chrześcijańskim. Pogodnej muzyce towarzyszą więc słowa, na których znaczenie większość odbiorców nie zwraca zapewne uwagi: „żyjemy w nadziei wybawienia, od ciemności, która nas otacza”:

Hope of deliverance, hope of deliverance.
Hope of deliverance from the darkness
That surrounds us.

Pop-kultura bytuje w rzeczywistości wirtualnej, to jednak jej twórcy żyją (i umierają) w rzeczywistości realnej. Zdarza się więc, że wnoszą do pop-kultury swój stosunek do spraw ostatecznych i bagaż religijno-kulturowy swoich macierzystych środowisk: protestanckich, żydowskich, czy katolickich. Ale przekaz ten nie ma z zasady określonego, wyznaniowego charakteru. Najczęściej jest pod tym synkretyczny, uproszczony, zredukowany do reminiscencji tego, co Hoggart nazwał „religia podstawą” robotników brytyjskich połowy XX wieku. Jakaś część kultury masowej operuje na pograniczu tego co świeckie, ludyczne i zmysłowe – oraz tego, co nadprzyrodzone lub ostateczne, a wiąże się z dziedzictwem judeochrześcijańskim.

Chrześcijaństwo i kultura masowa wzajemnie oddziałują więc na siebie. Rezultatem tego oddziaływania wydaje się zacieranie się granicy między *sacrum* a *profanum* w doświadczeniu wewnętrznym i w zachowaniach ludzi współczesnych. Wielu z nich lubi stykać się w Kościele z estetyką, do której jest przyzwyczailli ich media. Skutkiem postępującej atomizacji społecznej w religii, liturgii i jej rytuałach młodzież poszukuje nie tylko Boga transcendentnego, ale i terapeutycznego zanurzenia we wspólnocie, do czego okazją są religijne *eventy*.

Z drugiej strony kultura masowa żywi się w pewnej mierze tradycją religijną jako jednym z wielu elementów dziedzictwa kulturowego. Jeśli nie czyni tego w sposób negatywny lub alternatywny (np. propagując okultyzm czy satanizm) to humanizuje i sentymentalizuje judeochrześcijański

przekaz religijny, wtapiając go w konteksty społeczne (np. rasowe czy narodowe) bądź egzystencjalne, związane z doświadczeniem jednostki. Hit muzyczny lat 90. ballada Joan Osborne *One of us*, wylansowana przez MTV, której przez lata można było słuchać w radio i w miejscach, gdzie płynie muzyka z głośników (stacje benzynowe, supermarkety, itp.), to chrześcijaństwo pomieszczone z nowoczesnym humanizmem wyrażała w pytaniach:

What if God was one of us?
Just a slob like one of us.
Just like a stranger on the bus.
Trying to make his way home.
Trying to make his way home.

Back up to heaven all alone.
Nobody calling on the phone
'Cept for the pope maybe in Rome.

Rozrywka masowa zagłusza niepokój metafizyczny i uczucia religijne, ale ich nie tłumi, i sama zabarwia się nimi w najmniej oczekiwanych momentach i sytuacjach. Dynamiczne, dwustronne relacje między chrześcijaństwem a pop-kulturą są niewątpliwie procesem ważnym dla przyszłości ze względu na wciąż rosnący wpływ i zasięg kultury masowej. Charakter tych oddziaływań wymaga pogłębionej analizy badawczej, a ich kierunek i przyszłe rezultaty nie są łatwe do przewidzenia.

SUMMARY

Andrzej Waśko, *Religion and popular culture. Some remarks*

The relation between religion and popular culture seems to be simple (mutual repulsemment of religion by pop-culture and pop-culture by religion) but, in fact, is more complicated and complex. This essay, based on the concept of the mass-culture formulated by Antonina Kłoskowska, discusses such questions as secularization of the modern society by media especially in Poland in last two decades, presence of pop-culture in religious life of the Catholic Church in contemporary Poland and presence of the religion in global and Polish pop-culture.

KEYWORDS: pop-culture, popular music, media, Catholic Church, contemporary Poland

Daria Janowiec

„Sekularyzacja to herezja skierowana przeciwko człowiekowi”¹ – prawosławne rozumienie fenomenu sekularyzacji

Istnieje bardzo dużo różnych interpretacji fenomenu sekularyzacji. Od lat toczą się wśród badaczy, myślicieli i przedstawicieli wspólnot religijnych spory na temat zjawiska sekularyzacji i jego wpływu na życie człowieka. Do sporów tych przyłączyła się także Rosyjska Cerkiew Prawosławna. Należy nadmienić, iż dla kultury rosyjskiej rozważania na ten temat nie są zjawiskiem nowym. Znalazły one swój wyraz między innymi w tekstach autorów tomu *Drogowskazy*, myśli metropolity Antoniego Chrapowickiego, a także dziełach Fiodora Dostojewskiego. Cykliczność procesu sekularyzacji, z jaką mamy do czynienia w Rosji, stała się impulsem do tworzenia nowych interpretacji owego fenomenu. Julia Sinielina zwróciła uwagę na fakt, iż proces narastania tendencji sekularyzacyjnych w kulturze rosyjskiej zaobserwować można było na przykładzie kilku okresów, w tym: na początku XVIII wieku, w połowie wieku XIX oraz w czasach istnienia Związku Radzieckiego². Powtarzalność nasilania się wpływów idei laicyzacji przestrzeni kulturowej, zaobserwowana przez badaczy, staje się dla

1 A. Шмеман, *Богослужение в секулярный век*, <<http://www.litmir.net/br/?b=115928>> dostęp: 10.12.2013.

2 Ю. Синелина, *Церковь и интеллигенция. Мифы и реальность*, „Мониторинг общественного мнения” № 4 (110) 2012, s. 62.

wspólnot religijnych w Rosji realnym wyzwaniem, gdyż okresy przewagi idei świeckości są nie tylko coraz dłuższe, ale następują po sobie w coraz mniejszych interwałach czasowych. W teologii prawosławnej pojęcie sekularyzacji zawsze odnoszone jest do konkretnego pojmowania specyfiki chrześcijaństwa. Niniejsze rozważania ograniczać się będą do przestrzeni kultury rosyjskiej i skupione będą wokół refleksji przedstawicieli Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. W łonie rosyjskiego prawosławia mamy do czynienia z różnymi interpretacjami problemu sekularyzacji. Zadaniem niniejszego artykułu jest przedstawienie najbardziej charakterystycznych interpretacji tego fenomenu ze szczególnym uwzględnieniem nauczania społecznego Patriarchatu Moskiewskiego.

Analiza pojmowania problemu sekularyzacji przez środowiska prawosławne we współczesnej Rosji wymaga przybliżenia stanowisk zajmowanych przez wybitnych myślicieli rosyjskich, których interpretacje analizowanego fenomenu odnajdują swoje odzwierciedlenie w interesujących nas wypowiedziach przedstawicieli Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej.

Ważne miejsce wśród rosyjskich myślicieli podejmujących tematykę sekularyzacji kultury zajmował Konstantin Leontjew. Ten znany rosyjski filozof zdefiniował pojęcie sekularyzacji w sposób następujący: sekularyzacja równoznaczna jest z próbą poderwania autorytetu i wpływów, jakie posiadała Cerkiew³. Z powyższej definicji wynikały dalsze jego interpretacje. Otóż, zdaniem filozofa, prymat sekularyzacji w konsekwencji doprowadzić musi do zniszczenia norm i wartości społecznych. Człowiek pozbywa się tego, co dla niego niewygodne i może robić wszystko, na co ma ochotę, gdyż nie ograniczają go już normy religijne i wpływające z nich normy moralne. Jedynym hamulcem staje się dla niego zasada nie czynienia zła. Proces pogłębiającej się sekularyzacji prowadzi w konsekwencji do sytuacji, w której ludzie już nie mogą określić, co jest dobre, a co złe. Podstawową wartością, jaka przyświeca, zdaniem Leontjewa, zwolennikom idei sekularyzacji jest osiągnięcie absolutnej wolności człowieka i wyzbycie się strachu przed Bogiem⁴. Filozof podkreślał, iż w rzeczywistości postęp możliwy jest nie dzięki sekularyzacji społeczeństwa, a poprzez jego rechrystianizację⁵. Tworząc analizę rzeczywistości rosyjskiej II poł. XIX wieku Leontjew odniósł się także do problemów wpływu idei sekularyzacyjnych na wychowanie młodzieży. Jego zdaniem, system kształcenia poddany wpływom idei sekularnej może formować liberałów i nihilistów, nie zaś prawdziwych obywateli. Postulował zasadę oparcia

3 K. Леонтьев, *Восток, Россия и славянство*, Москва 2007, s. 747.

4 Tamże, s. 407.

5 Tamże, s. 417.

wykształcenia na wartościach prawosławnych. Wiodącą rolę w procesie edukacji, w jego przekonaniu, powinno odgrywać duchowieństwo⁶.

Innym rosyjskim myślicielem podejmującym problem laicyzacji rzeczywistości był Władimir Sołowiow, który stał na stanowisku, iż sekularyzacja jest to rodzaj choroby trawiącej społeczeństwo. W wyniku jej działania stosunki społeczne tracą harmonię. Nie ma już zgodności między duchowym i materialnym aspektem ich stanowienia⁷. Sekularne społeczeństwo nie potrzebuje już kierownictwa jednostek kierujących się chrześcijańskimi wartościami. Nie ma już dobra i zła⁸. Jedynym rozwiązaniem problemów, które powstały w wyniku działania procesów sekularyzacyjnych jest, zdaniem Sołowiowa, „organiczne przenikanie się i współpraca wszystkich sfera życia społecznego”⁹. Można zatem wyciągnąć wniosek, iż dla autora *Krótkiej opowieści o Antychryście* oczywistym i koniecznym wydawał się postulat o wpływie Cerkwi na wszystkie aspekty ludzkiego życia. Świeckie idee, w jego przekonaniu, powinny być pozycję podporządkowane idei religijnej¹⁰. Ostateczne zwycięstwo nad ideą sekularną możliwe będzie tylko w przypadku podjęcia przez Cerkiew aktywnej pracy społecznej¹¹.

Ważne miejsce wśród rosyjski myślicieli podejmujących problem sekularyzmu, których myśl znajduje swoje współczesne reminiscencje zajmuje Lew Tichomirow. Autor ten zdefiniował fenomen sekularyzacji, jako proces utraty przez Cerkiew zajmowanej przez nią pozycji duchowego przewodnika społeczeństwa. Jak podkreślił Tichomirow:

Cerkiew istnieje, żyje i działa. Jednak jej duchowy autorytet, sfera, w której może pod jej kierownictwem zrodzić się nowy człowiek staje się coraz bardziej ograniczona¹².

Jego zdaniem Cerkiew powinna mieć realny wpływ na kulturę polityczną Rosji. Nie w tym sensie, iż miałyby ona stać się instrumentem państwa. W przekonaniu autora dzieła *O państwie monarchicznym*, Cerkiew realizując swoją zbawczą misję nie może pozostawić polityki bez swojego duchowego przewodnictwa, jako, że polityka jest tym elementem

6 Tamże, s. 491.

7 В. Соловьев, *Философские начала цельного знания*, Минск 1999, s. 651.

8 В. Соловьев, *Три разговора*, Москва 1991, s. 158.

9 В. Соловьев, *Философские...*, dz. cyt., s. 651.

10 Тамże, s. 624.

11 В. Соловьев, *О христианском единстве*, Москва 1994, s. 83.

12 Л. Тихомиров, *Христианство и политика*, <<http://apocalypse.orthodoxy.ru/policy/>> dostęp: 10.12.2013.

życia społecznego, który silnie wpływa na każdego człowieka¹³. Jest to tym istotniejsze, iż Cerkiew jest dla człowieka jedynym źródłem moralności¹⁴. Oczywiście konsekwencją sekularyzacji musi stać się zatem stworzenie kultury pozbawionej moralności. Tichomirow podkreśla, iż szczególnie niebezpieczna sekularyzacja może być dla Rosji, gdyż:

Cerkiew prawosławna miała tak wyjątkowy wpływ na całą historię naszego narodu i państwa, na cały układ stosunków państwowych, iż wstrząs lub tym bardziej zniszczenie wpływu Cerkwi zagraża samym podstawom rosyjskiej państwowości¹⁵.

Jego przepowiednia sprawdziła się w czasach radzieckich.

Ważne miejsce w rosyjskim dyskursie na temat sekularyzacji zajmuje Siergiej Bułgakow, który w swoim dziele *Chrześcijański socjalizm* zdefiniował ją, jako rozwój „świeckiej, niereligijnej lub nawet antyreligijnej podstawy ludzkiego życia”¹⁶. W jego przekonaniu sekularyzacja prowadzi do utraty przez ludzi poczucia jedności. Buduje niewidzialną ścianę, która powoduje, iż ludzie czują się jeszcze bardziej samotni, pogrążeni w bezduszny indywidualizm¹⁷. Podobnie, jak u Tichomirowa także u Bułgakowa pojawia się ostrzeżenie przed szczególnie zgubnym wpływem idei sekularnej dla kultury rosyjskiej, której kod, jak podkreśla myśliciel, nierozzerwalnie związany jest z prawosławiem, a jego utrata prowadzi do barbaryzacji kultury i utraty przez ludzi ich człowieczeństwa¹⁸. Odejście od prawosławia jest, w jego, przekonaniu równoznaczne z utratą przez naród rosyjski własnej tożsamości¹⁹. Kultura nie może rozwijać się w oderwaniu od religii, gdyż, jak podkreślił:

Nie powinno być niczego, co z zasady ma świecki charakter, nie powinno być żadnej strefy neutralnej, która byłaby religijnie indyferentna, nie posiadałaby religijnego współczynnika²⁰.

Sekularyzacja w dziedzinie kultury, jej zeświecczenie, doprowadziło, jak zauważył S. Bułgakow, do tego, iż Cerkiew sama pojmowana jest jako

13 Tamże.

14 Л. Тихомиров, *Церковный Собор, единоличная власть и рабочий вопрос*, Москва 2003, с. 479.

15 Tamże, с. 479.

16 С. Булгаков, *Христианский социализм*, Новосибирск 1991, с. 69.

17 Tamże, с. 71.

18 Tamże, с. 262.

19 Tamże, с. 260.

20 Tamże, с. 74.

część kultury i staje się elementem folkloru²¹. Zdaniem myśliciela Cerkiew nie może ugiąć się przed panującą ideą sekularyzacji i bezbożności, gdyż obie one mają charakter czasowy i przemijający. Cerkiew zaś zwrócona jest w stronę tego, co wieczne²².

Zagadnienie sekularyzacji znalazło swoje odzwierciedlenie także w myśli Iwana Iljina, który rozumiał ją, jako proces odejścia kultury od chrześcijaństwa, skutkujący utratą przez taką kulturę religijnego ducha, sensu i daru²³. Zadaniem prawosławia, w jego przekonaniu, jest aktywne uczestniczenie w życiu człowieka. Świat nie może istnieć bez Boga, który przenika wszystkie sfery życia ludzkości. Dlatego też Cerkiew powinna walczyć z sekularnym światopoglądem i napęlić ideami chrześcijańskimi całość kultury²⁴. Iljin stał na stanowisku, iż możliwym jest przezwyciężenie negatywnych skutków procesów sekularyzacyjnych poprzez natchnienie przestrzeni kulturowej treściami religijnymi. Cerkiew pełniąc rolę duchowego przewodnika jest jednocześnie źródłem prawdziwej wolności człowieka, ograniczonej przez zeświecczenie rzeczywistości²⁵. Zadaniem Cerkwi jest przywrócenie stanu naturalnej wolności człowieka i wolnością tą należy napęlić zarówno samego człowieka, jak i otaczająca go rzeczywistość.

Powyższerozważania znalazły swoje odzwierciedlenie w analizach wpływu zjawiska sekularyzacji na współczesnego człowieka dokonanych przez myślicieli prawosławnych. Należy zauważyć, iż w interpretacji rosyjskiego prawosławia proces sekularyzacji zawsze ma negatywny charakter i pojmowany jest, jako zniesienie kultury wyłącznie do poziomu tego, co ziemskie i przemijające. W związku z czym cała aktywność człowieka traci łączność z Bogiem. Podobne założenie rodzi skrajnie negatywne podejście Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej do fenomenu sekularyzacji²⁶. Przedmiotem niniejszych rozważań będzie przedstawienie współczesnych kierunków interpretacyjnych związanych z prawosławną analizą fenomenu sekularyzacji.

Pierwszym z nich będzie oficjalne stanowisko Patriarchatu Moskiewskiego wyrażone w nauczaniu społecznym oraz wystąpieniach najwyższych hierarchów Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej W *Podstawach Nauki*

21 С. Булгаков, *Православие. Очерки учения православной Церкви*, <<http://www.wco.ru/biblio/books/bulgak1e/Main.htm>> dostęp: 10.12.2013.

22 Там же.

23 И. Ильин, *Основы христианской культуры*, <<http://www.wco.ru/biblio/books/ilyin1/Main.htm>> dostęp: 10.12.2013.

24 Там же.

25 Там же.

26 П. Гуревич, *К дискуссии о религии*, „Знание. Понимание. Умение” № 2 2007, с. 238.

Společnej Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej (Основы социальной концепции Русской Православной Церкви) zaznaczono, iż kultura XXI wieku ma charakter hedonistyczny. Miejsce Absolutu zajęte zostało przez afirmację tego, co ziemskie i przemijające. W kulturze tej religia posiada znaczenie marginalne. Całość życia społeczno-politycznego tworzona jest z uwzględnieniem propagowanej zasady świeckości, co sprzyja degradowaniu religii do roli zjawiska nie mającego żadnego wpływu na życie zawodowe człowieka oraz jego relacje ze społeczeństwem²⁷. Patriarchat Moskiewski w swoim nauczaniu społecznym staje w obronie prawa człowieka wierzącego do przyjmowania za punkt odniesienia Boga wbrew ogólnie propagowanym ideom nadrzędności świeckiego porządku. Jak podkreślono w dokumencie, zadaniem Cerkwi jest zwracanie uwagi rządzących na konieczność uwzględniania chrześcijańskich wartości w procesie podejmowania istotnych decyzji społecznych na wszystkich szczeblach władzy²⁸.

Oficjalne stanowisko Patriarchatu Moskiewskiego to obok przywołanego wyżej dokumentu wypowiedzi patriarchów oraz hierarchów cerkiewnych. Patriarcha Cyryl będąc jeszcze metropolitą smoleńskim i kaliningradzkim niejednokrotnie podnosił problem znaczenia procesów sekularyzacji dla rozwoju przestrzeni kultury rosyjskiej. Jego zdaniem rozważania na ten temat istotne są ze względu na fakt, iż religia stanowi czynnik utrwalający tożsamość zarówno jednostki, jak i zbiorowości. Ma to szczególne znaczenie w warunkach globalizacji, gdyż pozwala na zachowanie różnorodności świata²⁹. Próby wykluczenia religii, jako czynnika rozwoju społecznego, wyrzucenie wiary poza nawias życia społecznego oraz sztuczna i przymusowa sekularyzacja prowadzą nie, jak mogłoby się wydawać, do zniszczenia religii, a do jej powrotu na scenę życia politycznego, jednak już w formie religijnego ekstremizmu. Niwelowanie wpływu czynnika religijnego na społeczeństwo powoduje, iż niemożliwym staje się osiągnięcie konsensusu i pokoju, gdyż bez religii, jak podkreśla Cyryl I, nie da się przezwyciężyć tego typu ekstremizmu, będącego bezpośrednią odpowiedzią na postępujący proces sekularyzacyjny³⁰. Patriarcha Cyryl podkreślił, iż Cerkiew musi odpowiedzieć na wyzwanie, jakie stawia przed nią współczesny świat. Absolutna wolność działania człowieka,

27 *Основы социальной концепции РПЦ*, „Церковь и время” № 4 (13) 2000, с. 121.

28 Tamże, с. 122.

29 Кирилл I, *Выступление главы ОВЦС Московского патриархата митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла на конференции Межкультурный и межрелигиозный диалог*, <<http://www.interfax-religion.ru/?act=documents&div=644>> dostęp: 10.12.2013.

30 Tamże.

nie biorąca pod uwagę dobra innych, a także brak jakiegokolwiek odpowiedzialności moralnej, to jego główne zarzuty w stosunku do współczesnej kultury. W takim świecie Cerkiew musi wystąpić jako obrońca Słowa Bożego, które stanowi dla społeczeństwa impuls do rozwoju i pozwala mu bronić się przed tymi zjawiskami i ideami, które mogą doprowadzić do jego upadku.

Cerkiew zmuszona jest sprzeciwić się supremacji agresywnego sekularyzmu będącego dominującą ideą społeczeństw Zachodnich, gdyż idea ta zagraża realizacji misji Kościoła³¹. Problem laicyzacji dotyczy nie tylko rzeczywistości społeczno-politycznej. Tendencje do sekularyzacji przeniknęły także do Kościołów, które, stając po stronie sekularyzmu, wybrały łatwiejszą drogę i przyjęły niektóre zasady sekularnego świata. Z podobną pozycją nie może zgodzić się Rosyjska Cerkiew Prawosławna. Możliwość dialogu ze światem Zachodu rosyjskie prawosławie widzi w środowiskach krytycznie odnoszących się do zjawiska agresywnego sekularyzmu, które mają świadomość niebezpieczeństwa, jakie płynie z rozprzestrzeniania się laickiego światopoglądu oraz próbują stawić mu czoło³². W tym miejscu otwiera się możliwość dla porozumienia Patriarchatu Moskiewskiego oraz Watykanu. Waga prawosławno-katolickiego dialogu w perspektywie sekularyzacji Europy podkreślana była między innymi przez patriarchę Aleksego II³³.

Jak podkreśla W. Wigiljański, jednym z powodów przystąpienia Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej do dialogu z innymi Kościołami jest chęć wypracowania wspólnego stanowiska w odniesieniu do problemów zsekularyzowanego świata³⁴. Zdaniem Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej głoszona przez sekularystów idea tolerancji w praktyce nie dotyczy ludzi wierzących, jak i samego Kościoła. Spojrzenie takie wynika, zdaniem Patriarchatu Moskiewskiego, z faktu, iż laicki światopogląd widzi w religii zagrożenie dla swojej dominacji, władzy, jaką posiada nad współczesnym człowiekiem. Dlatego też wspólnym wrogiem wszystkich religii tradycyjnych jest, jak podkreślił patriarcha Cyryl, sekularny ekstremizm³⁵. Sekularyści dążą do całkowitej przebudowy systemu podstawowych

31 Кирилл I, Доклад на Поместном Соборе, „Церковь и время” № 46, <<http://www.mospat.ru/church-and-time/310>> dostęp: 10.12.2013.

32 Кирилл I, Без духовно богатого и нравственно здорового молодого человека у нашего общества нет будущего, <<http://www.azg.am/RU/2008101801>> dostęp: 10.12.2013.

33 Алексей II, Алексей II заявляет о важности православно-католического сотрудничества на фоне секуляризации Европы, <<http://www.newsru.com/religy/04oct2006/secular.html>> dostęp: 10.12.2013.

34 В. Вигилянский, Русская Православная Церковь: итоги двадцатилетия религиозной свободы, в: Двадцать лет религиозной свободы в России, Москва 2009, с. 63.

35 Кирилл I, Без духовно..., dz. cyt.

wartości i praw moralnych. Zastępując prawdziwą wolność daną człowiekowi przez Boga wolnością fałszywą, mającą charakter jedynie zewnętrzny³⁶. Patriarcha Cyryl podkreślił, iż światopogląd liberalno-sekularny nie może być charakteryzowany, jako uniwersalny, gdyż nie uwzględnia on całokształtu postaw oraz różnorodności idei. Idee istotne dla prawosławia i sekularyzmu nie są tożsame, wręcz przeciwnie niejednokrotnie mają one charakter antagonistyczny³⁷. Stając w obronie tradycji kulturowych Europy, które zakorzenione są w chrześcijaństwie, patriarcha Cyryl podkreślił, iż:

Powinniśmy otwarcie mówić o tym, iż nie jesteśmy gotowi przyjąć sekularyzacji, jako synonimu świata bez religii. W takim przypadku byłby to proces nie zeświecczenia a narzucenia jednej z ideologii³⁸.

W nawiązaniu do tego stwierdzenia protojeriej W. Czaplina wychodząc z pozycji doświadczenia, jakie ma za sobą rosyjskie prawosławie, podkreślił, iż brak Boga doprowadza do upadku nie tylko człowieka, ale również społeczeństwa. Dowolna próba stworzenia na ziemi raju bez Boga musi zakończyć się katastrofą. Europa Zachodnia próbując stworzyć tego typu raj powinna zastanowić się nad konsekwencjami podejmowanych przez siebie działań³⁹.

Ważne miejsce wśród prawosławnych interpretatorów zjawiska sekularyzacji zajmuje metropolita Ilarion. W swoich rozważaniach na ten temat dzieli on zjawisko sekularyzacji na dwa nurty. Pierwszy z nich to agresywny, wojujący sekularyzm, który jest zjawiskiem *quasi* religijnym. Prowadzi on do odrzucenia wszystkich poglądów wychodzących poza ramy myślenia zgodnego z wyobrażeniami i przekonaniami sekularystów. W tej perspektywie władza zsekularyzowanego rozumu wygrywa z rozumem religijnym⁴⁰. W wypowiedzi metropolity Ilariona widać interesujący rys prawosławnego spojrzenia na świat, jakim jest brak antynomii między

36 Алексей II, *О несовместимости системы ценностей эпохи глобальной секуляризации и христианского понимания свободы*, <<http://www.sedmitza.ru/text/422273.html>> dostęp: 10.12.2013.

37 Кирилл I, *Мое убеждение состоит в том, что в современном мире нормы поведения должны вырабатываться в реальном диалоге*, [в:] *Быть верным Богу. Книга бесед со Святейшим Патриархом Кириллом*, Минск 2009, s. 98.

38 Кирилл I, *Интервью Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла украинским тележурналистам*, <<http://www.patriarchia.ru/db/text/1223635.html>> dostęp: 10.12.2013.

39 В. Чаплин, *Лоскутки*, Москва 2007, s. 152.

40 Иларион Алфеев, *Православие и секуляризм*, в: „Церковь и время” № 51, <<http://www.mospat.ru/church-and-time/426>> dostęp: 10.12.2013.

wiarą i rozumem. Kategorie te nie wykluczają się wzajemnie. Obie mogą ze sobą współpracować bez szkody dla którejkolwiek ze stron⁴¹. Jak podkreśla metropolita Ilarion, zwolennicy wojującego sekularyzmu nie uznają istnienia rozumu religijnego, a samą wiarę traktują, jako irracjonalny wymysł nie przystający do współczesnej rzeczywistości⁴². Metropolita Ilarion podkreślił, iż istnieje także drugi typ sekularyzmu, który związany jest z zasadą świeckości. Zakłada on neutralność w stosunku do poglądów oraz praktyk religijnych. Ten typ sekularyzmu wyznaje nie zasadę całkowitego zniszczenia religii, ale zniwelowania jej wpływu na społeczeństwo poprzez stworzenie dla niej przestrzeni poza ramy, której nie powinna ona wychodzić.

Neutralny sekularyzm związany jest nierozzerwalnie ze skrajnym indywidualizmem, który propaguje idee prywatyzacji wiary religijnej wynikającej z realizacji praw człowieka. Taka interpretacja powoduje, iż Kościół przyjmowany jest nie, jako ciało mistyczne, a w charakterze organizacji zrzeszającej osoby wyznające te same wartości⁴³. Podobna interpretacja prowadzi w konsekwencji do marginalizacji Kościoła, z jego doktryną, historią oraz wpływem na kulturę. Coraz wyraźniej widoczne stają się próby pozbawienia religii wpływu na kulturę i życie społeczne⁴⁴. Jak stwierdził metropolita, Cerkiew nie może być rozumiana, jako rodzaj klubu zainteresowań. Członków Kościoła łączy wspólnota wiary, tradycyjnych wartości, która ma swoje przełożenie na życie nie tylko pojedynczej jednostki, ale przede wszystkim całej grupy. Stąd też wypływa społeczna misja Cerkwi, która założona jest u podstaw jej powołania przez Chrystusa. Prawo do realizacji misji Kościoła, jego wpływu na wspólnotę, a co za tym idzie także na społeczeństwo powinno być respektowane. Religie mające długą tradycję nie mogą być przyjmowane jak dobrowolne zrzeszenia osób wyznających podobne poglądy⁴⁵.

Sekularny model relacji społecznych staje w sprzeczności z misyjnym imperatywem chrześcijaństwa, którego jednym z głównych zadań jest głoszenie Słowa Bożego⁴⁶. Zajmowane przez metropolitę Ilariona stanowisko wyraźnie wskazuje na otwarcie się Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej

41 Wyrażeniem takiego punktu widzenia są prawosławne dyskusje na temat relacji między wiarą i nauką wyrażone między innymi w *Podstawach Nauki Społecznej Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej*.

42 Иларион Алфеев, *Православие и секуляризм*, dz. cyt.

43 Tamże.

44 Иларион Алфеев, *Интеллектуальное свидетельство о вере*, <<http://www.pravmir.ru/intellektualnoe-svidetelstvo-o-vere/>> dostęp: 10.12.2013.

45 Иларион Алфеев, *Православие и секуляризм*, dz. cyt.

46 Иларион Алфеев, *Православное свидетельство о современном мире*, Санкт-Петербург 2006, s. 233.

na dialog z innymi Kościołami, o którym mówi także patriarcha Cyryl. Przedmiotem owego dialogu powinna być próba znalezienia wspólnej odpowiedzi na wyzwanie, jakie stawia przed Kościołem świat współczesny, obrona chrześcijańskich wartości i przeciwdziałanie wpływom agresywnego sekularyzmu. Głównym zadaniem prawosławia i katolicyzmu jest dawanie wspólnego świadectwa Prawdy Ewangelii. Jedynie głoszenie Prawdy stanowić może przeciwwagę dla wpływów idei zeświecczenia rzeczywistości⁴⁷.

Metropolita Ilarion podkreślił, iż wspólnym zadaniem katolików i prawosławnych jest obrona wartości chrześcijańskich oraz stawienie czoła sekularyzacji i relatywizmowi⁴⁸. Rozważając konieczność zajęcia konkretnego stanowiska w kwestiach idei laicyzacji rzeczywistości przewodniczący Wydziału Zewnętrznych Stosunków Cerkiewnych Patriarchatu Moskiewskiego stwierdził też, iż Cerkiew prawosławna nie może uciekać od dialogu ze zwolennikami idei sekularyzacji. Dialog taki jest z jednej strony częścią misji chrześcijaństwa, z drugiej zaś przejawem troski o dobro całego społeczeństwa. Metropolita zwrócił uwagę na fakt, że część odpowiedzialności za rozwój idei sekularnej we współczesnym społeczeństwie leży na chrześcijanach, którzy dopuścili do jej rozprzestrzenienia się. Stało się tak, gdyż nie potrafili oni odpowiednio dawać świadectwa swojej wiary, a ich miejsce w społeczeństwie zajęli stronnicy laicyzacji rzeczywistości społecznej.

Analizując możliwość podjęcia rozmów z sekularystami, metropolita zwrócił uwagę na podstawowe problemy komunikacyjne, z jakimi przyjdzie się zmierzyć Kościołowi. Otóż, w jego przekonaniu, problem dialogu może kryć się już na poziomie języka. Zwolennicy idei laicyzacji, operując świeckimi kategoriami, nie są w stanie zrozumieć pojęć, jakimi posługuje się Cerkiew. W ten sposób niezrozumiałym staje się stanowisko zajmowane przez Kościół. Jednocześnie, jak zaznacza Rosyjska Cerkiew Prawosławna, wejście w przestrzeń świeckiego dialogu może stanowić dla religii realne zagrożenie związane z nieprawdziwym stwierdzeniem o konieczności dopasowywania idei religijnych do języka świeckiej rzeczywistości. W ten sposób podtrzymuje się przekonanie, iż świecki światopogląd

47 Metropolita Ilarion wskazał na Kościół katolicki jako partnera owego dialogu. Podkreślił, iż dzięki swojemu sprzeciwowi Watykanowi udaje się przeciwstawiać panującej na Zachodzie władzy agresywnego sekularyzmu. Więcej na ten temat patrz: Иларион Алфеев, *Нести миру евангельское свидетельство*, „Церковь и время” № 47, <<http://www.mospat.ru/church-and-time/271>>, *Постановления Архиерейского совещания*, в: „Церковь и время” № 50, <<http://www.mospat.ru/church-and-time/201>> dostęp: 10.12.2013.

48 Иларион Алфеев, *На страже истины. Пределы богословского плюрализма*, в: „Церковь и время” № 53, <<http://www.mospat.ru/church-and-time/568>> dostęp: 10.12.2013.

zajmuje stanowisko dominujące i to Kościół niesie całą odpowiedzialność za podjęcie z nim rozmów. Różny aparat pojęciowy powoduje, iż przekład pojęć religijnych na język przedstawiający zeświecczoną rzeczywistość prowadzi w konsekwencji do wypaczenia owych idei. Cerkiew nie może dopuścić do tego, aby to zwolennicy sekularyzmu narzucali jej swój system wartości poprzez język. To zsekularyzowany świat, zdaniem metropolity Ilariona, powinien poznać religijny aparat pojęciowy i poprzez owo poznanie zrozumieć, czym jest religia i jakie ma ona znaczenie dla kultury.

Odejście od wartości przechowywanych przez chrześcijaństwo prowadzi do upadku moralnego społeczeństwa, fałszywego pojmowania praw, jakie przysługują człowiekowi oraz wypaczenia pojęcia wolności. Dlatego też głównym przesłaniem dialogu Cerkwi oraz zwolenników idei sekularnej powinna być nie dyskusja o przekonaniach religijnych, która nie przyniesie wzajemnego zrozumienia, a rozważania na temat sensu ludzkiego życia. Wspólna próba znalezienia odpowiedzi na pytanie o to, jaki jest cel ludzkiego istnienia. Zdaniem metropolity Ilariona, podobny dialog jest dialogiem o przyszłości ludzkości. Cerkiew musi zwrócić uwagę sekularystów na myśl religijną, doświadczenie Kościoła, jego rolę w życiu kulturowym i społecznym⁴⁹. Ważne jest, aby pamiętać o tym, iż Kościół nie może w owym dialogu dostosowywać się do sekularnych standardów⁵⁰. Laicyzacja pretenduje do miana uniwersalnej podstawy rozwoju współczesnych społeczeństw, a także pojedynczego człowieka. W tej sytuacji sekularyzm, jako podstawa światopoglądowa oraz praktyka historyczna, rozpatrywany jest w charakterze pewnego rodzaju naturalnego stanu społeczeństwa, a co za tym idzie, odbiegające od owego wzorca spojrzenia na świat postrzegane są, jako elementy nie mające wpływu na ludzkość⁵¹.

W tym miejscu metropolita Ilarion zwraca się w stronę rozważań nad dziedzictwem kultury Starego kontynentu. Jego zdaniem, kultura europejska dążąca za wszelką cenę do sekularyzacji rzeczywistości społecznej, politycznej i kulturowej, odrzuciła religię i zepchnęła ją na margines życia zarówno jednostki, jak i zbiorowości. W przestrzeni tej kultury sekularyzm stara się zająć miejsce chrześcijańskich wartości stawiając się na pozycji uniwersalnej ideologii, która stanowi punkt wyjścia dla rozwoju społecznego. Ideologom sekularyzmu wydaje się, iż ich punkt widzenia jest całkowicie obiektywny, a proces sekularyzacji stanowi zjawisko naturalne. W rzeczywistości jednakże, jak podkreślił przewodniczący Wydziału Zewnętrznych Stosunków Cerkiewnych Patriarchatu Moskiewskiego,

49 Иларион Алфеев, *Православие и секуляризм*, dz. cyt.

50 Иларион Алфеев, *На страже истины...*, dz. cyt.

51 Иларион Алфеев, *Православие и секуляризм...*, dz. cyt.

jest to jedynie kolejny koncept ideologiczny⁵². Wojujący sekularyzm jest dla Europy równie niebezpieczny, jak wojujący ateizm⁵³. Jest to idea stojąca w sprzeczności z misyjnym imperatywem chrześcijaństwa, którego jednym z głównych zadań jest głoszenie Słowa Bożego⁵⁴. Jej negatywny stosunek do chrześcijaństwa podważa korzenie kultury europejskiej. Dlatego też koniecznym, zdaniem patriarchy Moskiewskiego, staje się zwrócenie uwagi na kwestię roli chrześcijaństwa i samej instytucji Kościoła.

W tym miejscu koniecznym staje się ukazanie stanowiska Patriarchatu Moskiewskiego w odniesieniu do niektórych działań podejmowanych w Unii Europejskiej. Otóż zdaniem Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej dowodem na rozwój agresywnego sekularyzmu są decyzje dotyczące religii podejmowane właśnie przez Unię Europejską⁵⁵ m.in. orzeczenie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, którego I instancja w listopadzie 2009 roku stwierdziła, że wieszanie krzyży w szkołach narusza prawa rodziców do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem oraz wolność religijną uczniów. Negatywna reakcja Patriarchatu Moskiewskiego na to orzeczenie odzwierciedliła się w wystąpieniach patriarchy Cyryla, który w tej sprawie wystosował specjalne pismo do premiera Włoch wyrażające poparcie dla konieczności obrony chrześcijańskich wartości, stanowiących część dziedzictwa kulturowego tego kontynentu. List ten interpretował podobne decyzje, jako otwartą dyskryminację chrześcijan⁵⁶.

Zdaniem Patriarchatu Moskiewskiego podobne absurdalne sytuacje są świadectwem prób podejmowanych przez agresywny sekularyzm zmierzających do zniszczenia tradycji chrześcijańskich leżących u podstaw kultury europejskiej. Jest to jednocześnie dyskryminacja tej części społeczeństwa, która silnie związana jest z religią. Prawosławna krytyka Zachodniej cywilizacji, jak podkreśla metropolita Ilarion, wypływa z troski o przyszłość Europy, która odchodząc od swoich chrześcijańskich korzeni wyrzeka się własnej tożsamości i bezrefleksyjnie poddaje się wpływom sekularyzmu⁵⁷. Unia Europejska postrzegana jest przez Rosyjską Cerkiew Prawosławną jako sojusz oparty w całości o idee sekularne, które nie przewidują rozpatrywania religii, jako czynnika wpływu na życie społeczne. Jak podkreślają przedstawiciele rosyjskiego prawosławia, obywatele Unii

52 Tamże.

53 Иларион Алфеев, *Православное свидетельство...*, dz. cyt., s. 234.

54 Tamże, s. 233.

55 Иларион Алфеев, *Православие и секуляризм*, dz. cyt.

56 Кирилл I, *Святейший Патриарх Кирилл выразил протест против решения Страсбургского суда об удалении распятий из итальянских школ*, <<http://www.bogolov.ru/text/514331/>> dostęp: 10.12.2013.

57 Иларион Алфеев, *Нести миру...*, dz. cyt.

Europejskiej zapewnioną mają wolność wyznania, która realizować może się wyłącznie w domu lub świątyni. Nie przewiduje się wpływu religii na podejmowanie istotnych społecznie decyzji, ani też możliwości uczestnictwa Cerkwi w życiu politycznym. Religia traktowana jest, jako rodzaj hobby, które nie powinno mieć wpływu na pracę zawodową i relacje człowieka z innymi ludźmi⁵⁸. Tworzona w ten sposób cywilizacja ma charakter antychrześcijański. Jednak w rzeczywistości rzuca ona wyzwanie nie religii a sobie samej, gdyż świadomie depcze podstawowe zasady wzajemnych stosunków między Bogiem i człowiekiem, co prowadzi do jej kryzysu⁵⁹. Zsekularyzowany świat nie może zrozumieć wiecznej strony życia Cerkwi, życia chrześcijanina, który ma świadomość swojego związku z Bogiem⁶⁰ w związku z czym całość kultury europejskiej ulega zeświecczeniu tracąc tym samym swoje korzenie, a Unia europejska jest instytucją, która sprzyja rozwojowi procesu sekularyzacji.

Częściowo opozycyjne stanowisko w stosunku do oficjalnej pozycji Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej zajmują środowiska prawosławnych konserwatystów. Niezwykle ciekawą perspektywę interpretacji fenomenu sekularyzacji stworzył archimandryta Rafail (Karelin) jeden z przedstawicieli prawosławnego konserwatyzmu, który znany jest, jako krytyk modernizacji Cerkwi oraz przeciwnik działalności ekumenicznej. Będąc duchownym Gruzińskiej Cerkwi Prawosławnej znajduje on sobie duże grono zwolenników w Rosji, a wszystkie jego prace są szeroko komentowane przez czytelników i chętnie wydawane przez rosyjskie wydawnictwa prawosławne. Biorąc pod uwagę jego wpływ na środowiska prawosławne w Rosji słusznym wydaje się przedstawienie także jego pozycji w stosunku do problemu sekularyzacji. Zdaniem archimandryty Rafaila, sekularyzacja jest procesem zeświecczenia Cerkwi, który może mieć aspekt zarówno zewnętrzny, jak i wewnętrzny. Ten drugi aspekt jest dla Kościoła bardzo niebezpieczny. Duchowa sekularyzacja charakteryzuje się przyjęciem ziemskich, przemijających wartości w miejsce wartości wiecznych. Proces ten prowadzi do przemiany Cerkwi, jako Domu Bożego, którego zadaniem jest otwieranie przed ludźmi wrót do wieczności, w jedną z ziemskich instytucji. Sekularyzacja jest procesem przyjęcia przez Kościół tradycji, poglądów, etyki i wartości obcych mu, które swoje źródło czerpią ze świata doczesnego⁶¹. W ten sposób Cerkiew rozmywa się w żywiole przemijania skazując samą siebie na uniesienie, profanację i podporządkowanie

58 Там же.

59 Лонгин Корчагин, *Человек не может жить без Бога*, Саратов 2010, с. 44.

60 Там же, с. 46.

61 Рафаил Карелин, *О секуляризации церкви*, <<http://lib.eparhia-saratov.ru/books/16r/rafaill/modernizm/38.html>> dostęp: 10.12.2013.

świata. Zdaniem archimandryty należy pamiętać o tym, iż każdy chrześcijanin żyje zgodnie z określoną hierarchią wartości, na czele której stoi Chrystus i życie wieczne. Jeśli miejsce Boga zajmuje cokolwiek innego, jest to wyraźna oznaka sekularyzacji życia religijnego. Przykład takiego procesu to, w przekonaniu archimandryty Rafała, Kościoły protestanckie, w których chrześcijańskie wartości zostały zastąpione przez wartości ziemskie. Przejawem sekularyzacji jest, jak podkreśla ten prawosławny myśliciel, popularna współcześnie idea człowiekobóstwa, gdzie w centrum stoi człowiek uznający siebie za wszechmocnego, człowiek, który odrzuca Boga. Widoczne oznaki działania tego procesu dotyczą także Cerkwi, która zaczyna zwracać się w stronę ziemskich instytucji. Przejawem zeświecczenia Kościoła jest wykorzystywanie laickiego aparatu pojęciowego, który jest dla niego czymś obcym. Proces sekularyzacji Kościoła, jak podkreśla ten prawosławny myśliciel, doprowadzi nie tylko do zniszczenia samej Cerkwi, ale także całego jej duchowego potencjału. Cerkiew istnieje jednocześnie w świecie i ponad nim. Jej misją jest zbawienie świata i aby tego dokonać nie może się ona w nim rozmywać⁶². Zadaniem Cerkwi jest podnoszenie świata do swojego poziomu. Archimandryta podkreśla, iż sekularyzacja jest procesem odwrotnym, w ramach którego Kościół stara się zniżyć do poziomu świata, co, jak przekonują zwolennicy takiego procesu, miałyby pomóc w jego zrozumieniu. Konsekwencją tego musi być odejście wiernych od Kościoła, który nie jest już czymś innym, wyższym niż pozostały świat, a staje się jego częścią. Kościół przestaje być dla poszukujących rozwoju duchowego przestrzenią, w której odnajdują oni odpowiedzi na dręczące ich pytania. Archimandryta Rafał podkreśla, iż ważny czynnik sprzyjający sekularyzacji stanowią ludzie należący do Cerkwi, którzy nie chcąc się zmieniać i wzrastać, tak jak tego wymaga wiara, starają się ją sprowadzić do własnego poziomu. W wyniku ich działań laicyzacji ulegają wszystkie sfery życia chrześcijanina, jak i samo jego przebywanie we wspólnocie Kościoła⁶³. Interpretacja archimandryty Rafała nie pozostawia miejsca na postulowany przez oficjalne stanowisko Cerkwi dialog z innymi Kościołami. Nie przewiduje także możliwości podjęcia rozmów ze zwolennikami idei sekularnej.

Ważne miejsce w rosyjskim prawosławnym dyskursie na temat procesu sekularyzacji zajmuje analiza tego zjawiska dokonana przez ojca Aleksandra Szmema. Ojciec Szmema cieszył się szczególnym poważaniem w środowiskach rosyjskiej inteligencji. W swojej pracy pt. *Liturgia w czasach sekularyzmu* wyraził kilka istotnych dla zrozumienia prawosławnego pojmowania idei sekularyzacji myśli. Jego koncepcja zakłada

62 Рафаил Карелин, dz. cyt.

63 Tamże.

przedstawienie fenomenu sekularyzacji w świetle liturgiki⁶⁴ i stanowi trzeci nurt interpretacji problemu laicyzacji, z jakim mamy do czynienia we współczesnej rosyjskiej myśli prawosławnej. Jak zauważył Szmeman:

(Sekularyzacja – D.J.) jest prawdziwą, demoniczną tajemnicą naszej cywilizacji. Tajemnica ta polega nie na szukaniu sensu życia a na pragnieniu życia bez Boga. (sekularyzacja – D.J.) jest wężem kusicielem. Odkrywa przed człowiekiem jego nieograniczone możliwości, skrywając przed nim jednocześnie jego ontologiczne ograniczenia. Mówi mu: będziesz jak bogowie⁶⁵.

Odnosząc ten problem do przestrzeni kultury zauważył:

Cała kultura i wszystko, co jest w kulturze mówi o Królestwie Bożym. Zwolennik idei sekularnej znajduje się poza kulturą, a z sekularyzacji rozpoczyna się rozpad kultury⁶⁶.

Zdaniem tego teologa, prawosławie ma w sobie potencjał potrzebny do rozwiązania problemów kryzysu kultury wynikających z sekularyzacji rzeczywistości⁶⁷. Sekularyzacja jest, jak podkreśla ojciec Szmeman, negowaniem człowieka rozumianego, jako *homo adorans*. Ludzkość przestaje pojmować sens Wielbienia Boga, aż do negacji potrzeby owego uwielbienia. Zapomina się, iż to dzięki uwielbieniu człowiek może zobaczyć świat takim, jakim jest on naprawdę. W sekularnym światopoglądzie ludzie nie stają się ateistami. Zmienia się za to ich spojrzenie na otaczającą rzeczywistość. Świat traci swój sakramentalny charakter, swoją istotę i nie może już wypełniać swojego przeznaczenia. Współczesny sekularny człowiek może świadomie kierować swoje przekonania w stronę Boga i w ten sposób przydawać im religijny charakter. Jednakże dla takiego typu ludzi świat nadal rozwija się według immanentnych praw, tak, aby osiągnął on swój immanentny cel nie mający niczego wspólnego z Bogiem⁶⁸. Szmeman jest przekonany o tym, iż sekularyzacja swoje korzenie czerpie z chrześcijaństwa będąc jednocześnie zjawiskiem mającym naturę antychrześcijańską. Jest to zniekształcenie Prawdy. Sekularny człowiek

64 Więcej na temat interpretacji chrześcijaństwa w świetle liturgiki autorstwa A. Szmemana patrz: O. Агапов, *Христианство как Евхаристия в богословии протопресвитера Александра Шмемана*, „Евразия: духовные традиции народов” №1 2012, s. 113-122.

65 A. Шмеман, *Дневники 1978-1983*, Москва 2005, s. 383.

66 Tamże, s. 188.

67 A. Шмеман, *Богослужение в секулярный век*, <<http://www.litmir.net/br/?b=115928>> dostęp: 10.12.2013.

68 Tamże.

odrzuca sakrament i tajemnicę, ale odrzuca także symbol, który dla niego staje się jedynie wizualizacją idei i koncepcji⁶⁹. Symbol nie niesie za sobą treści. Liturgia przestaje być istotnym elementem życia człowieka, który uchodzi w świat idei związanych z sekularną wizją rzeczywistości. Ojciec Szmeman przestrzega prawosławie przed próbą równoległej egzystencji w dwóch światach, z których jeden związany jest z ideą sekularną, drugi zaś w całości pogrążony jest w tajemnicy liturgii. Sekularyzacja będąca, według słów autora *Liturgii w czasach sekularyzmu*, największą herezją naszych czasów wymaga od Cerkwi odpowiedzi. Cerkiew nie może iść na kompromis z ideą sekularyzacji, ale musi starać się ją zrozumieć, co w konsekwencji przyczyni się do pokonania sekularyzmu za pomocą Prawdy⁷⁰. Herezja ta powstała w wyniku słabości samego chrześcijaństwa, które wprowadziło ostrą dychotomię między *sacrum* i *profanum*, tworząc tym samym miejsce dla rozwoju idei sekularnej, oddając pod jej władanie wszystko to, co znajduje się w sferze *profanum*. Chrześcijaństwo powinno dzielić się ze światem wielką Tajemnicą, a nie pogrążać się w dyskusjach na tematy społeczne i polityczne, które tylko sankcjonują władzę idei sekularnej⁷¹. Szmeman podkreśla jednocześnie wyraźny zmierzch sekularyzmu, który wyraża się w poszukiwaniach Boga, które powodują zwracanie się ludzi w kierunku sekt i ruchów parareligijnych. Jego zdaniem jest to dowód na wewnętrzne wypalenie się idei sekularyzacji. Ratunkiem dla ludzkości stać się może: „odkrycie na nowo piękna Liturgii, jej prawdziwego sensu i znaczenia wyrażonych w jej kosmicznej, eklezjologicznej i eschatologicznej sile”⁷².

Podsumowując powyższe uwagi należy zauważyć, iż dla rosyjskiej myśli prawosławnej zagadnienie sekularyzacji stanowi istotny problem teologiczny, kulturowy oraz społeczny. Rozważania na ten temat już wielokrotnie w przeszłości były przedmiotem zainteresowania rosyjskich myślicieli i filozofów, których interpretacje znalazły swoje odzwierciedlenie we współczesnej myśli prawosławnej. Jak podkreślają badacze, środowiska prawosławne nie godzą się nie tylko na sekularyzację Cerkwi, ale również sekularyzację rzeczywistości w ogóle. Rosyjska Cerkiew Prawosławna uważa, iż sekularyzm jest wyzwaniem dla Kościoła, któremu ten musi stawić czoła⁷³, a głównym zadaniem, jakie ma do wypełnienia Patriarchat Moskiewski, jest maksymalna desekularyzacja rosyjskiej kultury

69 Tamże.

70 Tamże.

71 Tamże.

72 A. Шмеман, *Богослужение...*, dz. cyt.

73 A. Кырлежев, *Русская православная церковь перед проблемой модернизации*, <http://www.archipelag.ru/ru_mir/religio/titul/turn/enhancement/> dostęp: 10.12.2013.

i społeczeństwa⁷⁴. W prawosławnych interpretacjach zjawiska sekularyzacji wyróżnić możemy trzy zasadnicze nurty. Pierwszy z nich związany jest z oficjalnym stanowiskiem Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, które reprezentowane jest przez patriarchów i najwyższych hierarchów cerkiewnych, a także wyrażone w nauczaniu społecznym Patriarchatu Moskiewskiego. Interpretacja ta charakteryzuje się z jednej strony zdecydowanie negatywnym stosunkiem do procesów sekularyzacyjnych z drugiej zaś przewiduje ona możliwość dialogu Kościoła i zwolenników laicyzacji, w którym aktywnie uczestniczyć powinien obok Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej także Kościół katolicki. Drugi nurt interpretacyjny związany jest ze środowiskiem prawosławnych konserwatystów negujących zjawisko laicyzacji stosunków społecznych odrzucających również możliwość dialogu z sekularystami, który w ich przekonaniu jest świadectwem zeświecczenia Kościoła oraz odejścia od prawdziwej wiary i chrześcijańskich wartości. Trzecia linia interpretacyjna związana jest z postacią ojca A. Szmemana i bliska jest rosyjskiej inteligencji o proveniencji prawosławnej. Również w tej interpretacji zjawisko sekularyzacji ma wydźwięk negatywny. Odnaleźć w niej można jednak próbę zrozumienia stanowiska sekularystów połączoną z interesującą interpretacją tego zjawiska w duchu liturgiki oraz nastawieniem na poszukiwanie w człowieku, jako osobie, źródeł rozwoju idei sekularnej. Podstawową cechą łączącą wszystkie interpretacje jest zwrócenie szczególnej uwagi na zagrożenie, jakie postępujące zeświecczenie niesie dla rozwoju duchowego człowieka i tworzonej przez niego kultury. Antropologiczny rys prawosławnej krytyki zjawiska sekularyzacji przejawia się także we wspólnym dla wszystkich interpretacji przekonaniu, iż człowiek w dobie sekularyzacji traci więź z Bogiem i przestaje kierować się normami religijnymi. W przestrzeni kultury rosyjskiej i europejskiej oznacza to odcięcie się od tradycyjnych wartości i utratę poczucia tożsamości kulturowej.

SUMMARY

Daria Janowiec, *Secularization as a Heresy Directed Against the Man – the Orthodox Understanding of the Phenomenon*

Article is devoted to the problem of interpretation of the issues of secularization as seen by the contemporary Russian Orthodox thought.

74 А. Верховский, *Религиозные организации и возможность идеологического проектирования в путинской России*, в: *Двадцать лет религиозной свободы в России*, Москва 2009, с. 170.

The author describes three most typical approaches to the analysis of those issues, which also express the views of a particular group in the Russian society associated with the Russian Orthodox Church. The author's reflections are placed in the context of development of Russian critical thought concerning the concept of secularisation of the socio-cultural space.

KEYWORDS: Russian Orthodox Church, secularisation, criticism, social teaching, dialogue

Hanna Kowalska-Stus

Rosja w idei politycznej prezydenta Putina i nauce społecznej rosyjskiej cerkwi prawosławnej

W historii niejednokrotnie powstawały wielkie wspólnoty kulturowo-cywilizacyjne. Taką wspólnotą, która miała wpływ na kształtowanie się oblicza Rosji było uniwersalne chrześcijańskie Cesarstwo Bizantyjskie. Jego doktryna państwowa (*diarchia*¹), prawo, etyka społeczna i rodzinna, szkolnictwo itp. kształtowały się w oparciu o chrześcijaństwo a jednocześnie mocno były osadzone na fundamentach kultury greckiej i cywilizacji rzymskiej. Ten fakt zasługuje na podkreślenie, gdyż Europejczycy deklarują przywiązanie do swych grecko-rzymskich „korzeni” oraz, w mniejszym stopniu, do kultury chrześcijańskiej. Akcentują jednocześnie, że wyjątkową cechą chrześcijaństwa jest zdolność do inkulturacji. Owa inkulturacja odegrała szczególną rolę w przestrzeni kultury greckiej i kultury łacińskiej Cesarstwa Rzymskiego. Edykt Mediolański 313 roku, którego rocznicę obchodzimy a także 6 Nowela cesarza Justyniana mówiąca o diarchii miały trwały wpływ na kształtowanie się bizantyjskiej kultury chrześcijańsko-państwowej. Choć dokumenty cesarskie obowiązywały w całym imperium, to sposób ich rozumienia i praktyczne zastosowanie były odmienne na Wschodzie i Zachodzie. Czy możemy zatem zaryzykować twierdzenie o jedności kulturowej Rosji ze światem zachodnim w związku z genezą jej kulturowego ukształtowania?

1 Tradycja ta zyskała w VI w. kształt prawny w postaci szóstej noweli cesarza Justyniana, która zobowiązywała cesarzy do obrony Kościoła chrześcijańskiego i do współpracy z Kościołem na zasadzie podziału kompetencji.

Przytoczmy na początek słowa klasyka współczesnej historii cywilizacji Arnolda Toynbee, którego prace mają tę zaletę, że nie wartościują cywilizacji według ogólnie przyjętych standardów lecz dociekają, czy dana cywilizacja otwarta jest na prawdę metafizyczną. W ocenie perspektyw rozwoju danej cywilizacji historyk zwraca uwagę na fakt, czy w skali wartości odzwierciedlającej stosunek jej przedstawicieli do rzeczywistości historycznej znajdują się wartości transcendentne. Z tej perspektywy uczony przeprowadza także słuszną krytykę współczesnych nauk historycznych:

Mamy skłonność, by myśleć i mówić o istotach ludzkich, jak gdyby były to patyki i kamienie, zaś o życiu, jak gdyby był to strumień promieniowania lub konstelacja protonów i elektronów. Wyjdźmy z tej koleiny i nastawmy się na myślenie i mówienie o ludzkich cywilizacjach w ludzkich kategoriach

– postuluje historyk². Za tym postulatem Toynbee'go kryje się negatywny stosunek do traktowania historii ludzkiej w kategoriach przyrodniczego determinizmu. Takie rozumienie historii oraz konsekwentne pozbawianie jej perspektywy metafizycznej posiada swoje odległe źródła w XVII wieku:

Cywilizacja zachodnia rozprzestrzeniająca się odtąd po świecie lotem błyskawicy, nie była już całą tkaniną. Był to jedynie technologiczny rąbek z wyrwaną ze środka materią religii. Ten użytkowy schemat cywilizacji zachodniej był oczywiście stosunkowo łatwy do przyjęcia: Piotr Wielki objawił swój geniusz błyskawicznie chwytając go zaraz po tym, jak wyłożono go na wystawie zachodniego sklepu³.

Był to ten moment w historii Rosji, który zapoczątkował niustanny spór dotyczący integracji z kulturą europejską. W rzeczywistości jednak chodziło o zachowanie chrześcijańskiej tożsamości kulturowej wyrosłej na glebie kultury greckiej a z drugiej strony cywilizacji rzymskiej w obliczu redukcji jej do modelu racjonalistyczno-oświeceniowej cywilizacji nowożytnej Europy.

Zgadzać się z tezą Toynbee'go, co wynika z długoletnich badań porównawczych kultury rosyjsko-bizantyjskiej i zachodnio-łacińskiej, możemy stwierdzić, że, zachowując konieczne proporcje, sytuacja współczesnej Rosji jest porównywalna do tej z okresu po smucie w XVII wieku. Odnowieniu uległ też czynnik polemiki z Zachodem na płaszczyźnie

2 A. Toynbee, *Cywilizacja w czasie próby*, przekł. W. Madej, Warszawa 1991, s. 39.

3 Tamże, s. 60.

prawosławno-moralnej, co odgrywa ważną rolę w odbudowie własnej tożsamości. To powoduje powrót do wielowiekowej tradycji bliskiej współpracy Cerkwi i władzy państwowej na czele z prezydentem.

Ponieważ dogmatem demokracji we współczesnym jej euro-atlantycznym rozumieniu jest doktryna rozdziału Kościoła od państwa, z reguły wszelkie formy współpracy tych dwóch instytucji są krytykowane. W odniesieniu do Rosji krytyce tej nie towarzyszy żadna głębsza historyczna, kulturowa, czy nawet politologiczna analiza. Wnioski sprowadza się do stwierdzenia, że w Rosji nie ma demokracji. Politologom i historykom piszącym o Rosji obce są zagadnienia kulturowe i te związane z tradycją prawosławną. Stąd opracowania te nie odsłaniają prawdy o Rosji. Zadaniem niniejszego artykułu jest analiza współczesnych dokumentów i wypowiedzi oraz zwrócenie uwagi na fakty mówiące o kontekście współpracy Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej i władzy państwowej w Federacji Rosyjskiej.

Rosyjska Cerkiew Prawosławna (dalej RPC) od roku 1992, za prezydentury Borysa Jelcyna, mimo zapisu w Konstytucji o oddzieleniu Kościoła od państwa, coraz wyraźniej zajmuje pozycję podmiotu w polityce wewnętrznej i zagranicznej Federacji Rosyjskiej. W licznych politologicznych i prawnych naukowych opracowaniach poświęconych temu zagadnieniu mówi się o tym, że stała się aktywnym drogowskazem i inicjatorem działania organów państwowych w kierunku zmian w zakresie obowiązującego prawa⁴. W ciągu ostatnich 20 lat RPC z instytucji prawie całkowicie podległej państwu przekształciła się w samodzielny podmiot współdecydujący z państwowymi organami o polityce wewnętrznej i zagranicznej Rosyjskiej Federacji (RF). W tym czasie RPC zmieniła swoją strukturę organizacyjną, powołała wiele jednostek, których zadaniem jest współpraca z organami władzy państwowej.

RPC od roku 1992 uczestniczyła aktywnie w redagowaniu prawa dotyczącego jej pozycji w państwie i możliwości działania w ramach systemu politycznego. Do roku 2000 wypracowana została przez RPC perspektywiczna strategia współpracy z instytucjami państwowymi, co można odczytać z dokumentu – *Podstawy społecznej nauki RPC* przyjętego podczas Soboru Jubileuszowego w 2000 roku a innych dokumentów typu umów o współpracy z ministerstwami i innymi organami władzy państwowej. Wynika z nich, że RPC posiada zagwarantowaną możliwość wpływania

4 С. Донцев, *Русская православная церковь и государственные институты, РФ: механизмы политического взаимодействия. Научная библиотека диссертаций и авторефератов* disserCat, <<http://www.dissercat.com/content/russkaya-pravoslavnaya-tserkov-i-gosudarstvennye-instituty-rf-mekhanizmy-politicheskogo-vzai#ixzz2iXj8Ss69>>, дост. 15.10.2013.

na zmiany w prawie państwowym⁵. Wyodrębnienie tradycyjnych religii w prawie o wolności wyznania jest jednym z pierwszych sukcesów RPC w dziedzinie modyfikacji prawa państwowego. Dziś RPC uznaje system polityczny Federacji Rosyjskiej jako niesprzeczny z nauką Kościoła, choć zaznacza, że nie w pełni odpowiada ideałom cerkiewnym.

Patriarcha w imieniu Kościoła występuje z oficjalną aprobatą inicjatyw państwowych jako niesprzecznych z nauką Kościoła. Patriarcha Aleksy II wypracował dla swego urzędu taką pozycję, w której Cerkiew może całkowicie swobodnie a nawet kategorycznie występować przeciwko państwowym inicjatywom niezgodnym z nauką czy interesm Kościoła. Z kolei prezydentowi przypisana została rola swoistego koordynatora współpracy organów państwowych z Kościołem. On może podejmować decyzję w ramach pełnomocnictw w imieniu ministerstw a także prywatnie, na mocy autorytetu pełnionej funkcji, wyrażać poparcie dla stanowiska Kościoła. Od 2000 roku stosunki prezydenta i RPC wychodzą za ścisłe ramy ustrojowo-prawnego systemu Federacji Rosyjskiej, wkroczyły także na płaszczyznę stosunków międzynarodowych. Prezydent często pełnił rolę pośrednika w konfliktach np. z Rosyjską Cerkwią Zagranicą, czy metropoliami i rządami w byłych republikach radzieckich. RPC spełnia często rolę nieformalnego pośrednika między Federacją Rosyjską i innymi państwami. Cerkiew rosyjska wraz z administracją państwową udzielają wsparcia prawosławnym Serbom i Cerkwi serbskiej w Kosowie. Cerkiew niesie pomoc a prezydent uprawia skuteczną politykę w obronie chrześcijan w Syrii. Rosja jako jedno z nielicznych państw europejskich sprzeciwiła się werdyktowi Trybunału w Strasburgu nakazującemu zdjęcie krzyży we włoskich szkołach wygrywając odwołanie od wyroku (2010 r.).

Wzrost znaczenia Rosji na arenie międzynarodowej sprawia, że jest ona postrzegana jako przedstawicielka światowego prawosławia. W związku z rocznicą 1025-lecia chrztu Rusi, jaki przypadał w tym roku w lipcu odbyły się uroczystości, na które przybyli hierarchowie piętnastu prawosławnych kościołów lokalnych. Podczas spotkania z nimi na Kremlu w swoim przemówieniu prezydent Putin powiedział, że współcześnie ludzie poszukujący oparcia moralnego znajdują je w Cerkwi, która służąc społeczeństwu wpływa na stabilizację i pokój, przyczynia się także do odnowienia historycznych związków między narodami⁶. Znamienne, że właśnie

5 Praktyka działania jest następująca: ogłoszenie własnej recenzji projektu, rozmowy z państwowym organem autorem/pilotującym projekt (mogą mieć charakter formalny – instytucjonalny lub nieformalny – rozmowy między prezydentem i patriarchą).

6 *Речь президента Путина на встрече с представителями поместных православных церквей*, 25 июля 2013 года, 17:30 Москва, Кремль, <http://kremlin.ru/transcripts/18960>, дост. 15.10.2013.

podczas tego spotkania Putin podkreślił wagę prawdziwej partnerskiej współpracy między Kościołem i państwem, zwłaszcza w rozwiązywaniu trudnych konfliktów politycznych na Bliskim Wschodzie i w Afryce, podczas których prześladowani są chrześcijanie. Nawołuje do solidarności i współdziałania państw i kościołów w obronie chrześcijan.

Patriarcha Cyryl w odpowiedzi przypomniał, że współpraca państwa i Kościoła, jaka zaczęła się w latach 90. jest owocem wysiłku z obu stron, by wypracować optymalny model. Był to żmudny proces, w którym znalazły odzwierciedlenie trudne społeczne problemy. Patriarcha wyraził wdzięczność władzy państwowej za postawę pełną solidarności⁷.

Doktryna polityki zagranicznej RPC zawiera się w *Podstawach społecznej nauki*. Obecnie doktryna ta jest zbieżna z doktryną państwową. Współpraca na tym polu pozwala na rozwiązywanie szerokiego spektrum zadań stojących zarówno przed państwem, jak i Kościołem. Cerkiew krytykuje zachodni liberalny światopogląd jako niereligijny i hołdujący skrajnie indywidualistycznym postawom, rozwijający w globalnym zakresie zsekularyzowaną cywilizację, nie dopuszcza możliwości jego powszechnej promocji. Głosi potrzebę obrony tradycyjnych kultur: prawosławnej, islamskiej i innych, które winny być wpisane w porządek światowy. Podkreśla wagę zachowania kulturowej tożsamości. W istniejącej sytuacji naród rosyjski nie powinien określać się jako przynależny do Zachodu, a jako prawosławny. Znamienne jest, że Cerkiew nie zrezygnowała ze swego stanowiska wówczas, gdy prezydent Putin po 11 września dokonał pamiętnego „zwrotu na Zachód”. Od tego momentu Cerkiew przejęła inicjatywę w promowaniu prawosławia, jako depozytariusza wartości cywilizacji rosyjskiej.

W rosyjskich publikacjach przeważa pogląd, że Władimir Putin nie odziedziczył uporządkowanej sfery stosunków państwo – Kościół. Chodzi tu głównie o płaszczyznę hierarchii wartości w polityce⁸. Rosyjscy politologowie zajmujący się tym zagadnieniem uważają⁹, że sytuacja zaczęła się zmieniać w 1999 roku wraz z publikacją artykułów patriarchy

7 Tamże.

8 Inny punkt widzenia reprezentowała gazeta „Russkaja Mysl” w wyborze artykułów pod znamienym tytułem: *Półwieczne państwowa Cerkiew w półwiecznym cerkiewnym państwie?* „Русская мысль” 2000, 30 марта – 5 апреля.

9 А. Верховский, *Беспокойное соседство: Русская Православная Церковь и путинское государство. Россия Путина. Пристрастный взгляд*, Центр «Панорама», Москва 2003 <http://www.sova-center.ru/religion/publications/panorama-books/2003/01/d164/>, дост. 15.10.2013.

Aleksego II i metropolity Cyryla w dzienniku „Независимая Газета”¹⁰, które stanowiły pierwowzór rozdziałów *Podstaw społecznej nauki*¹¹.

Od momentu objęcia prezydentury przez Władimira Putina daje się zauważyć, że RPC zaczęła odgrywać ważną i zauważalną rolę w polityce strategicznej państwa, umacnianiu hierarchii władzy, polityce antyterrorystycznej¹². Sergiej Doncew podkreśla, że współpraca na tym polu bardzo często posiada nieformalny charakter a mimo możliwości oddziaływania RPC na najwyższe organy administracji państwowej, to w wielu aspektach zależy od osoby prezydenta¹³. Specyfika pozycji RPC w FR polega na tym, że jej udział w kształtowaniu zachowań politycznych nie ogranicza się do propagowania wartości chrześcijańskich, ale uczestniczy ona czynnie w kształtowaniu wartości w polityce poprzez wnoszenie do niej elementów własnego cerkiewnego programu (*церковно-политической программы*). Znamienne jest, że na uniwersytetach rosyjskich powstały w ostatnim czasie katedry aksjologii polityki. Pozycja Cerkwi polega także na tym, że do przenoszenia do sfery społecznej i politycznej wartości chrześcijańskich angażuje państwowe instytucje, których zadaniem jest kształtowanie pożądanych zachowań, innymi słowy przez instytucje państwowe ma wpływ na kształtowanie świadomości politycznej Rosjan. Cerkiew nie ukrywa swoich poglądów na tematy polityczne, dąży do ich upublicznienia, a jednocześnie nie jest konkurentem dla instytucji państwowych. Rosyjska Cerkiew i rosyjskie instytucje państwowe, po upadku komunizmu, swoją pozycję zaczęły kształtować na nowych zasadach w tym samym czasie i od początku zmuszone były do współpracy. Przykładem może służyć współpraca w dziedzinie kształcenia (synteza kulturologii z katechizacją), wychowania patriotycznego w wojsku w duchu prawosławnym, łączenia symboliki państwowej i wojskowej z cerkiewną. Cerkiew i prawosławna symbolika są obecne podczas uroczystości

10 Патриарх Московский и Всея Руси Алексей II, *Мир на перепутье*, „НГ-Религии”, 23 июня 1999; Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл, *Норма веры как норма жизни*, „Независимая газета”, 16-17 февраля 2000.

11 *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Общественные общероссийские чтения Основ социальной концепции Русской Православной Церкви*. Москва 2001.

12 Por. С. Донцев, *Русская православная церковь и государственные институты РФ: механизмы политического взаимодействия*. Научная библиотека диссертаций и авторефератов disserCat, <<http://www.dissercat.com/content/ruskaya-pravoslavnaya-tserkov-i-gosudarstvennyye-instituty-rf-mekhanizmy-politicheskogo-vzai#ixzz2iXj8Ss69>> дост. 15.10.2013.

13 Patriarcha Aleksy II okazał się jedyną osobistością obecną przy przekazaniu walizki z dostępem do atomowych szyfrów przez ustępującego prezydenta Jelcyna, prezydentowi Putinowi.

państwowych. Cerkiew była inicjatorem i reżyserem obchodów Święta Jedności Narodowej.

Od czasów objęcia pierwszej kadencji przez Władimira Putina przynależność do RPC stanowi atut jego wizerunku. W symboliczne przyjęcia władzy ważnym stałym momentem jest uczestnictwo prezydenta w uroczystej liturgii w koronacyjnym Soborze Zwiastowania na Kremlu i przyjęcie błogosławieństwa od patriarchy. Ceremoniał przypomina intronizację cara i nawiązuje do charyzmatu jego władzy. W przemówieniach: pożegnalnym 2008 r. i inauguracyjnym 2012 r. prezydent Putin podkreślał wagę jedności narodowej i duchową siłę narodu rosyjskiego. W *Dorocznym przemówieniu z 12 grudnia 2012 r. skierowanym do Rady Federacji* powiedział:

Powinniśmy nie tylko rozwijać się, ale także dbać o zachowanie własnej narodowej i duchowej tożsamości, nie zagubić się jako naród. Być i pozostać Rosją¹⁴.

Postulat RPC sformułowany w latach 90. zaczął odgrywać ważną rolę w polityce Putina podczas drugiej kadencji. Jednak już podczas pierwszej wyprzedzający ruch uczyniła Cerkiew. Dostrzegła szansę powodzenia swojej misji w dostępie do środków masowego przekazu¹⁵. W styczniu 2002 roku podczas Konferencji Bożonarodzeniowej patriarcha złożył postulat, by Kościół otrzymał kanał telewizji. Dwa ogólnorosyjskie kanały Spas i Sojuz rozpoczęły nadawanie w 2005 r. Jednocześnie powodzeniem uwieńczone zostały starania o utworzenie i wprowadzenie do wyższych uczelni kierunku – teologia (styczeń 2002 r.)¹⁶. Podczas dyskusji, jaka toczyła się wokół wprowadzenia do szkół przedmiotu: *Podstawy kultury prawosławnej* pełnomocnik prezydenta Wiktor Kazancew, wśród innych podobnych głosów wysokich urzędników państwowych, wyraził przekonanie, że bez wychowania religijnego władze nie zdołają zaszcześcić Rosjanom utraconego w czasach *pieriestrojki* uczucia patriotyzmu. Władzy niezbędny jest prawosławny fundament ideowy¹⁷.

14 12 декабря 2012 года Владимир Путин огласил ежегодное Послание Президента Российской Федерации Федеральному Собранию, <<http://press.khstu.ru/news/2012/12/13/poslanie-prezidenta-rf-federalnomu-sobraniyu/>>, дост. 15.10.2013.

15 Рог. М. Шевченко, *Еще раз о войнах мышей и лягушек*, „НГ-Религии”, 26 декабря 2001.

16 *Утвержден образовательный стандарт по специальности „Теология”*, Сообщение ОВЦС. 28 января 2002, <<http://www.russian-orthodox-church.org.ru/nr202041.htm>> дост. 15.10.2013.

17 *Закон Божий в первом чтении*, „Время новостей”: <<http://www.portal-credo.ru/site/?act=monitor&id=525>> дост. 15.10.2013.

Gdy przyjrzymy się ważnym wystąpieniom prezydenta Putina, w tym także na arenie międzynarodowej, to znajdziemy w nich tezy zawarte w *Podstawach społecznej nauki Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej*. W słynnym *Przemówieniu monachijskim* z 2007 roku mowa jest o niebezpieczeństwach jednobiegunowego świata¹⁸. Putin wyraźnie akcentuje samodzielną drogę Rosji w polityce zagranicznej, opartą na tradycyjnych wartościach. Odnosi się też bezpośrednio do różnych sposobów rozumienia demokracji.

We wspomnianym już *Dorocznym przemówieniu* z 12 grudnia 2012 r. Putin mówi o podstawach polityki społecznej, które są identyczne ze społeczną nauką Cerkwi:

Nie można życia przeżyć w odosobnieniu nie pomagając słabym, uchylając się od odpowiedzialności za innych, spoza własnej rodziny, czy grupy zawodowej. Właśnie w odpowiedzialności za dobro wspólne, w patriotyzmie widzę podstawy konsolidacji naszej polityki. Jak powiedział Solżenicyn „Patriotyzm – to uczucie przyrodzone, naturalne”. Na przestrzeni jednego tylko wieku XX Rosja przeżyła dwie światowe i jedną domową wojnę, rewolucję, dwukrotnie przeszła przez klęskę rozpadu państwa. W naszym państwie kilkakrotnie radykalnie zmienił się system życia społecznego. W rezultacie na początku XXI wieku zderzyliśmy się z prawdziwym kryzysem wartości i demograficzną katastrofą. A jeśli naród nie jest w stanie się uratować i odrodzić, jeśli gubi z pola widzenia życiowe drogowskazy i ideały, nie potrzeba wroga zewnętrznego, wszystko zginie samo przez się. Dzisiaj społeczeństwo rosyjskie cierpi na brak duchowych fundamentów: miłosierdzia, współczucia, gotowości do pomocy – brak tego, co zawsze, w przeszłości historycznej dawało nam siły, z czego zawsze byliśmy dumni. Powinniśmy solidarnie wesprzeć instytucje, które są nosicielami tradycyjnych wartości, które udowodniły w przeszłości, że umieją je przekazywać z pokolenia na pokolenie, nie sposób przy pomocy prawa dekretować moralność¹⁹.

Pragnę zwrócić uwagę na wymowę ostatniego zdania. Wypowiada je prezydent jako przedstawiciel władzy zakorzenionej w prawie pozytywnym, ale z ducha treść jego wypowiedzi głęboko zakorzeniona jest w tradycji prawosławnej. Świadczy ona o próbie wniesienia do rozumienia prawa ponadracjonalnego, duchowego pierwiastka, dążeniu do

18 *Выступление Владимира Путина и дискуссия на Мюнхенской Конференции по вопросам политики безопасности.*

19 12 декабря 2012 года Владимир Путин огласил ежегодное Послание Президента Российской Федерации Федеральному Собранию, дост. 15.10.2013. (Ten przekł. i pozostałe Н. К.-S.).

przeniesienia go z gąszczu przepisów regulujących stosunki społeczne na grunt moralno-ideowy.

Władimir Putin wystąpił w roku 2013 podczas jubileuszowego posiedzenia Międzynarodowego Klubu Dyskusyjnego Wałdaj²⁰. W jego przemówieniu znalazły się następujące diagnozy i postulaty polityczne, których zgodność ze społeczną nauką Cerkwi jest całkowita:

Dążenie do samodzielności, duchowej, ideowej, politycznej niezawisłości – stanowi niezbywalną cechę naszego charakteru narodowego. Minęły te czasy, kiedy gotowe modele ustrojowe można było narzucać lub zapożyczać. Obserwujemy, jak liczne kraje Europy i Ameryki obrały drogę niezgodną z własną tradycją, także z wartościami chrześcijańskimi, które stanowią fundament cywilizacji zachodniej. Negowana jest wszelaka tożsamość: narodowa, kulturowa, religijna a nawet płciowa. Standardy polityczne zrównują wielodzietną rodzinę i jednopłciowe związki, wiarę w Boga i szatana. Poprawność polityczna doprowadza do ekscesów pozwalających na poważne rozmowy o rejestracji partii propagujących pedofilię. Obywatele wielu państw europejskich wstydzą się i boją mówić o swojej religijności. Święta nazywa się inaczej, wstydliwie ukrywając jego religijną istotę. I ten model próbuje się agresywnie narzucać innym. Jestem przekonany, że to jest prosta droga do upadku, prymitywizacji, głębokiego moralnego i demograficznego kryzysu. Nasza przyszłość niemożliwa jest bez duchowej, kulturowej, narodowej samoidentyfikacji. Bez wartości stanowiących fundament chrześcijaństwa i innych religii, bez kształtowanych przez tysiąclecia zasad moralnych i etycznych ludzie z całą pewnością utracą godność ludzką.

My uważamy za istotne i zgodne z prawdą bronić tych wartości przed narzucanym modelem, ponieważ oznacza on zaprzeczenie własnej tożsamości, danej od Boga różnorodności świata, jakim jest cywilizacja rosyjska, ze swoim językiem, kulturą, Cerkwią prawosławną. To właśnie wykształceni, twórczy, fizycznie i duchowo zdrowi ludzie, a nie bogactwa naturalne, czy broń jądrowa, będą stanowić główną siłę Rosji. Dla wychowania osobowości, patrioty musimy odbudować autorytet wielkiej kultury i literatury rosyjskiej. Będą podstawą dla zrozumienia idei narodowej.

Znamienne, że Putin w tym przemówieniu nie neguje Zachodu jako takiego, lecz podkreśla, że porzucił on wysokie ideały i wartości.

20 Речь Владимира Путина на пленарной сессии международного дискуссионного клуба «Валдай». «Многообразие России для современного мира», <<http://kremlin.ru/news/19243>> дост. 15.10.2013.

Wiele państw euro-atlantycznych weszło na drogę negacji własnej tradycji, chrześcijańskich wartości, które stanowią fundament cywilizacji Zachodu²¹.

Putin głosi krach europejskiego multikulturalizmu, przeciwstawia mu polikulturowość i polietniczność Rosji, której historia potwierdza możliwość zachowania w ramach jednego państwa wielu tożsamości kulturowych.

Władimir Putin często występuje podczas oficjalnych uroczystości kościelnych i spotkań z członkami Soboru. W lutym 2013 roku podczas spotkania z Soborem arcybiskupów wyraził swój pogląd na charakter współpracy państwo – Kościół:

Nie dopuszczając do upaństwowienia Cerkwi nie możemy też ulegać presji zwulgaryzowanego, prymitywnego pojmowania świeckości. Rosyjska Cerkiew Prawosławna i inne tradycyjne religie powinny móc w pełni oddziaływać na takie sfery, jak obrona rodziny i macierzyństwa, wychowanie i edukacja dzieci, polityka w odniesieniu do młodzieży, decyzje w sprawach społecznych, umacnianie patriotyzmu w Armii. Taka jest potrzeba społeczeństwa poszukującego oparcia moralnego, wskazówek i oparcia duchowego²².

Program współpracy państwa i Cerkwi spotyka się z aprobatą i krytyką politologów. Krytyka używa znanych argumentów dotyczących konieczności oddzielenia Kościoła i państwa, liberalizacji polityki, kultury, obyczajów. Generalnie prezydent Putin w środowiskach uniwersyteckich nie cieszy się popularnością. Popierają go pojedyncze osoby o poglądach konserwatywno-prawosławnych a i te poczuwają się do obowiązku usprawiedliwienia swojej postawy. Przytoczmy argumenty znanej politolog Natalii Narocznickej, jednej z organizatorek spotkań na Wałdaju, która precyzyjnie charakteryzuje cechy polityki Putina²³. Podkreśla, że tylko on był w stanie uruchomić ogromną mobilizację społeczną i państwową dla pokonania nie tylko opinii światowej, ale także rodzimych elit. Dzisiejsi oponenci Putina, według Narocznickej, są także odpowiedzialni za przeciwdziałanie rewizji strategii rozwoju państwa po 90 roku, dokonał tego Putin. To oni teraz, jako polityczni bankruci starają się sprywatyzować sprzeciw ideowych buntowników z Placu Błotnego, ale także niezadowolone

21 Ibidem.

22 Встреча с участниками Архиерейского собора 1 февраля 2013 года, <<http://kremlin.ru/news/19205>> дост. 15.10.2013.

23 Н. Нарочницкая, *Почему я с Путиным?*, <<http://www.pravoslavie.ru/smi/51790.htm>> дост. 15.10.2013.

patriotycznych konserwatystów i wszelkiej maści pokrzywdzonych. Liberalnej i prozachodniej opozycji bardziej odpowiadałby słaby prezydent i słabe państwo. Dlaczego Zachód zwalcza Putina – pyta Narocznicka? Ponieważ odwrócił bieg polityki Jelcyna, która prowadziła do sprzedaży złóż ropy i rurociągów, kryzysu politycznego. Narocznicka twierdzi, że tylko Putin był w stanie poskromić rozpasaną biurokrację.

Próba ożywienia wielowiekowej tożsamości Rosji było zorganizowanie w roku 1993 pierwszego Powszechnego Soboru Rosyjskiego. Jednym z inicjatorów był episkopat Rosji a patriarcha jest jego przewodniczącym. Celem Soboru jest skoncentrowanie uwagi społeczeństwa na ważnych problemach współczesności. Skupia on mieszkańców Federacji Rosyjskiej, i emigrantów, prawosławnych i wyznawców pozostałych tradycyjnych religii obecnych w państwie. W pracach Soboru uczestniczą też przedstawiciele władzy, armii, resortów siłowych, liderzy organizacji społecznych, wykładowcy, studenci i in. W 2001 roku po raz pierwszy w Soborze uczestniczył Władimir Putin. W swoim przemówieniu położył wówczas nacisk na społeczeństwo obywatelskie i zwalczanie terroryzmu. W roku 2005 Sobór otrzymał status przedstawicielstwa przy ONZ. W roku 2013 prezydent Putin otrzymał z rąk patriarchy nagrodę za specjalne zasługi dla narodu i państwa. Sobór jest tylko jedną spośród licznych inicjatyw wspieranych przez Cerkiew i prezydenta, która stanowi bazę dla społecznej aktywności opartej na fundamencie tradycyjnych wartości.

W ciągu ostatnich kilkunastu lat Rosja dokonała bilansu strat okresu transformacji. To przyczyniło się do uszanowania własnej historii, tożsamości, przywrócenia poczucia godności. Było to pozytywną reakcją na narzucanie Rosji projektu euroatlantyckiego w latach 90. co spowodowało poczucie zagrożenia dla statusu geopolitycznego. Putin przyczynił się do podniesienia prestiżu Rosji na arenie międzynarodowej, otworzył drogę do realizacji rosyjskich aspiracji geopolitycznych. Stanowią one współcześnie naturalne potrzeby każdego państwa w dziedzinie: energetyki, transportu, obronności itd. bez względu na ustrój. Natalia Narocznicka podkreśla, że Rosjanom zwrócona została miłość ojczyzny jako wartość. Putin jako pierwszy w XX w. powiedział, że nie można ignorować państwowotwórczego statusu narodu rosyjskiego jak również i to, że Rosja jest państwem wielonarodowym²⁴.

Starania prezydenta Putina i RCP o przywrócenie Rosji poczucia tożsamości nie są jedynymi działaniami na tym polu. Wspiera je cała plejada współczesnych myślicieli, którzy reprezentują nurt antyglobalizmu w swoich poglądach na perspektywy rozwoju Rosji. Najbardziej wyrazisty kierunek, który stanowi kontynuację rusko-prawosławnej

24 Ibidem.

tradycji światopoglądowej, wyrażają: Aleksander Solżenicyn (*Rosja w za- paści*, przekł. J. Zychowicz, Warszawa 1999), metropolita Joann (Sny- czew) (*Русская симфония. Очерки русской историософии*, Санкт- Петербург 1998), Władimir Bolszakow (*Грани русской цивилизации*, Москва 1999), Michaił Nazarow (*Тайна России*, Москва 1999), autorzy opracowania zbiorowego (*Россия и Европа. Опыт соборного анализа*, Москва 1992), Aleksandr Panarin (*Православная цивилизация в гло- бальном мире*, Москва 2002).

Podstawą rozważań wymienionych autorów jest zdefiniowanie kim jest Rosjanin. Według ich opinii Rosjaninem jest ten, kto wychowany zo- stał w duchu tradycji wielkiej kultury rosyjskiej, uważa siebie za spad- kobiercę ideałów Świętej Rusi, zna swoją historię. Przeprowadzają oni także wnikliwą analizę historyczną, która pozwala wyłonić główne dro- gi rozwoju rodzimej kultury i określić bezdroża. Jako grzechy przeszło- ści wymienili: prześladowania staroobrzędowców, politykę Piotra I, upań- szczyżnienie chłopów, okcydentalizm, imperializm – rozrost państwa kosztem duchowej jedności, panslawizm, nihilizm, biurokratyczny kon- struktywizm, euroazjatyzm (jako przejaw strachu i słabości), nieudaną reformę rolną i okcydentalizację gospodarki rosyjskiej po reformach Sto- łypina oraz współczesny rozkład duchowy. W poglądach wymienionych autorów charakterystyczne jest widzenie Rosji w perspektywie długiego historycznego istnienia, w jej syntetycznej kulturowej całości. Jako wektory pomyślnego rozwoju większość z nich wymienia na pierwszym miejscu soborowość – podstawową formę rosyjskiego życia zbiorowego. Definiu- ją ją jako jedność ponad społecznymi podziałami, tradycyjną metodę ro- syjskiego życia religijnego i politycznego, zniszczoną przez Piotra I. Róż- ni się ona w swoich założeniach od współczesnej demokracji liberalnej tym, że nie poddaje się hegemonii kryterium ilościowego i manipulacji mediów, polega na służeniu prawdzie. Przeciwstawiona została mondia- lizmowi. Postulowany jest także powrót do państwa ideokratycznego, wy- rażającego się w znanej dziewiętnastowiecznej formule hrabiego Uwaro- wa: prawosławie, samodzierżawie i ludowość, połączonej ze specyficzną świadomością prawną, jednoczącą ofiarne sumienie ludu z mądrością państwową. Metropolita Joann podkreślał zgubność naruszenia hierar- chii wymienionej triady, które prowadziło, jego zdaniem, do zwyrodnień imperializmu, czy panslawizmu. Solżenicyn dowodzi, że to prawosławie a nie imperializm stworzyło rosyjski typ kulturowy. Wspomniani history- cy podkreślają wagę duchowego wektora państwowości rosyjskiej, jakim była idea o charakterze metafizycznym – chrześcijaństwo. Z tego punk- tu widzenia imperium sowieckie uznane zostało za martwe. Stąd postulat przewyciężenia totalitarnego dziedzictwa. Pojawia się też inny postulat – zrzucenia wielowiekowej tradycji noszenia jarzma „okcydentalistycznego

bezglebia” – choroby rosyjskiej samoświadomości. Zdaniem opiniotwórczych myślicieli współcześni rosyjscy okcydentaliści nie rozpoznają zła pod maską wysokiego poziomu życia i swobód osobistych. Dlatego pro-zachodni reformatorzy Rosji traktują demokrację, rynek, wolność jako podstawowe elementy niezbędne dla uzdrowienia Rosji, które faktycznie posiadają znaczenie incydentalne. Charakterystyczny jest fakt, że Cerkwi, prezydentowi oraz wymienionym myślicielom wydaje się konieczne widzenie rosyjskiego kryzysu w kontekście losów świata. Ogólny wniosek płynący z rosyjskiej krytyki kultury wynika przede wszystkim z odmiennego definiowania człowieka. Widać tu obawę przed postępującą entropią względnie harmonijnego współlistnienia między dwoma poziomami ludzkiej natury: człowieka metafizycznego i człowieka empirycznego.

SUMMARY

Hanna Kowalska-Sas, *Russia in social thought of Russian Orthodox Church and in political idea of president Wladimir Putin*

Russian conservative thinkers stress the importance of the spiritual factor of Russian statehood, i. e. of Christianity as the metaphysical idea. From this point of view they rejected Soviet empire as dead. So they call to overcome both the totalitarian heritage of communism and the older tradition of the dull Occidentalism: the disease of the Russian consciousness. According to them contemporary Russian occidentalists ignore the evil hidden behind the mask of western personal freedoms and welfare of the society. Democracy, free market, freedom commonly treated as necessary for healing the Russia in fact have accidental importance. Interesting, that Orthodox Church, President Putin as well as the vast majority of ordinary Russians consider the crisis of Russia in broad, global perspective. Russian critics of the contemporary culture are afraid of the possible split between the metaphysical and empirical nature of the man. The cooperation between Orthodox Church and President Putin is founded on this basis.

KEYWORDS: Russia, Orthodox Church, conservative thought, philosophical anthropology

Maria Gubińska

Islam – Europa, czy dialog głuchych?

Tytułowe zestawienie islamu i Europy sprawia wrażenie nieprecyzyjnego, ponieważ zderza ze sobą dwa różne pojęcia; pojęcie geograficzne i cywilizacyjne z pojęciem religii (Europa i islam). Jednak według koncepcji Huntingtona, tożsamość zderzających się cywilizacji opiera się w dużej mierze na przynależności konfesyjnej, dlatego Huntington przeprowadza podział na cywilizacje zachodnio-chrześcijańską, konfucjańską, muzułmańską itd. W tym sensie Zachód i islam występują obok siebie jako dwie odmienne cywilizacje, które mają różne systemy religijne, bądź filozoficzno-etyczne, co prowadzi do walk politycznych, gospodarczych, lub kulturowych¹.

Koncepcja Huntingtona pozwala umieścić obok siebie islam i Europę i określić ich przynależność cywilizacyjną; odpowiednio: muzułmańską i zachodnią. W tej sytuacji, rozważania o islamie i Europie wydają się usprawiedliwione, co znajduje potwierdzenie w licznych pozycjach naukowych, by przypomnieć książkę wybitnego znawcy islamu, Bernarda Lewisa, pt. *Co się wydarzyło? Islam, Zachód i współczesność*².

I jeszcze jedna uwaga odnośnie tytułu: prawo muzułmańskie, jak powiada profesor Marek Dziekan, reguluje wszystkie sprawy człowieka, od zagadnień państwowych po najbardziej prywatne, dlatego wszystko, co czynią muzułmanie jest naznaczone *sacrum*, kategoria *profanum* nie jest im w ogóle znana³. W tej sytuacji, islam jest hasłem wywoławczym, które

1 Por. P. Klodkowski, *O iluzji wartości uniwersalnych*, „Znak” 2002, nr 1, s. 15-16.

2 Tytuł oryginału: *Que s'est-il passé? L'Islam, l'Occident et la modernité*, przekład z języka angielskiego na język francuski, Jacqueline Carnaud, Paris, Gallimard, coll. «le débat», 2002. To Bernard Lewis jest autorem pojęcia « zderzenie cywilizacji », przejętego w 1993 roku j przez swego asystenta, Samuela P. Huntingtona.

3 M. Dziekan, *Dżihad kontra Meświat: wojna fundamentalizmów?*, „Znak” 2002, nr 1, s. 104.

wprawia w ruch całą serię asocjacji, także takich, jak kultura i cywilizacja, a nie wyłącznie religia.

Spróbujmy najpierw przyrzeć się aporiom, o których wspominał Yasmina Khadra, współczesny algierski pisarz frankofoński. Dlaczego ów dialog nazywany jest często dialogiem głuchych i z jakich przesłanek wynika owa niemożność komunikacji? W sytuacji braku dialogu, problemem ważnym, wręcz palącym, jest próba poszukiwania dróg wyjścia z wielowiekowego impasu, naznaczonego bliznami i krwawymi wydarzeniami po obu stronach barykady. Pytanie o inną próbę porozumienia, niż istniejący (choć wciąż bardzo trudny) dialog międzyreligijny, jest pytaniem o dialog, który umożliwi literatura, o co upomina się Yasmina Khadra, a szerzej kultura, o czym nieustannie przypomina Amin Maalouf, znany pisarz libański piszący w języku francuskim.

Pierwszą niemożnością porozumienia się dwóch stron hipotetycznego dialogu jest nieprzystawalność tych dwóch światów: islam jako religia i kultura, a także polityka, nie dzieli świata na *sacrum* i *profanum* (o czym była już mowa wcześniej), stąd jego radykalna odmienność wobec cywilizacji Zachodu i nieuchronne fiasko narzucania systemów demokratycznych w ramach kultury arabsko-muzułmańskiej. Jak podkreśla Marek Dziekan, w państwach muzułmańskich niemożliwe jest całkowite odzielenie państwa od religii, a muzułmanie obawiają się zagrażającej im cywilizacji bez Boga, „cywilizacji śmierci” i przed nią próbują się bronić⁴.

Według islamu, jak pisze Ewa Machut-Mendecka:

Koran jest uniwersalnym i wyczerpującym źródłem wiary oraz wiedzy religijnej i ontologicznej, której ośrodek stanowi idea jedyne Boga. *Koran* to źródło wizji człowieka i świata zdeterminowanego myślą Bożą [...] ⁵.

W *Koranie* przeplatają się wątki doczesne, wieczne, materialne i duchowe, a sfera *sacrum* ogarnia najbardziej przyziemne sprawy.

Należy powtórzyć za Markiem Dziekanem, że tytuł książki profesora Józefa Bielawskiego (która ukazała się trzydzieści lat temu), *Islam: religia państwa i prawa* jest znakomitym punktem wyjścia do namysłu nad statusem prawa w cywilizacji muzułmańskiej i podstawą do rozważań na temat wojny fundamentalizmów po ataku na Nowy York w 2001 roku. Marek Dziekan podkreśla niezwykle znaczenie prawa w cywilizacji islamu; prawa pojmowanego inaczej niż w naszej kulturze:

4 Tamże, s. 107.

5 E. Machut-Mendecka, *Świat tradycji arabskiej*, Warszawa 2005, s. 39.

Szariat nie jest ścisłym odpowiednikiem naszego systemu prawnego, samo słowo oznacza „drogę do wodopoju”. Prawo muzułmańskie – nazwane, [jak powiada wybitny arabista], prawem ze względu na brak adekwatnego pojęcia w językach europejskich – ma charakter wszechobejmujący. Jest to prawo stworzone przez Boga, traktowane przez muzułmanów jako prawo naturalne, a więc takie, którego człowiek nie może zmienić. Jest ono odwieczne i niezmiennie ze swej natury i na nic się zdadzą petycje organizacji międzynarodowych o złagodzenie jego zapisów wywodzących się z Koranu⁶.

Dwadzieścia pięć lat po publikacji *Orientalizmu* (1978) Edwarda Saïda, tej książki zażaleń wobec Zachodu, istnieje już cała dziedzina badań poświęconych analizie i interpretacji krzywdzących fantazji na temat egzotycznego „Wschodu”, na których wspierał się kolonialny sposób myślenia.

Według Saïda, Wschód i Zachód zostały stworzone przez ludzi, a Orient jest ideą posiadającą historię i tradycję myśli, wyobrażeń i słownictwa, które urzeczywistniły ją i zaznaczyły jej obecność na Zachodzie i dla Zachodu. W swojej książce *Okcydentalizm. Zachód w oczach wrogów* (2004), Ian Buruma i Avishai Margalit badają wyobrażenia i stereotypy na temat świata zachodniego, które podsycają nienawiść wśród członków Al.-Kaidy i im podobnych, a tym samym uzasadniają wiarygodność tezy o „dialogu głuchych”. Autorzy dowodzą, że źródeł tych nienawistnych wyobrażeń należy szukać na Zachodzie. Antyzachodni wirus rozprzestrzenił się po świecie islamskim, ale jak twierdzą autorzy wspomnianej książki, wcale się tam nie narodził.

Buruma i Margalit wyróżniają kilka aspektów okcydentalizmu, który można odnaleźć we wszystkich epokach i miejscach, a jednym z nich jest nienawiść do miasta. Starodawny mit – opowieść o destrukcji grzesznego miasta, współczesnego Babilonu jest prapoczątkiem idei zamierzonego ataku, masowego mordy. Jak powiadają autorzy, problemem nie jest miasto jako takie, lecz miasto, które oddaje się handlowi i przyjemnościom, nie zaś kultowi religijnemu. Mimo to, jak twierdzą autorzy, współczesna wizja Babilonu jest dziś trwale związana z Zachodem ponieważ pierwsi okcydentaliści byli Europejczykami, a na potwierdzenie tej tezy cytują Ryszarda Wagnera, który tak pisał o pobycie Tannhäusera w Venusbergu:

Zgadzam się, ze stwierdzeniem Friedricha Dieckmana, że Venusberg to „Paryż, Europa Zachód”: ten frywolny, skomercjalizowany, zepsuty świat,

6 M. Dziekan, *Dżihad kontra Mcświat: wojna fundamentalizmów?*, op. cit., s. 104.

„gdzie wolność, a także wyobcowanie” są bardziej zaawansowane niż w naszych „prowincjonalnych Niemczech z ich wygodnym zacofaniem”⁷.

Okcydentalista postrzega więc wielkie miasto jako coś nieludzkiego, miasto przypomina ogród zoologiczny dla zdeprawowanych zwierząt, a mieszkańcy tego dzikiego miejsca utracili duszę. Autorzy *Okcydentalizmu* uważają, że wizja Zachodu jako miękkiego i chorowitego wytworu dekadentycznej cywilizacji uzależnionej od przyjemności, wspólna jest wielu bojownikom toczącym rozmaite święte wojny z Zachodem. Sposób, w jaki przywódcy islamizmu posługują się retoryką kultu śmierci wykazuje wiele podobieństw z ideologią kamikadze. Dodajmy jeszcze, że wielu zachodnich intelektualistów napawała obrzydzeniem demokratyczna miernota, stąd poparcie dla Stalina, czy Mussoliniego.

Głęboki wpływ na środowiska islamskie wywarł pisarz, Ernst Jünger. Jego książka *Over the Line* została przetłumaczona przez Irańczyka, A. Ahmeda, który ukuł termin „zachodotrucie” na określenie zgubnego wpływu zachodnich idei. Obok Jüngera, należałoby wymienić Oswalda Spenglera, który żywił pogardę wobec lęklivego, uporczywego trzymania się życia i niechęci do poświęcania go na rzecz wyższych ideałów. Oczywiście wskazana jest ostrożna ocena takich poglądów, które upatrują źródła fanatyzmu bojowników islamskich, ich poświęcenia i swoiście rozumiany idealizm w zachodnich wzorcach. Bezwarunkowa akceptacja owych opinii powoduje, że paradoksalnie można by mówić o swoistym dialogu między ideami Zachodem a islamem, a Europę obciążyć zgubnym wpływem jej idei na wzmagający się radykalizm zachowań ludzkich w odległych rejonach świata.

Europa, która, jak twierdzą wyznawcy okcydentalizmu, wyzbyła się duchowego wymiaru, zasługuje w oczach islamistów na pogardę. Jak powiadają islamscy bojownicy, nasza śmierć, to zwycięstwo. Śmierć jest prawdą i ostatecznym przeznaczeniem. Retoryka islamizmu, jak podkreślają znawcy islamu jest bardzo odległa od głównego nurtu islamu; ofiara z życia nie należy do tradycyjnego kodeksu tej religii, jednakże islamizm posiada głębokie historyczne korzenie; wystarczy wspomnieć o millenarystycznej szyckiej sekcie, zwanej assasynami, której celem było mordowanie bezbożnych władców i ich zwolenników.

Atak na Zachód, jak powiadają okcydentaliści, jest także atakiem na zachodnią umysłowość; mówią o niej jak o wyższej formie debilizmu. Dla okcydentalisty umysłowość zachodnia, to umysłowość okrojona, pozwalająca odnaleźć najlepszą drogę do osiągnięcia danego celu, ale bezużyteczna, gdy idzie o odnalezienie słusznej drogi (przeciwieństwem

7 I. Buruma, A. Margalit, *Okcydentalizm. Zachód w oczach urogów*, Kraków 2005, s. 26.

zachodniego typu umysłowości jest rosyjska dusza, mityczny byt stworzony przez intelektualistów XIX wieku).

Okcydentalizm w wersji religijnej przybiera postać świętej wojny. Według ideologii islamistycznej, która powstała pod wpływem zachodnich idei, cywilizacja zachodnia jest formą bałwochwalczego barbarzyństwa. Jest to pogląd idący dalej niż myśl, że Zachód uzależniony jest od pieniędzy i dóbr materialnych. Bałwochwalcstwo to grzech najbardziej haniebnym, należy mu się przeciwstawiać wszystkimi sposobami. Powtórzmy za Ewą Machut-Mendecką, że bałwochwalcstwo to inaczej ignorancja religijna, którą określa się mianem *dżahilija*. *Dżahilija*, to niewiedza, ciemność, która panowała przed islamem (mowa tutaj o Półwyspie Arabskim, którą rozjaśniło dopiero światło nowej, monoteistycznej wiary)⁸. Wielki badacz islamu, Ignaz Goldziher (1850-1921) przetłumaczył ten termin jako „barbarzyństwo”, tym samym używane dzisiaj pojęcie «nowa *dżahilija*», oznaczałoby nową, bardziej okrutną jego formę. Barbarzyństwo, pojmowane byłoby tak, jak czynili to Grecy, a więc ufundowane na dychotomii; „my” *versus* „oni” – barbarzyńcy, istoty, którym bliżej do dzikich bestii niż do ludzi. Takie rozumienie barbarzyństwa uświadamia nam siłę koncepcji nowej *dżahiliji*, barbarzyństwa naszych czasów, które nadciąga z Zachodu, odmawia człowieczeństwa wrogom i zachęca do nowej świętej wojny ze złem pojmowanym w bezwzględnych, manichejskich kategoriach.

Radykalni islamiści nie wierzą już w tradycyjny podział świata na spokojny obszar islamu i targane wojnami terytorium niewiernych. Jednym z powodów takiego stanu rzeczy jest arogancja Zachodu postrzegana jako jawne naruszenie Bożego zwierzchnictwa na Ziemi.

Należałoby jeszcze zasygnalizować problem moralności seksualnej. Pogwałcenie seksualnych tabu to inna przyczyna ataku na Zachód, bo to on odpowiada, w rozumieniu islamistów, za rozkład moralności. Rozróżnienie na sferę prywatną i sferę publiczną legło u podstaw wielu liberalnych systemów politycznych na Zachodzie, nie istnieje ono jednak w islamie ani w ortodoksyjnym judaizmie. Islam domaga się większego wpływu autorytetu religijnego na moralność w sferze publicznej. Dla swoich wyznawców islam jest jedynym źródłem i gwarantem tradycyjnej moralności zbiorowej, która w znacznym stopniu dotyczy kobiet i ich zachowań.

Wobec tych wyzwania, pytanie o próbę dialogu wydaje się zasadne, ponieważ sytuacja sprawia wrażenie zarzewia rewolucji. Powszechnie znane są liczne publicystyczne opinie traktujące o możliwości, czy niemożliwości dialogu między islamem a Europą, odwołujące się do poważnych trudności francuskiej, czy brytyjskiej imigracyjnej polityki asymilacyjnej. Należałoby jednak zauważyć, że współczesne poważne konflikty polityczne

8 E. Machut-Mendecka, *Świat tradycji arabskiej*, op. cit., s. 26.

pojawiają się wewnątrz krajów (czyżby Huntington się mylił?), w których najliczniejszą populacją są muzułmanie. Konflikty w Tunezji, Libii, Egipcie, Syrii bywają dość dokładnie opisywane przez media i dotyczą przede wszystkim przywództwa politycznego. Sytuacja bywa tak skomplikowana, że często (tak, jak w przypadku Syrii) trudno mówić, jakie ugrupowania stanowią opozycję. Co jednak myśleć o imigrantach z Afryki, nie tylko muzułmanach, którzy nie postrzegają Europy jako obszaru bałwochwalstwa czy rozpusty i pragną, pomimo śmiertelnych zagrożeń związanych z podróżą do Europy, przekroczyć jej granice? Czyżby okcydentaliści byli zbyt radykalni?

Czy dialog z islamem ma sens? Na to pytanie odpowiada w jednym z ostatnich numerów miesięcznika „List” (8-13/2013), ks. Prof. Lucio Sembrano z Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego. Podejmuje on kwestię dialogu międzyreligijnego na Bliskim Wschodzie, w Azji i w Afryce. Książd profesor Sembrano odwołuje się do słynnego przemówienia Benedykta XVI (we wrześniu 2006 r.) w Ratyźbonie, które zostało źle zrozumiane i odebrane, i dlatego, jak mówi:

(...) nastąpiło pewne zablokowanie relacji z wyznawcami islamu. Od tego czasu starano się te relacje ponownie nawiązać. Kiedy wydawało się że porozumienie jest bliskie, pojawiła się Wiosna Arabska. Te wydarzenia wskazuje jak trudny i delikatny jest ten proces. Przypomina, że w Egipcie islamiści zamordowali grupę Koptów. W wielu miejscach trzeba pracę zacząć od nowa⁹.

Próba dialogu wymaga wzajemnego zaufania, a pierwszą jego konsekwencją jest przyjaźń między osobami. Jeśli nie znam dobrze tego, w co wierzę, jeśli jestem «zbyt otwarty», pojawia się niebezpieczeństwo, że mogę odstąpić od moich przekonań. Przypomnijmy, że w różnych częściach światów chrześcijańskiego i muzułmańskiego od paru lat spotykały się regularnie grupy uczonych i przywódców religijnych, a najbardziej efektywnie pracowała francuskojęzyczna grupa GRIC (*Groupe de Recherche Islamo-Chrétien*), obejmująca głównie uczonych muzułmańskich z Afryki Północnej, oraz chrześcijan zarówno z Libanu, jak i z Francji oraz z Belgii, którzy zbierali się przez szereg lat na spotkaniach lokalnych lub zjazdach międzynarodowych, by omówić najpoważniejsze zagadnienia dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego (np. relacja: Biblia a Koran).

9 Czy dialog z islamem ma sens?, z ks. Prof. Lucio Sembrano rozmawia Sławomir Rusin, „List” 8-13/2013, *Czasem zostaje tylko modlitwa*, <www.list.media.pl/2012/2013/10/czy-dialog-z-islamem-ma-sens> dostęp 24.10.2013.

Skoro mówimy o Francji, przypomnijmy błogosławionego Karola de Foucauld (1858-1916), owego «białego marabuta», symbol nadziei na dialog między islamem a Europą. Trapista, kapłan, autor kilku reguł zakonnych, zwłaszcza Małych Braci od Jezusa i Małych Sióstr, Karol de Foucauld, arystokrata ze Strasbourga porzuca Europę i na własną prośbę zostaje wysłany do Algierii, gdzie buduje erem, baraki i kaplicę. Wkrótce do pustelni przybywają Arabowie, Berberzy, czarni niewolnicy, kaidowie, żebracy, chrześcijanie, muzułmanie, a nawet marokańscy nomadzi, bo ojciec Karol „uniwersalny brat”, khaoua, nikogo nie zostawia w potrzebie. Wszystkich gości, z każdym rozmawia. Biednym rozdaje jęczmień, daktyle, leki, płótno. Sam żyje o chlebie i wodzie, przymierając głodem.

Wkrótce ojciec de Foucauld skupuje niewolników, buduje dla nich dom, zabiega o ich uwolnienie przez francuską administrację kolonialną, ujawnia nadużycia we francuskiej armii, rekwirującej wielbłądy w oazach, broni Tuaregów przed francuskimi nadużyciami podatkowymi. Nie jest wygodnym partnerem dla francuskich władz kolonialnych. Generał Lyautey tak opisuje swoje spotkanie z Ojcem de Foucauld:

Jakąż ruiną jest jego erem. Kaplica to mizerny korytarz ze ścianami z błota, dach z sitowia, a podłoga-klepisko. Przyszło kilku Arabów, nie po to, żeby się nawrócić, on nie wywierał żadnej presji w tej kwestii, – lecz dlatego, że przyciągała ich jego świętość¹⁰.

Fascynacja Tuaregami, grupą plemion berberyjskich, to także praca naukowa: ojciec Karol de Foucauld znajduje czas na pracę etnografa i językoznawcy (przetłumaczył Ewangelię na język tuareski, zredagował słownik francusko-tuareski, uporządkował zbiór saharyjskiej poezji i przysłów, przełożył na język francuski tomik poezji tuareskiej. Modlił się i czynił dobro w okrutnym, twardym świecie. Generał Lyautey napisze:

(...) muzułmanie uznają go za marabuta nad całym islamem na Saharze. Jego moc na pustyni i nad jej mieszkańcami jest faktem. Nie potrzebuje eskorty, może wejść do każdej bandy rabusiów, nie obawiając się strzału. Może sam podróżować na wielbłądzie. Panuje siłą swoich modlitw, cnót, poświęceń¹¹.

Zginął zamordowany przez piętnastoletniego bandytę, członka fanatycznego, fundamentalistycznego bractwa muzułmańskiego Sanusiyya. W tym czasie Tuaregowie przebywali w górach. W Tamanrasset, świątynia

10 Korzystałam m.in. z artykułu Jakuba Cieciewicza, *Jezus opuścił Tamanrasset*, „Dziennik Polski” 22.04.2011, s. C22.

11 Tamże.

stoi na wzniesieniu, to kościół a właściwie forteca, ta, którą zbudował jeszcze ojciec Karol de Foucauld, mająca ochronić Tuaregów i czarnoskórych rolników harratini od nieszczęść. Wódz Hoggaru Musa napisał do siostry ojca de Foucauld:

Do wielmożnej Pani, siostry Karola, naszego marabuta, którego zabili zdrajcy i oszuści, ludzie z Ajjer...Moje oczy zamknęły się, wszystko jest ciemne, wylałem wiele łez. Jeśli Bóg zechce, zabijemy tych, którzy zabili marabuta, aby nasza zemsta była pełna...¹².

Morderców zabili Francuzi. Uczeń duchowy de Foucauld, Carlo Carretto pisał, że Karol de Foucauld jest zwiastunem nowej epoki, w której wielu ludzi będzie usiłowało pogodzić kontemplację ze swoją działalnością zewnętrzną, dodajmy działalnością wśród wspólnoty odmiennej wyznaniowo¹³.

Współczesna francuskojęzyczna literatura Maghrebu to twórczość francuskojęzycznych autorów, którzy urodzili się w Maghrebie i tam mieszkają, bądź są potomkami imigrantów maghrebskich i żyją we Francji lub w innym kraju Zachodu. W większości utworów tych pisarzy łatwo znaleźć tropy, które zaświadczać o zderzeniu dwóch kultur: Wschodu i Zachodu. Jedną z najwybitniejszych pisarek poszukującą dialogu międzykulturowego jest Assia Djebar, która w swych powieściach, a także filmach obnaża przeszłość kolonialną Algierii, walczy o emancypację algierskich kobiet, które najczęściej są niepiśmienne i nie mogą wykrzyknąć swych krzywd, doznanych zarówno w czasach kolonialnych ze strony okupanta, jak i tych, które wynikają z ich miejsca w tradycyjnym społeczeństwie. Djebar mówi w ich imieniu. Dzięki językowi francuskiemu, którego nauczyła się we francuskiej szkole w skolonizowanej Algierii jest słyszana na całym świecie. Djebar jest trójjęzyczna: posługuje się językiem berberskim (jej matka była Berberką), arabskim i francuskim. Wybór języka francuskiego, w którym redaguje swoje dzieła był wyborem świadomym; Djebar ocenia swój wybór jako wyraz oporu wobec bestialstwa, które ma miejsce w jej ojczystym kraju.

W jednej ze swych ostatnich powieści pt. *La disparition de la langue française* (2003)¹⁴, Djebar powraca do miejsc swego dzieciństwa i nie jest to bynajmniej «czas odnaleziony», wręcz przeciwnie, powrót jest bolesny i w powieści (wydaje się) kończy się tragicznie. Nie trzeba wyjaśniać, że Djebar poszukuje swej tożsamości; wtopiona w cywilizację Zachodu,

12 Tamże.

13 Por. C. Carretto, *Listy z pustyni*, Warszawa 1978.

14 W literalnym tłumaczeniu na język polski *Zniknięcie języka francuskiego*.

dzięki której może odsłonić prawdę o wydarzeniach sprzed lat i tych obecnych, nie potrafi wymazać ze swej pamięci kultury swych przodków przekazywanej ustnie w formie pieśni i legend (stąd często pojawiające się w jej utworach słowa berberyjskie i arabskie).

Bohater powieści, Berkane, wyjeżdża do Algierii (po dwudziestu latach pobytu we Francji). Jest jesień 1991 roku (daty są ważne, ponieważ twórczość Djebar jest mocno osadzona w kontekście historycznym), Berkane porzucony przez swą francuską przyjaciółkę, aktorkę Marisę, postanawia opuścić Paryż. Powód jest poważny, ale równie dobrze może to być pretekst, by zastanowić się nad swoim życiem, zrobić jego bilans, wreszcie je opisać. Berkane pisze listy do Marisy, których nigdy nie wysła. (Przelotny romans z Nadjją, absolwentką arabistyki, Berberką, jest okazją, by porozumiewać się bez słów; te momenty czułości są najpiękniejszymi w czasie jego pobytu w innej Algierii, o której opowiada również Nadjja). W ojczyźnie Berkana wszystko, co kochał jest inne, gorsze, nawet język arabski uległ degeneracji. Berkane zwierza się Nadji ze swego rozczarowania „czułymi miejscami” dzieciństwa, które są odrażające, obce, obskurne. Odejście Nadji staje się impulsem do napisania dziennika i pięknych wspomnień algierskiego dzieciństwa Berkana.

Berkane, pomimo ostrzeżeń swego brata, chciałby zobaczyć raz jeszcze miejsca, w których był więziony pod koniec wojny francusko-algierskiej w 1962 roku. Niestety, pusty samochód bohatera zostaje odnaleziony w rowie, niedaleko jego celu podróży, a on sam znika. Zniknięcie, czy też zaginięcie bohatera jest symboliczne. Tytułowe zniknięcie języka francuskiego uosabia właśnie nieobecność bohatera. Paradoksalnie, ślad po nim zostaje; to ów dziennik i inne teksty redagowane w języku francuskim, które Marise wywozi do Francji. Krzyk bohatera będzie usłyszany dzięki językowi francuskiemu, Język byłego kolonizatora paradoksalnie ocala arabskie dziedzictwo kulturowe. Djebar, w pełni świadoma przeszłości kolonialnej i niezabliźnionych ran, przerzuca mosty między kulturami, a najważniejszym narzędziem podczas tej trudnej operacji jest język.

Przedstawione utwory nie są łatwą propozycją dialogu między islamem a Europą; są jednakże niezbitym dowodem zaangażowania intelektualistów arabskich w przełamanie impasu i niechęci między tymi odległymi kulturami i cywilizacjami. Jak mówi Amin Maalouf, Arab, chrześcijanin:

Napięcia między imigrantami a ludnością kraju, do którego przybyli są wszędzie. Nikt nie znalazł jeszcze łatwego rozwiązania. Obie strony muszą zawrzeć kontrakt. Wspólne relacje należy budować na edukacji. Zarówno lokalnej społeczności, jak i imigrantów. Potrzebujemy kontaktu. Imigranci muszą się uczyć języka nowej ojczyzny, nie tylko kilku słów. Muszą uczyć się jej kultury. Ale i lokalna społeczność powinna starać się

poznać nowych sąsiadów. Oczywiście wszystko to jest trudne i zajmuje sporo czasu. Imigranci muszą czuć się akceptowani, to podstawa¹⁵.

Wypowiedź Ali Abi Issy, imama, dyrektora Muzułmańskiego Centrum Kulturalno-Oświatowego we Wrocławiu przynosi nadzieję:

Jesteśmy przecież jak ludzie płynący statkiem, jedni zasiedli na jego górnej części inni w dolnej. Gdyby ci na dole w dobrej intencji (aby nie nachodzić tych na pokładzie) chcieli wydrążyć otwór w statku, żeby zaczerpnąć wody – zginą wszyscy. Tylko wspólnymi siłami możemy doprowadzić ten statek do stałego lądu. Temu służy spotkanie intelektualistów w Watykanie i temu służy każdy dzień, który powinniśmy zaczynać od wzajemnego pozdrowienia i jego realizacji; pokój z wami, Szalom alejchem i salam alajkum...¹⁶.

SUMMARY

Maria Gubińska, *Islam and Europe: dialogue of the deaf?*

The dialog between the West and Muslim World is frequently labeled as the “dialogue of the deaf”. This article tries to answer the question if the confrontation of both civilizations is unavoidable, or if there exists possible strategy to solve this problem. The works of religious institutions, both Muslim and Christian, as well as the search for communication in literary space by writers rooted both in muslim-arab and western culture (for example Assia Djebar) should be treated as a promise of the possible although not easy multicultural dialogue.

KEYWORDS: Christianity, Arab literature, multicultural dialogue

15 *Zderzenia cywilizacji*, rozmowa Maxa Fuzowskiego z Aminem Maaloufem, „Tygodnik Powszechny” 2011, nr 8, s. 41.

16 I. Majewski, *Światło w tunelu*, „Tygodnik Powszechny” 2008, nr 46.

Małgorzata Abassy

Islam i Europa – irańscy myśliciele w poszukiwaniu fundamentów dialogu

Przystępując do namysłu nad skutkami wielowiekowych kontaktów Europy ze światem muzułmańskim i świata muzułmańskiego z Europą warto zdawać sobie sprawę z ogromnej złożoności problemu. Pojęcia „świat islamu”, „Europa”, „islam”, „chrześcijaństwo” wymagają dookreślenia w każdym przypadku, gdy zjawiska określane za ich pomocą stają się przedmiotem naukowej analizy. Współczesne ich pojmowanie jest bowiem obciążone wieloma stereotypami i uprzedzeniami, wynikającymi z braku wiedzy, niedostatecznej dociekliwości i wnikliwości, a niekiedy też – z pobudek ideologicznych i dążenia do zafałszowania znaczeń, w celu pobudzenia resentymentów. Granice geograficzne światów mają w tym przypadku znaczenie drugorzędne, ponieważ w dialogu cywilizacji – który może się toczyć na poziomie kultury, ideologii, religii czy jednostkowych kontaktów i wymiany poglądów – na pierwszy plan wysuwają się granice mentalne. Ich stopień elastyczności, otwarcia lub zamknięcia jest warunkowany przede wszystkim stopniem świadomości własnej tożsamości kulturowej oraz zdolności do jej ochrony. W sytuacji, gdy cywilizacja staje w obliczu zagrożenia tożsamości, nie ma jasności w kwestii dominujących w niej wartości lub nie jest zdolna do ich ochrony, pojawiają się tendencje separatystyczne i dążenie do zamknięcia granic, co przekłada się na usztywnienie poglądów. Dialog wówczas zostaje zastąpiony monologiem. Jego celem nie jest wymiana doświadczeń, wzajemne zrozumienie oraz wzbogacenie; głównym zadaniem staje się przekonanie rozmówcy do własnego poglądu, który jest uważany za jedynie słuszny.

Islam stał się problemem dla współczesnej Europy; problemem demograficznym, politycznym i kulturowo-cywilizacyjnym. Pomimo podejmowanego dialogu i deklarowanej chęci wzajemnego zrozumienia,

imigranci-muzułmanie często nie asymilują się w społeczeństwach krajów europejskich: Francji, Wielkiej Brytanii, Niemiec. Ich społeczności tworzą zamknięte enklawy, w których przestrzega się szariatu¹, zaś europejska polityka tolerancji odmienności sprawia, że często system sadowniczy jest bezradny wobec tych działań przedstawicieli społeczności muzułmańskich, które w świetle europejskiego kodeksu prawnego powinny być ścigane na mocy prawa. Naszym zamierzeniem nie jest ocena stopnia skuteczności prawa, lecz refleksja nad przyczynami niemożności wypracowania konsensusu. Wysuwany tezę, iż taki konsensus nie jest możliwy z przyczyn obiektywnych, do których zaliczamy islam i chrześcijaństwo jako źródła odmiennych typów mentalności człowieka, charakteru społeczeństwa i państwa. Możliwe jest natomiast pokojowe współistnienie cywilizacji chrześcijańskiej i muzułmańskiej w granicach zakreślonych przez fundamentalne dla każdej z nich wartości.

Stwierdzenie, iż świat islamu jest niejednorodny, należy do truizmów. Na podstawowy rozłam na nurt szyicki i sunnicki u zarania istnienia islamu, nakładały się kolejne schizmy, spowodowane nie tylko różnicami na poziomie religijno-filozoficznym, lecz także wpływami sytuacji społeczno-politycznej na interpretację podstawowych prawd islamu. Chociaż u źródeł wyłonienia się w islamie szyizmu leżały raczej kwestie polityczne niż teologiczne, to, ze względu na fakt, że islam nie przewidywał oddzielenia spraw świeckich i religijnych, spory i ich konsekwencje miały początek w samej istocie islamu². Z perspektywy kulturoznawczej islam stanowi głęboką strukturę kultury³, rezerwuar wartości, na fundamencie którego powstają kolejne warstwy kultury: koncepcja człowieka, społeczeństwa, państwa, sposób rozumienia sensu ludzkiego życia i ostatecznego celu kultury.

Przyjęta w niniejszym artykule kulturologiczna perspektywa oglądu problemu pozwala na potraktowanie islamu jako podstawy mentalności i głównego czynnika kształtującego światopogląd przeciętnego muzułmanina. Przyjrzyjmy się zatem najważniejszym przyczynom różnic mentalności chrześcijanina i wyznawcy islamu i spróbujmy je, w sposób uproszczony, skatalogować.

1 Szariat – ogólnie: prawo muzułmańskie, zbiór praktycznych wskazówek dla muzułmanów w życiu codziennym. Por J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 1998, t. 1, s. 214.

2 Por. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, dz. cyt., s. 268.

3 Por. И. Кондаков, *Культура России*, Москва 1994, s. 14.

Rosyjski badacz islamu, Georgij Mirski określił islam mianem najsilniejszej i najbardziej żywej religii współczesnego świata⁴. Jego siła nie tkwi w ilości wyznawców, czy wzrastającej obecnie roli politycznej krajów muzułmańskich, lecz w prostocie zasad wiary i ich ścisłym związku z codziennym życiem wierzącego:

Szariat a w konsekwencji i islam jako całość, daje pełne objaśnienie świata, określa stosunek człowieka do innych ludzi oraz do społeczeństwa i państwa. Całe zachowanie człowieka, od narodzin do śmierci, mieści się w ramach zakazów i nakazów, jest ściśle uregulowane. Islam to jasna i prosta religia, bez takich pojęć jak Trójca Święta i odkupienie grzechu pierworodnego, jak u chrześcijan, lub wcielenie u wyznawców hinduizmu. Dlatego, zasadniczo, muzułmanin powinien odczuwać w tym świecie spokój, pewność i duchowy komfort. Wszystko, czego się od niego żąda – to bezwarunkowe wypełnianie dokładnych i nie dopuszczających wątpliwości nakazów i zakazów Allaha, podążanie drogą człowieka bogobojnego, podporządkowanie się groźnemu i surowemu, lecz zarazem miłosiernemu i miłosiernemu Bogu⁵.

Podstawowym źródłem wiedzy o życiu i opoką wiary jest zbiór kanonicznych tekstów, na który składają się Koran i szariat. Jak wspomnieliśmy wyżej, tworzą one też fundament kultury, co pozwala zaliczyć szeroko rozumianą kulturę muzułmańską do typu zamkniętego, skierowanego ku tradycji, z tendencją do nieustannego samoodtwarzania się na podstawie zakodowanych w tekstach wzorców. Jest to kultura tekstualna⁶, czyli taka, w której znaczenie mają prawdy objawione a nie te, które dopiero się odkrywa, zaś zbiór tekstów – w tym przypadku uznawanych za święte – posiada rangę jedyne wiarygodnego źródła Prawdy. Kultura tekstualna jest opozycyjna wobec otwartego typu kultury funkcjonalnej⁷, której przykład stanowi kultura Europy Zachodniej, wyrastająca z wartości chrześcijańskich, wzbogaconych i zmodyfikowanych przez wpływy epoki oświecenia. Główne cechy kultury funkcjonalnej: zorientowanie na przyszłość, gromadzenie doświadczenia w celu odkrycia prawdy, zdobywanie samoświadomości poprzez kreowanie tekstów, są rozłączne ze specyfiką kultury tekstualnej.

4 Г.И. Мирский, *Ислам история и современность*, 2010, s. 1; <http://www.hist.msu.ru/Journals/NNI/pdfs/Mirskij_2010.pdf> dostęp 14.12.2013 (tłum. z j. rosyjskiego, oraz z j. perskiego, jeśli nie zaznaczono inaczej – M.A.)

5 Tamże, s. 4.

6 K. Rosner, *Semiotyka strukturalne w badaniach nad literaturą*, Kraków 1981, s. 210.

7 Tamże, s. 210.

Islam od zarania swoich dziejów głosi ideę Wszechmocnego, Jedyne-
go Boga, jednak, inaczej niż w chrześcijaństwie, Allah nie ma charakte-
ru osobowego – jest On abstrakcyjny, co niesie daleko idące konsekwencje
dla koncepcji antropologicznej. Nikołaj Rakitjanski podkreślił ów fakt od-
mienności stosunku człowieka do Boga w chrześcijaństwie i w islamie:

O ile w chrześcijaństwie osoba Chrystusa jest Słowem Bożym, które przy-
oblekło się w ciało, to w islamie Bogu dogmatycznie zostały przypisane
atrybuty Księgi – Świętego Koranu. Należy podkreślić, że dla muzułma-
nina Bóg nie jest osobą i nie jest podmiotem. Jednocześnie Słowem Bo-
żym jest Koran, jego tekst i treść⁸.

Idea bezosobowego Boga w islamie sprawia, że nie istnieje również idea
przebóstwienia człowieka. W rezultacie, podczas gdy dla chrześcijanina
wzorcem postępowania jest Chrystus, jego ofiara i przykazanie miłości,
dla muzułmanina drogowskazem będzie szariat i skrupulatne wypełnianie
zakazów i nakazów. Nacisk na manifestację wiary w życiu rodzinnym,
społecznym i politycznym, uzewnętrznienie norm szariatu u wyznaw-
ców islamu może wydawać się czymś agresywnym i przerysowanym dla
chrześcijanina, który kładzie nacisk raczej na uwewnętrznienie religijne-
go uczucia i wewnętrzne doświadczenie oraz przeżywanie wiary. Zwróć-
my uwagę na jeszcze jedną znaczącą różnicę w mentalności muzułmani-
na i chrześcijanina. Islam jest religią społeczną, to znaczy, że przejawia się
na poziomie świadomości braterstwa i jedności wszystkich wyznawców
Allaha, bez względu na ich przynależność narodową. Jak trafnie zauwa-
żył Mirski:

Muzułmanin powinien zawsze mieć świadomość przynależności do
„ummy” – ogólnoświatowej wspólnoty współwyznawców. Stąd płynie po-
czucie solidarności, przekonanie o wspólnocie i braterstwie wszystkich
muzułmanów⁹.

W chrześcijaństwie również jest silna idea wspólnoty wszystkich chrześci-
jan, którzy są „braćmi w Chrystusie”, jednak nie manifestuje się ona w taki
sposób, jak idea wspólnoty muzułmańskiej. Na myśl Europy Zachodniej
o człowieku, społeczeństwie i państwie silny wpływ wywarło oświecenie.
Świecka koncepcja humanizmu i indywidualizmu wywarła niezatarte
piętno na kulturze europejskiej i wpłynęła znacząco na rekonfigurację jej

8 Н.М. Ракитянский, *Опыт концептуального анализа исламского менталитета в кон-
тексте политической психологии*, «Вестник Московского Университета» Сер. 12. «По-
литические науки» 2012, № 5, s. 57.

9 Г.И. Мирский, *Ислам история и современность*, dz. cyt., s. 4.

dwóch elementów: Boga i człowieka. Chociaż antropocentryzm wyrósł z tradycji chrześcijańskiej, to zaczął funkcjonować nie jako jej dopełnienie, lecz jako jej przeciwstawienie. Niemniej jednak, obecna w chrześcijaństwie idea osoby uwarunkowała szczególne miejsce człowieka w świecie – jako współtwórcy w Bożym dziele stworzenia. Islam nie dopuszcza takiej możliwości z prostego powodu: ani Bóg, ani człowiek nie mają charakteru osobowego¹⁰. Wyprzedzając nieco tok naszych rozważań, zauważmy, że właśnie w owej rozbieżności tkwiła przyczyna niepowodzeń tych muzułmańskich myślicieli, którzy na wczesnym etapie historii nowożytnych kontaktów Europy i świata islamu próbowali przeszczepiać na grunt rodzimych kultur idee oświeceniowe.

Podsumowując powyższe rozważania o podstawowych różnicach między chrześcijaństwem/oświeceniem a islamem jako rezerwuarami żywotnych wartości, podkreślmy zasadniczą rozbieżność między: typami kultury, ukształtowanymi przez religie – tekstualną *versus* funkcjonalną, zamkniętą *versus* otwartą, nakierowaną na tradycję *versus* nakierowaną na przyszłość; wizją Boga – abstrakcyjny w islamie *versus* osobowy w chrześcijaństwie, źródłem wzorców postępowania – Koran i szariat *versus* Chrystus jako wcielony Syn Boży, pojmowanie jednostki przez pryzmat ummy *versus* rozumienie człowieka jako osoby.

Współczesny Iran, a zwłaszcza jego nowożytna historia kontaktów z Europą i podjęta przez irańskich myślicieli próba wypracowania wspólnego zbioru pojęć i wartości stanowią interesujący przykład dążenia do porozumienia a zarazem niemożności przyjęcia w pełni wartości europejskich przez irańskie elity, a za ich pośrednictwem – przez Irańczyków jako naród. Sądzymy iż prześledzenie wybranych przykładów owych prób pozwoli na dalsze uogólnienia, dotyczące możliwości i warunków prowadzenia szeroko rozumianego dialogu Europy i świata islamu, a także dialogu społeczności muzułmańskich w krajach Europy Zachodniej i rdzennych mieszkańców owych krajów.

Charakter pierwszych kontaktów Iranu¹¹ z szeroko rozumianą nowożytną cywilizacją europejską został uwarunkowany przez specyficzny kontekst historyczny i polityczny. Na początku wieku XIX rozpoczęła się, zaplanowana jeszcze przez Piotra I, ekspansja imperium rosyjskiego na południe. Wskutek dwóch przegranych wojen o Gruzję, Iran podpisał niezwykle niekorzystne dla siebie traktaty pokojowe – w Gulistanie (1813) i w Turkmancaju (1828). Dały one Rosji możliwość ingerowania

10 Por. Н.М. Ракитянский, *Опыт концептуального анализа*, dz. cyt., s. 62.

11 Nazwa Iran oficjalnie weszła w użycie w 1935 roku, gdy szach Reza Pahlawi zwrócił się do dyplomatów innych państw, by jego kraj, dotąd nazywany Persją, nazywać Iranem. W niniejszym artykule konsekwentnie będziemy używać nazwy Iran.

w wewnętrzne sprawy Iranu i kontrolowania jego gospodarki. Warto pamiętać, że geopolityczne położenie Iranu czyniło z jego terytorium ważny strategicznie obszar: Rosja prowadziła wówczas wojny z Turcją, rywalizowała też z Wielką Brytanią o wpływy w Azji Środkowej. Z kolei Wielka Brytania skolonizowała już Indie i próbowała kontrolować Afganistan. Walka o wpływy między dwoma imperiami kolonialnymi została określona przez badaczy tego problemu mianem „wielkiej gry”, a Iran padł jej ofiarą – znajdował się w centrum rozgrywek, zarówno w sensie metaforycznym, jak i dosłownym, geograficznym. Ekonomiczna i polityczna zależność prowokowała irańskie elity do poszukiwań dróg wyjścia z impasu. Pierwszym i naturalnym krokiem wydawało się zapożyczenie rozwiązań, które z powodzeniem stosowała Turcja: przeprowadzenie reform w armii, w administracji, w zarządzaniu finansami, osłabienie duchowieństwa na rzecz silnej władzy centralnej. Szybko jednak okazało się, że rozwiązania z powodzeniem zaimplementowane w Turcji nie przystają do kulturowych realiów Iranu. Silna pozycja szyickiego duchowieństwa wraz z ugruntowanym światopoglądem, zakorzenionym w ściśle określonym systemie norm, wartości i wzorców zachowań czyniły z ulemów siłę, z którą należało się liczyć. W konsekwencji, tłem dla dialogu Iranu i Europy Zachodniej stał się islam jako religia, prawo, styl życia i nieodłączny element kultury politycznej. Z kolei, wskutek sygnalizowanej wyżej zależności politycznej i ekonomicznej Iranu oraz mocarstw europejskich znaczącym elementem tła dialogu był też patriotyzm, rozumiany jako skierowanie Iranu na drogę postępu, którą kroczą kraje Europy Zachodniej.

Myśliciele i reformatorzy zaczęli od prób zrozumienia Zachodu jako zespołu idei i wyrastających z nich przejawów życia społecznego i politycznego. Wielu z nich, jak Mirza Malkom-chan czy Mirza Jusuf-chan Mostaszar ad-Doule Sepahsalar, na tyle dobrze poznało kulturę Europy Zachodniej, że stali się oni jej rzecznikami w Iranie, stroną w dialogu z szyickim duchowieństwem.

Mirza Malkom-chan był prekursorem idei oświeceniowych w Iranie: liberalizmu i humanizmu. Urodził się w 1833 roku, w ormiańskiej rodzinie, w chrześcijańskiej dzielnicy Isfahanu. Ojciec zadbał o jego doskonałe wykształcenie: najpierw posłał syna do francuskiej szkoły katolickiej w Isfahanie, a następnie wystarał się dla niego o stypendium rządowe na pięcioletnie studia inżynieryjne we Francji. Do Paryża młody Irańczyk przybył jesienią 1850 roku. Od Wiosny Ludów minęło niewiele czasu, a ferment ideowy kształtował atmosferę epoki. Pobyt za granicą nie tylko pozwolił Mirzy Malkom-chanowi zdobyć konkretne umiejętności, lecz także dostarczył idei, na których przyszły reformator zbudował swój światopogląd. Jak pisał Erwand Abrahamian:

Podczas pobytu w Paryżu Malkom-chan zainteresował się działalnością masonerii i filozofią polityczną, szczególnie szkołą inżynierii społecznej Saint-Simona i kontrowersyjną „religią humanizmu” Comte’a¹².

Warto przy tym zauważyć, że Irańczyk przyjechał do Europy intelektualnie przygotowany do spotkania z jej kulturą dzięki wykształceniu, które zdobył jeszcze w Iranie.

Poczynione przez niego obserwacje, porównanie Iranu i Francji zawoocowały pragnieniem reform. Malkom-chan zapragnął uczynić wszystko, co konieczne, aby przybliżyć warunki życia w swoim kraju do tych, które obserwował za granicą. Po powrocie do Teheranu pisał:

Zobaczyłem niedoskonałość systemu rządów w Iranie i biedę ludu i zacząłem myśleć o poprawie warunków. Pojechałem do Europy, tam zapoznałem się z zasadami rozwoju społecznego narodów Europy i zrozumiałem, że zabiegi i starania nakierowane na przekształcenie spraw irańskich według wzorców europejskich są godne pochwały. Znalazłem ludzi myślących tak samo wśród przyjaciół i wybitnych mieszkańców stolicy, którzy równie mocno odczuwali konieczność przebudowy życia narodów muzułmańskich i przystąpiłem do urzeczywistniania swojej idei¹³.

Głosząc nowe idee, Malkom-chan nie stracił z oczu specyfiki rodzimej kultury i faktu, że opiera się ona na islamie, a szyickie duchowieństwo odgrywa główną rolę w jej kształtowaniu. W 1859 roku sam przeszedł na islam z nadzieją, że ten krok ułatwi mu zajęcie pozycji mediatora między kulturą europejską a kulturą muzułmańską. Pragnąc stworzyć przeciwagę dla duchowieństwa jako siły społecznej, zwrócił się do szacha, Naser ad-Dina. W napisanym do panującego liście dał wyraz swoim oświeceniowym ideałom:

Miłościwy Panie! Daremność działań, ucisk ze strony władzy państwowej, rozpad kraju i nędzna sytuacja narodu nigdy i nigdzie nie miały takiego zasięgu jak obecnie w Iranie. Nawet wówczas, gdy zatkasz uszy i zamkniesz oczy, nie możesz nie współczuć temu narodowi. Lecz jaka korzyść płynie z Twojego biernego współczucia? Wobec ogromu takiego powszechnego nieszczęścia, czyż możesz pozostać obojętnym na cierpienia tych ludzi? Nie mów, że jeden człowiek nic nie zdziała. Po pierwsze – nie jesteś sam, po drugie – nawet jeśli byłbyś sam, twoim obowiązkiem jako człowieka jest natychmiastowe działanie. Powinieneś dążyć do tego,

12 E. Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, New Jersey 1982, s. 65.

13 Cyt. za: Н. Талипов, *Общественная мысль в Иране в XIX – начале XX в.*, Москва 1988, s. 51.

aby w każdym miejscu, w jakim się znajdziesz, zgromadzić wokół siebie grupę przyjaciół, bliskich i świadomych, i opierając się na zasadzie humanizmu. Stworzyć godną zaufania grupę. Najpilniejsze zadanie, to znaleźć ludzi stworzyć organizację, a później już rozum podpowie od czego zacząć¹⁴.

Nacisk na jednostkowe działanie, w imię humanizmu i z wykorzystaniem rozumu jako narzędzia kształtowania i przekształcania rzeczywistości to elementy, które stały w sprzeczności z istotnym dla islamu imperatywem poddania się woli Boga¹⁵. Pomimo przejścia na islam, prób zapewnienia sobie poparcia szacha oraz wielu wpływowych członków ówczesnej elity dworskiej Malkom-chan nie zdołał stworzyć przeciwwagi dla działań ulemów. Próbował włączyć szyickich duchownych w reformy, przekonując, że są oni predestynowani do szerzenia wiedzy na temat nauki europejskiej i idei humanizmu, a proponowana przezeń ścieżka poznania nie stoi w sprzeczności z prawami islamu. W zasadach, które sformułował dla założonej w 1859 roku paramasońskiej organizacji *Faramuszchane* (Dom Zapomnienia), pisał:

Jedni uważają, że ten sposób poznania prowadzi do zboczenia z prawdziwej drogi, natomiast inni uważają go za sposób samodoskonalenia i osiągnięcia pełni człowieczeństwa. (...) Ci, którzy zapoznali się z tematem są przekonani, że wzrost znaczenia religii i państwa zależy od rozwoju tego narzędzia. Nauka jest konieczna, by ogół nie uznał naszych błędów za prawdę¹⁶.

Wysuwał też tezę, że ten typ poznania, który znany jest nauce europejskiej w gruncie rzeczy narodził się w islamie, a przez Europę został jedynie przejęty, dlatego też nie jest obcy dla islamu i wystarczy go jedynie odkryć. Tezę o „rdzennie muzułmańskich” teoriach i wartościach, które przenikały do Iranu w wieku XIX i XX głosili później również inni irańscy myśliciele – jedni z powodu niewiedzy, inni w celach manipulowania opinią publiczną. Przyczyniło się to do zafałszowania znaczeń wielu pojęć i związanych z nimi zjawisk, o czym jeszcze będzie mowa. Malkom-chan łączył zabiegi, mające na celu zdobycie przychylności duchowieństwa

14 Mirza Malkom-chan, *Toufiq-e amanat*, w: tegoż, *Resaleha-je Mirza Malkom-chan Nazem ad-Doule* (Traktaty Mirzy Malkom-chana Nazema ad-Doulego), red. H. Asil, Teheran 1388 (2009), s. 355.

15 Islam (*eslam*) – pełne poddanie się jednemu i jednemu Bogu. Por. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, dz. cyt., s. 22.

16 Mirza Malkom-chan, *Faramuszchane*, w: tegoż, *Resaleha-je Mirza Malkom-chan*, dz. cyt., s. 316.

z zawołowaną krytyką tej grupy społecznej. We wspomnianym wyżej dokumencie pisał:

Nie ma wątpliwości, że nauki humanistyczne i ogół tajemnic poznania przejawily się w poglądach uczonych. Wiadomo też, że najbardziej wtajemniczeni filozofowie nie mogli ujawnić całej ukrytej wiedzy dlatego, że nie mieli pojęcia o telegrafii, fonografii, aparacie fotograficznym, magnetyzmie zwierzęcym, nowym świecie (Ameryce – M. A.) ani o tysiącu innych spraw. A więc jest zrozumiałe, że milczenie tych uczonych na temat jakiejś nauki nie oznaczało, że ma ona niedostatki. Brak wzmianki na jego temat w żaden sposób go nie umniejsza. Ci, którzy twierdzą, że to narzędzie przyszło z Europy i z tego właśnie powodu należy mu się przeciwstawić popełniają wielki błąd w swoim wnioskowaniu. Po pierwsze, skąd wiadomo, że narodziło się ono w Europie? A nawet gdyby to narzędzie rzeczywiście pochodziło z Europy, nie umniejsza to jego znaczenia. Przecież okulary również zostały wynalezione przez uczonego europejskiego, a dziś szacowne postacie islamu i Iranu noszą je, by poprawnie odczytać święty Koran¹⁷.

Malkom-chan uważał, że każdy człowiek jest w stanie dotrzeć do prawdy, jeśli będzie doskonalil siebie. Głosił też, że rozwój jednostki jest fundamentem dobrobytu na poziomie społecznym i politycznym. Nie były to poglądy zakorzenione w mentalności wyznawcy islamu, który za depozytariuszy Prawdy uznawał uczonych *modżtahedów*, a siebie postrzegał wyłącznie przez pryzmat wspólnoty muzułmańskiej. Idea osoby nie mogła znaleźć oddźwięku u muzułmanina. Słowa traktatu *Zasady humanizmu* (Osul-e adamijat) dla wyznawcy islamu nie miały sensu i brzmiały jak herezja:

Sens istnienia człowieka kryje się w nauce. Znaczenie człowieka kryje się w humanizmie. Powstań, o rozumny człowieku! Twoja siła nie służy temu byś spoglądał na siebie jako na ofiarę zabobonu i przemocy. Powstań, wejdź w humanizm, w jasny świat nauki¹⁸.

Dążenie Malkom-chana do przeprowadzenia reform w Iranie a zarazem konieczność zjednania sobie szyickiego duchowieństwa skutkowały wieloma sprzecznościami w treściach głoszonych przez myśliciela poglądów. Autor *Zasad humanizmu* pragnął wywyższenia człowieka i uwolnienia go spod wpływów religijnych autorytetów, nawoływał do poszanowania

17 Tamże, s. 316

18 Mirza Malkom-chan, *Osul-e adamijat* (Zasady humanizmu), w: tegoż, *Resaleha-je Mirza Malkom-chan*, dz. cyt., s. 26.

jednostkowej wolności, przekonywał, że źródłem postępu jest samodoskonalenie jednostki a jednocześnie deklarował oddanie religii i uznawał ją za ważny element życia społecznego. W całościowym projekcie reform *Daftār-e tanzimat* (Projekt reform) twierdził, że nie trzeba zmieniać fundamentów kultury, wystarczy jedynie zaszczerpić w Iranie rozwiązania, które sprawdziły się w Europie:

Nie mamy ochoty tracić naszej wiary. (...) Bóg obdarzył nas rozumem i nie mamy żadnego powodu, by uczyć się od obcych. Bez względu na wszystko, tutaj jest Iran, a nie obcy kraj, gdzie każdy robi to, co chce. Jeśli ktoś u nas zechce uznać się samowolnie za element wykonawczy, ulemowie i *modżtahedzi* obedną go ze skóry. (...) Nie da się, nie jest możliwe upodobnienie Iranu do Zachodu¹⁹.

Z ideą humanizmu i wyrastającą zeń antropocentryczną wizją kultury ściśle wiązała się idea skodyfikowanego prawa – *qanun*²⁰, która stała w sprzeczności z szyicką koncepcją prawa. Malkom-chan postrzegał skodyfikowany zbiór przepisów prawnych jako remedium na wszystkie problemy Iranu: „Wprowadzenie prawa w kraju na podobieństwo cudu przemieni ogólną sytuację tego kraju, przekształci go w nowy świat, którego wspańiałych podstaw żaden rozum nie będzie w stanie sobie wyobrazić, dopóki się nie urzeczywistni”²¹. Postulował, by jego spisaniem zajęli się wykształceni członkowie elity urzędniczej – tym samym pozbawiał głównej roli ulemów. Ponadto, Malkom-chan proponował, by to nowe prawo dotyczyło przede wszystkim sfery publicznej i państwowej. O radykalizmie propozycji reformatora świadczy jego przekonanie o potrzebie zrównania w prawach mężczyzn i kobiet:

Półowa każdego narodu składa się z kobiet. Żaden projekt, dotyczący narodu nie ma szans powodzenia bez pomocy kobiet. Kobiety irańskie powinny zająć przewodnie miejsce w propagowaniu humanizmu. I c h

19 Mirza Malkom-chan, *Daftār-e tanzimat* (Projekt reform), w: tegoż, *Resaleha-je Mirza Malkom-chan*, dz. cyt., s. 31.

20 We wczesnym okresie islamu termin *qanun* stosowano dla określenia regulacji prawnych i administracyjnych, ustalonych przez rządzących niezależnie od szariatu. Na początku wieku XIX w Turcji *qanun* było podstawowym schematem dla adaptacji systemów prawnych w znaczeniu zachodnim. Mirza Malkom-chan był pierwszym myślicielem, który użył słowa *qanun* w nowym znaczeniu – skodyfikowanego prawa, w traktacie *Daftār-e tanzimat*. Szyicy duchowni, podkreślając odmienną koncepcję świeckiego reformatora od tej, utrwalonej przez religię zaczęli używać pojęcia *qanun-e eslami* (prawo islamskie), podkreślając z jednej strony fakt, że „ich” prawo jest słuszne, ponieważ jest zakorzenione w islamie, z drugiej – że znacznie się różni od prawa, proponowanego przez Malkom-chana i jego zwolenników.

21 Mirza Malkom-chan, „Qanun”1890, red. H. Nateq, Teheran 1355 (1976), nr 11, s. 3.

obecność w każdej dziedzinie życia społecznego należy wysoko cenić (podkreśl. moje – M.A.). Kobieta, która jest człowiekiem, może w takim stopniu jak stu rozumnych mężczyzn sprzyjać postępowi ludzkości²².

Pomysły Malkom-chana wydawały się zbyt śmiałe nie tylko szyickim duchownym, lecz także samemu szachowi. Obawiając się wpływów reformatora, zaproponowano mu stanowisko ministra Iranu przy rządzie Wielkiej Brytanii w Londynie. W gruncie rzeczy było to zesłanie. W Londynie Malkom-chan założył gazetę o znamienym tytule „Qanun” i na jej łamach propagował idee postępu, skodyfikowanego prawa, humanizmu i liberalizmu. W pierwszym numerze zamieścił słowa, które stanowią myśl przewodnią wszystkich, publikowanych artykułów: „Iran jest krajem, który otrzymał błogosławieństwo od Boga. Tym, co sprawia, że wszystkie te błogosławieństwa idą na marne jest brak prawa”²³. Idee prawa Malkom-chan przedstawił jako objawione, co jest nadinterpretacją, jeśli weźmiemy pod uwagę źródła europejskiego porządku prawnego. Trudno jednoznacznie ocenić skutki prób Malkom-chana, by przedstawić zachodnioeuropejskie idee humanizmu i liberalizmu jako zgodne z islamem. Reformator pragnął widzieć w idei humanizmu i prawa narzędzia skierowania Iranu na drogę postępu, by mógł się on mierzyć z potęgą ekonomiczną i militarną Europy. Trudno stwierdzić, czy zdawał on sobie sprawę z faktu, że owe idee stanowiły głęboką strukturę kultury zachodnioeuropejskiej, determinowały jej tożsamość i jako takie były potencjalnie destrukcyjne dla fundamentów muzułmańskiego Iranu.

Przypomnijmy, że Malkom-chan został wychowany jako chrześcijanin, a nie muzułmanin; na islam przeszedł ze względów praktycznych. Przez całe życie próbował pogodzić koncepcję świeckiej edukacji z dominującą rolą szyickiego duchowieństwa i kształcenia religijnego, propagował kodyfikację prawa i równość wszystkich obywateli a jednocześnie twierdził, że islam jest najdoskonalszym prawem na świecie²⁴. Budując fundamenty dialogu między muzułmańskim Iranem a chrześcijańską i oświeceniową Europą wskazywał na zacofanie Iranu wynikające z faktu, że w jego kraju nie zastosowano rozwiązań, które przyczyniły się do rozkwitu Europy: rozbudzania i kultywowania samoświadomości jednostki i godności osoby ludzkiej, kodyfikacji prawa. Zakładał, że islam stawowi tradycyjną strukturę, którą należy zmodyfikować i uporządkować w taki sposób, aby odpowiadała wyzwaniom nowych czasów. Umykał mu fakt zasadniczej

22 Tamże, nr 7, s. 7.

23 Tamże, nr 1, s. 1.

24 Tamże, nr 3, s. 4.

sprzeczności między teocentryczną a antropocentryczną wizją świata; nie poświęcił też wiele uwagi zagadnieniu hierarchiczności struktury społecznej, gdy propagował równość wszystkich ludzi wobec prawa. Poszukując rozwiązań praktycznych, Malkom-chan wprowadzał do świadomości elit irańskich wartości, które narodziły się w Europie Zachodniej. Powtarzane często twierdzenie o ich „rodzimości” względem islamu nie prowadziło do lepszego rozumienia Europy i umocnienia tożsamości Iranu. Wprost przeciwnie – sprawiało, że owe niejasne idee stawały się narzędziem walki o wpływy różnych grup społecznych. Malkom-chan był jednym z prekursorów nowych idei w Iranie oraz propagatorem wartości, które stanowiły ich korzenie. Popadał w wiele sprzeczności, próbując wykorzystać osiągnięcia myśli zachodnioeuropejskiej do przeprowadzenia zmian w Iranie. Przyczyny jego niepowodzeń nie leżały w nieumiejętności oceny sytuacji, czy uwarunkowaniach społecznych i politycznych tamtego czasu. Sądzimy, że miały one charakter obiektywny, a wynikały ze zderzenia odmiennych typów kultur z rozłącznymi systemami wartości u swoich podstaw.

Idea skodyfikowanego prawa oraz wolności jednostki powracała wielokrotnie w pismach myślicieli irańskich przełomu XIX i XX wieku i przyjmowała różne postacie: od radykalnego odrzucenia religii jako podstaw kultury, państwa, społeczeństwa po próby wypracowani konsensusu z szyickim islamem na różnych poziomach. Jednak, nawet jeśli religii przyznawano miejsce w nowej wizji społeczeństwa i państwa, to nie było to miejsce pierwszoplanowe. Praktyczne rozwiązania, idee i niekiedy stojące za nimi wartości były przejmowane z Europy Zachodniej oraz z Rosji i miały one charakter świecki.

Szyickie duchowieństwo włączyło się do dialogu z Europą, prowadzonego przez irańskie świeckie elity intelektualne (wysokiej rangi urzędników, dyplomatów i członków elity dworskiej), na przełomie wieku XIX i XX. Wobec narastającej popularności idei konstytucjonalizmu niektórzy duchowni zorientowali się, że ich wyjątkowa pozycja autorytetu społecznego została zagrożona, inni zapragnęli wykorzystać sytuację do zwiększenia swoich wpływów. Należy pamiętać, że pod względem głoszonych idei szyickie duchowieństwo nie było spójną grupą: znajdziemy wśród nich zarówno zwolenników, jak i przeciwników spisania prawa w postaci jasnych i zrozumiałych dla ogółu twierdzeń, propagatorów rządów konstytucyjnych i popleczników silnej władzy autokratycznej, reformatorów islamu i zwolenników powrotu do szariatu w jego nieskażonej formie, jaka istniała za czasów proroka Mohammada²⁵. Niemniej jednak uważna

25 Szerzej na temat wewnętrznego zróżnicowania duchowieństwa pod względem głoszonych poglądów politycznych patrz: S.A. Arjomand, *The Ulama's Traditional Opposition to Parliamentarism: 1907-1909*, „Middle Eastern Studies” 1981, nr 17:2, s. 174-190; J. Afary, *The Iranian*

analiza treści pism szyickich duchownych odsłoni przed nami ważny fakt: wszyscy oni stali na stanowisku poddania się woli Boga, popierali hierarchiczną organizację społeczną i uważali, że należy przyznać duchowieństwu decydujący głos we wszystkich sprawach – również państwowych.

Szyickie duchowieństwo w Iranie było tą grupą, która po rewolucji islamskiej w 1979 roku nie tylko odmówiła prowadzenia dialogu z Zachodem, lecz także wyeliminowała nosicieli innych wartości niż islamskie. Korzenie totalitarnego systemu politycznego Islamskiej Republiki Iranu sięgają jednak czasów dużo wcześniejszych i, przynajmniej częściowo, wyrastają z nieudanych prób nawiązania dialogu między Europą – reprezentowaną wówczas przez Irańczyków, takich jak Malkom-chan i spadkobiercy jego myśli – a częścią świata islamu, reprezentowanego przez szyickie duchowieństwo w Iranie. Najbardziej jaskrawy przykład niemożności pogodzenia wartości chrześcijańskiej i oświeceniowej Europy z wartościami islamu stanowi światopogląd szejcha Fazlallaha Nuriego. Dodajmy, że ów światopogląd był nie tylko zespołem idei i głoszonych przekonań, lecz także stanowił styl życia i manifestował się w zachowaniu duchownego. Muzułmańscy badacze spuścizny Nuriego nadają duchownemu przydomek *szahida* – świadka wiary muzułmańskiej, który poniósł męczeńską śmierć w obronie swojej religii²⁶.

Na początku wieku XX Fazlallah Nuri wraz z innymi wpływowymi duchownymi tworzył grupę, która popierała zwołanie parlamentu i uchwalenie konstytucji. Nuri był wówczas przekonany, że dokument będzie uporządkowaniem i spisaniem zasad szariat; spodziewał się też, że główną rolę w jego przygotowaniu odegrają ulemowie. Początkowo duchowny nie zdawał sobie sprawy z różnicy fundamentalnych wartości. Sądził, iż przyczyną nieścisłości w tekście konstytucji było umyślne działanie wrogów islamu, którzy przedstawili ideę konstytucjonalizmu w niezwykle pociągający, lecz fałszywy sposób:

(...) każdy, kogo pociągał ten sposób prezentacji i kto miłował sprawiedliwość i poszukiwał jej, niezwłocznie uczynił wysiłek, aby ją zdobyć, gdy usłyszał odpowiednie słowa; nie szczędził życia, ani majątku. (...) Niektóre założenia były do przyjęcia. Jednak, kiedy zaczęliśmy je realizować, zauważyłem, że grupa ludzi, których zawsze oskarżano o odstępstwa od właściwej drogi, włączyła się do działań. Po trochu docierały do mnie

Constitutional Revolution, 1906-1911. Grassroots Democracy, Social Democracy and the Origins of Feminism, New York 1996.

26 Por. M. Torkeman, *Zendeginame-je Szejch Szahid wa mochtasari az naqsz-e szejch dar waqaje'-e maszroute* (Życiorys szejcha szahida i nieco o roli szejcha w wydarzeniach rewolucji konstytucyjnej), w: N. Fazlallah, *Resa'el, elmijeha maqtubat... wa ruzname-je Szejch Szahid Fazlallah Nuri*, red. M. Torkeman, Teheran 1361 (1983), t. 1, s. 101-115.

niektóre dwuznaczne i podejrzanе słowa, ale interpretowałem je jako sensowne idee. Później odsłonili się oni do pewnego stopnia i ustalili, że parlament będzie wybierany w oparciu o większość głosów. Ponownie zignorowałem to, interpretując te zamiary jako wstęp, by ustanowić porządek i promować sprawiedliwość²⁷.

Dzięki docieklivości i pragnieniu dotarcia do istoty rzeczy Nuri stopniowo poznawał znaczenie słów: *skodyfikowane prawo, konstytucja, parlament, równość*, jakie nadała im tradycja europejska. Poznanie zaowocowało gwałtowną krytyką tych wartości, na których opierała się cywilizacja zachodnia. W orzeczeniu pt.: *Pytanie do Szejcha Szahida na temat początkowego popierania i późniejszej negacji konstytucjonalizmu na podstawie szariatu oraz odpowiedź Szejcha Szahida*²⁸ duchowny szczegółowo wyjaśnił powody, dla których konstytucjonalizm stoi w sprzeczności z islamem. Nuri wystąpił przeciwko niektórym elementom skodyfikowanego prawa z pozycji religijnego przywódcy społeczności, która, jako całość, stanowi lud Boży i zmierza ku zbawieniu:

Dla społeczności wierzących jest oczywiste, że najlepszym prawem jest prawo Boże i ta kwestia jest bezsporna. Dzięki łasce boskiej posiadamy najlepsze i najpełniejsze prawo Boskie; dlatego, że jest to prawo, które zostało objawione przez Pana Świata jego błogosławionym wysłannikom i ostatniemu (pieczęci) z jego proroków²⁹.

Ze względu na fakt, że celem życia muzułmanina nie jest osiągnięcie szczęścia na ziemi, lecz prowadzenie ziemskich spraw w taki sposób, aby przygotowywały wierzącego do życia pozagrobowego, rozdział na dwie sfery prawa: dotyczącą spraw doczesnych i wiecznych, jest nieuzasadniony:

Powinniśmy pragnąć uporządkowania swoich ziemskich spraw na fundamentach wiary islamskiej, aby nasze sprawy wieczne nie uległy zepsuciu. Na pewno takim właściwym prawem będzie jedynie prawo Boże; dlatego, że ono jest tym, które obejmuje obydwie sfery, to znaczy porządek spraw tego świata i raju³⁰.

27 Tamże, s. 101.

28 N. Fazlallah, *So'al az Szejjch Szahid dar bare-je mowafeqat-e auwalije wa mochalefat-e sanawije-je u ba maszrutijjat wa dalajel-e szar'i-je an wa paseh-e Szejjch Szahid* (Pytanie do Szejcha Szahida na temat początkowego popierania i późniejszej negacji konstytucjonalizmu na podstawie szariatu oraz odpowiedź Szejcha Szahida), w: tegoż, *Resa'el, elmijeha mahtubat*, dz. cyt.

29 F. Nuri, *Ketab-e tazkerat al-qafel va erszad al-dzahel*, w: N. Fazlallah, *Resa'el, elamije-ha, mahtubat*, dz. cyt., t. 1, s. 55.

30 Tamże, s. 56.

W dyskusji nad źródłem prawa duchowny przeciwstawił Koran tekstowi konstytucji, nazywając ten drugi „księgą błędów”. Nie zaakceptował też idei świeckiego przedstawicielstwa, czy równości ludzi wobec prawa. Przekonywał, że miejsce człowieka w hierarchii społecznej, przekładające się na konkretne prawa i obowiązki, ma związek ze stopniem znajomości prawa Bożego i w żadnym wypadku nie może być przedmiotem negocjacji czy skutkiem głosowania. Zwracając się do reprezentantów społeczeństwa w parlamencie Nuri wskazywał na sprzeczności:

Fundament władzy Koranu zasadza się na różnicy praw różnych grup ludzi, a ty przysięgałeś na Koran, że będziesz działał w zgodzie z zasadą równości. Fundamenty Koranu opierają się na braku wolności druku i słowa, a ty przysięgałeś, że będziesz działał w oparciu o przyznanie im wolności. Koran kategorycznie nakazuje, aby niewiernym nie przyznawać prawa do zemsty, a ty przysięgałeś, że będziesz przestrzegał prawa rekompensaty dla niewiernych³¹.

Równość jako idea najdobitniej świadczy o tym, że prawa, zawarte w tekście konstytucji, są sprzeczne z Koranem. Postrzegał zasadę równości jako destrukcyjną dla porządku społecznego, opartego na szariacie:

Jeśli ich zamiarem było wcielenie w życie praw bożych, a celem konstytucjonalizmu była obrona porządku islamu, dlaczego chcą jego fundamenty oprzeć na równości i wolności; gdzie każda z tych dwóch zasad jest szkodliwa i destrukcyjna dla podstaw porządku praw boskich³².

Wyjaśniał też, że lud islamski musi pozostać posłuszny nakazom boskim i na ich podstawie decydować, kto jest mu równy, a kto znajduje się niżej pod względem praw.

Nuri zwracał uwagę na fakt, że zagadnienie równości dotyczy nie tylko relacji między muzułmanami a niemuzułmanami, lecz obejmuje też relacje rodzinne: żona nie jest równa mężowi, dziecko ojcu, pobożny, lecz niewykształcony muzułmanin uczonemu duchownemu. W tle rozważań Nuriego pojawia się wprost przeciwstawienie rzeczywistości boskiej – rzeczywistości szatańskiej:

Po tym, jak zakończyli dzieło wprowadzania ulepszeń i opracowania fałszowań, przystąpili do działania. Przeprowadzali swoje nieprzyzwoite i naganne działania, obrażali islam, fałszowali jego postanowienia, pomniejszali rolę duchowieństwa, pogwałcili szariat i religię, czerpiąc

31 F. Nuri, *Ketab-e tazkerat*, dz. cyt., s. 95.

32 Tamże, s. 59.

radość z obrazu moralności i zabraniań właściwego postępowania, skupiali wokół siebie fałszywych zwolenników i szerzyli propagandę wśród ludzi trwających w błędzie i ignorantów. Odrzucili też szacunek dla Księgi Boga, kreując szatańskie pokusy w umysłach zwykłych ludzi nakłaniając ich do wywyższenia sekciarskich praktyk, przelali krew i wprowadzili swoje nowatorskie idee w życie³³.

W 1909 roku, gdy szala zwycięstwa przechyliła się na stronę zwolenników porządku konstytucyjnego, Nuri został skazany na śmierć przez powieszenie. Fakt ten miał dalekosiężne skutki kulturowe. Dżalal Al-e Ahmad wiele lat później nazwał Nuriego obrońcą integralności szyickiego islamu w obliczu zatrucia tożsamości muzułmańskiej zachodnimi wpływami:

Dla mnie ciało tego wybitnego człowieka, zwisające z szubienicy było jak flaga sygnalizująca zwycięstwo „zatrucia zachodem” (qarbzadegi), po dwustu latach zmagania wznosząca się nad dachem naszego kraju. (...) Teraz, w cieniu tej flagi jesteśmy jako naród obcy sami sobie; pod względem ubioru, domów, jedzenia, literatury i – co najbardziej niebezpieczne – pod względem kultury. Podlegamy zachodniemu szkoleniu, ulegamy zachodniemu myśleniu i korzystamy z zachodnich sposobów, żeby rozwiązywać nasze własne problemy³⁴.

Mongol Bayat stwierdził, że Nuri wykazał się dalekowzrocznością, widząc w konstytucjonalizmie zagrożenie dla porządku kulturowego, opartego, na islamie³⁵. Porządek ten zwyciężył w 1979 roku.

Jeśli prześledzimy historię Iranu w wieku XX i na początku obecnego stulecia, zobaczymy, że próby wypracowania fundamentów dla porozumienia między kulturą europejską a kulturą muzułmańskiego Iranu miały różny finał. Istotny jest jednak fakt, że zostały one podjęte i nadal są podejmowane. U ich podstaw znajduje się pragnienie wzajemnego zrozumienia ponad granicami państw i etnosów, splecione z dążeniem do realizowania własnej wizji świata. Współczesny dialog cywilizacji chrześcijańskiej i cywilizacji muzułmańskiej jest odzwierciedleniem odwiecznych dążeń człowieka, społeczeństwa, narodów i państw do zachowania równowagi między rozwojem a bezpieczeństwem, ruchem otwarcia się na inność a ruchem ku zachowaniu odrębności i tożsamości. Sądzimy, iż powyższe uogólnienie, dotyczące cywilizacji można odnieść do

33 N. Fazlallah, *So'al az Szejjh Szahid*, dz. cyt., s. 101.

34 Dz. Al-e Ahmad, *Qarbzadegi (Okcydentoza)*, Teheran 1341 (1963), s. 78.

35 M. Bayat, *The cultural implications of constitutional revolution*, w: E. Bosworth, C. Hillenbrand (red.), *Qajar Iran*, dz. cyt., s. 69.

sąsiadujących ze sobą grup społecznych czy wspólnot o odmiennej mentalności i różnym fundamencie dla wizji świata i odbioru rzeczywistości. Studiowanie konkretnych przypadków kontaktu przedstawicieli kultury chrześcijańskiej i muzułmańskiej z uwzględnieniem problemu mentalności i determinant odbioru rzeczywistości otwiera ciekawe perspektywy dla dalszych badań.

SUMMARY

Małgorzata Abassy, *Islam and Europe. Iranian Thinkers in Quest for Foundations of the Dialogue*

The article is dedicated to the first efforts of the Iranian laymen thinkers and the Shi'a clergymen to understand the European values. Islam and Christianity are presented from the culture studies perspective – as the basis for mentality, anthropological conception, the social and political systems. The conducted analysis reveals the irreconcilability of two cultures that were recognized as a closed culture (the one based on Islam) and an open culture (the one based on Christianity and Enlightenment ideas).

KEYWORDS: Europe – Islam – Iran

Stanisław Stabryła

Prześladowcy i prześladowani w *Peristephanon* Prudencjusza

1

Zbiór hymnów Prudencjusza o męczennikach pt. *Peristephanon* (*Liber Peristephanon*) – *O wieńcach* powstał, jak się przypuszcza, w ostatnim okresie życia poety, w latach 401-404, więc blisko dziewięćdziesiąt lat po ogłoszeniu tzw. edyktu mediolańskiego, a w istocie wydanego przez cesarzy Konstantyna i Licyniusza w Mediolanie w marcu roku 313 reskryptu, który ustawowo kładł kres prześladowaniom chrześcijan w Cesarstwie Rzymskim i zrównywał religię chrześcijańską z kultami pogańskimi. Utwór Prudencjusza jest zbiorem 14 hymnów ku czci męczenników rzymskich, hiszpańskich i afrykańskich, których Kościół później uznał za świętych. Bohaterowie *Peristephanon* – męczennicy byli według Prudencjusza i jego współczesnych żołnierzami (*milites Christi*) lub też zawodnikami (*athletae Christi*) walczącymi w służbie Chrystusa przeciwko prześladowcom, a ich męczeńska śmierć jest zwycięstwem nad nimi i nad ich mocodawcą – szatanem. Po śmierci jako nagrodę od Chrystusa otrzymują wieniec zwycięstwa, podobnie jak zwycięscy żołnierze czy zawodnicy. Prudencjusz swoje hymny ku czci męczenników tworzył za rządów cesarza Honoriusza, kiedy już dość dawno ustały prześladowania, umocniła się pozycja chrześcijan w życiu publicznym.

Wydaje się, że aby w pełni zrozumieć stanowisko poety wobec represji, jakim poddawani byli chrześcijanie w ciągu kilku poprzednich stuleci

oraz aktualną sytuację chrześcijaństwa w Imperium Romanum w czasach Prudencjusza, należy tu pokrótce scharakteryzować epokę, która nastąpiła bezpośrednio po ogłoszeniu reskryptu mediolańskiego. Reskrypt ten potwierdzał postanowienia edyktu cesarza Galeriusza z roku 311, który odwoływał antychrześcijańskie edykty Dioklecjana z roku 303 i 304 i nakazywał tolerancję wobec chrześcijan. Ustalając w Mediolanie program polityki religijnej, Konstantyn i Licyniusz uznawali religię chrześcijańską za *religio licita*, zrównując ją z religią pogańską, zgodnie z prawnym porządkiem państwa rzymskiego, zapewniali Kościołowi zwrot skonfiskowanych dóbr¹. Umowa mediolańska gwarantowała wszystkim, a więc także chrześcijanom, niczym nie skrępowaną wolność wyznania i swobodę kierowania się w sprawach religijnych własnym sumieniem.

Jakkolwiek sam Konstantyn przyjął chrzest dopiero na łożu śmierci w roku 337, był jednak władcą, który w swojej polityce zdecydowanie sprzyjał chrześcijaństwu, czego zewnętrznym wyrazem było wzniesienie przez niego wspaniałych kościołów i bazylik w różnych częściach imperium, w Palestynie, w Konstantynopolu, w Rzymie. Stopniowo słabła tradycja pogańska, zostały zakazane niektóre formy dawnych kultów, jak np. krwawe ofiary zwierzęce, wróżbiarstwo, magia itp. Do umocnienia chrześcijaństwa w państwie rzymskim przyczynił się także upadek i śmierć wielkich przeciwników tej religii, Maksymina Dai (313 r.), cesarza Licyniusza (324 r.).

Po śmierci Konstantyna Wielkiego, za panowania jego synów, Konstancjusza II, Konstancyntyna II (337-340), Konstansa (337-350) i Konstancjusza (337-361) proces chrystianizacji Cesarstwa Rzymskiego nie został zahamowany, znalazł w nich gorliwych kontynuatorów, którzy jednak odrzucili praktykowane przez ich ojca zasady tolerancji religijnej. Następca Konstancjusza II, cesarz Julian zwany Apostatą, w czasie swoich krótkich rządów (361-363) podjął wprawdzie próbę eliminacji chrześcijan z życia publicznego i kulturalnego oraz przywrócenia pogaństwu jego dawnej roli, ale jego następcy nie kontynuowali jego antychrześcijańskiej polityki religijnej, dążąc jednak do uzyskania wpływu na decyzje soborów powszechnych. Kolejni władcy Cesarstwa Rzymskiego, Walentynian I (364-375) i jego brat Walens (364-378) prowadzili odmienną politykę religijną, przyczyniając się w efekcie do dalszej chrystianizacji państwa rzymskiego, a przyrodni brat Walentyniana II, Gracjan, który panował w latach 375-383, opowiedział się zdecydowanie po stronie chrześcijaństwa: jako pierwszy cesarz rzymski zrzekł się pogańskiego tytułu *pontifex maximus*, wstrzymał dotacje państwowe dla kultów nie chrześcijańskich, zniósł przywileje kapłanów i stowarzyszeń pogańskich, polecił usunąć z kurii

1 Por. B. Kumor, *Historia Kościoła I. Starożytność chrześcijańska*, Lublin 2001, s. 106 n.

rzymskiej ołtarz starorzymskiej bogini zwycięstwa – Wiktorii, co miało w przyszłości wywołać poważne niepokoje zarówno wśród senatorów, jak i wśród ludności.

Po zamordowaniu Gracjana w Lugdunum w roku 383 jedynym władcą Imperium Romanum został Teodozjusz I (383-395), który w swojej polityce religijnej doprowadził do ostatecznej likwidacji pogaństwa i pełnego uprzywilejowania kleru katolickiego. Po śmierci Teodozjusza I w roku 395 nastąpił trwały podział Cesarstwa Rzymskiego na Wschodnie ze stolicą w Konstantynopolu pod władzą jego starszego syna Arkadiusza (395-408) i Zachodnie ze stolicą w Mediolanie pod rządami Honoriusza (395-423). Kolejne dekryty Honoriusza pozbawiły dochodów świątynie pogańskie, nadały natomiast prawa obywatelskie wszystkim chrześcijanom w Cesarstwie Rzymskim, a herezje zostały uznane za przestępstwa polityczne. Początek V wieku przynosi państwu rzymskiemu poważne zagrożenia ze strony barbarzyńców: w roku 401 król Wizygotów Alaryk wdarł się ze swoim wojskiem do Italii, na przełomie lat 405/406 Germanowie pod wodzą Radagaisa przekroczyli Dunaj, wywołując panikę wśród ludności rzymskiej, wreszcie w roku 410 Wizygoci Alaryka zdobyli i przez trzy dni plądrowali Rzym.

2

Autor *Peristephanon* niewątpliwie najwybitniejszy poeta wczesnochrześcijański Zachodu, nie doczekał jednak, jak się wydaje, dramatycznych wydarzeń, jakie nastąpiły po roku 405. Według wiarygodnych przypuszczeń zmarł między rokiem 405 a 410, nie przeżył więc zdobycia i złupienia Rzymu przez armię Alaryka w roku 410².

Nie można pominąć pytania, o jakich prześladowania chrześcijan pisał Prudencjusz w *Peristephanon*. Ogólnie biorąc, zagadnienie prześladowań chrześcijan w Imperium Romanum jest problemem bardzo rozległym³ i z konieczności musimy ograniczyć się tu do kilku najważniejszych

2 Por. M. Starowieyski, *Wstęp*, w: *Aureliusz Prudencjusz Klemens, „Wieńce męczenników”*, przekł. M. Brożek, wstęp i opracowanie M. Starowieyski, Kraków 2006, s. 46.

3 Z olbrzymiej i wciąż rosnącej literatury naukowej dotyczącej tego zagadnienia wymienimy tylko kilka ważniejszych pozycji: J. Moreau, *La persécution du christianisme dans l'Empire Romain*, Paris 1956; W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in Early Church*, Oxford 1965; J. Molthagen, *Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert*, Göttingen 1970; *Męczennicy*, wstęp, opracowanie i wybór tekstów E. Wipszycka, M. Starowieyski, seria „Ojcowie żywi” IX, Kraków 1991; M.-F. Baslez, *Prześladowania w starożytności*, przekł. pol., Kraków 2009, w szczególności rozdz. X-XII.

informacji, ściśle związanych z poetyckim cyklem *Peristephanon*. Okres prześladowań chrześcijaństwa w Cesarstwie Rzymskim obejmował stulecie od I do IV. Pierwsze lokalne prześladowania nastąpiły w Rzymie już za panowania Nerona (64 r.), a kolejne za Domicjana (ok. r. 95-96). Charakter lokalny miały także prześladowania w ciągu wieku II. Dopiero w III stuleciu na podstawie dekretów cesarskich doszło do wielkich prześladowań chrześcijan o zasięgu powszechnym w całym Imperium. I tak, pierwsze z nich miało miejsce za rządów Decjusza (249-251), drugie za Waleriana (259-260), trzecie, które pochłonęło najwięcej ofiar, za panowania Dioklecjana pod sam koniec wieku III i na początku wieku IV. Wreszcie kres masowym prześladowaniom chrześcijan położył wspomniany restrykt mediolański z roku 313.

Po zakończeniu epoki prześladowań i uzyskaniu przez chrześcijaństwo pełnej wolności rozpoczął się okres wzmoczonego kultu męczenników na terenie Zachodniego Cesarstwa Rzymskiego, przede wszystkim w całej Italii i w Rzymie, w Hiszpanii, w Galii i w Afryce. Zarówno miasta italskie, jak i prowincjonalne municipia szukały i znajdowały nowych świętych patronów właśnie w osobach męczenników, którzy pochodzili z danej miejscowości. Narodził się także potężny ruch pielgrzymkowy do grobów męczenników, nad którymi wznoszono bazyliki, kościoły i kaplice.

Z kolei należy zapytać, do kogo były adresowane utwory Prudencjusza o męczennikach, zwane najczęściej hymnami? Zamiarem poety, jak można przypuszczać, było stworzenie cyklu poematów sławiących męczenników jako patronów określonych miast Imperium Romanum, przede wszystkim hiszpańskich, rzymskich, afrykańskich i galickich. Wydaje się jednak, że w intencji poety były one przeznaczone nie tylko dla mieszkańców tych miast, ale również dla ogółu chrześcijan oraz dla ludności pogańskiej, która mogła się z nich dowiedzieć o męczeństwie i śmierci wielkich *milites Christi*. Warto tu zaznaczyć, że poematy te nie były pisane dla celów liturgicznych, jakkolwiek znalazły później zastosowanie w liturgii chrześcijańskiej, przede wszystkim mozarabskiej; dwa spośród hymnów z *Peristephanon* (II i V) weszły z pewnymi modyfikacjami, obok ośmiu hymnów z *Cathemerinon*, innego zbioru poezji Prudencjusza, do brewiarza rzymskiego.

Pozostaje wreszcie pytanie, na jakich źródłach opierał się Prudencjusz, komponując swoje poematy o męczennikach? Bez wątplenia ważnym źródłem wiadomości były dla niego *Acta martyrum*, oficjalne protokoły przesłuchań męczenników spisywane przez sekretarzy i przechowywane w archiwach państwowych⁴. Kopie owych protokołów znajdowały się

4 Podstawowe wydanie tekstów *Acta Martyrum* u H. Masirillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972; por. także G. Lanata, *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, Milano 1973.

często w prywatnych rękach i mogły być dostępne w razie potrzeby. Wiadomo, że w czasie prześladowań za Dioklecjana władze rzymskie utrudniały zainteresowanym korzystanie z archiwów, a nawet konfiskowały i niszczyły prywatne kopie⁵. Sam Prudencjusz kilkakrotnie skarżył się w *Peristephanon* na błąd materiałów na temat danego męczennika, ponieważ zostały one zniszczone przez prześladowców, którzy w ten sposób chcieli zatrzeć ślady swych zbrodniczych czynów.

Drugim ważnym źródłem wiadomości o męczennikach były dla Prudencjusza tzw. *passiones*, czyli opisy męczeństwa spisane często przez naczynych świadków lub pochodzące z materiałów autobiograficznych i opracowane w sposób literacki, jak np. *Męczeństwo św. Perpetui i Felicyty*, przypuszczalnie pióra Tertuliana.

Trzecim, mniej wiarygodnym źródłem były dla Prudencjusza legendy męczeńskie, ukształtowane znacznie później i zawierające liczne upiększenia i nieprawdopodobieństwa. Niejednokrotnie poeta musiał odwoływać się do tradycji ludowej, najczęściej ustnej, rzadziej spisanej, jak świadczy używanie przez niego takich wyrażań, jak *fama refert* lub *ut fert vetustas conscia* czy też *ut refert antiquitas* itp. Innym źródłem wiadomości mogły być odwiedzane przez poetę groby męczenników czy też znajdujące się w ich pobliżu obrazy przedstawiające sceny ich męczeństwa. W niektórych przypadkach Prudencjusz łączył lub też mieszał ze sobą kilka tradycji odnoszących się do jednego męczennika. Mógł też w poszukiwaniu wiadomości o męczennikach sięgać do poezji, homiletyki czy też do historiografii chrześcijańskiej. Badacze twórczości Prudencjusza twierdzą, że poeta w *Peristephanon* sam wymyślał pewne motywy, chcąc wzbogacić treściowo swoje poematy⁶.

3

W wielu hymnach *Peristephanon* bardzo ostro zaznacza się opozycja między Rzymem pogańskim a Rzymem chrześcijańskim wynikająca z faktu, iż opisywane przez Prudencjusza akty męczeństwa miały miejsce w okresie prześladowań Kościoła. Rzym pogański w przekonaniu Prudencjusza to Rzym prześladowców, natomiast Roma chrześcijańska to Roma prześladowanych. Pisząc o męczeństwie chrześcijan, przyszłych świętych, poeta nigdy nie traci z oczu owej opozycji, w której wrogą, negatywną

5 Na temat *Acta martyrum* i innych źródeł wiadomości o męczennikach starożytnych pisał M. Starowieyski, *Męczeństwo*, w: *Męczennicy. Wstęp*, dz. cyt., s. 84 n.

6 Por. M. Cytowska, H. Szelest, *Literaura rzymska. Okręg Cesarstwa. Autorzy chrześcijańscy*, Warszawa 1994, s. 73.

stroną jest zawsze pogaństwo, a dobrą, pozytywną – chrześcijaństwo. Stałe identyfikuje Rzym pogański epoki prześladowań z władzami państwa rzymskiego, a przede wszystkim z samym cesarzem oraz jego pomocnikami – prefektami, namiestnikami, oprawcami⁷. Nie cofa się przed twierdzeniem, że wrogowie chrześcijaństwa to szatan i jego pomocnicy, którzy jednak, pomimo wszelkich usiłowań, nie zdołali złamać ducha wyznawców Chrystusa i zmusić ich do zaparcia się wiary w Niego. Budując opozycję między pogaństwem i chrześcijaństwem, Prudencjusz, jako pobożny i gorliwy chrześcijanin opowiada się emocjonalnie i intelektualnie po stronie chrześcijaństwa, starając się przedstawić ich przeciwników w możliwie najbardziej niekorzystny sposób.

Od uwag ogólnych na temat stosunku Prudencjusza do opozycji między Rzymem pogańskim a Rzymem chrześcijańskim przejdźmy teraz do analizy wybranych partii *Peristephanon*, w których to zagadnienie rysuje się wyraźnie.

W *Peristephanon* II (*Passio Laurentii beatissimi martyris*) prolog stanowi apostrofa do chrześcijańskiego Rzymu, który pod wodzą Wawrzyńca zdołał przewyciężyć pogańskie obrzędy i ujarzmić potwornych bożków⁸:

Antiqua fanorum parens
iam Roma Christo dedita,
Laurentio victrix duce
ritum triumphas barbarum.

Reges superbos viceras
populosque frenis presseras,
nunc monstruosis idolis
inponis imperii iugum.

(*Perist.* II 1-8)⁹

Pogański Rzym, owa „antiqua fanorum parens”, wznosił niegdyś świątynie dla swoich bogów, pokonał dumnych królów i ujarzmił ich narody, ale tytułem do jego chwały nie może być ani kult pogańskich bogów, ani zwycięstwa orężne¹⁰, ani wreszcie czyny dawnych bohaterów, którzy

7 Por. S. Stabryła, *Pagan and Christian Rome in Prudentius' 'Peristephanon'*, „Analecta Cracoviensia” XXXVI (2004), s. 513.

8 Por. V. Buchheit, *Prudentius über Gesittung durch Eroberung und Bekherung*, „Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft” 11(1985). s. 190 n.

9 Wszystkie cytaty z *Peristephanon* wg wydania *Aurelii Prudentii Clementis Carmina*, ed. M.P. Cunningham, Turnholt 1966 (*Corpus Christianorum. Series Latina* CXXXVI).

10 Por. M. Brożek, *Das Historische bei Prudentius*, „Studien zur Geschichte und Philosophie des Altertums”, (Akademia Kiadó), Budapest 1968, s. 210.

zdobywali sławę dzięki zwycięstwom nad barbarzyńcami. Prawdziwym tytułem do chwały Rzymu było męczeństwo Wawrzyńca i jego zwycięstwo nad haniebnym kultem Jowisza¹¹:

Haec sola erat gloria
urbis togatae insignibus
feritate capta gentium
domaret ut spurcum Iovem.

Non turbulentae viribus
Cossi Camilli aut Caesaris,
sed martyris Laurentii
non incruento proelio.
(*Peris.* II 9-16)

Droga do triumfu chrześcijańskiego Rzymu nad Rzymem pogańskim wiodła przez krwawą ofiarę męczennika („non incruento proelio”), który nie wahał się złożyć swego życia na ofiarnym stosie¹². Zanim jeszcze wierność Wawrzyńca i jego miłość do Chrystusa zostały poddane próbie, pogański Rzym w osobie swego prefekta („praefectus urbi regiae”) zażądał, aby Wawrzyniec wydał mu kosztowności zgromadzone w skarbcu świątynnym (w. 45-56). Sam prefekt, który w swoim działaniu kieruje się nienasyconą chciwością i okrucieństwem („exactor auri et sanguinis” (w. 48), jest sługą obłąkanego cesarza („minister insani ducis”, w. 47). Tak więc cesarz i jego sługa, chciwi i okrutni, tworzą ów Rzym pogański, którego narzędziami są gwałt i zdrada.

Kiedy Wawrzyniec zamiast kosztowności, które w myśl rozkazu miał wydać chciwemu państwu, zebrał kaleki i chorych żyjących dzięki miłosierdziu wspólnoty chrześcijańskiej i pokazał ich prefektowi jako prawdziwe skarby Kościoła, zawiedziony urzędnik cesarski wpadł we wściekłość. Ale zdaniem Wawrzyńca ten ułomny fizycznie i chory Rzym chrześcijański jest nieporównanie zdrowszy duchowo niż Rzym pogański, trawiony chorobami duszy o wiele dotkliwszymi niż niedomagania cielesne:

Nostris per artus debiles
intus decoris integri
sensu venusti innoxium
langoris expertes gerunt.
(*Perist.* II 225-228)

11 Por. V. Buchheit, *Christliche Romideologie*, in: *Das frühe Christentum in römischen Staat*, hrsg. R. Klein, Darmstadt 1971, s. 464 n.

12 Por. A.-M. Palmer, *Prudentius on the Martyrs*, Oxford 1989, s. 126 n.

Ten Rzym pogański, reprezentowany przez prefekta Wiecznego Miasta, to zgromadzenie odzianych w drogocenne szaty pyszałków, oszustów, obrzydliwych rozpustników, zdrajców cudzych tajemnic, ludzi opanowanych chorobliwą żądzą przywilejów, obsesyjną zazdrością i zawiścią. Sam prefekt, który sprawuje władzę w Rzymie i gardząc wiekuistym Bogiem („contemptor aeterni Dei”, w. 262), oddaje cześć nieczystym demonom („daemonum sordes colis”, w. 264), cierpi na epilepsję („morbus regius”, w. 264).

Niezwykle sugestywna jest w tym poemacie roztoczona przez Wawrzyńca wizja życia pozagrobowego bogatych pogan i chorych, kalekich chrześcijan (w. 270-292). O ile poganie, którzy spędzili życie pławiąc się w bogactwach i zbytku, będą musieli odpokutować za swoje grzechy, o tyle chrześcijanie zamieszkają w pałacu Boga i przyodziani we wspaniałe szaty i złote wieńce będą prowadzili wspaniałe życie. Wawrzyniec używa w sporze z prefektem owych kontrastowych obrazów życia pośmiertnego jako argumentu dla przekonania go, że chorzy i kaleki są prawdziwymi skarbami Chrystusa:

En ergo nummos aureos
quos proxime spoponderam,
quod nec favillis obruat
ruina nec fur subtrahat.

Hoc est monile ecclesiae
his illa gemmis comitur,
dotata sic Christo placet
sic ornat altum verticem.

(*Perist.* II 293-296;305-312)

W czasie tortur, jakim został poddany na rozkaz prefekta, Wawrzyniec zaniósł długą modlitwę (w. 433-484), błagając Boga, by uczynił państwem chrześcijańskim Rzym, który zjednoczył cały świat i narody. Męczennik prosi dalej Chrystusa, by Rzym ze wszystkimi podległymi mu narodami zjednoczył się w jednej wierze, okiełznał i złagodził obyczaje, by Rzymianie uwierzyli w jedyne Boga i jako państwo i naród zaniechali kultów pogańskich (473-484)¹³. Modlitwa Wawrzyńca kończy się rodzajem *vaticium ex eventu* – przepowiednią objęcia władzy przez cesarza rzymskiego, który uwolni państwo od podległości pogaństwu, odrzuci dawne kultury i zabroni krwawych ofiar.

13 Por. V. Buchheit, *Christliche Romideologie*, dz. cyt., s. 480 n.

Męczeńska śmierć Wawrzyńca stała się dla niektórych senatorów, podobnie jak dla kapłanów i ludu, impulsem do porzucenia religii pogańskiej i przyjęcia wiary chrześcijańskiej (w. 489-528)¹⁴. Tak oto dzięki męczennikowi Rzym pogański zmienił się w Rzym chrześcijański, w którym śmiertelne szczątki Wawrzyńca otaczane są czcią i słyną z licznych cudów¹⁵.

W *Peristephanon* V (*Passio Sancti Vincentii martyris*) Rzym pogański jest reprezentowany przez namiestnika cesarskiego Datianusa, który powołując się na złowieszcze prawo („praecinctus atris legibus”, w. 14) i grożąc śmiercią lub więzieniem („ferro et catenis”), chce zmusić chrześcijańskiego diakona Wincentego do oddawania czci pogańskim bożkom¹⁶. Powołuje się przy tym na cesarza, który nakazał wszystkim poddanym czcić dawnych bogów¹⁷:

Rex inquit orbis maximus
qui scepra gestat Romula
servire sanxit omnia
priscis deorum cultibus.
(*Perist.* V 21-24)

Wincenty, odmawiając składania ofiar, poddaje surowej krytyce pogańską idolatrię, która jest według niego bezsensownym i przewrotnym zabobonem (w. 33-36; 66-84)¹⁸. Opór Wincentego wobec rozporządzenia cesarza wywołuje gniew namiestnika Datianusa, który poleca oprawcom wziąć go na tortury. Męczennik jednak w czasie niezwykle okrutnych tortur nie tylko nie okazywał strachu, ale wspierany Bożą mocą głosił chwałę Chrystusa.

Pogański Rzym w *Passio sancti Vincentii martyris* jest państwem nietolerancji i przemocy, państwem, które nie respektuje ani przekonań ani uczuć religijnych obywateli, domagając się absolutnego podporządkowania się bezlitosnym nakazom. Po przeciwnej stronie jest słaby i bezbronny Rzym chrześcijański, który jednak potrafi znaleźć w sobie dość siły i odwagi, aby przeciwstawić się bezprawiu przebranemu w fałszywą szatę prawa i rzucić wyzwanie cesarzowi i jego pomocnikowi. Wincenty,

14 Por. K. Thraede, *Rom und Martyr; 'Peristephanon'* 2,1-20, in: *Romanitas und Christianitas. Studia J.H. Waszink oblata*, Amstredam-London 1973, s. 323 n.

15 Na temat początków i rozwoju kultu św. Wawrzyńca pisał niedawno L. Grig, *Making Martyrs in Late Antiquity*, London 2004, s. 136-141.

16 Por. C. De Santis, *Prudentius' St. Vincent. A Study of 'Peristephanon'* „Collections Latomus”, vol. 254: *Studies in Latin nad Roman History X*, Bruxelles 2000, s. 450.

17 Prawdopodobnie idzie cesarza Dioklecjana, 285-305 i jego edykty antychrześcijańskie.

18 Por. S. Stabryła, *Criticism of Pagan Religion in Prudentius' 'Peristephanon'*, dz. cyt., s. 437 n.

podobnie jak wielu innych chrześcijan, za swoją wierność Chrystusowi musiał zapłacić straszliwym cierpieniem i męczeńską śmiercią, która nawet w oczach jego wroga, Datianusa, była jednak zwycięstwem.

W zupełnie inny sposób relacja między Rzymem pogańskim a Rzymem chrześcijańskim została przedstawiona w *Peristephanon IX (Passio Cassianis Forocorneliensis)*. Narrator w czasie swej podróży do Rzymu zatrzymał się w Forum Corneli, gdzie usłyszał historie męczeństwa świętego Kasjana, który jako chrześcijański nauczyciel odmówił złożenia ofiar bożkom pogańskim, został za to wydany w ręce swoich uczniów i okrutnie przez nich zamęczony¹⁹. Męczeństwo i śmierć Kasjana, którego jedyną „winą” była wierność Chrystusowi, jest aktem szatańskiej zemsty pogańskiego państwa na chrześcijaninie za jego odmowę wyparcia się swojej wiary. Popełniona przez państwo zbrodnia była nie tylko brutalnym pogwałceniem prawa, ale także czynem głęboko amoralnym, gdyż sędzia jej wykonawcami uczynił dzieci, uczniów Kasjana. Rzym chrześcijański w tym poemacie Prudencjusza to Rzym niewinnych ofiar, które, tak jak Kasjan, płaciły własnym życiem za swoją niezachwianą wiarę.

Tematem najdłuższego poematu w *Peristephanon (X)* jest męczeństwo Romana, chrześcijańskiego diakona z Cezarei skazanego w Antiochii w pierwszych latach IV wieku na śmierć w czasie prześladowań za panowania cesarza Galeriusza. Prudencjusz dzięki dramatycznemu i retorycznemu przedstawieniu akcji wyeksponował tutaj bardzo mocno opozycję między Rzymem pogańskim a Rzymem chrześcijańskim. Punktem wyjścia jest tu uwaga o okrucieństwie Galeriusza, który nakazywał specjalnym edyktem cesarskim prześladowanie chrześcijan, którzy nie zaprą się Chrystusa²⁰:

Galerius orbis forte Romani statum
 ductor regebat, ut refert antiquitas,
 inmitis atrox asper inplacabilis.
 Edicta late mundum in omnem miserat:
 Christum negaret quisque mallet vivere.

(*Perist.* X 31-35)

19 Opowiadanie Prudencjusza o św. Kasjanie z Imola jest najwcześniejsza istniejącą relacją o śmierci tego męczennika: por. A.-M. Palmer, *Prudentius on the Martyrs*, dz. cyt., s. 242. O historycznej wartości późniejszych świadectw na temat św. Kasjana pisali m.in.: G. Gordini, *Cassiano d'Imola, santo, martire*, in: *Bibliotheca sanctorum*, vo. 3, Roma 1963, s. 999-1012; A. Amore, *Cassiano d'Imola, santo*, in: *Enciclopedia Cattolica*, vol. 3, Città del Vaticano 1949, s. 104.

20 Wydaje się, że ta niezbyt ścisła informacja odnosi się nie do nowych antychrześcijańskich edyktów Galeriusza, ale do ciężkich represji, jakim byli poddawani chrześcijanie pod jego rządami po abdykacji Dioklecjana w roku 305. Jest prawdą, że Galeriusz jako nowy August Wscho-du wspólnie z nowym cesarzem Maksyminem Dają prowadził systematyczne prześladowania chrześcijan, a Roman był jedną z ich ofiar.

Narrator w poemacie Prudencjusza czyni wykonawcą rozporządzeń Galeriusza prefekta lub namiestnika imieniem Asklepiades, który z pomocą wojska aresztował chrześcijan w kościołach, posyłał ich do więzień, zamierzał również zburzyć świątynię, w której diakonem był Roman:

Praefectus istis inminens negotiis
Asclepiades ire mandat milites
ecclesiasten usque de sacriis
raptare plebem mancipandum vinculis,
ni disciplinam Nazarenam respuat.

Mox ipse templum cogitans inrumpere
et dissipare sancta sanctorum studens
armis profanus praeparabat inpiis
Altaris aram funditus pessum dare
foresque et ipsas in ruinam solvere.

(*Perist.* X 41-50)

Ale chrześcijanie pod wodzą Romana postanowili nie dopuścić do zniszczenia świątyni, zorganizować obronę świętego miejsca i odeprzeć wrogów. Roman, oskarżony przez władze o podburzenie ludu do buntu, nie stawiał oporu w chwili uwięzienia, postawiony przed trybunałem prefekta wziął całą winę na siebie. Pierwszy został skazany przez prefekta na śmierć jako wichrzyciel, który podjudzał nieświadomy i ciemny motłoch (w. 77-95).

Wzniecona przez Romana rebelia lub raczej opór został w *Peristephanon* X ukazany przez prefekta jako zamach chrześcijan przeciwko państwu i legalnej władzy, a Roman jako przywódca motłochu i prowokator:

Infame monstrum, vilis, intestabilis,
tu ventilator urbis et vulgi levis
procella mentes inquietas mobiles
ne se inperita turba dedat legibus.

(*Perist.* XX 77-80)

Tak więc dla władz rzymskich najniebezpieczniejszym aspektem działalności Romana jest jego wpływ na masy, które podżegane przez niego nie chciały podporządkować się rozporządzeniom („mentes inquietas mobiles, ne se inperita turba dedat legibus”, w. 79-80). W tym poemacie Rzym chrześcijański to już nie prześladowani i bezbronni wyznawcy Chrystusa, ale lud świadomy swej zbiorowej siły, zdolny do organizowania się pod przewodem wybitnej jednostki i wystąpienia w obronie swojej wiary. Chrześcijański Rzym w oczach namiestnika rzymskiego jest

poważnym zagrożeniem dla pogańskiego państwa i władzy cesarskiej, dlatego też Asklepiades ukarze śmiercią nie tylko Romana, ale także zbuntowany tłum:

Hoc tu parasti, perдите, spectaculum
cladis cruentae de necandis covibus,
quos ut profanos inpiati et saeculi
reos necesse est te magistro interfici.
Tu causa mortis, tu malorum signifer.
(*Perist.* X 86-90)

Dalej w *Peristephanon* X znajduje się długa mowa Romana zawierająca krytykę religii pogańskiej (w. 146-305)²¹, poprzedzona uwagą o fałszywych i śmiesznych ambicjach, które każą pogańskim urzędnikom walczyć o krótkotrwałe sukcesy, odznaczenia i tytuły (w. 141-145).

Szydząc z urzędników cesarskich, których zżera żądza stanowisk i przywilejów, Roman nie kryje pogardy wobec bezsensownych obrzędów, takich np. jak karmienie kur w czasie auspicjów, związanych z obejmowaniem i pełnieniem najwyższych stanowisk (w. 146-150). Przechodząc do krytyki form i przedmiotów kultu religijnego, jakie praktykują rzymscy dygnitarze (*togati proceres*), Roman wyraźnie stwierdza, że kompromitują się uczestnicząc w takich prymitywnych i barbarzyńskich obrzędach²². W tej samej części swego przemówienia Roman ubolewa nad całym życiem politycznym, społecznym i religijnym współczesnego Rzymu:

Miseret tuorum me sacrorum et principium
Morumque, Roma, saeculi summum caput.
(*Perist.* X 166-167)

Pogańscy bogowie tworzą w całości według Romana świat zła, lubieżności, cudzołóstwa, zdrady, niewierności, zazdrości, gniewu i nienawiści (w. 181-185).

Męczennik przytacza wiele przykładów bogów, których poganie czczą i składają ofiary, dowodząc, że nie ma boga ani bogini, który by na to zasłużył swoim życiem i obyczajami. O ile można wybaczyć tę prymitywną i absurdalną idolatrię ludziom bez wyższej kultury, o tyle jest to zupełnie niezrozumiałe, jeśli idzie ludzi wykształconych, którzy kierują

21 Por. M. Roberts, *Poetry and the Cult of Martyrs. The Liober 'Peristephanon' of Prudentius*, Ann Arbor 1993, p. 54; autor uważa *Peristephanon* za „antupogańska polemikę w stylu *Contra Symmachum*”.

22 Por. S. Stabryła, *Criticism of the Pagan Religion...*, dz. cyt., s. 438 n.

się w życiu rozsądkiem i zdrowymi zasadami, a jednak nie znają prawdy o Bogu, Stwórcy i Władcy wszechświata:

Vos eruditos miror et doctos viros,
perpensa vitae quos gubernat regula,
nescire vel divina vel mortalia
quo iure constant, quanta maiestas regat
quidquid creatum est, quae creavit omnia.
(*Perist. X* 306-310)

Pochwała cnót chrześcijańskich w dalszej części tego hymnu (w. 350-365) prowadzi do kolejnego ataku Romana przeciwko pogaństwu, które nie pozwala rozszerzać nauki Chrystusa, ale tkwi w ignorancji i fałszu, pogrążone w wyłącznie w sprawach doczesnych i przyziemnych. (w. 366-375). Opozycja między Rzymem chrześcijańskim i pogańskim wskazuje na absolutną wyższość pierwszego.

W następnej mowie, skierowanej do Asklepiadesa, Roman podważa wiarę prefekta, że Rzym i jego bogowie są o wiele starsi niż Chrystus i symbol Jego Męki – krzyż. Podobnie jak wiele wcześniejszych królestw, także pogański Rzym przeminie, a krzyż Chrystusa, przepowiedziany w prefiguracjach biblijnych i w świętych księgach, przez liczne cuda i prorocze słowa, trwa od początku świata i będzie trwał aż do jego końca (w. 610-648). Pogański Rzym z jego zbrodniami, gwałtem, fałszywą religią i amoralnymi bogami skazany jest na upadek, a jego miejsce zajmie nowy Rzym, silny swoją wiarą w Chrystusa i zwycięski dzięki przelanej krwi męczenników.

W *Peristephanon XI (Ad Valerianum episcopum de passione Hippolyti beatissimi martyris)* opozycja między pogańskim i chrześcijańskim Rzymem została przez Prudencjusza umieszczona na dwóch planach czasowych. Niewątpliwie inspiracje dla poety stanowił obraz znaleziony przez niego w rzymskiej krypcie grobowej, który ukazuje rozwleczone przez konie i rozrzucone wśród skał szczątki ciała św. Hipolita. Św. Hipolit, skazany przez prefekta rzymskiego na rozerwanie przez konie, według wersji przedstawionej na obrazie poniósł śmierć w okresie prześladowania chrześcijan²³. Ponieważ jednak ta wersja śmierci św. Hipolita ma charakter legendarny, trudno jest ustalić datę prześladowań opisanych w wierszach 39-122. Opis ten, którego druga część jest typową *ekfrasis* dzieła

23 Por. J. Ross, *Dynamic Writing and Martyr's Body in Prudentius' 'Peristephanon'*, „Journal of Early Christian Studies” 3 (1995), s. 344 n.

sztuki²⁴ – obrazu męczeństwa Hipolita ukazuje prześladowanie jako skutek nieludzkiego okrucieństwa prefekta, który kierował tą akcją. Pogański Rzym w tym poemacie to nie tylko obłąkany prefekt, człowiek chory z nienawiści do chrześcijan („insanus rector”) i jego okrutni słudzy, ale także młodzież wroga chrześcijanom, która rozpoznała w Hipolicie przywódcę chrześcijan i domaga się dla niego specjalnych tortur, aby pozbawić odwagi jego zwolenników:

Haec persultanti celsum subito ante tribunal
offertur senior nexibus inplicitus.
Stipati circum iuvenes clamore fremebant
ipsum christicolis esse caput populis:
si foret extinctum prope caput, omnia vulgi
pectora Romanis sponte speranda deis.
Insolitum leti poscunt genus et nova poenae
inventae, exemplo quo trepidant alii.

(*Perist.* XI 77-85)

Na wezwanie młodych ludzi prefekt bez wahania skazał starego i bezradnego człowieka na rozerwanie przez dzikie i sploszone konie (w. 87-94).

Drugi plan temporalny w *Peristephanon* XI tworzy opowiadanie narratora osadzone już w epoce chrześcijańskiej, podczas uroczystości na cześć św. Hipolita odbywanych w Rzymie 13 sierpnia²⁵. Męczennik ma już tutaj nie tylko specjalną kryptę grobową, ale także wspaniałą świątynię nawiedzana przez tłumy jego czcicieli, którzy w dniu jego święta przybywają z różnych stron Italii, aby wziąć udział w uroczystościach razem z mieszkańcami Rzymu. W taki oto sposób chrześcijański Rzym czci św. Hipolita, który niegdyś, w Rzymie pogańskim złożył Chrystusowi ofiarę ze swego życia.

Oryginalna wizja pogańskiego Rzymu pojawia się w poemacie o męczeństwie św. Agnieszki w *Peristephanon* XIV (*Passio Agnes*), która prawdopodobnie została skazana na śmierć w czasie prześladowań za Dioklecjana w roku 305 z powodu odmowy okazania czci bożkom pogańskim i wyznania wiary w Chrystusa²⁶. Pomimo pochlebstw i gróźb sędziego,

24 G. Viscardi, *La vision du martyre de Saint Hippolyte ou la mortification transfigurée*, „Latomus” 56 (1997), s. 361-381 analizuje ten poemat z estetycznego punktu widzenia.

25 Por. S. Stabryła, *Picta imago martyris – obrazy jako źródło inspiracji Peristephanon IX i XI*, „Folia Historica Cracoviensia” 10 (2004), s. 342 n; A. Amore, *Note su Ippolito martire*, „Rivista di Archeologia Cristiana” 30 (1954), s. 96 n.

26 Źródła antyczne przynoszą wiele informacji o męczeństwie Agnieszki, nie zachowały się jednak urzędowe akta dotyczące jej śmierci, a posiadana przez nas *passio* pochodzi dopiero

który starał się ją nakłonić do zaparcia się Chrystusa, dzielna młodzianka chrześcijanka nie wyrzekła się swej miłości do Zbawiciela (w. 15-20). Posłana do lupanaru i wystawiona na widok publiczny²⁷, nie została jednak zhańbiona, gdyż osłoniła ją moc Chrystusa, któremu zawierzyła swe ciało i duszę. Ale okrutny sędzia, rozsierdzony jej postawą niespodziewanym, cudownym ocaleniem od hańby, kazał ją zamordować swojemu siepaczowi²⁸. Nie przeraziło to jednak Agnieszki, przeciwnie – perspektywa bliskiej śmierci od miecza dzikiego oprawcy nappełniła ją radością (w.78-84). Wychodząc naprzeciw swojego zabójcy, Agnieszka spełniła swoje pragnienie śmierci dla Chrystusa. Kiedy duch (*spiritus*) młodzianki męczennicy, uwolniony od powłoki cielesnej, wzbil się w przestworza i ujrzał z góry wszechświat, ciała niebieskie i Ziemię (w. 91-99), królów i tyranów, wielkie imperia, ludzi walczących o zaszczyty i przywileje, dalej bezsensowny blichtr, gniew, strach, zbrodniczą żądzę złota i srebra, długi smutek, krótką radość i zazdrość, która plami ludzką nadzieję i godność, a wreszcie najgorsze zło ze wszystkiego – pogaństwo:

Reges tyrannos imperia et gradus
pompaque honorum stulta tumentium,
argenti et auri vim rabida siti
cunctis petitam per verum nefas,
splendore multo structa habitacula,
inclusa pictae vestis inania,
iam timorem vota pericula,
nunc triste longum nunc breve gaudium,
livoris atris fumificas faces
nigrescit unde spes hominum et decus,
et quod malorum taetrius omnium est
gentilitatis sordida nublia.

(*Perist.* XIV 100-111)

Można pokusić się o przypuszczenie, że ta ponura wizja Ziemi ujrza-
na przez Agnieszkę jest w istocie obrazem pogańskiego Rzymu trawionego

z wieku V. Informacje i wzmianki u autorów starożytnych: św. Damazy, *Epigrammata* 37, 71 (Ferrua); św. Ambroży, *De virginibus* 1, 2-5, *De officiis ministrorum* 1, 41, *Hymn* 10; św. Augustyn, *Sermones* 273, 6.

27 Wyroki skazujące kobiety-chrześcijanki na przymusową prostytutkę były często wydawane przez sądy rzymskie; potwierdza to Tertulian, *Apologeticus* 50, 12; por. J. Ross, *Dynamic Writing and Martyr's Bodies*, dz. cyt., s. 342 n.

28 Por. L. Grig, *Making Martyrs in Late Antiquity*, dz. cyt., s. 82 oraz przypisy. Ważniejszą literaturę na ten temat cytuje M. Starowieyski, *Aureliusz Prudencjusz Klemens. Wieńce męczeńskie*, Kraków 2006, s. 339.

amoralnymi żądzami i splamionego śmiertelnymi grzechami. Przyczyna tego wielkiego zła jest *draco* – Szatan, który zatruwa świat swoim jadem i wciąga do piekła. Młoda męczennica, która zostanie wkrótce nagrodzona w niebie przez Boga podwójnym wieńcem, jest zdolna poskromić Szatana i pozbawić go jego trującego jadu²⁹ (w. 112-118).

*

Obraz pogańskiego Rzymu w *Peristephanon* Prudencjusza jest zdecydowanie negatywny. Bez wątplenia poeta w hymnach ku czci męczenników chrześcijańskich dążył do przedstawienia w możliwie najgorszym świetle prześladowców młodej religii, którzy wyposażeni w potęgę władzy okrutnie torturowali i zabijali wyznawców Chrystusa. Ukazując postaci prześladowców chrześcijaństwa, Prudencjusz niejako przy okazji przeprowadza surową krytykę władzy cesarskiej, społeczeństwa i religii pogańskiej jako rodzaju gleby, z której narodziła się wroga wobec chrześcijaństwa postawa. Z drugiej strony, tworząc w *Peristephanon* obraz chrześcijańskiego Rzymu jako opozycji wobec pogaństwa, Prudencjusz starał się ukazać wyznawców Chrystusa jako ofiary nietolerancji i okrucieństwa pogańskiego Rzymu, ale ofiary, które dobrowolnie, z własnego wyboru i pragnienia poddają się torturom i ponoszą śmierć dla chwały Zbawiciela. Przeciwstawiając pogańskim prześladowcom prześladowanych chrześcijan poeta dowodzi ich nieskończonej wyższości intelektualnej, moralnej i obyczajowej. Ważnym rysem *Peristephanon* jest często artykułowana w wypowiedziach odautorskich głęboka wiara poety w zbawczą moc Chrystusa, w prawdy objawione w Piśmie Świętym, w wartość ofiary męczenników chrześcijańskich, a wreszcie w wielkość i niezniszczalność Rzymu nawróconego na chrześcijaństwo.

SUMMARY

Stanisław Stabryła, *The Persecutors and the Persecuted in the "Peristephanon" by Prudentius*

The picture of pagan Rome that emerges from Prudentius' *Peristephanon* is definitely negative, particularly due the fact that the poet contrasts it with the image of Christian Rome. In the *Peristephanon* II

29 M. Roberts, *Poetry and the Cult of Martyrs...*, dz. cyt., s. 101 n. porównuje *Peristephanon* XIV z *Peristephanon* III (Eulalia) i wskazuje na wspólne rysy obu poematów.

St. Lawrence by his suffering and heroic death gained victory over the ignoble cult of Jove in Rome, and thanks to the martyr the pagan and cruel state changed into Christian Rome. In the *Peristephanon V* pagan Rome was presented as a state of intolerance and violence, a state that respects neither human consciousness nor religious beliefs, but using its strength tries to subdue Christians and to make them obey tyrannical orders. Christian Rome, represented in this poem by the deacon Vincent, derives its power from the faith in order to oppose lawlessness, and through the martyr's death wins a victory over the cruel and envious enemy. The pagan state, violating the law and moral principles, does not refrain from the despicable crimes, which may be proved by the martyrdom and death of St. Cassian in the *Peristephanon IX*, whereas Christian Rome makes in this poem a world of innocent, hapless victims. In the *Peristephanon X* pagan Rome is described as a world of false and ridiculous human ambitions, quests after posts and privileges, a world doomed to imminent destruction. The Christians, represented by Roman whose martyr's death is victory of Christ, can rebel against unjust authorities and defend their temple from pagans. In the *Peristephanon XI* was shown the hostility of pagan Rome towards Christians and its wanton cruelty to which hapless Hippolytus fell victim. At last in the *Peristephanon XIV* we find Agnes's vision of pagan Rome where Satan rules.

KEYWORDS: Prudentius, Roman Empire, Christianity, Martyrs, Latin Poetry

Kazimierz S. Ożóg

Dwa kolosy
ze Świebodzina
i Częstochowy
Przyczynek do badań
nad monumentalną, amatorską
rzeźbą pomnikową

Trzynastego kwietnia 2013 roku w Częstochowie, w Parku Miniatur Sakralnych odsłonięto największą na świecie figurę Jana Pawła II¹. Mająca stanowić wotum za wyratowanie od śmierci syna inwestora, została z góry zaplanowana jako największa na świecie i oficjalnie wpisana do Księgi Rekordów Guinnessa. Zaledwie dwa i pół roku wcześniej w niewielkim Świebodzinie zrealizowano największy w momencie stawiania posąg Chrystusa. Obydwa przypadki, wraz z dość długimi dziejami koncepcji postawienia figury wcześniejszej są znakomitą ilustracją współczesnej sytuacji na „rynku” monumentalnych figur, wiążącą się ze specyficzną, rodzimą religijnością.

Świebodziński Jezus góruje nad niewielkim lubuskim miastem, położonym przy trasie E65, prowadzącej od Lubawki do Szczecina. Lekko pofalowany teren, w którym dominują pustkowia i lasy doczekał się optycznej dominanty. W przeciągu kilkunastu dni ponurego miesiąca, jakim

1 Kwestia, czy możemy ją nazwać pomnikiem jest dyskusyjna. Prywatna inicjatywa oraz w dużej mierze merkantylny charakter tej inwestycji stawiają ją raczej obok realizacji bliskich pejzażowi Las Vegas. Dodatkowo, tryb realizacji w której o ostatecznym kształcie posągu decydują bliżej nieznanymi rzemieślnicy również nie ustawia jej w obszarze twórczości typowej dla realizacji pomnikowych. Częściowo paradoks ten zawarty został w tytule niniejszego szkicu.

jest w warunkach polskich listopad, miasto na końcu świata, kojarzące się nielicznym co najwyżej ze związkami z Czesławem Niemenem, znalazło swoje miejsce na czołówkach światowych gazet i serwisów telewizyjnych². Świebodzin stał się słynny: wznosił Chrystusa większego od tego najsłynniejszego, z Rio. Po upływie paru lat widać, że sny o podniesieniu na nowy poziom kondycji miasta wiążącej się z napływem turystów nie były pozbawione pewnych podstaw. Jednocześnie, posąg ten nie przestaje być obiektem dowcipów i szyderstw, co w dużej mierze łączy się postawą inwestorów. Forma rzeźbiarska, w wypełnionym „mistycyzmem” rozpędzie inicjatorów powstania tej statuy, stanowiła wartość drugoplanową. Ich ambicje nie pozostawiły wiele miejsca na kształt, który mógłby choć w minimalnym stopniu wzbudzać uznanie swą ponadczasowością i artystycznym zamysłem. Nic dziwnego, że autor dzieła wołał zostać anonimowy, zresztą w tym wielkim projekcie od początku pełnił rolę wybitnie służebną.

Historia snu o Chrystusie największym i najlepszym sięga czasów odległych od chwili bieżącej o półtorej dekady. W 1997 roku bowiem, do Fundacji Gospodarczej im. Brata Alberta w Kielcach zgłosił się szef Związku Klubów Polskich z Chicago, Adam Ocytko. Zaproponował wzniesienie, za fundusze pochodząc z przyszłych zbiórek wśród Polonii (przede wszystkim amerykańskiej), gigantycznego pomnika Chrystusa, znacznie przewyższającego najsłynniejszą tego typu statuę z Rio de Janeiro, wraz z wybudowanym u jej stóp centrum polonijnym. Wybrane zostało miejsce, góra Telegraf, znajdująca się w granicach administracyjnych miasta, mająca wysokość 408 metrów. W 1999 roku makieta planowanego pomnika została nawet ofiarowana Janowi Pawłowi II w czasie wizyty w nieodległym Sandomierzu. Wkrótce jednak pomysł upadł.

Powodem były żądania pomysłodawcy wysuwane wobec właściciela terenu i niejasności związane z finansowaniem inwestycji. Jednak już w 2000 roku Ocytko pojawił się w Tarnowie, składając identyczną propozycję tamtejszym władzom samorządowym, które z entuzjazmem poparły tę inicjatywę³. Postawa władz kościelnych nacechowana była jednak, delikatnie mówiąc, sporym chłodem. Ordynariusz diecezji rozesłał

2 Relacje dotyczące Świebodzina pojawiły się w listopadzie 2010 roku m.in. w „Le Figaro”, „Le Nouveu Observer”, „Le Point”, „El Mundo”, „CNN Mexico”, „Die Welt”, „ABC News”, „New York Daily News”, „USA Today”, „BBC News”, „Daily Mail” i „Sky News”. Por. M. Jankowska, *Kontrowersyjny rekord, czyli jak pomnik Chrystusa Króla w Świebodzinie wpłynął na wizerunek Polski*, <<http://bestplaceinstytut.org/www/wp-content/uploads/2010/12/Kontrowersyjny-rekord-%C5%9Awiebodzin.pdf>> dostęp 21.04.2013.

3 Historia pomnika szczegółowo została opisana w: J. Śledzianowski, *Pomnik marzeń w Kielcach*, Kielce 2001. Zob. też: EEE; J. Wrubel, *Glomp nie chce Chrystusa*, „NIE” 2001, nr 17, s. 8; jac, *Kielce: budowa 70-metrowego Pomnika Chrystusa Króla pod znakiem zapytania* (depesza

nawet list skierowany do duszpasterstw polonijnych, w którym dystansował się od tego pomysłu⁴. Wśród zwolenników tej budowy szczególnie wielkie oburzenie wywołała homilia bp. Józefa Zycińskiego wygłoszona 1 października 2004 roku, w której zestawił planowaną figurę Pomnika Chrystusa Króla Zbawiciela Świata (jej autorem miał być Czesław Dźwigaj) z projektami monstrualnych w swej skali pomników Lenina⁵.

Niezwykle trudny do wykonania projekt, którego elementem miała być kolosalna figura Jezusa tlił się wciąż w głowach zafascynowanych nim pasjonatów, tymczasem koncepcja miała urzeczywistnić się w Świebodzinie. Równoległe z próbami kieleckimi i tarnowskimi, prałat Sylwester Zawadzki, proboszcz parafii Miłosierdzia Bożego, zaczął myśleć o zbliżonej koncepcji. Nałożył się na to niezwykle ważny dla Kościoła, ale i powstających dla niego dzieł sztuki Rok Jubileuszowy⁶. Właśnie wtedy miasto i gmina Świebodzin zostały zawierzone przez ordynariusza diecezji zielonogórsko-gorzowskiej, Adama Dyczkowskiego, wieczyste opiece Chrystusa Króla. W efekcie idea ufundowania pomnika, będącego wotum wdzięczności, pojawiła się właśnie tu.

Wymagane przez urzędy dokumenty, złożone przez ks. Zawadzkiego, opisywały planowane dzieło jako małą architekturę ogrodową. Rozrastanie się projektu spowodowało interwencję inspektora budowlanego, po niezbędnych ekspertyzach pozwolenie na budowę – cofnięte w pewnym momencie – zostało przywrócone. Władze Świebodzina, istotnie zainteresowane koncepcją sanktuaryjno-artystyczną, zaczęły wkrótce pomagać, choćby poprzez zmianę lokalnego planu zagospodarowania przestrzennego. Swoistym kuriozum stała się uchwała, nadająca Jezusowi status

KAI z dnia 23 V 2000), <http://system.ekai.pl/kair///?screen=depesza&_scr_depesza_id_depeszy=64987> dostęp 21.04.2013.

- 4 Na temat koncepcji oraz jej upadku czytaj m.in.: M. Pulit, *Podejrzany pomnik Chrystusa. Kościelna fundacja z Kielc przestrzega władze Tarnowa*, „Echo Tarnowa” 2000, nr 32, s. 8; J. Kuczyńska, *Tarnów u stóp Chrystusa*, „Echo Tarnowa” 2001, nr 23, s. 13; (a), *Chrystus za piętnaście milionów dolarów*, „Echo Tarnowa” 2001, nr 4, s. 8; K. Koba, *Nie rezygnuj z monumentu. Tarnowski pomnik Zbawiciela wciąż w sferze pobożnych życzeń...*, „TEMI” 2002, nr 6, s. 5; (SMOL), *Kuria nie chce pomnika*, „Dziennik Polski” 2002, nr 276, dod. „Dziennik Tarnowski”, s. I; DJ, *Nie będzie pomnika na „Marcince”. Kościół przeciwko monumentowi Chrystusa Króla i centrum Polonii*, „TEMI” 2004, nr 49, s. 6.
- 5 Protest, środowisk narodowych i przewodniczącego Komitetu Naukowego i Doradczego Działu Budowy Pomnika Chrystusa Króla Zbawiciela Świata i Centrum Jedności Polonii, „Nowy Przegląd Wszepolski” 2004, nr 11-12, <http://www.npwmag.pl/archiwum/ARCHIWUM_NPW/2004_11_12/ZRE-Protest.html> (kopia na: <<http://www.antyk.org.pl/wiara/protest.htm>>) dostęp 21.04.2013.
- 6 Tylko w samym roku wielkiego Jubileuszu Chrześcijaństwa powstało w Polsce choćby kilkadziesiąt pomników Jana Pawła II, w dużej mierze o niskim poziomie artystycznym. K.S. Ożóg, *Miedziany Pielgrzym. Pomniki Jana Pawła II w Polsce w latach 1980-2005*, Głogów 2007, s. 32.

patrona miasta i gminy Świebodzin. Dumne władze samorządowe przesyłały ją do Watykanu. Niestety, odpowiedź Stolicy Piotrowej była druzgocąca, ponieważ stwierdzała, że niemożliwe, w świetle przepisów jest nadanie czemukolwiek takiego patronatu. Jezus, jako osoba Trójcy Świętej, jest dla chrześcijan patronem wszelkiego stworzenia. W kontekście tej świebodzińskiej „totemiczności” Chrystusa wypowiadał się Waław Oszejca:

Czy figura tam stoi, czy nie, Jezus i tak jest w Świebodzinie. Bo jest wszędzie, jak wynika z naszej wiary. Nigdy nie jest tak, że jak wytyczymy działkę, postawimy figurę, krzyż, to od tego momentu miejsce staje się święte. Taka konstatacja prowadzi do wniosku, że jak nie ma krzyża czy figury, to w tym miejscu Pan Bóg nie działa. Chrześcijanie nie muszą zarabiać na życzliwość Boga. Stawiając posągi, budując coraz większe kościoły, nie zdobędziemy Jego życzliwości⁷.

Między innymi te właśnie pomysły wpłynęły na negatywne reakcje mediów. Książd Zawadzki przeszedł zawał, któremu w opinii zagorzałych zwolenników projektu byli winni dziennikarze i urzędnicy, stale kontrolujący coraz większe pole budowy⁸.

Osobą, która dominowała w medialnych doniesieniach o figurze, był właśnie jej inicjator. Od czasu rozpoczęcia w 2005 roku budowy cykliczne relacje mediów, wzbogacane były wzmiankami choćby o wcześniejszym zagospodarowaniu otoczenia plebanii gipsowymi figurami apostołów, stadka owieczek, owczarka i Jezusa⁹. Jak już wspomniałem wcześniej, autor projektu rzeźby pozostawał w cieniu, będąc bardzo rzadko wzmiankowanym w relacjach prasowych, szczególnie tych w mediach katolickich. Przyczyną była z jednej strony skala przedsięwzięcia i zdominowanie jego zaplecza „ideowego” przez świebodzińskiego proboszcza, raczej nie eksponującego znaczenia tworzących na jego zamówienie artystów, z drugiej zaś konflikt, który stał się udziałem projektanta i inicjatora. Ciągłe zmiany koncepcji, skali figury, utrudniały pracę Mirosława Pateckiego pochodzącego ze Sławy, leżącej na pograniczu Ziemi Lubuskiej i Dolnego Śląska¹⁰. Półtora roku przed poświęceniem pomnika, nie godząc się na

7 D. Wilczak, *Bóg nie potrzebuje kłczu [wywiad z Waławem Oszejcą SJ]*, „Newsweek” 2010, nr 47, s. 36n.

8 W. Roszczuk, *Największy na świecie pomnik Chrystusa Króla*, „Gazeta Świebodzińska” 2010, nr z 10 XI. <<http://gazeta.swiebodzin.pl/felietony-i-opinie/43-najwiakszy-na-swiecie-pomnik-chrystusa-krola>> 21.04.2013.

9 R. Kim, J. Ziemacki, *Największy Chrystus świata*, „Wprost” 2010, nr 43.

10 Sylwetka ks. Pralata, w przeciwieństwie do rzeźbiarza, była wielokrotnie prezentowana, niekiedy w osobnych, monograficznych tekstach. Zob. m.in.: W. Zdanowicz, *Sanktuarium zwięńczy dzieło*, „Dzień za Dniem” 2008, nr 13, s. 3; W. Zdanowicz, *Książd budowniczy*, „Dzień za

sposób wykończenia figury i użyte ostatecznie materiały (zakładana pierwotnie blacha miedziana została zamieniona na zbrojony beton), rozstał się on z inwestycją, w której nie chce – odwrotnie niż ks. Zawadzki – widzieć dzieła swojego życia¹¹. Tym bardziej, że realizacja co rusz budziła wątpliwości nie tylko związane z estetyką, ale i bezpieczeństwem, zauważalne w ostatnim czasie w dziele częstochowskim¹².

Rzeczywiście, chęć do firmowania tego obiektu swoim nazwiskiem, nie dawałaby Pateckiemu najlepszych referencji. Przeskalowanie i na polu gospodarcza metoda wykonywania kolejnych fragmentów dały w efekcie statwę schematyczną, silącą się nieudolnie na realizm i monumentalność, w efekcie jednak zabawną. Szczególnie widoczne jest to w opracowaniu frontalnej części posągu oraz w kształcie głowy i korony. Z pewnością na zmiany koncepcyjne prowadzące do takiego rozmiaru i kształtu wpłynęła kwestia finansowania. Nieregularne datki płynące od parafian i amerykańskiej Polonii, w połączeniu z większymi wpłatami od kilku lokalnych przedsiębiorców nie dawały potrzebnego przy takiej inwestycji poczucia bezpieczeństwa. Ogólny koszt wzniesienia Chrystusa oceniany był na ok. 6 mln złotych¹³.

W kształcie posągu zawarte zostały znaczenia symboliczne, przede wszystkim zakodowane w jego wymiarach. Znacząca, w świetle licznych wypowiedzi inicjatora powstania dzieła, jest wysokość figury Jezusa, mająca odnosić się do długości życia Chrystusa, zaś trzymetrowa korona jest nawiązaniem do lat, których przerwał on swoje ukryte życie i głosił Dobrą Nowinę¹⁴. Łącznie daje to 36 metrów wysokości statuy, co w połączeniu z kopcem mającym 16,5 metra daje okazałą sumę ponad 52 metrów całkowitej wysokości, od podnóży sztucznego nasypu wyłożonego pokaznymi głazami, aż po czubek złotego zwieńczenia.

Dniem” 2009, nr 44, s. 7; P. Jędzura, *Budują pomnik już dekadę*, „Gazeta Lubuska” 2010, nr 250, s. 8.

11 Niech się schowa Rio de Janeiro, <<http://www.polskatimes.pl/magazyn/331265,niech-sie-schowa-rio-de-janeiro,id,t.html>>; maks, Chrystus spod Tesco, <<http://panorama.media.pl/content/view/353165/252/>> dostęp 21.04.2013.

12 K. Fedorowicz, *Umocnił szaty króla*, „Gazeta Lubuska” 2009, nr 20, s. 3; tenże, *Jest pozwolenie na budowę Chrystusa*, „Gazeta Lubuska” 2009, nr 233, s. 5.

13 W. Roszczuk, *Największy na świecie pomnik Chrystusa Króla*, „Gazeta Świebodzińska” 2010, nr z 10 XI. <<http://gazeta.swiebodzin.pl/felietony-i-opinie/43-najwiekszy-na-swiecie-pomnik-chrystusa-krola>> dostęp 21.04.2013; zob. też: W. Nowak, N. Mazur, *Rozmowy przy zakładaniu głowy*, „Duży Format” 2010, nr 45, s. 6n; S. Sowa, *Niech się schowa Rio de Janeiro*, „Polska The Times” 2010, nr 28-29, s. 14.

14 R. Kim, J. Ziemacki, *Największy Chrystus świata*, dz. cyt.; M. Pabis, *Znak wiary, rozm. z bp. Stefanem Regmuntem*, „Nasz Dziennik” 2010, nr 271, s. 12.

Oprócz pragnień związanych z zaspokojeniem potrzeb dewocyjnych, na determinację samych Świebodzinian, angażujących się ochoczo w inicjatywę monumentu, wpłynęły pragnienia i marzenia zasadzające się na sferze ekonomicznej, sygnalizowane wcześniej. Sam burmistrz, Dariusz Bekisz, wskazywał w wypowiedziach dla prasy na ważny w opinii mieszkańców, wątek szansy na rozwój turystyki i miejscowej gospodarki¹⁵. Gdzie indziej czytamy:

Tu będzie druga Częstochowa. Pomnika jeszcze nie ma, a turyści już przyjeżdżają. A gdy wreszcie Król Chrystus stanie, zrobi się menu papieskie, na przykład: makarony, które uwielbiał nasz papież. I zamówimy matrycę do posypywania pizzy serem z twarzą Jezusa¹⁶

– autentyczna wypowiedź jednego ze Świebodzińskich restauratorów dobrze oddaje rodzaj oczekiwań lokalnej społeczności w roku 2010. Pomnik miałby stać się atrakcją turystyczną, czynną i aktualną przez cały rok, zupełnie inaczej niż sezonowo użytkowane pola golfowe czy parki rozrywki¹⁷.

Poza motywacjami wypływającymi z religijności, Świebodzinianie od samego początku zapragnęli udowodnić światu, że nie są na jego peryferiach¹⁸.

Chrystusa jeszcze na etapie betoniarni przeliczano na miejsca pracy, hotelowe łóżka, restauracje, kioski i szalety. Na finał włożono mu na głowę połączoną koronę i ogłoszono Królem Miłosierdzia. Rozumiem, że chrześcijaństwo jest religią znaków, ale w jaki sposób Zbawiciel ze zbrojonego betonu przekaże ludziom najważniejszą prawdę chrześcijaństwa, że ciałem i krwią jest obecny w każdym kościele? Z pewnością znajdzie się jedna czy druga osoba, która poruszona skalą figury dozna wstrząsu takiego, że aż się nawróci. Większość wycieczek porobi sobie jednak zdjęcia i pojedzie dalej, do Berlina na zakupy albo zwiedzać ekscentryczne zakątki Amsterdamu¹⁹.

15 W. Roszczuk, *Największy na świecie pomnik Chrystusa Króla*, „Gazeta Świebodzińska” 2010, nr z 10 XI. <<http://gazeta.swiebodzin.pl/felietony-i-opinie/43-najwiekszy-na-swiecie-pomnik-chrystusa-krola>> dostęp 21.04.2013.

16 R. Kim, J. Ziemiacki, *Największy Chrystus świata*, dz. cyt., s. 56-58.

17 Tamże.

18 A. Słoniowska, *Czy Jezus ze Świebodzina stanie się miejscem kultu?*, „Gazeta Lubuska” 2010, nr 272, s. 10.

19 Sz. Hołownia, *Chrystus po recyklingu*, „Newsweek” 2010, nr 48, s. 41.

Komentarz Szymona Hołowni chyba najlepiej oddaje dziwaczność zaułka, w który w tym miejscu dotarło „chrześcijaństwo”. Żarty o Tesco, na które patrzy Chrystus, w połączeniu z datowaniem tego hipermarketu na „cztery lata przed Chrystusem”, powodowały nawet pytania zadawane przez dziennikarzy, w centrali tej firmy, poruszające lokalnie ważką kwestię: czy – o ile market znajdujący się w bezpośredniej bliskości statuy znacznie notować większe przychody – nie można wykluczyć jego rozbudowy?²⁰

Jednocześnie, badający zagadnienia tworzenia miejsc turystycznych wskazują, że pomnik w Świebodzinie jest rodzajem „pułapki turystycznej”. Kolejną atrakcją o potencjalnie wielkiej popularności, idealnie mieszczącą się w kategorii tzw. pułapek turystycznych obejmujących m.in. kasyna gry, parki miniatur i wszelkie sztuczne atrakcje. W nich mieści się znakomicie Chrystus Świebodziński, będący odległą kopią uznanego i funkcjonującego w świadomości całego świata dzieła, jakim jest Chrystus z Rio. Lubuska figura wpisuje się znakomicie w kategorię obiektów turystycznych, które mają na celu przede wszystkim przyciągnięcie pieniędzy turystów²¹.

Pierwowzorem posągu stał się obiekt z Rio de Janeiro, ustawiony na górze Corcovado²². W porównaniu ze Świebodzinem, tempo prac było podobne, biorąc pod uwagę początki pomysłu, przypadające na rok 1921, i jego ostateczną finalizację w dekadę później. Przyczyny jednak wynikają z historii Brazylii i potrzeby stworzenia znaku współtworzącego pamięć o obchodach stulecia tego państwa obchodzonych w 1922 roku. Pięcioletnie przygotowania, wybór miejsca i konkursy na kształt i sposób montażu figury, zaowocowały finalnie trwającą tyle samo budową według pomysłu Hektora da Silvy Costy i rzeźbiarskiego modelu Paula Landowskiego, finansowaną przez brazylijski rząd. Sam moment odsłonięcia stał się próbą wprzęgnięcia połowy świata, z racji pomysłu, w którym oświetlenie miałyby włączyć przy pomocy fal radiowych sam Guglielmo Marconi, z jachtu zacumowanego w Zatoce Neapolitańskiej²³. W 1973 roku Brazylijski Instytut Narodowego Dziedzictwa Historycznego i Artystycznego umieścił posąg na swojej liście. Prace restauracyjne z roku 1980 i początków XX

20 Czy Tesco rozbuduje market pod figurą Chrystusa w Świebodzinie?, „Gazeta Świebodzińska” 2011, 2 II <<http://gazeta.swiebodzin.pl/informacje-lokalne/97-czy-tesco-rozbuduje-market-pod-figura-chrystusa-w-swiebodzinie>> dostęp 21.04.2013; B. Tokarz, *Gigantyczny Jezus patrzy na Tesco*, „Gazeta Wyborcza Zielona Góra” 2010, nr 194, s. 3.

21 Por. Z. Kruczek, *Między atrakcją a pułapką turystyczną. Dylematy turystyki kulturowej XX wieku*, w: *Kultura i turystyka, razem ale jak!*, red. A. Stasiak, Łódź 2009, s. 76 n.

22 A. Boniecki, *Rio de Świebodzineiro*, „Tygodnik Powszechny” 2010, nr 46, s. 11.

23 Por. oficjalna strona Figury z Rio: <<http://www.corcovado.org.br/eng/historia.asp#>> dostęp 10.03.2011.

wieku umożliwiły łatwiejszy dostęp do figury, zwiększenie liczby mogących odwiedzać ten najśłynniejszy obiekt rzeźbiarski wzniesiony w stylu art deco. Dodatkowo, znaczenie Odkupiciela z Rio zostało potwierdzone umieszczeniem go na liście siedmiu nowych Cudów Świata w głosowaniu przeprowadzonym przez Internet i telefony komórkowe przez szwajcarską New 7 World Wonders Foundation w roku 2007²⁴.

Pokrewieństwo Świebodzina i Rio de Janeiro, odniesienie do brazylijskiego monumentu w posągu lubuskim pojawiało się w wypowiedziach budowniczych, powtarzanych przez media. Siatkobeton zastosowany w posągu polskim odległy jest jednak od rozwiązań przyjętych w Brazylii. Również pozycja rzeźbiarska Pateckiego i Landowskiego jest nieporównywalna. Podobnie śmiesznym jest próba zestawiania obok siebie metropolii i niewielkiego miasta, jakim jest Świebodzin, czy też spojrzenie na miejsce umieszczenia figury. W Rio jest to wysokie wzniesienie, naturalnie górujące nad wspaniale położonym nad oceanem miastem. W Polsce konieczne było usypanie kopca, który podniósł Chrystusa nieco wyżej. Ten nasyp, wzniesiony z gruzu i żwiru, poprzez swoje, obudowujące go głązy i potężne otoczaki, z nasadzeniami niskich roślin iglastych wpisywać się będzie niedługo w konwencję większego ogrodu – „skalniaka”²⁵.

Kwestia skali, a w niej chęć postawienia największego na świecie Chrystusa, zakończyła się po prawdzie klęską. Przeoczono fakt, że w Boliwii istnieje figura większa od tej z Rio i wyższa nawet od świebodzińskiej. Stojąca w miejscowości Cochabamba statua Cristo de la Concordia mierzy 34,2 m, zaś w postumentem będącym jej integralną częścią już 40,5 metra²⁶. Oczywiście, daleko większe monumenty mające wymiar sakralny znaleźć można na Dalekim Wschodzie. Są to posągi znajdujące się w Chinach, Birmie, Tajlandii i Japonii. Największa z nich, statua Buddy, znajduje się na szczycie góry Juihua w centralnych Chinach. Wraz z architektonicznymi postumentami, obudowującymi wierzchołek góry mierzy 208 m wysokości (sam posąg zaś 153 m). Inne potężne figury mieszczące się w tym zespole upamiętniają zarówno założyciela buddyzmu (Laykyun Setkyar pod Monywa w Mjanma [116 m], Wielki Budda w Ushiku w Japonii [110 m], Wielki

24 <<http://www.corcovado.org.br/eng/monumento.asp>; http://proerdpinhal.com.br/cardeal/cristo_redentor.htm> dostęp 21.04.2013. Zob też: <<http://www.new7wonders.com/en/>> dostęp 15.03.2011.

25 M. Jankowska, *Kontrowersyjny rekord, czyli jak pomnik Chrystusa Króla w Świebodzinie wpłynął na wizerunek Polski*, dz. cyt.

26 W. Roszczuk, *Tropem Jezusa*, „Gazeta Świebodzińska” 2011, 16 X <<http://gazeta.swiebodzin.pl/ciekawostki/18-tropem-jezusa>> dostęp 21.04.2013; <<http://www.turnbacktogod.com/largest-statue-of-christ-in-the-world/>>; <<http://www.sacred-destinations.com/bolivia/cochabamba-cristo-de-la-concordia>>; <http://www.earthdocumentary.com/cristo_de_la_concordia_cochabamba.htm> dostęp 21.04.2013.

Tajski Budda w Ang Tong [92 m], Wielki Budda Ling Shan w Wuxi [88 m] w Chinach), jak i jedno z bóstw buddyjskiego panteonu, Guanyin, mającą za przyczyną nestorianizmu pewne konotacje z Maryją (Nanshan Haisang Guanyin na chińskiej wyspie Hainan [108 m], Dai Kannon w Sendai [100 m] i w Hokkaido [88 m] w Japonii)²⁷.

Nieco bliższe, zarówno pod względem geograficznym, jak i kulturowym, skojarzenia mogą wiązać Chrystusa ze Świebodzina z potężnym posągiem Matki Ojczyzny w Wołgogradzie, upamiętniającym radzieckich żołnierzy walczących w obronie miasta, noszącego w latach 1925-1961 miano Stalingradu. Pierwotne pomysły, zmierzające do zrealizowania figuralnej grupy o wysokości 36 metrów, przedstawiającego kobietę z czerwonym sztandarem z klęczącym obok niej żołnierzem, zostały zmodyfikowane i ostatecznie powstał kolos wysokości 85 metrów, przedstawiający kobietę z uniesionym do góry nagim mieczem. Powiązania łączące go z przedstawieniami Nike oraz ekspresja i dynamizm przedstawienia oddalają go rzecz jasna dość mocno od figur będących przedmiotem zainteresowania niniejszego tekstu. Zbliżona jest technologia wykonania: zbrojony beton oraz fakt, że posąg jest największą atrakcją miasta, a nawet jego symbolem, widniejąc na oficjalnej fladze obwodu wołgogradzkiego²⁸.

Wymiar, który bez trudu można odnaleźć w figurze wołgogradzkiej, wyrastający z historii, pragnienia poczucia zwycięstwa i wielkości, z dodatkiem nacjonalizmu odnajdziemy i w Świebodzinie. W czasie poświęcenia statuy, 21 listopada 2010 roku²⁹, ordynariusz szczecińsko-kamieński, abp Andrzej Dzięga uderzył i w takie tony, mówiąc m.in.:

Staje ta Figura w tym szczególnym miejscu, jakby świadek dziejów Polski. Stąd przecież nie tak daleko do historycznej Cedyni, w starej, polskiej, piastowskiej ziemi. (...) Przywołać możemy wielką batalię sprzed 600 lat, gdy stanęły naprzeciwko siebie dwie potężne armie ówczesnej Europy. I jedni i drudzy z imieniem Chrystusa, tyle, że jedni bardziej mieli wpisane to imię w serca, a drudzy bardziej wpisane mieli to imię w szaty³⁰.

27 <<http://opentravel.com/blogs/12-highest-statues-in-the-world/>>; <<http://blog.azibaza.com/?p=502>> dostęp 15.03.2011; <http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_statues_by_height> dostęp 21.04.2013.

28 Родина-Матъ; R. Galpin, *Russia's massive leaning statue*, BBC News 08.05.2009: <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/8040471.stm>> dostęp 21.04.2013.

29 W. Roszczuk, *Poświęcona figura Chrystusa*, „Gazeta Świebodzińska” 2011, 22 XI <<http://gazeta.swiebodzin.pl/informacje-lokalne/58-poswiecona-figura-chrystusa>> dostęp 21.04.2013; B. Tokarz, *Jezus poświęcony*, „Gazeta Wyborcza Zielona Góra” 2010, nr 272, s. 3; K. Jaskólska, *Tysiące pielgrzymów u stóp figury Chrystusa w Świebodzinie*, „Aspekty” 2010, nr 48, s. IV.

30 A. Dzięga, *Homilia wygłoszona podczas uroczystości poświęcenia pomnika Jezusa Chrystusa Króla Wszechświata w Świebodzinie* (2010-11-21), <http://www.echochrystusakrola.org/assets/files/2010-11/homilia_swiebodzin.pdf> dostęp 21.04.2013.

Świebodziński Jezus staje się w tej myśli monstrualnym gwarantem nadziei na trwanie wbrew bezlitosnej rzeczywistości, bowiem:

świat dzisiejszy pokazuje znowu to swoje oblicze. Ten świat wielkich polityków, świat inżynierów społecznych, pokazuje, że chce zagospodarować przestrzenie ludzkich serc oraz ludzkiego myślenia i działania, ale nie po Bożemu. To dlatego z taką tęsknotą patrzymy i w tę dzisiejszą Uroczystość i z taką nadzieją patrzymy także w tę Figurę. (...) Niech ta Figura góruje w tym miejscu, niech patrzy na to Miasto, które dziesięć lat temu uznało Chrystusa Króla jako swojego Pana. I jak powiedział ówczesny Pałsterz, stało się Miastem królewskim, Miastem Chrystusa Króla³¹.

Obszernie komentowany przypadek Świebodzina w specyficzny sposób powrócił w roku 2013 pod postacią wspomnianego na wstępie posągu z Częstochowy. Tym razem lokalnym, a raczej osobistym wotum miał stać się bł. Jan Paweł II, którego 14-metrowa figura z żywicy polimerowych została odsłonięta 13 kwietnia w Parku Miniatur Sakralnych w Częstochowie. Jest to inicjatywa prywatna, bezpośrednio powiązana z parkiem rozrywki, mająca być narzędziem pozyskiwania konsumentów proponowanych tam przyjemności i atrakcji. Mimo zapewnień pomysłodawcy o wotywnym charakterze, z uwagi na miejsce i sposób ustawienia znakomicie wpisuje się ona we wspomnianą przy okazji Świebodzina grupę sztucznych atrakcji turystycznych.

Podobnie jak miało to miejsce właśnie tam, realizacja częstochowska została od razu zaplanowana jako największa na świecie i wpisana do Księgi Rekordów Guinnessa, który to fakt zresztą został umieszczony na reklamowych banerach i rozmaitych innych ogłoszeniach, zapraszających na uroczyste odsłonięcie i poświęcenie tego obiektu. W przeciwieństwie do szeroko komentowanej w trakcie powstawania inwestycji w Świebodzińcu, statua z Parku Miniatur przeszła niemal bez echa. Zabrakło notatki zarówno w biuletynie wydawanym przez KAI, jak i złośliwych podsumowań w prasie antyklerykalnej³². Przyczyną tego stanu rzeczy jest z jednej strony prawdopodobnie tempo powstawania dzieła, prywatny charakter inicjatywy, jak i brak oficjalnego patronatu Kościoła, mimo uroczystego poświęcenia przez lokalnego biskupa³³.

31 Tamże.

32 Choć, trzeba przyznać że o inwestycji te drugie informowały już kilka miesięcy przed odsłonięciem. G. Zwolińska, *Wojtyła i inne krasnale*, „NIE” 2012, nr 50, s. 10.

33 Na temat inwestycji czytaj: E. Kwiatkowska, *Figura Jana Pawła II prawie gotowa*, „Gazeta Wyborcza” 2013, nr 83, dod. „Gazeta Częstochowa” s. 3; J. Skiba, *Mamy największego papieża*, „Gazeta Wyborcza” 2013, nr 88, dod. „Gazeta Częstochowa” s. 1; kg, *Montują pomnik*, „Życie Częstochowy i Powiatu” 2013, nr 40, s. 1; kg, *Odsłonięto największy pomnik papieża*, „Życie

Dość niespodziewanie zakończyła się sukcesem specyficzna inicjatywa internautów, która pojawiła się na najpopularniejszym portalu społecznościowym, żądających ustawienia posągu nie tyłem, jak planowano, ale przodem do miasta. Obnażyła ona słabość i przypadkowość całego pomysłu, jak również stopień dopuszczalnej samowoli w kształtowaniu tego typu przestrzeni: prywatnej lecz mającej znaczenie w pejzażu miasta. Ten właśnie aspekt podnosili, protestujący przeciwko psuciu krajobrazu, architekci.

O ile w przypadku świebodzińskiego Chrystusa szyderstwa związane z jego obliczem kierowały się najczęściej ku skojarzeniom z postacią Aragorna z trylogii „Władca Pierścieni”, o tyle w Częstochowie dostrzeżono natychmiast podobieństwo do rodzimego „strongmana”, Mariusza Pudzianowskiego. Kłopot z właściwym oddaniem twarzy papieskiej znany jest już od dekad³⁴, w tym wypadku swoją przyczynę ma jednak w profilu wykonawcy. Położona stosunkowo niedaleko Świebodzina Nowa Sól wciąż słynie ze swoich wyrobów pararzeźbiarskich, wykonywanych z żywicy, ongiś przeznaczonych wyłącznie na rynek niemiecki (słynne krasnale ogrodowe), dziś zdobywających również inne rynki i profile odbiorców. To właśnie jedna z nowosolskich wytwórni otrzymała zlecenie, którego wykonania z ochotą się podjęła. O ile przy odrobinie wysiłku nazwisko autora figury świebodzińskiej jest możliwe do odszukania, o tyle twór nowosolski pozostaje dziełem anonimowym. Jest to jednak sytuacja typowa dla przemysłowej wytwórczości, a jednocześnie pożądana w sytuacji projektów, w których od talentu twórcy i klasy jego dzieła ważniejszy jest efekt, szybkość, możliwość ograniczenia kosztów oraz spolegliwość wykonawcy.

Równoległe z informacjami o częstochowskim kolosie, w sieci pojawiły się fotografie nowej atrakcji planowanej dla Parku Miniatur. Miałyby się nią stać kopia grobu Jana Pawła II. Wraz z „pomnikiem” będzie ona znakomicie sytuować to miejsce w zbiorze papieskich osobliwości, w którym znajduje się zamknięta w szklanym „akwariu” figura z centrum Kalwarii Zebrzydowskiej, znajdujący się od listopada 2012 roku w Brzezinach pod Łodzią „pomnik” Jana Pawła II w formie szklanej płyty z naturalistyczną podobizną całej postaci w pełnym kolorze³⁵ lub wykonana wiosną 2012 roku woskowa figura z Meksyku, przedstawiająca sylwetkę

Częstochowy i Powiatu” 2013, nr 44, s. 1, 4; A. Krzyżaniak-Gumowska, *Gigant. Jan Paweł II z Częstochowy*, „Newsweek” 2013, nr 17.

34 K.S. Ożóg, *Miedziany Pielgrzym*, dz. cyt., s. 112 n.

35 G.K., *Papież wróci na swój plac*, „Brzeziński Informator Samorządowy” 2012, nr 42, s. 1, 6.

martwego, spoczywającego na katafalku papieża, ubranego w kopię szat, w których został pochowany³⁶.

Można przypuszczać, że na 14-metrowym posągu z Częstochowy się nie skończy. Widoczne w nim ambicjonalne traktowanie realizacji wyzwołą z pewnością reakcją innego lokalnego przedsiębiorcy i wkrótce Nowa Sól znów szybko i niedrogo zrealizuje nowy, rekordowy „pomnik”. Identyczne nastroje panowały po realizacji figury ze Świebodzina. Burmistrz słowackiego Preszowa, wybrany ogromną przewagą głosów w roku 2010 na kolejną kadencję, słynął z mało realnych wizji, takich jak choćby tunel z Zakopanego do Popradu, zaś w samym mieście: metro, pola golfowe i solne kąpieliska³⁷. Jednym z jego pomysłów było też wzniesienie monumentalnej figury Jezusa. Identycznie jak w Świebodzinie miała promować miasto, przyciągając pielgrzymów i turystów. Koszty miałyby pokryć zbiórka prowadzona na całym świecie. Promocja pomysłu odbywała się m.in. poprzez wystawioną na głównej ulicy miniaturę autorstwa Martina Pali, w skali 1:12, mającą 3,3 m wysokości. Pomysł umarł śmiercią naturalną, jednak istotny jest fakt, że Świebodzin wpłynął na decyzję o powiększeniu wymarzonej figury, tak by mogła zdobyć miano największego posągu Chrystusa³⁸.

Niech zakończeniem tego przeglądu, w którym poczesne miejsce znajdują dwie kontrowersyjne formy monumentów ze Świebodzina i Częstochowy będzie kolejna myśl Wacława Oszejcy:

Przez dziesiątki lat byliśmy wychowywani w kulcie gigantów – te pomniki Stalina, Lenina, innych bohaterów, stojące na wysokich cokołach. Nabawiliśmy się choroby gigantomanii. Dziś realizujemy zakorzenione w nas potrzeby, także w budownictwie sakralnym. Chrystus ze Świebodzina jest

36 Wciąż jednym z najlepszych komentarzy do sytuacji wiążących się z nadużywaniem postaci Jana Pawła II w projektach o znikomej wartości artystycznej i społecznej pozostaje, warta przypomnienia, ekspozycja Petera Fussa o tytule „Santo Subito”, pokazana w 2007 roku we w Galerii Studio BWA we Wrocławiu. Obok kilkudziesięciu, ustawionych w równe zastępy niewielkich figurek Papieża z żywicy, pomalowanych w jaskrawe kolory, dwie projekcje dokumentowały fizjonomie papieskich pomników oraz odpustowe pamiątki wykorzystujące jego postać. Zob: <<http://peterfuss.com/santo-subito/>> dostęp 21.04.2013; A. Saraczyńska, *Santo subito, czyli biznes*, „Gazeta Wyborcza” 2007, nr 270, s. 18.

37 I. Timková, M. Frank, *Hagyariho projekty: Nové pribúdajú, staré sa nekonajú*, <<http://www.vyvlastnenie.sk/clanok/a/hagyariho-projekty-nove-pribudaju-stare-sa-nekonaju/>> dostęp 21.04.2013.

38 W. Roszczuk, *Moda na Chrystusa*, „Gazeta Świebodzińska” 2010, 28 XI <<http://gazeta.swiebodzin.pl/ciekawostki/64-moda-na-chrystusa>> 21.04.2013; SITA, *Projekt sochy Krista v Prešove je stále aktuálny*, <<http://www.vyvlastnenie.sk/clanok/a/projekt-sochy-krista-v-presove-je-stale-aktualny/>> dostęp 21.04.2013; I. Timková, *Hagyari zmenil plány, chce vyššiu sochu*, <<http://kzar.sme.sk/c/5626749/hagyari-zmenil-plan-y-chce-vyssi-u-sochu.html>> dostęp 21.04.2013.

dobrym przykładem. (...) Nasza pobożność jest podszyta strachem przed rzeczywistością. Stąd się biorą te wszystkie zabezpieczenia w naszym życiu, obunkrowujemy się, odgradzamy, używamy w publicznej dyskusji wojowniczego języka. Prawdopodobnie z mentalności nastawionej na konfrontację biorą się pomysły na budowanie rzeczy ogromnych, jakby dzięki temu sfera sacrum w naszym życiu miała się zwiększyć³⁹.

SUMMARY

Kazimierz S. Ożóg, *Two colossuses in Świebodzin and in Częstochowa. A Contribution to the Studies on Unprofessional Monumental Sculpture*

The text touches the problem of contemporary monuments of gigantic scale, created in 2011 in Świebodzin (statue of Christ the King) and 2013 in Częstochowa (monument of John Paul II). Their shape and place of erection are the results of ambitions of their local initiators, as well as their financial capabilities and aesthetic sensitivity. These elements resulted in the statues ridiculed because of their shape, while aspiring to break records in their respective categories. They are excellent illustration of both the objectification of the memory of John Paul II and the efforts to artificially strengthen the Faith.

KEYWORDS: contemporary sculpture, devotional sculpture, Christ from Świebodzin, Cristo Redentor (Rio de Janeiro), monuments of Pope John Paul II

39 D. Wilczak, *Bóg nie potrzebuje kłczu [wywiad z Wacławem Oszajcą SJ]*, dz. cyt.

Noty o Autorach

dr Małgorzata Abassy – doktor nauk humanistycznych (2007), adiunkt w Instytucie Rosji i Europy Wschodniej na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ. Absolwentka filologii rosyjskiej w Instytucie Filologii Wschodniosłowiańskiej na Wydziale Filologicznym UJ (1999), absolwentka iranistyki w Instytucie Filologii Orientalnej na Wydziale Filologicznym UJ (2009). Ostatnio opublikowała monografię: *Kultura wobec postępu i modernizacji. Rosja i Iran w perspektywie porównawczej* (2013).

dr Maria Gubińska – doktor nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa, adiunkt w Katedrze Literatur Zachodnich Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Członek Komisji Neofilologicznej PAU, jak również Międzynarodowego Towarzystwa Naukowego „Fides et Ratio” oraz SERD (*Société des études romantiques et dix-neuvièmiste*). Jej zainteresowania naukowe obejmują: francuskojęzyczną literaturę Maghrebu, podróże, problematykę egzotyizmu w literaturze francuskiej i francuskojęzycznej, problem wielokulturowości w literaturze. Ostatnio opublikowała *L’Afrique du Nord d’André Gide dans ses notes de route (Amyntas)*» [in:] *Alors je rêverai des horizons bleuâtres... Études dédiées à Barbara Sosień*, pod red. B. Marczuk i in. (Kraków, 2013).

mgr Daria Janowiec – absolwentka kulturoznawstwa specjalność roszoznawstwo na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz filologii rosyjskiej w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej w Oświęcimiu. Obecnie doktorantka w Instytucie Rosji i Europy Wschodniej UJ. Obszary zainteresowań: współczesna rosyjska kultura prawosławna, relacje Cerkwi prawosławnej ze społeczeństwem i państwem w perspektywie kulturowej.

dr Kazimierz S. Ożóg – doktor nauk humanistycznych, pracuje na Uniwersytecie Opolskim. Historyk sztuki i historyk (KUL/UO), zajmuje się problemami współczesnej rzeźby pomnikowej oraz relacjami między sztuką a tożsamością narodową i religijną. Ostatnio opublikował książkę *Orzeł biały na tle mroków nocy. Ikonaografia Piotra Słargi* (2012).

prof. dr hab. Jan Prokop – historyk literatury i historyk idei; znawca literatury francuskiej i polskiej. Wykładał na Uniwersytecie Jagiellońskim, Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie, Akademii Ignatianum w Krakowie, a także na Università di Torino i Katolickim Uniwersytecie w Lublinie. Autor wielu publikacji oraz kilkunastu książek, w tym ostatnio m.in.: *Polak jakimi jest nie(ch) każdy widzi* (2004), *Historia literatury francuskiej* (2005), *Spory o nowoczesność* (2005), *Kiedy Paryż był stolicą cywilizowanego świata* (2007), *Progi tożsamości* (2008).

prof. dr hab. Anna Rażny – profesor nauk humanistycznych, kulturoznawca i roszoznawca. Pracuje w Instytucie Rosji i Europy Wschodniej Uniwersytetu Jagiellońskiego; kieruje Katedrą Rosyjskiej Kultury Nowożytnej. Członek Komisji Słowianoznawstwa PAN oraz Komisji Kultury Słowian PAU. Jej zainteresowania naukowe obejmują: literaturę rosyjską drugiej połowy XIX wieku i początku XX (głównie jej kontekst filozoficzny i metafizyczno-religijny), a także zagadnienie stosunku inteligencji rosyjskiej wobec utopii społecznych oraz chrześcijańskiej wizji świata (np. prolem totalitaryzmu w literaturze rosyjskiej). Autorka ponad stu publikacji naukowych i kilku książek, m. in.: *Fiodor Dostojewski – filozofia człowieka a problemy poetyki* (1988), *Literatura wobec zniewolenia totalitarnego. Warłama Szalamowa Świadectwo prawdy* (1999), i innych, które wyszły po jej redakcją. Odznaczona Złotym Krzyżem Zasługi oraz Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski.

prof. dr hab. Stanisław Stabryła – em. profesor zwyczajny filologii klasycznej Uniwersytetu Jagiellońskiego, obecnie profesor zwyczajny kulturoznawstwa w Akademii Ignatianum w Krakowie, kierownik Katedry Kultury Antycznej i Średniowiecznej. Jest członkiem czynnym Polskiej Akademii Umiejętności, przewodniczącym Komisji Filologii Klasycznej PAU, członkiem Polskiego PEN Clubu i Polskiego Towarzystwa Filologicznego. Autor wielu publikacji o charakterze naukowym, krytycznoliterackim, podręcznikowym oraz popularnonaukowym, a także opracowań i tłumaczeń dzieł pisarzy antycznych.

prof. dr hab. Hanna Kowalska-Stus – profesor nauk humanistycznych, kulturoznawca i literaturoznawca; pracuje w Instytucie Rosji i Europy Wschodniej Uniwersytetu Jagiellońskiego, kieruje Katedrą Kultury Bizantyjsko-Słowiańskiej. Autorka wielu publikacji naukowych, kilku książek, w tym m.in.: *Rosyjski wiersz duchowny i kultura religijna staroobrzędowców pomorskich* (1976), *Kultura staroruska XI-XVI w. Tradycja i zmiana* (1998), *Kultura i eschatologia: Moskwa wieku XVII* (2007). Jej naukowe zainteresowania skupiają się m.in. na: wątkach chrześcijańskich w folklorze rosyjskim, kulturze ruskiej XI-XVII w., genezie i kształcie konserwatyizmu ruskiego, wpływie Zachodu na kulturę ruską.

prof. dr hab. Lucjan Suchanek – profesor zwyczajny, członek czynny PAU, wieloletni wykładowca Uniwersytetu Jagiellońskiego; były prorektor UJ, oraz były rektor Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. W. Pileckiego w Oświęcimiu. Autor wielu artykułów publikowanych w kraju i za granicą oraz kilku

monografii, w tym m. in.: *Rosyjska ballada romantyczna* (1974), *Poezja liryczna Eugenia Boratyńskiego* (1977), *Preromantyzm w Rosji* (1991), *Aleksander Sołżenicyn. Pisarz i publicysta* (1994), *Homo sovieticus, świetlana przyszłość, gnijący Zachód. Pisarstwo Aleksandra Zinowiewa* (1999), *Parias i Heros. Twórczość Eduarda Limonowa* (2001), *Anioły, biesy i prawda. Pisarstwo Jurija Drużnikowa*, (2007). Redaktor książek zbiorowych i antologii, autor haseł encyklopedycznych i słownikowych.

mgr Tomasz Tisończyk – absolwent kulturoznawstwa w Akademii Ignatianum w Krakowie. Obecnie doktorant na Wydziale Polonistyki UJ. Współzałożyciel działającego w Krakowie Klubu Inicjatyw Kulturalnych „Riposta”. Sekretarz redakcji „Perspektywy Kultury”. Nauczyciel wiedzy o kulturze w Liceum Ogólnokształcącym Zakonu Pijarów im. Stanisława Konarskiego w Krakowie. Interesuje się zagadnieniami metodologicznymi nauk humanistycznych, historią myśli, a także recepcją fenomenu gór i alpinizmu w literaturze. Przygotowuje prace doktorską na temat idei osobowości i krytyki społeczeństwa masowego w twórczości naukowej i publicystycznej Stefana Kołaczковского.

dr hab. Andrzej Waśko, prof. Ignatianum – historyk literatury i kulturoznawca; pracownik naukowy Wydziału Polonistyki UJ oraz Instytutu Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie; publicysta, krytyk, wydawca. Badacz polskiego romantyzmu; autor książek *Romantyczny sarmatyzm* (1995) i *Zygmunt Krasiński – oblicza poety* (2001), wydawca m.in. antologii *Romantyczna gawęda szlachecka* (1999) i *Wyboru pism krytycznych Michała Grabowskiego* (2005). Autor ponad stu publikacji naukowych i popularnonaukowych skoncentrowanych wokół związków literatury z historią idei, historiografią oraz innymi dziedzinami kultury. Redaktor naczelny półrocznika „Perspektywy Kultury” oraz redaktor naukowej serii wydawniczej Biblioteka Sarmacka.

dr hab. Anna Waśko, pracownik naukowy Instytutu Historii UJ, absolwentka skandynawistyki i historii, specjalizuje się w badaniach nad dziejami Skandynawii, dziejami Kościoła, religijności i społeczeństwa w średniowieczu. Autorka m.in. książki *Frömmigkeit und Ritteridee* (1996) monografii *Arystokraci ducha: obraz społeczeństwa szwedzkiego w Revelationes św. Brygidy Szwedzkiej* (2009), współautorka kilku syntez podręcznikowych epoki średniowiecza, tłumaczka sag islandzkich.

table of contents number 8

Introduction

5

313-2013. Christian Europe – Origins and Future

Jan Prokop – *Logos and „Hybris“*

7

Lucjan Suchanek – *Two anthropological experiments:*

„homo sovieticus“ and „homo occidentalis“

15

Anna Rażny – *Poland and Christian Values in the Contemporary
World – Treaty of Lisbon*

33

Tomasz Tisończyk – *Joseph Ratzinger’s Critique of Contemporary Forms
of Rationalism*

49

Anna Waśko – *The Swedish Paradise*

61

Andrzej Waśko – *Religion and popular culture. Some remarks*

75

Daria Janowiec – *„Secularization is of Secularization Heresy Directed Against
the Man – the Orthodox Understanding of the Phenomenon*

85

Hanna Kowalska-Stus – *Russia in social thought of Russian Orthodox Church
and in political idea of president Wladimir Putin*

103

Maria Gubińska – *Islam and Europe: dialogue of the deaf?*

117

Małgorzata Abassy – *Islam and Europe. Iranian Thinkers in Quest for
Foundations of the Dialogue*

127

Articles and dissertations

Stanisław Stabryła – *The Persecutors and the Persecuted in the “Peristephanon”*
by Prudentius

145

Kazimierz S. Ożóg, *Two colossuses in Świebodzin and in Częstochowa.*
A Contribution to the Studies on Unprofessional Monumental Sculpture

163

Notes on the Authors

177

HUMANITAS

STUDIA KULTUROZNAWCZE

Badania • Wprowadzenia • Monografie • Źródła

Seria pod redakcją Andrzeja Gielarowskiego

Komitet Naukowy

prof. dr hab. Tomasz Gąsowski, prof. dr hab. Henryk Pietras
prof. dr hab. Stanisław Stabryła, dr hab. Krzysztof Koehler
dr hab. Kazimierz Kuczman, dr hab. Stanisław Sroka, dr hab. Andrzej Waśko

Publikacje serii *Humanitas. Studia Kulturoznawcze*, przygotowywanej przez pracowników naukowych Instytutu Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie, kierowane są do czytelnika zainteresowanego refleksją nad kulturą w zakresie jej źródeł, natury oraz przemian dokonujących się przez wieki i współcześnie.

Celem serii jest zarówno wprowadzanie w poszczególne dziedziny kulturoznawstwa, jak i prezentowanie najnowszych badań w tym zakresie. Dlatego publikujemy prace zbiorowe i podręczniki, jak też monografie oraz teksty źródłowe ujmujące tematykę kulturoznawczą z różnych perspektyw naukowych.

Naukowy charakter serii, gwarantowany przez uczestnictwo w jej powstawaniu kompetentnych badaczy poszczególnych dziedzin kultury, idzie w parze z jej przystępnością również dla czytelników stawiających pierwsze kroki w analizowaniu fenomenu kultury.

UKAZAŁY SIĘ:

- *Poza utopią i nihilizmem. Człowiek jako podmiot kultury*, red. naukowa A. Waśko, Kraków 2007
- *Odczarowania. Człowiek w społeczeństwie*, red. naukowa A. Gielarowski, T. Homa, M. Urban, Kraków 2008
- *Stanisława Orzechowskiego i Augustyna Rotundusa debata o Rzeczypospolitej*, wybór i opracowanie K. Koehler, Kraków 2009
- Bogusława Bodzioch-Bryła, *Kapłan Biblioteki. O poetyckiej i eseistycznej twórczości Adama Zagajewskiego*, Kraków 2009
- *Symbol w kulturze rosyjskiej*, red. K. Duda, T. Obolevitch, Kraków 2010
- *Globalizacja w kulturze. Uproszczenie czy uproszczenie*, red. naukowa B. Bodzioch-Bryła, R. Szczepaniak, K. Wałczyk, Kraków 2010
- *Egzystencja i kultura*, red. P. Duchliński i M. Urban, Kraków 2010
- *Krzysztofa Warszawickiego i Anonima uwagi o wolności szlacheckiej*, red. K. Koehler, Kraków 2010
- *The influence of Jewish Culture*, red. J. Bremer, T. Obolevitch, Kraków 2011

- Renata Jasnos, *Deuteronomium jako „księga” w kontekście kultury piśmienniczej starożytnego Bliskiego Wschodu*, Kraków 2011
- Stanisława Orzechowskiego i Franciszka Stankara pisma o państwie i religii – „Chimera” i „Reguly reformacji”, wstęp i opracowanie K. Koehler, Kraków 2012
- Stanisław Stabryła, *Historia kultury europejskiej. Starożytność*, Kraków 2012
- Jan Konior SJ, *Historia polsko-chińskich kontaktów kulturowych w XVII w. (na przykładzie misji jezuickich)*, Kraków 2013
- *Russian Thought in Europe. Reception, Polemics, Development*, red. nauk. T. Obolevich, T. Homa, J. Bremer, Kraków 2013
- Stanisława Orzechowskiego i Andrzeja Frycza Modrzewskiego spór o wiarę. „Frycz” St. Orzechowskiego oraz „Prosta opowieść” i „Orzechowski” A.F. Modrzewskiego, wstęp i opracowanie K. Koehler, Kraków 2013
- *W stronę hermeneutyki kultury*, red. nauk. T. Tisończyk, A. Waśko, Kraków 2013