

# ZNAAK

M I E S I Ę C Z N I K

Rok LVII  
Kraków  
PAŹDZIERN  
(10) 2005  
**605**



## Dokąd zmierza Rosja?

Grochmański, Nicholl, Przebinda,  
Sadowski, Sienkiewicz

**Aleksander Hall**  
o przyszłości Europy

[www.miesiecznik.znak.com.pl](http://www.miesiecznik.znak.com.pl)

ISSN 0044-488X  
INDEKS 383716

Cena 18 zł  
(VAT 0%)





**Józef Chełmoński**

*Czwórka*, 1881

olej na płótnie, 275 x 660 cm

Ze zbiorów Muzeum Narodowego w Krakowie

**Dokąd zmierza Rosja?**

PAŹDZIERNIK 2005 (605)

4. Od redakcji

DIAGNOZY

---

5. *Anna Szklarska*  
**Tłumy dla dwóch papieży**

TEMAT MIESIĄCA

---

DEFINICJE

11. *Jakub Sadowski*  
**Dokąd zmierzasz, trojko?**
18. *Bartłomiej Sienkiewicz*  
**Rosja i jej lęki**
25. *Grzegorz Przebinda*  
**Między ołtarzem a tronem.**  
**Cerkiew w Rosji po 1991 roku**
38. *Piotr Grochmalski*  
**Bomba z opóźnionym zapłonem**
73. *Donald Nicholl*  
**Paweł Florenski. Uczony męczennik**  
*tłum. Michał Bardel*
89. Inspiracje

---

TEMATY I REFLEKSJE

---

90. *Henryk Woźniakowski*  
**„W imię przyszłości człowieka i ludzkości trzeba było wypowiedzieć słowo »solidarność«”**
95. *Aleksander Hall*  
**Jaka przyszłość przed Europą?**  
**WIEŚCI Z JASKINI FILOZOFÓW**
106. *Anna Głęb*  
**Umysłowe potyczki o umysł**
113. *Mateusz Matyszkowicz*  
**Filozofia uwagi**

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

---

123. *Piotr Graczyk*  
**Co ma Žižek do Jezusa**
132. *Małgorzata Pasicka*  
**Rock oczyszczający**
136. *Piotr Kosiewski*  
**Historie raczej równoległe**
141. *Piotr Majewski*  
**Między materią a czystymi ideami**  
**SPOŁECZEŃSTWO NIEOBOJĘTNYCH**
147. *Rozmowa z Janiną Ochojską*  
**Opaski gaszące pragnienie**
153. **ROK 1984**

## Od redakcji

Niedawno zastanawialiśmy się, dokąd zmierza Ameryka, teraz pytamy o przyszłość Rosji, przy czym z racji historycznych to ostatnie pytanie brzmi w ustach Polaka dość dramatycznie. Zwłaszcza w kontekście wzmagających się pod rządami Władimira Putina antypolskich fobii, które mają bezpośrednie przełożenie na nasze sąsiedzkie relacje na wysokim szczeblu. Na szczęście istnieją też niższe, na których „przyjaciele Moskale” chętnie kontaktują się z Polakami i *vice versa*.

Piórem Jakuba Sadowskiego przedstawiamy współczesność rozpedzonej „trojki” rosyjskiej, która nie ma w sobie dość sił, by rozliczyć się z totalitarną przeszłością i nawiązać do kruchych tradycji republikańskich. O współczesności Rosji putinowskiej pisze także Bartłomiej Sienkiewicz, który bada przyczyny antypolskich nastrojów, dostrzegając u ich źródeł lęk przed wolnością. Nie mogli w numerze zabraknąć tekstu o dzisiejszej Cerkwi Prawosławnej, która na powrót staje się podporą tronu – tym razem nie carskiego, lecz prezydenckiego. Bardzo ważnym uzupełnieniem analiz Grzegorza Przebindy są rozważania Piotra Grochmalskiego, który pokazuje Rosję jako największe w Europie skupisko muzułmanów.

Rosja jednak to nie tylko imperium, ale także kraj o bogatym kulturowym dziedzictwie, wspaniałej duchowości, a wreszcie ojczyzna tysięcy świętych-męczenników. Jednym z nich był wybitny myśliciel, a zarazem duchowny prawosławny – Paweł Florenski, o którym przejmująco pisze Donald Nicholl.

Miło nam poinformować, że inaugurujemy rubrykę autorską Anny Głąb, która co kilka miesięcy będzie nam przekazywać *Wieści z jaskini filozofów*.



Anna Szklarska

## Tłumy dla dwóch papieży

Dla nas, Polaków, XX Światowe Dni Młodzieży w Kolonii były szczególnym wydarzeniem. Zaprosił nas na nie przecież „nasz” papież, Jan Paweł II, ale ich gospodarzem stał się już jego następca, Benedykt XVI, którego tak naprawdę jeszcze nie mieliśmy okazji poznać.

Zagadnięta przez francuską dziennikarkę, musiałam gorąco zaprzeczać, jakoby do Kolonii po śmierci Jana Pawła II przyjechało mniej Polaków. Mnie się wydaje, że było nas nawet więcej; ja sama zdecydowałam się na wyjazd już po jego śmierci. Mam nadzieję, że udało mi się przekonać tę Francuzkę, że każdy papież jest „naszym” Ojcem Świętym, niezależnie od kraju, z którego pochodzi. W każdym razie tak powinno być, choć mnie samej niełatwo było okazać Benedyktowi aż taki entuzjazm i miłość, jakie naturalnie budziły się we mnie w zetknięciu z Janem Pawłem II. Uczucie wyjątkowości, szczególna radość i wzruszenie w sercu po trzech godzinach oczekiwania na trasie przejazdu Papieża po uroczystości powitania też nie były te same. Tysięczne tłumy młodych z całego świata nie odbierały tego jednak aż tak silnie jak ja. Okrzykiem „Benedetto”, euforii, tańcem i śpiewom na jego cześć nie było końca.

Niemniej w Kolonii ewidentnie było dwóch papieży. Ich ogromne wizerunki dominowały nad placem przed katedrą. Fotografia Jana



Pawła II została ułożona z tysięcy małych, portretowych zdjęć nadesłanych przez młodzież z całego świata. Pod tym zdjęciem już pierwszego dnia pobytu w Kolonii młodzież z Polski umówiła się na spotkanie, które spontanicznością i sposobem organizacji przypominało mi białe marsze i inne akcje odbywające się w całej Polsce po śmierci Jana Pawła II. Rozwieszane w okolicach kolońskiej katedry plakaty, informacje przekazywane z ust do ust zgromadziły spory tłum i morze flag. Od godziny 21 trwały śpiewy i modlitwy (*Apel jasnogórski*),

**Obecność Jana Pawła II w tych dniach była wyraźnie odczuwalna.**

zakończone chwilą ciszy i wspólnym odśpiewaniem *Barki* o 21.37. W tym czasie umilkły nawet bębny i inne instrumenty Brazylijczyków, Włochów i Hiszpanów, których w tych

dniach było słycać najmocniej. Te wieczory przy fotografii zmarłego Papieża, tak jak i liczne pamiątki związane z jego osobą (np. gumowe bransoletki z napisem „Pokolenie JP II”) świadczą o tym, jak ważny dla światowej młodzieży był papież z Polski. Każde jego wspomnienie, czy to przez biskupów celebrujących msze święte na rozpoczęcie Światowych Dni w Kolonii, Düsseldorfie i Bonn, czy to przez samego Benedykta XVI, wywoływało ogromną radość, aplauz, prowokowało okrzyki „*John Paul II – we love you!*” czy „*Giovanni Paolo – Santo Subito!*”. Obecność Jana Pawła II w tych dniach była wyraźnie odczuwalna.

Nie oznacza to jednak wcale, że jego następca zepchnięty został w cień. Siedemset tysięcy młodych czuwających na Marienfeld w sobotnią noc i milion biorących udział w kulminacyjnej mszy powitało Benedykta XVI z radością momentami tak dużą, że Ojciec Święty, speszony, nie do końca wiedział, jak na nią zareagować. Ta pierwsza papieska pielgrzymka (do ojczyzny) była pewnego rodzaju próbą. Może więc dlatego niewiele w niej było spontanicznych gestów czy słów. Widać było, że Papież jest zakłopotany, być może dlatego wszystkie jego – bardzo mądre i głęboko przemyślane – wystąpienia czytane były z kartek. Jan Paweł II przyzwyczał nas do czegoś innego, do pełnego radości i spontaniczności dialogu. Jednak to, że z Benedyktem XVI jest zupełnie inaczej, nie znaczy, że jest gorzej. Nowy papież to po prostu inny człowiek, jest następcą, a nie zastępcą Jana Pawła II i nie możemy oczekiwać od niego takich samych zachowań.





wań, nawet jeśli brakuje nam żywej rozmowy, do której przywykliśmy z jego poprzednikiem. A przemówienia i kazania Benedykta XVI, jeśli tylko ktoś wystarczająco się w nie wsłuchał, zawierały dużo głębokiej mądrości i prawdy. Niezależnie od języka, jakim się posługujemy i w jakim się modlimy, wszyscy wierzymy przecież w tego samego Boga i wspólnie możemy przeżywać adorację Najświętszego Sakramentu. Papież przypomniał nam o podstawach naszej wiary, wskazał także na Trzech Króli jako na postaci, które wierzą prawdziwie i które ta wiara przemienia, tak jak powinna przemienić nas samych.

Światowe Dni Młodzieży są niewątpliwie wydarzeniem wieloaspektowym, pierwszym zaś i najważniejszym z nich jest aspekt duchowy – spotkanie z Chrystusem, a także z następcą świętego Piotra, wspólne modlitwy, czuwanie... Pod tym względem mam wobec spotkania w Kolonii mieszane uczucia. Również moi znajomi, którzy uczestniczyli w ŚDM w Toronto czy w Rzymie, uznali XX Dni za najmniej „duchowe”. Wydaje mi się, że główną przeszkodę w naprawę głębokim przeżyciu pielgrzymki do kolońskiej katedry, do relikwii Trzech Króli stanowił po prostu tłum. Nielatwo pielgrzymować w milczeniu czy odmawiać w skupieniu koronkę do Bożego Miłosierdzia w czasie, gdy inne pielgrzymujące grupy idą ze śpiewem na ustach przy akompaniamencie gitar i bębnow. By pokłonić się na chwilę przed relikwiarzem, trzeba było również odstać swoje, a o jakiegokolwiek kontemplacji raczej nie było mowy. Momentem refleksji i głębszego duchowego przeżycia stały się na szczęście katechezy tematyczne prowadzone przez polskich biskupów. Jednak najbardziej wzruszającą i wyciszającą chwilą podczas pobytu w Kolonii był dla mnie czas spędzony w Strefie Pojednania, hali, gdzie można było przystąpić do sakramentu pojednania, a wcześniej przygotować się do niego w sali z wystawionym Krzyżem (jednym ze znaków ŚDM, który podarował młodzieży Jan Paweł II), ikoną Matki Bożej „*Salus Populi Romani*” i Biblią. Osobne pomieszczenie przeznaczono na adorację Najświętszego Sakramentu. Cisza, spokój i atmosfera zadumy, w której nagle się znalazłam, wchodząc w nią prosto z upalnego, dusznego i zatłoczonego miasta, odręczny napis na drzwiach: „Pozwól się pojednać”, wszystko to razem stwarzało niesamowite



wrażenie wkraczania do innego, lepszego świata, w którym każdy chce stać się dobry, wymazać ze swojego życia to, co złe, by w pełni móc przeżyć Światowe Dni Młodzieży.

Nie wiem, czy to spowiedź czy inne czynniki sprawiły, że mimo tłumy, chaosu organizacyjnego i braku informacji wszyscy pielgrzymi zachowywali się bardzo spokojnie i przyjacielsko. Pomimo ogólnego zdenerwowania, a nawet początków paniki w metrze dobry nastrój się nie ulotnił, co było głównie słycać w pociągach: śpiewom nie było końca. Choć nawiązane w takich warunkach znajomości siłą rzeczy nie mogły trwać dłużej niż podróż pociągiem czy czas spędzony w kolejce, miłe wspomnienia rozmowy z Amerykaninem, Brazylijką czy Włochami pozostaną mi na długo w pamięci. Ten jakże ważny wymiar międzyludzki – podczas Światowych Dni Młodzieży spotykają się przecież setki tysięcy młodych, zarówno katolików, jak i przedstawiciele innych wyznań z całego świata, od Chin zaczynając, poprzez Ukrainę, Francję, Brazylię na Stanach Zjednoczonych kończąc – okazał się niezmiernie ważny także w Kolonii, gdzie zwyczajna ludzka życzliwość była szczególnie potrzebna wśród wszechogarniającego zamieszania, z którym niemieccy organizatorzy nie byli sobie w stanie poradzić. W drodze powrotnej z Pola Maryi na oddalony z niezbadanych przyczyn aż o 20 kilometrów parking napotkaliśmy mieszkańców mijanych domów, którzy z uśmiechem machali do zmęczonych, ale radosnych pielgrzymów. Ci ludzie częstowali nas wodą, a inne napoje, coś ciepłego do zjedzenia (pierwszy ciepły posiłek od dwóch dni, gdyż obiecanych dwóch obiadów nie dostaliśmy na Polu) oferowali za symboliczne euro lub dwa.

Najmilszym dla mnie wspomnieniem są jednak wydarzenia poprzedzające kolońskie uroczystości. Otóż każda grupa miała okazję spędzić kilka dni w różnych diecezjach w całych Niemczech. Czas ten, nazwany „*Tage der Begegnung*”, czyli „Dni spotkań”, pozwolił na bliższe poznanie gospodarzy, nawiązanie współpracy, a także na duchowe przygotowanie do spotkania w Kolonii. Moja grupa „stacjonowała” w diecezji mogunckiej, w malowniczej krainie Odenwald w Hesji. Piękne krajobrazy, uroczy, ciepły i otwarci ludzie, którzy przyjęli nas do swoich domów, wszystko to sprawiło, iż żal było wyjeżdżać. W tym czasie mieliśmy okazję nie tylko nawiązać przyjaźń z naszymi „*Gast-*



*familien*”, czyli rodzinami udzielającymi nam gościny, ale także zwiedzić miejsca związane ściśle z patronami XX ŚDM. Byliśmy więc w Spirze, gdzie mieszkała i pracowała św. Edyta Stein, a także w Monguncji, mieście związanym z postacią św. Benedykta. Z naszymi gospodarzami wspólnie pracowaliśmy podczas ogólnoniemieckiego „Dnia społecznego zaangażowania”, budując plac Światowych Dni Młodzieży (budując dosłownie: kładliśmy kostkę brukową, malowaliśmy ławki, sadziliśmy drzewa), który, poświęcony przez proboszcza, posłuży parafianom jako miejsce spotkań i na pewno będzie przypominał im o nas. Urządziliśmy także wycieczkę do położonej na wzgórzu, urokliwej kapliczki św. Walpurgii, gdzie odprawiliśmy polsko-niemiecką mszę świętą przy świetle świec. Najbardziej wzruszającym momentem okazał się śpiew na zakończenie. Ktoś znalazł tekst *Barki* po niemiecku i wspólnie, przy akompaniamencie akordeonu, śpiewaliśmy ulubioną piosenkę Jana Pawła II... symultanicznie: Niemcy śpiewali po niemiecku, my po polsku. Gwiazdy nad nami, migoczące światło świec, dookoła cichy i ciemny las. Jestem pewna, że zmarłemu Ojcu Świętemu bardzo by się to podobało. Dzięki takim wzruszającym chwilom, a także radosnym momentom – na przykład w czasie towarzyskiego meczu piłki nożnej (wygramyśmy!) czy wieczoru międzynarodowego, podczas którego prezentowaliśmy małopolską kulturę i kulinarne specjalności, tańczyliśmy i śpiewaliśmy – nieć przyjaźni nawiązana w ciągu tych kilku dni przetrwa na pewno dłużej niż znajomości z Kolonii. Wiemy, że gdybyśmy kiedyś chcieli wrócić do Hesji, mamy u kogo się zatrzymać, a i my czekamy na naszych znajomych w Krakowie. Myślę, że prawdziwą wartością, skarbem tych dni jest właśnie ta iskierka dobra i ciepła, którą zostawiliśmy w Odenwaldzie i którą przywieźliśmy ze sobą do domu. Spotkanie z Papieżem w Kolonii tylko ją w nas wzmocniło i upewniło, że niezależnie od kraju pochodzenia wszyscy tworzymy jedną, światową wspólnotę.

**Niezależnie od kraju pochodzenia wszyscy tworzymy jedną, światową wspólnotę.**

ANNA SZKLARSKA, ur. 1985, studiuje socjologię w Wyższej Szkole Europejskiej im. Józefa Tischnera.

# 16 X 2005 V Dzień Papieski

Jan Paweł II Orędownik Prawdy



*Cieszę się, że dzięki inicjatywie Fundacji „Dzielo Nowego Tysiąclecia” pozyskiwane są środki na wspieranie uboższej młodzieży przez stypendia naukowe, które pomogą jej lepiej przygotować się do zadań, jakie ją czekają w dorosłym życiu. Rzeczywiście jest to dzieło, które należy wspierać dla dobra całego narodu.*

Jan Paweł II



[www.dzielo.pl](http://www.dzielo.pl)

Prosimy o wsparcie funduszu dla uzdolnionej młodzieży

Fundacja „Dzielo Nowego Tysiąclecia”

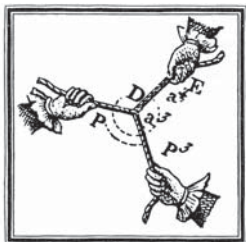
Konto: 81 1320 1104 2979 6023 2000 0001      **Dzielmy się miłością**

Główni partnerzy



Rodzina szkół  
im. Jana Pawła II

FUNDACJA  
ŚWIĘTEGO  
MIKOŁAJA



Jakub Sadowski

## Dokąd zmierzasz, trojko?

Nie sposób określić, czy i kiedy Rosjanie podejmą próbę demitologizacji przeszłości, próbę jednoznacznego określenia własnej tożsamości – jako sukcesorów ZSRR bądź też obywateli republiki, która stała się pierwszą ofiarą radzieckiego terroru (jak do tej pory tożsamość ta określana jest koniunkturalnie: inaczej, gdy mowa o stalinowskim ludobójstwie, inaczej, gdy choćby o tzw. Wielkim Zwycięstwie).

Krwawe rany i obolałe miejsca rosyjskiej historii najnowszej, takie jak Czeczenia, Kursk, Dubrowka i Biesłan, nie mogły nie odcisnąć piętna na kulturze współczesnej Rosji. Stając się słowami-znakami, pozostawiły trwałe ślady w języku dyskursu publicznego. A jednak ani którykolwiek z tych słów z osobna, ani nawet wszystkie razem, połączone kłamrą czasową zaledwie dziesięć lat, nie zasługują na miano pożaru

w kulturze. Pożar dokonał się wcześniej – i stanowił preludium tego, co niedawno prezydent Putin określił jako „największą katastrofę geopolityczną XX wieku”.

Ten pociąg cały jest w ogniu  
I nie ma już dokąd uciekać.  
Ta ziemia była nasza,  
Póki nie ugrzęźliśmy w walce.  
Ona obumrze, jeśli będzie niczyja.  
Pora zwrócić tę ziemię jej samej<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> B. Griebnieszczikow, *Pojezd w ognie*, w albumie grupy Akwarium pt. *Chriestomatija 1980-1987*.



Taką oto metaforyczną diagnozę stanu państwa i społeczeństwa rosyjskiego połowy lat 80. formułował Borys Griebiszczikow – geniusz i dinozaur rosyjskiego rocka. Nie był w swojej wizji odosobniony: w 1985 roku ukazał się *Pożar* Walentina Rasputina – jedna z najgłośniejszych powieści owego czasu, stanowiąca apokaliptyczną niemal metaforę społeczeństwa rosyjskiego epoki schyłkowego komunizmu. U progu pierestrojki niezależna kultura rosyjska, opisując rzeczywistość radziecką, wróżyła jej właśnie „czas apokalipsy”, odgadywała stan „przedwybuchowy”:

Głęboko w dżungli,  
Gdzie każdy wie, że sadza jest biała;  
Głęboko w dżungli,  
Gdzie piją jak piją,  
Bo inaczej nie da się niczego  
zrozumieć,  
... wystarczy rzucić zapalną,  
I nad ogniem nie da się już  
zapanować<sup>2</sup>.

O tym, jak trafne było powyższe prorocтво Griebiszczikowa, świadczą historia konfliktów w Abchazji, Osetii, Karabachu, krwawych prób spacyfikowania emancypacji Bałtów, a także trwająca do dziś czeczeńska epopeja.

Gorbaczowowska pierestrojka nie wypracowała żadnych mechanizmów, które pozwoliłyby konfliktom narodowościowym (w państwie totalitarnym sztucznie tłumionych

i skrzętnie zmiatanych pod dywan) znaleźć ujście inne niż późniejsze krwawe jatki (nie wypracowała zresztą nawet mechanizmów zapobiegających podsycaniu tych konfliktów przez Moskwę). Nie zaproponowała niczego, co uchroniłoby radziecką gospodarkę od „umafijnienia” m. in. przez nomenklaturę i służby specjalne. Przyniosła jednak demokratyzację, która w sprzężeniu z polityczną, społeczną i gospodarczą smutą skutkowała fenomenalnym ożywieniem w kulturze – falą twórczości, poszukiwań, aktywności literackiej, paraliterackiej i publicystycznej, przypominającą ożywienie wywołane „pożarem” z 1917 roku (tym samym pożarem, którym Aleksander Błok straszyl burżujów całego świata w swym słynnym poemacie *Dwunastu*). Istotną cechą tej fali było przywracanie kulturze rosyjskiej dzieł literackich czy filmowych znajdujących się do tej pory na indeksie. W nowym pożarze, a w zasadzie w epoce wywołanego przezeń zamętu (w najlepszym z możliwych odcieni znaczenia tego słowa), który przybrał wkrótce na sile dzięki rozpadowi państwa radzieckiego, Janusz Dobieszewski skłonny jest upatrywać czwartego w całej historii państwowości rosyjskiej „zrywu okcydentalizacji”<sup>3</sup> – czwartego (po ingerencji Waregów, reformach Piotra I i ofensywie marksizmu) okresu, kiedy Rosja, w imię zachowania

<sup>2</sup> B. Griebiszczikow, *Dżungli*, w albumie grupy Akwarium pt. *Biblioteka Wawilona*, 1993.

<sup>3</sup> J. Dobieszewski, „Zewnętrzność” w rosyjskiej filozofii historii, w: *Wokół słowianofilstwa*, Warszawa 1998.



tego, co w niej najlepsze, wyrzeka się części samej siebie i absorbuje idee Zachodu. W najnowszej „zrywnej okcydentalizacji” Rosja chłonęła idee liberalne, demokratyczne, „chłonęła” wolny rynek i zasady rządzące społeczeństwem obywatelskim. Stopień absorpcji powyższych idei i wartości jest kwestią dyskusji; nie podlega jej natomiast sam fakt absorpcji.

Czwarty zryw – jak pisze Dobieszewski – „charakteryzowałby się raczej brakiem motywu uniwersalnej misji historycznej realizowanej przez Rosję”. Dodajmy, iż charakteryzowałby się wprawdzie jej brakiem – ale i intensywnym poszukiwaniem. W wymiarze satyrycznym poszukiwanie to zostało utrwalone w twórczości literackiego guru lat 90., Wiktora Pielewina. W słynnym *Generation „P”* główny bohater powieści, kreatywny pracownik agencji reklamowej, jako jedno z pilnych zleceń otrzymuje zadanie opracowania nowej idei rosyjskiej. Rockowych wcieleń rosyjskich ideologicznych poszukiwań owego czasu zliczyć nie sposób. Śpiewał Borys Griebiszczikow:

Shukałem sobie przystani,  
Rozbiłem swe czoło w drzazgi  
O praprzyczynę Młodym nudno jest  
w niebie,  
A nie wleziesz tam, jeśliś stary.  
Po Gołgocie spaceruje Budda  
I krzyczy „Allah akbar”.

Nie wiadomo, gdzie moje miejsce,  
Skoro jestem w tych stronach...<sup>4</sup>

Bohater liryczny ballady niejako „przymierza” do swojej świadomości poszczególne koncepcje religijne, błądzi po ziemi, usłanej gotowymi wzorcami duchowości. Niemożność znalezienia nauczyciela, pośrednika, kapłana to prawdziwy dramat kultury rosyjskiej pierwszej połowy lat 90. Wyjałowione duchowo społeczeństwo potrzebuje nowych autorytetów, nieskompromitowanych przewodników – bez nich „gotowe wzorce” są nie do udźwignięcia.

Chcę zobaczyć lekarza  
Z lekarstwem w czystej dłoni,  
Albo księdza, z którym  
Mógłbym rozmawiać w jednym  
języku<sup>5</sup>.

– śpiewał artysta we wcześniejszym o kilka lat utworze.

Tymczasem z funkcją nauczyciela i przewodnika nie poradził sobie nie tylko predestynowany do niej niejako Aleksander Sołżenicyn. Po triumfalnym powrocie do kraju ów nacjonalizujący konserwatysta, wygłaszając *ex cathedra* moralizujące telewizyjne pogadanki, szybko popadł w śmieszność. Pragnącym udźwignąć prawosławny wzorec duchowości nie ułatwiał zadania fakt dużo bardziej doniosły i tragiczny: Rosyjska Cerkiew Prawosławna kategorycznie odmówiła rozliczenia

<sup>4</sup> B. Griebiszczikow, *Wielikaja żeleznodorożnaja simfonija*, w albumie grupy Akwarium pt. *Snieżnyj lew*, 1996.

<sup>5</sup> B. Griebiszczikow, *Dżungli*, dz. cyt.





z kolaboracyjną przeszłością wielu swych przedstawicieli. W dodatku po zagadkowej śmierci ojca Aleksandra Mienia Cerkiew nie posiadała już w gronie duchowieństwa osobowości, które umiałyby porwać za sobą inteligencję. W takiej sytuacji nie powinna dziwić ani fala popularności nowych ruchów religijnych, ani lęk hierarchów prawosławnych przed działalnością duszpasterską Kościoła katolickiego, który nie musi uciekać się do żadnych praktyk prozelitycznych, by przyciągać przedstawicieli rosyjskich elit intelektualnych. O skali pierwszego z wymienionych zjawisk mogłem się przekonać osobiście, podróżując w ubiegłym dziesięcioleciu po Sajanach i widząc, jak okazałe górskie obszary znajdują się *de facto* pod całkowitą kontrolą Kościoła Ostatniego Testamentu – eklektycznej doktrynalnie wspólnoty religijnej o cechach totalitarnych, założonej przez byłego milicjanta (a zarazem niespełnionego malarza – historia lubi się powtarzać!). Drugie zjawisko nie jest wprawdzie masowe i dotyczy jednostek, częstokroć jednak wytwarza aurę zainteresowania wspólnotą, przyciągającą nie tylko „etnicznych” katolików.

Rozpad Związku Radzieckiego „umasowił” kulturowy zamęt i ideologiczną smutę. To głównie pod wpływem tego wydarzenia pytanie o tożsamość zaczęło nurtować nie tylko elity, lecz także znaczną część „prostych” obywateli. W następstwie rozpadu ZSRR w świadomości (czy raczej podświadomości) spo-

łecznej powstała luka już nie tylko po zwyrodniałej i zbankrutowanej ideologii i obrzędowości komunistycznej, lecz także po podstawowym dla społeczeństwa totalitarnego poziomie samoidentyfikacji – państwie. Państwie stanowiącym niegdyś dla odbiorców propagandowego przekazu powód do dumy. Rzeczywistość nowej Rosji – w połączeniu z odblokowaniem przekazu informacyjnego, otwarciem granic, nie mówiąc już o uwolnieniu cen – okrutnie obeszała się nie tylko z czcicielami mitu wspaniałości kraju rad, zmuszonych do bolesnej weryfikacji poglądów. W mgnieniu oka bezwartościowymi okazały się oszczędności życia każdego bez wyjątku obywatela, który – zgodnie z literą radzieckiego prawa – mógł je lokować jedynie na rublowych książeczkach oszczędnościowych (sytuacja powtórzyła się zresztą podczas kryzysu 1998 roku, który wyznaczył koniec pierwszej po rozpadzie ZSRR iluzji stabilizacji). Normą stało się skrajne ubóstwo emerytów, poniżające, trwające miesiącami, a niekiedy i latami przerwy w wypłacaniu pensji, a kwestią życiowej wagi – posiadanie „daczy” z ogródkiem warzywnym. W jednej z krasnojarskich szkół średnich, w której z konieczności „dorabiała” moja pierwsza duchowa i naukowa mistrzyni – profesor Galina Szlonska, bodaj w sławetnym roku 1998 zaproponowano pedagogom uregulowanie zaległych zobowiązań wódką i... trumnamy. Kropkę nad i w procesie narastania społecznej determi-





nacji i swoistego „kompleksu upokorzenia” postawiła przed pięcioma laty tragedia Kurska, zadając cios mitowi rosyjskiej armii w nie mniejszym stopniu niż klęska pierwszej wojny czeskiej.

Świadomość upokorzenia w dyskursie publicznym nigdy nie osiągnęła większych rozmiarów niż w dniach dramatu załogi podwodnego okrętu atomowego, której los przypięczętowała prawdopodobnie arogancja rosyjskich władz wojskowych. Wydarzenia związane z Kurskiem uznaję prywatnie – jako historyk kultury rosyjskiej – za jedną z ważniejszych cezur w rosyjskiej kulturze i dyskursie publicznym ostatnich lat. Rzecz jasna to nie tragedia marynarzy jako taka wywołała zwrot w kulturze. Wydarzywszy się jednak w czasie szczególnej społecznej determinacji, stała się najmocniejszym akordem u „dna” poczucia poniżenia. To właśnie wtedy, gdy oczywisty stał się nie tylko fakt katastrofalnego stanu gospodarki, ale i krach poszukiwań nowego, jakościowo innego, nieradzieckiego „wypełniacza” posttotalitarnej luki świadomościowej, Jurij Szewczuk – poeta rockowy, swym formatem nie ustępujący Griebieniczikowowi, śpiewał w poruszającej balladzie *Włóczęga*:

Koło drogi rozbite ciało,  
Na drzewach szczątki duszy.  
Samotna śmierć przeleciała  
Przez tę głuszę, zapomnianą przez  
Boga  
... Zakopałem go pod olchą

Światło księżycy splywało po wąsach  
Nie dostrzegłem za sobą cienia –  
Zrozumiałem, że grzebię siebie  
samego<sup>6</sup>.

To poetycka metafora wspomnianego krachu, który, jak się wkrótce miało okazać, utorował drogę etapowi samozamykania się kultury, „ksenofobizacji” dyskursu publicznego. „Ksenofobizacji” postępującej w miarę „putinizacji” państwa.

O ile u progu rozpadu ZSRR i w pierwszych latach nowej Rosji obraz rzeczywistości przekazywany w telewizji był efektem bezprecedensowego w całej rosyjskiej historii rozkwitu niezależnej publicystyki społeczno-politycznej (zażarte antenowe dyskusje na żywo), to obecnie, po upływie dekady, trudno znaleźć na którymkolwiek z rosyjskich kanałów telewizyjnych jakiegokolwiek forum publicystyczne. Zasada dyskusji wyparowała z anten telewizyjnych. Najbardziej wyrazistym symptomem tłumienia wolności mediów była pacyfikacja niezależnego kanału NTV przed czterema laty, najjaskrawszym zaś przejawem skutecznej kontroli nad mediami elektronicznymi – zeszłoroczna blokada niezależnego przekazu podczas tragicznych wydarzeń w Biesłanie. Przed kilkoma laty, w wyniku kampanii władz skierowanej przeciwko finansowaniu organizacji pozarządowych, zakończył działalność filantropijną w Rosji George Soros. Wraz z nim zniknęły pokazne granty oferowane przez niego ro-

<sup>6</sup> J. Szewczuk, *Brodiaga*, w albumie grupy DDT pt. *Mietiel' awgusta*, 2000.



syjskiej nauce. Niedawno Michaił Chodorkowski, finansujący organizacje pozarządowe, opozycyjne partie polityczne, ale i naukę właśnie, „dostał” na sterowanym procesie 9 lat. Przytoczone fakty (do których każdy z Czytelników bez trudu doda własne spostrzeżenia) stanowią przejaw tendencji, która w kulturze naszego północnego sąsiada nieuchronnie następuje po każdym kolejnym „zrywaniu okcydentalizacji”. Jest nią odchodzenie ku „trzeciej drodze” rozwoju – nie europejskiej i nie azjatyckiej, lecz własnej, specyficznej, rosyjskiej, której w historii zawsze towarzyszyło popadanie to w despotię, to w totalitaryzm, a której obecnie towarzyszy pogłębianie się autorytarnych cech ustroju. Tendencję tę ilustruje zresztą powtarzana coraz częściej przez Władimira Putina teza o tym, iż Rosja nie jest gotowa (czy wręcz zdolna) do przyjęcia zachodniego modelu demokracji.

Daleki jestem jednak od popularnej wśród części polskiej publicystów myśli, iż linia Putina zmierza do restauracji byłego ZSRR. W pełni zgadzam się z punktem widzenia Andrzeja de Lazarięgo, gdy pisze on, iż po raz pierwszy od czasów Stołypina mamy w Rosji do czynienia „z włodarzem do bólu pragmatycznym, dla którego liczy się wyłącznie zysk – gospodarczy i polityczny. Wszelkie sentymenty – od przywró-

cenia melodii hymnu sowieckiego i oddania armii czerwonego sztandaru do pokłonów w cerkwi i świętowania Dnia Zwycięstwa – wykorzystuje do odbudowy autorytetu państwa”<sup>7</sup>. Do pobieżnej listy de Lazarięgo dodajmy jeszcze osobiście wyrażaną przez Putina troskę o to, by głównym celem podręczników historii było kształtowanie dumy narodowej<sup>8</sup>, dodajmy hołdowanie obrzędowości i retoryce radzieckiej 9 maja, dodajmy zduszenie śledztwa katyńskiego przez Generalną Prokuraturę Wojskową. Jedyny cel powyższych działań to przecież nie odbudowa ZSRR – zadanie nierealne w każdej geopolitycznej perspektywie – lecz odbudowa mitu państwa radzieckiego. Mitu stanowiącego naturalny, łatwy, niewyszukany „wypełniacz” pustki aksjologicznej, powstałej w wyniku rozpadu Związku Radzieckiego, której towarzyszą świadomość post-imperialna i także kompleksy. Mitu, w którym nie ma miejsca na jakieś wstydlive plamy, na jakieś „Katyńnie”. Źródeł popularności Putina w społeczeństwie rosyjskim należy upatrywać właśnie w rehabilitacji i sprawnym kultywowaniu owego mitu radzieckiego – plus, oczywiście, w znakomitej koniunkturze dla eksportu surowców, niezmiennie napędzającej rosyjską gospodarkę już pół dekady.

<sup>7</sup> A. de Lazari, *Spoglądając na Moskwę*, „Przegląd” nr 32/2005.

<sup>8</sup> Por. W. Marciniak, *Historia Rosji lepiej i gorzej widziana*, „Więź” nr 4/2004.



Dokąd zmierzasz, trojko, dokąd  
wiesziesz,  
Woźnico?

pytał dziesięć lat temu w iście gogolowskim stylu Borys Griebieniczikow. „Znowu się nachlałeś wódki czy po prostu uciąłeś sobie drzemkę?”<sup>9</sup>. Dziś, by odpowiedzieć na to pytanie, trzeba by wskrzesić Dostojewskiego. Bez nowych *Biesów* nie sposób odgadnąć, d o kąd zmierza Rosja. Natomiast widać już dość czytelnie, k t ó r ę d y. Otóż – drogą mitologizacji przyszłości i pragmatyki politycznej doprowadzonej do stadium cynizmu. Nie sposób określić, jak długo trwać będzie koniunktura eksportowa oraz czy i w jakim stopniu zdoła się Rosja przygotować do jej zniknięcia. Nie sposób określić, czy i kiedy Rosjanie podejmą próbę demitologizacji przeszłości, próbę jednoznacznego określenia własnej tożsamości – jako sukcesorów ZSRR bądź też obywateli republiki, która stała się pierwszą ofiarą radzieckiego terroru (jak do tej pory tożsamość ta określana jest koniunkturalnie: inaczej, gdy mowa o stalinowskim ludobójstwie, inaczej, gdy choćby o tzw. Wielkim Zwycięstwie). Nie sposób określić, czy i w jaki sposób władze Rosji poradzą sobie nie tylko z zatrważającą sytuacją demograficzną, ale i z kwestią struktury emigracji, z „odpływem mózgow” – by użyć tutaj popularnego rosyjskiego określenia. Liczbę żyjących w diasporze naukowców rosyjskich mierzy się

obecnie w setkach tysięcy. Niedawno usłyszałem środowiskowy dowcip: co to jest uniwersytet amerykański? – Miejsce, gdzie rosyjscy naukowcy uczą chińskich studentów. Zresztą sam zauważam wyraźny „odpływ mózgow” z Rosji, odpływ naukowców z katedr, z którymi współpracuję od zaledwie kilku lat. Co roku ze znanych mi środowisk naukowych „odpływa” jedna czy nawet kilka osób – a przecież moi rosyjscy koledzy zajmują się naukami humanistycznymi, są więc towarem nie tak „chodliwym” jak spece od wysokich technologii. Niestety utrata sił intelektualnych Rosji zaczyna już być tradycją „zrywów okcydentalizacji”. Jednym z najbardziej czytelnych symptomów końca poprzedniego, marksistowskiego zrywu stał się „odpływ mózgow” na tzw. „statku filozofów”, przymusowy *exodus* z 1922 roku...

Oby nowy rosyjski pragmatyzm jak najszybciej przełożył się na koniunkturę wielkich powrotów.

JAKUB SADOWSKI, ur. 1977, historyk kultury rosyjskiej, adiunkt w Studium Europy Wschodniej UW, rektor Wyższej Szkoły Komunikowania, Politologii i Stosunków Międzynarodowych w Warszawie. Niedawno wydał: *Rewolucja i kontrrewolucja obyczajów. Rodzina, prokreacja i przestrzeń życia w rosyjskim dyskursie utopijnym lat 20. i 30. XX w.* (Łódź 2005).

<sup>9</sup> B. Griebieniczikow, *Driewnierusskaja toska*, album *Snieżnyj lew...*



Bartłomiej Sienkiewicz

## Rosja i jej lęki

Zostaliśmy zakwalifikowani jako wrogowie i będziemy musieli to jakiś czas znosić. Dopiero jak minie Putin i jego ludzie, będziemy mogli pomyśleć na nowo o stosunkach z Rosjanami. Na razie zostaje nam cierpliwość i odwaga. Bo bez odwagi nie da się przeżywać wielkiej przygody wolności.

*Dariuszowi Karłowiczowi w podzięce za rozmowy*

W sierpniu rosyjskie agencje informacyjne oraz państwowe kanały telewizyjne poinformowały o rajdzie rowerowym „Droga wolności”. Rajd zorganizowany przez prokremlowską młodzieżówkę „Nasi” ma wieść historycznym szlakiem pospolitego ruszenia kniazia Dymitra Pożarskiego i Kuźmy Minina, w 393. rocznicę „oswobodzenia Moskwy od polskich najeźdźców”. Jak zapewniał lider ruchu, a zarazem przedstawiciel służby prasowej prezydenta Putina Wasilij Jakimienko, tym samym zapoczątkowano państwowy program wychowania patriotycznego „Czas poznać Rosję”. W rocznicę obchodów wypędzenia Polaków z Kremla zaangażowała się Rosyjska Cerkiew Prawosławna, zapowiadając liczne przedsięwzięcia religijno-patriotyczne mających podkreślić wagę „głównego ideologicznego święta państwa”, jak to zreżymował patriarcha Aleksiej II.



I na tym można by zakończyć opis wzajemnych stosunków polsko-rosyjskich w ostatnim czasie. Bo jest rzeczą zdumiewającą, że z całej historii tego wielkiego narodu ani wyzwolenie z jarzma tatarskiego w wyniku bitwy na Kulikowym Polu, ani inne wielkie triumfy (takie jak zwycięstwo nad Napoleonem) nie stały się symbolem rosyjskiej państwowości, a stała się nim lokalna awantura połączona z chwilowymi problemami wewnętrznymi początku XVII wieku. Co sprawia, że właśnie te wydarzenia koncentrują wysiłek propagandowy państwa i Cerkwi, dlaczego właśnie nieszczęsna wyprawa moskiewska stała się punktem odniesienia dla budowy rosyjskiej tożsamości po upadku ZSRR i destrukcji mitu sowieckiego imperium? Jak sądzę, są ku temu dwa powody. Pierwszy to lęk przed „utratą samego siebie”. W historii Rosji był to moment, w którym niewiele brakowało, by przyjęła inny model polityczny, a w konsekwencji społeczny. Plany osadzenia Władysława, syna Zygmunta III Wazy, na tronie carów i otwarcie tym samym drogi do unii dynastycznej spełzły wprawdzie na niczym, ale były niebezpiecznie bliskie realizacji. To z kolei uruchomiłoby proces dobrze znany i przeciwiczony w Wielkim Księstwie Litewskim – dlaczego panowie z Rosji nie mieliby posiadać przywilejów, jakimi cieszyli się panowie z Księstwa Litewskiego czy wcześniej Korony Polskiej? Dlaczego nie mieliby korzystać z prawa do nietykalności osobistej poza wypadkami przewidzianymi prawem, a nie wola władcy absolutnego? Innymi słowy: dlaczego nie mieliby być ludźmi bardziej wolnymi? W ten sposób całe dziedzictwo Iwana Groźnego spełzłoby na niczym, a samodzierżawie będące aksjomatem politycznym Rosji w ciągu następnych stuleci (i oddziałującym do tej pory) byłoby wtedy jedynie ponurym incydentem.

Drugi powód to uczucie wstydu. Łatwość, z jaką Polacy doszli do Moskwy, nie była pochodną wyjątkowej dzielności oddziałów, lecz słabości ówczesnej państwowości rosyjskiej. Rosja jeszcze nie zaleczyła ran po straszliwej hekatombie, jaką własnemu narodowi zafundował Iwan Groźny. Jak opisują to ówcześni kronikarze, całe połacie kraju stały się na lata bezludne, a pośród traw z trudem można było dostrzec resztki ludzkich siedzib. Równocześnie jednak to właśnie Iwan Groźny jest symbolem potęgi Rosji, jej ambicji wykraczających daleko poza obszar Wielkiego Księstwa Moskiewskiego.



Po stuleciach imię tego cara stało się synonimem imperialnych skłonności, których Rosjanie jako elity i jako naród nie wyrzekli się chyba do dzisiaj. Nadanie wagi polskiej interwencji mającej przecież bardziej charakter prywatnej awantury paru panów z „pogranicza” niż świadomej i planowej polityki Korony jest jakby próbą zamazania odpowiedzialności za słabość ówczesną, wynikającą przecież z wewnętrzrosyjskich uwarunkowań. Czy nie przypomina to obecnie prowadzonej kampanii w Rosji, gdzie prezydent tego kraju odsłania tablice poświęconą szefowi KGB, publicznie wynosi się zasługi Stalina i jego polityki, równocześnie biadając nad rozpadem ZSRR w wyniku działania „wraźych sił”? Działania te przysłaniają tym samym prawdę, której Rosjanie sobie jako zbiorowość jeszcze nie przyswoili: ich obecne kłopoty to cena, jaką się płaci za zbudowanie imperium na krwi i kłamstwie, zbudowanie go rosyjskimi przecież rękami.

Można by więc zaryzykować tezę, że święto z taką ochotą obchodzone teraz przez elity i prawosławną hierarchię okazuje się formą leczenia się z traumy o wiele starszej niż kłopoty z upadkiem „ojczyzny proletariatu”, a jego wybór jako święta rosyjskiej państwowości był bardziej przemyślany, niż się to mogło wydawać.

\*

Ale historia – ta polityczna, utylitarna, historia ludzi gotowych na każde skinienie władzy – rozgrywa się jeszcze na jednej płaszczyźnie: polsko-rosyjskiej. Od wielu miesięcy toczy się w Rosji operacja medialna opisująca przeszłość naszych wzajemnych stosunków. „Operacje medialne” to taki wynalazek obecnej władzy na Kremlu. Początkowo służyły objęciu władzy przez Władimira Putina. Z sukcesem przetrenowane, znalazły szybko zastosowanie w innych dziedzinach. Raz to jest Jukos i udowadnianie, że największym zagrożeniem jest jego były właściciel Chodorkowski, innym razem służą walce z Czeczenami lub państwami bałtyckimi. Cechą charakterystyczną takich operacji jest ich spójny program (przekaz), wielość nośników (gazety, strony internetowe i fora dyskusyjne, telewizja, a czasami kino – to przecież kraj Eisensteina...). Prowadzenie takich działań jest o tyle łatwe, że niezależne dziennikarstwo właściwie nie istnieje, a jeśli istnieje, to ma bardzo ograniczony zasięg, a je-



śli ma jakikolwiek zasięg i jest niezależne, to zwykle jest likwidowane przez zmiany właścicielskie. Kampania „polityki historycznej” wobec Polski zaczęła się parę miesięcy przed rocznicą zakończenia II wojny światowej. Inicjatorem były te same strony internetowe co zawsze (założone przez kremlowskich doradców) i te same osoby, które były zaangażowane we wcześniejsze „operacje”. Sens przekazu był jasny: Polska jest zawsze niepewnym sojusznikiem, w wojnie jej rola była dwuznaczna, a pretensje wysuwane przez Polaków (Katyń, Powstanie Warszawskie, pakt Ribbentrop-Mołotow) to rodzaj agresji propagandowej. W ramach tej kampanii były oficer „Smiersz” porównywał sytuację w Polsce w 1945 roku do obecnej sytuacji „naszych chłopców” w Czeczenii, zaś autorka poczytnej strony <www.strana.ru> pisała o AK jako sojuszniku hitlerowców itp. Zdumiewa to, że operacja po tej rocznicy nie ustała, lecz dalej toczy się w najlepsze. Ostatnio można było przeczytać, że to Polska prowokowała hitlerowskie Niemcy do wojny oraz że „bojownicy polskiej Armii Krajowej w mieście Mińsk Mazowiecki wyrznęli nasz szpital, zabijając 200 rannych i cały personel (kobiety)”. Reszty nie przytaczam przez wzgląd na wrażliwość czytelników. Jedynym narodem, który jest przedstawiany w równie negatywnym świetle w rosyjskich mediach są „czeczeńscy terroryści”. Ta operacja nie kończy się, jakby była potrzebna albo do uzasadnienia radykalnych kroków wobec Polski, albo jako wielki projekt edukacyjny. Osobiście uważam, że chodzi o to drugie – o „szczepionkę”, rodzaj uodpornienia na idee, kontakty i potencjalne wpływy Polski jako przykładu, państwa aktywnego na forum międzynarodowym czy potencjalnego konkurenta. Tylko czego oni się tak boją?

\*

Jeden z „technologów politycznych” Kremla, jak się nazywa doradców od spraw publicznych o KGB-owskiej proweniencji, Marat Gelman, jako jeden z wielu analizował przyczyny klęski Rosji na Ukrainie ogarniętej „pomarańczową rewolucją”. Gelman był w ekipie mającej pomóc Kuczmie i Janukowyczowi w pokonaniu Juszczenki. Z widomym skutkiem. Według Gelmana przykład płynący z Kijowa może mieć dla Rosji bardziej niebezpieczne skutki niż eksport





kolejnej rewolucji zdolnej zmieść reżim Putina. Jeśli na Ukrainie uda się „zaspokoić potrzeby życiowe zwykłych ludzi” lepiej niż w Rosji, to wtedy dla Rosji zacznie się kłopot... Bo nie da się tego usprawiedliwić wojną, głodem, latami komunizmu lub czymkolwiek innym, co łagodzi porównanie ze społeczeństwami Zachodu. A tu może być lepiej na Ukrainie, w kraju o tym samym losie i problemach co Rosja. Słuszna przestroga, jeśli zważyć, że przeciętna długość życia Rosjanina to 54 lata, który to wskaźnik pogorszył się w ostatnich latach. Podobnie z innymi wskaźnikami: przyrostu naturalnego, śmiertelności noworodków, rozwodów, aborcji, prostytucji, narkomanii i innych. Jest rzeczą zdumiewającą, że kraj mający w wyniku boomu paliwowego tak potężne rezerwy finansowe, mający zrównoważony budżet i silną władzę, nadal nie jest w stanie powstrzymać czynników destrukcji społecznej, wyraźnego obniżenia podstawowych parametrów „przeżycia” własnych obywateli. Obawy Gelmana są więc uzasadnione. Podobnie jak niepokoję innego wybitnego analityka Dmitrija Trienina, który zauważył, że przynajmniej połowa Ukraiń-

**Wolność panująca gdzie indziej uderza w nasze interesy, bo mówi o rzeczach, o których my musimy milczeć.**

ców to już „naród polityczny”, byt, którego nie uświadczy się w Rosji. Sukces Ukrainy (jeszcze nie przesądzony i bardzo niepewny) jest zarazem szansą pojawienia się takiej Rosji, jakiej dotąd nie widzieliśmy: otwartej, obywatelskiej, pragnącej wolności i prawdy w życiu publicznym.

A nade wszystko Rosji stawiającej sobie za cel zwiększenie długości życia swoich obywateli, a nie odtwarzanie imperium w zmienionych kostiumach. Bo przykłady sąsiadów mogą być zaraźliwe.

\*

W rzeczywistości chodzi o wykorzystywanie (...) niezależnych środków masowego przekazu do ingerencji w nasze sprawy wewnętrzne dla osiągnięcia własnych celów w relacjach z Rosją. Strona rosyjska krytycznie odnosi się do tych metod. Uważam, że jedyną stosowną odpowiedzią z jej strony będzie dalsze umocnienie [państwowości] Rosji.

Tak mówił minister spraw zagranicznych Siergiej Ławrow w przemówieniu do studentów MGIMO (Moskiewskiego Państwowego Instytutu Stosunków Zagranicznych) 23 sierpnia tego roku w polemice z zarzutami, że Rosja staje się imperialna. To odpowiedź godna





tradycji: wolność panująca gdzie indziej uderza w nasze interesy, bo mówi o rzeczach, o których my musimy milczeć. Z tego punktu widzenia im bliżej taka wolność się rozplenia, tym jest to groźniejsze. Toteż państwa bałtyckie stały się w kremlowskiej propagandzie na trwałe „faszystowskie”, a Polska kolejny miesiąc pozostaje obiektem „historycznej operacji medialnej”. Ale ostatnie kryzysy stosunków między Rzeczpospolitą a Federacją Rosyjską miały umiarkowany rezonans społeczny. Według badań WICIOM 44 procent Rosjan ocenia nasze stosunki jako pozytywne, a 41 procent uważa je za napięte. To skromny wynik jak na takie instrumenty medialne. Może nadmiar propagandy uodparnia, jak to było w czasach komunizmu?

Ale te same badania mówią, że 8 procent Rosjan kojarzy Aleksandra Kwaśniewskiego jako jednego z liderów Europy Środkowo-Wschodniej. Zatem dla przeciętnego Rosjanina ten obszar świata w zasadzie nie istnieje. Jeśli takie są twarde dane, to powtórzmy raz jeszcze: czego oni się tak boją, skoro uruchomiono taką maszynę kłamstw i wrogości?

\*

W „Teologii Politycznej” (nr 2, jesień 2004 – lato 2005) znalazł się tekst Dariusza Gawina *Warszawa 1944. Oślepiający blask wolności*. To bodaj jeden z najśmielszych współczesnych tekstów o polskiej tożsamości. Gawin twierdzi, że okrucieństwo obydwu totalitaryzmów wobec walczącej Warszawy to pochodna pewnego radykalnego pojęcia wolności, które „rozbłysło” w tamtych dniach nad stolicą Polski. Wolności wzywającej do wspólnoty politycznej wszystkich swoich obywateli, a przez to nieznośnej dla jej wrogów. W latach pierwszej pielgrzymki papieskiej i pierwszej Solidarności dane nam było poznać podobne „oślepiające błyski wolności” wraz z ich radykalizmem czyniącym kwestie polityczne wyborami na wskroś moralnymi – bez żadnej gry czy kalkulacji. I kiedy wydawało się, że ten ogień się na zawsze wypalił, a młodym Polakom pozostało wyłącznie czekać na kolejne ustalenia biurokratów sprawujących władzę w imię zimnych kalkulacji tego świata, wydarzyła się Ukraina. Co prawda w skali nieporównywalnej ze wspomnianymi wyżej wielkimi chwilami historii, ale jednak uruchomił się w owe zimowe dni podobnie nieopanowany zachwyty wolnością. Tym razem do dawania jej in-



nym, do wspierania tych, którzy jej potrzebują. Szybko zauważono w Polsce, że czujemy się z pomarańczowymi kokardkami lepsi, jakby na chwilę rozgoryczenie naszą wolnością można było zamienić na marzenia innych. Tysiące młodych ludzi manifestujących na mrozie w polskich miastach, tysiące młodych Polaków na Ukrainie, a wresz-

**Obecna ekipa na Kremlu  
nosi już w sobie zarodki  
upadku.**

cie zaangażowanie całej maszyny państwa polskiego w sprawę Ukrainy. Tego nie dało się przeoczyć, nie dało zlekceważyć, jeśli wolność pojmuje się jako zagrożenie. To był sygnał, że tak jak dawniej jesteśmy skłonni znaleźć w polityce ton zgodny z powszechnym poczuciem tego, co moralnie słuszne, i uczynić z tego sprawę całej Republiki. To, co potem nastąpiło, jest powszechnie znane: umorzenie śledztwa katyńskiego w rocznicę ludobójstwa, wykluczenie Polski ze spotkania z okazji 750-lecia Królewca, zaproszenie Jaruzelskiego na obchody zakończenia wojny, pobicie dyplomatów i dziennikarza w Moskwie, atak Łukaszenki na polską mniejszość na Białorusi. Ta lista będzie dłuższa.

\*

Jak długo to potrwa? Trudno przewidzieć. Ale obecna ekipa na Kremlu nosi już w sobie zarodki upadku. Strach jest złym doradcą, a w postępowaniu Putina i jego otoczenia widać wyraźnie, że to uczucie zaczyna dominować. Gangrena przemocy, pogardy dla ludzkiego życia i prawa, jaką zakaziła się Rosja w Czeczenii, stopniowo podnosi temperaturę w całym organizmie tego państwa. System zbudowany na ikonie medialnej jednego człowieka, prezydenta, ma małe zdolności radzenia sobie z sytuacją kryzysu. Tym bardziej nerwowo reaguje on na wszelkie jego znamiona. Zostaliśmy zakwalifikowani jako wrogowie i będziemy musieli to jakiś czas znosić. Dopiero jak minie Putin i jego ludzie, będziemy mogli pomyśleć na nowo o stosunkach z Rosjanami. Na razie zostaje nam cierpliwość i odwaga. Bo bez odwagi nie da się przeżywać wielkiej przygody wolności.

BARTŁOMIEJ SIENKIEWICZ był współpracownikiem ministrów Kozłowskiego i Milczanowskiego w MSW i UOP, a następnie współtwórcą i (do wiosny 2001) wicedyrektorem Ośrodka Studiów Wschodnich. Wykłada w Akademii Obrony Narodowej.



Grzegorz Przebinda

## Między ołtarzem a tronem

**Cerkiew w Rosji po 1991 roku**

Religia znów stała się dla cerkiewnych hierarchów tym, czym była przed 1917 rokiem w Imperium Rosyjskim – podporą tronu, a zarazem głównym sposobem na narodową identyfikację w okresie „smuty” na przełomie XX i XXI wieku.

Jurysdykcja Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej (RCP) rozciąga się na wyznawców prawosławia w Rosji, na Ukrainie, Białorusi, Litwie, Łotwie i w Estonii, Kazachstanie, Kirgizji, Tadżykistanie, Turkmenii, Uzbekistanie, Azerbejdżanie i Mołdawii. Jest to więc niemal cały postradziecki świat, z wyłączeniem Armenii i Gruzji, posiadających własne starsze Kościoły. Tę przestrzeń po ZSRR rosyjska Cerkiew określa mianem swego „terytorium kanonicznego”. Ów bardzo kontrowersyjny termin powstał całkiem niedawno, chociaż prawosławna hierarchia w Rosji ukazuje jego genetyczne związki z zasadą ze starożytności kościelnej: „Jedna diecezja, jeden biskup”. Jednak ta zależność jest bardzo mocno wątpliwa<sup>1</sup>. Dlatego za narodziny

<sup>1</sup> Ta zasada obowiązywała bowiem w Kościele jeszcze niepodzielonym, gdy rzeczywiście trudno było dopuścić do rywalizacji biskupów w obrębie jednej struktury wyznaniowej. Gdy jednak nadszedł czas rozłamów, niesformułowana *explicit*e zasada „terytorium kanonicznego” prowadziła na ogół do przymusu religijnego i przelewu krwi (np. działalność Bizancjum w IV wieku w Syrii, Palestynie i Egipcie, protestanckie *cuius regio*,



pojęcia należy uznać rok 1991, gdy RCP ogłosiła, iż Watykan naruszył jej „terytorium kanoniczne” poprzez ustanowienie w Rosji katolickich administratur kościelnych. W 2002 roku administratury zostały przekształcone w diecezje, co jeszcze pogłębiło spór Moskwy z Rzymem. Katolicy w tym sporze słusznie zwracali uwagę, że i RCP posiada swe eparchie (diecezje) na terytorium Europy łacińskiej – w Austrii, Belgii, Wielkiej Brytanii, we Francji, w Niemczech i Holandii. Znajduje to zresztą odbicie w statucie RCP, który powiada, że członkami Cerkwi rosyjskiej są nie tylko prawosławni z jej „terytorium kanonicznego”, lecz także ci wierni, którzy na innych obszarach pragną do niej należeć dobrowolnie.

Na swoim „terytorium kanonicznym” RCP posiada 133 diecezje (z czego 68 w Rosji, 35 na Ukrainie i 10 na Białorusi) i 23 tysiące parafii. Oficjalne dane mówią też o 154 biskupach, 635 klasztorach, 5 duchownych akademiach i 3 prawosławnych uniwersytetach. Władze cerkiewne twierdzą – aspirując tym samym do miana „Kościoła narodowego” w Federacji Rosyjskiej – że liczba prawosławnych wynosi tu od 80 do 100 milionów. Wiadomo jednak, że świątyń w Fe-

**Choć ponad połowa  
mieszkańców Federacji  
Rosyjskiej deklaruje się  
jako prawosławna, to do  
cerkwi chodzi regularnie  
zaledwie od 2 do 4  
procent.**

deracji Rosyjskiej jest tylko 8,5 tysiąca, więc gdyby nawet do każdej z nich przychodziło aż po tysiąc osób, to i tak liczba wiernych wyniosłaby w Rosji zaledwie 8,5 miliona. Czym wytłumaczyć ten rozdzwitek? Chyba tym, że „boom religijny” w epoce Jelcyna i Putina wcale nie oznaczał prawdziwego powrotu do prawosławia. Choć dziś w ankietach ponad połowa

mieszkańców Federacji Rosyjskiej deklaruje się jako prawosławna, to do cerkwi chodzi regularnie zaledwie od 2 do 4 procent. I są to oficjalne dane Patriarchatu Moskiewskiego.

---

*eius religio* z okresu wojen religijnych w XVI wieku, przymus unijny za Hipacego Pocieja w Rzeczypospolitej Obojga Narodów, nawracanie unitów na prawosławie przez carów po rozbiorach Polski).



## Święci Iwan Groźny i Grisza Rasputin?

Pod koniec 2002 roku dobrze zorganizowana grupa wiernych zwróciła się do patriarchy Aleksego II z prośbą o rozważenie możliwości kanonizacji cara Iwana IV Groźnego i Grigorija Rasputina. Patriarcha natychmiast odpowiedział odmownie na tę szokującą inicjatywę laikatu:

Czyż jest możliwe uwielbienie w jednym czasie przez modlitwę męczenników oraz ich okrutnych prześladowców? Przecież kanonizacja cara Iwana Groźnego faktycznie podałaby w wątpliwość świadectwa wiary metropolity Filipa i świętego męczennika Korneliusza Pskowsko-Pieczerskiego (...). Nie ma zarazem żadnych podstaw, aby zajmować się kwestią kanonizacji Grigorija Rasputina, którego podejrzana moralność i prostactwo rzuciły cień na imperatorską rodzinę przyszłych królewskich męczenników – cara Mikołaja II i jego rodziny.

Kim byli wspomniani przez patriarchę bohaterowie dziejów Rusi Moskiewskiej i dwudziestowiecznej Rosji? Metropolita Filip Kołyczew publicznie ganił cara Iwana za bestialskie czyny, nie lękając się tortur ani śmierci. W efekcie został uduszony w 1569 roku przez Malutę Skuratowa, największego z przybocznych oprawców Groźnego. Z kolei ihumenowi Korneliuszowi car Iwan odciął głowę własnoręcznie... Złej sławy Grigorij Rasputin był mnichem awanturnikiem z syberyjskiej prowincji. A jako hipnotyzer i rozpustnik w latach poprzedzających pierwszą wojnę światową zrobił oszałamiającą karierę na dworze cara Mikołaja II.

Zwolennikami kanonizacji cara oprawcy i mnicha rozpustnika są dziś w Rosji nie tylko świeccy ideolodzy rosyjskiego nacjonalizmu, oszukujący niewykształcony „lud Boży”, lecz także niektórzy hierarchowie RCP. Ich ojcem duchowym jest Joann Snyczow, zmarły w 1995 roku metropolita sankt-petersburski i ładożski. Napisał on w książce *Samodzierżawie ducha*, iż „car Iwan nawet w gniewie pozostawał chrześcijaninem”, a „przyjąwszy na siebie z konieczności pracę najbardziej niewdzięczną, jak chirurg odcinał od ciała Rosji gnijące bezpożyteczne członki”. Tymi śladami, gdy chodzi o interpretację dziejów Rosji i sposób rozumienia świętości jej Kościoła, poszli inni dygnitarze RCP: Juwenaliusz Tarasow (do niedawna metropolita Kurska i Rylska), Beniamin Puszkarski (arcybiskup Włady-



wostoku i Kraju Nadmorskiego), Ambroży Szczurow (arcybiskup Iwanowo-Wozniesienska i Kineszmy). Doszło do tego, że oficjalny sprzeciw wobec możliwości kanonizacji Iwana Groźnego i Rasputina musiał ogłosić *ex cathedra* Synod Biskupów RCP na posiedzeniu w październiku 2004 roku.

A jednak zwolennicy „kanonizacji” nie oddali łatwo pola i nadal rozpowszechniają na swych konferencjach i wiecach „ikonki” cara Iwana i „świętego starca” Rasputina. Dymitr Pospiełowski, znawca rosyjskiego prawosławia, a zarazem gorący orędownik jego głębokiej reformy na początku XXI wieku, określił owe „ikonki” mianem „szatańskich”:

O tym, że współczesna hierarchia RCP nie posiada prawdziwego autorytetu, jaskrawo świadczy rozpowszechnianie po całym kraju pseudoikon takich potworów, jak kat Iwan Groźny i pijak-rozpustnik Rasputin. Potępienie przez Patriarchę i arcybiskupa kultu kata i pijaka nie oddziało, jak wiadomo, w żaden sposób na wiernych, co świadczy o braku zaufania współczesnej rosyjskiej owczarni do cerkiewnego kierownictwa.

Inny badacz współczesnego prawosławia w Rosji, Nikołaj Mitrochin, opisuje sytuację z życia codziennego parafii na prowincji. W okresie 1950-1980, gdy władze prześladowały religię i nie zezwalały na szeroką działalność popów, wykształcił się w rosyjskim prawosławiu typ „babuszki”. Była ona i do dziś często bywa jedynym autorytetem religijnym w swoim środowisku, choć jej wiedza magiczna nie ma wiele wspólnego z prawosławiem. Jeden z popów opowiada:

Wchodzimy do izdebki, siedzi przy stole starucha w znoszonym epitachelionie<sup>2</sup> i coś pisze. (...) Przywitaliśmy się. Babcia objaśnia: „Kotka gdzieś mi się zapodziała. I teraz do licha leśnego list muszę pisać, żeby mi zwrócił kotkę”. – „A w jakim języku ten list?” – „A ty co, nie wiesz, jak do licha leśnego listy pisać? A to mi ksiądz!... Czego was tylko nie uczą...”

Etnolog może się zachwycić podobnym opisem świadczącym o kulcie magii wśród ludu rosyjskiego, o pozostałościach „*dwojewierija*”, gdzie chrześcijaństwo nie może się przebić przez skorupę prze-

---

<sup>2</sup> Stula prawosławna.



sądów. Ale co to ma wspólnego z prawosławiem? Zdaniem Pospiełowskiego, podobne sytuacje nie byłyby możliwe, gdyby władze cerkiewne nie zwlekaly ze zwołaniem Soboru Lokalnego RCP (*Pomiestnyj Sobor*).

## Sobór Lokalny – dzieje i aktualność

To swoisty „cerkiewny parlament”, czyli spotkania hierarchów i osób świeckich (na początku książąt i bojarów), zwoływane najpierw na Rusi Kijowskiej i Moskiewskiej, a potem w Rosji aż do Piotra I. Decydowały one o kwestiach fundamentalnych dla życia kościelnego i dla wielkiej polityki regionu. Piotr I, likwidując urząd patriarchy i nie dopuszczając do zwoływania kolejnych soborów, nie tylko pogrzebał ideę „symfonii” i „soborowości”, lecz także zdeformował całkowicie życie kościelne w Rosji. Formalnie ziemską głową Cerkwi był od tej pory car i taka sytuacja trwała aż do abdykacji Mikołaja II w marcu 1917 roku.

Wielką próbę odnowienia „soborowości” podjęli duchowni i inteligencja prawosławna nazajutrz po upadku caratu. Na starannie przygotowanym i rozpoczętym w Moskwie 28 sierpnia 1917 roku Soborze Lokalnym reaktywowano patriariat. Sobór ten mógł stać się dla prawosławnych w Rosji tym, czym dla katolików stanie się dopiero czterdzieści lat później *Vaticanum Secundum*. W przygotowaniach i obradach wzięli bowiem udział najświetlejsi ludzie tamtych czasów, m.in. teolog Sergiusz Bułhakow, filozof Eugeniusz Trubieckoj, historyk Kościoła Aleksander Kartaszow. Zajmowano się kwestią prawnego funkcjonowania Cerkwi w nowym państwie, dyskutowano nad statutem parafii, zdecydowano o obieralności klasztornych zwierzchników, podjęto kroki ku uznaniu autokefalii Cerkwi na Ukrainie. Ale narastający bolszewicki terror zmusił ojców Soboru do jego zamknięcia we wrześniu 1918 roku.

Następny Sobór Lokalny o dużym znaczeniu odbył się dopiero w 1988 roku, już za Gorbaczowa. W roku milenium chrztu Rusi Kijowskiej podjęto tu wiele ważnych inicjatyw. Po raz pierwszy od rewolucji Cerkiew dokonała aktu kanonizacji swoich świętych (m.in.



Dymitra Dońskiego, pogromcy Tatarów na Kulikowym Polu, i Andrzeja Rublowa, malarza ikon) i zatwierdziła swój nowy statut. Od tej pory najwyższa władza w RCP w sferze wiary, administracji i sądu cerkiewnego miała przynależeć właśnie do Soboru Lokalnego. W dzisiejszym rosyjskim prawosławiu jest to ogólne zgromadzenie trzech kategorii jego wyznawców: 1. najwyższych hierarchów Cerkwi (patriarcha, metropolici, arcybiskupi i biskupi – są to tzw. *archijerejowie*); 2. przedstawiciele niższego duchowieństwa diecezjalnego i klasztornego; 3. reprezentantów laikatu. Myślano wówczas, że RCP zajmie się wkrótce dokończeniem dzieła, które rozpoczęła na soborze 1917-1918 roku. Tym bardziej że kolejne lata po likwidacji ZSRR przynosiły jej nie tylko wolność, ale i wiele nieznanych wcześniej problemów. Zgodnie ze statutem z 1988 roku Sobór Lokalny miał być zwoływany „nie rzadziej niż raz na pięć lat”.

Jednak od tej pory odbył się tylko jeden Sobór Lokalny w 1990 roku, zwołany zresztą tylko w celu wyboru nowego patriarchy. Potem nastąpiła długa przerwa, aż wreszcie Synod Biskupów w 2000 roku postanowił zmienić statut Cerkwi. Nie ma już w nim mowy o konieczności systematycznego zwoływania Soborów Lokalnych RCP, zastąpiły je bowiem Synody Biskupów (*Archijerejskije Sobory*). Mają być organizowane raz na cztery lata, a w okresie między sesjami głos decydujący posiada Świętobliwy Synod, organ wykonawczy Patriarchatu Moskiewskiego.

Taki sposób rozstrzygnięcia spraw fundamentalnych dla prawosławia w Rosji – poprzez decyzje biskupów, a nie głosem soborowym, który kształtują także niżsi duchowni i przedstawiciele laikatu – wywołuje dziś protesty z dwóch przeciwstawnych obozów ideowych RCP. Liberalowie, tacy jak wspomniany Dymitr Pospiełowski, pragną w tej dziedzinie odrodzenia soborowości, która pomogłaby rozwiązać wewnętrzne problemy Cerkwi i zbliżyć ją do Kościoła katolickiego z jego zasadą „kolegialności”. Fundamentalisci z kolei, skupieni w grupie „Radoneż”, publikujący w piśmie „Ruś Prawosławna” albo uczestniczący w regularnych sympozjach poświęconych metropolicie Joannowi, widzą w „soborowości” nadzieję na odrodzenie nacjonalizmu i monarchizmu, które mają być remedium na zgubny ekumenizm i globalizm.





## Patriarchaty i autokefalie

RCP nie zgodziła się – inaczej niż to uczynili przywódcy polityczni ZSRR w stosunku do wszystkich republik związkowych – na autokefalię Kościoła prawosławnego w żadnym z nowych państw<sup>3</sup>. Aby dziś tę autokefalię uzyskać, potrzebna jest zgoda przede wszystkim Kościoła matki, potem Konstantynopola (posiadającego w prawosławiu prymat honorowy) oraz poparcie wszystkich dotychczasowych struktur autokefalicznych. Istnieje ich w prawosławiu aż piętnaście: dziewięć patriarchatów (Konstantynopolski, Aleksandryjski, Antiocheński, Jerozolimski, Moskiewski, Gruziński, Serbski, Rumuński, Bułgarski) i sześć autokefalicznych Cerkwi lokalnych: Cypryjska, Grecka, Albańska, Polska, Czech i Słowacji.

Po rozpadzie ZSRR ambicje secesyjne ogłosiły trzy Cerkwie pozostające w strukturze Patriarchatu Moskiewskiego: Estońska, Ukraińska i Mołdawska. Pierwsza domagała się autonomii od Moskwy i ponownego przyjęcia – jak to już było w okresie międzywojennym – pod jurysdykcję Konstantynopola, na co w 1998 roku zgodził się ostatecznie patriarcha Bartolomeusz. Doprowadziło to do otwartego konfliktu Konstantynopola z Moskwą oraz do rozbitcia prawosławia w Estonii na dwie odrębne Cerkwie: Estońską Apostolską Cerkiew Prawosławną pod jurysdykcją Konstantynopola oraz Estońską Cerkiew Prawosławną Patriarchatu Moskiewskiego. Na początku lat dziewięćdziesiątych doszło także do konfliktu RCP z podporządkowaną jej od 1813 roku (z przerwą w latach 1918-1940) Metropolią Kiszyniowsko-Mołdawską. Część wiernych utworzyła tutaj Metropolię Besarabską podporządkowaną Patriarchatowi Rumuńskiemu.

Dużo dalej poszła Ukraina. Znaczna część jej prawosławnych, odwołując się do dziejów Rusi Kijowskiej i do wydarzeń po 1918 roku, domaga się dla swej Cerkwi statusu patriarchatu albo przynajmniej autokefalii. Na to nie wyraża zgody ani Moskwa, która uznała jedynie „szeroką autonomię” Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej, ani

---

<sup>3</sup> Autokefalia (z greckiego: *autos* – sam i *kefale* – głowa) to w prawosławiu niezależność Cerkwi lokalnej od władz Cerkwi zagranicznych.



Konstantynopol. W efekcie doszło do rozbicia prawosławia na Ukrainie na trzy odrębne Cerkwie – kanoniczną Ukraińską Cerkiew Prawosławną Patriarchatu Moskiewskiego i niekanoniczne: Ukraińską Cerkiew Prawosławną Patriarchatu Kijowskiego i Ukraińską Autokefaliczną Cerkiew Prawosławną. Należy przypuszczać, że taka sytuacja nie będzie trwać bardzo długo i Moskwa – szczególnie wtedy, gdy porozumieją się ze sobą na Ukrainie dwie Cerkwie niekanoniczne – zmuszona będzie pomyśleć o autokefalii dla Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej. Pozycja i stopień samodzielności konkretnego Kościoła w strukturze prawosławia zawsze przecież zależały od pozycji politycznej narodu i państwa, w którym ten Kościół istniał.

## Język liturgii i ekumenizm

**Dzisiaj wielu przychodzących do Cerkwi neofitów traktuje swój udział w liturgii jako przeżycie magiczne.**

W pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych grupa zwolenników prawosławnej odnowy – m.in. Sergiusz Awierincew, o. Gieorgij Koczetkow, o. Aleksander Borisow – podjęła kwestię zastąpienia w liturgii języka staro-cerkiewno-słowiańskiego współczesnym językiem rosyjskim. Ten problem jest dziś w Cerkwi tak samo ważny jak w Kościele katolickim przed Soborem Watykańskim II. Łacina pozostawała u nas równie niezrozumiała jak język staro-cerkiewno-słowiański w Cerkwi rosyjskiej. Jest to całkowicie niezgodne z duchem przesłania Cyryla i Metodego. Bracia sołuńscy po to stworzyli w IX wieku alfabet dla scs. i przetłumaczyli nań z greckiego księgi liturgiczne, aby ówczesni chrześcijanie pojęli także semantyczny aspekt nowej wiary. Dzisiaj wielu przychodzących do Cerkwi neofitów traktuje swój udział w liturgii jako przeżycie magiczne. Jednakże zwolennicy zastąpienia staro-cerkiewno-słowiańszczyzny współczesnym językiem rosyjskim ponieśli porażkę w latach 1997-1998. Patriarcha i episkopat prawosławny stanęli bowiem po stronie tradycjonalistów, którzy krytykowali zwolenników reformy za „modernistyczne neochrześcijaństwo”, „schizmatyzm” i „skrajny ekumenizm”.



W 2000 roku sam Synod Biskupów przyjął dokument *Podstawowe zasady stosunku Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej do inosławnych*<sup>4</sup>. Jest to, niestety, tekst bardzo tradycjonalistyczny i nie pozostawia większych nadziei na sukces w dialogu ekumenicznym. RCP wychodzi bowiem z założenia, iż pełnia prawdy znajduje się tylko w Kościele prawosławnym, od którego w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa oddzielił się Kościół rzymski. Schizma była tragedią dla całego chrześcijaństwa, ale większą szkodę ponieśli katolicy i protestanci, ponieważ nie uczestniczą oni od tej pory w pełni łaski Bożej. Nie wolno też twierdzić, jak czytamy w dokumencie, że podziały między chrześcijanami wynikały tylko z „tragicznego nieporozumienia”, a niezgoda między nimi pochodzi wyłącznie z „braku miłości”. Podział miał charakter fundamentalny i substancjalny. Dlatego RCP nie uznaje „ekumenizmu w przestrzeni”, na mocy którego wszystkie współczesne Kościoły chrześcijańskie mają tyle samo prawdy, a dyskusja między nimi ma wzbogacać jednakowo każdą stronę. Słuszny jest wyłącznie „ekumenizm w czasie”, który ma odbudować „chrześcijańską mądrość”, w zgodzie z tradycją apostołską i z przekazem Ojców Kościoła. Dla katolików oznacza to m.in. konieczność rezygnacji z wszystkich dogmatów przyjętych na soborach w II tysiącleciu chrześcijaństwa (*filioque*, nieomylność papieska, niepokalane poczęcie Marii), a dla protestantów potrzebę uznania siedmiu sakramentów.

## Podstawy społecznej koncepcji RCP

Jednak poza fundamentalnymi kwestiami teologicznymi, w których Cerkiew rosyjska zajmuje niezmiennie pozycję wierną tradycji pierwszego tysiąclecia, jest jeszcze miejsce na dialog o „sprawach horyzontalnych”, przede wszystkim o roli Kościoła w społeczeństwie. A w tej kwestii RCP, jak nigdy wcześniej, przyznaje się do inspiracji płynącej z katolickiego i protestanckiego Zachodu. Owocem tego jest

<sup>4</sup> Termin „inosławie” nie ma odpowiednika w polszczyźnie. W rosyjskim języku cerkiewnym oznacza on te nieprawosławne wyznania chrześcijańskie (m.in. katolicyzm, anglikanizm, luteranizm), które przyjmują dogmaty o boskości i człowieczeństwie Chrystusa oraz o Trójcy Świętej.



dokument *Podstawy społecznej koncepcji RCP* przyjęty w 2000 roku przez Synod Biskupów Prawosławnych. Jest to pierwszy w świecie prawosławnym – który od schizmy 1054 bardzo rzadko przemawia wspólnym głosem – zwarty zarys koncepcji społecznej. Sukces tym większy, że do czasów „pierestrojki” Cerkiew ściśle wypełniała dyrektywy sowieckich przywódców. „Walka o pokój w świecie”, „solidarność z uciśnionymi”, przemówienia patriarchy Pimena Izwiekowa, w których rewolucja październikowa była przedstawiana jako apogeum humanizmu – oto słupy milowe społecznego nauczania RCP przed 1988 rokiem.

Dzisiaj twórcy „społecznej koncepcji” obficie korzystali z doświadczeń katolickich i częściowo protestanckich. Prace nad dokumentem trwały ponad trzy lata i nie obyło się bez ideologicznych nacisków. Wywierały je zarówno skrajne obozy RCP (monarchiści, chrześcijańscy komuniści, antyekumeniści), jak i „propaństwowi” politycy FR. Sprzeciw tych ostatnich wywołała na przykład teza, iż Cerkiew winna odmówić posłuszeństwa państwu, gdy rażąco narusza ono normy moralne. Jednak, wbrew własnemu zaleceniu, Cerkiew nigdy nie zaprotestowała choćby przeciwko wojnie w Czeczenii. W ogóle nie ma w dokumencie mowy – chociaż odnosi się on często do dziejów Imperium Rosyjskiego – o wojnie zaborczej. Mamy za to odwołanie do „prawosławnego patriotyzmu” Rosjan, a twórcy „społecznej koncepcji” przywołują pamięć o trzech „wojnach sprawiedliwych” – z Mongołami na Kulikowym Polu w 1380 roku, z „polskim interwentami w 1612” i „francuskimi zaborcami” w 1813.

Dokument składa się z szesnastu rozdziałów, zatytułowanych m.in. *Cerkiew a nacja, Cerkiew a państwo, Cerkiew a polityka, Chrześcijańska etyka a prawo świeckie, Praca i jej owoce, Własność, Wojna i pokój, Przestępczość, kara, reedukacja, Stosunki międzynarodowe. Problemy globalizacji i sekularyzmu*. Inne fragmenty dotyczą zdrowia i bioetyki, ekologii, nauki, kultury i oświaty, stosunku Cerkwi do świeckich środków masowego przekazu. To, nad czym Kościół katolicki pracował wytrwale od ponad stu lat, Cerkiew zawarła i podała w jednym dokumencie. Nic więc dziwnego, że „społeczna koncepcja” była już wiele razy gruntownie krytykowana. Wskazywano na jej niespójność (zbyt wielu autorów i związany z tym brak ogól-



nego spojrzenia), zbytne zakorzenienie w przeszłości, sceptyczny stosunek do demokracji i brak pozytywnych odniesień do zasady społeczeństwa obywatelskiego.

Krytykę wzmagają sami autorzy *Koncepcji...*, choćby takimi wypowiedziami:

Prawosławie jest niekiedy bliższe islamowi aniżeli chrześcijaństwu zachodniemu, albowiem kładzie akcent nie na personalizmie, lecz na soborowości i kolektywizmie. Ludzie zbawiają się tylko w „powszechnym ciele Kościoła”, a nie pojedynczo. A najwyższej wartości, zgodnie z *Podstawami społecznej koncepcji RCP*, nie stanowi życie człowieka, lecz jego wiara w wieczne zbawienie...

Gdyby tak było, to miałby niestety rację Johannes Oeldemann z Instytutu Ekumenicznego w Paderborn, który w 2001 roku podczas niemiecko-rosyjskiej dyskusji nad tekstem stwierdził:

RCP i Kościół rzymskokatolicki demonstrują w swoich społecznych doktrynach całkowicie przeciwstawne podejścia. Jeżeli u katolików Kościół pojmuje siebie jako drogę człowieka, to u prawosławnych jest na odwrót: droga człowieka – to Kościół...

Czy jednak taka dychotomia nie jest nazbyt ostra? Przecież w Kościele katolickim przed *Vaticanium Secundum* również walczyły ze sobą stronnictwa konserwatywne i liberalne. Dlatego i *Koncepcja* – która jest owocem dyskusji i kompromisu – winna być traktowana jako pierwszy krok na drodze budowania dojrzałego „nauczania społecznego” RCP.

Dodajmy, że dokument jest bardzo ciekawy również z poznawczego punktu widzenia. Można się na przykład stąd dowiedzieć, że RCP inaczej niż Kościół katolicki podchodzi do kwestii rozwodów. Wolno je orzekać – a zarazem zezwalać na drugie i trzecie małżeństwo – w stosunkowo wielu wypadkach. Powodem cerkiewnego rozwodu może być niewierność jednego z małżonków, jego odstępstwo od prawosławia, niezdolność do współżycia małżeńskiego (która zaistniała przed małżeństwem albo powstała w wyniku samookaleczenia już po jego zawarciu), zarażenie trądem, syfilisem lub AIDS, trwała nieobecność, patologiczne zaburzenia psychiczne, chroniczny alkoholizm, narkomania, stręczycielstwo, aborcja dokonana przez



żoną bez zgody męża. Środki antykoncepcyjne Cerkiew dzieli wartościująco na aborcyjne i nieaborcyjne. Te ostatnie toleruje, choć przypomina, iż „celowe powstrzymanie się od rodzenia dzieci z pobudek egoistycznych pozbawia małżeństwo wartości i jest bez wątpliwości grzechem”. Za grzech bardzo ciężki jest zawsze uznawana aborcja. Dodajmy, że dzisiaj w Rosji na jedno narodzone dziecko przypada aż trzej zabitych.

## **Służba państwu i jedność Słowian**

Istnieją dwie przeciwstawne opinie o stosunku RCP do państwa rosyjskiego po 1991 roku. Andriej Kurajew, teolog prawosławny z Moskwy, w wywiadzie dla polskiego pisma „Teologia Polityczna” stwierdził, że po 1995 roku drogi państwa i Cerkwi nieodwołalnie się rozeszły: „Spójrzcie, jak wiele wydaje się broszur, ulotek czy publikacji sprzeciwiających się integracji Rosji ze światem zachodnim, a przecież jest to oficjalna linia polityczna władz”. Z kolei zwolennikiem tezy o systematycznym upaństwowianiu i upolitycznianiu RCP, także za drugiej kadencji Jelcyna i w czasach Putina, jest Władysław Arżanuchin, religioznawca z Sankt Petersburga. Dowodem jest dla niego choćby podpisana przez Jelcyna w 1997 roku „Ustawa o wolności sumienia i religijnych stowarzyszeniach”, zapewniająca uprzywilejowaną pozycję prawną konfesjom „rdzennie rosyjskim”, czyli przede wszystkim prawosławiu. W wywiadzie dla „Tygodnika Powszechnego” Arżanuchin mówił: „Dla wsparcia prawosławia w jego walce z «zagrożeniem religijnym», dla ozdrowienia społeczeństwa zarażonego obcymi tradycjami – trzeba pieniędzy z państwowego budżetu. Jeśli Cerkiew gwarantuje lojalność wobec państwa, może liczyć na jego wdzięczność”. I trudno się nie zgodzić z tą diagnozą.

Kurajew bowiem wskazywał tylko na te nurty w Cerkwi, które są jeszcze bardziej fundamentalne i antyzachodnie niż jej hierarchia i aktualni przywódcy polityczni Rosji. Podobna sytuacja przypomina poniekąd czasy Piotra I, gdy metropolici popierali imperialno-modernizacyjne wysiłki cara, podczas gdy „lud Boży” uznawał go za Antychrysta. Można też dostrzec w działaniach hierarchów po



1991 roku podobną ewolucję, jaką przeszli w tym samym czasie władze polityczni Rosji. Tak jak ci ostatni ograniczyli do minimum zasadę demokracji w państwie, tak samo ojcowie Cerkwi zaniechali już całkowicie dyskusji o „soborowości”. O wszystkim, co istotne, decydują już teraz sami na swoich synodach.

Ostatni Synod Biskupów Prawosławnych odbył się w październiku 2004 roku i miał już charakter bardzo polityczny. Z przemówieniem wystąpił Putin, który namawiał biskupów do aktywnego sprzeciwu wobec terroryzmu i ekstremizmu. A w dniu otwarcia synodu podpisał korzystną dla RCP ustawę o własności ziemskiej, która umożliwia bezpłatne przekazywanie ziemi na potrzeby organizacji religijnych. „Tak oto państwo – podkreślał Putin – systematycznie zwraca historyczne długi”.

Do Synodu Biskupów RCP zwrócił się także prezydent Białorusi Łukaszienka: „Cerkiew prawosławna we wszystkich czasach wzywała Słowian do jedności. I w naszych czasach prawosławie też jest taką zasadą spajającą bratnie narody”. Biskupi odpowiedzieli: „Całkowicie podzielamy Pana przekonanie, iż Cerkiew prawosławna stanowi zasadę spajającą bratnie słowiańskie narody. Modlimy się o jedność tych, którzy zostali połączeni w ciągu wielu wieków poprzez wspólny los. Pracujemy i będziemy pracować na rzecz takiej jedności”... Jak niestety widać, religia znów stała się dla cerkiewnych hierarchów tym, czym była przed 1917 rokiem w Imperium Rosyjskim – podporą tronu, a zarazem głównym sposobem na narodową identyfikację w okresie „smuty” na przełomie XX i XXI wieku.

GRZEGORZ PRZEBINDA, ur. 1959, prof., dyrektor Instytutu Filologii Wschodniosłowiańskiej UJ, członek kolegiów redakcyjnych pism: „Ethos”, „Przegląd Rusycystyczny”, „Nowaja Polska”. Wydał ostatnio: *Piekło z widokiem na niebo* (2004).



Piotr Grochmalcki

## Bomba z opóźnionym zapłonem

W 1996 roku Rawil Gajnutdin, mufti Moskwy i równocześnie przewodniczący Duchownego Zarządu Muzułmanów Europejskiej Części Rosji, ostrzegwał władze Federacji Rosyjskiej o niebezpieczeństwie przekształcenia konfliktu czeczeńsko-rosyjskiego w wojnę prawosławia z islamem. Kreml zrobił wiele, aby taki scenariusz był bliski spełnienia.

Przyjął islam w wieku 23 lat. Gdy go poznałem, robił wrażenie człowieka, który w końcu znalazł swoje miejsce na ziemi. Siergiej Aleksiejewicz Orioł urodził się w 1972 roku w Uzbekistanie, ale niewiele pamięta z dzieciństwa. Jego matka, Galina, miała trzy lata, gdy razem z rodziną została wywieziona w 1947 roku z Ukrainy na Daleki Wschód. W Birobidżanie poznała Aleksieja. Też był Ukraińcem. Pobrali się, a potem przeniesiono ich spod Chabarowska do Azji Środkowej. Trafili do małej miściny rzuconej między Bucharę i Samarkandę. On pił na umór, bił żonę, w końcu odszedł. Galina z synem przeniosła się do wioski Worotyńsk, odległej 180 kilometrów od Moskwy. Tam wyszła za Rosjanina. Latem 1991 roku Siergiej dostał powołanie do wojska. Służył na Ukrainie. „Potem nagle wszystko się rozpadło, a ja byłem w ukraińskiej armii. Bałem się, że Rosja zaatakuje. Nie wiedziałem, kim tak naprawdę jestem, gdzie jest moja oj-





czynna i po której stronie mam się opowiedzieć. Przysięgałem, że będę bronił ZSRR. Ale nic takiego już nie istniało” – na chwilę zamilkł i siedział tak, wyciszony, zapatrzony w masyw Kaukazu, na progu czeczeńskiej chaty położonej na skraju aułu Duba-Jurt.

Dostał przepustkę. Pojechał do matki, pod Moskwę. Akurat w okolicy Worotyńska rozlokowano pułk, który stacjonował wcześniej w Niemczech. Chłopak otrzymał zgodę, aby dokończyć w nim służbę. Stało się więc tak, że był żołnierzem radzieckim, potem ukraińskim, a na koniec rosyjskim. Po wyjściu do cywila trafił do pracy w rzeźni jako kierowca. Firma zbankrutowała, tak jak wszystkie inne w okolicy. Został bezrobotnym. Biedowali. Wtedy pomyślał, aby pojechać do Czeczenii jako najemnik i zarobić trochę pieniędzy. Było lato 1995 roku. To, co zobaczył na miejscu, było jednym koszmarem. Przeżył szok. Chciał wracać. Tego fatalnego dnia jechał w wojskowej kolumnie. Prowadził ciężarówkę. Za Starymi Atagami zderzył się z jadącym z naprzeciwka kamazem. W tamtym aucie zginął miejscowy. Kilka kilometrów dalej czeczeński oddział zamknął im drogę. Przez sześć godzin trwały pertraktacje – chcieli dostać Siergieja. W końcu rosyjski dowódca wydał swego żołnierza. „Spisał mnie na straty. Całą noc czekałem na śmierć. Byłem pewny, że partyzanci mnie rozstrzelają. Ale wtedy przyszła matka tego wahy, który zginął w wypadku. Powiedziała, że nic już nie zwróci jej syna. Po co moja matka ma też mnie opłakiwać? Nie chce zemsty. Puścili mnie wolno. Gdzie miałem iść? Zacząłem żyć wśród nich. Dali ubranie, jedzenie, potem chatę. Pierwszy mój dom w życiu. W końcu zrozumiałem. ON tak chciał. Taki miał być mój los. Przyjąłem islam. Wiem jedno – Czeczeńcy mnie nie zdradzą, a Rosja wyrzekła się mnie. Potraktowano mnie jak psa...”. Nigdy więcej Siergieja już nie spotkałem. W małej czeczeńskiej wiosce ludził się, że odnalazł swego Boga, swoją nową ojczyznę. Dla miejscowych pozostał jednak obcym.

Historia islamu w Rosji jest całym pasmem takich dramatycznych zawirowań jak los tego chłopaka. Siergieja nie uczono w szkole, że w odległej przeszłości to islam, a nie chrześcijaństwo może stać się dominującą religią Rusi. Tatarscy uczeni toczą po dziś dzień spór o to, która monoteistyczna wiara pierwsza zapuściła korzenie nad Wołgą. W VII wieku n.e., po rozpadzie Wielkiej Bułgarii położonej



nad Morzem Azowskim, część ludności tego państwa ruszyła na zachód, przekroczyła Dunaj i zasiedliła ziemię, które do dziś zamieszkują. Tu zasymilowali się ze Słowianami. Reszta Bułgarów skierowała się na wschód i dotarła na terytorium, gdzie rzeka Kama wpada do Wołgi. Tak narodziła się Bułgaria wołżańsko-kamska (do której dziedzictwa odwołuje się dziś Tatarstan). W 922 roku przyjęła ona sunnicki islam szkoły hanafickiej jako swoją oficjalną religię. Spośród muzułmańskich szkół prawa hanafici są najbardziej tolerancyjni wobec innowierców, a także otwarci na lokalne tradycje. Dzięki temu Bułgarzy szybko przekonali się do nowej religii. Próbowali potem nawracać na swą nową wiarę plemiona ruskie. Włodzimierz I, władca Rusi Kijowskiej, pod koniec X wieku (na początku swego panowania) wysłał nawet kilku swych doradców nad środkową Wołgę. Mieli bliżej zapoznać się z islamem i przyjrzeć się, czy religia Bułgarów mogłaby w jego państwie zastąpić pogańską wiarę<sup>1</sup>. Ostatecznie jednak około 988 roku Kijów przyjął chrześcijaństwo.

## Ujarmiony islam

Państwo Bułgarów wołżańsko-kamskich zostało zmiecione przez najazd Batu-chana w 1236 roku, który włączył te obszary do Złotej Ordy. Podobny los spotkał sąsiednich Baszkirów. Ci ostatni ulegli szybkiej islamizacji w epoce chana Uzbeka, który uznał wiarę proroka Muhammada Ibn'Abd Allaha za oficjalną religię swego imperium. Po rozpadzie Złotej Ordy na tatarskie chanaty na bułgarskich ziemiach powstał Chanat Kazański. W tym dziejowym tyglu zmieszały się ze sobą najeźdźcy z pokonanymi – Mongołowie, Kipczacy i Bułgarzy – by ostatecznie przekształcić się w naród tatarski. Sam etnonim „tatarzy” stał się potem określeniem wszystkich tureckojęzycznych

---

<sup>1</sup> Pisze o tym Andriej Cudin w: *Republika Tatarstan w gosudarstwiennoj strukturie Rossii*, w: J. G. Aleksandrow, *Etniczeskij nacjonalizm i gosudarstwiennoje stroitelstwo*, Moskwa 2001, s. 180. Jednak ogromna większość rosyjskich historyków uważa, iż islam nigdy nie był rozważany poważnie przez Włodzimierza I jako alternatywa wobec Bizancjum, a Borys Rybakow w ogóle pomija ten wątek milczeniem (patrz: B. Rybakow, *Pierwsze wieki historii Rusi*, Warszawa 1983, s. 46-47).



nych grup zasiedlających obszary Eurazji<sup>2</sup>. Kazań, stolica chanatu, położona na przecięciu najważniejszych szlaków handlowych, zyskała miano prawdziwego centrum islamskiej wiary na tych bezkresnych obszarach. Wtedy też ukształtowała się struktura muzułmańskich duchownych, a wybierany spośród nich przełożony stał się – po chanie – najważniejszą osobą w państwie. Symbolem panowania muzułmanów był ogromny, jeden z największych w ówczesnym świecie islamu, meczet Kul-Szarif wniesiony w tym mieście. Jednak w połowie XVI wieku Iwan IV Groźny podbił chanaty, a w 1552 roku włączył Kazań do moskiewskiego państwa. W mieście wymordowano większość Tatarów, zniszczono też meczety, a w 1555 roku wybudowano katedrę na znak chrześcijańskiego panowania. Powstał też klasztor Bogarodzicy, gdzie pod koniec XVI wieku, w sposób cudowny, znaleziono ikonę Matki Boskiej Kazańskiej – tę, którą niemal pół tysiąca lat później Jan Paweł II przekazał Moskwie.

Wielu współczesnych tatarskich historyków uważa, iż celem władcy Rusi nie było zniszczenie chanatów, lecz chęć zbudowania, na ich fundamentach, imperium na kształt Złotej Ordy, w której prawosławie miało zastąpić islam. Według tej teorii to nie tradycja Rusi Kijowskiej, ale mongolskie państwo miało stać się natchnieniem budowniczych moskiewskiego mocarstwa<sup>3</sup>. W wymiarze duchowym okres tatarsko-mongolskiej niewoli, poprzedzający narodziny rosyjskiego imperium, został przez dwudziestowiecznych rosyjskich twórców euroazjatyizmu uznany za prawdziwe zbawienie, dzięki niemu bowiem Wielkorusini mieli uniknąć kolonizacji przez katolicką Europę. Paradoksalnie dla Mikołaja Trubieckiego czy Lwa Gumilowa tatarskie jarzmo miało być więc prawdziwym błogosławieństwem.

---

<sup>2</sup> Nierzadko określenia „tatarzy” używano w owym okresie wobec całej ludności Złotej Ordy, a więc także wobec Rusinów, a na europejskich mapach wschodnie obszary określano mianem „Tatarii” czy „Tartarii”.

<sup>3</sup> Pogląd taki prezentuje choćby dyrektor Instytutu Historii Akademii Nauk Tatarstanu Rafael Hakim, patrz: R. Hakim, *Rossija i Tatarstan: u istoriczeskogo pieriekriestka*, w: „Panorama – Forum”, Kazań 1997, nr 1, s. 43.



## Intelektualne odrodzenie

Próby chrystianizacji Tatarów, a także prześladowania duchownych muzułmańskich spowodowały rozpowszechnienie się wśród wiernych tajnych bractw sufickich – najczęściej Naqszbandiji<sup>4</sup>. Doprowadziły też do wielkiej migracji ludności tatarskiej na ziemie Baszkirów i innych sąsiednich narodów. Chłopskie powstanie Jemieljana Pugaczowa, w którym masowy udział wzięli Tatarzy i Baszkirzy (buntownicy zdobyli nawet Kazań i ruszyli na Moskwę), spowodowało zmianę polityki Katarzyny II wobec muzułmanów. Przyzwolono im na wznoszenie meczetów i swobodne praktykowanie wiary. Tatarzy wykorzystali tą okazję do stworzenia niezależnego od państwa systemu edukacyjnego. Oparty był na medresach (szkołach religijnych), w których wprowadzono bardzo nowoczesny jak na owe czasy program nauczania. Do miejsc tych przybywali muzułmanie nie tylko z całej Rosji, ale też spoza jej granic, głównie z Azji Środkowej. To dzięki powszechnemu szkolnictwu Tatarzy stali się jednym z najlepiej wykształconych narodów imperium, nie ustępując pod tym względem Rosjanom. Nastąpiło też wówczas zaskakujące zjawisko reislamizacji Tatarów-Kriaszenów, a więc tych, których wcześniej udało się przymusić do przejścia na prawosławie<sup>5</sup>.

W przededniu rewolucji w guberni kazańskiej działało 1088 szkół uczących 83 tysiące dzieci, a w samym Kazaniu istniało 49 medres. W okresie reform edukacyjnych wydano w języku tatarskim ponad 10 tysięcy tytułów o łącznym nakładzie przekraczającym 73 miliony egzemplarzy, ukazywało się też ponad 100 gazet<sup>6</sup>. Tu drukowano też ogromną większość książek w innych tureckich językach imperium – głównie po uzbecku i kazachsku. Prawdziwej rewolucji w nauczaniu dokonał pochodzący z Krymu Ismail ben Gasprinski. Ten

<sup>4</sup> Bractwo to, po Al-Kadiriji, jest najbardziej rozpowszechnione w świecie, a jego wpływy sięgają od Egiptu do Sumatry i od rosyjskiego Powołża, Kaukazu Północnego do Indii. Szerzej na ten temat: H. Algar, *The Naqshbandi Order: a Preliminary Survey of its History and Significance*, w: *Studia Islamica*, New York 1976, s. 123-152.

<sup>5</sup> S. Akiner, *Islamic People of the Soviet Union*, second edition, London-New York 1986, s. 67.

<sup>6</sup> R. M. Muchametszin, *Tatarstan*, w: *Islam na terenie bywaszej Rosyjskiej imperii. Encyklopedyczny słownik*, L. W. Posubaliuk (red.), Moskwa 2001, s. 102.



absolwent Sorbony i sekretarz Turgieniewa uważał, iż dla narodowego odrodzenia Tatarów najważniejsza jest edukacja, która winna objąć nie tylko mężczyzn. Dlatego od 1908 roku wydawał „Świat Kobiet” – pierwszą w Rosji gazetę dla feministek muzułmanek. W założonej przez siebie szkole obok nauki Koranu wprowadził do programu przedmioty świeckie, w tym fizykę i matematykę. Uważał, iż możliwe jest pogodzenie religii z nauką, a ruch, który zapoczątkował (dżadidyzm), znalazł wielu naśladowców. Opowiadali się oni za liberalizacją prawa islamskiego, a także za otwartością wobec innych wyznań.

Gasprinski był też jednym z twórców koncepcji powołania republiki Idiel-Uralskiej, która objęłaby sobą wszystkie turekojęzyczne narody Środkowego Powołża i Uralu. Wśród wielkich tatarskich myślicieli tego okresu szczególną rolę, wykraczającą poza granice Rosji, odegrał Gataulla Bajazitow („Ata” Allaha). Szerokim echem w Europie odbiła się jego książka z 1883 roku *Polemika z Ernstem Renanem. Islam i Nauka*, w której zbijał tezę francuskiego filozofa głoszącego, iż muzułmanizm jest immanentnie wrogi refleksji intelektualnej. Kolejnymi pracami wpisał się w gorącą dyskusję, jaka toczyła się w Europie na temat cywilizacji islamskiej i jej rzekomego kulturowego zacofania. W książce *Islam i postęp* (1898) ukazywał skalę niekompetencji zachodnich uczonych wypowiadających się na temat islamu i twierdził, że religia ta jest równie dobrym gruntem dla intelektualnej swobody i budowy nowoczesnego społeczeństwa jak wiara chrześcijańska. Tu też działał i tworzył wybitny teolog reformator, Musa Bigiew, jeden z najbardziej oryginalnych ówczesnych myślicieli islamskich. Nic dziwnego, iż Tatarstan w owym czasie stał się miejscem niezwykłego rozkwitu myśli muzułmańskiej.

## Sowieckie porządki

U schyłku imperium Romanowów Tatarzy byli najaktywniejsi politycznie ze wszystkich islamskich narodów zamieszkujących to państwo. Ich absolutną dominację w tej mierze odzwierciedlał skład powołanej w 1906 roku Unii Rosyjskich Muzułmanów. Na dziewięć-



nastu członków komitetu centralnego organizacji aż piętnastu było Tatarami wołżańsko-kamskimi. Kazań stał się też najsilniejszym islamskim ośrodkiem politycznym. Idea utworzenia suwerennego państwa i oderwania go od Rosji wydawała się nierealna. Najwięcej zwolenników opowiadało się za koncepcją powołżańsko-uralskiej federacji. Jej rdzeniem miał być związek Tatarów z Baszkirami, do którego mieliby dołączyć tureckojęzyczni Czuwasze i ugrofińscy Maryjczycy. Twór ten – według założeń jego autorów – miał być elementem rosyjskiego państwa federalnego. Bolszewicy obawiali się jednak powstania tak silnego związku narodów na obszarach o znaczeniu strategicznym dla Moskwy (kontrola głównych szlaków komunikacyjnych wiodących na wschód i południe). Niechęć budziła też silna pozycja tatarskich ugrupowań religijnych.

Dlatego postawiono na rozbudzenie wzajemnych animozji dwóch najsilniejszych na tym obszarze narodów muzułmańskich. Baszkirzy, dzięki wsparciu Moskwy, utworzyli w marcu 1919 roku własną autonomiczną republikę. Ostatecznie objęła ona także te ziemie, na których Tatarzy i Rosjanie stanowili zdecydowaną większość ludności. Dopiero rok później, w maju 1920 roku, powstała niewielka Tataria.

Prawdziwą klęską dla tego narodu były masowe represje stalinowskie lat trzydziestych. Ogromna większość inteligencji tatarskiej i duchowieństwa została wymordowana. Nieliczni, jak Musa Bigiew, uratowali swe życie dzięki ucieczce z sowieckiego państwa. Zakazano działalności organizacjom religijnym. Zrównano z ziemią bądź zamknięto ogromną większość meczetów. Spalono dziesiątki tysięcy ksiązek. Bolszewikom udało się zniszczyć dorobek pokoleń tatarskiej inteligencji, której dziełem był islam unikalny w skali muzułmańskiej ummy, głęboko zreformowany, otwarty na świat. Sama republika została poddana przyspieszonej modernizacji gospodarczej. W jej wyniku, pod koniec sowieckiej władzy, Tatarstan stał się jednym z najbogatszych, a przy tym najbardziej zurbanizowanych regionów w całym ZSRR (aż 74 procent obywateli tej republiki żyje dziś w miastach).

Moskwa sądziła, iż dziesiątki lat systematycznej walki z wszelkimi przejawami życia religijnego spowodowały nieodwracalny pro-



ces ateizacji tatarskiego narodu. W 1988 roku pozostało w republice ledwie 19 zarejestrowanych wspólnot muzułmańskich. Według ostatnich badań przeprowadzonych w 1990 roku, a więc jeszcze w sowieckim państwie, tylko 8,4 procent Tatarów zamieszkujących miasto modliło się, a zaledwie 4,3 procent uczęszczało do meczetów<sup>7</sup>. Jeszcze bardziej istotny z punktu widzenia Kremla był zanik tradycji i kultury tatarskiej. Masowym zjawiskiem stały się też mieszane małżeństwa rosyjsko-tatarskie (pod koniec lat 80. stanowiły one około 40 procent wszystkich związków), co prowadziło do pogłębiającej się rusyfikacji potomków Bułgarów wołżańsko-kamskich.

## Drugi naród Rosji

Kłęska sowieckiej armii w Afganistanie była głównym czynnikiem, który doprowadził do prawdziwego renesansu islamu w ZSRR. Jednak w Tatarstanie, równocześnie ze zjawiskiem lawinowego powstawania nowych muzułmańskich gmin wyznaniowych i budową meczetów, następowało odrodzenie narodowej dumy. Rozpad ZSRR i narodziny Federacji Rosyjskiej spowodowały, iż nagle Tatarzy stali się najliczniejszym po Rosjanach rdzennym narodem zamieszkującym to państwo. A przecież w sowieckim imperium stopniowo tracili na znaczeniu. Co prawda do początku lat 70. byli, pod względem swej liczebności, na piątym miejscu w Związku Radzieckim (po Rosjanach, Ukraińcach, Uzbekach i Białorusinach), ale u schyłku radzieckiego państwa dwa inne muzułmańskie narody (Azerowie, Kazachowie) wyprzedziły Tatarów. Wszystkie najliczniejsze nacje po upadku sowieckiego imperium uzyskały własne państwa. Niektóre z nich nawet o to nie walczyły. Muzułmańskie republiki Azji Środkowej do końca wzbraniały się przed ogłoszeniem suwerenności.

**Rozpad ZSRR i narodziny Federacji Rosyjskiej spowodowały, iż Tatarzy stali się najliczniejszym, po Rosjanach rdzennym narodem zamieszkującym to państwo.**

<sup>7</sup> Przytaczam za: B. Cichocki, M. Marszewski, K. Strachota, *Islam w europejskiej części WNP*, w: *Islam na obszarze postradzieckim*, A. Łabuszewska (red.), Prace OSW nr 7, Warszawa, styczeń 2003, s. 77.



Tylko Tatarzy wydawali się wyłączeni przez Moskwę z tego procesu. Powstała Federacja Rosyjska nie zamierzała pozbywać się Tatarstanu. Jednak w Kazaniu coraz bardziej narastały nastroje separatystyczne. Na ich fali powstało kilkanaście nacjonalistycznych partii. Większość z nich odwoływała się też do haseł religijnych, a najbardziej znaczące ugrupowanie Ittifak głosiło nawet ideę budowy państwa islamskiego w Republice Tatarskiej. Bardziej umiarkowany pod tym względem był ruch społeczny Omet. Gdy w grudniu 1991 roku rozwiązano ZSRR, Rada Najwyższa Republiki Tatarskiej przyjęła deklarację o wejściu republiki do Wspólnoty Niepodległych Państw na prawach równoprawnego suwerena. Jednak żadna z postsowieckich republik, które utworzyły Wspólnotę, w tym także muzułmańskie państwa postsowieckiej Azji Środkowej, nie wsparła niepodległościowych aspiracji Kazania. Prezydent Tatarstanu Mintimer Szajmijew nie zamierzał złożyć broni. Na marzec 1992 roku wyznaczył termin przeprowadzenia referendum w sprawie ostatecznego odewania się od Rosji. Federacja Rosyjska próbowała zastraszyć władze Republiki Tatarskiej, aby te wycofały się z tego pomysłu. Moskwa sądziła, iż Szajmijew blefuje. Rosyjska diaspora Tatarstanu stanowiła ponad 43 procent populacji republiki i była mniejsza od liczby Tatarów zaledwie o 3 procent. Moskwa była pewna, że Rosjanie gremialnie zbojkotują referendum. W głosowaniu 62 procent obywateli opowiedziało się jednak za proklamowaniem suwerennego państwa. Wynik ten oznaczał, że także znacząca część rosyjskiej mniejszości zamieszkującej Republikę Tatarską opowiedziała się przeciw Moskwie. W grudniu 1992 roku weszła w życie konstytucja republiki, której art. 61 głosił, że Republika Tatarska jest suwerennym państwem stowarzyszonym z Federacją Rosyjską na podstawie traktatu o wzajemnym delegowaniu pełnomocnictw i kompetencji. Ostatecznie, po latach nacisków i prób zastraszania, Moskwa przystała w lutym 1994 roku na przyznanie Kazaniowi specjalnego statusu. Dzięki temu Republika Tatarska uzyskała szczególnie silną pozycję w Federacji Rosyjskiej. Putin, po dojściu do władzy, zaczął dążyć do zmiany tej sytuacji. Przygotowywany jest nowy akt prawny regulujący miejsce republiki w ramach Rosji. Jednak wielu Tatarów nadal uważa, iż z racji tego, że są drugim rdzennym narodem Federacji





Rosyjskiej, należą im się szczególnie względy. Ostatnio nawet, wiosną 2005 roku, podczas manifestacji w Niżnim Nowgorodzie, trzecim pod względem wielkości rosyjskim mieście, tamtejsza społeczność tatarska wysunęła hasło, aby wprowadzić konstytucyjną zasadę, by wiceprezydentem Rosji był zawsze Tatar.

## Muzułmańskie odrodzenie

Przez pierwszy okres walki republiki z Moskwą postkomunistyczna nomenklatura Tatarstanu wspierała się głównie na ugrupowaniach nacjonalistycznych, a partia Ittifak, mimo swego religijnego radykalizmu, była otwarcie kokietowana przez władze. Republika Tatarstan przeznaczała też znaczące sumy na funkcjonowanie społeczności islamskich. W krótkim czasie w całym kraju wybudowano kilkaset meczetów – jeszcze w 1990 roku w stolicy Tatarstanu istniał tylko jeden, a dziś jest ich bez mała trzydzieści. Masowo powstawały społeczności muzułmańskie – w 1999 roku działało ich 978, z czego zdecydowana większość (ponad 800) była zarejestrowana. Prawdziwym symbolem odrodzenia religijnego stała się odbudowa zniszczonego przez Iwana Groźnego meczetu Kul-Szarif. Zaczęto też wydawać książki dawnych wybitnych tatarskich intelektualistów, takich jak Musa Bigiew czy Gataull Bajazitow. Powstał prawdziwy rynek prasy muzułmańskiej. Najsilniejszą pozycję zdobyły „Iman nury”, „Din we megyjszet” i „Iman”. Nastąpiły też zasadnicze zmiany w strukturze organizacyjnej islamu. Wymyślony w czasach sowieckich Duchowny Zarząd Muzułmanów Europejskiego Związku (obejmował swym zasięgiem całą europejską część ZSRR) był w istocie narzędziem do realizacji bolszewickiej polityki wobec islamu. Na fali reform, a także faktycznego rozpadu sowieckiego państwa, instytucja ta zmieniła nieco swe oblicze i przemianowała się na Duchowny Zarząd Muzułmanów Europejskiej Części Rosji (DUMER). Jednak islamska społeczność Tatarstanu nie uznała jego zwierzchnictwa, dlatego w kwietniu 1992 roku powołano w Kazaniu w pełni samodzielny i niezależny Duchowny Zarząd Muzułmanów Republiki Tatarskiej (DZMRT). Był on jednak krytykowany ze



względu na to, iż dominowali w nim duchowni, którzy wcześniej uchodzili za bardzo lojalnych wobec komunistycznych władz. Powstała więc organizacja opozycyjna wobec DZMURT-u. Taki okres swoistej dwuwładzy utrzymywał się niemal do końca lat 90. Przełomowym wydarzeniem okazał się zjazd muzułmanów Republiki Tatarskiej, który odbył się w lutym 1998 roku. Wybrano na nim nowe władze DZMURT-u, a muftim republiki został Gosman Ischakow. Dokonano też zmian regulaminu, wprowadzając bardzo demokratyczne zasady kierowania muzułmańską społecznością Tatarstanu. Udało się też w końcu zażegnać podział wśród społeczności muzułmańskiej. Nadal poważnym problemem jest jednak przygotowanie odpowiedniej liczby duchownych dla nowo powstałych gmin islamskich. Z niemałym trudem odbudowuje się system religijnej edukacji, z którego Tatarzy byli kiedyś tacy dumni. W chwili obecnej zarejestrowanych jest w republice 10 średnich i wyższych szkół religijnych, z czego najważniejszymi są dwie kazańskie medresy „Muhammadija” i „Imienia 1000-lecia islamu”, a także „Tanzila” i „Jułduz” – te dwie ostatnie działają w drugim co do wielkości mieście Tatarstanu, w Nabiereżnych Czelnach (520 tys. mieszkańców). Swoją sieć edukacyjną założyła też w republice ortodoksyjna turecka organizacja Nurdżular, która podobne przedsięwzięcia realizuje również w postsowieckich muzułmańskich republikach Azji Środkowej. Na jej czele stoi Fethullah Gülen.

Także inne państwa islamskie, głównie Arabia Saudyjska, wspierają w republice różne formy edukacji muzułmańskiej. W większości jednak prowadzący lekcje arabscy duchowni prezentują prawną wykładnię islamu właściwą dla szkół szafickiej lub malikickiej, które są zdecydowanie bardziej ortodoksyjne od właściwej dla Tatarów maschaby hanafickiej. We wrześniu 1998 roku w Kazaniu otwarto Rosyjski Uniwersytet Islamski. Według założeń Moskwy ma być to najważniejsza taka uczelnia na terytorium Federacji Rosyjskiej, a jej zasadniczym celem ma być przygotowywanie kadr dla 8 tysięcy meczetów istniejących dziś w Rosji<sup>8</sup>. Ciekawym zjawiskiem jest systematyczny wzrost religijnych kontaktów Tatarów kazańskich z ich

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 79.



diasporą rozrzuconą po wszystkich republikach przylegających do Republiki Tatarskiej. W Baszkorstanie żyje ich 1,2 miliona, w Udmurcji – ponad 100 tysięcy, w Mordwiji – 40 tysięcy, w Marii-et – 50 tysięcy, w Czuwaszii – 30 tysięcy. DZMRT stara się wspomagać budowę meczetów w tych autonomiach, a także wspierać finansowo tamtejsze gminy wyznaniowe. Bliskie kontakty Kazań utrzymuje też z muzułmanami postsowieckich państw Azji Środkowej. Tylko w Kazachstanie i Uzbekistanie mieszka 650 tysięcy Tatarów. Należą oni do politycznych i gospodarczych elit tych republik. To poprzez tę społeczność utrzymuje się też bliska współpraca tatarskiego muftiatu z organizacjami islamskimi w regionie. Dzięki niej zdobywa też zwolenników w Republice Tatarskiej Sieć Rozwoju Agi Chana. Organizacja ta, kierowana przez duchownego szyickiej sekty ismailitów, stawia sobie za cel modernizację państw islamskich w duchu zachodnich wartości. Wspiera ona nie tylko programy gospodarcze, ale też edukacyjne, które mają przekonać, iż muzułmanie jedynie zyskają na demokratyzacji i ekonomicznym otwarciu się na świat.

## Tatarscy fundamentaliści

Do podpisania porozumienia z Rosją radykalne ugrupowania polityczne, w tym głównie Ittifak, cieszyły się w Republice Tatarskiej znacznym poparciem społecznym. Potem uległy one marginalizacji. Zjawiskiem słabo rozpoznany jest natomiast działalność nieformalnych grup religijnych głoszących potrzebę powrotu do „czystej wiary”. Ich liczebność szacuje się na mniej więcej 2 procent wiernych. Te głęboko zakonspirowane społeczności pojawiły się jako efekt pierwszej wojny rosyjsko-czeczeńskiej. Wielu Tatarów otwarcie wyrażało wówczas swe poparcie dla Groznego, a niektórzy młodzi obywatele Republiki Tatarskiej przedostali się do Czeczenii, by walczyć o wolność tej republiki. Jednak Szajmijew wykazywał wówczas pewną wstrzemięźliwość wobec działań Moskwy. Sytuacja taka stworzyła podatny grunt dla powstania grup, które widziały potrzebę stosowania bardziej radykalnych metod działania. Ujawniły się one w 1999 roku, gdy Moskwa przystąpiła do drugiej wojny prze-



ciw Czeczenii. To wówczas nieznana grupa radykalnych muzułmanów wysadziła w powietrze gazociąg przechodzący przez republikę, odcinając na ponad dobę dostawy rosyjskiego gazu do Europy. Władze w Kazaniu uznały, iż stoją za tym słuchacze medres z Nabiereżnych Czełn i Almietiewska, a więc z miast, gdzie największe wpływy miały radykalne ugrupowania polityczne. Mimo protestów zamknięto wyższą szkołę religijną w Nabiereżnych Czełnach, a w innych medresach zwolniono wielu arabskich wykładowców. Nie rozwiązało to jednak problemu wzrostu znaczenia islamskich radykałów głównie wśród młodych Tatarów i Baszkirów. Ma to związek z realizowaną przez Putina nową strategią wobec narodowych autonomii. Szajmijew uważał, iż relacje między republikami a centrum winny opierać się na wzajemnie wynegocjowanych warunkach, czego symbolem była umowa z 1994 roku między Federacją Rosyjską a Republiką Tatarską. Był to model federacji oddolnej. Szybko okazało się, iż następca Jelcyna zmierza do radykalnego ograniczenia autonomii republik. Systematycznie maleje ich znaczenie, a reguły gry nie są już efektem wzajemnych ustaleń, tylko jednostronnych decyzji Kremla, którym autonomię winny się podporządkować. Jedną z pierwszych ofiar stopniowego odchodzenia od modelu federacji ku budowie unitarnej państwa jest Tatarstan i Baszkortan. Sytuacja ta wywołuje jednak wzrost radykalnych postaw w tych republikach, co promieniuje na sąsiednie obszary. Kazań od lat prowadzi bliską współpracę z Uzbekistanem i Kazachstanem. W obu tych państwach żyje znaczna tatarska mniejszość. Jest ona dobrze sytuowana materialnie, a wielu jej przedstawicieli piastuje wysokie funkcje w gospodarce i administracji państwowej. W diasporze tej, zwłaszcza w Uzbekistanie, popularne są idee budowy Turkiestanu, wielkiego państwa obejmującego tureckojęzyczne ludy postsowieckiej Azji Środkowej. Jego naturalnym spoiwem miałyby być islam. Tatarstan i Baszkortan leżą w pobliżu granicy z Kazachstanem. Część islamskich radykałów w tych republikach uważa, iż tylko realizacja takiego projektu i wejście w skład nowego państwa autonomii Tatarów i Baszkirów pozwoli uchronić cywilizacyjną odrębność tych narodów od Rosjan.

Kazań nadal jednak jest symbolem tolerancji, w którym współżyją ze sobą przedstawiciele stu siedmiu grup etnicznych i wyznawcy



wielu religii – luteranizmu, rzymskiego katolicyzmu, judaizmu, buddyzmu, prawosławia, islamu. Jeszcze na początku lat 90. w mieście obok jednego meczetu działały trzy świątynie prawosławne i dom modlitwy baptystów. Dziś cerkwi jest bez mała trzydzieści, kilkuset żyjących tu katolików ma kaplicę, a społeczność niemal siedmiu tysięcy Żydów wystawiła sobie synagogę. Nawet staroobrzędowcy mają swoje świątynie, a w 1997 roku otwarto w Kazaniu prawosławne seminarium duchowne. W lipcu 2005 roku powróciła też do tego miasta kopia ikony Matki Boskiej Kazańskiej, którą przekazał Jan Paweł II. Zdaniem rosyjskich ekspertów to wybitne dzieło sztuki, które Papież otrzymał w darze kilkanaście lat temu, jest XVIII-wieczną kopią najbardziej czczonego świętego obrazu w Rosji. Wierzono, iż w 1612 roku powstańcy, natchnieni przez ten wizerunek, wypędzili Polaków z moskiewskiego Kremla. W 1904 roku złodzieje wykradli ikonę. Wszelki ślad po niej zaginął. Miał to być znak czekającego Rusinów upadku. Według proroctwa Rosja odrodzi się dopiero wówczas, gdy obraz ten wróci do Kazania.

## Islam w sercu Rosji

Tak naprawdę to Moskwa jest dziś miejscem, gdzie żyje w Rosji największa liczba wyznawców proroka Muhammada. Niewiele osób ma świadomość, iż miasto to ma największą wśród wszystkich niemuzułmańskich stolic świata społeczność islamską. Według oficjalnych statystyk liczy ona 1,2 miliona osób. Dane te wydają się jednak mało wiarygodne i nie uwzględniają ogromnej fali nielegalnych przybyszów, głównie z postsowieckiej Azji Centralnej i Kaukazu Północnego, którzy napłynęli tu w celach zarobkowych. Według wielu innych ocen w całej strefie 15-milionowej aglomeracji żyje około 2,8 miliona muzułmanów. A więc więcej, niż mieszka ich w Baszkorstanie (2,5 mln), Dagestanie (2,2 mln) czy Tatarstanie (2 mln). Nie są oni przy tym jakąś zwartą społecznością. Obok przedstawicieli czterdziestu islamskich narodów żyjących w Rosji składają się na nią także obywatele byłych muzułmańskich republik radzieckich. Co najmniej czwarta część spośród półtora miliona Azerów, Kazachów,



Uzbeków, Kirgizów, Turkmenów i Tadżyków, którzy osiedlili się w Federacji Rosyjskiej, żyje w Moskwie<sup>9</sup>. Tę mozaikę uzupełniają przybysze z tych wszystkich państw islamskich, które w przeszłości wspierane były przez sowieckie imperium. Najlepiej zorganizowani są emigranci z Afganistanu (w Moskwie funkcjonują dwie ich wspólnoty), a także muzułmanie bośniaccy i tureccy. Zwarte grupy stanowią również Palestyńczycy, Kurdowie, Irakijczycy. Starają się oni trzymać na uboczu i unikać zaangażowania w jakieś akcje polityczne. Wynika to głównie z postępującej w Rosji niechęci ludności do muzułmanów. Mówi się już otwarcie o islamofobii. Jest ona spowodowana polityką władz, a także histerycznym tonem prasowych wypowiedzi. Media wyzwalają lęk i agresję wobec tej społeczności.

Dzisiejsze częste incydenty mają odmienny charakter od pierwszej fali agresywnych antyislamskich wystąpień z początku lat 90. Rosyjska mafia, przeprowadzająca pogromy muzułmanów, starała się wówczas wyeliminować ekonomiczną konkurencję, którą stanowili przybysze z Kaukazu Północnego. Dochodziło wtedy do częstych pobić, a nawet mordów. Kolejna fala antyislamskich wystąpień przetoczyła się w połowie lat 90. Były one głównie wynikiem wojny w Czeczenii i sposobu ukazywania tego narodu w mediach. Dlatego pogromy dotknęły przede wszystkim muzułmanów z republik Kaukazu Północnego. Psychozę tę wprowadzali najwyżsi urzędnicy państwowi. W telewizji ówczesny minister obrony Paweł Graczwow krzyczał pod adresem rosyjskiego rzecznika praw człowieka Siergieja Kowaliowa, który przedstawiał rzeczywisty obraz wydarzeń w Groznm: „To wróg Rosji, zdrajca Rosji!”<sup>10</sup>. A szef FSB (następczyni KGB) M. Barsukow wyjaśniał Rosjanom: „Wśród Czeczenów jedni umieją tylko mordować i zabijać, inni – grabić, a pozostali – kraść. Innych Czeczenów nie ma”<sup>11</sup>. Media rozpowszechniały opinie o istnieniu jednej, wielkiej „mafii islamskiej”. W efekcie docho-

---

<sup>9</sup> Kazachów żyje w Federacji Rosyjskiej najwięcej, bo około 655 tys., na drugim miejscu są Azerowie, których ma być 621 tys., choć wydaje się to liczba znacznie zaniżona. Uzbeki stanowią społeczność liczącą 130 tys. Natomiast Kirgizów, Turkmenów i Tadżyków łącznie jest niewiele ponad 150 tys.

<sup>10</sup> Przytaczam za: P. Grochmalski, *Czeczenia. Rys prawdziwy*, Wrocław 1999, s. 273, przyp. 164.

<sup>11</sup> Tamże, s. 312, przyp. 416.



dziło do otwartych wystąpień ludności. W 1994 roku setki moskwiian nie dopuściło do wmurowania kamienia węgielnego pod budynek Ośrodka Muzułmańskiego. Protesty wywołała też budowa meczetu na Górze Pokłonnej. Gwałtowne nasilenie nastrojów antyislamskich nastąpiło w 1999 roku po rozpoczęciu drugiej wojny czeczeńsko-rosyjskiej, po ataku terrorystycznym na moskiewski teatr na Tagance i po dramatycznych wydarzeniach w Bujnaksie w 2004 roku.

## Są wszędzie

O panującej wokół islamu w Rosji atmosferze najlepiej świadczy to, iż tak naprawdę nikt nie wie, ilu jest wyznawców proroka Muhammada Ibn ‘Abd Allaha w Rosji. Według spisu ludności z 1989 roku w kraju tym żyło 11,7 miliona muzułmanów. O ile jednak w ciągu minionych lat populacja Rusinów topniała w zastraszającym tempie (z powodu ujemnego przyrostu naturalnego), o tyle niemal wszystkie islamskie narody Federacji Rosyjskiej odnotowywały systematyczny i szybki wzrost swej liczebności. Jedyne w miarę precyzyjne dane określające obecną wielkość islamskiej społeczności w Rosji pochodzą z 2002 roku. Zgodnie z nimi muzułmanów jest dziś 14,3 miliona. Jednak wielu tatarskich uczonych twierdzi, iż są to dane znacznie zaniżone, faktyczna liczebność muzułmanów przekroczyła bowiem 20 milionów. Jedno jest pewne – rosyjskich polityków wielce niepokoi tempo, z jakim muzułmanie rosną w siłę. Już dziś muzułmaninem jest co dziesiąty żołnierz w armii<sup>12</sup>. Według badań przeprowadzanych przez resort obrony Federacji Rosyjskiej islamscy poborowi mniej identyfikują się z Rosją jako swoją ojczyzną, a więc wykazują mniejszą motywację do jej obrony. Dla politycznych elit Federacji Rosyjskiej jest to jedynie zapowiedź nadchodzących problemów. Według wszystkich bowiem symulacji tendencja do szybkiego wzrostu populacji muzułmanów i równoczesnego

**Nowa Rosja to największe w Europie skupisko muzułmanów.**

<sup>12</sup> S. Melkow, *Transformacja wojennej polityki Rosji pod wpływem islamskiego faktora*, w: *Islam na postsowieckim prostranstwie: wzgląd iznutri*, A. Malaszenko, M. B. Olcott (red.), Moskwa 2001, s. 54.



kurczenia się rosyjskiej nacji będzie się pogłębiać. Oznaczać to będzie coraz większe ich polityczne wpływy w państwie. A przecież nowa Rosja to największe w Europie skupisko muzułmanów. Żyje tu ponad 40 narodów islamskich. Są wszędzie – na całym terytorium Federacji Rosyjskiej, choć większość z nich skupiona jest w dziewięciu republikach federacji: Baszkirii, Dagestanie, Tatarstanie, Czeczenii, Kabardyno-Bałkarii, Karaczewo-Czerkiesji, Inguszetii, Północnej Osetii i Adygei.

## Płonący Kaukaz

Jednak to nie Tatarstan, Baszkorstan czy Moskwa, lecz północny Kaukaz jest miejscem, gdzie islamskie odrodzenie przybrało największe rozmiary. Dziś trudno przewidzieć, jakie będą dalsze losy ludów zamieszkujących te ziemie. Dwie wojny czeczeńsko-rosyjskie spowodowały, iż cały ten obszar przekształcił się w prawdziwą beczkę prochu. Rosjanie uczynili z Czeczenii jeden wielki obóz koncentracyjny, a zbrodnie popełnione przez Kreml doprowadziły do stopniowej „afganizacji” tych ziem. Po pierwszej wojnie Igor Czubajs, brat byłego wicepremiera Rosji, powiedział: „Po tym wszystkim, co zrobiliśmy z Czeczenią, jakichś specjalnych praw Rosja do niej nie ma. Moskiewskie władze mogą, ile chcą, bić się w pierś, nazywając Czeczenię częścią Federacji, ale przekonać do tego Czeczenów już nie można”<sup>13</sup>. A bezpośredni obserwator ówczesnego konfliktu Siergiej Kowaliow, który był wówczas rzecznikiem praw człowieka w Federacji Rosyjskiej, pisał: „w Czeczenii działa naród. Naród ma prawo się mylić; naród może nie mieć racji; opowiadać się po niesłusznej stronie, ulegać złudzeniom... Ale walczyć z narodem niepodobna”<sup>14</sup>. Putinowi udało się jednak przekonać świat, iż to nie nacja dumnych górali jest przeciwna okupacji przez Rosję ich ojczyzny, którą zasiedlają od setek lat, ale garstka religijnych fanatyków. Wyjaśniając, dlaczego podjął decyzję o pacyfikacji tej małej republiki, powiedział w telewizyjnym wywiadzie:

<sup>13</sup> „Argumenty i Fakty”, 16 września 1997.

<sup>14</sup> *Misja Kowaliowa*, P. Mitzner (opr.), Warszawa 1996, s. 53.





tak naprawdę popełniliśmy zbrodnię. Opuściliśmy czeczeński naród... Trzeba (...) umożliwić i im, i nam decydowanie o naszym współistnieniu. (...) Nie zamierzamy ich nigdzie wysiedlać tak jak Stalin, który kiedyś rozwiązywał ten problem. (...) Będziemy się dogadywać i szukać kompromisów. (...) Tych, którzy będą chwytać za broń, zlikwidujemy”<sup>15</sup>.

Jeśli rację ma Kowaliow i Putin rzeczywiście walczy nie z garstką fanatyków, ale z narodem, jego słowa oznaczają program masowego ludobójstwa – tak długo mordować, aż fizycznie złamana zostanie wola oporu. Aby świat nie protestował, należało jednak ukazać tę operację jako wymierzoną w islamskich terrorystów, a nie w całe społeczeństwo republiki. I rzeczywiście Zachód przyzwolił na ludobójstwo, choć – jak pisali analitycy prestiżowego *Rocznika Strategicznego 1999/2000*...:

obserwatorzy byli zgodni, iż skala zbrodni dalece przewyższała to, co działo się w Kosowie, zanim doszło do interwencji NATO. (...) Przerażało zachowanie Rosjan wobec Czeczenii, lecz może nawet bardziej niepokojąca była bierność i daleko idące „zrozumienie” świata zewnętrznego, zwłaszcza państw i organizacji zachodnich<sup>16</sup>.

Jednak pomimo zastosowanego totalnego terroru Putin osiągnął odwrotny cel – doprowadził do rozlania się konfliktu na sąsiednie republiki i stworzył podatny grunt do radykalizacji młodych ludzi. Niszcząc tradycyjną strukturę społeczną Czeczenii, otworzył pole działania dla fundamentalistów religijnych na całym Kaukazie.

## Dramat w Osetii

A przecież Kaukaz Północny jest prawdziwą mozaiką etniczną. Rozpad ZSRR uruchomił ogromne emocje tłumione na tym obszarze przez dziesięciolecia. W części zachodniej tego regionu leżą: Ady-

---

<sup>15</sup> Wywiad Natalii Gaworkian i Andrieja Kolesnikowa z Władimirem Putinem przytaczam za: A. Magdziak-Miszewska, *Rosja 2000. Koniec i początek epoki?*, Warszawa 2000, s. 236.

<sup>16</sup> *Rocznik strategiczny 1999/2000. Przegląd sytuacji politycznej, gospodarczej i wojskowej w środowisku międzynarodowym Polski*, E. Haliżak, R. Kuźniar, D. Popławski, H. Szlajfer (red.), Warszawa 2000, s. 53-54.



geja (0,5 mln), Karaczajo-Czerkiesja (0,5 mln), Kabardyno-Bałkaria (0,8 mln), a także Republika Północna Osetia-Alania (0,6 mln). We wszystkich tych autonomiach żyjący tam muzułmanie są w większości sunitami szkoły hanafickiej (tylko 100 tys. Osetyjczyków wyznaje islam, pozostali są chrześcijanami obrządku prawosławnego). Jednak Adygejczycy, Nogajowie, Czerkiesi, Kabardyjczycy, Bałkarczy, Karaczaje i Abazyni nie przejawiali do niedawna zbyt wielkiej aktywności religijnej. Liczba meczetów, jakie powstały w tych czterech republikach po 1989 roku, nie przekroczyła 350 (w Czerkiesku, stolicy Karaczajo-Czerkiesji aż do 1999 roku nie było ani jednego), podczas gdy w samej tylko Czeczenii są one w każdym aule, a ich liczba sięgnęła 450. Nie ukazuje się żadna lokalna prasa religijna. Znikoma też liczba ledwie kilkudziesięciu wiernych z tych republik odbywa hadżdż<sup>17</sup>. Jednak pod wpływem wydarzeń w samej Czeczenii i barbarzyństwa, z jakim armia rosyjska przeprowadzała tam czystki wśród górali, cały obszar był stopniowo wciągany w toczący się konflikt. Rosjanie przekształcili Inguszetię w obszar okupowany. Także i tu zaczęto przeprowadzać pacyfikacje wsi i zakładać specjalne obozy filtracyjne. Żołnierze na masową skalę okradali ludność cywilną. Coraz częściej zaczęło dochodzić do zbrojnych starć. W marcu i czerwcu 2004 roku nastąpiła cała seria potyczek partyzantów w Inguszetii z wojskami federalnymi. Rosjanie odpowiedzieli terrorem. Doprowadziło to do wzrostu zainteresowania islamem wśród młodych ludzi także w sąsiednich republikach. Zapaść gospodarcza i niezadowolenie społeczne zwiększają niestabilność w tych, należących do najbardziej niebezpiecznych w Rosji, republikach. Równocześnie miejscowe władze zaczęły wykorzystywać oskarżenia o islamski fundamentalizm w walce z opozycją. Wszyscy przeciwnicy polityczni nagle stali się „wahabitami”. Z dwóch islamskich instytucji działających na tym obszarze jeden – w Nalczyku – został zamknięty w 2000 roku przez władze Kabardyno-Bałkarii. Jednak nie powstrzymało to wzrostu napięcia w republice i powstania formacji partyzanckich. Od połowy 2004 roku zaczęły one dokonywać brawurowych akcji na

---

<sup>17</sup> Każdy dorosły muzułmanin jest zobowiązany odbyć w swym życiu hadżdż, czyli pielgrzymkę do Kaa’by w Mekce.



posterunki OMON-u i FSB. Kilkakrotnie partyzanci wtargnęli też do stolicy – Nazrania. Szokiem dla całego regionu był jednak atak terrorystycznego komanda, w którego skład wchodził Ingusze, Czecczeni i Osetyjczycy, na szkołę podstawową w Bieslanie 1 września 2004 roku. Wzięli oni niemal 1200 zakładników, głównie dzieci. Podczas próby ich odbicia doszło do masakry. Zginęło 330 osób cywilnych – w większości byli to uczniowie.

## Czczeńska hekatomba

Jednak jądro konfliktu znajduje się we wschodniej części Kaukazu Północnego, który obejmuje ziemie Inguszy, Czeccenów i narodów Dagestanu. Ludy te wyznają islam szkoły szafickiej i hanafickiej. Przez lata rosyjska propaganda próbowała upowszechnić na Zachodzie przeświadczenie, iż toczące się w tym regionie wojny są wynikiem zaślepienia i islamskiego fanatyzmu tutejszych ludów. Jak zauważają jednak Wojciech Górecki i Wojciech Bartuzi, „religijnego podłoża nie miał żaden z kaukaskich konfliktów”<sup>18</sup>. Wszystkie stanowiły efekt stalinowskiej polityki wobec rdzennych narodów Kaukazu. W czasach sowieckiego imperium te kiedyś żyzne ziemie stały się miejscem przeklętym. Praca dostępna była głównie dla Rosjan. Jak żyć w republikach, w których w dziesiątkach aułów bezrobocie sięgało stu procent? Miejscowi musieli szukać zajęcia w najdalszych zakątkach ZSRR. Co roku dziesiątki tysięcy górali na całe miesiące emigrowało w celach zarobkowych w głąb Rosji. Przez dwieście lat kolonizacji Rosjanie uczynili z Dagestanu – regionu, przez który, poprzez Dargijskie Wrota, ciągnęły bogactwa Wschodu i Zachodu – jeden z najbiedniejszych obszarów swego imperium. Tylko jedna ziemia w imperium Romanowów, a potem w całym sowieckim państwie, była przez Moskwę bardziej przeklęta – granicząca z Dagestanem Czczeno-Inguszetia.

<sup>18</sup> W. Górecki i W. Bartuzi, *Islam na Kaukazie. Wprowadzenie*, w: *Islam na obszarze postradzieckim*, A. Łabuszewska (red.), Prace OSW nr 7, Warszawa, styczeń 2003, s. 38.



Gdy Imam Szamil utworzył wspólną federację ludów Dagestanu i Czeczenii, nazwał ją Degistą. Państwo to okazało się na tyle silne, że sprostało w boju potężnej, 150-tysięcznej carskiej armii. Jeden z rosyjskich dowódców, uczestnik wojny kaukaskiej generał I. Oreust napisał wówczas: „Pod koniec 1843 roku Szamil był w pełni władcą Dagestanu i Czeczenii. Przyszło nam zaczynać dzieło ujarzmania tych ziem od samego początku”. Rosjanie zastosowali w końcu strategię wojny totalnej. Uznali, iż kluczem do zwycięstwa jest Czeczenia – ona stanowiła bowiem zaplecze żywnościowe Dagestanu. Rozpoczęła się gigantyczna akcja równania z ziemią wsi, niszczenia zasiewów, wyrzynania ludzi i bydła. W imię ponownego ujarzmania górali zabito wówczas czwartą część narodu. Ponad półtora wieku później z tego samego powodu rosyjska armia znów wkroczyła do Czeczenii. Grozny został dwukrotnie zrównany z ziemią. W wyniku działań wojennych zniszczonych zostało setki wsi, 80 procent szkół, przedszkoli i szpitali. Zabitych zostało od 150 do 180 tysięcy ludzi, a rannych ponad 300 tysięcy. W przeliczeniu na liczbę ludności Polska poniosła największe straty w drugiej wojnie światowej, najokrutniejszym konflikcie w dziejach. Relatywnie są one jednak znacznie mniejsze od tych, jakich doświadczył naród czeczeński w dwóch ostatnich wojnach z Rosją.

## **Krótką historia islamizacji Kaukazu**

Od X do XIII wieku wśród ludów kaukaskich intensywną działalność misyjną prowadzili chrześcijańscy duchowni z Gruzji. Potem wpływ ten osłabł. Nie jest całkiem jasne, kiedy narody te przeszły na islam. Najszybciej dokonało się to na obszarze obecnego Dagestanu. Arabowie pojawili się już w VII wieku, po czym kolejni najeźdźcy wprowadzali swe porządki. Proces islamizacji tutejszych ludów trwał aż do połowy XVI wieku. Potem wpływy nowej religii rozprzestrzeniły się na sąsiednich Czeczenów i blisko spokrewnionych z nimi Inguszy. Najprawdopodobniej w pierwszej kolejności, pod koniec XVI wieku, islamizacji uległy teipy (rody) osiadłe w dolinach rzek Sunża, Aktasz i Sułak. Jednak dopiero w połowie XVIII wieku islam



(szkoły hanafickiej) stał się oficjalną religią większości Czechenów i Inguszy (choć jeszcze pod koniec XVIII stulecia w rejonach górnej Sunzy spotkać można było schrystianizowanych Czechenów). To, że tak późno doszło do islamizacji Wajnachów, spowodowało, iż przemózny wpływ na rytuał religijny, a także na sposób interpretacji Koranu miały miejscowe tradycje i przedislamskie wierzenia górali. Opierały się one na rozbudowanym świecie bóstw i kulcie przodków. Szczególną rolę w tym panteonie pełnił jednooki Elta, władca łowów. Eter z kolei panował nad krainą śmierci i czuwał nad czasem, a Siela rządził królestwem ognia. Diela był ojcem całego boskiego panteonu. Po przyjęciu islamu Czecheni jego imieniem zwali też Allaha.

Każdy auł miał swoje bóstwo, które rozciągało nad nim opiekę. Budowano dla niego sanktuarium (elgic), najczęściej na szczycie góry w pobliżu wioski. Nierzadko też elgic stawało się miejscem, gdzie wznoszono modły do szczególnie godnego przodka, prosząc go o ochronę i czcząc jego pamięć. Czecheni i Ingusze uważali też góry za święte, dlatego każdy tuchum lub tejp wybierał swoją świętą górę, czcił ją i systematycznie składał jej ofiary. Wierzono, iż bez przychylności opiekuńczego boga góry dusza po śmierci nie znajdzie drogi do podziemnego świata zmarłych. Dlatego też do stałych elementów rytuału pogrzebowego należało składanie ofiary świętej górze. Wajnachowie uważali, iż po śmierci człowiek przenosi się do drugiego, podziemnego świata, który jest lustrzanym odbiciem doczesnego – ludzie mają tam swe rodziny, mieszkają w aułach, pracują na roli.

Po przyjęciu islamu musieli gruntownie zmienić swe wyobrażenia o świecie zmarłych. Jednak wiele elementów swej dawnej wiary zachowali – kult przodków, a także adat, system prawa zwyczajowego Wajnachów. Ten ostatni miał większy wpływ na ich postępowanie niż nakazy prawa koranicznego. Szejch Mansur, który założył w Czechenii suficką tarikę Naqszabandi i stanął na jej czele, podejmując walkę z carską Rosją, pierwszy (w latach 1785-1791) oparł się na islamie jako elemencie, który miał połączyć górskie narody w jedno państwo i pozwolić przeciwstawić się rosyjskiej kolonizacji. To od tego czasu Rosjanie zaczęli postrzegać szerzenie się islamu na Kaukazie jako zagrożenie dla ich panowania w tym regionie. Zna-



częste utrwalenie islamu wśród Wajnachów było jednak wynikiem dopiero pierwszej wojny kaukaskiej. Imam bractwa Naqszabandi, Szamil, przywódca górskich narodów Kaukazu, idąc śladem Mansura, wykorzystał islam, by zintegrować stworzone przez siebie wojenno-teokratyczne państwo Degistę. Jego podstawy oparł na prawie szariatu, ale uparci górale nadal w codziennej praktyce odwoływali się do adatu. W tym czasie, według przekazów w 1837 roku, w Czechenii działało 310 meczetów.

W całej historii islamu w Czechenii nigdy nie istniała wyraźna hierarchia muzułmańskich duchownych ani podział na „oficjalną” i „nieoficjalną” kastę nauczycieli wiary. Wynikało to z organizacji gmin wyznaniowych. Nie wprowadzono bowiem żadnej formy opodatkowania na rzecz hierarchii duchownych. Próba zmiany tego stanu rzeczy, podjęta przez część mułłów na początku XX wieku, zakończyła się niepowodzeniem.

Władze sowieckie bez większych efektów próbowały wyeliminować religię z życia Czechenów. Jeszcze w 1929 roku było 700 stałych meczetów i ponad 2 tysiące okresowych, działało też ponad 180 medres, w których uczyło się około 2 tysiący ludzi. Po ich zamknięciu powstała rozbudowana struktura podziemnego Kościoła.

## „Ja byłem hadżdżi”

W dziejach tego regionu szczególną rolę pełnią sufickie bractwa. Większość z nich powstała w okresie pierwszej kaukaskiej wojny w XIX wieku i wkrótce po jej zakończeniu. Sam sufizm jest rodzajem muzułmańskiego mistycyzmu, który głosi możliwość bezpośredniej łączności człowieka z Bogiem, a więc bez konieczności pośredniczenia w tym akcie mułłów. Jest Drogą (*tariką*) prowadzącą do osiągnięcia Prawdy (*hakika*). Zwykle odznacza się dużą tolerancyjnością wobec innych form wyznawania wiary. Jednak niemal do czasów współczesnych sufizm traktowany był jako ciało obce w islamie, skażenie czystej religii dokonane głównie pod wpływem chrześcijaństwa i judaizmu. W historii walki kaukaskich górali z Rosją tariki odegrały szczególną rolę. Po przegranej wojnie z Rosją w 1856 roku



swe wpływy bardzo rozprzestrzeniło wśród Wajnachów i narodów Dagestanu sufickie bractwo założone przez Kunta-Hadżiego (w dosłownym przekładzie z arabskiego jego przydomek znaczy „ja byłem hadżdżi” – to znaczy odbyłem nakazaną przez Koran pielgrzymkę do Mekki i Medyny), który uchodzi za jednego z 356 muzułmańskich świętych. Stworzył na tych ziemiach i umocnił sufickie bractwo Kadirija. Ta tarika, uchodząca za najstarszą w islamie, założona została jeszcze w XII wieku w Bagdadzie przez Abd al-Kadira al-Gidaniego. Kunta-Hadżi stał się członkiem bractwa podczas swej pielgrzymki do Mekki. Był on przeciwny zbrojnej walce z Rosją, ale jego uczniowie stanęli na czele powstania, które wybuchło w Czeczenii w 1864 roku. Sam Kunta-Hadżi został schwytyany przez Rosjan i zesłany do sołowieckiego klasztoru, gdzie zmarł. Z tego wirdu wywodzą się Czinmirzojewcy, nazwani tak od Czin-mirzy z aulu Majrut, który był w młodości muridem Kunta-Hadżiego. W latach 40. XIX wieku, wkrótce po tym, jak zginął w walce z Rosjanami Taszu-hadżi i został pochowany w aule Seisan, narodził się jego kult. Od miejsca, gdzie mieści się jego mauzoleum, pochodzi nazwa bractwa. Taszu-hadżi, sam z pochodzenia Kumyk z Dagestanu, był jednym z najbliższych współpracowników Szamila. To głównie dzięki niemu ten legendarny władca Degisty został wybrany na imama najpierw Dagestanu, a potem Czeczenii.

W XX wieku powstały jeszcze dwa wirdy – w latach 20. XX wieku narodziło się bractwo założone przez Deni-Arsanowa, na czele którego stanął jego syn Baudin. Według legendy Deni miał przepowiedzieć już w 1905 roku przesiedlenie Czeczenów dokonane przez Stalina w 1944 roku. Baudin zmarł po powrocie do ojczyzny – po tym jak Wajnachowie powrócili z Kazachstanu w 1956 roku.

Ostatnim z istniejących współcześnie wurdów wśród górali jest Wishadżinija, bractwo powstałe po zsyłce Czeczenów do Kazachstanu. Założył je Wis-hadżi Zagijew. W bractwie tym kobiety uczestniczą na równych prawach z mężczyznami w rytuale zikru. Dostosował on zasady bractwa do sytuacji, w jakiej znalazł się naród zesłany do Kazachstanu, gdzie w wyniku deportacji i śmierci czwartej części narodu, w tym głównie mężczyzn, szczególna rola w podtrzymaniu istnienia Wajnachów przypadła kobietom.



## Republika islamska?

27 listopada 1990 roku Czeczenia ogłosiła niepodległość, a 27 października 1991 na prezydenta republiki wybrany został generał sowieckiego lotnictwa Dżochar Dudajew, który oderwał republikę od Rosji. Jego konflikt z parlamentem doprowadził do powstania opozycji (po jej stronie opowiedział się mufti republiki B. M. H. Arsanukajew, za co Dudajew odsunął go w 1993 roku, a na jego miejsce powołał Asłanbekowa Muhammada Husejna-hadżiego i uczynił go swym doradcą do spraw religijnych). Rosyjskie służby specjalne próbowały wykorzystać sytuację. W 1993 roku wsparły próbę przewrotu. Rok później oddział rosyjskich najemników wyposażonych w rosyjskie czołgi dokonał kolejnej nieudanej próby obalenia Dudajewa. W końcu 11 grudnia 1994 roku regularna armia rosyjska wkroczyła do republiki. Mufti Asłanbekow odciął się wówczas od Dudajewa i nie ogłosił dżihadu. Uczynił to, wcześniej niemal zupełnie nieznaną, duchowny A. Kadyrow, który potem walczył w wojnie z bronią w rękę na czele siedemsetosobowego oddziału. Grozny, według zapewnień rosyjskiego ministra obrony Pawła Graczowa, miał być zdobyty w jeden dzień. Noworoczny szturm wojsk federalnych zamienił się w szokującą swymi rozmiarami klęskę. W ciągu kilkunastu godzin Czeczeni zniszczyli 200 czołgów i wozów pancernych. Od zakończenia drugiej wojny światowej wojska rosyjskie nie poniosły w żadnej bitwie tak ogromnych strat. Walki o Grozny trwały niewiele krócej od Powstania Warszawskiego.

Pierwszą wojnę zakończyło porozumienie rosyjsko-czeczeńskie zawarte 22 sierpnia 1996 w Chasaw-jurcie. Dokument nie zawierał żadnego sformułowania, które stwierdzałoby, że Czeczenia stanowi część Federacji Rosyjskiej. Kwestia ustalenia statusu republiki została odłożona na 5 lat. We wrześniu 1996 roku Zelimhan Jandarbijew (objął urząd 22 kwietnia 1996 po śmierci Dudajewa – wcześniej był wiceprezydentem) ogłosił kodeks karny oparty na szariacie (40 tysięcy za pijaństwo, 100 za cudzołóstwo). W lutym 1997 roku Czeczenia dysponowała już 20 islamskimi sądami. Jeszcze w listopadzie 1996 roku Jandarbijew zarządził też wprowadzenie w szkołach podstaw islamu i języka arabskiego. 27 stycznia 1997 roku w republice odby-





ły się wybory prezydenckie. Sromotną klęskę ponieśli w nich wszyscy zwolennicy islamizacji państwa. Zdobyli łącznie ledwie kilka procent głosów. Zdecydowanie wygrał Asłan Maschadow. Ten był pułkownik sowieckiej armii, legenda wojny, uchodził za najbardziej liberalnego i obliczalnego polityka. W swoim programie opowiadał się za rozdziałem religii od państwa. Uważał, że islamizacja Czeczenii zostałaby źle odebrana przez społeczność międzynarodową, a według niego jedyną szansą na dalsze istnienie suwerennej republiki było zdobycie przychylności Zachodu. Wsparł go też Kadyrow, który po pierwszej wojnie stanął na czele czeczeńskiego muftiatu. Znał on dobrze islamskich radykałów, z którymi zetknął się podczas studiów w latach 90. na Uniwersytecie Jordańskim. Kadyrow uważał, iż fanatyzm religijny jest obcy Czeczenom. Sam należał do bractwa kadirija. Jego ojciec był mułłą i przekazał synowi podstawy wiedzy koranicznej. Potem młody Kadyrow kontynuował swą naukę w Bucharze w medresie „Mir-Arab”, a w latach 80. założył w aule Kurczalaj pierwsze w owym czasie w republice centrum kształcenia muzułmańskiego.

Maschadow dążył też do dobrych stosunków z Rosją. Jednak Kreml był zainteresowany anarchizacją życia w republice. Gdyby Czeczeni skutecznie dali sobie radę, staliby się pozytywnym przykładem dla innych autonomii. Dlatego Moskwa liczyła, iż w republice dojdzie do wybuchu wojny domowej, co pozwoliłoby federalnej armii wkroczyć tam w roli rozjemcy. Stąd rosyjskie służby specjalne, głównie FSB, potajemnie wspierały w republice przeciwników Maschadowa, w tym głównie ugrupowania wahabitów. Już 3 lutego 1997 roku, a więc tuż po wolnych wyborach w Czeczenii, Jelcyn podpisał tajny dokument, który zawierał strategię wojny gospodarczej z tym państwem. Kraj izolowany na arenie międzynarodowej, doszczętnie zrujnowany, został pozostawiony sam sobie przez międzynarodową społeczność. W takiej sytuacji Maschadow nie był w stanie stworzyć sprawnego państwa. Napotkał silną opozycję części byłych młodych komendantów wojskowych, w tym przede wszystkim Szamila Basajewa, który w wyborach prezydenckich zajął drugie miejsce. Ten młody partyzant uchodził bowiem wówczas za największego, obok Dudajewa, bohatera narodowego. Głosił hasła silnej władzy, która wprowadzi porządek



w państwie. Jednak stopniowo zaczął skłaniać się ku islamskim radykałom. Ten człowiek, który nigdy nie przestrzegał nawet podstawowych przykazań muzułmanina, zaczął nagle popierać ideę przekształcenia Czeczenii w państwo muzułmańskie. Uważał bowiem, iż tylko

**Większość Czeczenów nie ukrywała swej wrogości do islamskich radykałów.**

powstanie państwa na wzór Degisty, które skupi góralskie narody Kaukazu, może wyzwolić te nacje od Rosji. Był przekonany, iż Moskwa nie pogodzi się z suwerennością Czeczenii i uderzy prędzej czy później. Basajew uzyskał wsparcie części zwolenników islamizacji państwa takich jak Halimow i Udugow, którzy piastowali w rządzie Maschadowa teki ministerialne. Wspierali oni też otwarcie wahabitów Kebedowa, którzy przybyli z Dagestanu.

Jednak większość Czeczenów nie ukrywała swej wrogości do islamskich radykałów. Doszło w końcu do otwartego konfliktu, gdy wahabici zabili imama centralnego meczetu w Groznm. W odpowiedzi 14 czerwca 1998 roku, na polecenie prezydenta, oddział Jamadajewa rozgromił wahabitów w Gudermesie, a Maschadow zarządził, by zostali oni przegnani z wszystkich miejscowości republiki. Otwarcie wsparł go też Kadyrow. Mufti przegrał jednak walkę o wpływy prezydenta z ministrami wspierającymi islamskich radykałów, a Maschadow uczynił jednego z nich, Iśłama Haklimowa, sekretarzem Rady Bezpieczeństwa Czeczenii. W obliczu zbliżającej się wojny prezydent potrzebował wsparcia Basajewa. Kadyrow złożył swój urząd i schronił się w swym rodzinnym Chosi-jurcie, po tym jak Maschadow ogłosił 3 czerwca 1999 roku dekret o wprowadzeniu państwa wyznaniowego.

## **Upadek religijnych autorytetów**

W sierpniu 1999 roku bojownicy pod wodzą Basajewa i Emira al-Chattaba wkroczyli do Dagestanu, głosząc zamiar utworzenia na Kaukazie państwa islamskiego – emiratu. Zostali stamtąd wyparci przez wojska federalne. Wydarzenie to jednak, w połączeniu z serią zamachów terrorystycznych w Rosji, o które oskarżono Czeczenów, doprowadziło do wybuchu drugiej wojny rosyjsko-czeczeńskiej. Dzięki



Kadyrowi wojska federalne zdobyły Gudermes, drugie co do wielkości miasto Czeczenii, bez jednego wystrzału. W nagrodę, po opanowaniu republiki przez armię federalną, 12 czerwca 2000 roku prezydent Putin powołał go na szefa promoskiewskiej administracji. Były mufti utrzymywał też bliskie stosunki z rosyjskimi generałami Troszewem i Kazancewem, oskarżanymi przez Czeczenów o akcje pacyfikacyjne wobec cywilnej ludności republiki. Paradoksalnie człowiek ten, który przez lata głosił dżihad przeciw Moskwie, stał się potem największym wrogiem Maschadowa. Jego zdrada zmniejszyła też wiarygodność tych duchownych, którzy byli przeciwni wahabitom. Zginął w zamachu bombowym w centrum Groznego podczas defilady w Dzień Zwycięstwa 9 maja 2004 roku. Siedział wówczas na trybunie honorowej, obok rosyjskich generałów, i odbierał defiladę wojsk rosyjskich.

Dla młodych Czeczenów, wśród których ugruntowują się coraz bardziej postawy radykalne, ten były bohater stał się symbolem zdracy. O to samo oskarżają oni wielu duchownych, zarzucając im zbyt bliską współpracę z promoskiewską administracją. Obecny mufti Ahmad Szamajew uważany jest za marionetkę w rękach promoskiewskiej administracji. Ten proces radykalizacji będzie się pogłębiał z uwagi na katastrofalną sytuację ekonomiczną republiki i brutalne metody okupacji stosowane przez wojska Federacji. Rosjanie od początku tej wojny zabili dotąd trzech kolejnych prezydentów Czeczenii. To fakt bodaj bez precedensu we współczesnym świecie. Dudajew miał zginąć, bo uwierzył, że Rosjanie są gotowi do rozmów pokojowych. Nie wiadomo, gdzie jest jego mogiła. Czeczeni nie chcieli dopuścić do zbezczeszczenia ciała przez Rosjan. Dlatego pochowany został w ścisłej tajemnicy. Aby zabić Zelimhana Jandarbijewa, Putin wysłał swych agentów do Kataru, gdzie przebywał ten były współpracownik Dudajewa. Podłożyli oni bombę, która eksplodowała, gdy Jandarbijew ze swym synem wracali z modlitwy w meczecie. Obaj zginęli. W marcu 2005 roku FSB zabiło Maschadowa. Był to znak, że Putin nie chce rozmów z partyzantami i nie pójdzie z nimi na żaden kompromis. Ciało prezydenta Czeczenii zostało zbezczeszczone. Nie wiadomo, co Rosjanie zrobili z jego szczątkami.

Dziś naród czeczeński walczy o biologiczne przetrwanie. Coraz więcej ludzi szuka wybawienia w religii.



## Naród wybrany przez Boga

Już pierwsza wojna i odniesiony w niej sukces przyczyniły się do rozbudzenia religijności i wzmocnienia wiary w świętych (głównie w cudowne wsparcie ze strony Kunta-hadziego). Dlatego najważniejszym miejscem pielgrzymek Czeczenów stał się grób Hedy, matki szejka Kunta-hadziego, który położony jest w pobliżu wioski Guni (okręg wiedeński). Ludzie wierzą, iż Hadzi nie umarł i pojawi się w tych ciężkich czasach, aby wspomóc swój naród. Niedaleko Hadzi-jurtu znajduje się kamień, na którym sypiał Kunta-Hadzi. Ten głaz jest dla Czeczenów równie świętym miejscem jak mogiła jego matki. Prorok Hadzi miał ponoć przepowiedzieć, że kiedyś Rusini wygnają Wajnachów, ale po latach mają oni powrócić do ziemi ojców. W ten czas próby wielu wyrzeknie się wiary i ulegnie rusyfikacji. Miała też objawić mu się przyszła wojna z Rosją. Głosił, że będzie długa i krwawa, a Czeczeni będą bliscy zagłady jako naród. Ostatecznie jednak odzyskają wolność. Innym ważnym świętym miejscem dla Czeczenów jest mauzoleum szejka Ummar-Ahada pod Senžen-Jurtem (okręg szaliński). Zostało ono wybudowane w 1959 roku po powrocie całego narodu z deportacji.

Rozmiary wojennej hekatombi zamiast załamać Czeczenów rozbudziły w nich przekonanie, iż są wybranym przez Allaha narodem, który ma doprowadzić do ostatecznej klęski i rozpadu Rosji. Dlatego też nastąpił wzrost znaczenia wurdów. Wśród nich szczególną pozycję zajmuje sufickie bractwo Kunta-hadzi, w którym kobiety i innowiercy mają prawo uczestniczyć w zikrze (religijnym rytuale wspólnej modlitwy, którego kulminacją jest ekstatyczny taniec po okręgu). W tym bractwie to mistrz odpowiada za prowadzenie ucznia – murida – na religijnej drodze. Jest to proste odwołanie się do tradycyjnej wśród Czeczenów instytucji kuonaka (rycerza), który przysięga poświęcić życie obronie swej rodziny, aulu i wszystkich współbraci, Wajnachów. Dla współczesnych Czeczenów Kunta-hadzi jest takim wiecznie żywym kuonakiem. Uważa się, że zmartwychwstał i pojawia się w postaci białobrodego starca w momentach skrajnego zagrożenia narodu. Jego sylwetka miała się objawiać wielu ludziom w czasie pierwszej i drugiej wojny. Kunta-hadzi był kadarytą, a więc



zwolennikiem wolnej woli. Według niego Bóg nie określa z góry ludzkich działań, a jedynie wydaje zalecenia, jak należy żyć. W każdej wspólnocie kuntahadžijewców jest starosta, do którego obowiązków należy organizowanie regularnych zikrów. W samym środku kręgu podczas odbywania rytuału nie wolno nikomu przebywać. Jest to bowiem miejsce Wszechmocnego.

Znacznie mniej wyznawców ma bractwo założone przez Czinmirzę. Członkowie bractwa tradycyjnie noszą na głowie zawój, a po ukończeniu czterdziestu lat mają prawo do posiadania symbolu mistrza – laski. Odróżniają się skromnymi warunkami życia. Tak jak inne bractwo, Wischadžincy, czynmirzojewcy dopuszczają kobiety do wspólnego udziału z mężczyznami w rytuale zikru. Aby jednak podkreślić znaczenie mężczyzn, namaz odbywają w białych papachach, co ma wzmocnić moc modlitwy. Deni-Arsanowcy z kolei słyną ze swej tajemniczości. W okresie władzy Dudajewa mieli najwięcej przedstawicieli we władzach republiki. Zikr zwykle odbywają w zamkniętych pomieszczeniach, stąd w powszechnej opinii uważa się, iż chronią oni przed innymi swoje święte tajemnice.

## **Dagestańska łamigłówka**

Osobny wielki problem dla Moskwy stanowi Dagestan. Jest to jedyna rosyjska republika, w której władzy nie ma prezydent, lecz kolegialnie sprawuje ją Rada Państwa. Wynika to ze złożoności etnicznej tego liczącego 2,1 mln mieszkańców kraju. Nie istnieje tzw. naród tytularny, a więc ten, który stanowiłby etniczny rdzeń społeczeństwa. W efekcie wszystkie największe nacje mają swego przedstawiciela w Radzie. W czasach sowieckich to partia, według siebie tylko znanego klucza, określała, które społeczności dagestańskie mają statut „narodów”, a które jedynie grup etnicznych. Gdy w 1991 roku rozpadał się ZSRR, w Dagestanie rozgorzała walka o władzę. Najliczniejsze nacje chciały przejąć kontrolę nad republiką. Jak pisze Wojciech Górecki: „w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych (...) nie było tygodnia bez strzelaniny, wybuchów, porwań. W zamachach ginęli deputowani, duchowni, dziennika-



rze”<sup>19</sup>. W końcu zawarto swoisty kompromis i podzielono się władzą – 350 tysięcy Dargijczyków kontroluje pas środkowy Dagestanu z Machaczkałą, 230 tysięcy Kumyków dominuje niepodzielnie na równinie kumyckiej, 80 tysięcy Nogajów rządzi się po swojemu przy granicy z Kałmucją, 550 tysięcy Awarów trzyma pas ziemi między Czeczenią a Morzem Kaspijskim, 200 zaś tysięcy Lezginów dąży do połączenia się z drugą połową narodu wchodzącą w skład Azerbejdżanu. Dziesiątki mniejszych nacji, takich jak Agulowie (20 tys.), Arczyńcy (1 tys.), Bagulałowie (5 tys.), Gunzibcowie (1,3 tys.), Didojcy (8 tys.), Kajtagcowie (3 tys.), Karatińcy (7 tys.), Rutułowie (14 tys.) czy Tatowie (20 tys.), rządzi nad swoimi aulami. Moskwa w praktyce straciła wszelką kontrolę nad republiką.

Spoiwem, które trzyma Dagestan, jest islam. Ponad 90 procent ludności tego kraju to muzułmanie. Są w ogromnej większości sunnitami szkoły prawnej szafi’ickiej i hanafickiej (szyitami jest osiemdziesiąctysięczna społeczność Azerów i niewielka część Lezginów). W czasach ZSRR Kreml tępił niezależnych duchownych, którzy nauczali islamu w zakonspirowanych, tajnych szkołach (w jednej z takich podziemnych medres zdobyli wykształcenie bracia Kebedowowie, późniejsi liderzy dagestańskiego wahabizmu). Równocześnie władze utworzyły w Bujnaksie w 1944 roku Duchowny Zarząd Muzułmanów Kaukazu Północnego, który był instytucją w pełni podległą komunistycznej partii, a jego celem była infiltracja społeczności wiernych. Ten wewnętrzny podział w świecie duchownych przetrwał upadek sowieckiego państwa. DZMKP w nowej rzeczywistości przemianował się na Duchowny Zarząd Muzułmanów Dagestanu. Pozostał jednak ściśle powiązany ze strukturami postsowieckiej nomenklatury, które zachowały kontrolę nad republiką. Zaczął też systematycznie wzmacniać swoją władzę, podporządkowując sobie wspólnoty muzułmańskie, które spontanicznie zakładane były na początku lat 90. Jednak te działania DZMD wywoływały coraz ostrzejsze sprzeciwy. Większość wiernych nadal odczuwała bowiem głęboką nieufność do tej instytucji i związanych z nią duchownych. Pamiętano, jaką rolę spełniali oni w czasach sowieckich. Niezależni

<sup>19</sup> W. Górecki, *Planeta Kaukaz*, Warszawa-Poznań 2002, s. 30.



mułłowie głosili potrzebę odnowy moralnej, przezwyciężenia komunistycznej przeszłości. Wspierała ich Islamska Partia Odrodzenia Dagestanu, która stanowiła lokalny oddział założonej w Astrachaniu w 1990 roku Islamskiej Partii Odrodzenia.

DZMD uznała, iż reformatorzy zagrażają jej wpływow. Stąd mufti Abubakarow, stojący na czele Duchowego Zarządu Muzułmanów Dagestanu, rozpoczął systematyczną wojnę ze wszystkimi, którzy opowiadali się za koniecznością dokonania zmian w organizacji zarządzania społecznościami wiernych. Wykorzystując swe polityczne wpływy, DZMD przeforsował w parlamencie republiki w 1994 roku ustawę zakazującą tworzenia w Dagestanie konkurencyjnych wobec DZMD struktur. Jej działacze zaczęli też wszystkich przeciwników określać mianem „wahabitów”. A Abubakarow wręcz nawoływał do rozprawienia się z owymi ludźmi. Miał publicznie głosić, iż „wierny, który zabije wahabitę, trafi do raju, podobnie jak wierny, który zostanie przez wahabitę zabity”<sup>20</sup>.

Miejscowe władze były zainteresowane tworzeniem takiej atmosfery. Wymagowane zagrożenie falą islamskiego ekstremizmu mogło być dobrym sposobem nacisku na Moskwę o zwiększone dotacje dla republiki. Dagestan, obok Czeczenii, należy do najbiedniejszych regionów Rosji. Kraj ten, o bezrobociu przekraczającym 60 procent, funkcjonuje dzięki dotacjom z centralnej kasy. Oliwy do ognia dolewały też moskiewskie media, które coraz częściej zaczęły pisać absurdalne i niekompetentne artykuły o fali wahabizmu zalewającej Dagestan, gdy tymczasem wahabici stanowili wówczas znikomą społeczność. Przy tym – jak zwraca uwagę Władimir Bobrownikow – nie byli oni wtedy nastawieni negatywnie wobec Rosji<sup>21</sup>. Sytuacja zaczęła ulegać stopniowej zmianie w wyniku wojny w Czeczenii. Spowodowała ona rozpad dagestańskich „wahabitów” na trzy nuryty. Najbardziej umiarkowany reprezentował Achmed-hadzi Achtajew z aulu Kudali. Występował on przeciw wykorzystywaniu islamu

<sup>20</sup> Przytaczam za Marcelim Zygadłą, patrz: M. Zygadła, *Islam w Dagestanie*, w: *Islam na obszarze postradzieckim*, A. Łabuszewska (red.), Prace OSW nr 7, Warszawa, stycznia 2003, s. 59.

<sup>21</sup> Patrz: W. Bobrownikow, *Islamofobia i religioznoje zakonodatielstwo w postsowietском Dagestanie*, w: *Etniczeskij nacjonalizm i gosudarstwennoje stroitelstwo*, J. G. Aleksandrow (red.), Moskwa 2001, s. 241.





w polityce i był za odrodzeniem muzułmańskiej kultury zniszczonej w czasach sowieckich. Wydawał w języku rosyjskim gazetę „Znamia Islama”, która ukazywała się do 1998 roku.

Największą grupę skupiał wokół siebie Badaudin Kebedow z aulu Kizil-Jurt. Był on zwolennikiem politycznej walki z DZMD. Nie zareagował na wojnę w Czeczenii i aż do 1998 roku sprzeciwiał się zbrojnym działaniom przeciwko rosyjskim władzom. Najbardziej radykalne poglądy reprezentowała natomiast najmniej liczna społeczność skupiona wokół Ajub Omarowa z wioski Kwanada. Ten były uczeń Kebedowa założył wśród Dagestańczyków żyjących w Astrachaniu społeczność, która opowiadała się za budową w ich rodzinnym kraju islamskiej republiki. Jednak jej członkowie nie brali udziału w wojnie czeczeńskiej ani – jak twierdzi Władimir Bobrownikow – nie uczestniczyli w akcjach terrorystycznych.

Jednak zasadniczy konflikt w Dagestanie przebiegał między DZMD a ogromną rzeszą zwolenników reform tej instytucji. Uważali, że jest ona współwinna gigantycznej korupcji, że wspiera mafie i uczestniczy w rozkradaniu rządowych dotacji. W takiej sytuacji Abubakarow sprowokował w maju 1997 roku zajęcia z wahabitami, po czym, pod naciskiem DZMD, parlament przyjął bardzo restrykcyjną ustawę zakazującą działalności wszelkich „agresywno-reakcyjnych nurtów religijnych”. Rozpoczęła się regularna wojna z „wahabizmem”. Fakt ten i prześladowania ze strony władz radykalizowały postawy przeciwników DZMD. W sierpniu 1998 roku w zamachu zginął mufti Abubakarow. Po nim na czele Duchownego Zarządu stanął Achmed-hadzi Abdułłajew, który kontynuował politykę swego poprzednika. Republikańskie władze rozpoczęły polowania na wahabitów. Rozbito medresę Kebedowa działającą w Kizil-Jurcie, a on sam, ratując się przed aresztowaniem, zbiegł do Czeczenii. Władze zamknęły też w Machaczkałe związane z Kebedowem Islamskie Centrum „Kaukaz”, a kierujący nim Muhammed-Szafi Dżangiszijew trafił do więzienia. W 1999 roku, po wtargnięciu do Dagestanu oddziału Chattaba i Basajewa, trzy wahabickie miejscowości, Karamachi, Czabanmachi i Kadarl, zostały otoczone, a następnie zrównane z ziemią. Potem w całym Kaukazie Północnym rozpoczęła się oblawa na duchownych wahabitów. Niszczono ich domy modlitw, książki,





nagrania wideo. Nie rozbito jednak ich struktur. Jak za czasów sowieckich zeszedli do podziemia, a Kebedow z częścią swych stronników schronił się w Czeczenii, gdzie znalazł wsparcie ze strony Mowładi Udugowa i Szamila Basajewa. W Urus-Martanie powstało centrum ruchu wahabickiego. Po wejściu federalnej armii do Czeczenii Rosjanom nie udało się rozbić jego struktur. Zradykalizowane, stały się inspiracją narodzin terroryzmu na Kaukazie.

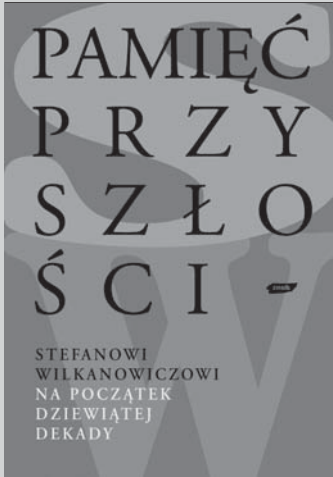
## Linia nienawiści

W 1996 roku Rawił Gajnutdin, mufti Moskwy i równocześnie przewodniczący Duchownego Zarządu Muzułmanów Europejskiej Części Rosji ostrzegał władze Federacji Rosyjskiej przed niebezpieczeństwem przekształcenia konfliktu czeczeńsko-rosyjskiego w wojnę prawosławia z islamem. Kreml natomiast zrobił wiele, aby taki scenariusz był bliski spełnienia. Jeszcze w 1995 roku Władimir Pribiłowski, rosyjski socjolog, ostrzegając przed niebezpieczeństwem faszyzacji Rosji, wskazywał, iż w celu wywołania powszechnej nienawiści do obcych najlepiej wykorzystać szeroko rozpowszechnioną kaukazofobię. Już po krwawej jatce, jakiej Rosjanie dokonali w Groznm, Condoleezza Rice powiedziała: „Putin wykorzystał wojnę w Czeczenii do wzburzenia fali nacjonalizmu, która pomogła mu w karierze politycznej”<sup>22</sup>. Andriej Babicki, rosyjski dziennikarz, który za relacjonowanie rzeczywistego przebiegu wojny trafił do jednego z obozów stworzonych w republice, powiedział: „Obóz koncentracyjny w Czernokizowie można spokojnie porównać do Oświęcimia czy łagrów stalinowskich. I jakoś nie widać, żeby społeczność międzynarodowa zamierzała się tym zająć”<sup>23</sup>. W tym czasie Putinowska prasa dawała takie oto rady, jak należy załatwić sprawę z Czeczenami: „Szybko, skutecznie i okrutnie. Tak, okrutnie... Odłóżmy erę miłosierdzia jeszcze o 50 lat”. Ta dyrektywa Kremla nadal obo-

<sup>22</sup> Condoleezza Rice, *Siła bez arogancji*, cyt. za: „Gazeta Wyborcza”, 19 stycznia 2001.

<sup>23</sup> *To była fuszerka. Rozmowa z Andriejem Babickim*, „Gazeta Wyborcza”, 6 marca 2000.

znak



## Pamięć przysłości

**Stefanowi Wilkanowiczowi  
na początek dziewiątej dekady**

To miała być księga pamiątkowa na osiemdziesiąte urodziny Stefana Wilkanowicza. Wyszło inaczej... Z punktu widzenia Jubilata to chyba lepiej. Bo Pan Stefan nie lubi celebrować, fetować, obchodzić... Ci, którzy Go znają, wiedzą, że jest zawsze w drugim (albo i trzecim) szeregu, kiedy rozdają order i posady – ale w pierwszym, gdy trzeba pracować.

Tradycja żydowska mówi o trzydziestu sześciu sprawiedliwych, którzy podtrzymują świat w istnieniu. Nie mam wątpliwości, że jednym z nich jest Stefan Wilkanowicz.

Janusz Poniewierski  
redaktor tomu

wiązuje. A to oznacza, iż bomba może eksplodować w każdej chwili, przekształcając wojnę wyzwolenczą w religijny konflikt, który podzieli linią nienawiści społeczeństwo tego ogromnego państwa.

\*

Na pożegnanie Siergiej Aleksiejewicz Oriol wyciągnął zniszczoną fotografię: „Modłę się do Boga, do Allaha, abym mógł jeszcze zobaczyć moją matkę”. Nie wiem, czy jego słowa zostały wysłuchane.

PIOTR GROCHMALSKI, ur. 1957, dr nauk politycznych, adiunkt w Katedrze Teorii Polityki Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Były reporter tygodnika „Wprost” i były korespondent wojenny gazety „Rzeczpospolita”. Wydał książkę: *Czeczenia. Rys prawdziwy* (Wyd. Atla2, Wrocław 1999). Autor wielu publikacji o Rosji, Kaukazie Północnym i Azji Środkowej.



Donald Nicholl

## Paweł Florenski. Uczony męczennik

Przykłady męczenników nie są dowodem obecności Ducha Świętego. Dowodzić można jedynie abstrakcyjnych teorii. Prawdy ludzkiego życia i śmierci potrzebują świadków, świadectw, manifestacji. W sprawach życia i śmierci jedno świadectwo jest więcej warte niż tysiąc teorii.

Mawiano, że „Rosja w obecnym\* stuleciu wydała więcej męczenników niż wszystkie poprzednie wieki chrześcijaństwa razem wzięte”. A skoro greckie słowo *martyros* znaczy „świadek”, należałoby zapytać: czym jest to, czemu męczennik daje świadectwo? Pamiętnej odpowiedzi udzielił nam jeszcze pod koniec XIX wieku nie kto inny, jak Lew Nikołajewicz Tołstoj w przepięknie przypomnianej ludowej opowieści, której dał tytuł *Czym żyją ludzie*. W historii tej Tołstoj pokazuje, że istota ludzka nie żyje samym chlebem, ale obecnością, którą ludzie od stuleci nazywali Duchem albo Duchem Świętym. Odpowiedź udzielona przez Tołstoja w obecnym punkcie historii ma znaczenie zasadnicze, albowiem przez ostatnie dwa wieki staliśmy się świadkami zagłady ludzkości na skalę tak wielką, iż można było

\* Pisane w 1997 roku (przyp. red.).



sądzić, że istota ludzka stała się już czymś zbędnym, wyzutym z Ducha.

Ostatnie stulecia przyświadczały temu przekonaniu, szerząc wśród wysoko i średnio wykształconych warstw społecznych zwulgaryzowane wersje rozmaitych teorii naukowych. Raz redukowano nas do jednostek ekonomicznych, innym razem do podmiotów psychologii. Potem zaś socjobiologowie zajęli się dowodzeniem, iż nawet najoczywistsze przejawy ludzkiej bezinteresowności to nic więcej jak oznaki gatunkowej walki o przetrwanie. Dziś, w ślad za postępowaniem genetyki, coraz chętniej godzimy się na to, że istota ludzka to po prostu worek genów.

Jednak każda z tych teorii upada, kiedy spróbujemy skonfrontować ją z fenomenem męczeństwa. Jeśli trzymamy się takich redukcjonizmów, musimy powiedzieć męczennikom: „Jesteście głupcami, którzy oddają swoje życie w imię urojonego Ducha prawdy. Co więcej: wasze postępowanie jest w gruncie rzeczy niemoralne, bo rezygnując z życia, na zawsze tracicie nad nim kontrolę i tym samym jakkolwiek wpływ na losy rodziny ludzkiej”. A jednak nikt przy zdrowym zmysłach nie powiedziałby czegoś takiego Tomaszowi Moruśowi czy Jananiemu Luwumowi\*\*.

Rzecz jasna, przykłady męczenników nie są dowodem obecności Ducha Świętego. Dowodzić można jedynie abstrakcyjnych teorii. Prawdy ludzkiego życia i śmierci potrzebują świadków, świadectw, manifestacji. W sprawach życia i śmierci jedno świadectwo jest więcej warte niż tysiąc teorii. Takich właśnie świadectw dostarczają nam męczennicy, a wśród nich Paweł Florenski. Jeszcze kilka lat temu znany wyłącznie rosyjskim specjalistom, dziś – dzięki swoim wielostronnym zdolnościom – nazywany jest „rosyjskim Pascalem”.

Paweł Aleksandrowicz urodził się w 1882 roku. Jego ojciec był Rosjaninem, matka Ormianką. To dzięki nim zdobył wyjątkowo wszechstronne i gruntowne wykształcenie w naukach przyrodniczych: geologii, botanice, biologii, fizyce, chemii i matematyce. Jednocześnie rodzice starali się odwieść go od jakichkolwiek zaintere-

---

\*\* Anglikański arcybiskup zamordowany w 1977 r. przez ugandyjski reżim Adi Amina (przyp. red.).



sowań sprawami religii. Już jednak jako nastoletni młodzieniec Florenski spróbował zmierzyć się z pytaniem, czym jest to, dzięki czemu istoty ludzkie żyją, i próba ta zawiodła go w 1911 roku – mimo znacznego rozgłosu, jaki zyskał dzięki rozprawie o funkcjach nieciągłych w matematyce i oferowanej mu profesurze Uniwersytetu Moskiewskiego – do kapłaństwa w Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Wkrótce stał się jedną z najsłynniejszych postaci kręgu prawosławnej inteligencji moskiewskiej, do którego należeli między innymi tacy wybitni uczeni jak Bierdiajew, Bułgakow i Trubecki.

W 1922 roku, kiedy większość uczonych opuściła Rosję, Florenski postanowił pozostać w swojej ojczyźnie i dzielić los swojego narodu, choć miał przeczucie, że będzie go to drogo kosztowało. Konsekwencją jego decyzji stało się poświęcenie badaniom naukowym i technologicznym w służbie państwa sowieckiego. Stał się głównym bohaterem elektryfikacji ZSRR; zredagował ambitną „Radziecką Encyklopedię Technologii”; swoich prac naukowych nie przerwał nawet wówczas, gdy w 1933 roku został aresztowany – na Syberii prowadził badania nad strukturą wiecznej zmarzliny, a w sołowieckim łagrze zajmował się odzyskiwaniem jodu z wodorostów. Niemniej jednak ten „pop-profesor i nieoświecony mistyk” (jak nazywało go NKWD) wciąż stał bolszewikom kością w gardle i 8 grudnia 1937 roku został zgładzony przez pluton egzekucyjny niedaleko Leningradu.

Jest rzeczą oczywistą, że tylko osoba równie wszechstronnie utalentowana jak Florenski mogłaby właściwie ocenić wartość jego intuicji w tak zdumiewająco rozległym obszarze zagadnień. Jestem jednak przekonany, że nawet zwykli śmiertelnicy zdołają w tych intuicjach odnaleźć niemało ziaren mądrości. Poniżej przedstawię zatem moje próby zbierania pokłosa, jakie pozostawił po sobie na polach nauk przyrodniczych, teologii, sztuki i semiotyki Paweł Florenski.

## Nauki przyrodnicze

Florenski wolał używać określenia „nauki przyrodnicze”, zamiast mówić po prostu o „naukach”. Choć nie odmawiał eksperymentom laboratoryjnym wartości naukowej, doświadczenie samej przyrody



miało dla niego znaczenie niepomiarne donioślejsze. W liście z Solowek do swego syna Cyryła pisał:

Słowa takie jak atom, elektron i tak dalej są bardzo pożyteczne, niemniej nie należą one do bezpośredniego doświadczenia – reprezentują abstrakcję, ideę regulatywną. A im mniej rozświetlone doświadczenie, tym idea silniej zbacza z właściwej drogi... Co do mnie, nie kocham się w tych wszystkich diagramach, choć dostrzegam, jakie są poręczne. One – jeśli mogę tak rzec – dematerializują świat... i rodzą fatalny nawyk zastępowania postrzeganej rzeczywistości redukcyjnymi schematami oraz fikcyjnymi bytami z abstrakcyjnego porządku.

**Proces badania naukowego prowadzi od piękna do miłości i spełnia się w prawdzie.**

W tym słowach odbija się echo dzieciństwa nad brzegami Morza Czarnego, w Batum, gdzie Florenski zaczął sobie zdawać sprawę, że świat jest całością, żywą całością, w której każda cząstka żyje swoim tajemnym życiem i pozostaje w relacji do wszystkich pozostałych. Określenie „materia nieożywiona”, tak powszechne w latach jego młodości, było dla niego co najmniej pozbawione sensu. Nigdy nie utracił tego dziecięcego zmysłu odnajdowania cudowności, a to kazało mu zakwestionować popularne przekonanie, jakoby prawda była pierwszorzędnym motorem poszukiwania wiedzy. Utrzymywał, że pierwotnym bodźcem do badania przyrody jest doświadczenie rozkoszy widzenia, słyszenia, zapachu, dotyku i smaku, rodzące cudowną piękność świata odsłanianą przez zmysły. A skoro pięknu właściwa jest moc przyciągania, zatem rozkoszując się światem zostaje porwany przez ucieleśnione piękno, wchodzi z nim w zażyły kontakt, a stąd już tylko krok do miłości. Bez niej niepodobna wkroczyć w wewnętrzną tajemnicę bytu, w prawdę bytu. Bez tej zażyłości ludzki związek z całością stworzenia pozostaje nieuchronnie zewnętrzny. Zatem proces badania naukowego, jak twierdzi Florenski, prowadzi od piękna do miłości i spełnia się w prawdzie, w intymnej relacji z rzeczywistością.

Wobec takiej wizji nauki nie może więc dziwić, iż z ogromną podejrzliwością przyglądał się drodze, jaką naukom wytyczył Renesans. Myślenie naukowe, jak sądził, począwszy od Renesansu zdominowane zostało głośnymi sukcesami wynalazków w dziedzinie mechaniki. Maszyny zaś mają to do siebie, iż działają za sprawą nacisku jednej części na drugą, przy czym części te – o ile mechanizm ma



działać prawidłowo – muszą pozostawać od siebie oddzielone. W konsekwencji myśliciele, przytłoczeni sukcesami nowych mechanizmów, nasiąkli przekonaniem, że wszechświat to jedna wielka maszyna, której części, w tym także istoty ludzkie, mogą ze sobą nawzajem wchodzić w relacje li tylko zewnętrzne.

Co więcej, w ramach takiego *Weltanschauung* terminy naukowe stają się w pierwszym rzędzie narzędziami służącymi do manipulowania przyrodą na użytek istot ludzkich. W ten sposób istoty ludzkie, posługując się nauką nomenklaturą, systematycznie niszczą przyrodę, starając się ją zrozumieć. W tej kwestii Florenski najsilniej przeciwstawia się poreniesansowej wizji świata. Jego zdaniem bowiem terminy naukowe są w pierwszej kolejności s y m b o l a m i, nie zaś narzędziami; służą do odsłaniania rzeczywistości, nie zaś robienia z niej użytku. I tak jak okno jest oknem – a nie tylko szybą – o tyle, o ile dostrzegamy przez nie światło, tak też termin naukowy jest symbolem w stopniu, w jakim objawia ducha ożywiającego rzeczywistość.

Podejrzliwość, jaką Florenski żywi wobec wszystkiego, co w imię mechaniki staje się groźne dla życia i świata ducha, ma swoje korzenie w pewnym doświadczeniu z dzieciństwa. Żywo wspomina mianowicie swoje oczarowanie straganami, na których kupcy wystawiali towary na targu w Batum. Od pierwszego spojrzenia zdołał dostrzec przepaść, jaka dzieliła towary wyprodukowane przez maszynę od rękodziela. Przyznawał, że artykuły wykonane maszynowo często zachwycaly pięknem; było to jednak piękno sterylne, podczas gdy wyroby rękodzielników miały w sobie coś znacznie bardziej pociągającego. Przywołując to wspomnienie wiele lat później, dopowiadał, że artykuły ręcznie wykonane ujawniały pewną spontaniczność ducha, wymuszały odpowiedź, która wiodła poprzez piękno do prawdy.

Rozważania Florenskiego o rękodziele przypomniały mi słowa Saichiego, japońskiego buddysty Zen, słynącego jako wytwórca *geta*, rodzaju drewnianych butów. Lubił on mawiać, że nowoczesnym produktom z jego branży nie towarzyszy już radość z ich wytwarzania, nie dają więc radości tym, którzy je noszą. Saichi robił *geta* z radością, więc buty niosły tę radość, gdziekolwiek poszły. W tym właśnie sensie przyroda była dla Florenskiego rękodziełem.



## Teologia

Teologia to dziedzina, w której Florenski jest zdecydowanie najbardziej rozpoznawalny, a to dlatego, iż kaleka rzeczywistość sowiecka nie pozwoliła mu przeprowadzić pełnych, systematycznych studiów w żadnej innej specjalności. Dzieło, o którym zamierzam mówić, *Stołąp i utwierdzenie istiny* (Moskwa 1914), to z pewnością jedna z najobszerniejszych i najważniejszych prac Florenskiego, obejmująca przeszło sześćset stron tekstu i dwieście stron przypisów najmniejszą z możliwych czcionek.

Szokująca dla wielu teologów i filozofów była sama forma prezentacji myśli Florenskiego. Na dzieło składało się bowiem dwanaście listów pisanych do przyjaciela lub przyjaciół. List o Duchu Świętym rozpoczyna się na przykład tak:

Czy pamiętasz, mój cichy, nasze długie spacerunki przez las, przez las umierającego sierpnia? (...) Czy pamiętasz nasze dociekliwe rozmowy, mój daleki, a zawsze obecny przyjacielu? (...) Teraz na dworze zima. Pracuję przy lampie, a wieczorna poświata jest niebieska i wspaniała, jak Śmierć...

Trudno się dziwić, że tego rodzaju wstęp do rozdziału poświęconego Duchowi Świętemu musiał mocno niepokoić filozofów i teologów, nauczonych, iż jedyną właściwą formą wyrażania poważnej myśli jest zespół tez – najlepiej na podobieństwo Spinozjańskiego *Traktatu teologiczno-politycznego* (będącego w gruncie rzeczy czymś w rodzaju wykładu językowej geometrii) albo utrzymany w stylu Hegłowskiej dialektyki tezy, antytezy i syntezy.

Florenski jednak, pozostając przy swojej beczelnej niezależności od tradycyjnej myśli, uważał, iż między formą a treścią przekazu nie

**Rodzina ludzka będzie  
w końcu musiała dokonać  
wyboru między Trójcą  
a obłędem.**

powinno być przepaści. Skoro więc podejmował wątek przyjaźni, czy to ludzkiej, czy to boskiej, forma listów do przyjaciół wydawała mu się najodpowiedniejsza – porozumienie w tych kwestiach można osiągnąć wyłącznie na drodze przyjaźni. Co więcej, przyjaźń stanowiła dla Florenskiego kategorię teologiczną, bo przyjaźni w ich relacji podtrzymuje Trójca Święta, prawda zaś o niej stanowiła sedno jego życia i myśli. Utrzy-





mywał mianowicie, że nauka o Trójcy jest nie tylko gwarantem prawdziwej teologii, lecz zarazem każdej prawdziwej myśli. Posunął się nawet do stwierdzenia, iż rodzina ludzka będzie w końcu musiała dokonać wyboru między Trójcą a obłędem.

Podstawy tej przyprowadzającej o dreszcze przepowiedni Florenskiego szukać należy w jego twierdzeniu, iż zachodnia myśl filozoficzna opiera się na zasadzie tożsamości, ta zaś prowadzi do katastrofalnych konsekwencji dla ludzkiego życia w ogóle. Jediną drogą uzdrowienia ludzkiego życia jest oparcie się na takiej zasadzie tożsamości, która odzwierciedla naukę o Trójcy Świętej.

Istotnie w świetle tradycyjnego sformułowania zasady tożsamości, zgodnie z którym A jest A, tylko A i nie może być nie-A, doktryna trynitarna jest bez sensu – Trójca zakłada przeciwieństwo, iż trzy odrębne osoby: Ojciec, Syn i Duch Święty są jednocześnie jednym Bogiem. Dla Florenskiego jednak to nie doktryna trynitarna jest pozbawiona sensu, ale tradycyjna zasada tożsamości, którą nazywa „żałosną”, „statyczną”, „nieorganiczną” ekspresją „śmierci, pustki i nicości”. Stwierdzenia te usprawiedliwiać ma przekonanie, iż tradycyjna zasada tożsamości odzwierciedla sposób postrzegania świata, w którym każda rzecz jest odrębną, izolowaną leibnizjańską monadą. Świat jest zatem postrzegany jako rzeczywistość złożona z indywiduów, odniesionych do siebie nawzajem wyłącznie poprzez zewnętrzne relacje. Monady, jako byty proste, niezdolne są do działania i nie mają ani drzwi, ani okien, stąd każdą pozorną interakcję tłumaczyć można jedynie przez odwołanie się do zasady harmonii przedustawnej.

Taki sposób postrzegania rzeczywistości zmierza całkowicie pod prąd właściwego Florenskiemu doświadczenia świata mającego swój początek jeszcze w czasie, gdy jako dziecko w Batum zaczął uświadamiać sobie istnienie więzi organicznej jedności umożliwiającej swobodny przepływ bycia od przedmiotu do przedmiotu. Zasady Leibnizjańskie w szczególny sposób pozbawiają sensu dewizę, którą Florenski uczynił mottem swojego głównego dzieła, a która brzmi: „*Finis amoris, ut duo unum sunt*” – „spełnienie miłości, gdy dwóch staje się jednym”. Takie spełnienie staje się bowiem możliwe tylko wówczas, gdy prawdą jest, iż nic nie może istnieć samodzielnie, całkowicie niezależnie od wszystkiego innego.



Prawdziwą, organiczną i dynamiczną zasadę tożsamości sformułował Florenski w terminologii obcej przeciętnemu czytelnikowi, jednak sens jej daje się wyczytać z pewnej praktycznej ilustracji. Często spotkać można kochanków, którym wydaje się, że nikt prócz nich nie istnieje. A jednak to właśnie ta trzecia rzeczywistość, i tylko ona, świat na zewnątrz ich wzajemnej relacji, gwarantuje, że nie wchłoną się nawzajem, usuwając w ten sposób wzajemny, dynamiczny stosunek budujący ich tożsamość.

Przykład ten dostarcza nam wskazówki do zrozumienia, dlaczego Florenski tak zapalczywie wywodził, iż tradycyjna zasada tożsamości, jeśli doprowadzić ją do jej logicznych konkluzji, prowadzić może jedynie do obłądzenia. Otóż krzewi ona filozofię zewnętrznych relacji, zgodnie z którą niemożliwe jest wzajemne zamieszkiwanie w sobie osób. I niewykluczone, iż uznaliby swoje przecucia za usprawiedliwione, gdyby spotkał się z definicją małżeństwa sformułowaną przez pewnego filozofa (który jako żywo doprowadził do logicznych konkluzji tradycyjną zasadę tożsamości) głoszącą, iż „małżeństwo jest umową dotyczącą wzajemnego korzystania z organów płciowych”. Oczywiście słowo „umowa” przeniknęło do języka nowożytnych myślicieli, którzy przywołują je w nadziei, że uda im się w ten sposób wyrwać jednostki z ich odrębności i zbudować społeczność. Jednak historia dwóch ostatnich stuleci pokazała, jak złudne są próby kształtowania na tej podstawie organicznego społeczeństwa opartego na wzajemnej pomocy. Organizacja jednostek zbudowana na tej drodze dopuszcza istnienie wyłącznie relacji zewnętrznych, związków opartych na kontrakcie, a więc czegoś, czym się handluje i o co można się targować.

Nietrudno wskazać jeszcze wiele aspektów naszego współczesnego społeczeństwa, które mogłyby dziś posłużyć Florenskiemu do uzasadnienia przepowiedni, że wybór, przed którym stoimy, to Trójca albo szaleństwo.

## Sztuka

W świetle rozgłosu, jaki wywołały badania Florenskiego na polu teologii, można by się spodziewać, że resztę swojego życia poświę-



ci tym właśnie zagadnieniom. Tymczasem trudności, z jakimi przyszło się borykać Cerkwi w pierwszych latach rewolucji, skierowały go na tory filozofii sztuki, szczególnie zaś malarstwa ikonowego. Stało się tak, kiedy bolszewicy rozpoczęli proces rozgrabiania skarbów cerkiewnych, Florenski zaś przeistoczył się w głównego ich obrońcę, przekonującego urzędników, że ich plan włączenia cerkiewnych dzieł sztuki do zbiorów muzealnych państwa jest intelektualnym nonsensem.

Nowe zadanie, przed jakim stanął Florenski, ujawniło jego przemieszczone talenty. Mawiał, że jest w stanie zrozumieć fanatycznych socjalistów marzących o burzeniu cerkwi kamień po kamieniu, ale trudno mu nie gardzić tymi, którzy chcieliby duchowe artefakty przechowywać i eksponować w muzeach. Takie muzea są charakterystyczne dla burżuazyjnej kultury, dla której ikony to „wolno stojące obiekty spotykane zazwyczaj w cerkwiach”. A co powiedzielibyśmy o ornitologu, który zamiast badać ptaki w ich naturalnym otoczeniu, poświęcałby się gromadzeniu ich pięknych piór? Albo o kimś, kto próbując zmieścić zbyt wielki obraz w zbyt małej sali muzealnej, postanowiłby pociąć go na mniejsze płótna? Albo o łapaniu promieni słonecznych, etykietkowaniu ich i przechowywaniu w szklanym naczyniu? Ikona zabrana z cerkwi przestaje być ikoną, staje się swoją karykaturą, bo ikona jest symbolem, wobec którego stajemy twarzą w twarz w miejscu, gdzie jego obecność jest spleciona z obecnością wszystkich pozostałych symboli – architektury, muzyki, zapachu kadzidła i światła świec – które współtworzą cerkiew.

Ponieważ, zdaniem Florenskiego, brak zrozumienia znaczenia ikony w kulturalnym społeczeństwie wyrastał z szeroko rozpowszechnionego przekonania, że ikony to niedojrzałe efekty prób naśladowania malarstwa religijnego porennesansowej Europy, częścią jego misji stało się wykazanie, że malarstwo ikonowe stanowi przedsięwzięcie całkowicie odmiennej natury. Stąd brała się jego nieprzerwana krytyka perspektywy naturalistycznej jako jedynej dopuszczalnej. Naturalizm nie może rościć sobie pretensji do wyłączności w sztuce bardziej niż geometria euklidesowa w sferze matematyki. Tym bardziej że – jak powiada Florenski – zasady naturalizmu dalekie są od natury, skoro z aktu widzenia wyłączyć należy wszystkie psychofizjologiczne procesy zachodzące u obserwatora. Zgodnie z tymi za-



sadami „oko ma patrzeć na modelowy przedmiot statycznie i beznamiętnie, tak jakby było soczewką optyczną. Obserwacji nie mogą towarzyszyć żadne dodatkowe uczucia czy wspomnienia. Proces ten przebiega całkowicie zewnątrznie, mechanicznie, nie mając nic wspólnego z aktem ludzkiego *w i d z e n i a*”. W ten sposób, jeśli zastosujemy się do wszystkich warunków, otrzymamy fotografię. Na szczęście wielu malarze okazali się w tej kwestii mądrzejsi; zamiast odwzorowywać przedmioty skostniałe w bezruchu, odwzorowywali ich życie poprzez swoje własne impresje.

Rozjaśniwszy w ten sposób źródła nieporozumień co do ikony, Florenski przystępuje do opisanie ikony i malarstwa ikonowego, które pozwoli nam zrozumieć je tak jak nigdy dotąd. Klucz do tej interpretacji odnajdujemy w stwierdzeniu: „całe życie myślałem o jednym tylko problemie – problemie symbolu”. Symbol jest dla Florenskiego oknem na rzeczywistość, kiedy więc dla przykładu ktoś opisuje ikonostas w cerkwi prawosławnej jako przegrodę oddzielającą wiernych od ołtarza, rozmija się z właściwym rozumieniem symbolu jako tego, co otwiera drzwi do królestwa światła. Ktoś taki nie rozumie, że właśnie w kościele *p o z b a w i o n y m* ikonostasu wierni są oddzieleni od ołtarza, od królestwa światła, murem milczenia. Usunąć ikony to zamurować okna. W podobnym duchu pisze, iż:

tajemnica świata nie jest ukryta, lecz skrupulatnie wyjawiona w swojej prawdziwej istocie poprzez symbole, to jest jako tajemnica właśnie. Tak jak ubranie nie zakrywa pięknego ciała, ale przeciwnie, wydobywa je jako promieniujące pięknem, bo wydobywa w cnotliwej skromności.

Lecz wtedy właśnie, gdy pytamy, czym jest to, co odkrywa przed nami ikona, stajemy wobec najpoważniejszej trudności w zrozumieniu ikony, przynajmniej w granicach interpretacji Florenskiego. Trudność tę widać wyraźnie w tym, co Florenski pisze o wielu – może nawet większości – porenasansowych malarzach, którym wydawało się, że tworzą obrazy religijne. Już samo to, iż musieli wzorować się na współczesnych modelach, pokazuje, że artyści ci nie widzieli naprawdę tego, co rzekomo malowali.

W jakim sensie zatem malarze ikon naprawdę *w i d z ą* święte postaci, które odwzorowują? Aby odpowiedzieć na to pytanie, mu-



simy uświadomić sobie, że – mówiąc wprost – ten, kto trzyma pędzel, nie jest tu pierwszym twórcą. Pierwszymi malarzami są cerkiewni asceci, którzy „widzą każde stworzenie w jego pierwotnym, zwycięskim pięknie. Święty Duch ujawnia im się, darowując im umiejętność widzenia piękna stworzenia”. Ów postrzegany przez asce-tów pierwotny obraz stworzenia zostaje następnie wcielony w tradycję Cerkwi mieszając także zasady ikonografii wskazujące drogę do tworzenia niebiańskich obrazów, „utrwalenia na desce tego żywego obłoku świadków otaczających ołtarz”. Ten, kto trzyma pędzel, jest zatem tylko rzemieślnikiem, którego rękę prowadzi Duch Święty. Dlatego właśnie musi się przygotowywać przez post, modlitwę i spoglądanie na to, co zostało ujawnione w przeszłości, dopóki on także nie nauczy się widzieć prawdziwego obrazu. Nie sposób malować tego, czego się nie widzi.

Najbardziej błyskotliwe okazują się u Florenskiego opisy technicznych aspektów malarstwa ikonowego. Pokazuje on na przykład, jak używa się złota – które oczywiście nie jest kolorem – do wywoływania gry duchowych energii w ikonie, w ten sposób, że zaznaczony na kartce papieru wzór żelaznych wypełnień ujawnia siły magnetyczne. Jednak technicznym aspektem, który przysporzył mu najwięcej sławy, jest opis odwróconej perspektywy, metody, w której odwrócenie konwencjonalnych linii perspektywy pozwala każdej kresce i każdej barwie ikony współuczestniczyć w rozświetlaniu realnej obecności świętych.

A studiującym myśl Florenskiego trzeba koniecznie uzmysłowić, że jeśli używa on słowa „obecne”, ma na myśli coś zawsze r z e - c z y w i ś c i e obecnego. Bo, jak powiada o ikonie pewnego świętego: „Nieważne, gdzie spoczywać mogą szczątki świętego, nieważne, w jakim są stanie; jego wskrzeszone i przemienione ciało trwa w wieczności; ikona zaś, która go odsłania, nie jest tylko obrazem świętego świadka – ona jest nim samym”. Innym razem zaś mówi: „Kiedy spoglądam na ikonę Matki Bożej, widzę ją samą – nie obraz, ale ją – kontemplowaną z pomocą sztuki ikonograficznej. Jakby przez okno widzę Matkę Bożą”.

**Ikona nie jest tylko obrazem świętego świadka – ona jest nim samym.**



## Semiotyka

W ostatniej dziedzinie wiedzy, z pomocą której postanowiłem ukazać intelektualny temperament Florenskiego, jego geniusz doznał się sporego uznania, choć w ostatnich latach niewiele się o niej wspomina – to semiotyka, nauka o znakach. Jeden z luminarzy tej dyscypliny, Wiaczesław Iwanow, nazwał Florenskiego prekursorem nowoczesnej semiotyki. Także od Iwanowa dowiadujemy się, że Florenski, bezpośrednio przed aresztowaniem, pracował nad elektrycznymi urządzeniami służącymi do liczenia oraz matrycami znaków, a nawet wydawał się bliski wynalezienia prymitywnego elektrycznego prototypu komputera.

Jeśli Florenski rzeczywiście był prekursorem semiotyki, tym silniej żałować należy, że nie było mu dane żyć dłużej i poprowadzić nauki o znakach równoległe do swojej filozoficznej ścieżki. Myślę tu o typowych semiotykach definiujących kulturę jako „mechanizm informacji otrzymywanej, rozkodowanej i przetłumaczonej z jednego systemu na drugi”, człowieka zaś jako „mechanizm wchodzący w relacje ze swoim otoczeniem, przetwarzający informacje w swoim obrębie i wraz z innymi członkami kolektywu”.

Ten sposób myślenia i mówienia nie ma nic wspólnego z wizją Florenskiego, w której modelem wszelkiej komunikacji jest komunika osób w Trójcy. Ów model trynitarny wpływa na międzyludzką komunikację w ten sposób, iż przekaz w jej ramach nie jest czymś, co można przenosić z nadajnika do odbiornika, ale znaczeniem, które rodzi się z obecności co najmniej trzech osób i jest tym, co łączy je w komunii. W takiej relacji sam ów przekaz, który jedna z osób pragnie skierować ku drugiej, uwarunkowany jest wrażliwością na osobę odbiorcy i domaga się odniesienia wobec trzeciej rzeczywistości.

Niemniej, wedle najślynniejszego współczesnego semiotyka, Umberta Eco, nauka o znakach nie może odwoływać się do żadnej rzeczywistości poza własnym systemem odniesień. Twierdzenie to przypomina złośliwą obserwację pewnego mistrza zen: „Wskazałem na księżyc, a głupiec gapił się wciąż na mój palec”.

Jednak pewne twierdzenie Wiaczesława Iwanowa mimowolnie zdradza fundamentalną rozbieżność między nim samym jako semio-



tykiem a Florenskim. Pisze on mianowicie: „Florenski był jednym z pierwszych badaczy, którzy zrozumieli rolę znaków („symboli”, jak je nazywał) we wszystkich sferach życia duchowego”. Iwanow zdaje się tutaj nieświadomy, że słowo i symbol w terminologii Florenskiego dalekie były od bliskoznaczności. Pisał Florenski:

Symbol nie tylko oznacza coś innego, ale on sam jest nośnikiem tego innego (...) dwa światy łączą się w symbolu – ten, do którego symbol przynależy cielesnie, i ten, na który wskazuje, którego jest oznaczeniem (...) symbol jest wyposażony, choćby tylko częściowo, w duchową moc oznaczanego. Tedy nie tylko coś oznacza, ale także w sposób rzeczywisty manifestuje realność tego, co oznacza.

Florenski bowiem, inaczej niż Umberto Eco, nauczył się odróżniać iluzję od rzeczywistości. W rzeczy samej ta dystynkcja stała się jego dziełem życia, odkąd, jako dziecko, zmierzył się z Tołstojowskim pytaniem o to, dzięki czemu istoty ludzkie żyją. Odpowiedź samego pisarza, udzieloną nie wprost, odnaleźć można w liście z Solówek dotyczącym Puszkina: „Dar wielkości nie jest nagradzany pomnikami i mowami pośmiertnymi, nie jest nagradzany zaszczytami ani pieniędzmi. Przeciwnie, człowiek wybitny musi zań zapłacić własną krwią...”.

Kiedy Florenski pisał te słowa, był w trakcie spłacania własnych licznych talentów w Gułagu. Czytając jego listy, widzimy, że Gułag dostarczył mu najbardziej nieomylny probierz, służący do odróżniania rzeczywistości od iluzji. Wiele przykładów złudzeń, jakim ulegają istoty ludzkie, szczególnie społeczeństwo burżuazyjne, wywołuje w czytelnikach prawdziwy wstrząs. Przyjrzyjmy się, dla przykładu, odpowiedzi, jakiej udziela córce pytającej go o opinię na temat Czajkowskiego i Skriabina. Choć nie odmawia im wielkich umiejętności, budzą w nim jednak odrazę, którą uzasadnia tak:

Muszę postawić sobie pytanie o ostateczną wartość ich twórczości! Czy cokolwiek by się zmieniło, gdyby nie istniała? Czy świat straciłby wówczas cokolwiek? Czy choćby jeden promyk światła zniknął z ludzkiego życia? Gdyby na przykład Mozart, Bach, Beethoven, a nawet Schumann czy Glinka, nic nie skomponowali, świat byłby na pewno mroczniejszy. Ale milczenie Czajkowskiego i Skriabina – jak sądzę – tylko by go rozjaśniło. Jeśli więc uważam, że *Dama pikowa* jest zupełnie wyjątkową operą, to tym gorzej, bo emanująca z niej



rozpacz jest tym silniejsza. A rozpacz to najsilniej trująca z emocji. Wyrafinowane stroje i piękna oprawa nie zmieniają tego, co istotne, a tym, co istotne, jest śmierć, śmierć zakradająca się do ludzkiej duszy, śmierć, która umiejętnie ukrywana i nigdy nie nazywana po imieniu, nie napotyka żadnej przeszkody. Zarówno Czajkowski, jak Skriabin są antyrealistami, poddany rozpacz i iluzji, iluzji, na którą nie może sobie pozwolić nikt, kto podjął walkę o świat przeciw chaosowi, o życie przeciw śmierci.

W świetle surowych słów Florenskiego o kompozycjach Czajkowskiego i Skriabina możemy czuć się upoważnieni, by zapytać go, co to za rzeczywistość, o której jest przekonany, iż nie pozwalała mu na cień choćby rozpacz nawet wówczas, gdy zamknęły się przed nim drogi realizacji jego niezliczonych talentów.

Wbrew naszym oczekiwaniom w listach z gułagu nie ma ani jednej wzmianki o Cerkwi – inaczej oczywiście naraziłby na niebezpieczeństwo swoich adresatów – od czasu do czasu pojawiał się jednak wątek, który podsumowuje fraza *przeszłoje nie przeszło*: przeszłość nie przeminęła. Po raz pierwszy wyluszczył ją w 1919 roku, później zaś przywoływał w różnych listach pisanych do żony, córki i do matki. Na przykład:

Przeszłość nie przeminęła, lecz tu i ówdzie pozostaje na wieczność zachowana, wciąż jest rzeczywista i wciąż rzeczywiście oddziałuje. Tylko w książkach istnieją raz na zawsze określone granice osobowości, w rzeczywistości każdy człowiek i każda rzecz są tak ze sobą splątani, że można ich tylko umownie rozdzielać, nie naruszając stałego przepływu z jednej części całości do drugiej.

To, w jaki sposób dochodzi do takiego przepływu, błyskotliwie opisał Florenski w książce, która wywołała spore zamieszanie – *Mniemosti w geometri* („Fikcje w geometrii”). Po omówieniu teorii względności przestrzeni, zgodnie z którą żaden przedmiot nie może poruszać się z prędkością większą od prędkości światła, Florenski podejmuje rozważanie sytuacji, w której ciało jednak tę prędkość przekracza. Wówczas „podobnie jak powietrze załamuje się pod wpływem ruchu ciała o prędkości wyższej niż prędkość dźwięku”, tak i „przestrzeń załamuje się przy prędkościach ponadświatłych”, co stwarza „jakościowo nowe warunki” dostępne istotom zlokalizowanym po drugiej stronie przełamanej powierzchni. Tu pojawia się „z a ł a m a n i e przestrzeni, w którym ciało w y w r a c a się na drugą stronę”.





Czy dzięki temu passusowi spod pióra Florenskiego – wizji ciała, które się rozłamuje, znika i przechodzi na drugą stronę powierzchni, stając się dostępne zlokalizowanym tam istotom – nie staje się dla nas jaśniejsze, w jakim sensie Florenski, za sprawą swego męczeństwa, mógłby stać się dla ludzkości rzeczywistą obecnością?

Jakieś piętnaście lat przez egzekucją z rąk NKWD Florenski pisał o Chrystusie jako „pierwszym męczenniku” i przytaczał św. Pawła przekonującego rzymskich chrześcijan, by poświęcali swoje ciała jako *logiken latreian*, co większość komentatorów tłumaczy jako „rozumna służba”, a co Florenski przekłada jako *słowiesnoje służenije* (co w Kościele wschodnim oznacza „symboliczną służbę”), którą Florenski rozumie jako „przyjęcie słowa w sposób wolny i świadectwo prawdzie”.

Dopowiada następnie kolejne wyjaśnienie, brzmiące echem w jego własnym życiu: *christjanin goworit tielom*, „chrześcijanin mówi ciałem” – a więc nie tylko znakami na papierze, nie tylko powietrzem wypuszczanym przez usta, ale własnym ciałem. Tak właśnie czynił Florenski, wcielając tym samym symbol, który głosił:

symbol nie tylko oznacza coś innego, ale on sam jest nośnikiem tego innego (...) dwa światy łączą się w symbolu – ten, do którego symbol przynależy cieleśnie, i ten, na który wskazuje, którego jest oznaczeniem (...) symbol jest wyposażony, choćby tylko częściowo, w duchową moc oznaczanego. Tedy nie tylko coś oznacza, ale także w sposób rzeczywisty manifestuje realność tego, co oznacza.

Florenski manifestował Ducha w swoim życiu i w swojej śmierci – w ten sposób właśnie może być realnie obecny w obłoku świadków, który nas otacza.

Już po ukończeniu powyższego szkicu i wygłoszeniu go w formie wykładu odnalazłem w książce Witalija Szentalińskiego *Tajemnice Łubianki. O „literackich archiwach” KGB* dodatkowe informacje na temat Florenskiego. Archiwa te zawierają wzmiankę o pewnym profesorsze o nazwisku Giduljanow, który – próbując ratować swoje życie – rzucił na Florenskiego fałszywe oskarżenie o organizowanie nacjonalistyczno-faszystowskiego spisku przeciw sowieckie-



mu reżimowi. W późniejszym dokumentach Giduljanow wyjawiał, iż Florenski, podczas konfrontacji ze swoim oskarżycielem w obecności śledczych, przyjął na siebie rzekomą winę, pragnąc chronić osoby, które również oskarżano o działanie w spisku. Szentaliński pisze:

Całe życie Florenskiego przygotowało go do podjęcia tej decyzji. Kiedy na szalach położono wyzwolenie kilku osób z piekła Łubianki i jego samoponizowanie, mógł wybrać tylko to ostatnie. Wolał poświęcić samego siebie dla dobra innych.

Florenski napisał kiedyś: „Byli niegdyś ludzie prawi, wyposażeni w osobliwie precyzyjną świadomość zła i grzechu, jakie zalewają świat, nie uważający samych siebie za wolnych od tej powodzi. Bolejąc nad tym głęboko, wzięli na siebie poczucie odpowiedzialności nie tylko za swoje słabości, ale za grzechy całego świata”. Teraz i on dołączył do ich grona.

W jednym z ostatnich listów z Sołówek Florenski pisał: „Wszelki świat jest tak zorganizowany, że tylko za cenę cierpień i prześladowań można coś dać od siebie światu. Im ów dar bardziej bezinteresowny, tym cięższe prześladowania i surowsze cierpienia. Takie jest prawo życia, jego podstawowy aksjomat... Za dar wielkości płacić trzeba krwią”.

*Tłum. Michał Bardel*

Tekst *The scientist martyr. Pavel Florensky* pochodzi z książki *Triumphs of the Spirit in Russia* opublikowanej nakładem wydawnictwa Darton, Longmann and Todd Ltd (London 2000). Artykuł publikujemy za uprzejmą zgodą pani Dorothy Nicholl.

DONALD NICHOLL, 1923-1997, profesor historii i studiów religijnych w Santa Cruz, współpracownik Matki Teresy z Kalkuty. W latach 1981-1985 rektor Ekumenicznego Instytutu Studiów Teologicznych w Tantur pod Jerozolimą. Napisał m.in.: *Triumphs of the Spirit in Russia, The Testings of Hearts. A Pilgrims Journey*. W Polsce wydano *Świętość* (1998).



inspiracje

Osobom zainteresowanym Rosją – jej historią, kulturą i teraźniejszością – polecamy na początek pozycje, które na trwałe weszły do kanonu: **Adama Mickiewicza *Ustęp Dziadów Części III*** (zakończony wierszem *Do przyjaciół Moskali*), **Astolphe’a de Custine *Rosja w roku 1839*** (Warszawa 1995), **Iwana Gonczarowa *Obłomow*** (wiele wydań) oraz **Fiodora Dostojewskiego *Biesy*** (wiele wydań).

Czytelników o zacięciu historycznym warto odesłać do obszernych monografii: **Ludwika Bazylowa *Dziejów Rosji*** (Warszawa 1970), **Michaiła Hellera *Historii imperium rosyjskiego*** (Warszawa 2000), **Richarda Pipesa *Rewolucji rosyjskiej*** (Warszawa 1994) oraz ***Rosji bolszewików 1919-1924*** (Warszawa 2005), a także **Józefa Smagi *Narodzin i upadku imperium. ZSRR 1917-1991*** (Kraków 1992).

Ważnym uzupełnieniem powyższych lektur są książki reprezentujące wspaniałą rosyjską duchowość, jak choćby **Mikołaja Bierdiajewa *Rosyjska idea*** (Warszawa 1999), **Wybór pism Włodzimierza Sołowjowa** (Poznań 1988) czy **Pawła Florenskiego *Sól ziemi*** (Białystok 1996). Blask tej duchowości wspaniale odsłania w swojej pracy ***Triumphs of the Spirit in Russia*** (Londyn 1997) **Donald Nicholl**.

Dodatkowo polecamy pozycje na temat prawosławia – numer „Znaku” z lutego 1993 (453), małą monografię **Elżbiety Przybył *Prawosławie*** (Kraków 2000), a także książkę **Grzegorza Przebindy *Większa Europa. Jan Paweł II wobec Rosji i Ukrainy*** (Kraków 2001).



Henryk Woźniakowski

**„W imię przyszłości  
człowieka i ludzkości  
trzeba było wypowiedzieć  
słowo »solidarność«”**

Kiedy w wypełnionym po brzegi ogromnym amfiteatrze Filharmonii Bałtyckiej na Ołowiance w dniu dwudziestej piątej rocznicy podpisania Porozumień Gdańskich oglądałem korowód obecnych i byłych prezydentów i słuchałem ich słów oddających hołd Solidarności i jej historycznym dokonaniom, ogarnęło mnie dojmujące poczucie nierzeczywistości. Przed oczyma stanęły mi żywo widoki z pamiętnego Sierpnia. Na wieść o strajkach przyjechałem wraz z rodziną do Gdańska z pobliskiego Żarnowca. Chodząc wokół stoczni i zatrzymując się pod słynną bramą, omijając szerokim łukiem milicyjne samochody i posterunki, oddychaliśmy atmosferą napięcia, niepewności, lęku i determinacji. Potem, znów w Żarnowcu, w ciągu następnych dni spędzonych z uchem przy radiowych wiadomościach i komentarzach z Wolnej Europy, z okiem próbującym uchwycić i zrozumieć sens rzeczywistości ukrywającej się za obrazem telewizyjnym i rozmawiając z miejscowymi ludźmi, często pracownikami Stoczni lub innych gdańskich zakładów, stopniowo pozwalaliśmy sobie na coraz więcej nadziei. Aż do tego pamiętnego wieczora, kiedy w towarzystwie wszystkich panien benedyktynek z żarnowieckiego klasztoru ożywionych i rozradowanych jak – proszę wybaczyć porównanie – żeński pensjonat na wiosennej wycieczce i w obecności



dostojnej Ksieni, Matki Edyty, oglądaliśmy na gęsto śnieżącym ekranie starego neptuna podpisanie porozumień. To był kolejny – i nie ostatni – epizod mego życia, w którym miałem silne poczucie, że oto widzę, jak tworzy się historia, jak przełamuje się nurt dziejów, by odtąd płynąć w innym kierunku, wśród innych pejzaży.

Któż jednak śmiałby sobie wówczas wyobrazić takie obchody, pełne słów podniosłych i wyrazów wdzięczności składanych przez głowy państw w tonacji odpowiadającej słowom Jana Pawła II, stanowiącym tytuł niniejszej notatki. Solidarność była niezwykłym aktem ludzi świadomych swych praw i godności, którzy domagając się ich respektowania, pchnęli losy Europy i świata na nowe tory. I dynamika tego pchnięcia po ćwierćwieczu wciąż jest żywa: obalenie komunizmu w Europie, koniec zimnej wojny, zjednoczenie Niemiec i Europy aż do ostatnich bezkrwawych rewolucji w Gruzji i na Ukrainie – to kolejne etapy bynajmniej nie zakończonego procesu, którego dalszy ciąg rysuje się coraz wyraźniej. Na Białorusi, w Azerbejdżanie i w innych krajach podnosi się ta sama fala, która od pokojowej rewolucji Solidarności doprowadziła do Polski niepodległej i demokratycznej, rozwijającej wolnorynkową gospodarkę, dobrze osadzonej w NATO i Unii Europejskiej. Tak można by w największym skrócie streścić ów gdański uroczysty wielogłos, spuentowany przyjęciem rocznicowej deklaracji, w której zakończeniu sygnatariusze wyrażają przekonanie, „że dzień 31 sierpnia powinien być obecny w pamięci świata jako Dzień Wolności i Solidarności”. Cóż za kontrast pomiędzy wyrazistym wspomnieniem tamtego Sierpnia i dzisiejszym świętem – nawet jeśli nie sposób usunąć ze świadomości kropli goryczy, której źródłem są jałowe i anachroniczne spory pomiędzy bohaterami pierwszej Solidarności czy też nasze błędy, małości i niedokonania nie pozwalające wykorzystać w całej pełni szans, jakie się otwarły dzięki Porozumieniom Gdańskim i Porozumieniom Okrągłego Stołu.

Gdańskie święto poprzedziła dwudniowa, znakomicie obsadzona międzynarodowa konferencja pod hasłem „Od Solidarności do wolności” zorganizowana przez Fundację Centrum Solidarności oraz Instytut Lecha Wałęsy i odbywająca się w warszawskim hotelu Victoria pod przewodnictwem Bronisława Geremka i dyrekcją programową Eugeniusza Smolara. Podjęto tam niezwykle udaną próbę wielostron-



nego naświetlenia fenomenu Solidarności – historyczną, socjologiczną, etyczną, religijną – w kontekście polskim i międzynarodowym i przy udziale świadków i analityków reprezentujących najróżniejsze punkty widzenia: uczonych politologów i historyków, polityków, zagranicznych przyjaciół i uczestniczących obserwatorów. Najslabiej może – poza niespożytym Lechem Wałęsą – reprezentowana była podstawowa „ludzka substancja” pierwszej Solidarności, a przynajmniej jej zaczyn, czyli robotnicy i związkowcy – ale konferencje nie są ich żywiołem. Debaty konferencyjne toczyły się na dwóch poziomach: na jednym rekonstruowano samo zjawisko Solidarności, jego kontekst i znaczenie, na drugim zaś rozważano pamięć o Solidarności lub jej brak, powody tego względnego „zapomnienia” i przyczyny dzisiejszych wysiłków na rzecz odbudowania miejsca Solidarności w zbiorowej wyobraźni historycznej Polaków. Omawiano także obraz i wpływ ruchu w innych krajach i na innych kontynentach.

Aleksander Smolar twierdził, że przez lata nie kwapiliśmy się, by budować mit Solidarności, z kilku powodów: najpierw – bo wielu Polaków uznało stan wojenny za uzasadniony wyższą koniecznością, dalej – ponieważ związek zawodowy przechodził ewolucję: pod koniec lat osiemdziesiątych dominowała w nim inteligencja, potem – po okrągłym stole i ponownej legalizacji – stał się parasolem dla rządu Mazowieckiego i prezydentury Wałęsy, płacąc wysoką cenę i dowodząc ostatecznie, że udana rewolucja musi być zarazem zdradą utopii i związanych z nią nadziei, a wreszcie dlatego, że dla prawicy i jej formy rewolucyjnej legitymizacji Solidarność z jej lewicowymi, związkowymi treściami jest kłopotliwa. Dziś jednak, gdy modernizacja stała się faktem, a hasła modernizacyjne się zużyły, nowe partie przywracają miejsce pamięci, tożsamości i patriotyzmowi, a wspólnotowy charakter kultury polskiej ułatwia ponowne odwołanie do Solidarności. Jacek Kurczewski dodał, że wyczerpał się mit założycielski okrągłego stołu – który zresztą, jako mniej spektakularny, na niwie międzynarodowej przegrał z obrazem obalanego muru berlińskiego jako symbolem upadku komunizmu i żelaznej kurtyny. Mitem założycielskim Trzeciej Rzeczypospolitej staje się Solidarność.

Paweł Śpiewak przyczyn „powrotu Solidarności” upatrywał w niezaspokojonym „głodzie etycznym”. Otóż komunizm był obcy zarówno



no tradycji polskiej, jak i wszelkiej myśli etycznej. Solidarność, odbudowując komunikację międzyludzką, odwołując się do godności osoby, do Boga i obiektywnego porządku wartości, odtworzyła fundament aksjologiczny, na którym można było wznosić gmach polityki. Jednak Trzecia Rzeczpospolita, zdaniem Śpiewaka, zarzuciła ten proces odbudowy, bowiem nie rozliczyła przeszłości, pozostawiła politykę i gospodarkę w rękach postkomunistycznych elit i tym samym naruszyła same podstawy polityczności. W polemice Tadeusz Mazowiecki zarzucił Śpiewakowi skłonności manichejskie. Można by też dyskutować z tymi tezami, pokazując, że tzw. „gruba kreska” – rozumiana tak, jak chciał Mazowiecki, to znaczy jako danie ludziom szans, a nie jako zapomnienie przestępstw i zbrodni – była czystej wody projektem etycznym, wywodzącym się z ducha pierwszej Solidarności.

Ów etyczny wymiar Solidarności – a także jego siłę i skuteczność – wielokrotnie podkreślano. Mazowiecki, godząc się z tymi, którzy akcentowali udział Jana Pawła II w powstaniu Solidarności, zwrócił uwagę na to, że Papieża uskrzydlała wizja „skutecznego dobra”. Bronisław Geremek twierdził, że niejako „programową” zasadą Solidarności było traktowanie praw robotników jako części praw człowieka. Idea praw człowieka (rozumianych – dodajmy – jako korelat przyrodzonej człowiekowi godności) była łącznikiem między różnymi ugrupowaniami opozycji przedsierpniowej – KOR-u, ROP-CiO, grup helsińskich – a potem czynnikiem spajającym Solidarność, mówił Wiktor Osiatyński. Prawa człowieka wyparły „przywileje”, o które poprzednio ubiegali się inteligeni, i „łaski”, o jakie zabiegali u władzy robotnicy. Według Timothy’ego Gartona Asha to Solidarność najlepiej wykazała polityczną skuteczność praw człowieka. Akt Końcowy KBWE podpisany w Helsinkach w 1975 roku miał być – w intencji sygnatariuszy – filarem stabilizacji, potwierdzeniem europejskiego *status quo*, czyli podziału jałtańskiego, a tymczasem – dzięki wykorzystaniu przez antykomunistyczną opozycję i Solidarność z jednej, a prezydentów Cartera i Reagana z drugiej strony tzw. „trzeciego koszyka”, w którym pomieszczono prawa człowieka – stał się grabarzem Jałty. Zgodził się z tym Zbigniew Brzeziński, który wskazał z aprobatą na powiązanie czynnika politycznego i etycznego w polityce amerykańskiej, lecz polemizował pośrednio z Bushem



twierdząc, że Ameryka może budować demokrację w świecie tylko tak, jak czyniła to w Polsce: towarzysząc wewnętrznym procesom dojrzewania i wspierając je – a nie narzucając czegokolwiek z zewnątrz. Na tym polega realizm – zarówno polityczny, jak i etyczny. Inny aspekt tego realizmu podjął kardynał Lustiger: odradzająca się w Polsce pamięć, wiara, nadzieja i poczucie powinności wobec drugiego stały się drogą powrotu do rzeczywistości i do prawdy, przez dziesięciolecia przesłanianych usilnie przez ideologiczne konstrukcje marksizmu.

Nie ograniczono się tylko do historycznych rozpamiętywań. Sięgano w przyszłość: Lord Dahrendorf, Madeleine Albright czy Daniel Rotfeld poszukiwali w doświadczeniu Solidarności żywych źródeł inspiracji wobec zagrożeń demokracji i wolności, takich jak polityka frustracji i hasła populistycznych siewców nienawiści, korupcja i zaślepienie samozadowolenie, jak wreszcie – terroryzm. Wiele mówiono o warunkach, na których – w imię solidarności międzynarodowej i międzyludzkiej – dopuszczalne są międzynarodowe interwencje w obronie gwałconych podstawowych praw człowieka.

Historyczna Solidarność nie spełniła i spełnić nie mogła wszystkich pokładanych w niej nadziei – o tym też na konferencji dyskutowano. Ale była jednym z ważnych czynników, które ruszają bryłę świata w dobrym kierunku, a nadzieja płynąca z niej inspirowała i wciąż inspiruje ideowych ludzi czynu w krajach tak różnych jak Chiny i Japonia, Indie, Afryka Południowa, Białoruś i kraje Kaukazu. W Warszawie usłyszeliśmy ich świadectwo. Tym bardziej to, co żywe w praktyce Solidarności, oraz normatywna siła jej idei zasługują na pielęgnację w dzisiejszej Polsce.

HENRYK WOŹNIAKOWSKI, ur. 1949, publicysta, tłumacz, prezes wydawnictwa Znak, członek redakcji miesięcznika „Znak”.





Aleksander Hall

## Jaka przyszłość przed Europą?

*Tekstem Aleksandra Halla otwieramy dyskusję na temat przyszłości zjednoczonej Europy. W następnym numerze opublikujemy głosy polemistów.*

*Redakcja*

Piszę ten tekst wkrótce po odrzuceniu europejskiego traktatu konstytucyjnego w referendach przeprowadzonych we Francji i Holandii. Unia Europejska znalazła się w nowej sytuacji. Moim zdaniem wyraźnie gorszej.

Traktat konstytucyjny dla Europy został zapewne definitywnie przekreślony. Nie sądzę, aby możliwe było znalezienie wiarygodnej formuły pozwalającej ominąć wolę wyrażoną przez Francuzów i Holendrów. Niewielu obywateli tych krajów głosowało naprawdę nad szczegółowymi rozwiązaniami zawartymi w przedkładanym im dokumencie. Większość z nich miała o nim mgliste pojęcie. Tak naprawdę było to głosowanie w sprawie solidarnego potwierdzenia woli budowania wspólnoty dwudziestu pięciu państw członkowskich „starej”, ugruntowanej Unii, która nigdy nie знаła komunizmu, i nowych państw członkowskich oddzielonych przez dziesięciolecia „żelazną kurtyną” od Europy Zachodniej. Były dwie najważniejsze



przyczyny, które wpłynęły na wyniki głosowania w dwóch państwach założycielskich Wspólnot Europejskich: 1. chęć skarcenia własnych rządów za prowadzoną przez nie politykę; 2. wystawienie oceny obecnej fazy procesu integracji europejskiej.

Pierwsza kwestia nas bezpośrednio nie dotyczy. Druga – bardzo. Rok po historycznym rozszerzeniu Unii Europejskiej o dziesięć nowych państw – w tym osiem, które do 1989 roku należały do „innej Europy” – w państwach „starej Unii” występuje silne niezadowolenie z Unii dwudziestu pięciu państw i z planów dalszego jej rozszerzania. To niezadowolenie ma złożone przyczyny, ale skutkuje jednym rezultatem: obywatele państw, które zapoczątkowały po II wojnie światowej proces integracji europejskiej, nie czują się dobrze w obecnej Unii Europejskiej i obawiają się przyszłości.

Nie sposób nie dostrzec, że wielki wpływ na wynik holenderskiego referendum ma fiasko koncepcji budowania wielokulturowego społeczeństwa w tym kraju. Bardzo wielu Holendrów czuje się we własnym kraju nieswojo, obawiając się aktów nietolerancji ze strony przedstawicieli coraz liczniejszej w Holandii społeczności muzułmańskiej, której bardzo duża część nie chce integrować się i zostać częścią holenderskiego narodu. We Francji przeciwnicy traktatu konstytucyjnego kierowali się bardzo różnorodnymi motywami: lewacy – naturalnym u nich odruchem, aby być przeciw temu, co proponuje władza, i utopijnymi rojeniami o „prawdziwym” socjalizmie, komuniści i część zwolenników Partii Socjalistycznej – chęcią obrony francuskiego modelu socjalnego i zmanifestowania sprzeciwu wobec wizji Unii Europejskiej, rzekomo zbyt liberalnej i budowanej na anglosaskich wzorcach. Front Narodowy wzywał do głosowania na „nie”, gdyż był zawsze przeciwny procesowi integracji europejskiej, a prawicowi i lewicowi „suwereniści” – gdyż traktują jako dogmat zasadę suwerenności narodowej. Philippe de Villiers, lider prawicowych „suwerenistów”, przekonywał ponadto, że odrzucenie traktatu jest najpewniejszym sposobem zablokowania Turcji drogi do Unii Europejskiej.

Tak wiele powodów głosowania przeciwko europejskiemu traktatowi konstytucyjnemu miało niewielki związek nie tylko z treścią tego dokumentu, ale nawet z samym procesem integracji europejskiej.



skiej. Były nimi na przykład obawy przed konfliktami międzykulturowymi czy niechęć do podjęcia dodatkowego wysiłku ekonomicznego zmierzającego do zwiększenia konkurencyjności francuskiej gospodarki, koniecznego w obliczu globalizacji.

Wszystkie te powody głosowania przeciwko traktatowi konstytucyjnemu, zarówno związane z procesem integracji europejskiej, jak i mające z nim bardzo nikły związek, spowodowały jeden skutek: Unia Europejska znalazła się w kryzysie. Nie grozi on załamaniem unijnej konstrukcji, gdyż nadal funkcjonują instytucje i mechanizmy, na których Unia dotychczas się opierała. Zbyt wiele jest także wspólnych interesów łączących państwa członkowskie, by perspektywa rozpadu Unii była realna. W żadnym razie nie należy jednak lekceważyć negatywnych skutków decyzji podjętej przez Francuzów i Holendrów. Trzy z nich wydają mi się najważniejsze:

1. W czasach, w których świat i cywilizacja zachodnia potrzebują Europy, która byłaby zdolna wziąć na siebie współodpowiedzialność – proporcjonalną do stopnia jej potencjału politycznego i ekonomicznego – za los naszego globu, a zwłaszcza za jego bezpieczeństwo, został zablokowany proces budowania wspólnej polityki zagranicznej i bezpieczeństwa Unii Europejskiej. Trudno powiedzieć, na jak długo.

2. Francuscy i holenderscy obywatele – a wiele wskazuje, że wyrazili oni nastroje charakterystyczne także dla obywateli innych sąsiednich państw zachodnioeuropejskich – dali swym rządom czytelny znak, że nie mają one przyzwolenia na prowadzenie polityki uwzględniającej solidarność europejską (przede wszystkim w wymiarze finansowym i gospodarczym) jako jeden z priorytetów. Przeciwnie, oczekują od swych rządów polityki kładącej nacisk na obronę wąsko pojmowanych interesów narodowych. W demokracji żaden rząd nie może pozwolić sobie na zlekceważenie takiego znaku. Będzie on miał swe negatywne konsekwencje przede wszystkim dla nowo przyjętych państw członkowskich. Fiasko czerwcowego szczytu Unii Europejskiej w sprawach unijnego budżetu na lata 2007-2013 jest dobitnym potwierdzeniem prawdziwości tej tezy.

3. Znacznie zmniejszyła się szansa na szybkie przyjęcie do Unii Europejskiej państw, które cywilizacyjnie stanowią część Europy, a z przyczyn historyczno-politycznych mogły dopiero w ostatnim



okresie wyrazić swą wolę wzięcia udziału w procesie europejskiej integracji. Dotyczy to zwłaszcza Ukrainy.

Jeśli jest jakiś pozytywny skutek kryzysu wywołanego przez wstrzymanie procesu ratyfikacji traktatu europejskiego, to jest nim bez wątpienia konieczność zastanowienia się nad tym, czym jest i czym może być Unia Europejska. Nieunikniona jest debata o projektowanych granicach Unii, wartościach, na których powinna się ona opierać, i barierach utrudniających realizację europejskiego projektu.

## Europejska ambicja

Ambicja, by Unia Europejska stała się nie tylko ekonomiczną, ale także polityczną i militarną potęgą, jest uprawniona. Co więcej, ta ambicja powinna być obowiązkiem w świecie, który wcale nie zmierza do rzekomego „końca historii” polegającego na powszechnym zaakceptowaniu liberalnej demokracji i wolnego rynku, ale doświadcza narastania międzycywilizacyjnych napięć, rywalizacji mocarstw i upowszechniania terroru jako metody walki politycznej. Rezygnacja z tej ambicji byłaby dowodem krótkowzroczności i braku poczucia odpowiedzialności nie tylko za przyszłość świata, ale także własnych ojczyzn. Trzeba także pamiętać, że proces integracji europejskiej, zapoczątkowany po II wojnie światowej w zachodniej Europie,

**Na dłuższą metę nie do utrzymania jest sytuacja, w której między Stanami Zjednoczonymi a Unią Europejską istnieje tak dramatyczna dysproporcja politycznych i militarnych potencjałów.**

w zamyśle jego twórców miał służyć celowi politycznemu: przewyciężeniu słabości Europy, a gospodarka została wybrana za podstawę integracji przede wszystkim z przyczyn pragmatycznych. Przyjęcie założenia, że Unia Europejska nie powinna mieć innych ambicji niż funkcjonowanie jako wspólny rynek, byłoby historycznym błędem i zaniżeniem poziomu aspiracji narodów żyjących na kontynencie,

który był kolebką zachodniej cywilizacji. Na dłuższą metę nie do utrzymania jest sytuacja, w której między Stanami Zjednoczonymi a Unią Europejską – dwoma najważniejszymi ośrodkami zachodniej



cywilizacji – istnieje tak dramatyczna dysproporcja politycznych i militarnych potencjałów.

Unia Europejska powinna być budowana na realiach, a są nimi narody i państwa. Mają one różne doświadczenia historyczne, tradycje i interesy. To one jednak stanowią bogactwo Europy i nadają jej niepowtarzalność. Miał rację Roman Kuźniar, pisząc:

zachowaniu tradycyjnych wartości europejskich służyłoby istnienie silnych, „historycznych” państw narodowych, które są pewniejszymi „skarbnicami” tych wartości; wypłukując kulturową glebę, w której te wartości są przechowywane i w swej lokalnej (narodowej) specyfice rozwijane<sup>1</sup>.

Dlatego nie wydaje się ani możliwe, ani pożądane, aby w dającej się określić przyszłości w sposób istotny mogła zostać naruszona konstrukcja unijna oparta na kluczowej roli państw i podziale kompetencji między instytucje wyrażające bezpośrednio ich interesy i organy ponadnarodowe, czyli wspólnotowe – z założenia reprezentujące interes Unii jako całości.

## **Przeszkody na drodze realizacji europejskich aspiracji**

Konieczność uwzględniania specyfiki narodowych interesów państw członkowskich UE jest „wpisana” w konstrukcję Unii. Trudno się dziwić na przykład temu, że dla Polski sprawa otwarcia przed Ukrainą perspektywy przystąpienia do Unii ma bez porównania większe politycznie i psychologicznie znacznie niż dla Francji. Równie zrozumiałe jest to, że Polska nie podziela w takim samym stopniu jak Francja zainteresowania rozwojem sytuacji w krajach Maghrebu. Te problemy są naturalną konsekwencją tego, że Unia Europejska nie jest i zapewne nigdy nie będzie państwem. Jednak to nie różnice narodowych interesów stanowią główną przeszkodę w realizacji europejskiej ambicji. W moim przekonaniu stanowi je kryzys tożsamości cywilizacji europejskiej. Podstawą bliskości narodów europejskich

---

<sup>1</sup> Roman Kuźniar, *Międzynarodowa tożsamość Europy (UE)*, w: *Unia Europejska. Nowy typ wspólnoty międzynarodowej*, red. E. Haliżak, S. Parzymies, Warszawa 2002, s. 28.



jest przecież nie tylko bliskość geograficzna, ale przede wszystkim wspólnota cywilizacyjna – te same podstawowe wartości i zbliżony typ życia zbiorowego. Dla Roberta Schumana, Konrada Adenauera czy Alcide de Gasperiego ta podstawa europejskiej jedności była oczywistością. Po epoce bratobójczych wojen, po czasach panowania okrutnych totalitaryzmów, integrująca się zachodnia Europa miała stanowić nawiązanie do jedności z epoki średniowiecznej chrześcijańskiej Europy uniwersytetów i katedr. Była to jedność w różnorodności, bo właśnie tamta epoka była świtem narodów europejskich. Dziś chrześcijańskie fundamenty Europy wcale nie są oczywiste nawet dla wielu polityków ugrupowań, które szczył się tym, że kiedyś przewodzili im chrześcijańsko-demokratyczni „Ojcowie Europy”. Nawet jeśli w duchu nadal traktują chrześcijańskie fundamenty Europy jako oczywistość, uważają, że polityczna kalkulacja nie pozwala im dopominać się stwierdzenia tego faktu w takich dokumentach jak europejski traktat konstytucyjny.

Unia Europejska szczyli się respektowaniem praw człowieka i praktykowaniem demokracji. Do traktatu konstytucyjnego wpisano jako integralną jego część Kartę Praw Podstawowych gwarantującą wszystkie możliwe prawa i wprowadzającą zakaz wszelkiej dyskryminacji. Nie sposób jednak nie zauważyć, że dziś Europejczyków dzielią odpowiedzi na pytania mające fundamentalne znaczenie: o nie naruszalność ludzkiego życia, o to, czym jest rodzina, o miejsce *sacrum* we współczesnym świecie i o rolę, jaką w tym świecie ma odgrywać Europa. Trudno nie odnieść wrażenia, iż część Europejczyków chciałaby zatrzeć ślad po religii, bez której nie powstałaby nasza cywilizacja. A bez wspólnych wartości nie jest możliwe określanie wspólnego sensu.

Europa, która swą tożsamość definiowałaby wyłącznie poprzez demokratyczny porządek i standardy socjalne, może być równie dobrze dynamicznym ośrodkiem cywilizacji, której duchową podstawę stanowi chrześcijaństwo, jak przestrzenią duchowo wyjałowioną, zdominowaną przez „cywilizację śmierci”, przed którą przestrzegali Jan Paweł II. O duchowym kryzysie Europy wielokrotnie mówił też kardynał Josef Ratzinger – obecny papież Benedykt XVI. Na konferencji w Berlinie w 2000 roku sformułował poruszającą diagnozę:



Europa, i to właśnie teraz, w tym momencie jej największych sukcesów, wydaje się wewnętrznie pusta, w pewnym stopniu sparaliżowana zanikiem systemu krążenia; jest to kryzys wystawiający na ryzyko jej życie; musi ona ratować się przeszczepami, które w końcu przekreślą jej autentyczną tożsamość. Z tym wyczerpaniem się duchowych energii idzie w parze fakt, że również od strony etnicznej Europa podjęła drogę uwiadu<sup>2</sup>.

Spór o wartości, na jakich można budować Europę, nie został rozstrzygnięty. Uprawniona jest jednak teza stwierdzająca, że na naszym kontynencie

trwa ewolucja od tradycyjnych wartości duchowych, wokół których powstała i rozwinęła się nasza cywilizacja, w kierunku cywilizacji definiowanej za pomocą materialnych standardów życia (...). Europa Unii Europejskiej staje się cywilizacją hedonistyczną. Europejczykom ma się przede wszystkim żyć przyjemnie i bezproblemowo. Temu zadaniu zdaje się (...) podporządkowana polityka rządów państw UE oraz działalność unijno-wspólnotowych instytucji<sup>3</sup>.

Unia Europejska nie ponosi winy za ten stan rzeczy. Ta ewolucja jest wynikiem duchowego kryzysu Europy. Jednak konsekwencje tego kryzysu mają wielki wpływ na politykę państw członkowskich i Unii jako całości. Najogólniej rzecz ujmując, utrudniają one prowadzenie ambitnej polityki wymagającej wyobraźni i wysiłku.

Jeśli rzeczywiście w Europie zaczyna dominować hedonistyczny model życia, czy można się dziwić, że francuscy pracownicy skupiają się na obronie dotychczasowego wygodnego modelu socjalnego państwa opiekuńczego zamiast zgodzić się na niezbędne reformy zmierzające do uczynienia francuskiej gospodarki bardziej konkurencyjną? Jedną z ważnych przyczyn negatywnego wyniku francuskiego i holenderskiego referendum – chociaż nie jedyną, a zapewne także nie najważniejszą – było wyrażenie przez obywateli tych państw niezadowolony ze skutków rozszerzenia Unii Europejskiej o państwa Europy Środkowo-Wschodniej, które odbyło się na koszt podatników bogatych państw zachodnioeuropejskich. We francuskiej debacie referendalnej do znudzenia eksploatowana była sprawa unijnej dyrektywy przewidującej liberalizację rynku usług. Francuscy pro-

<sup>2</sup> Joseph Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Jedność, Kielce 2005, s. 21-22.

<sup>3</sup> Roman Kuźniar, *op. cit.*, s. 27.



ducenci rolni naprawdę obawiają się konkurencji polskiego rolnictwa. Jest rzeczą zrozumiałą, że także takie postawy występują w społeczeństwach zachodnioeuropejskich. Dziś nie są one jednak równoważone w debacie publicznej głosami mówiącymi o potrzebie europejskiej solidarności. Do tej kategorii można się odwoływać, gdy istnieje poczucie wspólnoty. W społeczeństwach skrajnie indywidualistycznych i hedonistycznych o takie poczucie wspólnoty jest bardzo trudno. Na jakiej podstawie można spodziewać się solidarności między narodami tworzącymi Unię Europejską, solidarności w ramach społeczeństw, i woli odgrywania przez Europę jakiejś roli w świecie, jeśli brakuje poczucia wspólnoty wartości?

Demograficzny kryzys Europy jest w poważnej mierze następstwem kryzysu europejskiej cywilizacji i ekspansji w społeczeństwach europejskich postaw skrajnie indywidualistycznych i hedonistycznych. Europa starzeje się i potrzebuje rąk do pracy. Zarazem ze swoim wciąż wielkim bogactwem i szczodrymi – zwłaszcza na tle warunków panujących w innych częściach świata – systemami zabezpieczeń społecznych stanowi „ziemię obiecaną” dla przybyszów z krajów tzw. Trzeciego Świata. Ze względów historycznych i kulturowych wyraźna większość z nich przybywa z krajów należących do cywilizacji islamu. Imigracja, z którą w ostatnich dziesięcioleciach mają do czynienia zamożne państwa zachodnioeuropejskie, różni się jednak znacznie od wcześniejszych migracji. Tym razem znaczna część przybyszów nie chce integrować się z mieszkańcami kraju osiedlenia i otworzyć się na ich kulturę. Nierzadko żywią dla niej pogardę, a nawet czują wrogość. Przybywają przede wszystkim z przyczyn ekonomicznych. Chcą zachować nie tylko tożsamość religijno-kulturową, ale również zamierzają budować własną wspólnotę w separacji od społeczeństwa kraju osiedlenia i w konflikcie z nim.

Jest oczywiste, że zupełne zahamowanie emigracji do Europy z islamskiego kręgu cywilizacyjnego jest niemożliwe. Także z przyczyn humanitarnych. Byłoby jednak „chowaniem głowy w piasek” lekceważenie tego, jak poważne problemy dla tożsamości narodów europejskich wywołuje to zjawisko, a także jak bardzo utrudnia społeczeństwom europejskim odnajdywanie wspólnego sensu. Jarosław





Gowin miał rację, stwierdzając niedawno na łamach „Znaku”, że „Europa straciła już kulturową zdolność asymilacji muzułmanów”<sup>4</sup>.

Ostatnią, moim zdaniem, poważną barierą utrudniającą budowanie Unii Europejskiej jako wspólnoty, z którą mogliby się utożsamiać Europejczycy, jest niezdolność określenia przez przywódców państwowych i unijny establishment pożądanych geograficznych granic Unii. Jedyne jasne kryteria to: demokracja, przestrzeganie praw człowieka i wskaźniki ekonomiczne dające „przepustkę” do Unii.

Unia nie ma jednak żadnej przemyślanej propozycji odpowiedzi na pytanie o to, gdzie powinna kończyć się Europa. Establishment unijny konsekwentnie na przykład lansuje kandydaturę Turcji natrafiającą – jak wskazują sondaże opinii publicznej – na opór wielu narodów zachodnioeuropejskich, a był bardzo skonfundowany i nie potrafił się odnieść do sytuacji, gdy po „pomarańczowej rewolucji” zdecydowaną wolę przystąpienia do Unii Europejskiej wyraziły nowe władze Ukrainy.

## Na czym budować?

1. Być może chrześcijaństwo stanowi obecnie mniejszościowy już nurt w Europie. Stale jednak jest on żywy i zachowuje zdolność odnawiania się i porywania za sobą ludzi młodego pokolenia. To „źródło wciąż bije”. Tę prawdę dobitnie potwierdził odbiór nauczania Jana Pawła II. Chrześcijaństwo było głównym fundamentem europejskiej cywilizacji i musi nim pozostać, aby możliwe stało się duchowe, a co za tym idzie, także ideowe, kulturowe, polityczne i demograficzne odrodzenie Europy. Nie wiadomo, czy tak się stanie. W Europie toczy się spór o podstawowe wartości. Przebiega on nie tylko pomiędzy światopoglądowymi i ideowymi kierunkami, ale także poprzez ludzkie serca i sumienia.

Jest oczywiste, że próba ograniczenia współczesnego duchowego kształtu Europy do chrześcijaństwa skazana jest na niepowodzenie.

**Chrześcijaństwo było  
głównym fundamentem  
europejskiej cywilizacji  
i musi nim pozostać, aby  
możliwe stało się odro-  
dzenie Europy.**

<sup>4</sup> „Znak” nr 595, grudzień 2004, s. 69.



nie i nie powinna być podejmowana. Nic jednak nie zwolni nas z obowiązku troski o poszanowanie chrześcijańskiego dziedzictwa, starania się o promieniowanie chrześcijańskiego modelu życia i kultury, zabiegania o zgodność ustawodawstwa państwowego i unijnego z systemem wartości, który wyrasta z chrześcijaństwa. Europa, w której będą przeważać postawy nieznajomości jej duchowego i historycznego dziedzictwa oraz obojętności wobec niego, zapominania o dekalogu, postawy permisywizmu, egoizmu i zaniku ducha ofiarności na rzecz wspólnoty, w żaden sposób nie będzie zdolna nie tylko do podjęcia odpowiedzialności za przyszłość świata i Zachodu, lecz nawet do bronienia jej na własnym obszarze. A ambicją Unii Europejskiej powinno być właśnie stanie się ośrodkiem cywilizacyjnego promieniowania i wpływu o zasięgu światowym, współokreślającym zasady i ewolucję porządku międzynarodowego.

2. Stawiając dalsze kroki w procesie europejskiej integracji, trzeba respektować fakt, że Europę stanowią narody i państwa narodowe. Paul Thibaud miał rację, stwierdzając w wywiadzie dla „Gazety Wyborczej”:

przyszłość Europy zależy od tego, czy będą się w niej rozpoznawać jej narody. Można i warto ją budować tylko jako Europę narodów. (...) Narody są, by tak rzec, podstawowym surowcem Europy. Bez nich Europa nie może mieć wspólnej tożsamości, bo o tożsamości decyduje historia, a historyczną tożsamość mają przede wszystkim narody<sup>5</sup>.

Kształtowanie europejskiej świadomości i europejskiego patriotyzmu to procesy pożądane. Wymagają czasu. Będą miały szansę jedynie wtedy, gdy nie będą traktowane jako alternatywa lojalności dla istniejących państw i narodów, lecz tworzenie nowego poziomu solidarności i wspólnoty. Z uznania fundamentalnej roli państw i narodów wynikają też oczywiste wnioski dla funkcjonowania Unii Europejskiej i jej przyszłych reform. To państwa narodowe muszą pozostać gospodarzami Unii. Instytucje unijne wyrażające interesy państw członkowskich muszą dysponować szerokimi kompetencjami i stanowić fundament Unii.

---

<sup>5</sup> Paul Thibaud, *Europa pogrobowca*, „Gazeta Wyborcza”, 17 czerwca 2005.



3. Polityka rozszerzania Unii Europejskiej nie może opierać się wyłącznie na spełnianiu przez państwa kandydackie kryteriów ekonomicznych i ustrojowych. Ważniejsze są kryteria geograficzne, a zwłaszcza cywilizacyjne. Przyjęcie ich powodowałoby, że kandydatura Ukrainy musiałaby być uznana za znacznie bardziej naturalną i pożądaną dla Europy od kandydatury Turcji. Unia Europejska nie może zamienić się w „twierdzę Europa”. Nie może jednak także pozwolić sobie na prowadzenie beztroskiej polityki imigracyjnej skutkującej powstawaniem w państwach europejskich silnych wspólnot – przede wszystkim muzułmańskich – żyjących odrębnym życiem i nieidentyfikujących się ani z państwem osiedlenia, ani z jego społeczeństwem.

4. Pomysły na Unię Europejską, jakie ma duża część europejskiej lewicy, która chciałaby, żeby stanowiła ona ideową i gospodarczą antytezę dla Stanów Zjednoczonych, są drogą donikąd. Myślenie, że Europa miałaby przeciwstawiać amerykańskiemu modelowi kapitalizmu model gospodarczy z mocnymi zabezpieczeniami socjalnymi, amerykańskiej światowej polityce, której jednym z głównych instrumentów jest potężny potencjał militarny – pokojową politykę opartą na dialogu i wyrzekającą się argumentu siły, prowadzi do politycznej i gospodarczej marginalizacji Europy.

Unia Europejska nie powinna być satelitą USA i bezrefleksyjnie podążać za podejmowanymi przez nie wyborami w polityce światowej. Musi je oceniać, kierując się interesem Europy, który wcale nie musi zawsze pokrywać się z interesem Ameryki. Jednak wielkim powołaniem Europy jest bycie rzecznikiem zachodniej cywilizacji i ośrodkiem jej promieniowania. Obecnie tę rolę w świecie wypełniają przede wszystkim Stany Zjednoczone. I to one, a niestety nie Europa, mają środki pozwalające na wypełnianie tej misji i poczucie odpowiedzialności za bieg spraw światowych. Unia Europejska nie może więc być antytezą Ameryki, ale musi mieć ambicję stania się drugim filarem dźwigającym odpowiedzialność za Zachód i świat.

ALEKSANDER HALL, ur. 1953, historyk, publicysta, poseł na Sejm w latach 1991-1993 (UD i PK) oraz 1997-2001 (AWS). Ostatnio wydał *Naród i państwo w myśli politycznej Charles'a de Gaulle'a* (2005).



Anna Głąb

## Umysłowe potyczki o umysł

Problem świadomości polega na tym, iż nie wiemy, jak fenomeny obiektywne, takie jak wiązania neuronalne, mogłyby stanowić podstawę subiektywnych stanów mentalnych, takich jak na przykład uczucie radosnego ożywienia, gdy słuchamy jazzowych improwizacji Bobby'ego McFerrina.

Nieuchwytność przedmiotu badań filozofii i paradoksalna niemożność złapania go „za nogi” to nieusuwalna właściwość wielu problemów wchodzących w poczet tej najstarszej z nauk. Jeśli do nieuchwytności dołączymy kokieterijną przekorność, wielu powie: basta! Tylko nieliczni śmiałkowie zechcą wyruszyć na podbój wieżyczki, w której ukrywa się enigmatyczny fenomen umysłu. W czym tkwi przewrotność problematyki umysł-ciało? Człowiek, który myśli, posługując się umysłem, nie jest w stanie rozwiązać jego zagadki, mimo że umysł jest narzędziem, którego używa, by o nim myśleć, i chociaż wydaje się, że nie ma dla niego nic bliższego niż jego własne refleksje. Filozofowie, psychologowie i neurofizjologowie, choć od czasów Kartezjusza próbują zmierzyć się z tajemnicą umysłu, nie potrafią wyjaśnić, jak – wedle obrazowego porównania Colina McGinna – „woda mózgu zamienia się w wino świadomości”. Laik odpowie: przecież to oczywiste. Nie warto trudzić się nad obmy-



ślaniem odpowiedzi, tak jak nie warto spierać się o to, czy świat istnieje czy nie istnieje. Pytanie o relację umysłu do ciała (czy psychiki do mózgu) uważane jest dziś jednak za jedną z najbardziej doniosłych kwestii filozoficznych i naukowych, a jej rozwiązanie – jak twierdzi w książce Thomas Nagel – „zmeni naszą koncepcję wszechświata radykalniej niż jakakolwiek inna koncepcja” (*Widok znikąd*, tłum. C. Cieśliński, Warszawa 1997, s. 64). O tym, że debata filozoficzna wokół fenomenu umysłu jest dziś w filozofii anglosaskiej na porządku dziennym, nie trzeba przekonywać. Książka Davida Chalmersa, dyrektora Center for Consciousness w Australian National University, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory* (Oxford 1996), doczekała się kilkudziesięciu recenzji, a w dyskusji wokół niej na łamach „Journal of Consciousness Studies” uczestniczyło dwudziestu sześciu filozofów, psychologów i neurofizjologów. Również w Polsce na ekranach lutowego „Diametrosu” przeprowadzono interesującą dyskusję na temat tego, czym jest umysł. Skąd tak duże zainteresowanie filozofów zjawiskiem umysłu?

Pytanie o to, czym jest umysł, to jedno z najbardziej palących zagadnień współczesnej filozofii, dotyka bowiem najsubtelniejszej sfery jej dociekań: kim w istocie jest człowiek? Aniołem uwięzionym w maszynie? Mózgiem, którego procesy myślowe w niczym nie różnią się od procesów trawienia? Czy – parafrazując wyrażenie Noama Chomsky’ego – myślą ludzie czy ich mózgi? Wraz z pytaniem o to, kim jest człowiek, pojawiają się pytania o naturę podstawowych własności jego życia mentalnego. Czy świadomość jest procesem mózgowym? Czy mózg jest wystarczającym warunkiem występowania świadomości? Czy twierdzenie Johna Searle’a, iż to, co psychiczne, jest właściwością cielesnego mózgu, a które Francis Crick nazwał w swojej książce pod tym samym tytułem „zdumiewającą hipotezą”, można uznać za oczywiste? Czy materia jest właściwym i wystarczającym nośnikiem myśli? Czy – jak twierdzi Steven Wagner – materia może myśleć? A może niektórzy z filozofów nie nadążają za rozwojem nauk szczegółowych i uważając, że człowiek dysponuje niematerialnym umysłem, przypominają prymitywnych Indian, którzy widząc pędzący przez amerykańskie prairie pociąg,



myśleli, że jego siłę napędową stanowi ukryty w nim koń? A może zrównanie człowieka z materialnym mózgiem to zwykła fanfaronada filozofów i naukowców, którą powinniśmy poczuć się urażeni?

W czym tkwi trudność problemu relacji umysł-ciało? Na czym polega jej tajemniczość? Powodem owej tajemniczości jest między innymi to, że pytania, które stawiają tu filozofowie współcześni, są dość niejasne i niejednoznaczne. Jak twierdzi Tim Crane, autor książki *Elements of Mind. An Introduction to the Philosophy of Mind* (Oxford 2001) ujmującej problem umysłu od strony intencjonalności, dla jednej grupy filozofów problem umysł-ciało to zagadnienie przyczynowania, odzwierciedlone w pytaniu, w jaki sposób umysł może wywoływać skutki w świecie fizycznym. Dla innych filozofów to problem wyjaśnienia, w jaki sposób to, co fizyczne, może stanowić podstawę dla tego, co mentalne. Innym problemem jest również zagadnienie inteligibility, tzn. tego, jak obiekt fizyczny może być świadomy. Wydaje się więc, że aby wyjaśnić, na czym polega problem umysłu, należy wpieryw zapytać o to, na czym polega trudność w sformułowaniu tego problemu. Dlaczego tak trudno zdać sobie sprawę z tego, czego chcemy się dowiedzieć? O co właściwie filozofowie pytają, gdy próbują rozwikłać zagadkę umysłu? Czy próbują – podobnie jak Arystoteles w *De Anima* – scharakteryzować relację między umysłem i ciałem? A może pytają – pewnie słusznie – o to, jaka jest natura tej tajemniczej przemiany, o której pisze McGinn.

Przyglądając się współczesnej filozofii umysłu i jej próbom uporać się z pytaniem, czym jest umysł, trudno nie dostrzec, że przeważają tu dwie odpowiedzi. Pierwsza z nich to dualizm. Choć kartezjański dualizm substancjalny nie nastęrcza trudności filozofom, bo nikt nie traktuje poważnie pomysłu Kartezjusza z lewitującym umysłem i doczepionym doń ciałem, istnieje kilku „nawiedzonych” (w oczach pozostałych) filozofów, którzy przeciwstawiają się tendencjom naturalistycznym, argumentując na rzecz zmodyfikowanych form dualizmu. Wśród nich znajdują się oksfordczycy: John Foster, Richard Swinburne i Howard Robinson, a w Polsce Stanisław Judycki, który ostatnio wydał *Świadomość i pamięć* (Lublin 2004). Uważają oni, iż rzeczywistość mentalna istnieje, co więcej, jest fundamentalna w stosunku do rzeczywistości fizycznej, zatem nie jest



do niej redukowalna. Choć zarówno Foster, jak i Swinburne słyną z pomysłowych argumentów skierowanych przeciwko doktrynom antydualistycznym, nie ludźmy się – we współczesnej filozofii anglosaskiej przeważają odpowiedzi redukcjonistyczne, sprowadzające sferę mentalną do fizycznej.

Wśród przedstawicieli redukcjonizmu znajdują się materialści: David Armstrong i małżeństwo Churchlandów oraz twórcy komputacyjnej teorii umysłu, tacy jak Jerry Fodor. Postacie redukcji są jednak różne i na tej podstawie można oddzielić redukcjonistów „twardych” od „miękkich”. John Searle w ostatniej książce, która stanowi świetne wprowadzenie do problemu umysł-ciało, *Mind: A Brief Introduction* (Oxford 2004) odróżnia redukcję, która eliminuje zjawiska mentalne do fizycznych i pozbywa się fenomenu, który jest poddawany redukcji, od redukcji, która nie eliminuje fenomenów mentalnych, lecz próbuje podać ich przyczynowe wyjaśnienie, przez co wydaje się propozycją bardziej konstruktywną. Problem umysłu jednak – uważa Searle – to kwestia nie tylko filozoficzna, ale także naukowa. Świadomość i fenomeny mentalne, jako że są – jego zdaniem – własnościami mózgu wyższego rzędu, są również przedmiotem badań nauki. Jednak dziś próby naukowego wyjaśniania świadomości są krępowane przez błędy filozoficzne, dlatego Searle stara się wykazać w swojej książce, że świadomość nie jest spirytualistyczną zagadką, lecz po prostu wewnętrznym, subiektywnym stanem przytomności, który „znika”, gdy zasypiamy lub jesteśmy w śpiączce. W badaniach nad świadomością drogi filozofów i naukowców schodzą się w jednym punkcie: brak teorii naukowej wyjaśniającej naturę relacji umysł-ciało jest wyzwaniem nie tylko dla filozofów, ale również dla fizyków, biologów, psychologów. Dysponując współczesną terminologią naukową, trudno jednak wyjaśnić sposób, w jaki świadomość jest generowana przez procesy mózgowo, niemniej – zdaniem Searle’a – dysponując aparatem naukowym mechaniki Newtona, trudno było też wyjaśnić zjawisko elektromagnetyzmu. Na przeszkodzie do postępu w badaniach nad naturą relacji umysł-ciało stoi język filozoficzny i naukowy. Jakie rozwiązanie proponuje Searle? Porzucić dotychczasowe kategorie interpretacyjne (dualizm, materializm *etc.*), za pomocą których poruszamy się po grząskim gruncie



filozofii umysłu, i zamiast narzekać, że nauka i filozofia nie są w stanie poradzić sobie z problemem umysłu, po prostu spróbować się z nim zmierzyć. Propozycja Searle'a – choć optymistyczna – wydaje się wyzwaniem dla odważnych, domaga się bowiem porzucenia tradycyjnego języka filozoficznego i wypracowania nowego, a to zadanie dla kilku przyszłych pokoleń filozofów.

Jak pisze Jaegwon Kim w książce *Umysł w świecie fizycznym. Esej na temat problemu umysłu i ciała oraz przyczynowania mentalnego* (tłum. R. Poczobut, Warszawa 2002), nie istnieje pośrednia droga między dualizmem a fizykalizmem. Na osobną uwagę zasługują jednak ci filozofowie, którzy ufni w osiągnięcia nauki, nie są w stanie zaprzeczyć jej wynikom, lecz z drugiej strony chcą zagwarantować pewną autonomię własnościom mentalnym. Do nich należy Thomas Nagel, który twierdzi, że problem świadomości polega na tym, iż nie wiemy, jak fenomeny obiektywne, takie jak wiązania neuronalne, mogłyby stanowić podstawę subiektywnych stanów mentalnych, takich jak na przykład uczucie radosnego ożywienia, gdy słuchamy jazzowych improwizacji Bobby'ego McFerrina. I właśnie dlatego, że nasze doświadczenia mają wymiar subiektywny, nie potrafimy nawet postawić problemu umysł-ciało we właściwy sposób, wskutek czego fizykalna teoria umysłu nie wydaje się obecnie możliwa. Nagel jednak patrzy na ten problem – podobnie jak Searle – optymistycznie. Uważa bowiem, że rewolucja pojęciowa umożliwi w przyszłości uchwycenie aspektu obiektywnego i subiektywnego problemu umysł-ciało. Wielu filozofów jednak – na przykład Colin McGinn w ostatniej książce *Consciousness and Its Objects* (Oxford 2004) – stwierdza ponuro, że problem przemiany wody mózgu w wino świadomości pozostaje poza zasięgiem ludzkiego zrozumienia, jest po prostu niepoznawalny, i że w żaden sposób człowiek nie będzie w stanie wyjść poza ograniczenia swojego umysłu. Dlaczego? Problem umysł-ciało może nie stanowić zagadki dla przybyszów z innej planety, którzy prawdopodobnie mogą spojrzeć na cały problem z punktu widzenia osoby trzeciej. Wyjaśnienie problemu umysł-ciało zawsze będzie ograniczone przez to, że człowiek nie potrafi wyjść poza swoją psychofizyczność, wznieść się poza umysł i spojrzeć na siebie z pozycji miejsca „znikąd”, aby uchwycić relację umysłu do





rzeczywistości. Ta dramatyczna niemożność, tkwiąca w ograniczeniach samego umysłu, nie pozwala człowiekowi rozsupłać zagadki siebie i – wedle poglądów tzw. misterian – nigdy nie pozwoli.

Filozofowie jednak nie załamują rąk (w przeciwnym razie zostaliby bez pracy) i robią, co mogą, to znaczy dyskutują. Oprócz cennych w tej dyskusji książek<sup>1</sup> Thomasa Nagela (wspomnianego już *Widoku znikąd* oraz ostatniego zbioru esejów *Concealment and Exposure. And Other Essays*, Oxford 2004, w którym w jednym z rozdziałów analizuje problem psychofizyczny) zauważyć należy wydaną pięć lat temu przez Princeton University Press książkę pt. *What Makes Us Think? A Neuroscientist and a Philosopher Argue About Ethics, Human Nature and the Brain*, zapis fascynującego dialogu między neurofizjologiem Jean-Pierre'em Changeux a filozofem Paul'em Ricoeuem. Wybitni przedstawiciele nauki i filozofii rozmawiają na temat relacji między faktami nauki i powinnościami etycznymi. W ten sposób naukowe twierdzenia dotyczące najnowszych badań nad mózgiem ścierają się z pytaniami o ludzką wolność. Changeux, kładąc nacisk na rozwój nauk kognitywnych (łączyjących fizjologię, biologię molekularną, psychologię i nauki humanistyczne), oferujących jednolitą i syntetyczną odpowiedź na pytania, które dotąd zarezerwowane były dla filozofii, zastanawia się, czy postęp nauk badających system nerwowy i mózg nie domaga się nowego podejścia do dystynkcji Hume'a między tym, co faktualne, a tym, co normatywne, to znaczy między tym, co należy do wiedzy naukowej, a tym, co wchodzi w skład zasad moralnych. Pyta o to, czy dystynkcja ta powinna być nadal podtrzymywana i czy nie możemy dziś badać relacji między naturą i moralnością poprzez zastosowanie wiedzy o mózgu, otrzymując w ten sposób wzbogaconą refleksję etyczną. Dziś – jak twierdzi Changeux – dzięki odkryciom neuronauk możemy dotrzeć do tego, kim jest człowiek, poprzez badanie procesów mózgowych, które wcześniej znane były tylko dzięki introspekcji i obserwacji zachowania. Zdobycze nauk kognitywnych nie powodują w ad-

---

<sup>1</sup> Wartościowe mogą okazać się również pozycje: Josepha Levine'a *Purple Haze. The Puzzle of Consciousness* (Oxford 2004), oraz Johna Perry'ego, *Knowledge Possibility and Consciousness* (Cambridge 2004).



wersarzu Changeux intelektualnego onieśmielenia. Ricoeur stanowczo podkreśla, że dyskursy umysłu i mózgu są różne, a przez to niezgodne ze sobą. Dyskursy te prezentują dwie heterogeniczne perspektywy, które nie mogą być do siebie zredukowane, ani nie mogą być z siebie wyprowadzone. W pierwszym dyskursie mamy do czynienia z neuronami tworzącymi system nerwowy, w drugim mówimy o wiedzy, działaniu, uczuciach, czyli stanach charakterystycznych dla intencji, motywów czy wartości. Umysł nie może być rozumiany jako splot neuronów i molekuł. W dialogu filozofa i naukowca narzuca się jedno: im więcej ma do powiedzenia na temat dylematów moralnych Ricoeur, tym mniej przekonuje to, co mówi Changeux (choć ostatnio opublikował książkę pod intrygującym tytułem: *The Physiology of Truth: Neuroscience and Human Knowledge* (Cambridge, MA and London 2004). Cóż bowiem neuronauki mogą powiedzieć na przykład na temat religijnych przeżyć? Czy dysponując li tylko faktami, potrafią „wymierzyć”, że życie jest sensowne wtedy, gdy polega na poświęceniu się dla innych? Czy rzeczywiście Leonardo da Vinci, trzymając w ręce mózg, odkrył zagadkę człowieka?

Wobec zaostzonych kryteriów prawdy, które nie pozwalają zadowalać się jej pozorami, być może po sokratejsku powinniśmy uznać, że wiemy, iż nie wiemy: problem oddziaływania umysłu na ciało jest tajemnicą, która – zgodnie z pragmatyczną zasadą melioryzmu – może kiedyś zostanie zgłębiona, ale nie odkryjemy jej poprzez redukcję świadomości do fenomenu biologicznego cechującego *homo sapiens*. Ciągłe będzie to bowiem świadomość, nieprzewidywalnego w wolności myślenia, Iksińskiego. Smok subiektywności odstrasza zatem największych śmiałków pragnących dostać się do tajemniczej wieżyczki kryjącej umysł. Niech jednak nie rezygnują! – w tym właśnie tkwi istota filozofii.

ANNA GŁĄB, ur. 1979, doktorantka w Katedrze Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej na Wydziale Filozofii KUL.



Mateusz Matyszkowicz

## Filozofia uwagi

Malebranche'owi przeszkadza wszelki przejaw swobodnego życia, oskarża ludzi, że wolą przyglądać się wodospądom i fontanom, a nie jednostajnie płynącym rzekom. On sam odnajduje Boga raczej w niezmiennych prawach przyrody niż w wielości jednostkowych przejawów piękna. To, co jednostkowe, pozostaje dla niego błyskotką.

Dwa oblicza życia religijnego – kontemplacja i działanie – jak posługa Marty i Marii pozostają albo w napięciu, albo we wzajemnym zbliżeniu. Wiele podobnych dylematów, rodzonych przez dychotomię wiary i uczynków, powoduje twórczy ferment w chrześcijańskiej duszy. Chodzi przecież o sprawę podstawową, o samą istotę życia religijnego. W tym procesie zmagania się dwóch sił nietrudno dostrzec tendencje do spojenia obu przejawów chrześcijańskiej postawy wobec Boga i świata.

Specyficzną rolę zdaje się tu pełnić pojęcie uwagi. Bez uwagi nie ma przecież religii. Jest ona otwarciem się podmiotu na przedmiot, który staje przed nim, jakby na wyciągnięcie ręki. Przedmiot jest bowiem na tyle blisko, by móc być dostrzeżonym, a jednocześnie na tyle daleko, by nie utożsamić się w pełni z podmiotem. Uwaga przecież może kierować się tylko ku temu, nad czym nie mamy pełnej



kontroli, ku temu, co może nam się wymknąć, jeśli nie poświęcimy wystarczającego wysiłku na zatrzymanie tego przed sobą.

Uwaga ma charakter intelektualny, bo jest wysiłkiem władz duchowych człowieka, ale jednocześnie może ona stanowić spoiwo między kontemplacją i działaniem. Uwagę poświęcamy przecież także własnemu działaniu. Mówimy: „zrobiłem to z należytą uwagą, działałem uważnie”. Działanie, nawet w elementarnych przejawach, które wymagają wysiłku mięśni, nie musi stać w opozycji do tego intelektualnego napięcia, jakim jest uwaga. Przeciwnie, jeśli towarzyszy im uwaga, stają się one wartościowsze.

Moje studium ma pokazać drogę poszukiwań teoretycznej podstawy uwagi. Ten temat okazał się szczególnie ważny dla myśli francuskiej, od Malebranche’a i Pascala do Simone Weil, a nawet w pewnym sensie i do Jean-Luc Mariona. Postaram się wpierw nakreślić krótko wstępne uwagi, by dalej, podążając wraz z nimi, odsłonić drogę myślową, którą przeszedł sam Malebranche.

## Filozofia uwagi

Aby zbudować filozofię uwagi, trzeba poczynić kilka kroków uprzedzających wprowadzenie najważniejszej kategorii. Musi istnieć, po pierwsze, podmiot uwagi, ktoś, kto skieruje się ku czemuś. Po drugie, musi istnieć przedmiot uwagi. Uwaga jest intencjonalna z samej swej istoty. Ów przedmiot musi być na tyle ważny dla podmiotu, że zdecyduje się on na podjęcie wysiłku. Inaczej mówiąc, przedmiot w swej autonomii musi być dla podmiotu intrygujący, by zająć jego uwagę. Rodzi to konieczność hierarchii, ciągłego porządkowania uniwersum i poszukiwania przedmiotu godnego poświęcenia mu uwagi. Zatem przedmiot uwagi jest treściowo uposażony. Jest to kwestia, która – z pozoru – może wydawać się kontrowersyjna. Można przecież kontemplować pustkę. Uwaga skierowana ku pustce, była-by konstatacją, że – pozostając w stanie uwagi, a więc pewnego otwarcia – nie znajdujemy niczego, co mogłoby być przedmiotem uwagi. Może też prowadzić do zaniku samego podmiotu. Taki stan jest jednak paradoksalny, konstatacja pustki jest bowiem zawsze konstatacją



czegoś. Nawet jeśli jest to pustka w sensie ontologicznym, to jednak my sami nie możemy pozbawić jej podstawowego uposażenia treściowego, które zawrze się w konstatacji braku. Ponadto, skoro uwaga jest czymś, co nie narzuca się samo i co wymaga wysiłku, to musi istnieć powód zrezygnowania ze stanu nie-uwagi. Musi być sens podjęcia uwagi, a ten sens nie może być wyznaczony bez uwzględnienia tego, ku czemu kieruje się (lub powinna się kierować) nasza uwaga. Tak więc – przynajmniej w refleksji filozoficznej – postulat bezprzedmiotowości uwagi jest niespełnialny. Jeśli uwaga określa pewną relację, to jej bezprzedmiotowość jest absurdalna, jest zbiorem dwuelementowym o jednym tylko elemencie. Nawet jeśli istnieje stan kontemplacji pustki *sensu stricto*, to jest on poza filozofią – jest właśnie stanem, który zostanie naruszony przez samo pojawienie się refleksji nad nim<sup>1</sup>. Filozofowi nie pozostaje więc nic innego jak przyjąć intencjonalność uwagi.

Uporządkujmy teraz te pierwsze intuicje, podając następujące dystynkcje. Mamy:

– Podstawowe warunki uwagi – podmiotowe: struktura podmiotu kontemplującego, i przedmiotowe: struktura przedmiotu kontemplowanego. Oba warunki są od siebie zależne. Musi być coś takiego w podmiocie, że decyduje się na skierowanie uwagi. Z drugiej strony, sam przedmiot uwagi musi być wart kontemplacji. Podmiot upatruje w przedmiocie szansę na zaspokojenie własnego braku.

– Sens uwagi – powód, który uznajemy za wystarczający do podjęcia wysiłku uwagi. Jest on zależny od podstawowych warunków uwagi. Jeśli rozpoznamy brak i szansę jego zaspokojenia, sens uwagi stanie się jasny.

– Stan uwagi – sytuacja, w której znajduje się kontemplujący podmiot. Stan uwagi jest punktem dojścia, kresem w klasycznym rozumieniu. Jest to moment, w którym relacja uwagi między podmiotem i przedmiotem jest już zawiązana.

---

<sup>1</sup> Wydaje się, że z takim problemem chciał zmierzyć się Heidegger, tworząc złożone konstrukcje, które miały pokazać stan zapytywania, bez dookreślenia tego, o co się pyta.



## Warunki uwagi

„Wiedz zatem – powiada Malebranche – że stanowisz jedynie ciemności, że przypatrując się sobie, nie możesz siebie poznać, a zdolasz pojmować siebie własnym umysłem, dopóki będziesz przeglądała się w swojej idei albo w tym, co zawiera ciebie i wszystkie istoty w dostępnym dla ciebie sposób”<sup>2</sup>.

Podmiot jest ciemny. Malebranche stawia tezę, że podmiot poznania nie może skierować kontemplacji ku sobie – nie może stać się swoim własnym przedmiotem. Jest to niewątpliwe uderzenie w tradycję kartezjańską, w której dostęp podmiotu do samego siebie jest fundamentem wszelkiej pewnej wiedzy.

Podmiot Malebranche’a jest bierny. Jest bierny wobec tego, co mu się przedstawia. Zjawiająca się przed nim idea jest nieznanego pochodzenia. Nie jest to podmiot pofichteński, który konstytuuje wszystko, co nie jest nim samym. Wręcz przeciwne, wydaje się, że to ja jest konstytuowane przez nie-ja. Sytuacja prawie paradoksalna – można nabrać podejrzenia, że nie mamy tu tak naprawdę żadnego podmiotu, ale fikcję. Człowiek pograża się w kłamstwie, że oto on sam panuje nad wszystkim, a w rzeczywistości jest biernym odbiciem zjawiającej się idei. Taka konstatacja musiałaby prowadzić do destrukcji podmiotu.

Malebranche opisuje sytuację, którą można nazwać odwróconą alienacją. Jak alienacja w sensie poheglowskim oznacza wyobcowanie się podmiotu od samego siebie przez utratę panowania nad własnymi wytworami, tak odwrócona alienacja byłaby uświadomieniem sobie, że żaden wytwór nie jest naprawdę mój. Dla Marksa ważne jest to, że wszystko jest wytworem człowieka, a ten dopiero odchodzi od tej prawdy, dokonując samoalienacji. Dla Malebranche’a istotne jest to, że nic w pełni nie należy do człowieka, a przeciwne twierdzenie jest powszechnym błędem. Dla Marksa wszystko, co nie jest człowiekiem, nie posiada w pełni substancjalnej postaci, przynajmniej w klasycznym rozumieniu, lecz jest dialektyczne. Dla Malebranche’a zaś pod znakiem zapytania jest wszystko, co nie jest Bogiem. Czło-

<sup>2</sup> *Medytacje chrześcijańskie i metafizyczne*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 2002, I (28). Dalej oznaczane jako *Med*.



wiek Marksa rzuca światło na wszystko inne, podobnie Bóg Malebranche'a. Różnica jest za to taka, że Marksowy człowiek posiada dynamikę, której Malebranche'owy Bóg zdaje się być pozbawiony.

Warto prześledzić drogę, jaką Malebranche dochodzi do swojego stanowiska – ma ona przecież charakter epistemologiczny. W pierwszym kroku konstatuje się bowiem zasadniczą trudność epistemologiczną w dotarciu do źródła dostępnych idei. Kruchosc podmiotu jest więc tu w punkcie wyjścia kruchością epistemiczną.

Sama ta bezładna i niedoskonała wiedza, którą posiadam o moim byciu oraz o jego modyfikacjach, sprawia, że jak mi się również wydaje, nie mogę być zrozumiała dla samego siebie, a dopóki będę przyglądał się tylko samemu sobie, nie odkryję nigdy, kim jestem. Albowiem w sobie widzę jedynie ciemności i możliwe, że moja substancja nie jest sama przez się bardziej zrozumiała niż substancje otaczających mnie ciał<sup>3</sup>.

Epistemiczna sytuacja podmiotu odsłania nam jednocześnie jego sytuację ontyczną. Życie w lęku przed błędem, przed ryzykiem pograżenia się w wiedzy niewłaściwej i szkodliwej – to wszystko jest początkiem rozważań o kruchości bytowej samego człowieka. Nie ma sam z siebie dostępu nawet do tego, kim jest, nie może sam w sobie znaleźć zakorzenienia, a więc jest czymś z istoty niesamodzielnym. Dzięki temu sytuacja poznawcza odsłania sytuację bytową. Lęk i niepewność oraz poszukiwanie zakorzenienia nakazują skierowanie uwagi ku czemuś, co w sposób absolutny byłoby rozwiązaniem tej sytuacji. W ten sposób mamy dane oba człony omawianej relacji: kruchego człowieka i doskonałego Boga, a metafizycznemu popytowi odpowiada metafizyczna podaż.

Zależniony podmiot jest zaspokajany przez Boskie światło, powszechnego oświeciciela. „Rozum, który oświeca człowieka, to Słowo lub sama Boża Mądrość. Ponieważ wszelkie stworzenie jest Bytem partykularnym, a Rozum, który oświeca umysł człowieka, jest uniwersalny”<sup>4</sup>. Uświadomienie sobie tego światła jest zatem począt-

<sup>3</sup> *Med.*, II (4).

<sup>4</sup> *Traité de morale*, I, 1, (1).



kiem rozumienia siebie jako bytu żyjącego w napięciu między tym, co uniwersalne, a tym, co partykularne. Wtłoczenie w partykularność poprzez ciało i szansa na wyrwanie się zeń, czyli nadzieja eschatologiczna spełniająca się w oświecanym podmiocie to dwa przeciwstawne momenty egzystencjalne. Dowiadujemy się zarazem, że droga uwagi polega na porzucaniu tego, co indywidualne, a więc ludzkie w naturalistycznym rozumieniu. Mamy przecież człowieka jako istotę w ciele i człowieka jako byt duchowy, posiadającego wspólną część z Absolutem. Przypomina się Orygenes wraz z Ewagriuszem z Pontu oraz ich wizja inteligencji odrywających się od Stwórcy i pokutujących w ciele po to, by powrócić w końcowym akcie apokatastazy do Boga. Jest to jednocześnie wątek gnostyczny, nieobcy i tradycji Orygenesowej.

## Sens uwagi

Sytuacja wyjściowa jest zatem dla podmiotu trudna. Jak ma on wyostać się z ciemności ku światłu? Przełamanie tej sytuacji – określonej w pierw epistemicznie, a potem ontologicznie – byłoby przełamaniem ludzkiej kondycji. W myśli Malebranche’a pobrzmiewa znów teza o błędzie – a więc sytuacji epistemicznej – jako źródle słabości kondycji.

Błąd jest przyczyną ludzkiej niedoli. To właśnie błędna zasada wytworzyła zło w świecie. To właśnie błąd wytworzył i podtrzymuje w naszej duszy wszelkie zło, które nas dotyka; nie możemy więc liczyć na trwałe i prawdziwe szczęście, chyba że dołożymy poważnych starań, by błędu uniknąć<sup>5</sup>.

Zło w świecie nie polega tu na zwykłych niedomaganiach natury. Zmysły, to, co przyrodzone, wystarczają bowiem do tego, by utrzymać się przy życiu. Malebranche’owi zaś nie chodzi o podanie warunków egzystencji. Chodzi mu raczej o pewien naddatek. Można tu przywołać Arystotelesowe rozróżnienie życia i godziwego życia.

---

<sup>5</sup> *De la recherche de la vérité*, I (1) (tłum. za: F. Copleston, *Historia filozofii*, t. IV, Warszawa 1995, s. 181).





Życ może każdy – zwierzę, niewolnik i człowiek wolny. Godziwe życie natomiast jest czymś ponad i przysługuje człowiekowi wolnemu, który ma czas na działalność inną niż ta, która dąży jedynie do zachowania życia. Wydaje się, że Malebranche, choć tak niechętny Arystotelesowi, podziela z nim pogląd, że to, co naprawdę ludzkie, jest pewnym naddatkiem, jest czymś, co nie zamyka się w zwykłym kole natury.

To zaś, co specyficznie ludzkie, wymaga specjalnej troski. Skoro moralność i religia stoją ponad samoregulującym się mechanizmem natury<sup>6</sup>, a więc ponad elementarnymi odruchami, to nie są czymś, co się narzuca. W takim razie nietrudno tu o błąd, i to błąd poważny, bo dotyczący tego, co dla człowieka najważniejsze.

**Przedmiot uwagi ma być lekarstwem na wszelkie niedomagania podmiotu.**

Ta radykalizacja wątpienia metodycznego ma otworzyć drogę prawdziwej kontemplacji. A prawdziwa kontemplacja musi mieć za swój przedmiot coś stałego, coś, na czym można się oprzeć. Przedmiot uwagi ma być lekarstwem na wszelkie niedomagania podmiotu. Musi mieć w sobie coś, czego nie ma podmiot. Skoro zaś podmiot jest ciemny, to przedmiot musi być jasny. Jeśli podmiot jest źródłem ciemności, to przedmiot ma być źródłem jasności. Sam przedmiot ma jawić się więc poza wszelką ciemnością, a więc być widziany jasno i wyraźnie.

Istnieje więc sens podjęcia uwagi i jest ona warunkiem godziwego życia. Zarazem uwaga jest czymś, co wyrwa się z porządku natury ku porządkowi nadnaturalnemu. Jak rozum, który przewyższa wszystko to, co cielesne, dzięki swojej uniwersalności. Fakt nienaturalności uwagi może zaś prowadzić do wniosku, że owa natura, pochodząca przecież jak wszystko od Boga, charakteryzuje się pewną dozą niewdzięczności wobec Stwórcy. Rządzi nią, jak mówi Simone Weil, siła ciężenia.

<sup>6</sup> Ostatecznie i sama natura nie jest czymś samoregulującym się. W każdym momencie przecież jest zależna od swego Stwórcy. Brak jej jednak pewnego wysiłku wyjścia ponad to, co dyktuje ciało.



## Stan uwagi

Czym byłby więc stan uwagi? Musiałby być czymś, co wyrwa się z porządku natury, a jak opisać coś, co nie należy do tego, co nas otacza? Czym jest moment zawiązania relacji między Bogiem i człowiekiem?

Wydaje się, że jest to przede wszystkim moment nawiązania relacji bezpośredniej. W kolejnych krokach Malebranche odrzuca bowiem wszelkie możliwe pośrednictwo. Źródłem oświecenia nie mogą być dla niego ciało, sam człowiek, duchy pośredniczące. Wszelkie podobne sugestie są odrzucane jako elementy pogańskie<sup>7</sup>. Źródłem może być tylko sam Bóg, dający prawdy jasne i oczywiste. Jasność i oczywistość wydaje się Malebranche'owi gwarancją Boskiego pochodzenia prawdy. Cóż innego mogłoby być gwarancją pochodzenia prawdy, jeśli nie jej wewnętrzna doskonałość? Niedoskonałość prawd, które nie są jasne i oczywiste, zdaje się urągać Boskiej absolutności. Podobnie i prawdy oraz prawa, które nie są proste, wyłamują się z porządku doskonałości. Stąd właśnie prostota musi towarzyszyć oczywistości. Zamyśl ten, prawie totalitarny, jest efektem ciągłej medytacji, nieustannego zagłębiania się w sprawy wieczności.

Medytacja jest właśnie formą, w której realizuje się uwaga. Od razu staje się tu widoczne napięcie statyki i dynamiki – uwaga jest przecież czymś nieruchomym, jak utkwienie wzroku w jednym punkcie. Obrawszy sobie cel, podmiot poszukuje jednego i tego samego przedmiotu. Musi jednak wspomóc się pewnym ruchem, który będzie oznaczał ciągłe poszukiwanie. Ze spotkania uwagi i poszukiwania powstaje medytacja. Ciąg rzeczy, ważnych i mniej ważnych, przesuwa się przed oczami medytującego, a ten wybiera spośród nich te, które mogą okazać się przydatne. Cała różnorodność rzeczy traktowana jest tu jako wielość problemów, których rozwiązanie przywodzi nas do jednego celu poszukiwań.

W ten sposób uzyskujemy odpowiedź na pytanie o relacje między tym, co naturalne i nadnaturalne, między tym, co jest opisywalne, a tym, co żadnemu opisowi nie zdoła się poddać – a więc zmy-

---

<sup>7</sup> *Med.*, II (1-5).



słowością i nadzmysłowością. Zmysłowo widoczny jest fakt, ponad zmysłami zaś jest Sprawca tego faktu i prawo, którym się On kieruje, utrzymując dany stan rzeczy w istnieniu lub powodując nowy. Zmysły nas nie mylą, bo to, co widzimy, jest rzeczywiste. „Wierz temu, co widzisz, bo to fakt, a zmysły, jeśli chodzi o fakty, są dosyć dobrymi świadkami!”<sup>8</sup>. Ale, co najdziwniejsze, fakt może być równie ludzający jak pozór.

Świat ludzi, bo sam z siebie nie dostarcza pozytywnego powodu do wiary w swego Stwórcę. „Obecny świat jest zaniedbanym dziełem. To siedziba grzeszników, w której musiał znaleźć się nieporządek. (...) obecny świat, rozpatrywany sam z siebie, nie jest dziełem, w którym przejawia się naprawdę Boża mądrość”<sup>9</sup>. Jaki świat zadowoliliby więc francuskiego filozofa? Zapewne prosty i symetryczny. Bo, jak na razie, „istnieje więcej mórz niż nadających się do zamieszkania lądów”<sup>10</sup>. Wydaje się, że Malebranche’owi przeszkadza wszelki przejaw swobodnego życia, oskarża ludzi, iż wolą przyglądać się wodospądom i fontanom, a nie jednostajnie płynącym rzekom. On sam odnajduje Boga raczej w niezmiennych prawach przyrody niż w wielości jednostkowych przejawów piękna. To, co jednostkowe, pozostaje dla niego błyskotką.

Błyskotki zaś przeszkadzają higienie medytacji. Medytacja jest tu czymś w rodzaju totalizującej działalności sprowadzania wszystkiego do jednego.

## Zmagania z Malebranche’em

Zmagania z autorem *Medytacji...* muszą być ponownym zmierzaniem się z powierzchownością i rozstrzygnięciem kwestii, czy rzeczywiście jest ona błyskotką, bibelotem, który nie przyniesie nic sprawie naszego zbawienia. Może być przecież tak, że ów pobożny zabieg odrzucenia jednostkowości, nieoczywistości, niejasności i wszelkiej swobody w imię Boga-matematyka jest tak naprawdę za-przepaszczeniem szansy na prawdziwą medytację.

<sup>8</sup> *Med.*, V (5).

<sup>9</sup> *Med.*, VII (11).

<sup>10</sup> *Med.*, VII (10).



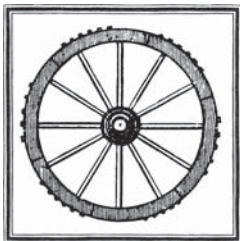
Możemy przecież wyobrazić sobie, że jest dokładnie na odwrót, że to my – niewdzięcznicy – nie potrafimy dotknąć Bożych spraw w wielości i różnorodności życia. Owszem, i dla Malebranche’a za każdym przejawem tkwi jego Stwórca, ale w wyniku skażenia świata nie jest on dostatecznie czytelny. Ale jeśli tak jest, to na nic *Suma przeciw poganom* czy wszelkie próby pokazania innym wiary jako źródła utwierdzenia ich w jednostkowym, osobowym bycie.

Pozostaje dyskurs negatywny. Pokazanie źródła nędzy człowieka. Dzięki temu aspektowi negatywnemu Malebranche nie jest irracjonalistą i daje apologetom narzędzie do pracy z niewiernymi, ale czy jest to narzędzie wystarczające? Albo – co ważniejsze – czy prowadzi ono do prawdy?

Zmaganie z Malebranche’em to też rozstrzygnięcie problemu, czy nieustannie wsłuchiwanie się w wewnętrznego nauczyciela nie jest przejawem sprytnych pychy. Bo czyż nie jest zuchwalstwem oskarżanie małuczkich o niedowiarstwo? I czyż – oprócz prostoty matematyków – nie ma prostoty zwykłego człowieka? Człowieka, który cieszy się z tego, co ma. I dlaczego ta prostota nie może być właśnie prostotą godną Boga?

Jeśli tak, to medytacji Malebranche’a zabrakło uwagi. Być może jego uwadze uszło coś ważnego. W imię pobożności zwyciężył chrystocentryzm, ale chrystocentryzm abstrakcyjny, a przedmiot uwagi nie może być abstrakcyjny. Abstrakcja jest bowiem oderwaniem czegoś od realnej, jednostkowej podstawy i uczynienie sztucznym przedmiotem umysłu. Trudno tu mówić o uwadze, która przede wszystkim powinna uszanować autonomię własnego przedmiotu. Musi być ten przedmiot przecież tym, co nas poucza, a nie tym, co my pouczamy. Nie można nakazywać Bogu przejawiać się w burzy albo innych prawach natury, a usunąć go choćby z wodospadu. Tylko dlatego, że nie płynie jednostajnie i spokojnie.

MATEUSZ MATYSZKOWICZ, ur. 1981, doktorant w Instytucie Filozofii UJ, współpracownik Instytutu Teologicznego w Bielsku-Białej. Zajmuje się metafizyką i filozofią polityczną. Obecnie przygotowuje do druku dla Ośrodka Myśli Politycznej tłumaczenie i komentarz traktatu *De regno św. Tomasza z Akwinu*.



Slavoj Žižek,  
*Das Fragile Absolute. Warum es sich lohnt  
das christliche Erbe zu verteidigen,*  
Berlin 2000

Piotr Graczyk

## Co ma Žižek do Jezusa

Człowieka nie można zrozumieć bez Chrystusa – tak mówił Jan Paweł II, jeden z pozytywnych bohaterów książki Slavoj Żiżka. Teza Żiżka jest jednak poniekąd odwrotna – człowieka nie można zrozumieć z Chrystusem. To znaczy: od kiedy pojawił się Chrystus, człowiek przestał być czymś zrozumiałym, dającym ogarnąć się w ramach jakiejś większej, racjonalnej całości. Miłość chrześcijańska – *agape* – jest czymś, co wszelką ludzką wiedzę czyni niepełną, dziurawą i bezużyteczną – bo choćbym mówił językami ludzi i aniołów, a jej nie miał, będę niczym pusty, głuchy instrument. Według Žiżka, słowa św. Pawła każą nam w miłości widzieć nie tyle dopełnienie wiedzy, ile jej zniszczenie – miłość sprawia, że wiedza staje się „głupstwem”. *Agape* rozbija to, co za Lacanem nazwać można substancją symboliczną, a za Heglem – substancją etyczną społeczeństwa, *Sittlichkeit*.

Człowieka nie da się zrozumieć z Chrystusem, bo chrześcijaństwa nie należy pojmować na sposób sentymentalnego humanizmu. Rdzeń chrześcijaństwa jest antyhumanistyczny; chrześcijaństwo wiąże nas z tym,



co w nas człowieczeństwo przekracza. Paradoksalnie, jest to zarazem, według Žižka, ten element w nas, który czyni nas zdolnymi do bycia uniwersalnym podmiotem, przekraczającym własne empiryczne i historyczne uwarunkowania.

Punktem wyjścia Žižkowskiej interpretacji chrześcijaństwa (pod wieloma względami zbieżnej z analizami Alaina Badiou zawartymi w jego książce o św. Pawle) jest fragment z Ewangelii według św. Łukasza: „Jeśli kto przychodzi do mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki, żony i dzieci, braci i sióstr, nadto i siebie samego, nie może być moim uczniem” (Łk 14, 26).

Tę zalecaną przez Chrystusa „nienawiść” do swoich najbliższych i do siebie samego Žižek interpretuje jako pewien konieczny aspekt chrześcijańskiego pojęcia miłości – jako rewers *agape*. Rozumiana po chrześcijańsku miłość nie ma nic wspólnego z namiętnością czy przywiązaniem do jakiejś osoby czy przedmiotu (z „libidinalnym obsadzeniem przedmiotu”, jak by to ujął Freud). Przeciwnie – *agape* niesie w sobie ładunek „konstruktywnej nienawiści”, niszczącej pojęciowe ramy wszelkiej zastanej przedmiotowości i czyniącej w s z y s t k o n o w e. Nienawiść ta kieruje się zarazem przeciw zastanemu porządkowi społecznemu, który wspiera się na porządku symbolicznym – „wyjmuje” ona kochającego (ale i kochanego) z wszelkich empirycznych uwarunkowań, z wszelkich ontycznych charakterystyk i współzależności: nowo powstający za sprawą miłości podmiot „odprzęga się”, jak pisze Žižek, od własnego świata, odcina się od kontekstu społecznego, w jakim dotychczas funkcjonował. Miłość, która łączy się z tak rozumianą „nienawiścią”, ma bowiem rozerwać więzy krępujące, ale i konstytuujące człowieka (wyznaczające mu miejsce w porządku symbolicznym) i czyniące z niego element tego, co Žižek nazywa, za Lovejoyem, „wielkim łańcuchem bytu”. Wyobrażenie „wielkiego łańcucha bytu” charakteryzuje według Žižka pogański sposób bycia w świecie. Popularne dzisiaj wierzenia New Age’u są próbami wycofania się z poziomu etycznego narzuconego przez chrześcijaństwo do poziomu pogańskiego kosmosu, którym rządzi presokratejska *Dike* – nieubłagana ekonomia wykroczenia i kary (zaklęty krąg następujących po sobie *hybris* i *nemesis*). Kosmos pogański jest sprawiedliwy w tej mierze, że wszystkim i każdy ma w nim swoje miejsce. Platowska definicja sprawiedliwości z *Państwa* dobrze oddaje zasadę tego pogańskiego „globalistycznego” światopoglądu – *to auto prattein*, to znaczy: robić swoje, znać swoje miejsce w idealnym mechanizmie społecznym. Także modny dziś na Zachodzie buddyzm – powiada Žižek –



jest w istocie formą repoganizacji – ze względu na rządząca nim zasadę karmy, która spaja poszczególne wcielenia, włączając je w wielki łańcuch bytu. Istnienie jednostkowe płaci tu za niesprawiedliwość w porządku czasu, aż w końcu wyrówna rachunki i zniknie w nirwanie, pozostawiając nienaruszony ład kosmosu.

Chrześcijaństwo zrywa z pogańską – tj. „globalistyczną” – interpretacją sprawiedliwości, zastępując ją sprawiedliwością rozumianą na sposób „uniwersalistyczny”. Miłość chrześcijańska rozrywa bowiem wielki łańcuch bytu, wydziera jednostkę z jej organicznego otoczenia i każe jej przestać być sobą, co znaczy jednak: stać się uniwersalnym podmiotem. Stajemy się podmiotem dokładnie w tym momencie, w którym przestajemy „być sobą”, odkrywamy w sobie radykalną obcość wobec wszystkiego, co zwykliśmy uważać za swoje – dostrzegamy w głębi własnej duszy ranę, której nie da się zagoić.

Ten ruch wychodzenia z pogaństwa, charakterystyczny dla historii Europy, przybiera dwie podstawowe formy – żydowską i chrześcijańską. W języku Žižka powiedzieć można, że z pogaństwa da się wyjść na sposób Antygony albo na sposób Medei – co w kategoriach psychoanalitycznych wiąże też Žižek z dwiema odmiennymi formami seksualizacji – męską i kobiecą. Męski seksualizm jest, jak mówi Žižek, zasadniczo onanistyczny: koncentruje się jedynie na własnej przyjemności, podąża za jej nieosiągalną pełnią, Lacanowskim obiektem „a”. Tymczasem seksualizm kobiecy zapośredniczony jest przez sferę symboliczną, a więc społeczną – i dlatego pełnić w niej może rewolucyjną rolę. Kobiecy sposób doświadczania seksualności nie pozwala na oddzielenie tego, co prywatne, od tego, co publiczne, sytuuje się zatem „na przecięciu polityki i etyki”. Naprawdę wywrotowy – powtarza w każdej książce Žižek – jest nie tyle dystans do panujących reguł – bo dystans taki umożliwia łatwiejsze ułożenie się z nimi, ile pełne utożsamienie się z regułami, podporządkowanie się im – taka postawa pozwala ujawnić się ich wewnętrznemu skłóceniu i jest najważniejszym krokiem na drodze do ich obalenia. Dlatego seksualność kobieca, która bez reszty zanurzona jest w sferze symbolicznej i uzależniona w tym sensie od stosunków społecznych, może być siłą umożliwiającą ich przemianę. Chrześcijaństwo jest z punktu widzenia Žižka z istoty kobiece, tworzy więc warunki nadejścia „ery kobiet” – teza zaskakująca na tle rozpowszechnionego na lewicy poglądu interpretującego chrześcijaństwo jako szczytowy etap patriarchy.

Znajdujemy zatem u Žižka trzy figury, między którymi rozgrywa się dramat Europy: poganina, żyda i chrześcijanina (skoro żyd jest męż-



czynną, a chrześcijanin kobietą, poganina rozumieć zapewne można jako postać androgyniczną, „okrąglego człowieka” z Platońskiego mitu). Oto w jaki sposób Žižek interpretuje te trzy figury.

Po pierwsze: poganin – to tyle co ekolog, człowiek żyjący w iluzji ekologicznej równowagi panującej w kosmosie, wierzący w przyrodzony ład rządzący światem, porządek, w którym każdemu przyznane zostało jego miejsce. Jednak iluzja ta jest krwawo okupiona. Tu Žižek rozwija dobrze znany wątek zapoczątkowany przez Freuda (w *Totemie i tabu*), którego wielkimi interpretatorami byli w minionym wieku Walter Benjamin i René Girard: pozorna harmonia pogańskiego świata przykrywa rządzącą nim zasadę bezwzględnej rywalizacji i prowadzi do cyklicznych erupcji przemocy, które fundują nowy początek społecznych i symbolicznych hierarchii, ale same muszą być wypierane i zakłamywane w formie założycielskiego mitu.

Po drugie: żyd to ten, który porzuca iluzję „ekologicznej” sprawiedliwości i rozpoczyna pracę demitologizacji. W terminologii Lacanowsko-Heglowskiej, jaką posługuje się Žižek, powiedzieć można, że żyd jest tym, który zawiesza substancjalność etyczną pogańskiego świata w obliczu Realnego – traumatycznego ostrza nakłuwającego balon porządku symbolicznego. Prawo – zasady rządzące sferą tego, co symboliczne – są dla żyda odpowiednikiem Lacanowskiej „Rzeczy”, wciąż wymykającego się mrocznego obiektu pożądania, pustego miejsca na szczycie hierarchii rzeczywistości, które umożliwia, a zarazem podważa, relatywizuje wszystkie hierarchie. Stąd „formalistyczne” podejście żydów do Prawa – nie chodzi o wierność jego duchowi, ale trwanie przy jego literze, dlatego wybiegi, które pozwalają zrobić coś, czego Prawo zakazuje, formalnie pozostając w zgodzie z jego zaleceniami, nie są dla pobożnych żydów niczym gorszącym. Późnym rezultatem takiego podejścia jest według Žižka Derridiańska dekonstrukcja. Uosobieniem takiej „żydowskiej” postawy jest Antygona niegodząca się na żadne polubowne, „ludzkie” rozwiązanie konfliktu między interesem państwa a prawem nakazującym pogrzebanie brata. Antygona podważa porządek społeczny w imię nakazu pochodzącego z zaświatów – to czyni z niej bohatera etycznego. Jest nim według Žižka również Jan Paweł II, którego postawę wobec współczesności Žižek przeciwstawia postawie bardzo popularnego na Zachodzie Dalajlamy. Bezwarunkowa pochwała tolerancji, będąca przesłaniem Dalajlamy, stanowi w gruncie rzeczy usprawiedliwienie dla powszechnie przyjętego, konsumpcyjnego stylu życia; w nauczaniu Dalajlamy nie ma elementów, które w ramach tego stylu





życia byłyby radykalnie nieprzyswajalne. Inaczej mają się rzeczy z Janem Pawłem II: z jednej strony jako pierwszy papież rozlicza się on z grzechów Kościoła – a zatem sam dobrowolnie naraża na szwank symboliczny mandat moralny instytucji, którą kieruje, nie licząc przy tym, jak podkreśla Žižek, na żadną korzyść, działając wyłącznie z pobudek etycznych. Z drugiej strony Papież nie idzie na ustępstwa wobec permissywnego ducha czasów i opowiada się na przykład za absolutnym zakazem aborcji, nawet w takich sytuacjach, w których większości współczesnych mieszkańców Zachodu wydaje się to wręcz nieludzkie (np. w wypadku zakonnic zgwałconych podczas wojny w Bośni). To znaczy – powiada Žižek – że Jan Paweł II zachowuje wolność wobec etyczności substancjalnej naszych czasów stanowiącej milcząco przyjętą przesłankę funkcjonowania współczesnych społeczeństw. Wolność ta wynika z bezwzględnej wierności wobec nieustępliwej Rzeczy.

W końcu, trzecią postacią europejskiego dramatu jest chrześcijanin, którego, według Žižka najlepiej uosabia Eurypidesowa Medea. W jaki sposób dzieciobójczyni może być patronką chrześcijaństwa? Medea zabija to, wobec czego pozostaje wierna, co przesądza o jej tożsamości i nadaje jej życiu sens – swoje dzieci. Zabija je po to, aby odzyskać odebraną jej przez Jazona godność, aby zdobyć suwerenność – to znaczy stać się podmiotem. Można nazwać to samoofiarowaniem się Rzeczy. Medea zabija to, co dla niej najcenniejsze – i pokazuje tym samym, że jest całkowicie wolna, że niczym nie da się jej okiełznać, że stoi ponad porządkiem symbolicznym, po stronie Rzeczy. Kenozą, wyniszczenie siebie, motywowane wiernością wobec Rzeczy, staje się tu tak wszechogarniające, że pochłania również sam przedmiot swej wierności. Chrześcijaństwo to samoofiarowanie się Rzeczy; paradygmatem takiego samoofiarowania, które nie jest jednak szaleństwem autodestrukcji, ale radosnym świętem odnowienia świata, w którym nic już nigdy nie będzie takie, jakie było wcześniej, jest właśnie Ukrzyżowanie.

Przejście między żydowskim a chrześcijańskim sposobem przeżywania pogaństwa rozstrzyga o specyfice naszej kultury. Stąd szczególnie ważne jest miejsce, jakie w ramach tej kultury zajmuje antysemityzm – zjawisko od dawno wzbudzające zainteresowanie Žižka.

W świetle książki o „kruchym absolutcie” antysemityzm jawi się jako największa pokusa świata chrześcijańskiego – pokusa repoganizacji w łonie samego chrześcijaństwa. Antysemityzm wiąże się z odmową dopełnienia radosnego aktu miłości, którego warunkiem jest wyrzeczenie się wszystkiego, co się kocha i co nadaje nam tożsamość – wyrzeczenia się



siebie. „Kto nie nosi swego krzyża, a idzie ze Mną, ten nie może być moim uczniem” (Łk, 14, 27). Antysemityzm jest próbą zepchnięcia na innych tego wysiłku zaparcia się siebie (nienawiści, która jest rewersem *agape*) – antysemita zakłada, że świat w istocie jest harmonijnym kosmosem, który doznał tylko drobnego zakłócenia; tę usterkę należy usunąć, aby świat funkcjonował należycie i pozwalał nam cieszyć się naszą tożsamością. Winnymi tej usterki są właśnie żydzi. Jak widać, antysemityzm nie tylko nie jest chrześcijański, ale jest najgroźniejszym ruchem antychrześcijańskim, jest zdradą istoty chrześcijaństwa. Niemniej jest koniecznym produktem ubocznym chrześcijaństwa, jego upiornym sobowtórem – wyrasta on bowiem ze szczególnej relacji, jaka wiąże chrześcijan i żydów: w akcie chrześcijańskiej *agape* zniesieniu ulega zarówno pogaństwo, jak i żydostwo – „nie ma Greka ani Żyda”.

Ten niszcząco-stwarzający akt miłości Žižek nazywa również aktem etycznym (a w końcu „aktem” jako takim). Etyczną wykładnię „aktu” Žižek wyprowadza z osobliwej reinterpretacji filozofii moralnej Kanta. Žižek zaostrza Kantowską opozycję między „legalnością” (posłuszeństwem wobec prawa wypływającym z pobudek innych niż sam szacunek do prawa – czyli w Kantowskim znaczeniu tego słowa „patologicznych”) a „moralnością” (imperatywem kategorycznym, posłuszeństwem wobec prawa z szacunku dla prawa). Legalność, zdaniem Žižka, należy uznać za najgorszy rodzaj zła, podczas gdy obowiązek moralny wypełnić można tylko występując *p r z e c i w* literze prawa (tzn. łamiąc prawo takie, wobec jakiego posłuszna jest legalność) – jednak nie z pobudek „patologicznych” (dla uzyskania jakichś korzyści), ale wyłącznie dla samego złamania prawa. W ten sposób działanie moralne staje się nieodróżnialne od tego, co Kant nazwał „złem radykalnym”! Tylko takie działanie może bowiem zmienić świat, ustanowić, jak pisze Žižek, „nowe współrzędne sytuacji”. Ale jak w takim razie odróżnić, na gruncie założeń Žižkowskich, Jezusa – tego, który wyrzuca demony – od demona (Kant uważa „zło radykalne” za efekt „usposobienia diabelskiego”)? Žižek, odmawiając materialnej charakterystyki „aktu”, czyni to pytanie nierozstrzygalnym.

Za sprawą rewolucyjnego „aktu”, dokonującego się „na przecięciu etyki i polityki”, człowiek wyplątuje się z zależności od świata i uzyskuje całkowitą wolność – staje na nowo u początku swych dziejów, darowane zostają mu wszystkie długi i winy. Ten odnowicielski aspekt chrześcijaństwa – który zawsze przybiera konkretny kształt polityczny, to znaczy na nowo wyznacza reguły zbiorowego współżycia – odróżnia chrześcijaństwo od judaizmu. Dlatego przejście między judaizmem



a chrześcijaństwem jest w pewnym sensie przejściem między psychoanalizą a swoistą postacią „leninizmu”.

Psychoanaliza jest zjawiskiem „żydowskim” w pierwszym rzędzie dlatego, że uczy, jak pogodzić się z „dyskomfortem w kulturze” i żyć godnie, czyli „po swojemu”, mimo uwięzienia w świecie, którym rządzą poganie (to znaczy w świecie, w którym Antygona ma rację, a Kreon ma władzę). Późnymi wnukami tej „terapeutycznej” postawy są przedstawiciele współczesnej myśli lewicowo-liberalnej: Habermas, Rorty, a przede wszystkim Derrida. Dekonstrukcja Derridiańska, pod pozorem radykalizmu etycznego (obrony „Innego” przed totalitarnymi zakusami wszelkich ideologii), utrwała jedynie *status quo*, kwestionując zasadność jakiegokolwiek radykalnego projektu politycznego.

Leninizm zaś (oczywiście „leninizm” w wersji Żiżkowskiej, dalekiej od historycznego oryginału) jest tą siłą, która każe zaangażować się w radykalną odmianę świata i do której kluczem jest miłość chrześcijańska, *agape*. Leninizm w sensie Żiżka to etyka zmierzająca do ucieleśnienia się, to współczesny przejaw chrześcijańskiej rewolucji.

Ciekawe, że „leninizm” Żiżkowski bardzo niewiele ma wspólnego z Marksowskim materializmem historycznym, a bardzo dużo z Heideggerowską ontologią fundamentalną. „Akt” w sensie Żiżka to przecież nic innego jak Heideggerowskie „zdecydowanie” – *die Entschlossenheit*.

Odrzucając samego siebie, takiego, jakim jestem w świecie *das Man*, i przyjmując konfrontację z nicością w ramach bycia-ku-śmierci, staję się sobą w sensie właściwym, to znaczy decyduję się na siebie jako „rzuconego” i podejmuję swój los w zdecydowaniu.

Tego rodzaju aktem zdecydowania jest według Żiżka rewolucja październikowa. Zmieniła ona na 70 lat współrzędne sytuacji międzynarodowej i zagroziła panowaniu kapitalizmu, co mimo wszelkich błędów i wypaczeń w postaci, bagatela, kilkudziesięciu milionów ofiar czystek, łagrów i zaplanowanego głodu, czyni z niej wzór godny naśladowania. Żiżek posuwa się nawet do kuriozalnego argumentu – streszcza propagandowy film sowiecki opowiadający o wojnie domowej, w którym kobieta z ludu, zdemaskowana jako szpieg białych, „skazana” zostaje na... naukę czytania i pisanie. Ten film – powiada Żiżek – jest w jakimś sensie prawdziwszy od smutnej rzeczywistości stalinizmu, bo do świadomości społecznej wprowadza nowe, „zmieniające współrzędne sytuacji”, pojęcie „sprawiedliwości”: kara za winy dotyczyć powinna warunków społecznych, a nie ludzi, którzy są ich ofiarami. Problem polega



na tym, że podobne rozumowanie zastosować można wobec hitleryzmu i filmów Leni Riefenstahl – harmonijne piękno człowieczeństwa, jakie ukazują, też prawdziwsze jest być może od smutnej rzeczywistości obozów koncentracyjnych i komór gazowych...

I rzeczywiście, ważnym zagadnieniem dla Žižka jest teoretyczne rozróżnienie między dobrą, bolszewicką rewolucją a jej złym bratem bliźniakiem – rewolucją narodowosocjalistyczną w Niemczech. Žižek rozwiązuje ten problem w sposób zadziwiający: jest on jedynym znanym mi myślicielem lewicowym, który konsekwentnie opowiada się za oceną nazizmu, którą Heidegger sformułował w późnych latach trzydziestych, po załamaniu się jego projektu politycznego związanego z rektoratem we Freiburgu. Współcześni komentatorzy Heideggera starają się na ogół pogodzić uznanie dla nowatorstwa Heideggerowskiej ontologii z konstatacją, że odnosząc swoją filozofię do spraw polityki, Heidegger skompromitował się i nie umiał się na gruncie własnej filozofii wytłumaczyć ze swojego błędu. Žižek natomiast całkowicie zgadza się z Heideggerem, że tym, co w hitleryzmie należy oceniać negatywnie, nie jest likwidacja instytucji demokratycznych, zniesienie wolności słowa, łamanie praw człowieka ani nawet (w konsekwencji) założenie obozów koncentracyjnych i spalenie kilku milionów ludzi w krematoriach – ale to, że nazizm (ten „wielki planetarny ruch”, jak pisał Heidegger w *Einführung in die Metaphysik*) zmarnował szansę na przeprowadzenie prawdziwej rewolucji. Nazizm nie był rewolucją autentyczną, bo wyszedł z pewnych ontycznych przesłanek (zgodnie ze swoją „biologisticzną” ideologią mówiącą o historii jako walce ras) i zakładał, że harmonia w sferze symbolicznej (czyli ontycznej w sensie *Sein und Zeit*) jest możliwa, o ile usunie się czynnik zakłócający – Żydów i ich popleczników. Gdyby, jak chciał Heidegger w okresie swojego zaangażowania w nazizm, ruch ten zachciał śmiało stanąć wobec nicości (odrzucając wszelkie ontyczne „podpórki”) i zdać sobie sprawę, że antagonizm należy do istoty rzeczywistości (wojna jest ojcem wszechrzeczy) – wówczas mógłby przeistoczyć się w akt zdecydowania całego narodu leżącego (w każdym sensie) w centrum Europy i doprowadzić do nowego początku europejskiej historii. Zniesienie demokracji, gwałcenie praw jednostki, zabójstwa polityczne – to wszystko nie ma znaczenia, gdy chodzi o „akt”, bo to on ustanawia nową miarę rzeczy, nie może być zatem sądzony według starych miar. Oto przesłanie, jakie niesie w sobie chrześcijaństwo według Žižka.

Wydaje się, że myśli Žižka/Badiou o chrześcijaństwie nie są czymś bardzo oryginalnym – w podobną stronę zmierzały rozmaite radykalne,



„apokaliptyczne” nurty chrześcijaństwa z franciszkańskimi zwolennikami Joachima di Fiore na czele. Jest to interpretacja ryzykowna (w każdym sensie tego słowa). Zalety tej koncepcji (a zarazem powody, dla których warto się nią zajmować) są, z mojego punktu widzenia, dwie. Po pierwsze, książka Žižka przypomina, wbrew bardzo silnym dziś na Zachodzie tendencjom laicyzującym, o religijnych korzeniach współczesnych dylematów i pokazuje, do jakiego stopnia chrześcijańska przeszłość Europy i przyniesiony przez chrześcijaństwo język nieusuwalne są z jej teraźniejszości i przyszłości – „chrześcijaństwo” to nie jest nazwa zamkniętego rozdziału w dziejach, chrześcijaństwo to MY, z naszymi dzisiejszymi troskami i wątpliwościami. Po drugie, książka ta ukazuje, jakie niepokojące treści należą – choćby potencjalnie – do chrześcijańskiego dziedzictwa, jak niejednoznaczne i trudne jest to dziedzictwo. Józef Tischner mawiał, że chrześcijaństwo przyniosło nie tylko wielkie dobro, ale i wielkie zło – książka ta mogłaby stanowić ilustrację tej tezy. Pokazuje ona zarazem, że pytanie: „czym tak naprawdę jest chrześcijaństwo?”, wciąż jest ważne i płodne.

\*

Paweł Dybel w jednym z pierwszych na gruncie polskim artykułów o Žižku („Res Publica Nowa” 3(126)/1999) zastanawiał się, do kogo na polskiej scenie polityczno-intelektualnej porównać można Slavoję Žižka. Nie jest on przecież ani słoweńskim Tischnerem, ani słoweńskim Marcinem Królem, ani Michnikiem czy Bugajem... Mam w tej sprawie sugestię. Czy Žižek nie jest bratem bliźniakiem autorów z kręgu „Frondy”? Łączy go z nimi niechęć do liberalnego szantażu, który każdą propozycję polityki radykalnej utracą przywoływaniem Holokaustu i Gułagu. Łączy ich też interpretacja chrześcijaństwa jako nieodłącznego od sfery polityki, aktywnego, ekspansywnego, zmieniającego rzeczywistość społeczną. Dzieli ich stosunek do konserwatyzmu. Ale konserwatyzm „Frondy” to konserwatyzm rewolucyjny – wizja nowego porządku politycznego przesyczonego duchem Ewangelii. Ekstrema się spotykają.

Może jednak powinniśmy szukać chrześcijaństwa poza tymi i innymi ekstremami? To znaczy także: zarówno poza konformizmem terapii godzącej nas z rzeczywistością (w której Antygonia ma rację, a Kreon władzę), jak i poza okrucieństwem rewolucji zmieniającej „współrzędne” rzeczywistości, choćby kosztem życia i wolności bliźnich. Miłość, czymkolwiek jest, jeśli jest, przychodzi do nas spoza ludzkiej historii



i uczy raczej niezadomowienia w historii niż jakiegokolwiek sposobu radzenia sobie z nią.

PIOTR GRACZYK, ur. 1970, filozof, tłumacz. Publikował m.in. w „Znaku” i „Tekstach Drugich”. Prowadzi pismo internetowe „Wielki Styl”.



Małgorzata Pasicka | Bartłomiej Dobroczyński,  
*III Rzesza Popkultury i inne stany*,  
Znak, Kraków 2004, ss. 204

**Rock  
oczyszczający**

*III Rzesza Popkultury i inne stany* to zbiór tekstów na tematy związane z zachodzącymi w ostatnich czasach zjawiskami kulturowymi, artykułów powstałych w rozmaitych okolicznościach, drukowanych w różnych pismach. Na pierwszy rzut oka są bardzo różne. Mamy tu zarówno felietony, jak i długie eseje, teksty opisowe i polemiczne, pozornie chłodne i emocjonalnie zaangażowane. Książka jest także bardzo zróżnicowana tematycznie. Chciałabym jednak spojrzeć na *III Rzeszę*... jako na całość, szukając klucza do drzwi, zza których być może wyłoni się pewna wizja świata i portret jej autora.

Teksty Dobroczyńskiego obracają się w dużej mierze wokół tematu popkultury: „przez popkulturę – czy też kulturę masową – rozumiem, całkiem naiwnie, wszelką taką aktywność (na polu dawniej zarezerwowanym dla tradycyjnie rozumianej kultury), która za główny powód swego wystąpienia – a więc i naczelne kryterium powodzenia – uważa akceptację przez jak największą liczbę odbiorców, *ergo*: sukces finansowy” (s. 104). Masowość odbioru popkultury łączy się z jej ogólną dostępnością, którą zawdzięcza ona postępowi technologicznemu ostatnich lat. Zaś te osiągnięcia łączą się jednocześnie z szybkością przekazu i natychmiastowością efektu wywołanego u odbiorcy. Te wątki przewijają się w wielu umieszczonych w zbiorze tekstach. Na pozorną szybkość sukcesu, w kontekście rzekomo parareligijnych doświadczeń osią-



ganych za pomocą LSD, wskazuje autor w tekście pod zaskakującym tytułem *Mistyka instant – czyli droga człowieka przebiegłego*. Ponieważ określenie „instant” konotuje „coś pod pewnymi względami pozytywnego, ale równocześnie lichego i niezbyt wyszukanego”, bo osiąganego szybko (analogia do kawy instant) – mistyka taka musiałaby być „określeniem takiego sposobu dotarcia do Absolutu, do Ostatecznej Rzeczywistości, gdzie na pierwszy plan wysuwa się czynnik czasu: chodzi więc o dotarcie jak najszybsze, natychmiastowe” – pisze autor (s. 83)<sup>1</sup>.

Z kolei do aspektu finansowego kultury masowej odwołuje się esej *Proteuszowe oblicze Wodnika – już po Nowej Erze*, w którym autor demaskuje zabieg posługiwania się etykietką New Age jako trademarkiem gwarantującym sukces finansowy przy sprzedaży dowolnego duchowego „produktu”: „Wydaje się, że dzisiaj (...) New Age jawi się przede wszystkim jako skuteczna marketingowo – i z tego powodu nagminnie nadużywana – etykietka na niezliczoną mnogość towarów i usług z zakresu m.in. duchowości alternatywnej, irracjonalnych zjawisk kulturowych, nieoficjalnej medycyny i egzotycznych ruchów terapeutycznych oraz rozmaitych, trudnych do ujednoczonego przedstawienia, nowych trendów w nauce, kulturze i biznesie” (s. 72).

Pojawiający się w obu omawianym powyżej tekstach wątek pseudo-religijnego wymiaru popkultury to kolejny aspekt, który można uznać za cechę łączącą wiele zebranych w książce tekstów. Zostaje on rozwinięty w eseju *Nowy wspniany świat, czyli wniebowstąpienie Myszki Miki*, traktującym o podstępnej kampanii reklamowej skierowanej do dzieci. Kupowanie jawi się tutaj jako nowa religia: „Dobra Nowina tego świata ma swoich kapłanów i kapłanki: to lalki Barbie i bohaterowie filmów Disneya, kościoły to McDonaldy, zaś prefiguracją świętych pism stają się poprawnie wypełnione i podpisane przez rodziców kupony konkursowe” (s. 163). Analogie religijne znajdujemy również w tytułowym eseju *III Rzesza Popkultury* o niebezpiecznych, „faszyzujących” tendencjach kultury masowej. Autor tak tłumaczy wybór tytułu, będącego trawestacją hasła sugerującego powiązania muzyki pop z faszyzmem: „To bowiem, co się w obrębie kultury popularnej dzieje, nie tyle powtarza

---

<sup>1</sup> Warto tutaj nawiązać do bardzo popularnego, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, ruchu chrześcijaństwa charyzmatycznego zwanego Faith Movement (Ruch Wiary) bądź Health and Wealth (Zdrowie i Bogactwo), którego teologia nastawiona jest na natychmiastowe zaspokajanie doczesnych potrzeb – uzyskanie zdrowia i bogactwa – oraz jak najszybsze osiągnięcie dobra duchowego, jakim jest chrzest Duchem Świętym i przynależne mu mówienie językami.





pewne kody czy scenariusze religijne, ile – w zapewne nieświadomy, ale przy tym wysoce przewrotny sposób – przedrzeźnia je, a przez to wypacza i doprowadza do absurdu. Ponieważ faszyzm równie często i w podobny sposób doprowadzał do absurdu niektóre tropy i wątki religijne – np. narodu wybranego, sądu ostatecznego, zbawienia ludzkości – wydał mi się znacznie czytelniejszy jako wehikuł całości” (s. 12).

Jak zauważamy na podstawie zacytowanych wyżej odniesień, analogie między popkulturą a religią pojawiają się już na poziomie leksykalnym, zarówno w tytułach, jak i w samych tekstach. W eseju poświęconym antyutopii *Generation „P”* Wiktora Pielewina, znajdujemy następujące podsumowanie:

W końcu zaś okazuje się, że wszyscy razem i każdy z osobna jesteśmy zewnętrznie sterowanymi marionetkami, w które wpompowany jest jeden jedyny przekaz: musisz z całej duszy swojej i z całych sił swoich starać się, aby twoje życie wyglądało tak samo jak życie „idealnych ludzi” przedstawianych w spotach reklamowych.

Obecne tutaj nawiązanie do fundamentalnego przykazania miłości w kontekście presji wywieranej na telewidza przez reklamodawcę zwiększa charakter perswazyjny zacytowanego fragmentu: oto jak dalece człowiek dał się uwieść medialnemu przekazowi będącemu niczym innym jak nową, powszechnie wyznawaną religią.

Powyższa smutna konstatacja to tylko jedna z cegiełek, z których Dobroczyński buduje ponury obraz świata, nakreślony z punktu widzenia kogoś szczerze zatroskanego o duchową integralność człowieka wydanego na pastwę współczesności. Chcąc doszukać się w całej książce tematycznej jedności – możemy przyjąć ten właśnie niepokój za główny wątek motywujący taki, a nie inny dobór tekstów. Wszzechobecny kicz zastępującej religijność popkultury, kryzys więzi rodzinnych i małżeństwa, spłylenie duchowości – oto na co jesteśmy narażeni. I na to autor otwiera nam oczy. A udaje mu się to nie tyle dzięki samej argumentacji (ta bowiem czasem go zawodzi, jak zauważa chociażby jeden z polemistów tekstu *III Rzesza popkultury* w „Znaku” z marca 2004), co dzięki sprawnemu operowaniu polszczyzną. Perswazyjność tekstów Dobroczyńskiego ujawnia się bardzo wyraźnie właśnie na poziomie języka i stylu.

Pierwszą uderzającą cechą tego pisarstwa są zaskakujące zestawienia wyrazowe zastosowane w tytułach. Zacytowane już wcześniej pojęcia „mistyka instant” czy „zmartwychwstanie Myszki Miki”, zgrzytliwe zderzenia pojęć tradycyjnie należących do sfery religijnej z typowymi iko-



nami popkultury – drażnią i atakują, jednym słowem działają jak przysłowiowa płachta na byka. W niektórych wypadkach odwołania i intertekstualne aluzje są czytelne dzięki wspólnej dla autora i czytelnika podstawowej wiedzy kulturowej: literatury („Rock nad kukułczym gniazdem”) czy porzekadeł („Nie taki rock straszny, jak go w MTV pokazują”). Aluzje takie zachęcają odbiorcę do zagłębienia się w tekst, choćby tylko w celu rozgryzienia istoty słownej żonglerki. Te i podobne chwytły zastosowane w tytułach pełnią więc istotną funkcję retoryczną.

Perswazyjność samych tekstów zawdzięcza autor nie tylko tytułom. Broniąc dobrego, „elitarnego” rocka (który przeciwstawia masowej muzyce popularnej), autor tak tłumaczy możliwą przyczynę, dla której tak niewielu artystów go uprawia: „dobrzy muzycy – zgodnie z arystokratycznym właśnie, a nie innym etosem – wolą od razu grać gatunki uznawane za szlachetne – jak współczesny jazz czy muzyka filharmoniczna – niż zajmować się uszlachetnianiem czegoś, co z arystokratycznego punktu widzenia ma nieusuwalny bastardzi status kundla (jak rock)” (s. 113, wyróżnienie – M. P.). Przyznają Państwo, że określenie, jakim posługuje się autor dla określenia stosunku reprezentantów kultury powszechnie uważanej za wysoką do muzyki rockowej, jest nad wyraz sugestywne.

Dla wzmocnienia swoich racji Dobroczyński ucieka się także do ironii. Sięgnijmy raz jeszcze do przykładu obrony darzonego przez autora dużą sympatią rocka: „Jerry Garcia, lider The Grateful Dead, zapłacił za odrestaurowanie kopii filmu Wojciecha Hassa *Rękopis znaleziony w Saragossie*. Nieoczekiwane gusta jak na barbarzyńcę z elektryczną gitarą – czyż nie?” (s. 125).

Być może niektórych czytelników zadziwił zaciekle obrona rocka (często mylonego przez laików na przykład z heavy metalem) przed oskarżeniami o prymitywizm. Swoje stanowisko w sprawie muzyki rockowej, przeciwstawione tutaj poglądom konserwatysty Alana Blooma (autora *Umysłu zamkniętego*), Dobroczyński motywuje racjami psychologicznymi:

Kultura rockowa – oprócz tego, że potrafi odpowiedzieć na pewne religijno-wspólnotowe tęsknoty współczesnego człowieka oraz odzwierciedlić otaczający go świat – pełni równocześnie dla swoich zwolenników ważną funkcję terapeutyczną. Przy braku społecznie akceptowanych form rozładowywania napięcia rock dostarcza sposobów na przeżycie emocjonalnego oczyszczenia – katharsis – oraz skutecznych technik neutralizowania negatywnych emocji (s. 147).



Tak więc rock, skądinąd głośny, jako rytuał oczyszczający w dobie ogólnego zgiełku tego świata? Paradoksalnie jest to możliwe.

U Dobroczyńskiego mamy zatem mnogość tematów spiętych kłamrą jednego zamysłu, scalonych jednolitością pisarskiego stylu. To właśnie owa *unitas in varietate* z pewnością sprawi, że po książkę tę sięgnie bardzo wielu czytelników.

MAŁGORZATA PASICKA, ur. 1977, anglistka, sekretarz redakcji wydawnictwa Homini.



Piotr Kosiewski  
**Historie raczej  
równoległe**

*Moskwa-Warszawa, Warszawa-  
-Moskwa 1900-2000,*

Zachęta – Narodowa Galeria Sztuki,  
Państwowa Galeria Tretiakowska

*Za czerwonym horyzontem,*

Centrum Sztuki Współczesnej Zamek  
Ujazdowski, Państwowe Centrum Sztuki  
Współczesnej

*Moskwa-Warszawa, Warszawa-Moskwa\** – tytuł wystawy prezentowanej w warszawskiej Zachęcie, a następnie w moskiewskiej Galerii Tretiakowskiej – narzuca myśl o wzajemnych relacjach artystycznych, związkach i inspiracjach. A jest to jednocześnie, wraz z zorganizowanym równocześnie pokazem sztuki ostatniej dekady – *Za czerwonym horyzontem\*\** – przygotowanym dla warszawskiego Centrum Sztuki Współczesnej oraz moskiewskiego Państwowego Centrum Sztuki Współczesnej i obszernymi katalogami towarzyszącymi obu wystawom, niezwykle ambitna próba przyjrzenia się stuleciu sztuki w Polsce i Rosji. Co więcej, natychmiast nasuwają się tu analogie do wystawy paryskiego Centre Pompidou *Paryż-Moskwa/Moskwa-Paryż* z 1979 roku (w 1981 prezentowanej w Moskwie), a także do niedawnych pokazów *Berlin-Moskwa/Moskwa-Berlin*. Nieukrywane podobieństwo do owych głośnych prezentacji, wskazujących na roz-

\* Kuratorzy: Anda Rottenberg, Walentin Radionow, Lidia Jowlewa; Warszawa, listopad 2004-styczeń 2005; Moskwa, marzec-czerwiec 2005; katalog pod redakcją Marii Poprzęckiej, Lidii Jowlewej, ss. 398.

\*\* Kuratorzy: Ewa Gorządek, Irina Gorłowa, Michaił Mindlin; Warszawa, listopad 2004-styczeń 2005; Moskwa, marzec-maj 2005; katalog pod redakcją Ewy Gorządek, Stacha Szablowskiego, Iriny Gorłowej, ss. LVI plus ilustracje.



liczne zależności między tymi centrami artystycznymi, skłania do postawienia pytania o charakter relacji polsko-rosyjskich, a także o wpływ, jaki miały na nie skomplikowane stosunki polityczne. Pytania tym bardziej aktualnego, że wystawy były oglądane w cieniu ostatnich sporów, w sytuacji, gdy zamiast zamykania kolejnych rozdziałów z przeszłości mamy do czynienia z ponownym ich otwieraniem (spór o znaczenie daty 9 maja 1945 jest tego doskonałym przykładem).

Na wystawie relacje polityczne – raz wspólne, innym razem odrębne dzieje Rosjan i Polaków – nakładają się na przemiany artystyczne. Wyprawa ta, rozpoczęta w czasach schyłku imperium, obejmująca okres dwudziestolecia międzywojennego, budowanie przez Polskę zrębów nowego państwa, rewolucję październikową, powstanie ZSRR i początki stalinizmu, prowadzi do czasów drugiej wojny światowej, wejścia wojsk radzieckich do Polski, powstania PRL-u i stalinizacji. Później przychodzi rok 1956, wydarzenia poznańskie w Polsce, referat Chruszczowa i destalinizacja w ZSRR, powrót z więzienia Gomułki, a chwilę później kardynała Wyszyńskiego, rok 1968 – wydarzenia marcowe i praska wiosna, początki opozycji w Polsce i ruchu dysydenckiego w ZSRR, powstanie Solidarności i stan wojenny, *perestrojka*, wreszcie przełom 1989 roku i rozpad ZSRR w roku 1991. Preludium to półtorej dekady III Rzeczypospolitej i Rosji radzącej sobie ze spadkiem po ZSRR, czasu, któremu poświęcono przede wszystkim wystawę *Za czerwonym horyzontem* (choć prologiem do niej są prace zgromadzone w ostatniej części *Moskwa-Warszawa, Warszawa-Moskwa* z dziełami m.in. Katarzyny Kozyry, Zofii Kulik, Zbigniewa Libery, Timura Nowikowa, Siergieja Wołkowa). Chcąc nie chcąc, w cieniu tych wydarzeń w obu krajach powstała sztuka, nawet wtedy gdy udało się jej uwolnić od polityki. Wydarzenia historyczne nadają wystawie rytm i wyznaczają układ prac. Kilkaset zgromadzonych obrazów, rzeźb, grafik, instalacji, a wreszcie kilkadziesiąt stron tekstów w obu katalogach jest próbą uchwycenia nie tylko polsko-rosyjskich relacji artystycznych, ale też prześledzenia związków między sztuką i polityką.

Dzieje wspólne czy historie równoległe – to pytanie zdaje się wciąż obecne. Podobnie jak pytanie o wzajemnie wpływy artystyczne. Były wyjątkiem czy też regułą?

Rosyjscy kuratorzy – pisze Lidia Jowlewa, współtwórczyni wystawy – wyznaczyli sobie pierwotnie za cel taki dobór wchodzących w skład wystawy dzieł, by z jednej strony – przedstawiały one wyczerpującą i obiektywną panoramę



rozwoju sztuki w Rosji XX wieku, a z drugiej – by pozwalały znaleźć odniesienie wobec polskiej sztuki tego okresu, paralełę, która czasem biegła równolegle – jak w epoce modernizmu czy secesji, a czasem – wbrew prawom geometrii – ostro zbiegała się z polską linią (okres awangardy w latach 1910-1930) lub na odwrót – obierała zupełnie inny kierunek (lata 1930-1950).

Jednak, jak wyznaje, „przy wszystkich zbieżnościach i rozbieżnościach naszych „paraleł” zawsze, we wszystkich czasach i kierunkach znajdują się punkty styczności”.

Podobne nadzieje na opisanie wspólnych związków żywi też Anda Rottenberg, odpowiedzialna za wystawę z polskiej strony, ale nie ukrywa odrębności. Nie może dziwić ta powściągliwa postawa, skoro w dziejach XX wieku miejsc wspólnych można znaleźć niewiele. To bezsprzecznie początek wieku, twórczość uczniów akademii petersburskiej – Ferdynanda Ruszczyca, Kazimierza Stabrowskiego, Konrada Krzyżanowskiego – którą zestawiono z pracami członków rosyjskiego ugrupowania „Mir Iskustwa” – Michaiła Wrubla, Walentina Sierowa, Nikołaja Roericha. Jednak nawet wśród artystów wywodzących się z tych samych szkół, mimo pewnych korespondencji (Ruszczyc–Wrubel) widać, że zarówno Polacy, jak i Rosjanie patrzyli bardziej na duże ośrodki artystyczne na zachodzie Europy (Paryż, a także Monachium), niż przyglądali się sobie nawzajem. Lista wzajemnych kontaktów nie jest oszłamiająca, ale czasami uderza tylko podobieństwo, np. klasycyzujących, odwołujących się do sztuki renesansu obrazów Ludomira Ślendrańskiego i prac Kuźmy Pietrowa-Wodkina.

Drugi okres, najważniejszy we wzajemnych relacjach, to czas porewolucyjny w Rosji, lata 20. i związki z rosyjską awangardą, przede wszystkim z Kazimierzem Malewiczem. Władysław Strzemiński i jego żona Katarzyna Kobro, współpracujący z Malewiczem w Witebsku, znaleźli się w Polsce w 1922 roku, ale również w następnych latach utrzymywali z nim kontakty, by przypomnieć głośną wizytę artysty w Polsce w 1927 roku i wystawę jego obrazów w warszawskim hotelu „Polonia” czy nieudane próby pozyskania prac Malewicza do międzynarodowej kolekcji sztuki w Łodzi. Dzieła tych artystów, a także innych twórców polskich i rosyjskich z tego kręgu (m.in. Henryka Stażewskiego, Olgi Rozanowej, Mieczysława Szczuki, Liubow Popowej), udało się po tylu latach skonfrontować na tej wystawie, w sali zaaranżowanej według projektu Leona Tarasewicza, nawiązującej do najgłośniejszego w Polsce pomieszczenia muzealnego, czyli sali neoplastycznej Władysława Strzemińskiego zaprojektowanej dla zebranej przez niego kolekcji w łódzkim muzeum.



Jeżeli dodać do tego przegląd dzieł innych twórców rosyjskiej awangardy pokazanych na tej wystawie – Aleksandra Rodczenki, Konstantina Miedunieckiego, Iwana Kluna, Władimira Tatlina, Nadieždy Udalcowej, Warwary Stiepanowej czy odkrywanego obecnie Władimira Baranowa-Rossiné – zestawionych z pracami Strzeмиńskiego powstałymi podczas jego pobytu w Rosji Sowieckiej, Karola Hillera czy Bolesława Cybisa, to należy przyznać, że po raz pierwszy stworzono możliwość porównania twórczości najwybitniejszych przedstawicieli awangardy polskiej i rosyjskiej tego czasu.

Trzeci okres, najmniej chętnie wspominany, to stalinizacja Polski i wprowadzenie socrealizmu jako obowiązującej doktryny artystycznej. Czas krótki, zaledwie kilkuletni, ale ciężący nad polską sztuką przez następne dziesięciolecia.

W pozostałej części wystawy pokazano wiele dzieł bardzo dobrych, pozwalających snuć raczej wspomniane przez Lidię Jowlewą paralele, np. polskiego i rosyjskiego informelu (Alfred Lenica, Tadeusz Kantor, Lew Kropownicki, Jurij Złotnikow) czy konceptualizmu (Ilja Kabakow, Andrzej Dłużniewski i Jarosław Kozłowski) niż doszukiwać się jakichś związków. Nie wolno też zapominać o znaczących różnicach statusu twórców w obu krajach. O ile polscy artyści – mimo rozmaitych ograniczeń – mogli przez cały czas publicznie prezentować swoją twórczość, a ich prace były nabywane do zbiorów publicznych, o tyle artyści niezależni w ZSRR byli skazani na pokazywanie swej twórczości pokątnie, a próby oficjalnego zaistnienia kończyły się z reguły żałośnie.

Przełom 1989 roku w Polsce i rozpad Związku Radzieckiego nie przyniosły znaczącej zmiany we wzajemnych relacjach. Co więcej, przegląd dzieł z ostatniej dekady XX wieku i początku następnego stulecia dobitnie pokazuje, że w świecie globalnej wymiany artystycznej coraz trudniej można znaleźć sztukę naznaczoną piętnem narodowych kodów. I chociaż można doszukać się podobnych zainteresowań (takich jak sztuka krytyczna), to – jak zauważył Stach Szablowski, jeden z współtwórców drugiej z wystaw, *Za czerwonym horyzontem*,

problematyczny jest już koncept artystycznej osi Warszawa-Moskwa. Czy taka oś w ogóle istnieje? Czy w XXI wieku istnieje jakieś wspólne polsko-rosyjskie życie artystyczne, wzajemne oddziaływanie, polsko-rosyjska przestrzeń kulturalna, której obrazem miałyby być ta wystawa? Pytania te mają charakter retoryczny. Jeżeli taka przestrzeń istnieje, to jest na tyle niewielka, że możemy założyć, iż jej nie ma.



Nie oznacza to oczywiście, że nie można poszukiwać podobieństw, pokrewnych strategii artystycznych czy przyglądać się reakcjom na przemiany zachodzące w tej części Europy, a sam przegląd prac zgromadzonych na wystawie (Oleg Kulik, Olga Czernyszewa, Georgij Ostriełow, Leonid Tiszkow, Władisław Mamyszew-Monroe, Dominik Lejman, Jadwiga Sawicka, Grzegorz Kłaman, Zuzanna Janin, grupa Twożywo) doskonale to umożliwiał. Jednak do jakiejś „rozmowy” między dziełami polskich i rosyjskich artystów – poza niezwykle dialogiem, do którego doszło w wypadku prac *Rosyjska czerwień* Jurija Wasiliewa i *Prac malarzkich* Kuby Bąkowskiego – nie doszło.

Czy kilka wspólnych punktów w ponadstuletnich relacjach to wiele? Można odpowiedzieć na to pytanie twierdząco, biorąc pod uwagę charakter związku między Rosją i Polską w tym okresie. A może w ogóle ich poszukiwanie nie jest potrzebne, a podejmowane takich prób świadczy o nadmiernej megalomanii? Kultura polska nie mogła pełnić funkcji pomostu czy też pośrednika między Rosją a Zachodem i złudzeniem było myślenie o takiej roli. Polska też nie tam przede wszystkim szukała wzorów czy inspiracji. Wyjątek, jakim były niezwykle ważne związki twórców pierwszej awangardy z obu krajów, jest potwierdzeniem reguły.

A jednak można było mówić o pewnych wzajemnych zainteresowaniach, a nawet fascynacjach kulturą wysoką i pewnymi zjawiskami z obszaru kultury popularnej. Przypominały o nich aranżacje dwóch pokoi z lat 70., umeblowanych podobnymi meblówkami i z podobnymi tapetami na ścianach. W warszawskim można było znaleźć płyty Wysockiego, w moskiewskim stertę numerów pisma „Polsza”, kolorowego magazynu wydawanego przez polskie władze w celach propagandowych, ale będącego jakąś próbą opowiedzenia o najbardziej wesołym z komunistycznych baraków. W obszarze sztuk plastycznych – nie tylko w czasach PRL-u – tych wzajemnych relacji było jednak niewiele. Bardzo pouczająca jest lektura kroniki polsko-rosyjskich kontaktów artystycznych w latach 1899-1937 i 1946-1998. To nie jest imponujący spis. Nawet rozpad radzieckiego imperium nie przyniósł radykalnej zmiany.

W tym przeglądzie wzajemnych relacji jest jeszcze jeden punkt dramatycznie pokazujący nie tylko różnicę postrzegania, lecz także radykalnie odmiennej pamięci. Michaił German podkreśla:

zwykliśmy myśleć, że w czasie II wojny światowej kraj nasz poniósł największe straty; że ogromna część jego terytorium znalazła się pod okupacją niemiecką. Ale nie wiedzieliśmy czy też staraliśmy się nie pamiętać o Katyniu, o tym, jak wielu Polaków stało się ofiarami wojny, o tym, że armie niemiecka i radziecka





podzieliły Polskę jesienią 1939 roku, a później przeszły przez jej terytorium z zachodu na wschód i ze wschodu na zachód, o powstaniu warszawskim, o wielu innych sprawach, których zapomnieć nie można, a przypominanie jest trudne do zniesienia.

O rosyjskiej pamięci „wojny ojczyźnianej”, ogromnego zwycięstwa, ale też straszliwej traumy, zniszczeniach i śmierci milionów obywateli ZSRR przypominają nie tylko propagandowe dzieła Aleksandra Łakionowa czy Gierasimowa z lat stalinowskich, ale też późniejsza, dramatyczna rzeźba *Krok* Ernesta Nieizwiestego czy dyptyk Siergieja Szerstiu-ka *Ojciec i ja* z 1984 roku – świadczące, że wydarzenia tamtych lat były stałym punktem odniesienia dla następnych pokoleń. O polskiej pamięci mówi zaś cykl *Rozstrzelań* Andrzeja Wróblewskiego, rysunek wojenny ucalałego z Katynia Józefa Czapskiego, oświęcimski obraz Xawerego Dunikowskiego, wreszcie Jana Rylkego *Pozdrowienia z Jalty*. Na wystawie obie przestrzenie pamięci – polskiej i rosyjskiej – łączy praca Mirosława Bałki – długi korytarz oświetlony oślepiającą bielą reflektorów, będący między nimi łącznikiem, a też jakoś drastycznie podkreślający różnicę. Przypomina, że – jak podkreśla Adam Pomorski w jednym z tekstów zamieszczonych w katalogu – „to nie jest różnica wzajemnych obrazów, to asymetria pamięci zbiorowej”.

PIOTR KOSIEWSKI, ur. 1967, historyk sztuki, krytyk. Współpracownik m.in. „Kresów” i „Tygodnika Powszechnego”.



Piotr Majewski  
**Między materią  
a czystymi  
ideami**

*Wystawa obrazów  
Janusza Tarabuły  
z lat 1954-2004,*

Galeria Zderzak (Pałac w Ryczowie),  
lato 2005

Starannie zaaranżowana i zaprezentowana przez Galerię Zderzak w starym dworze w Ryczowie wystawa malarstwa Janusza Tarabuły ma charakter jubileuszowy. Sumuje doświadczenia malarza z pięćdziesięciu lat twórczości i proponuje retrospektywne ich ujęcie w perspektywie odwróconej w stosunku do chronologii. Na końcu znajdują się obrazy najwcześniejsze, dodatkowo oddzielone na wystawie przestrzenią od-



rębnego wnętrza. Ku nim zmierza narracja ekspozycji, stawiając przed oczy kolejne obrazy-traktaty, dla których kluczem interpretacyjnym jest wprowadzający na wystawę obraz zatytułowany *Zachód słońca* (2001).

W dolnej jego partii widać szeroki pas fakturalnej, piaskowej struktury o nieokreślonej formie i jednorodnej konsystencji. To pas ziemi, gruntu albo materii. Powyżej materii-ziemi widać szereg figur geometrycznych o jaskrawych kolorach, które symbolizują świat fenomenów postrzeganych za pomocą zmysłów. Ponad nimi rozciąga się przestrzeń nieba. Zachodzące słońce wyrażone jest jednak nietypowo: za pomocą geometrycznego wykresu przedstawiającego kąt padania promieni słonecznych u schyłku dnia, wykreślonego białą, precyzyjną kreską na ciemnym tle. Ten fragment obrazu symbolizuje zatem zarówno świat niezależny od materii, jak i rozciągający się poza sferą zmysłową – świat czystych idei. Wszystkie trzy sfery: materialna, zmysłowa i idealna, znalazły swój wyraz w twórczości Tarabuły. Pierwotnym doświadczeniem była materia. Stąd rozpoczęła się droga ku czystym ideom.

W drugiej połowie lat 50. Janusz Tarabuła, adept krakowskiej ASP i uczeń Czesława Rzepińskiego, przekornie sprzeciwił się ideałom kapistowskim. W malarstwie polskim dokonywała się wówczas rewolucja, budziła się świadomość sztuki w pełni nowoczesnej i niosącej w tym zakresie wartości uniwersalne. Artyści poszukiwali nowych możliwości wyrazu oraz innych niż kapistowskie form wypowiedzi. Z zagranicy przenikał informel, rodziło się nowe pojęcie formy i koncepcja obrazu zrywająca ostatecznie z obrazem rozumianym jako okno otwarte na naturę. Opowiedzenie się Tarabuły za „nowoczesnością” było konsekwencją liberalizacji czasów „odwilży”, ale był to też wybór uzasadniony głębiej, wewnątrz, można powiedzieć pokoleniowo.

Tarabuła sięgnął po poetykę malarstwa materii. Współtworzył wówczas Grupę Nowohucką, która zapisała się w historii polskiej sztuki jako jednorodna formacja przełamująca dominację taszystowskiej fascynacji artystów nowoczesnych. Młodzi sięgnęli wprost po materiały pozbawione blichtru. Szukali możliwości wykorzystania ich „naturalnej” ekspresji przez sztukę, chcieli wyzyskać jakości wyrazu „przedmiotu ubożego”. Ich twórczość plasowała się w obszarze „rozmytej metafizyki” międzynarodowego informelu końca lat 50. Najbliżej im było wówczas do włoskiego przedstawiciela tego nurtu Alberto Burriego, twórcy niezwykłych kolaży wykorzystujących surowość workowej juty. Technika kolażu, a właściwie Dubuffetowska metoda asamblażu, stała się charakterystyczną metodą twórczą malarzy materii.



Logikę tego kierunku przemian sztuki nowoczesnej zdaje się zapowiadać najwcześniejszy prezentowany na wystawie obraz artysty. To abstrakcyjny kolaż z roku 1951 powstały jeszcze podczas studiów w Akademii. Jest to kameralna praca zmontowana z przedmiotów gotowych. Artysta czuł się spadkobiercą tradycji kubistycznej, wielokrotnie do niej nawiązywał. Gdy pod koniec lat 50. zafascynował się metodą malarstwa materii, uzasadniał ją jako kolejne ogniwo łańcucha przemian sztuki modernistycznej, na początku którego stał wynalazek kolażu. Odtąd wykorzystanie gotowych materii stało się dla malarza charakterystyczne niemal na stałe.

Początkowo wzbogacał obrazy fragmentami tkanin i drewna, na początku lat 60. – metalem i częściowo naświetlonym papierem fotograficznym. Łączył materie „najniższej rangi” – fragmenty zniszczonych materiałów – z grafitem, materią o subtelnej i czystej szlachetności, samą w sobie niosącą swoje jakości. W monochromatycznych *Reliefach* wykorzystał walory kolorystyczne i fakturalne piasku. U podstaw tych eksperymentów leżało odkrycie jego naturalnej (Tarabuła mówił „substancjalnej”) barwy. Powstały konkretne, nieprzedstawiające płaskorzeźby o reliefowej powierzchni, spękanej tak samo jak wysuszony słońcem piaszczysty grunt. Artysta odrzucił w ten sposób tradycyjne „warstwy” malarstwa: iluzję i anegdotę. Zajął się warstwą najgłębszą: samą materią. Pojęcie „koloru substancjalnego” oznaczało kolor przynależny zastosowanym materiom, swoisty dla nich samych, nie zaś naśladowający wyglądy rzeczy. Ale obok wyzyskania dla sztuki odrębnych jakości materii malarz dążył też niekiedy do nadania dziełom rangi symbolu. Ten kierunek stał się charakterystyczny dla następnego okresu twórczości.

Wiele obrazów z początku lat 60. wskazuje na inspiracje religijne, zwłaszcza na fascynację Tarabuły malarstwem ikonowym. Są to *Chusty* i *Ukrzyżowania*, które w układzie elementów nawiązują do tytułowego motywu ikonograficznego. Wydaje się, że wówczas właśnie ustalił się charakterystyczny typ kompozycji obrazów krakowskiego artysty. Polegał on na symetrycznym, opartym na pionowych i poziomych podziałach porządku, który nadał pracom charakter statyczny i przejrzysty. W późniejszym okresie wielokrotnie powracał on do tego schematu kompozycyjnego. Jego szczególną wymowę znaleźć można w najbardziej zmysłowym obrazie prezentowanym na wystawie. Przedstawia on nagą leżącą postać kobiecą, która wyznacza kierunek horyzontalny w obrazie, a jednocześnie symbolizuje świat fenomenów zmysłowych. Dominuje nad nią umieszczona centralnie męska głowa, która wprowadza



w kompozycji kierunek pionowy – oznacza porządek intelektualny i aktywny. Obraz wzbudza refleksję tym bardziej wymowną, iż nawiązując w formie do krzyża, a więc obecności boskiej w świecie, określa priorytety i naczelną ideę, symbolizuje porządek moralny.

O ważnych inspiracjach, które pojawiały się na różnych etapach drogi artystycznej Tarabuły, przypominają obrazy-hołdy poświęcone najważniejszym dla malarza artystom. Powstały one w ostatnich latach, są zatem rodzajem refleksji nad własną twórczością, spojrzeniem wstecz samego malarza i szczerym uznaniem wielkości innych. Obraz z roku 2004 to *homage* złożony Jerzemu Nowosielskiemu. Przywołuje „obrazy z trójkątami” z końca lat 40. Praca z 2003 roku nawiązuje do Tàpiesa: pojawia się w niej surowy kawałek płótna workowego, a nawet charakterystyczny dla Katalończyka znak – napisana białą farbą na płótnie litera T symbolizująca inicjał malarza, a jednocześnie znak krzyża. Tàpies, a obok niego Fautrier, Dubuffet i Burri to najważniejsze postacie zachodniego malarstwa materii. Zestawienie tych artystów wzbudza szczególnie żywe wrażenie koincydencji celów, zamiarów i praktyki artystycznej tego pokolenia, które reprezentuje także Tarabuła. Czy polscy artyści mają swoje miejsce w obszarze sztuki charakterystycznym dla wymienionych malarzy? Wydaje się, że tak, chociaż domaga się ono precyzyjnego określenia i nazwania. W tym właśnie kontekście obrazy Tarabuły nabierają nowego życia i zachwycić muszą każdego, kto spogląda wstecz na sztukę przełomu lat 50. i 60. Dzieje się tak właśnie dlatego, że są one świadectwem powszechnych i uniwersalnych celów sztuki późnego modernizmu, a jednocześnie przejawem pokoleniowego stylu, który Tarabule stał się równie bliski jak wymienionym malarzom Zachodu, tyle że w z uwagi na ówczesną specyficzną sytuację polityczną Polski znaczenia te zatarły się, a związki z międzynarodową sztuką tego czasu uległy zapomnieniu.

Pierwotne „doświadczenie materii”, określające najważniejszy i najbardziej brzemienny w skutki okres twórczości artysty, zaważyło także na późniejszych poszukiwaniach. Można odnieść wrażenie, że było ono nieustannym punktem odniesienia, rodzajem busoli określającej sposób ujmowania tematów malarskich, podskórnie zapładniało wyobraźnię malarza, kiedy analizował „fenomeny” i formułował „idee”. Pierwszy z tych kierunków zainteresowań reprezentują obrazy figuratywne. Motyw figuratywny Tarabuła traktował wyjątkowo konsekwentnie, nawiązując do sztuki archaicznej i „prymitywnej”, a także do El Greca i Picassa. Dla wszystkich dzieł tego nurtu charakterystycz-



na jest oszczędność formalna, opanowanie środków malarskich i medytacyjny charakter dzieła. Wprowadzając motywy figuratywne, najczęściej opracowywany reliefowo motyw głowy, Tarabula udowodnił, że portret nie ma określonego schematu. Nawiązując do Picassa, charakterystycznie malował głowy z profilu z oczami umieszczonymi *en face*. Interesowało go nie tylko to, co widać, ale też to, co wiadomo. Prymitywizacja formy była manifestacją uniwersalizmu sztuki po odrzuceniu tradycji naturalistycznej. Obrazy zdawały się przekonywać, że sztuka ma zasięg szerszy, niemal magiczny i metafizyczny. Nie wyczerpuje jej tradycja mimetyczna, zmierzająca do ideału poprzez doskonalenie naśladowania wyglądów. Znowu nietrudno znaleźć związki tej idei ze sztuką Tàpiesa czy Dubuffeta.

Dopiero w latach 70. Tarabula oczyścił malarstwo z materii. Ale tylko pozornie. Operował symbolem wyrażonym poprzez materię rzeczywistość. W serii „obrazów z woreczkami” monochromatyczna i geometrycznie wykreślona płaszczyzna obrazu wzbogacona została przytwierdzoną centralnie niewielką sakiewką, do której malarz nasypał popiołu, aby nadać całości symbolikę przemijania. Obrazy z tej serii były odpowiedzią artysty nowoczesnego na stary topos *vanitas*. W niektórych pracach zaprzeczenie materii otworzyło przestrzeń dla czystych idei. Tarabula podjął wówczas próby konceptualne, niekiedy utopijne, innym razem związane z jego zainteresowaniami matematycznymi. Pierwszy nurt reprezentował projekt wycięcia z tafli lodu soczewki, która skupiłaby promienie słoneczne, roztopiając inny fragment lodu. Matematyczne zainteresowania malarza pojawiły się natomiast w obrazach abstrakcji geometrycznej. Tarabula jednak łączył często motyw figury geometrycznej z fragmentem malarskim nawiązującym do wcześniejszego okresu zainteresowań materią. Nieustannie oscylował między jedną a drugą sferą, dając wyraz przenikaniu, jak w życiu, sfery idealnej z obszarem realnym, ducha i materii. W obrazach-ideach zawarł uniwersalny ładunek refleksji filozoficznej skupionej wokół problemu podstawowych metafizycznych przeciwieństw.

Paradoks twórczości Tarabuly polega na tym, że niegdyś, pod koniec lat 50., niosła ona w sobie z ducha awangardową ideę zrewoltowania malarstwa. Dzisiaj, w perspektywie konceptualnego rozszerzenia definicji sztuki i jego konsekwencji, ma blask tradycji malarskiej, będąc przejawem ostatniego ogniwa historii modernizmu przed wielką wolą sztuki nowych mediów. U samych początków malarz odrzucił tradycyjną koncepcję obrazu, budował konkret, przedmiot, strukturę odrębną

znak



ks. Józef Tischner  
**Idąc przez puste Błonia**

Ks. Józef Tischner nigdy nie napisał książki o papieżu Janie Pawle II. Ale lata ich współpracy i przyjaźni sprawiły, że powstało wiele tekstów, w których wybitny krakowski filozof komentował papieskie nauczanie. Wiele z nich, dotąd nie publikowanych w książkach, znalazło się w zbiorze *Idąc przez puste Błonia*. Całość potraktować można jako przewodnik po najważniejszych wątkach papieskiej myśli, a zarazem zapis tego, jak przeżywaliśmy pontyfikat Jana Pawła II.

i nasyconą metaforą materiałów, ale ani wówczas, ani później nie zerwał z formą obrazu, pozostał wierny prostokątowi płótna, choć tworzył dzieła na granicy reliefu i asamblażu. Malarstwo to nie stało się samo w sobie wywrotowe, ale było przejawem rewolucji. Określa etap graniczny tej dyscypliny sztuk pięknych.

PIOTR MAJEWSKI, ur. 1970, doktorant w Instytucie Historii Sztuki KUL. Publikował m.in. w „Rocznikach Humanistycznych”, „Więzi” i „Kresach”.



*połączeństwo nieobojętnych*

## **Opaski gaszące pragnienie**

Z Janiną Ochojską rozmawia  
Aneta Piech-Klikowicz

Trwa zbiórka pieniędzy na kolejny program Polskiej Akcji Humanitarnej, którego celem jest zapewnienie tysiącom ludzi dostępu do wody pitnej. Dochód ze sprzedaży opaski „Zbieram wodę” przeznaczony będzie m.in. na pomoc uchodźcom w Sudanie. Opaski kupić można za 5 zł w salonach EMPIK, INMEDIO, RELAY i sklepach Cropp Town. Sprzedaż prowadzi Stowarzyszenie Przyjaciół Polskiej Akcji Humanitarnej, a sponsorem jest BP.

ANETA PIECH-KLIKOWICZ: *Jak długo potrwa akcja?*

JANINA OCHOJSKA: Nie określiliśmy jeszcze terminu zakończenia. Zamierzamy podsumować jej wynik pod koniec października i jeśli będzie się cieszyła powodzeniem, będziemy ją kontynuować.

*Polska Akcja Humanitarna pomagała i często nadal pomaga w zaopatrzeniu w wodę pitną mieszkańców Indii, Iraku, Afganistanu, Sri Lanki i Czeczenii m.in. poprzez budowę studni głębinowych, produkcję i dostarczanie wody, budowę pomp. Który z projektów wesprzeć mają fundusze ze sprzedaży opasek?*

Misja w Iraku już się zakończyła, ale kontynuujemy odbudowę ujęć wodnych przez naszego koordynatora i pracowników lokalnych,





te projekty są finansowane przez MSZ. Źródłem finansowania pozostałych programów – na Sri Lance czy w Czeczenii – są zbiórki zorganizowane przez PAH, Unię Europejską lub UNICEF. Pieniądze ze sprzedaży opasek chcemy przeznaczyć przede wszystkim na program wodny w południowym Sudanie. Podczas trwającej tam ponad dwadzieścia lat wojny w obozach wokół Chartumu koczują 2 miliony uchodźców, a 2,5 miliona mieszka od ponad dwóch lat w obozach w Darfurze. Jedyne rozwiązanie tego problemu to umożliwienie uchodźcom powrotu na swoją ziemię na południu Sudanu, skąd uciekali przed rozprzestrzeniającą się wojną. Pozostały tam zburzone domy, zarośnięte pola i zniszczone studnie. Jeżeli będzie woda, będą mogli wracać.

*Jak wysoka powinna być zebrana kwota, żeby udało się pomóc potrzebującym w Sudanie?*

Zebranie pieniędzy na taki cel jest zwykle trudne i dlatego liczy się każda suma. Szacujemy, że na samo otwarcie nowej misji PAH w Sudanie i rozpoczęcie budowy pierwszych studni potrzeba około 100 tysięcy dolarów. Po założeniu misji i realizacji pierwszego programu ze środków własnych można starać się między innymi o środki unijne. Obecność misji i pracowników z Polski jest bowiem warunkiem ubiegania się o pomoc UE, która daje pieniądze organizacjom mającym swoją siedzibę na miejscu. Realizacja całego programu potrwa przez jakieś 3-4 lata, dlatego takie dotacje będą konieczne.

*Czy akcja wodna w Sudanie już się rozpoczęła?*

Na razie zbieramy wszelkie potrzebne informacje. Okazuje się, że coraz więcej uchodźców wraca i próbuje ocenić sytuację. Często grupa mężczyzn, przedstawiciele poszczególnych rodzin, wysłana zostaje jako forpocztka, aby stworzyć warunki sprzyjające osiedlaniu się. Jednak brak wody sprawia, że nie sposób tam żyć. Gdy uda się ją zapewnić, Sudańczycy sobie poradzą. To naród – mam tu na myśli głównie mieszkańców wsi – któremu wiele nie trzeba. Głina zmieszana z wodą i trochę słomy wystarczy im do zbudowania domu. Jeśli będą mieć wodę, mogą nawodnić pola, siać, wrócić do swoich zajęć.



*Skąd pochodzą te informacje? Czy w Sudanie jest już wysłannik PAH?*

Na razie nie mamy tam nikogo, utrzymanie przedstawiciela organizacji w Sudanie jest drogie. Zresztą najpierw trzeba wybudować kampus, w którym nasz koordynator mógłby zamieszkać. O sytuacji i potrzebach uchodźców informuje nas m.in. Polak z ONZ, który tam pracuje, jesteśmy też w kontakcie z lokalnymi organizacjami.

*Kiedy Państwa koordynatorzy pojedą do Sudanu?*

Pierwszą grupę chcielibyśmy wysłać jeszcze w tym roku. Trzeba zdążyć przed porą deszczową i zanim się ona rozpocznie, mieć już wszystko na miejscu, bo później drogi mogą być nieprzejezdne.

*Kto będzie realizować program wodny w Sudanie? Jakie warunki spełnić muszą pracujący tam ludzie?*

Zamierzamy wysłać tam dwie osoby. Oczywiście muszą być one odporne na stres, przygotowane do pracy w trudnych warunkach. Podstawą jest też dobra znajomość angielskiego w mowie i w piśmie. Poza tym koordynatorzy PAH powinni umieć rozliczać projekty, znać zasady pomocy humanitarnej. Szkolimy ich również w zakresie wodno-sanitarnym, po to by wiedzieli choćby o tym, jakie problemy może sprawić filtr. Pozwala im to przewidzieć pewne sytuacje. Nie oznacza to, że na przykład muszą się dokładnie uczyć technologii budowy studni, bo korzystamy zwykle z pomocy lokalnych hydrologów i geologów. Oni najlepiej znają teren.

*Hasło reklamujące akcję „Zbieram wodę” jest przekonujące: „wystarczy 5 zł, by zaspokoić pragnienie jednego człowieka przez cały miesiąc!”. Skąd wzięły się te obliczenia?*

Koszt dostarczenia wody obliczyliśmy, opierając się na programie czeczeńskim. Trwa on już dość długo, co pozwala łatwiej ocenić, ile



pieniędzy potrzeba. Trudno jednak podać dokładnie, jakich środków wymaga akcja w Sudanie. Wszystko będzie bowiem zależeć od wielu czynników, które teraz trudno przewidzieć, takich choćby jak: liczba i głębokość studni, liczba korzystających z nich osób, sprzęt, jakiego trzeba będzie użyć, i to, gdzie go kupimy. Dopiero dużo później będzie można oszacować cenę jednego litra wody.

*Akcja w Czeczenii to pierwszy program wodny, który zorganizowała Polska Akcja Humanitarna. Od kiedy on trwa?*

Rozpoczął się w 2000 roku. W październiku uruchomiliśmy w Groznych pierwszą stację filtrów. Dziś mamy ich już pięć. Codziennie filtrują około 600 tysięcy litrów wody z dwóch ujęć. Wlewa się ją potem do poduszek wodnych – to taka gumowa powłoka z kranikami, która rzeczywiście przypomina poduszkę – a potem beczkowsy (teraz jest ich już 24) rozwożą ją potrzebującym. Ocenia się, że akcja ta zaspokaja zapotrzebowanie na wodę w 70 procentach.

Najtrudniejsze jest rozpracowanie systemu dowożenia wody. Trzeba monitorować spożycie, żeby wiedzieć, ile razy w dane miejsce musi dojechać cysterna, aby mieszkańcy mieli wystarczającą ilość wody. Łatwiej przewidzieć to w wypadku szpitali, szkół czy przedszkoli, trudniej ocenić, ile potrzebują gospodarstwa domowe. Rozwiezienie 600 tysięcy litrów wody, szczególnie gdy drogi są zniszczone, pełne żołnierzy i co chwilę zdarzają się kontrole, to trudne zadanie. Obsługa tego skomplikowanego systemu, remonty kraników, budowa toalet, wreszcie choćby wywożenie śmieci ze szpitali daje pracę około sześćdziesięciu Czeczenom, którym pomagają cztery osoby z Polski.

*Jak sprzedają się opaski?*

Dobrze, musieliśmy już zamówić drugą partię. W ubiegłych latach kampanie wodne nie cieszyły się takim zainteresowaniem. Opaski to był dobry pomysł. W Polsce jesteśmy chyba pierwszą organizacją używającą ich do celów charytatywnych. Akcja ma zresztą duże znaczenie informacyjne – uwrażliwia na problem braku wody. My jesteśmy przy-



zwyczajeni, że odkręcamy kurek i leci z niego woda, podczas gdy w wielu miejscach na świecie ludzie idą pół dnia, by ją przynieść. Robią to głównie dzieci i kobiety, bo mężczyźni pracują jeszcze ciężiej.

Akcję wodną wesprzeć można również, wpłacając pieniądze na konto:  
BPH PBK SA O/Warszawa  
BPH PBK 63 1060 0076 0000 3310 0002 4999  
z dopiskiem WODA

oraz za pomocą karty kredytowej, łącząc się ze stroną:  
[www.pah.org.pl](http://www.pah.org.pl).

# 5 LAT



**WALCZYMY  
O DOBRO WSPÓLNE**

**PROWOKUJEMY**

**DAJEMY DUŻO  
DO MYŚLENIA**

**Nie jesteśmy  
ani z obozu prawicy,  
ani z obozu lewicy.  
Jesteśmy z obozu  
zdrowego rozsądku.**

**znajdziesz nasze pismo  
w salonach Empik  
Inmedio, Kolporter, Ruch.**

**BYWATEL**

**WWW.OBYWATEL.ORG.PL**

Przesyłamy bezpłatny egzemplarz archiwalny, po otrzymaniu koperty A4 z adresem zwrotnym oraz naklejonym znaczkiem za 2 zł.  
Adres redakcji: „Magazyn Obywatel”; 90-408 Łódź; ul. Próchnika 1/301.



Piszcie do nas:  
[rok1984@znak.com.pl](mailto:rok1984@znak.com.pl)

Zapraszamy na stronę:  
[www.1984.znak.com.pl](http://www.1984.znak.com.pl)

Redakcja rubryki Rok 1984: Artur Bazak, Michał Godzic, Jakub Lubelski, Katarzyna Marek

## PRÓBA MIKROFONU

NUMER 13/X 2005

*Drodzy Czytelnicy,*

*Popieramy inicjatywę obywatelską Maryni Thun i Kasi Szajewskiej! Kampania Wybieram.pl powstała w celu przeprowadzenia akcji medialnej, której zamierzeniem ma być podniesienie frekwencji wyborczej wśród młodych ludzi. Kampania ma stać się początkiem długofalowej działalności nastawionej na krzewienie postaw obywatelskich, szczególnie wśród głoszących po raz pierwszy. Wybierzmy razem polskiego prezydenta 9 października 2005!*

*Czy posierpniowe pokolenie wciąż określa swoje poglądy jako prawicowe lub lewicowe?*

*Czy tradycja i etos pierwszej Solidarności jest dla nas punktem odniesienia?*

*Odpowiedzi na te i wiele innych pytań poszukamy z naszymi rozmówcami: Sławomirem Sierakowskim oraz Michałem Szudrzyńskim.*

*Już za miesiąc: w poszukiwaniu nowoczesnego patriotyzmu!*

Redakcja Roku 1984

**ARTUR BAZAK,  
JAKUB LUBELSKI**  
**wychowawcy i reformatory**

s. 154

**O „CIEPŁY” PROJEKT LEWICY  
ze Sławomirem Sierakowskim,  
redaktorem naczelnym  
„Krytyki Politycznej”,  
rozmawiają  
Michał Godzic i Jakub Lubelski**

s. 155

**NIE BĘDZIE NOWEGO,  
WSPANIAŁEGO ŚWIATA  
Z Michałem Szudrzyńskim,  
prezesem Klubu Jagiellońskiego  
i redaktorem „Pressji”,  
rozmawiają Katarzyna Marek  
i Jakub Lubelski**

s. 164

**AGNIESZKA NITZA**  
**nie oglądajcie**

s. 171

ARTUR BAZAK,  
JAKUB LUBELSKI

## wychowawcy i reformatorzy

Po 25 latach od powstania pierwszej Solidarności chcemy zastanowić się, jaka jest polska lewica i prawica. Czy taki podział jeszcze w ogóle nam coś mówi? W historii podział ów od czasów Rewolucji Francuskiej był – na przemian – wyolbrzymiany i pomniejszany.

W 1985 roku Paweł Śpiewak pisał: „Nie jest istotne, czy ktoś wywodzi się z lewicowej tradycji czy prawicowej, ważne jest przekonanie o nadrzędnej wartości dobra wspólnego, polis kultury, polityki, tej polis, która wyrasta z dziedzictwa przeszłości, a która istnieje, ożywia się, rozwija przez dialog, publiczne działanie, w której wolność nie jest ani negatywna, ani pozytywna, ale jest wolnością współdecydowania i współtworzenia świata współczesnego”<sup>1</sup>.

Podzielamy to przekonanie. Wydaje nam się, że podział na lewicę i prawicę jest anachroniczny. Nie ma zastosowania do opisu filozofii politycznej; jest mało twórczy jako siatka pojęciowa a n a

liz politologicznych. Może mieć znaczenie wyłącznie dla opisu praktyki politycznej.

O wiele ciekawiej przedstawić można dzisiejsze spory ideowe jako bój umyśłów otwartych z umyśłami zamkniętymi (propozycja Leszka Kołakowskiego) czy też spór tych, co chcą wychowywać człowieka, z tymi, co chcą urządzić całościowy system polityczno-społeczny (Ryszard Legutko).

Działanie na scenie politycznej oraz namysł nad jej uwarunkowaniami to dwie strony tego samego zjawiska, które określiśmy „aktywnością polityczną”. Nasz tekst ma stanowić formę tej aktywności.

### Spór o człowieka

Za każdą refleksją polityczno-filozoficzną, politologiczną i socjologiczną stoi przyjęte (mniej lub bardziej świadomie) rozstrzygnięcie antropologiczne, dotyczące człowieka w jego wymiarze egzystencjalnym. Dla „wychowawców” człowiek zdolny do czynienia dobra jest jednocześnie naznaczony nieusuwalnym piętnem zła. W ich przekonaniu fundamentalna walka między dobrem i złem rozgrywa się w sercu człowieka i w niezinstytucjonalizowanej przestrzeni międzyludzkiej. „Reformatorzy” natomiast głoszą skrajnie odmienną opinię. W ich mniemaniu zło usytuowane jest poza człowiekiem, w jego otoczeniu społecznym, w systemie instytucjonalnym.

Działalność reformatorska ma charakter horyzontalny – zajmuje się tym, co „tu i teraz”, czyniąc punktem docelowym to, co „tam i jutro”. Zaś praktyka wychowawcza uwzględnia to, co „poza” i „ponad” – w tym sensie jest wertykalna. Ów przestrzenny charakter usytuowania człowieka w opisie obydwu tych praktyk jest w pewnym sensie repliką analogicznego

<sup>1</sup> Cytat za: Zdzisław Krasnodębski, *Demokracja peryferii*, Gdańsk 2003, s. 79.

kontekstu dychotomii: lewica i prawica. Ten odwieczny spór o człowieka jest zatem sporem pomiędzy kultem człowieka (lewica, reformatorzy) a człowiekiem kulturowym (prawica, wychowawcy).

## Antypolityczna polityka

Problemy dotyczące jasnego określenia pojęć prawicy i lewicy są przejawem szerszego procesu zacierania się różnic terminologicznych. Opozycja ta – w swojej genezie całkiem przypadkowa – nieprzypadkowo straciła na znaczeniu. Nie definiuje, lecz etykietuje. Co w żadnym wypadku nie przyczynia się do wyjaśnienia złożoności życia społecznego i politycznego. Jeden z naszych rozmówców jest zwolennikiem „rewolucji semantycznej” w dyskursie publicznym. Drugi z kolei podkreśla znaczenie obyczaju i tradycji. To, co naszym zdaniem ich łączy, można streścić w hasło Vac-lava Havla – „antypolityczna polityka”. Wyróżnikiem antypolitycznej polityki, uprawianej w latach siedemdziesiątych zeszłego wieku, był etycznie nacechowany antykomunizm. Odwołując się do tego pojęcia, nie chcemy poruszać zawartej w nim dotychczas negacji, ale wykorzystując jego twórczą energię do zmiany na lepsze. Jednym słowem, „antypolityczna polityka” dla polityki jest tym, czym obyczaj i rewolucja dla naszych autorów.

ARTUR BAZAK (1981) jest absolwentem socjologii UJ.

JAKUB LUBELSKI (1984) studiuje stosunki międzynarodowe w Wyższej Szkole Europejskiej im. ks. Józefa Tischnera.

## O „ciepły” projekt lewicy

ze Sławomirem Sierakowskim,  
redaktorem naczelnym „Krytyki  
Politycznej”, rozmawiają  
Michał Godzic i Jakub Lubelski

**MG: Donald Tusk odwołuje się do wartości socjalnych, mówi o swojej biednej matce, która dostała niską odpłatność po kilkudziesięciu latach pracy... Lech Kaczyński obiecał pomóc stoczniovcóm, jak wygra wybory. Z drugiej strony mamy wciąż rządy SLD-owskie, o czym pisateś, z liberalną polityką ekonomiczną. Na kogo ma dzisiaj głosować lewicowiec?**

Jedne i drugie wybory przypadają na okres przesilenia na scenie politycznej. Wreszcie kończy się postkomunizm, choć ten rozkład zapewne jeszcze długo potrwa. Problem polega na tym, że na jego miejsce nie wchodzi żadna silna struktura. Nie ma lewicy, bo nie ma miejsca dla lewicy w Polsce. Nie ma przede wszystkim żadnych mediów lewicowych, dogorywają postkomunistyczne. Natomiast pozostałe tygodniki, dzienniki i telewizje proponują dyskurs centrowy lub prawicowy. Oczywiście zaprasza się tu i ówdzie nieliczne osoby o lewicowych poglądach, ale znajdują się one w bardzo trudnej sytuacji. W coraz szybszych i płytszych programach publicystycznych nie da się pokazać alternatyw-



nego sposobu myślenia. Jak wiadomo, ludzie lubią piosenki, które dobrze znają. Zresztą i tak częściej do odgrywania roli lewicy zapraszani są ci, do których media się przyzwyczyły, tak jak przyzwyczyły się kiedyś, że SLD to lewica. A tacy publicyści jak Janusz Rolicki, prof. Jacek Wódcz czy Robert Walenciak reprezentują partie postkomunistyczne, a nie lewicę. I koło się kręci. Jeśli w dyskursie publicznym nie ma silnego języka lewicy i jego reprezentantów, to nie ma w polu politycznych możliwości lewicowej polityki i lewicowej partii. Dlatego lewicowiec dzisiaj musi dobrze obejrzeć listy tych, którzy startują w ramach partii postkomunistycznych, i kogoś tam znaleźć. Są Zieloni w SdPL, jest parę osób na listach SLD. Ale na lewicę w Polsce trzeba jeszcze poczekać i mocno się napracować, żeby powstała, a okoliczności są wyjątkowo niesprzyjające. Bo jak na przykład założyć dziś lewicowy tygodnik? Za jakie pieniądze? W dzisiejszym świecie reklamy pieniądze dają poglądy liberalne lub konserwatywne. Jaki biznes odważy się wspierać reklamami albo wydawać medium, które wzywa do ograniczenia jego wpływów i wysokich podatków?

### JL: Dlaczego tak jest?

Moment założycielski III RP przypadł na apogeum wiary w liberalizm ekonomiczny na świecie. Rok czerwcowych wyborów to zresztą rok, w którym Francis Fukuyama pisze swój słynny artykuł *Koniec historii* zamieniony następnie w książkę. W świecie dominuje przekonanie o bezalternatywności neoliberalnego paradygmatu. Do tego w Polsce komuniści oddają władzę, ale pozostają na scenie politycznej, na której mają odgrywać rolę socjaldemokracji. A z jakiego powodu oni mieli akurat mieć socjaldemokratyczne poglądy?! Bo

kiedyś poszli do PZPR? Bez żartów, do PZPR nie szło się w latach 70. czy 80. po to, by realizować lewicowe poglądy. Tymczasem obrona przez solidarnościowe elity polityka wywołuje poważne problemy społeczne, rośnie bezrobocie, bieda i nierówności. Nie ma żadnej siły politycznej, która skutecznie łagodziłaby te przemiany. Postkomuniści wchodzą w liberalne buty, bo nie potrafią myśleć samodzielnie oraz sądzą, że w ten sposób zalegitymizują swoją obecność na scenie politycznej. Że w ten sposób udowodnią, iż mogą być poważnymi politykami i nadają się do demokracji. Tymczasem z braku lewicy frustracje społeczne zaczyna obsługiwać prawica narodowa i populisci odwołujący się do wymaganych zagrożeń: Europa, Niemcy, Żydzi, geje itd.

Konserwatyści żyją z frustracji produkowanych przez liberałów. Taka zresztą będzie przyszła koalicja. A to, że oni odwołują się do socjalnych postulatów, wynika z tego, że społeczeństwo jest ciągle w duchu egalitarne...

### MG: Czy to nie jest tylko populizm?

Tak, ale populizm w węższym znaczeniu – koniunkturalizm. Donald Tusk – jeśli prześledzilibyśmy jego wypowiedzi poczynając od 1989 roku – mówił w zasadzie wszystko. To jest polityk, który wypowiadał antyklerykalne, liberalne światopoglądowo poglądy. Dziś w wywiadach mówi: jestem konserwatyście!

### MG: Czy mamy dzisiaj w Polsce jakąś partię lewicową?

Mamy „Zielonych 2004”, ale to nie jest istotna siła polityczna. Przedstawia się ją w mediach jako mało poważną grupkę gejów, lesbijek, ekologów i rowerzystów...

**MG: A zatem w Polsce lewica to postkomuniści, prawica to liberaltowie i nacjonalści. Mnie się wydaje, że to podział dość umowny...**

Każdy taki podział jest umowny. W mediach mówią: „lewica głosowała tak, prawica głosowała tak” – przez lewicę rozumieją postkomunistów. „Krytyce Politycznej” udało się ostatnimi czasy nieco odmienić pojmowanie lewicy. Przykładem – ostatnia duża debata prasowa o lewicę w „Gazecie Wyborczej”, kiedy 4 głosy należały do polityków SLD i 4 do „Krytyki Politycznej”. Media wreszcie zaczęły regularnie stawiać znak zapytania nad lewicością SLD.

**MG: Przedstawiasz media jako jedną całość?**

Co do podstawowych zasad główne media różnią się minimalnie. Jest coś takiego jak *mainstream* medialny. To, że Polska jest bardziej PiS-owska, TVN bardziej „tuskowy”, a „Gazeta Wyborcza” bardziej „cimoszewiczowa”, nie zmienia faktu, że jest pewien zestaw zasad, które media traktują jako oczywiste, i stały skład osobowy polityków, prawie niezmienny od początku III RP. Media ten układ reprodukują. Ostatnie rządy SLD pod względem ekonomicznym były bardzo podobne do poprzednich rządów, a światopoglądowo nic nie zmieniły.

**MG: Czy są w takim razie jakieś istotne podziały na polskiej scenie politycznej?**

Ciągle dominuje podział historyczny, który paradoksalnie legitymizuje istnienie postkomunistów. Kogo ścigać będą Kaczyński w swoich superkomisjach, jak znikną postkomuniści? Każdy ostry podział

organizujący debatę publiczną jest korzystny dla obu spierających się stron, bo uzasadnia ich istnienie i nagłaśnia ich przekaz. Ale ten podział jest w gruncie rzeczy szkodliwy dla Polski, bo nie polega na sporze konkurencyjnych wizji rozwoju państwa.

**JL: Jaka jest Twoja diagnoza współczesnej demokracji?**

Demokracja jest przeżarta przez kapitalizm. To demokracja telewizyjna. Demokracja miała kiedyś służyć wymianie opinii, kształtowaniu woli publicznej. Dzisiaj to jest głównie socjotechnika, pieniądze, reklama i marketing. Kto nie ma kasy, ten nie ma racji. Dlaczego Tusk ma nagle 41%? Powiedział coś ciekawego? Nie, obejrzelśmy 20 tysięcy billboardów i reklamówki telewizyjne. Tyle. I choć wielu kręci nosem, to wszyscy to akceptują zgodnie z zasadą: nie zawrócimy kijem Wisły. Wprowadzimy zakaz sondaży, które przecież drastycznie skracają perspektywę w polityce i faktycznie unieważniają sam moment głosowania? Nie. Będziemy podążać za coraz bardziej oderwaną od swojego pierwotnego przeznaczenia demokracją, partiami, mediami.

**JL: Czym jest nowa lewica?**

Pojęcie „nowa lewica” miało początek w 68. roku i oznaczać miało odejście od koncentrowania się na kwestiach ekonomicznych w stronę zwalczania opresji kulturowych – wzrosło znaczenie w polityce ruchów feministycznych, gejowskich, ekologicznych. Kiedyś walczyliśmy o prawa polityczne dla obywateli, później o prawa socjalne, a dziś walczymy o prawa kulturowe. W Polsce, gdzie nie ma starej lewicy, podział ten nie ma wielkiego sensu.

Tu potrzebna jest po prostu lewica.

JL: **Czy dla Ciebie jako człowieka lewicy Marks ma jakieś znaczenie?**

Jasne. Dla Was też ma znaczenie. Marksizm wszedł do głównego nurtu humanistyki: socjologii, filozofii, ekonomii.

MG: **Bardziej na Zachodzie niż w Polsce.**

Wszędzie. Wiele kluczowych pojęć, z pojęciem „towaru” na czele, pochodzi od Marksa. Pamiętajmy, że Marks pisał przede wszystkim o kapitalizmie, a nie o socjalizmie. Bez Marksa nie byłibyśmy świadomi wielu zupełnie oczywistych dziś rzeczy, jak choćby tego, że poznanie jest społecznie uwarunkowane. Weźmy do ręki najbardziej popularny na świecie podręcznik retrospektywnie ujętej teorii ekonomii Petera Blauga i co w nim możemy przeczytać? „Marks jako ekonomista jest nadal tak żywy i aktualny jak żaden z do tej pory omawianych autorów. Tysiące razy poddawano Marksa krytyce, rewidowano, odrzucano i grzebano, lecz on ciągle wzbrania się przed zestawieniem na wygnanie do historii myśli. Na dobre i na złe jego idee stały się elementem klimatu intelektualnego, który nas otacza. (...) Cokolwiek można by pomyśleć o ostatecznej słuszności marksizmu, tylko tępy umysł nie jest zdolny do czerpania inspiracji z heroicznego wysiłku Marksa, zmierzającego do konsekwentnego i spójnego ogólnego wyjaśnienia »praw ruchu« kapitalizmu”.

MG: **Rozumiem, że aktualność zachowuje także postulat społeczeństwa bezklasowego?**

Marksizm można podzielić na teorię normatywną i pozytywną. To diagnoza rzeczywistości i projekt zmiany. Twierdzenia pierwszej – jak choćby to, że w każdej epoce myśli klasy panującej, są myślami panującymi – pozostają zaskakująco aktualne. Inaczej jest z marksowską teorią rewolucji. Ale zapewniam Was, że Marks nie odbiega tu zasadniczo od innych wielkich filozofów. U Platona znajdziecie pomysły równie ryzykowne. Poza tym samo pojęcie społeczeństwa bezklasowego wyraża wolę zniesienia niesprawiedliwych podziałów społecznych i w tym sensie zachowuje swój sens.

MG: **To spróbujmy może zdefiniować, czym miałyby być ta „po prostu lewica”...**

Jak pisał Antonio Gramsci: „najpierw hegemonia kulturowa, potem hegemonia polityczna”. Najpierw więc trzeba przekształcić dyskurs publiczny. Zrobić w nim miejsce dla lewicowej wizji Polski. Pokazać taką możliwość, zapracować na inne skojarzenia z lewicą niż obrona PRL. W „Krytyce” staramy się budować adekwatny do polskich problemów dyskurs lewicowy i zakorzeniać go w polskich debatach oraz zbierać ludzi, którzy chcą w tym uczestniczyć. Wypuściliśmy już na szerokie wody głównych mediów wielu, którzy podpisują się „Krytyką Polityczną”, co ma sygnalizować obecność odrębnego głosu w debatach publicznych. Kolejny krok to budowa instytucji, która pozwoliłaby produkować wiedzę konieczną do formułowania odpowiedzialnych propozycji zmian w polityce gospodarczej, społecznej, w prawie. Nie ma polityki bez fałszywego zaplecza. Zatem drugi krok to lewicowy *think-tank*.

**JL: Krytykujesz dzisiejszą rzeczywistość. Podobnie robią prawicowi intelektualiści. Na przykład Zdzisław Krasnodębski stawia surową diagnozę stanu polskiej demokracji.**

Krasnodębski jest doskonałym historykiem socjologii. W PRL tłumaczył i wydawał Habermasa oraz socjologów fenomenologicznych. Napisał dwie bardzo ciekawe książki *Rozumienie zachowania ludzkiego* i *Upadek idei postępu*. Wychowałem się na tym, ale do jego dzisiejszej publicystyki stosunek mam bardzo krytyczny. *Demokracja peryferii* głosi kuriozalną tezę, że w Polsce rządzi skrajnie lewicowy post-nietzscheański liberalizm, którego ekspozyturą jest „Gazeta Wyborcza”.

Czy w Polsce rządzi lewicowy liberalizm? Czy w Polsce idolem jest Richard Rorty czy Jan Paweł II? Czy ekspozyturą takiego liberalizmu jest „Gazeta Wyborcza”, która jest bardzo prawicowa ekonomicznie i ostrożna w kwestiach światopoglądowych?

**JL: Jaka jest Twoja ocena okrągłego stołu?**

Tu stoję po stronie Adama Michnika i bronię tradycji okrągłostołowej. To było oczywiście porozumienie elit, ale pamiętajmy, że w 1989 roku Solidarność była dziesięciokrotnie słabsza niż w Sierpniu, a połowa społeczeństwa akceptowała stan wojenny. Innej drogi niż hiszpańska nie było. Dziś tacy politycy jak bracia Kaczyńscy zapominają, że w okrągłym stole uczestniczyli. Milczą, gdy ktoś mówi o spisku w Magdalence. Prawicowa krytyka okrągłego stołu dotyczyła zawsze raczej tego, że niepotrzebnie trzymano się tego paktu, który należałoby potraktować jedynie jako

wybieg. Należało „przyspieszyć”, jak mówili za czasów Porozumienia Centrum Kaczyńscy. Mnie bardziej interesuje to, że wszystkie ustalenia okrągłego stołu i wizja państwa socjaldemokratycznego, jaka za nimi stała, trafiły natychmiast do kosza, gdy za sterem przemian stanął Leszek Balcerowicz.

Przy okrągłym stole siedzieli nominalni reprezentanci mas robotniczych. Jedni z partii robotniczej – PZPR i drudzy ze związku zawodowego – NSZZ „Solidarność”. I następnie jedni i drudzy poświęcili los robotników, którzy ryzykując najwięcej podczas strajków w 1980 i 1988, doprowadzili do okrągłego stołu. Tylko robotnicy mogli zdelegalizować władzę, która się przedstawiała jako wyrazicielka woli klasy robotniczej. I oni zrobili tę rewolucję, a następnie oni pierwsi zostali spaleni na ołtarzu przemian. To tragiczne, że rewolucja robotnicza stworzyła państwo klasowe, jedno z najbardziej niesprawiedliwych państw w Europie.

Co nas cieszyło w Solidarności? Że ludzie zaczęli decydować o sobie. Dziś dominuje liberalne przekonanie, że polityka jest złem koniecznym, a ludzie powinni realizować się w sferze prywatnej i tam radzić sobie sami. A ludzie sobie nie radzą. Ktoś, kto przez 30 lat żył w komunizmie, teraz ma się odnaleźć na wolnym rynku... Jak się stawia geparda i jeża na jednej linii i mówi: „teraz się ścigajcie, reguły są równe – podatek liniowy”, to jest przecież ustawiony bieg.

**JL: Dlaczego Krasnodębski jest Ci tak obcy? Pisze, że trzeba powrócić do ideałów Sierpnia, które wpisuje w tradycję republikańską. Mówi o upodmiotowieniu, o zaangażowaniu, o rozruszaniu społeczeństwa... Macie bardzo podobną diagnozę problemów współczesności.**

Zanim powiem, że tak jednak nie jest, wspomnę o teorii podkopy. Jeśli dominuje paradygmat neoliberalny, to klasyczni konserwatyści też krytykują kapitalizm, tak jak krytykuje go lewica. Kapitalizm rozwała naturalne hierarchie i tradycje i dlatego nie podoba się również konserwatystom. Ale to nie są identyczne krytyki. Zresztą zarówno prawica, jak i lewica odwołuje się do pojęcia wspólnoty. Komunitarianie to Michael Sandel, Charles Taylor, ale to też Michael Walzer, który jest bardzo lewicujący. Odwołanie do wspólnoty nas łączy, ale inaczej ją rozumiemy.

JL: Jak ją zatem rozumiesz?

Krasnodębski i ja mamy krytyczny stosunek do neoliberalizmu. Tylko że Krasnodębski chciałby go zastąpić wspólnotą opartą na substancjalnych wartościach wyznawanych przez moralną większość. W tak skrojonym państwie nie ma miejsca dla takich ludzi jak ja albo jest miejsce podrzędne. W państwie skrojonym liberalnie jest miejsce dla konserwatystów, w konserwatywnym państwie nie ma miejsca dla innych.

MG: **Mówisz, że trzeba bronić pokrzywdzonych, wykluczonych, dyskryminowanych... to brzmi szlachetnie. Jednak nie widzę, żeby lewica miała pomysł na całe państwo. Może powinna rządzić prawica, a lewica powinna zapewniać jedynie „miękkie lądowanie”?**

Państwo rządzone przez lewicę to byłoby przede wszystkim państwo silne i dynamiczne. To byłoby państwo, które umiałoby nie tylko obniżyć, ale także podnieść podatki i egzekwować ich płacenie. Aktywnie zwalczałoby nierówność. Nie wahałoby się przed interwencją w gospodarce – byłoby

w stanie prowadzić politykę keynesowską, która napędzałaby popyt wewnętrzny. A w drażliwych sprawach, jak związki partnerskie, aborcja, preferowałoby liberalne rozwiązania światopoglądowe. To byłoby także państwo współtworzące europejski projekt ponadnarodowy. Lewica w Polsce musi mieć wizję Europy – społecznej, opiekuńczej, która będzie miała nie tylko wspólną politykę monetarną, ale także fiskalną, zagraniczną, obronną itd.

JL: **Czy lewica nie znajdowałaby wspólnego języka z konserwatywną prawicą i z Kościołem w przypadku takich problemów jak prostytucja albo przedmiotowy stosunek do kobiet w reklamach?**

Bardzo byśmy chcieli. Problem w tym, że Kościół się w tej sprawie nie odezwie, bo nie będzie chciał stanąć obok feministek. Dlaczego Kościół nie wsparł ostatnio Magdaleny Środy, gdy ta wydała wojnę uprzedmiotawiającym kobiety reklamom wielkich koncernów?

JL: **Wróćmy do pojęcia wspólnoty. Co jest według Ciebie jej spoiwem?**

W Polsce istniał w latach 90. ostry spór pomiędzy tymi, którzy uznawali spoiwo „chłodne” i „ciepłe”. Pierwsi mówili, że wystarczą procedury – jak w projekcie Habermasowskiego patriotyzmu konstytucyjnego – zasada demokracji, zasada pluralizmu. Drudzy, jak Krasnodębski, Gowin, Zięba, mówili, że to jest niewykonalne i szkodliwe. Że na tym się nie zbuduje dobrych relacji między państwem i społeczeństwem. Musi być projekt „ciepły”, czyli musi być odwołanie do wartości. Ponieważ żyjemy w Polsce, to naturalne – mówili konserwatyści – że mają to być wartości chrześcijańskie. My także nie wierzymy w pro-

jekt czysto proceduralny. Poza dwoma dominującymi językami: „ciepłym konserwatywnym” i „chłodnym liberalnym”, proponujemy „ciepły” projekt lewicowy.

**JL: Na czym polega „ciepły” projekt lewicowy?**

Zacznijmy od tego, że lewica zawsze proponowała projekty ciepłe, czasem wręcz gorące. Marksizm był wizją wręcz milenarystyczną. To liberalizm zawsze był chłodny, proceduralny. Dlatego trudno się w nim zakochać i dlatego zawsze się z czymś łączy – w Polsce łączy się niemal chemicznie z konserwatyzmem światopoglądowym. W lewicowych projektach zawsze zakochać się było łatwiej. „Ukąszenie heglowskie” to było nic innego jak zauroczenie ciepłym projektem. Lewica na świecie ma dziś kłopot z ciepłymi projektami. Ale problem się nie zmienia i tu znowu wracamy do Marksa, a raczej do jego bezpośrednich poprzedników – Hegla i lewicy heglowskiej. Problem ten nazywa się „alienacja”. Wszystko, co nas otacza, jest ludzkim konstruktem, a jednocześnie jesteśmy temu poddani i traktujemy jako rzeczywistość niezależną od naszego działania. Gospodarka jest dla nas jak pogoda. Co taki punkcik jak każdy z nas poradzi na ten ogromny mechanizm rządzący naszym życiem? – pytamy. Przy dzisiejszej dominacji systemu tych nastawionych na zysk właścicieli mechanizmów jesteśmy przedmiotami. Ciepły projekt lewicy polega na upodmiotowieniu ludzi. Na włączeniu ich w proces decyzyjny, uświadomieniu im ich sytuacji i praw. Karnawał Solidarności polegał na tym, że ludzie podnieśli się z kolan. Zaczęli samorzędnie decydować o sobie. Dziś w gruncie rzeczy chodzi o to samo. Trzeba pomóc ludziom walczyć o ich pra-

wa pracy i prawo do pracy, o godność mniejszości.

**JL: Dla mnie to jest cały czas bardziej ciepło konserwatywne. Odwołujesz się do pluralizmu, solidarności i upodmiotowienia społeczeństwa – to jest konserwatywny język Krasnodębskiego, Gowina...**

Tu dochodzimy do różnego rozumienia tych samych terminów w obu wizjach: podmiotowości obywatelskiej, samoorganizacji. Dla konserwatysty podmiotowość ludzi to udział w konkretnych praktykach społecznych – na przykład religijnych, choćby udział był bezmyślny. Ci, którzy w ramach katolicyzmu odwołują się do prawdziwego upodmiotowienia, czyli ludzie ze środowiska „Znaku” czy „Więzi”, odgrywają w Kościele rolę marginalną. Jak mawiał Jarosław Gowin, Kościół polski jest jak dinozaur: ma małą główkę i duży tułów. Obawiam się, że prawdziwy konserwatyzm boi się jednostek jako podmiotów. Prawdziwy konserwatyzm szuka prawdy nie w inicjatywie ludzi, tylko w pewnej pozaludzkiej rzeczywistości. My patrzymy przez ludzi.

**JL: Wskazałeś różnice w rozumieniu solidarności, upodmiotowienia. Wydaje się jednak, że „ciepły projekt konserwatywny”, szukając prawdy w pozaludzkiej rzeczywistości, jest szerszy i bardziej plastyczny niż „ciepły projekt lewicowy”. W tym pierwszym można patrzeć przez człowieka, jak i przez wartości pozaludzkie. W projekcie lewicowym patrzeć przez człowieka jest wykluczone jako fundamentalne. A to lewica ma walczyć z wykluczeniem...**

Odpowiedź nieuczciwa, ale bezpieczna wyglądałaby tak: „o to chodzi, żebyśmy

mogli istnieć i żeby mógł istnieć Ryszard Legutko”. Dziś istnieje Ryszard Legutko, bo ma na kogo głosować, sam startuje do Senatu, może być zapleczem intelektualnym dla jakiejś partii, może swobodnie pisać w bardzo wielu oddanych mu mediach masowych. Ale uczciwa odpowiedź jest taka, że bez wątpienia istnieje tu konfrontacja mocnych tożsamości, które są nie do pogodzenia ze sobą.

**JL: W tym, co mówisz, jak i w tym, co pisałeś, bardzo często pojawia się przekonanie, że wszystkim jest konstruktem. Tymczasem są tacy, którzy pewne obszary rzeczywistości odczytują, a nie stwarzają...**

Poznawanie jako proces równoznaczny ze współtworzeniem rzeczywistości to najprostsza filozofia kantowska, zakwestionowanie platońskiego realizmu. Ale rozumiem, że gdzieś tam w jaskini Platona żyją ci, którzy się jeszcze z tym nie zgadzają. Idźmy dalej: nie jesteśmy w stanie wyznaczyć granicy między naszym „wkładem” w to, co widzimy, a samą materią. Nie jesteśmy, bo poszukiwanie takiej granicy jest poznaniem, które jest przeciwieństwem tworzeniem i koło się zamyka. I tak życie nam płynie w błędnym kole tworzenia rzeczywistości wokół nas, a następnie odbierania jej jako już niezależnej od nas, zewnętrznej. W trakcie wychowania, włączając się do społeczeństwa, dołączamy niejako do rzeczywistości, o której nie myślimy, że została przez nas stworzona. Stworzona w tym sensie, że skategoryzowana, zdefiniowana, podana nam już w pewien konkretny i nie jedyny możliwy sposób.

Łatwiej już myśleć o naprawieniu świata, gdy dzięki Kantowi zorientowaliśmy się, że samiśmy go takim stworzyli. Aż się prosi, żeby dalej tworzyć go już świadomie.

Oświeceniemu się jednak nie powiodło. Okazało się, że po pierwsze, ta świadomość nie rozprzestrzeniła się wcale między ludźmi tak łatwo, a po drugie, że wcale nie tak prosto prowadzi do zmiany. Dalej już myśl społeczna poszła dwoma torami. Gdy jedni chcieli kontynuować wysiłki upodmiotowienia człowieka w świecie, drudzy uznali, że próby te skazane są na porażkę i należy się skoncentrować nie na człowieku jako istocie gatunkowej, ale na konkretnych jednostkach. Im zapewnić możliwie największą autonomię działania. Tak powstały dwa sposoby rozumienia wolności. Liberalny projekt, w którym horyzontem jest wolność negatywna, i lewicowy, w którym mówi się o wolności pozytywnej. Ten drugi przeżywa kryzys.

Problemem jest jeszcze to, jak być lewicą po przełomie postmodernistycznym? Postmodernizm przede wszystkim rozbił fundamenty lewicowe, wiarę w postęp, w naukę, w ideały Oświecenia. Staramy się być lewicą po-postmodernistyczną. Taką, która przeszła lekcję postmodernizmu i go nie kwestionuje. Znosi go po heglowsku, zachowując myśl, która za nim stoi. W tym sensie jesteśmy lewicą, która nie kwestionuje pragmatycznej definicji prawdy, czyli tej, która mówi, że atrybut prawdy dostaje zawsze pogląd dominujący w społeczności. Lewica bada mechanizmy, które nadają ten atrybut: rynek, media, edukację. Pokazuje, jak takie instytucje bronią systemu kapitalistycznego i stawiają mu pomniki, by zwiększać pewność siebie i optymizm tych, którzy czerpią z niego zyski, oraz by umilić jego ofiarom ich los – mówiąc słowami Rousseau: „ukryć ich łańcuchy w girlandach kwiatów”. Lewica bada wpajane nam dominujące oczywistości i podważa je, pokazując alternatywy. Występuje przeciwko traktowaniu pewnych przekonań jako naturalnych, oczywistych, bezalternatyw-

nych. Takich jak wiara w to, że rynek rozwiąże wszystkie problemy. Na razie te oczywistości są dla ludzi przezroczyście. To, co niewidzialne, trzeba uwidocznić. Lewica musi pokazać, że to jedynie wariant, że mogłoby być inaczej.

**JL: Czy konserwatysta będzie w sytuacji mniej opresyjnej w ramach racjonalnego systemu lewicowego niż lewicowiec, który musi zostać poddany konserwatywnej opresji większości moralnej?**

Polski konserwatysta musi się poczuć źle, jeśli zrobimy tak, że państwo będzie stało w równej odległości od katolików i niekatolików, od gejów i heteryków, od kobiet i od mężczyzn. W tym sensie oczywiście nasza oferta nie jest ofertą dla wszystkich. Nie ma tolerancji dla wrogów tolerancji. Legutko w kraju, w którym lewica jest istotną siłą polityczną, oczywiście będzie się czuł gorzej niż w dzisiejszej Polsce. Ale będzie miał swoje miejsce! Nie będzie wykluczany tak jak dzisiaj gej. Nie będzie wyśmiewany jak feministka!

**MG: Właśnie chyba będzie, bo... nie będzie się mieścił w dyskursie.**

Na razie trudno Legutkę traktować, jako przedstawiciela dyskursu marginalnego, a to on swobodnie może pisać o Marii Janion – „gerontofeministka”. Jakoś Marii Janion nie zbiera się na takie żarty. Protekcyjnalizm, idący za konserwatyzmem, nie jest atrybutem drugiej strony.

**MG: No ale u Kingi Dunin już jesteśmy w stanie podać takie przykłady. Też jest zaczepa w felietonach.**

Kinga ma ostre pióro, ale nie pamiętam, by stać ją było na tak prymitywne obrażanie innych.

**MG: Mam wrażenie, że wśród młodych ludzi nasila się konserwatywne usposobienie. Pokolenie JP2, tłumy na dniach młodzieży w Kolonii... Czy młodych ludzi można „nawrócić” na lewicowość w czasach „konserwatywnej rewolucji”?**

Kiedy dominowało hasło „Nicea albo śmierć”, nawet Miller jechał walczyć o Niceę. Cimoszewicz po przemówieniu Rokity powiedział, że to lepszy projekt niż rządowy. Michnik z Beylinem pisali odpowiedź Cohn-Benditowi i też bronili hasła „Nicea albo śmierć”. Jak podawano w sondażach, 90% Polaków chciało wtedy „walczyć o Niceę”. Ale gdy wydrukowaliśmy „List otwarty do europejskiej opinii publicznej” w polskich i zagranicznych dziennikach, który rozbił ten front i pojawiły się różne głosy w debacie publicznej, nagle okazało się, że proporcje w opiniach Polaków wyglądają zupełnie inaczej. Ludzie mają takie poglądy, jakie mogą znaleźć w sferze publicznej. Jeśli pojawi się w niej silny dyskurs lewicowy, poglądy młodych Polaków mogą się zmienić.



## **nie będzie nowego, wspaniałego świata**

**Z Michałem Szuldrzyńskim, prezesem Klubu Jagiellońskiego i redaktorem „Pressji” rozmawiają Katarzyna Marek i Jakub Lubelski**

**JL: Jak odnajduje się Pan w obecnym pomieszaniu języków politycznych?**

Pomieszanie to wynika w pewnej mierze ze sporu o pierwszeństwo. Lewica twierdzi, że prawica powstała w reakcji do niej. Natomiast prawica uważa siebie za pierwotną.

Oczywiście historycznym źródłem lewicy była Rewolucja Francuska, później wszystkie rewolucje przemysłowe, proletariackie. Dzisiejsza lewica zawdzięcza swą tożsamość wydarzeniom 1968 roku. Natomiast prawica nie ma takiego historycznego przeżycia, jakim był rok 1968.

**JL: Napisał Pan w jednym ze swoich artykułów, że nie wystarczą już zakłęcia o polskości i katolicyzmie. Że prawica musi się zmierzyć z wyzwaniem, jakie stawia nowoczesność.**

To, co się dzieje na świecie, także w Polsce, trochę wyprzedziło prawicę. Nie po-

dejmuje ona problemów związanych z globalizacją, Unią Europejską, polityką wschodnią, z terroryzmem czy emigrantami. Nie jesteśmy w Polsce do tych problemów dobrze przygotowani. Utańczyło się przekonanie, że prawica jest za globalizacją, a lewica jest alterglobalistyczna. Krytyka globalizacji w wykonaniu alterglobalistów sprowadza się do krytyki kapitalizmu przez Marksa. Wiadomo, że globalizacja ma swoje dobre i złe strony. Dlaczego ktoś, kto się zajmuje problemem globalizacji, musi być lewicowy? Globalizację trzeba przemyśleć na nowo. Nie można ukrywać, że przyczynia się ona do zniszczeń ekologicznych czy degeneracji Trzeciego Świata.

**JL: Czyli tak naprawdę wszyscy jesteśmy alterglobalistami...?**

Aby polemizować z globalizacją, nie trzeba być lewicowcem. Na przykład zjednoczona Europa była projektem chadeckim. Socjaliści uważali ją za coś wrogiego i niebezpiecznego. Do czasu kiedy do rządów doszli Schroeder czy Blair. Wtedy okazało się, że UE jest projektem kosmopolitycznym, lewicowym, co doskonale widać w słynnym tekście Derridy i Habermasa. Z badań European Social Value Survey wynika, że naczelną ideą, z jaką identyfikują się obywatele UE, jest europejskie państwo socjalne. Powstała więc niejako nowa tożsamość UE, do której prawica musi się jakoś ustosunkować.

Obok globalizacji i UE bardzo ważny jest problem nowoczesnego patriotyzmu. Pamięć powinna być jego ważnym elementem, ale nie najważniejszym. Ogromną szansą jest polski patriotyzm gospodarczy. Z drugiej strony, trzeba jednak znaleźć równowagę pomiędzy ochroną polskiego rolnictwa a faktem, że dotacje z UE rujną Trzeci Świat. Takiego prostego, bo-

gojczyźnianego patriotyzmu już się dzisiaj nie przywróci.

**JL: Mówił Pan o wyzwaniach i kłopotach prawej strony politycznej. Ale czym właściwie jest prawica?**

Po pierwsze, prawica kojarzy się w Polsce z ruchem narodowym. Niekoniecznie rozumianym negatywnie. Polega on, w najszerszym rozumieniu, na uznaniu, że polskość to pewna wartość, że Polska to jakieś specyficzne dobro. Stąd odwoływanie się do spraw państwowo–narodowych. Drugi nurt, który na przykład w Niemczech jest uważany za prawicę, to chrześcijańska demokracja. W Polsce charakteryzuje ją zależność od społecznego nauczania Jana Pawła II, pochYLENIE SIĘ NAD CZŁOWIEKIEM POTRZEBUJĄCYM. Trzecia wizja to konserwatyzm, który zakłada trwanie wspólnoty społecznej jako pewnego dobra. Wszystkie te nurty nazywane są prawicą. Warto zauważyć, że każdy z nich ma swoją lewicową odmianę. Istnieje przecież nacjonalizm lewicowy (pamiętamy narodowy socjalizm...). Z drugiej strony, pewna część socjaldemokracji odwołuje się do tradycji chrześcijańskiej.

Kłopot polskiej prawicy to spór pomiędzy przeszłością, tożsamością a przyszłością. PO skupia się przede wszystkim na przyszłości – na podatkach, na tym, co będzie dalej. PiS koncentruje swą uwagę na przeszłości, tożsamości. O tych kleszczach nie można zapominać, one stanowią podstawowy kręgosłup dla prawicy w Polsce.

**JL: Nakreślił Pan ideową mapę. Jaki ma Pan stosunek do tych nurtów, kto jest Panu najbliższy?**

W Polsce wyjątkowe jest połączenie koncepcji wolności osoby ludzkiej z koncepcją wolności religijnej. Za katolicyzmem zawsze szedł opór wobec struktur politycznych. Katolicyzm, będąc ostoją polskości, był jednocześnie bardzo silnie związany z wolnością. To jest bardzo piękna polska tradycja!

**JL: Jak uspokoić kogoś, kto czuje się tą tradycją zagrożony? Co powiedzieć osobie nie mającej nic wspólnego z kulturą chrześcijańską, która obawia się, że będzie jej ona narzucana?**

Konserwatywna, chadecka czy narodowa wizja społeczeństwa opiera się na pewnych zasadach. Sfera działania politycznego nie wyczerpuje wszystkich założeń, na których ta polityka jest oparta. Pozostaje obszar, który jest wcześniejszy, absolutnie niedyskutowalny politycznie, a co za tym idzie politycznie niezmienny.

Czy jeżeli ktoś odrzuca tę sferę, jest w stanie żyć w obrębie danej wspólnoty? Moim zdaniem, czy zdaniem chadeków, cały fundament działania państwa zachodniego opiera się w znacznej mierze na chrześcijańskich wartościach takich jak wolność, poszanowanie jednostki. Czy komuś, kto żyje w takiej wspólnotcie, jest to narzucone? Oczywiście, że tak. Nie istnieją społeczeństwa, które byłyby w stanie tolerować odrzucanie każdego dogmatu.

Obawiam się szantażu tolerancji i miłosierdzia. Polega on na tym, że jeżeli ktoś wypowiada sądy wartościujące, oskarżony jest natychmiast o zapędy autorytarne. Tragedią XX wieku nie było to, że nazizm czy komunizm były koncepcjami, które miały silne odniesienie do wartości, tylko że nie miały odniesienia do wcześniejszych wartości. Pogląd, zgodnie z którym oparcie się na silnych wartościach oznacza

panowanie totalitaryzmu i faszyzmu to nieporozumienie. Pewne minimum wartości, tych „rzeczy twardych” jest konieczne. To, że na parę lat o tym w Polsce zapomnieliśmy, wcale nie oznacza, że to nieprawda.

**JL: Młoda lewica czuje się wykluczona do tego stopnia, że pozostaje jej tylko burzenie starego i projekt własnego systemu. Systemu, który będzie wszystko wyrównywał.**

Wyobraźmy sobie, że przychodzą ludzie i mówią, że źle się w Polsce czują. Że jest to miejsce straszliwe, opresyjne i że oni wszystko zbudują na nowo. Po pierwsze, jaka jest gwarancja, że zrobią to lepiej? Po drugie (i to jest doskonałe memento konserwatystów), za obecnym stanem stoi parę wieków doświadczenia i wszystko działa. Czy należy zmieniać społeczeństwo za każdym razem, gdy jakaś grupa ogłosi, że czuje się uciskana? Co ma być w takim razie kryterium?

**JL: Racjonalny człowiek lewicy wie, co jest kryterium.**

Problem w tym, że nie ma „racjonalnego człowieka”. Ludzka racjonalność jest ograniczona. Rozum jest doskonałym narzędziem, w jakie nas Pan Bóg wyposażył, ale to nie jest ostateczny arbiter.

Podam przykład: centralne planowanie i wolny rynek. Z punktu widzenia logiki centralne planowanie jest bardzo dobrym rozwiązaniem. Z drugiej strony, spontaniczne działanie różnych ludzi na wolnym rynku jest znacznie bardziej efektywne.

Lewica mówi: człowiek jest racjonalny, natomiast tradycja nie jest racjonalna. Konserwatyzm mówi tymczasem, że w tradycję jest wpisana racjonalność. Problem polega na tym, że ta racjonalność nie jest

w pełni komunikowalna. To nie jest tak, że usiądziemy i ja wytłumaczę, jaka racjonalność leży w tym, że w Polsce całuje się kobiety w rękę...

**KM: Skąd się bierze taki brak pokory, że jeden człowiek określa granice wolności innego człowieka? Czy w publicznym dyskursie jest miejsce na pokorę?**

Odwrotnie. To osoby, które twierdzą, że są całkowicie racjonalne i wolne, są pozbawione pokory. Stwierdzenie, że człowiek jest istotą ograniczoną, jest pełne pokory wobec ludzkiej natury.

**JL: Lewica podkreśla, że patrzy przez człowieka. Może jednak lepiej o niego zadba?**

Nie wierzę, że to dbałość o człowieka. Wszędzie tam, gdzie jest wspólnota, zawsze istnieje hierarchia. Ktoś rządzi, ktoś komuś podlega. Tam, gdzie nikt nie rządzi, jest anarchia. Porządek w społeczeństwie wynika z tego, że każdy z jego członków ma bardzo mocno wszczepione poczucie przyzwoitości.

**JL: Czy jest Pan przygotowany do rozmowy z lewicą na miarę „nowoczesnej prawy”, jak ją Pan nazwał?**

Potrzeba takiej rozmowy. Jednak uznanie przez prawicę tego, że istnieje zjawisko par homoseksualnych, nie musi zakończyć się zwycięstwem lewicowego argumentu niedyskryminacji. Albo problem przemocy w rodzinie. Rozwiązaniem nie musi być wcale tak restrykcyjne prawo, które rozbija sferę obyczajów. Powtórzę konserwatywny frazes: „im więcej prawa, tym mniej obyczajów”. Jeżeli człowiek w swoim postępowaniu nie będzie się kie-

rować tym, co jest dobre, tylko tym, co jest zgodne z prawem, to restrykcje staną się ostrzejsze i będzie więcej państwa w życiu człowieka. A to doprowadzi do ograniczenia wolności.

**JL: Nie jest Pan zwolennikiem zaostre-  
nia wymiaru sprawiedliwości, zaostre-  
nia kar?**

To zupełnie inna sprawa. Państwo musi skutecznie egzekwować sprawiedliwość. Nie jestem pasjonatem tego, by sadzać na krzesła elektrycznym wszystkich morderców. Niektórzy konserwatyści przyjmują karę śmierci, chadecy ją odrzucają w imię wartości chrześcijańskich, jakie przyjmują. Prawica nie daje tu więc jedynej odpowiedzi.

**KM: Czy w dyskursie politycznym prawi-  
cowiec może się uwolnić od swojej kon-  
kretnej sytuacji społecznej i rozmawiać  
o rozwiązywaniu problemów, jakie sta-  
wia przed nim rzeczywistość z punktu wi-  
dzenia człowieka, który nie wie, jakie  
miejsce będzie zajmował w hierarchii  
społecznej?**

Podstawowy problem jest związany z językiem praw i roszczeń. Lista praw jest w zasadzie nieskończona. Porównajmy listy praw z lat 50. z tym, co mamy obecnie.

Profesor Osiatyński opowiedział kiedyś, skąd się wzięła kariera pojęcia „godności ludzkiej” w Deklaracji Praw Człowieka. To było słowo, które nic nie znaczyło i dlatego wszyscy byli się w stanie na nie zgodzić. Oczywiście praw człowieka nie można dziś lekceważyć. Trzeba je jednak gruntownie przemyśleć. Co to dzisiaj znaczy, że każdy człowiek ma prawo do szczęścia? Jeżeli człowiek ma prawo do czegoś, to znaczy, że z drugiej strony ktoś ma obowiązek mu to zapewnić. W sytuacji, gdy nie ma prawnej

regulacji dotyczącej par homoseksualnych, nikt nie odmawia tym parom prawa do szczęścia. Samo istnienie prawa, w którym mężczyzna i kobieta mogą wstąpić w związek małżeński nie gwarantuje, że będą oni szczęśliwi. Czy to, że oni mają prawo do szczęścia, oznacza, że państwo ma obowiązek uczynić ich szczęśliwymi? Używając terminu „prawa”, lewica wpada w pułapkę. To w USA nazywa się „rights talks” – gadanina o prawach...

**JL: Homoseksualistom nie chodzi  
o zmianę Kościoła czy psucie rodziny.  
Chodzi o symbol. Ci ludzie chcą zło-  
żyć sobie przysięgę wobec państwa tak  
jak tradycyjni małżonkowie.**

Uznanie, że pary heteroseksualne i homoseksualne mają takie same prawa z politycznego punktu widzenia, oznaczałoby, że w ramach celowości istnienia państwa uznaje się związki homoseksualne jako równoważne. Że są dokładnie takie same z punktu widzenia roli społecznej. To rodzi kontrowersje. Jeśli państwo musi zagwarantować wykonanie prawa, to tylko ono może decydować o jego przyznaniu. To homoseksualiści winni tłumaczyć, dlaczego powinno się im nadawać prawa, a nie twierdzić, iż brak tych praw jest dyskryminacją. Z punktu widzenia lewicy prawa przysługują wszystkim samoistnie. Lewica twierdzi więc, że to państwo, odbierając jakieś prawo, musi tłumaczyć, dlaczego to robi. To zupełnie inny punkt widzenia.

**JL: Czyli określenie demokracji jako  
dbanie o prawa mniejszości jest nie-  
aktualne?**

Jeżeli uznamy, że celem istnienia demokracji jest dbanie o mniejszości, to musi-

my zachować umiar. Umiar w nadawaniu dowolnym grupom statusu mniejszości. Jeśli tego umiaru zabraknie, polityka stanie się niemożliwa, społeczeństwo będzie się składać z samych mniejszości, które będą się czuły dyskryminowane przez inne.

**JL: Mówił Pan o swojej sympatii do chadków. Czy pozostałe nurty prawicy, nacjonalści, konserwatyści, są Panu obce?**

Nacjonalizm w tradycyjnym znaczeniu lubię z przekory. Tradycja polskiej inteligencji jest w dużej mierze tradycją lewicową, tradycją wyszydzenia polskości. Z samej przekory podoba mi się taka „polskość z krwi i kości”, nawet ta „ciemna”. Bo ileż można szydzić, ironizować? Jest taki paradoks. Postmoderniści twierdzą, że podstawą postmodernizmu jest ironia. A konserwatyści dowodzą, że tak naprawdę to konserwatyzm jest ironiczny. Konserwatyzm polega na krytycznym – czytaj: ironicznym – stosunku do rzeczywistości.

**JL: Konserwatysta to taki dzisiejszy Sokrates?**

Tak. A z drugiej strony, konserwatyści wiedzą, że ironia i szyderstwo to podstawowe narzędzia ponowoczesnej kultury. Parodiowanie bez końca wydaje się prowadzić donikąd, lepiej byłoby zacząć tworzyć coś nowego. Tradycyjny konserwatyzm nie musi być związany z chrześcijaństwem i przez to może być słaby. Problem konserwatyzmu polega na tym, że to, co się sprawdza, co działa, co się staje pewną normą społeczną, musi być po pewnym czasie zaakceptowane. Brak mu więc kręgosłupa. Może uznać za dopuszczalne to, co stało się społeczną

praktyką, mimo że to coś może być niemoralne lub niesprawiedliwe.

**JL: Agata Bielik-Robson pisała, że żyjemy w lewicowych czasach. Z kolei młoda lewica uważa, że w Polsce lewicy nie ma, a na dodatek dominuje dyskurs liberalny. Zatem prawa jak i lewa strona walczą z polskim, niechcianym liberalizmem. Skąd to się bierze?**

Widzę dużo młodej lewicy i widzę jednocześnie dużo ludzi, którzy chcieliby jakiegoś nowego nurtu prawicowego. Po 1989 roku był jeden *mainstream*, jeden rząd dusz w Polsce. Było tak też i wcześniej. Przecież jeżeli ktoś był w PRL pravicowcem, to nie miał czego szukać. Kazus Herberta, który pisał do szuflady, jest bardzo wymowny. Polska inteligencja została zdziśiatkowana w czasie II wojny światowej. A ci, którym się pozwolono odrodzić, musieli w jakiś sposób identyfikować się z nową lewicową rzeczywistością.

**JL: Mam wrażenie, że po obu stronach barykady urodziło się coś zupełnie niechcianego.**

To prawda. Po 1989 roku brak było dobrego mitu i dobrej tradycji państwowo-twórczej. Stwierdzono, że trzeba skończyć z patriotyzmem; skoro mamy czas spokoju, znacznie rozsądniejsza jest zaradność i nieoddawanie krwi. Z drugiej strony były ludowe odruchy, flagi. Nazywano wszystkie ulice nazwiskiem Piłsudskiego, a najbardziej opiniotwórcze gazety pisały, że Piłsudski to był dziwny człowiek. Zaczęto legalnie mówić o AK, a jednocześnie ukazała się masa tekstów o tym, że dowództwo AK było antysemitkie, ciemne itp., że nic nie robiło w sprawie obozów koncentracyjnych. Zaczęto świętować

rocznicę Powstania Warszawskiego, a jednocześnie publikowano teksty o bezsensie Powstania, czy też o domniemanym antysemityzmie jego przywódców. To równocześnie spontaniczny powrót do tradycji, a z drugiej strony inteligentkie, programowe wyszydzanie tych spraw. W tym znaczeniu wydaje się, że *mainstream* jest lewicowy.

**JL: Jak w takim razie nowoczesna prawica będzie zabiegać o szerzenie prawicowych idei?**

Tu dochodzimy do kolejnego ważnego problemu – wrażliwości społecznej. By pochylać się nad ludzkim cierpieniem, ubóstwem i bezrobociem, wcale nie trzeba być lewicowcem. Czy ten, kto się zajmuje bezrobociem, musi być lewicowcem? Oczywiście, że nie! A przemocą w rodzinie? Ten też jest lewicowcem? Nie! Problemem jest to, że polskie partie prawicowe nie mają na te sprawy dobrej odpowiedzi. Różnica między lewicą a prawicą nie polega na większym lub mniejszym skupieniu się na ludzkiej biedzie. Inna jest zupełnie koncepcja człowieka. Lewica wierzy bowiem, że da się zbudować idealny system społeczny, z którego uda się usunąć wszelkie smutki, niesprawiedliwość i cierpienia. Prawica, szczególnie ta chadecka, też chce ulżyć cierpiącym i najuboższym. Wie jednak, że zbudowanie raju na ziemi jest mrzonką. Woli drobne zmiany na lepsze niż budowę nowego, lepszego świata.

**JL: Gdzie szukać, poza katolickim nauczaniem społecznym Kościoła, rozwiązania problemów społecznych?**

Gdyby nie Pańskie zastrzeżenie, szukałbym właśnie tam. Na przykład komunitarianie

mówią, że lewica jest w błędzie, bo człowiek nie jest istotą wolną i racjonalną. Człowiek kształtowany jest przez wspólnotę. Problem komunitarian polega jednak na tym, że odrzucając twarde, realne istnienie wartości, relatywizując je do poszczególnych wspólnot. To akurat podobają się lewicy.

Osobiście jestem przekonany, że jeżeli istnieją jakieś normy i wartości, to są powszechne. Pani profesor Helena Eilstein, pisała jakiś czas temu w „GW”, że jestem ksenofobem kulturowym i w tym znaczeniu chyba rzeczywiście nim jestem, gdyż uważam, że cywilizacja zachodnia stworzyła bardzo dobry i efektywny system polityczny. Czy dałoby się zbudować nowoczesny system prawicowy oparty na absolutnych wartościach, które by wszyscy zaakceptowali? – to dobre pytanie, ale źle zaadresowane. To samo pytanie można postawić nowej lewicy: czy uda im się stworzyć system bez jakichkolwiek podziałów. Odpowiedź brzmi: oczywiście nie! Istotą polityczności jest to, że jest to batalia pomiędzy różnymi koncepcjami. I każda ze stron uważa, że ma rację.

Konieczny wydaje mi się powrót do myśli Jana Pawła II, którego geniusz polegał m.in. na tym, że z jednej strony był on niezwykle głęboko zakorzeniony w polskiej tradycji, a jednocześnie był uniwersalny. W *Pamięci i tożsamości* doskonale pokazał, jak to, co polskie, potrafi być uniwersalne. To kolejne wyzwanie dla polskiej nowoczesnej prawicy.

**KM: A czy możliwa jest zgoda? Czy są kwestie, w których mógłby się Pan zgodzić z poglądami lewicowymi?**

W tej chwili myślę, że byłyby to sojusze taktyczne, a nie zgoda absolutna.

**KM: Czyli zgoda może być tylko pragmatyczna, nie może być ideologiczna?**

Mamy inne założenia dotyczące ludzkiej natury. Dla lewicowców to pojęcie jest zupełnym przeżytkiem. To, co istotne w dorobku komunitarian, którzy krytykują Rawlsa, to pokazanie, że ten, kto twierdzi, iż nie ma żadnych założeń co do ludzkiej natury, w rzeczywistości takie założenia przyjmuje.

Budując pewien system polityczny, musimy pamiętać, że zgoda jest warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym. Są sytuacje, w których nie ma zgody, pojawia się na przykład przymus państwa, prawo. Z drugiej strony, zgoda bywa sprzeczna z uniwersalnymi wartościami – tak byłoby w sytuacji, gdyby zaakceptowano to, że należy zabijać osoby starsze. Ale sama zgoda nie oznacza, że takie postępowanie byłoby słuszne. Nawet gdyby nie było wartości uniwersalnych – tu się odwołam do komunitarian – to każda wspólnota ma swoje wartości. Jeżeli wspólnota zacznie burzyć podstawy, na których została zbudowana, to nie wiadomo, w jakim kierunku będzie dryfować.

Polska lewica nie ma do zaproponowania w zasadzie niczego więcej niż lewica na Zachodzie. Mamy starą propozycję dołączania do rzeszy wykluczonych kolejnych grup, anektowanie feminizmu, podważanie sensowności istnienia wspólnot narodowych, twierdzenia, że interes państwowy to taki przeżytek słowny... Zadaniem polskiej prawicy jest wykorzystanie potencjału prawicowych nurtów na Zachodzie, ale w połączeniu z tym, co specyficzne dla polskiej struktury. To jest właśnie wzorowanie się na Papieżu. I to nie jest kwestia nowego języka, bo z jego zmiany nic nie wyniknie.

**KM: Sławomir Mrozek pisał, że każdy jest po trosze lewicowcem, po trosze prawicowcem. Może młodzi ludzie mówią o swoich konserwatywnych potrzebach, ale to nie znaczy, że będą konserwatystami. Dla wielu ważna jest idea równości...**

Ostatnio ktoś powiedział, że poszedł na paradę równości, bo uważał to za swój katolicki obowiązek. Argument był taki, że katolicyzm oparty jest na trosce wobec cierpiących, a homoseksualistom jest źle i każdy katolik powinien się z nimi solidaryzować. Absolutnie się z tym nie zgadzam. Inni zwrócili uwagę na to, że parada nie ma nic wspólnego z katolicyzmem i że ta osoba zwyczajnie dała się zwieść lewicowemu językowi. W odpowiedzi usłyszeli: „bo ja się was, prawicowców, strasznie boję, jesteście spoconymi facetami w koszulach, którzy sięją nienawiść. Jesteście jak Młodzież Wszechpolska”. Taka wypowiedź, moim zdaniem, nieodosobniona, świadczy o poddaniu się jakimś dziwnym emocjom, ale z myśleniem nie ma to nic wspólnego. Dlatego mówię o modzie, o *mainstreamie*, a nie o głębiej przemysłanym nurcie.

**JL: Czy Solidarność jest wpisana w konkretny moment historyczny i nie należy czerpać z tej tradycji?**

Ja bym szukał jej ducha. Tego, co za Solidarnością stało. Widzę ogromny potencjał w tym, co się nazywa „pokoleniem JP2”. Chcieliby mieć dobrą rodzinę, miłą, spokojną pracę. To bardzo duża grupa ludzi, którzy mają bardzo konserwatywne potrzeby. Trzeba przemyśleć ideały, które stały za Solidarnością i przekuć je na polityczne konkrety. To największe wyzwanie dla młodej prawicy. Znaleźć swoje, oryginalne.



nalne, możliwe do politycznej realizacji rozwiązania najważniejszych problemów współczesności. Rozwiązania, które będą wynikały z głębokiego namysłu nad pravicową tożsamością, którą starałem się Państwu naszkicować.

## AGNIESZKA NITZA

# nie oglądajcie

**Czeski sen,**  
**reż.: Vit Klusak i Filip Remund,**  
**prod.: Czechy, 2004**

Przeceny, okazje, promocje czy kilkumetrowe kolejki przed sklepami z używaną odzieżą w dzień dostawy stanowią niewyczerpane źródła emocji: po pierwsze, euforii i podniecenia, po drugie, radości i zadowolenia z siebie bądź rozczarowania i złości w zależności od powodzenia planu zakupu upragnionego towaru. A co, jeśli za drzwiami owych mniej lub bardziej luksusowych sklepów zamiast miejsca, gdzie ważyć się mają losy ludzkich nastrojów na kolejne kilka dni, nie ma nic? O tym właśnie traktuje *Czeski sen* – film, a właściwie filmowe *reality show* Vita Klusaka i Filipa Remunda. Reżyserowie tak jak „Wielki Brat” działają według własnego scenariusza, są „panami akcji”, jednak z tą różnicą, że nie schlebiają masowemu społeczeństwu, ale przez jego ośmieszenie pokazują mu prawdę o nim samym.

Pewnego dnia Vit i Filip przydzielili garnitury, zmienili uczesanie i postanowili rozpocząć kampanię reklamową nieistniejącego hipermarketu. Na ulicach pojawiły się billboardy, w telewizji reklamy, w skrzynkach na listy ulotki – wszystkie obwieszające otwarcie „Czeskiego snu”, hipermarketu tak wspaniałego, że aż nierealnego. Akcja zakończyła się sukcesem, już na kilka godzin przed otwarciem sklepu



pojawiły się pierwsze ofiary manipulacji. Gdy wybiła dziesiąta, kilkusetosobowa grupa ludzi biegła ku ścianie frontowej hipermarketu – jedynej jego istniejącej części. Mimo iż po „dojściu” do prawdy jedna część tłumu była rozwścieczona, a druga rozżalona, Vit i Filip wyszli z całego zajęcia bez szwanku i wyrzutów sumienia, a z kilkoma nagrodami filmowymi na koncie.

Ponieważ ukazanie człowieka w sidłach konsumpcjonizmu nie jest niczym nowym, *Czeski sen* z jednej strony odbierać można jako część antyglobalistycznego dyskursu. Wydzźwięk filmu jest uniwersalny, a owa manipulacja mogłaby zostać przeprowadzona wszędzie z podobnym skutkiem. Z drugiej strony, nie bez znaczenia jest miejsce i czas akcji, jako że *Czeski sen* realizowany był w Republice Czeskiej tuż przed referendum unijnym. Poza billboardami reklamującymi nieistniejący hipermarket reżyserowie pokazują te, które mają zachęcić społeczeństwo do wzięcia udziału w referendum i powiedzenia „tak” Unii Europejskiej. „Czy tak jak te pierwsze, tak drugie przedstawiają coś, czego nie ma, obietnice nie do spełnienia?”, zdają się skłaniać widza do zastanowienia twórcy filmu. Jednak czy *Czeski sen*, nazwany przez „The Economist” najbardziej zabawnym europejskim filmem roku, może podejmować tak poważne kwestie? Na owe pytanie sam reżyser odpowiedział twierdząco podczas cieszyńskiego festiwalu filmowego Era Nowe Horyzonty.

Chociażby ów przykład pokazuje, że film, który bawi widza, może traktować o rzeczach poważnych. Poważne też można stawiać zarzuty jego twórcom. Poza tymi natury politycznej, jak antyunijność, również te natury etycznej. Jak daleko może posunąć się dokumentalista? Czy wolno mu bezkarnie manipulować ludź-

mi? Tylko dla własnej korzyści, aby osiągnąć sławę – nie; aby pokazać masom prawdę o nich samych czy zwrócić uwagę na niebezpieczne zjawiska społeczne – tak. A co, jeśli jedno z drugim idzie w parze?

Tak jak hasła kampanii reklamowej zachęcające do wizyty w hipermarketcie „Czeski sen” przekornie głosiły: „nie jedzcie”, „nie kupujcie”, polecając film *Czeski sen*, należałoby napisać: „nie oglądajcie”, z nadzieją, że odniesie to taki sam skutek.

AGNIESZKA NITZA (ur. 1984) studiuje stosunki międzynarodowe w Wyższej Szkole Europejskiej im. ks. Józefa Tischnera.

## Zespół

Wojciech Bonowicz, Halina Bortnowska, Tomasz Fiałkowski, Tadeusz Gadacz, Stanisław Grygiel, ks. Michał Heller, Waclaw Hryniwicz OMI, ks. Jan Kracik, ks. Grzegorz Ryś, Marek Skwarnicki, Stanisław Stomma, Władysław Stróżewski, ks. Tomasz Węcławski, Jacek Woźniakowski

## Redakcja

Michał Bardel (p.o. redaktora naczelnego), Olgierd Chmielewski (opracowanie graficzne), Jarosław Gowin, Janusz Poniewierski, Krystyna Strączek, Karol Tarnowski, Łukasz Tischner, Stefan Wilkanowicz (przewodniczący Fundacji Kultury Chrześcijańskiej ZNAK), Elżbieta Wolicka, Henryk Woźniakowski, Dorota Zańko (sekretarz redakcji)

### KORZYSTNE WARUNKI PRENUMERATY

Cena pojedynczego numeru – 18 zł.

Cena numeru w prenumeracie:

przy zakupie jedenastu kolejnych numerów – 12 zł; sześciu numerów – 14 zł;  
trzech numerów – 16 zł.

### UWAGA!

**Numer wakacyjny (lipiec/sierpień) jest łączony.**

PRENUMERATĘ można rozpocząć od wybranego numeru. Cena prenumeraty w 2005 roku: prenumerata roczna 11 numerów: 132 zł, 6 numerów: 84 zł, 3 numery: 48 zł. Wpłaty przyjmuje SIW Znak Sp. z o.o., ul. Kościuszki 37, 30-105 Kraków, 80 1440 1127 0000 0000 0197 0054 (Nordea Bank Polska S.A., Królewska 51, Kraków).

Prenumeratę miesięcznika „Znak” prowadzi dział handlowy SIW ZNAK. Wpłatę kwoty na prenumeratę rozpoczynającą się od wybranego numeru proszę zgłaszać pod numerem bezpłatnej infolinii: 0800 130 082, na adres e-mail: [dzial\\_handlowy@znak.com.pl](mailto:dzial_handlowy@znak.com.pl) lub przesłać na nr faksu: (+12) 61 99 563.

DO PRENUMERATY zachęcamy Czytelników mieszkających poza Polską. Roczną prenumeratę zagraniczną można rozpocząć od wybranego numeru. Koszty prenumeraty wraz z opłatą za wysyłkę lotniczą: Europa – 62 euro lub 72 \$, Ameryka Pn. i Afryka – 87 \$, Ameryka Pd. i Łac., Azja – 107 \$, Australia i Oceania – 132 \$. Wpłaty w złotych (według aktualnego kursu NBP) proszę kierować pod adresem jw.

KAŻDY PRENUMERATOR jest członkiem Klubu Przyjaciół Znak i otrzymuje zaproszenia na wszystkie spotkania i dyskusje organizowane przez miesięcznik „Znak”.

KAŻDY PRENUMERATOR otrzymuje raz w roku nieodpłatnie książkę. W roku 2005 jest to *Słowo o slobdzie. Kazania spod Turbacza* ks. Józefa Tischnera z kasetami.

### PRENUMERATA KRAJOWA I ZAGRANICZNA PROWADZONA PRZEZ „RUCH”

Cena prenumeraty w IV kwartale 2005 wynosi 48 zł. Szczegółowe informacje we właściwych dla miejsca zamieszkania prenumeratora oddziałach „Ruch” lub w urzędach pocztowych. Prenumerata zagraniczna jest o 100% droższa od prenumeraty krajowej i za IV kwartał 2005 r. wynosi 96 zł.

#### adres redakcji:

30-105 Kraków, ul. Kościuszki 37, tel. (+12) 61 99 530, fax (+12) 61 99 502;

e-mail: [miesiecznik@znak.com.pl](mailto:miesiecznik@znak.com.pl)

Dział reklamy i promocji, tel./fax: (+12) 61 99 550

Materiałów niezamówionych nie odsyłamy

Nakład 2400 egz.

Skład i łamanie: Łukasz Mazurkiewicz

Druk: Drukarnia Colonel, Kraków, ul. Dąbrowskiego 16



### **Tłumy dla dwóch papieży, s. 6**

**Anna Szklarska:** Każde wspomnienie zmarłego papieża, czy to przez biskupów celebrujących msze święte na rozpoczęcie Świątowych Dni w Kolonii, Düsseldorfie i Bonn, czy to przez samego Benedykta XVI, wywoływało ogromną radość, aplauz, prowokowało okrzyki „*John Paul II – we love you!*”. Obecność Jana Pawła II w tych dniach była wyraźnie odczuwalna.



### **Rosja i jej lęki, s. 24**

**Bartłomiej Sienkiewicz:** Obecna ekipa na Kremlu nosi już w sobie zarodki upadku. Strach jest złym doradcą, a w postępowaniu Putina i jego otoczenia widać wyraźnie, że to uczucie zaczyna dominować. Gangrena przemocy, pogardy dla ludzkiego życia i prawa, jaką zakaziła się Rosja w Czeczenii, stopniowo podnosi temperaturę w całym organizmie tego państwa.



### **Umysłowe potyczki o umysł, s. 107**

**Anna Głąb:** Pytanie o to, czym jest umysł, to jedno z najbardziej palących zagadnień współczesnej filozofii, dotyka bowiem najsztubtelniejszej sfery jej dociekań: kim w istocie jest człowiek? Aniołem uwięzionym w maszynie? Mózgiem, którego procesy myślowe w niczym nie różnią się od procesów trawienia? Czy myślą ludzie czy ich mózgi?



### **O Das Fragile Absolute Slavoja Žižka, s. 123**

**Piotr Graczyk:** Człowieka nie można zrozumieć bez Chrystusa – tak mówił Jan Paweł II, jeden z pozytywnych bohaterów książki Slavoja Žižka. Teza Žižka jest jednak poniekąd odwrotna – człowieka nie można zrozumieć z Chrystusem. To znaczy: od kiedy pojawił Chrystus, człowiek przestał być czymś zrozumiałym, dającym ogarnąć się w ramach jakiejś większej, racjonalnej całości.



### **Wychowawcy i reformatorzy, s. 154**

**Artur Bazak, Jakub Lubelski:** Po 25 latach od powstania pierwszej Solidarności chcemy zastanowić się, jaka jest polska lewica i prawica. Czy taki podział jeszcze w ogóle nam coś mówi? W historii podział ów od czasów Rewolucji Francuskiej był – na przemian – wyolbrzymiany i pomniejszany.

Za miesiąc: **Kryzys uniwersytetów katolickich**

ISSN 0044-488X



10

770044 488508