

PAWEŁ ROJEK

EKUMENIZM RADYKALNY:
PAPIEŻ JAN PAWEŁ II I WŁODZIMIERZ SOŁOWJOW*

30 lipca 2000 r. Jan Paweł II w rozważaniu przed modlitwą Anioł Pański nieoczekiwanie wspominał o wielkim rosyjskim filozofie Włodzimierzu Sołowjowie. Papież przypomniał o zbliżającej się setnej rocznicy jego śmierci i określił go jako prawdziwego „świadka wiary”, „wybitnego chrześcijańskiego myśliciela” i „człowieka niezwykłej głębi”, który „bardzo mocno odczuwał dramat podziału chrześcijan i pilną potrzebę ich jedności” (Jan Paweł II, „Piękno” 5). Było to kolejne świadectwo zaskakującego zainteresowania papieża Sołowjowem. Wcześniej wspominał o jego filozofii w książce *Przekroczyć próg nadziei* (42) i w encyklice *Fides et ratio* (nr 74). Andrzej Walicki, wybitny znawca myśli rosyjskiej, zaintrygowany tymi nawiązaniem, próbował dowiedzieć się czegoś więcej o stosunku Jana Pawła II do Sołowjowa. W związku z tym napisał list do papieskiego sekretarza, ks. Stanisława Dziwisza, w którym napisał:

Dr PAWEŁ ROJEK – Uniwersytet Jagielloński, Wydział Filozoficzny, Instytut Filozofii, Zakład Ontologii; adres do korespondencji: ul. Grodzka 52, 33-332 Kraków; e-mail: pawel.rojek@uj.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2584-0108>.

PAWEŁ ROJEK, PhD – Jagiellonian University, Faculty of Philosophy, Institute of Philosophy, Department of Ontology; correspondence address: ul. Grodzka 52, 33-332 Krakow; e-mail: pawel.rojek@uj.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2584-0108>.

* Artykuł ten jest znacznie zmienioną i rozwiniętą wersją mojego tekstu „Ekumenizm i nowoczesność. Współczesne znaczenie rosyjskiej myśli religijnej”, opublikowanego w: Andrzej Grajewski i Paweł Skibiński, redaktorzy, *Stolica Apostolska wobec Rosji i wschodniego chrześcijaństwa*, Centrum Polsko-Rosyjskiego Dialogu i Porozumienia, Centrum Myśli Jana Pawła II, 2021, ss. 211-229. Praca powstała dzięki hojnemu wsparciu Narodowego Centrum Nauki w ramach projektu badawczego nr 2014/15/B/HS1/01620.

Ogromnie cenię wysiłki Ojca Świętego na rzecz zbliżenia z prawosławiem i Rosją, wiem, że ceni myśl Włodzimierza Sołowjowa i że 30 lipca wspominał w czasie modlitwy o setnej rocznicy jego śmierci. Chciałbym więc prosić księdza o zapytanie Jana Pawła, jak określiłby najkrócej swój stosunek do Sołowjowa. (Walicki, *Idee* 386)

Była to już druga taka interwencja Walickiego. Wcześniej prosił ks. Dziwisza o pomoc w wyjaśnieniu związków Jana Pawła II z polskim mesjanizmem, ale nie doczekał się żadnej reakcji. Tym razem odpowiedź z Watykanu przyszła natychmiast. Ks. Dziwisz poinformował uprzejmie, że Ojciec Święty „zapoznał się z treścią listu” i „chętnie przy okazji porozmawiałby z Panem Profesorem na tematy, o których mowa w liście” (Walicki, *Idee* 386). Wygląda na to, że Jan Paweł II po prostu zapraszał Walickiego na spotkanie. Sam profesor, niestety, zupełnie inaczej zrozumiał słowa ks. Dziwisza. Pisał po latach: „jak widać, była to odpowiedź życzliwa, lecz wymijająca, co skłoniło mnie do powściągliwości” (387). W ten sposób została, być może, zaprzepaszczone okazja do spotkania, w którym mogłoby dojść do wyjaśnienia najbardziej frapujących, z punktu widzenia historii idei, zagadek pontyfikatu polskiego papieża.

Istnieje wiele świadectw tego, że Jan Paweł II żywo interesował się myślą rosyjską, a w szczególności filozofią Sołowjowa. Od wczesnej młodości Karol Wojtyła był entuzjastą Słowiańszczyzny, o czym świadczą jego pierwsze próby poetyckie (Rojek, *Liturgia dziejów* 140-165). Choć pisał raczej o beskidzkich góralach, a nie o rosyjskich chłopach, to jego wizja była – jak wskazywałem gdzie indziej – dość bliska klasycznym rosyjskim słowianofilom (Rojek, „Our Slavic Pope” 231). W jego wczesnych pismach pojawiają się świadectwa znajomości prac Mikołaja Bierdiajewa (Wojtyła, *Dzieła* 347; *Katolicka etyka* 136, 139). Wygląda jednak na to, że Wojtyła poważniej zainteresował się myślą rosyjską dopiero w czasie, gdy już został papieżem. George Weigel, opierając się na relacji Iriny Iłowajskiej-Alberti, potomkini rosyjskich emigrantów, konwertytki na katolicyzm, która wielokrotnie rozmawiała z Janem Pawłem II o sprawach rosyjskich, pisał:

Jako papież, Karol Wojtyła (...) zagłębiał się w teksty Włodzimierza Sołowjowa, filozofa i teologa rosyjskiego z końca XIX wieku, proroka pojednania wschodniego i zachodniego chrześcijaństwa, w którego myśli pojawiały się wyraźnie milenijne tony. Jan Paweł poznał również dzieła (...) Nikołaja Bierdiajewa, Siemiona Bułgakowa i Siemiona Franka. Poprzez tych myślicieli oraz dzieła teologów takich jak Paweł Florenski i Geоргij Florowski, których czytał we francuskich bądź polskich przekładach, papież zaznajomił się z religijnym jądrem rosyjskiej kultury i nabrał przekonania, że Rosja ma wiele do zaoferowania światu. (Weigel 718)

Zainteresowanie Jana Pawła II myślą rosyjską potwierdza też wybitny krakowski rusycysta Grzegorz Przebinda, który rozmawiał z papieżem w przeddzień jego sławnej wypowiedzi o Sołowjowie (Pshebinda, *Mezhd* 240-241, zob. także 308). Ślady zainteresowania Jana Pawła II filozofią rosyjską znajdują się także w archiwum Ośrodka Dokumentacji Pontyfikatu Jana Pawła II w Rzymie. Jak opowiadał mi jego dyrektor, ks. Andrzej Dobrzyński, znajdują się tam liczne konspekty z dzieł Sołowjowa, przygotowywane dla papieża przez jego sekretarkę s. Emilię Ehrlich OSU. Zachowała się też odręczna notatka Jana Pawła II adresowana do ks. Tadeusza Stycznia, w której papież zachęcał do napisania pracy porównującej etykę wstydu z *Uzasadnienia dobra* Sołowjowa z jego własną koncepcją z *Miłości i odpowiedzialności* (zob. Przebinda, *Większa Europa* 229); dotąd bodaj, jak się zdaje, nikt nie podjął się tego zadania.

W tym artykule chciałbym dokładniej przyjrzeć się pewnym zasadniczym podobieństwom między myślą papieża Jana Pawła II a filozofią Włodzimierza Sołowjowa. Najbardziej widoczne są one w kwestii ekumenizmu (zob. Strémooukhoff 211-237; Walicki, *Rosja* 173-282; Obolevitch; Pilch; Łużny; Przebinda, *Większa Europa*). Obaj wierzyli w ukrytą jedność Kościoła. Jedność ta, choć jest czymś rzeczywistym, nie znajduje jeszcze zewnętrznego wyrazu i celem chrześcijan powinno być ujawnienie owej jedności w świecie. Wirtualna jedność Kościoła pociąga za sobą komplementarność jego wyrazów. Dlatego najpierw Sołowjow, a potem Jan Paweł II uznawali, że różnice między tradycjami wschodnimi i zachodnimi są bogactwem Kościoła, a przyszłe zjednoczenie nie powinno pociągać ich eliminacji. Patrick de Laubier zwrócił uwagę, że Jan Paweł II opublikował swoją encyklikę *Dominum et vivificantem* i zorganizował spotkanie przedstawicieli różnych religii w Asyżu dokładnie sto lat po tym, jak Leon XIII skomentował ekumeniczne wizje Sołowjowa gorzkim stwierdzeniem: „Idea piękna, lecz zbyt cudowna i niemożliwa [*Bella idea, ma fuor d'un miracolo, é cosa impossibile*]” (S. Sołowjow, *Życie* 279).

Ten tekst i to spotkanie – pisał de Laubier – odpowiadają w pewien sposób na to, czego Sołowjow szukał po omacku. Przede wszystkim wskazują na jedność chrześcijan, zwłaszcza dwóch siostrzanych Kościołów, a następnie – jedność ludzkości pod działaniem Ducha Świętego. (Laubier 132)

Na podobieństwo między wizjami Jana Pawła II i Włodzimierza Sołowjowa zwracali także uwagę historycy idei. Wspomniany już Andrzej Walicki zauważał z zaskoczeniem, że „w swej wizji pożądanego zbliżenia między

katolicyzmem a prawosławiem Jan Paweł wychodzi z tych samych założeń co Sołowjow” (*Rosja* 279). Podobnie Grzegorz Przebinda pisał, że „w swoich encyklikach, pasterskich listach i adhortacjach Jan Paweł II wypełnił wiele marzeń i postulatów Włodzimierza Sołowjowa” (*Większa Europa* 90).

Spróbuję tu pokazać, że wizje Sołowjowa i Jana Pawła II łączą się na głębszym poziomie, który zwykle umyka uwadze komentatorów, skupiających się głównie na najbardziej widocznych kwestiach ekumenicznych. Podstawą projektów ekumenicznych u obu myślicieli była bowiem radykalna wizja chrześcijaństwa. Radykalna w pierwotnym znaczeniu tego słowa, pochodzącego od łacińskiego *radix*, znaczącego ‘korzeń’. Obaj myśliciele dzielali bowiem wizję świata, w którym religia stanowi duchową, intelektualną i praktyczną podstawę całej rzeczywistości. Chrześcijaństwo miało być, według nich, rzeczywistą podstawą nie tylko życia indywidualnego, lecz także społecznego. W tym sensie obaj autorzy proponowali religijną alternatywę dla świeckiej nowoczesności. Chcieli na nowo osadzić współczesną cywilizację na fundamencie chrześcijańskim. Obaj dostrzegali też, że rozwinięcie takiej alternatywy wymaga integracji osiągnięć tradycji wschodniego i zachodniego chrześcijaństwa. Ekumenizm był więc dla obu środkiem lub rezultatem odnowienia chrześcijańskiej wizji świata.

W pierwszej części tego artykułu spróbuję zrekonstruować najważniejsze elementy wizji Sołowjowa, który od uznania konieczności przywrócenia religii jej właściwego miejsca w życiu indywidualnym i społecznym przechodził do formułowania postulatów ekumenicznych. Następnie, w dwóch kolejnych częściach, przyjrę się wizji Jana Pawła II, który dzięki intuicjom ekumenicznym doszedł do odkrycia na nowo chrystocentrycznej wizji wschodniego chrześcijaństwa i samego Sołowjowa. W zakończeniu spróbuję wskazać istotną różnicę między stanowiskami Sołowjowa i Jana Pawła II. Jak sądzę, to, co dla tego pierwszego stanowiło przede wszystkim kategorie historyczne czy geograficzne, dla tego drugiego stawało się raczej kategoriami egzystencjalnymi. W ten sposób ekumenizm jeszcze wyraźniej okazywał się wewnątrznie powiązany z nawróceniem.

EKUMENIZM SOŁOWJOWA

Włodzimierz Sołowjow w *Wykładach o Bogoczości* z 1878 r. starał się w czasach triumfującej nowoczesności wyrazić na nowo prawdę chrześcijaństwa. Jego prelekcje wywołały ogromne wrażenie na moskiew-

skiej publiczności; bywał na nich między innymi Fiodor Dostojewski, który wyraźnie pozostawał pod ich wpływem. W pierwszym wykładzie Sołowjow stwierdzał z mocą:

Religia jest (...) więzią człowieka i świata z bezwzględną i centralną zasadą wszystkiego, co istnieje. Oczywiście jest, że jeśli uznaje się rzeczywistość tej zasady bezwzględnej, to musi ona określać wszystkie dążenia, wszelką treść ludzkiego życia i myślenia; musi od niej zależeć i do niej być odniesione wszystko, co istotne w ludzkim działaniu, poznaniu i twórczości. (Sołowjow, *Wykłady* 21)

Religia, jeśli w ogóle ma być czymś, musi być wszystkim. Musi przenikać wszystkie dziedziny ludzkiego życia: duchowe i cielesne, emocjonalne i intelektualne, prywatne i publiczne, indywidualne i zbiorowe. Sołowjow wyrażał w ten sposób doświadczenie życia chrześcijańskiego obecne nie tylko w pismach Ojców Kościoła, lecz także w konkretnym doświadczeniu prawosławnych wspólnot. To integralne doświadczenie stało się nie tylko punktem wyjścia *Wykładów* Sołowjowa, lecz było także rozwijane następnie przez bez mała wszystkich rosyjskich filozofów religijnych XIX i XX wieku. Wszyscy oni starali się odpowiedzieć na nowoczesną fragmentaryzację przez odwołanie do jedności życia i świata niesionej przez chrześcijaństwo.

Podejście Sołowjowa, wyrażające przednowoczesne doświadczenie chrześcijańskie, jest zaskakująco aktualne także w ponowoczesności. Nowoczesność była rezultatem długotrwałego procesu oddzielenia religii od pozostałych sfer indywidualnego i społecznego życia człowieka. Początkiem tego procesu była pojawiająca się w późnym średniowieczu doktryna czystej natury, która miała pozostawać całkowicie autonomiczna wobec porządku nadprzyrodzonego. To pojęciowe oddzielenie tego, co naturalne, od tego, co nadprzyrodzone, doprowadziło wkrótce do praktycznej sekularyzacji społeczeństw, kultury i samej religii. Skoro bowiem religia nie przenika całego doczesnego życia, przestaje mieć jakiegokolwiek znaczenie (Martínez). Sołowjow dostrzegł ten proces z podziwu godną jasnością:

dla współczesnej cywilizowanej ludzkości, nawet dla tych, którzy uznają zasadę religijną, religia wcale nie posiada tego wszechobejmującego i centralnego znaczenia. Zamiast być wszystkim we wszystkim, skrywa się ona w dalekim zakątku naszego świata wewnętrznego, pozostaje jednym z naszych rozlicznych zainteresowań, któremu udzielamy chwili uwagi. (Sołowjow, *Wykłady* 22)

Religia, która rezygnuje z wpływu na filozofię, kulturę, gospodarkę, politykę i życie codzienne, okazuje się zupełnie niepotrzebna. Zamiast być siłą real-

nie przemieniającą świat, staje się tylko indywidualnym uczuciem. Taki właśnie „stan współczesnej religii” – stwierdza Sołowjow – należy uznać za „godny pożałowania” (*Wykłady* 22). Nowoczesna karykatura religii jak najbardziej zasługuje na odrzucenie. „Ci, którzy odrzucają dziś religię mają słuszość, ponieważ dzisiejszy stan religii wymusza wręcz jej negację; w rzeczywistości religia zupełnie nie jest tym, czym być powinna” (21). Innymi słowy, nowożytny dualizm doprowadził najpierw do sekularyzacji, potem do prywatyzacji, a na końcu do anihilacji religii. Obecny „godny pożałowania” stan religii w nowoczesności jest konsekwencją pojęciowego oddzielenia religii od pozostałych sfer życia. Warunkiem urzeczywistnienia chrześcijaństwa musi być więc najpierw właściwe powiązanie religii ze wszystkimi sferami życia.

Projekt Sołowjowa, a szerzej – rosyjska filozofia religijna przełomu XIX i XX wieku jest więc próbą stworzenia radykalnej chrześcijańskiej alternatywy dla sekularnej nowoczesności (Mrówczyński-Van Allen, *Between the Icon*; „Rosyjscy myśliciele”). Taka wizja jest pod wieloma względami podobna do wcześniejszego polskiego mesjanizmu (Rojek, „Trójca Święta”), późniejszej dwudziestowiecznej francuskiej „nowej teologii” (Martínez) oraz współczesnego ruchu Radykalnej Ortodoksji (Pabst, Schneider). Jan Duns Szkot, Thomas Hobbes, Adam Smith i inni ojcowie nowoczesności próbowali zakreślić granice między, z jednej strony, religią a, z drugiej strony, autonomicznymi świeckimi dziedzinami filozofii, kultury polityki, ekonomii. Sołowjow, wraz z wieloma innymi wcześniejszymi i późniejszymi rosyjskimi myślicielami, próbował zatrzeć te granice, wskazując, że religia – jeśli ma istnieć – nie może być jedną ze sfer życia, lecz musi przenikać je wszystkie. Rosyjska filozofia religijna była więc radykalną formą postsekularyzmu (Mrówczyński-Van Allen, Obolevitch i Rojek.). Myśl rosyjska była zadziwiająco dobrze przygotowana dla sformułowania alternatywy dla świeckiej nowoczesności. W istocie bowiem w kulturze rosyjskiej nie było ani renesansu, ani oświecenia. Wschodnie chrześcijaństwo w dużej mierze zachowało więc integralną patrystyczną wizję człowieka, która nie została jeszcze podzielona na naturalne i ponadnaturalne elementy. Ta przednowoczesna wizja zyskuje wyjątkowe znaczenie w ponowoczesnej rzeczywistości. W tym sensie Sołowjow i inni rosyjscy filozofowie pragnęli rzeczywiście „ponownego zaczarowania świata”, odwrócenia procesu, który został rozpoznany przez Maxa Webera jako istota modernizacji (Hagemeister).

Nie oznacza to jednak, że Sołowjow i inni chcieli prostego powrotu do przednowoczesności. Upadek średniowiecza nie był przypadkiem, lecz

wynikał z wewnętrznych sprzeczności tej formacji, w której pierwiastek religijny w mechaniczny sposób dominował nad elementami świeckimi. Integralny porządek społeczny musi znaleźć równowagę między czynnikiem boskim a ludzkim.

Religia jest zjednoczeniem człowieka i świata z zasadą bezwzględną i wszechjedną. Zasada ta jako wszechjedna czy też wszechobejmująca niczego nie wyklucza, i dlatego zjednoczenie z nią, prawdziwa religia, nie może wykluczać, tłumić lub podporządkowywać sobie przemocą jakiegokolwiek elementu, jakiegokolwiek żywej siły w człowieku i jego świecie. (Sołowjow, *Wykłady* 31)

Zarówno religijne średniowiecze, jak i świecka nowoczesność stanowiły niepełne realizacje integralnego modelu. Średniowiecze głosiło prymat religii, ale zaniedbywało pierwiastki świeckie; nowoczesność uznawała pierwszeństwo tego, co świeckie, ignorowała jednak religię. Właściwy porządek musi być syntezą średniowiecza i nowoczesności.

Proces dochodzenia do bosko-ludzkiej syntezy miał dla Sołowjowa wymiar nie tylko historyczny, lecz także geograficzny. Wschód i Zachód były dla niego realizacjami dwóch przeciwstawnych modeli człowieczeństwa i społeczeństwa. Świat wschodniego chrześcijaństwa stanowił dla niego realizację teocentrycznego modelu średniowiecznego, natomiast cywilizacja zachodnia była urzeczywistnieniem nowoczesnego ideału świata czysto ludzkiego.

Wschód wszystkimi siłami swego ducha trzyma się więzi i chroni to, co boskie, a chroni to, wypracowując w sobie niezbędne do tego zdolności konserwatywne i ascetyczne, z kolei Zachód wykorzystuje całą swoją energię na rzecz rozwoju zasady ludzkiej, co musi się dokonywać z uszczerbkiem dla prawdy Bożej, początkowo wypaczanej, a potem wręcz odrzucanej. Ale też widać, że oba ukięrkowania historyczne nie tylko nie wykluczają się wzajemnie, ale są sobie niezbędne w imię pełnego rozwoju Chrystusowego w całej ludzkości. (Sołowjow, *Wykłady* 220)

Oba te światy są więc symetrycznie jednostronne. Zachód rozwinął imponującą cywilizację, ale opierała się ona na negacji prawdy chrześcijaństwa, Wschód natomiast posiadał prawdę, ale nie potrafił nadać jej zewnętrznego wymiaru. Jest więc jasne, że realizacja integralnego porządku społecznego wymaga zjednoczenia Wschodu i Zachodu. Program ekumeniczny Sołowjowa był więc naturalną konsekwencją jego radykalnego zwrotu do religii.

„DWA PŁUCA” JANA PAWŁA II

W 1978 r. kardynał Karol Wojtyła został poproszony przez redakcję włoskiego magazynu *Vita e Pensiero* o wypowiedź na temat tożsamości Europy. Wojtyła przygotował krótki artykuł „Gdzie znajduje się granica Europy”, który być może był ostatnim opublikowanym przez niego tekstem przed wyborem na papieża. Ten słabo znany tekst daje unikatowy wgląd w myślenie kardynała o geografii historycznej u progu jego pontyfikatu.

Podstawową tezę Wojtyły było uznanie, że pojęcie Europy ma dwie komplementarne wersje – wschodnią i zachodnią. Pisał m.in.:

Bardziej niż kiedykolwiek konieczne jest dziś uznanie – niezależnie od związków z określonymi warunkami konstytucyjnymi czy określonym systemem – dwu różnych wersji pojęcia „europejskości”, które ukształtowały się pod wpływem różnych tradycji. (Wojtyła, „Granica Europy” 34)

Wspólnym źródłem Europy jest chrześcijaństwo, różnice w jej wersjach wynikają z odmiennej historii różnych jej części, przede wszystkim z oddziaływania dwóch centrów kulturalnych – Rzymu i Konstantynopola. Różnice te, choć w historii nieraz przybierały postać „przeciwieństw” i „wewnętrznych antynomii”, w istocie jednak – jak stwierdzał Wojtyła – „wzajemnie dopełniają się”, są „komplementarne”, ponieważ łączy je „wspólne źródło” (30). Szczególnym miejscem spotkania Europy Zachodniej i Europy Wschodniej jest Europa Środkowa, która jest obszarem – jak pisał – „przenikania się wpływów ze wschodu i zachodu” (31).

Niedługo później Karol Wojtyła mógł wykorzystać te wynikające ze swojego środkowoeuropejskiego doświadczenia intuicje w kierowaniu Kościołem powszechnym. W rozmowie z André Frossardem podkreślał właśnie ten element swojego polskiego dziedzictwa:

Jest to dziedzictwo sąsiedztwa i spotkania dwóch tradycji chrześcijańskich i dwóch kultur: jednej zachodniej, która ma swe centrum w Rzymie – drugiej wschodniej, genetycznie związanej z Konstantynopolem. (...) Stąd właśnie owo dziedzictwo spotkania pomiędzy Wschodem i Zachodem. (Frossard 27)

To właśnie w tym świadomie przeżywanym polskim dziedzictwie historycznym należy, jak sądzę, szukać źródeł integralnego podejścia Jana Pawła II do podziału na zachodnie i wschodnie chrześcijaństwo.

Jan Paweł II w swoim nauczaniu wielokrotnie wyrażał podstawowe przekonanie o komplementarności zachodniej i wschodniej wersji chrześci-

jaństwa, odwołując się do metafory dwóch płuc chrześcijaństwa. Porównanie to pojawiło się u niego po raz pierwszy w improwizowanej wypowiedzi przed modlitwą z udziałem przedstawicieli różnych wyznań chrześcijańskich w Paryżu 31 maja 1980 r. Wspominając swoją wizytę w Konstantynopolu, Jan Paweł II mówił: „nie możemy jako chrześcijanie, powiedzialbym więcej, jako katolicy, oddychać tylko jednym płucem; trzeba mieć dwa płuca, wschodnie i zachodnie” („Przemówienie” 56).

Komentatorzy natychmiast zwrócili uwagę na pochodzenie tej oryginalnej organicznej metafory. Po raz pierwszy użył jej wielki rosyjski poeta i myśliciel Władzisław Iwanow, uczeń i duchowy syn Włodzimierza Sołowjowa, który po rewolucji bolszewickiej opuścił Rosję i zamieszkał w Rzymie, gdzie przez wiele lat wykładał literaturę rosyjską. O dwóch płucach mówił w swojej relacji o własnej konwersji na katolicyzm, której dokonał uroczyste w Bazylice św. Piotra w Rzymie.

Wtedy po raz pierwszy – wspominał Iwanow – poczułem się prawosławny w pełnym tego słowa znaczeniu, posiadaczem świętego skarbu, który co prawda miałem od dnia chrztu, ale którego posiadanie do tej pory, przez wiele lat, przyćmione było poczuciem jakiegoś niezadowolenia, stającym się coraz boleśniejszym w wyniku świadomości, że jestem pozbawiony drugiej połowy tego żywego skarbu świętości i łaski, że niczym gruźlik oddycham tylko jednym płucem. (Iwanow 429)

Relacja ta, opublikowana po francusku w 1930 r., stała się szerzej znana dopiero dzięki rosyjskiemu tłumaczeniu, które ukazało się w 1979 r. Według relacji biskupa Pierre’a Duprey, wieloletniego sekretarza Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan, Jan Paweł II miał mu powiedzieć, że z określeniem Iwanowa zapoznał go jeden z wykładowców jeszcze w krakowskim seminarium (Riccardi 148). Jan Paweł II podjął tę metaforę, ale nadał jej symetryczne znaczenie. W przemówieniu do uczestników sympozjum poświęconego Iwanowowi w 1983 r. mówił: „Nie można oddychać po chrześcijańsku [...], po katolicku jednym płucem. Trzeba mieć oba płuca, tzn. wschodnie i zachodnie” („Dusza słowiańska” 26). Iwanow dusił się jako prawosławny, nie mający dostępu do skarbów katolicyzmu; Jan Paweł II sugerował, że duszą się także katolicy, pozbawieni dostępu do dziedzictwa prawosławia.

Jan Paweł II bardzo często odwoływał się do tego porównania. W 1987 r. wyrażenie to pojawiło się w encyklice *Redemptoris Mater*, gdzie Jan Paweł II pisał, że wspólny dla chrześcijan Wschodu i Zachodu kult Maryi mógłby przysłużyć się temu, by „Kościół zaczął na nowo oddychać w pełni oby-

dwoma płucami: chodzi o Wschód i Zachód” (nr 34). Rok później papież szeroko rozwinął tę metaforę w liście apostołskim *Euntes in mundum* z okazji tysiąclecia chrztu Rusi Kijowskiej.

Dwie formy wielkiej tradycji Kościoła – zachodnia i wschodnia, dwie formy kultury, dopełniają się wzajemnie jakby dwa „płuca” w jednym organizmie. (...) Można powiedzieć, że dwa nurty, wschodni i zachodni, stały się równocześnie pierwszymi wielkimi formami inkulturacji wiary, w obrębie których jedyna i niepodzielna pełnia, powierzona przez Chrystusa Kościołowi, znalazła swój historyczny wyraz. W różnych kulturach europejskich narodów, czy to na Wschodzie, czy na Zachodzie, w ich muzyce, literaturze, w sztukach figuratywnych i architekturze, a także w systemach myślenia płynie wspólna limfa zaczerpnięta z jednego źródła. (*Euntes in mundum* nr 12; zob. także *Ut unum sit* nr 54)

Widać wyraźnie, że w papieskim sformułowaniu – wbrew anatomii – chodzi o komplementarność obu nurtów tradycji, co zakłada ich zróżnicowanie. Brak jednego z płuc w chrześcijaństwie ma być więc różnicą nie tyle ilościową, co raczej jakościową. Metafora ta podkreśla jednak równość obu tradycji, z których żadna – podobnie jak w wypadku symetrycznych części ciała – nie powinna dominować nad drugą.

Co ciekawe, Jan Paweł II posunął się nawet do tego, że w *Przekroczyć próg nadziei* sugerował, iż podział chrześcijaństwa miał bez mała opatrnościowy charakter. „Może więc podziały były także drogą prowadzącą Kościół do wielorakich bogactw zawartych w Chrystusowej Ewangelii i w Chrystusowym odkupieniu? Może te bogactwa nie potrafiłyby się rozwinąć w inny sposób...? (Jan Paweł II, *Przekroczyć* 121). Jest to, jak sądzę, najgłębsze w pismach Jana Pawła II usprawiedliwienie podziału na wschodnie i zachodnie chrześcijaństwo, a jednocześnie najbardziej pozytywne wezwanie do jego przezwyciężenia.

Najważniejszym wyrazem ekumenicznej wizji Jana Pawła II był list apostołski *Oriente lumen* z 1995 r. Papież nie odwoływał się w nim co prawda do swojej ulubionej metafory dwóch płuc, ale wyraźnie rozwijał i pogłębiał stojące za nią intuicje. O ile wcześniej wskazywał tylko ogólnie na komplementarność tradycji, teraz próbował dokładniej opisać najcenniejsze elementy charakterystyczne dla tradycji wschodniej. Papież stwierdził, że „chrześcijanin Wschodu ma własny styl odczuwania i rozumienia, a zatem również oryginalny sposób przeżywania swej więzi ze Zbawicielem” (*Oriente lumen* nr 5), przy tym przez „chrześcijan Wschodu” rozumiał nie tylko wiernych wschodnich Kościołów katolickich, lecz także – a może

przede wszystkim – Kościołów prawosławnych. Jan Paweł II zwracał uwagę, że ten szczególnie styl jest ogromną wartością dla całego chrześcijaństwa.

Rozmyślając nad tym skarbem, dostrzegam w nim elementy niezwykle istotne dla pełniejszego i bardziej całościowego zrozumienia doświadczenia chrześcijańskiego, a zatem dla uzyskania bardziej wyczerpującej chrześcijańskiej odpowiedzi na oczekiwania dzisiejszego człowieka. (*Oriente lumen* nr 5)

Papież w tym liście starał się z perspektywy katolickiej sformułować możliwie jak najdalej idącą koncepcję komplementarności Kościołów. Z jednej strony chciał podkreślić znaczenie Kościołów prawosławnych, z drugiej jednak musiał utrzymać prawdziwie uniwersalny charakter Kościoła katolickiego. W rezultacie pisał, że choć to Kościół katolicki jest oczywiście Kościołem powszechnym, to jednak dziedzictwo prawosławia jest rzeczywiście niezbędne dla „pełnego obrazu powszechności Kościoła” (*Oriente lumen* nr 1). I dalej: „słowa Zachodu potrzebują słów Wschodu, aby Słowo Boże coraz lepiej ukazywało swe niezgłębione bogactwa” (nr 28).

ŚWIATŁO ZE WSCHODU

Jan Paweł II w *Oriente lumen* zwracał uwagę na wiele cennych form życia chrześcijańskiego, charakterystycznych dla Wschodu. Pisał na przykład o wartości monastycyzmu, tradycji starcostwa, życiu liturgicznym, poczuciu ciągłości historycznej. Co ciekawe, pominął zupełnie tradycję ikony, uznając ją chyba za oczywisty element wspólnego dziedzictwa chrześcijaństwa. Papież zwracał też jednak uwagę na pewne szczególne idee teologiczne i filozoficzne wschodniego chrześcijaństwa, które są cennym wkładem do dziedzictwa Kościoła powszechnego. Pisał między innymi o tradycji apofatyizmu, doktrynie przebóstwienia i teologii ciała. Przede wszystkim jednak wskazywał na radykalny chrystocentryzm tradycji wschodniej:

Wschód pomaga nam opisać – z wielkim bogactwem elementów – chrześcijańskie znaczenie osoby ludzkiej. Skupia się ono wokół Wcielenia, z którego czerpie światło samo stworzenie. W Chrystusie, prawdziwym Bogu i prawdziwym człowieku, objawia się pełnia ludzkiego powołania: Słowo przyjęło człowieczeństwo, aby człowiek mógł stać się Bogiem. (*Oriente lumen* nr 15)

Podstawą wschodniej antropologii jest więc chrystologia. Człowiek od samego początku przeznaczony jest do życia w jedności z Bogiem. Prze-

bóstwienie jest więc w istocie jego naturalnym celem, choć nie może się ono zrealizować samą mocą człowieka.

Sądzę, że fragment ten ma fundamentalne znaczenie nie tylko dla zrozumienia wizji prawosławia u Jana Pawła II, lecz także znaczenia dziedzictwa wschodniej myśli dla współczesnego chrześcijaństwa. Papież odnajdywał bowiem w prawosławiu tę samą chrystocentryczną wizję, która stała u podstaw odnowy teologii na II Soborze Watykańskim i ożywiała potem jego własne nauczanie. Cytowany fragment (nr 15) *Oriente lumen*, gdzie mowa o Chrystusie, w którym „objawia się pełnia ludzkiego powołania”, jest w istocie parafrazą słynnego numeru 22 *Gaudium et spes*:

Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszedłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie.

Tekst ten należy do najczęściej przywoływanych przez Jana Pawła II fragmentów dokumentów soborowych. Pojawia się w jego nauczaniu ponad dwieście razy, w tym dziewięć razy w encyklikach i siedem razy w adhortacjach (Newton 388-389). Papież wprost przyznawał: „są to słowa bardzo mi drogie i dlatego przypominałem je w kluczowych tekstach mojego Magisterium” (Jan Paweł II, *Prorocze orędzie* nr 8).

Czasem sugeruje się, że Karol Wojtyła, który brał udział w redagowaniu *Gaudium et spes*, mógł być także autorem tego fragmentu. „To fundamentalne stwierdzenie konstytucji *Gaudium et spes* – pisał na przykład ks. Robert Skrzypczak – prawdopodobnie zawdzięcza swój kształt właśnie Wojtyłce” (109). Ostatnio William Newton wyjaśnił jednak ponad wszelką wątpliwość, analizując kolejne wersje tekstu konstytucji, zachowane w archiwach jej redaktorów, o. Pierre’a Haubtmanna i o. Chatresa Moellera, że Wojtyła nie zajmował się akurat tym fragmentem (Newton 388-409). Inspiracją tego punktu był najpewniej o. Henri de Lubac, który w swojej przełomowej książce *Katolicyzm* pisał: „Chrystus, objawiając Ojca i będąc przez Niego objawionym, dopełnia objawienia człowieka samemu człowiekowi” (Lubac 288).

Sama myśl de Lubaca także była oczywiście bliska myśli rosyjskiej. W szczególności Adriano Dell’Asta argumentował, że jest ona bardzo bliska Sołowjowowi. „Nie możemy nie być zaskoczeni – pisał – widząc niesamowite podobieństwo, także na poziomie języka, jakie łączy [...] de Lubaca

i Sołowjowa” (Dell’Asta 167). Program intelektualny de Lubaca polegał na odkrywaniu na nowo patrystycznych źródeł chrześcijaństwa. De Lubac nazywał ten proces „zakorzeniem” (*ressourcement*). Źródła te są jednak wspólne dla Wschodu i Zachodu. Nie ma w tym więc nic zaskakującego, że wielcy chrześcijańscy myśliciele, idąc w głąb, nawet niezależnie od siebie, w końcu spotykali się ze sobą.

Co ważniejsze, chrystocentryczna wizja przypomniana przez *Gaudium et spes*, którą Jan Paweł II odnajduje także we wschodnim dziedzictwie chrześcijańskim, jest radykalnym zerwaniem z nowoczesną wizją świata, opierającą się na podziale rzeczywistości na sferę naturalną i nadprzyrodzoną, doczesną i wieczną, świecką i religijną. Jeśli bowiem Jezus Chrystus jest rzeczywistością – jak pisał Jan Paweł II – „ośrodkiem wszechświata i historii” (*Redemptor hominis* nr 1), to nie ma takiej sfery rzeczywistości, która pozostawałaby obojętna wobec niego. W ten sposób prawosławne dziedzictwo i nowa katolicka teologia wspólnie występują przeciwko świeckiemu rozumowi. To taki właśnie, zrywający ze świecką wizją rzeczywistości, ekumenizm jest w stanie – jak przewidywał papież – udzielić „bardziej wyczerpującej chrześcijańskiej odpowiedzi na oczekiwania dzisiejszego człowieka” (*Oriente lumen* nr 5) i w ten sposób – jak sugerował – „uniknąć wielu dramatów, a nawet zmienić bieg historii” (nr 28).

Chciałbym teraz wrócić do przywoływanej na początku wypowiedzi Jana Pawła II z 2000 r. z okazji setnej rocznicy śmierci Włodzimierza Sołowjowa. W tym krótkim wystąpieniu papież nawiązał raz jeszcze do swojego ulubionego fragmentu z *Gaudium et spes*. Początek jego wypowiedzi brzmiał następująco:

Tylko w Chrystusie (...) człowiek może znaleźć prawdziwy i pełny sens życia. (...) Tę prawdę o Chrystusie trzeba dzisiaj głosić z mocą, podobnie jak w dwudziestym stuleciu bronili jej odważnie liczni świadkowie wiary i wybitni chrześcijańscy myśliciele. Spośród nich pragnę przypomnieć dziś postać Włodzimierza Siergiejewicza Sołowjowa, którego stulecie śmierci przypada w tych właśnie dniach. (Jan Paweł II, „Piękno” 5)

Jak widać, papież przedstawiał Sołowjowa przede wszystkim jako wybitnego myśliciela rozwijającego centralną prawdę o Chrystusie jako wzorcu człowieczeństwa. Taki status Chrystusa jest oczywiście wspólny dla wszystkich chrześcijan. Dopiero w drugiej kolejności papież wskazywał na zasługi Sołowjowa dla ekumenizmu.

Wspominając tego wybitnego Rosjanina, człowieka niezwykłej głębi, który bardzo mocno odczuwał też dramat podziału chrześcijan i pilną potrzebę ich jedności,

pragnę wezwać do modlitwy o to, aby wierzący w Chrystusa na Wschodzie i na Zachodzie mogli jak najszybciej odzyskać pełną jedność. Aby to nastąpiło, wszyscy muszą się nawrócić do żywego Chrystusa, tego samego wczoraj, dziś i na wieki, a wprowadzając bezkompromisowo w życie Jego Ewangelię, stawać się zaczynem nowej ludzkości. (Jan Paweł II, „Piękno” 5)

Znowu widać tu wyraźnie, że według Jana Pawła II podstawą jedności między Wschodem a Zachodem są ostatecznie wspólne źródła wiary. Drogą do horyzontalnego zjednoczenia chrześcijan jest ich wertykalny – jeśli można tak powiedzieć – zwrot ku Chrystusowi. Oznacza to, że obie tradycje posiadają wewnętrzny potencjał ekumeniczny. Zjednoczenie Kościołów nie jest więc jakimś zewnętrznym postulatem, lecz wynika bezpośrednio z ich natury.

GEOGRAFIA I EGZYSTENCJA

Mimo tych wszystkich podobieństw między wizją Sołowjowa a programem Jana Pawła II zachodzi między nimi także pewna ważna różnica. Sołowjow wydaje się bowiem interpretować problem ekumenizmu przede wszystkim na płaszczyźnie geografii, podczas gdy Jan Paweł II odwołuje się raczej do egzystencji. Różnicę tę można dostrzec, porównując dwie wypowiedzi, które Grzegorz Przebinda traktował jako dobitny przykład bliskości tych dwóch myślicieli (*Większa Europa* 256-257). W zakończeniu *Wielkiego sporu* z 1884 r. Sołowjow pisał:

Zasady Wschodu i Zachodu, pojednane i zjednoczone w chrześcijaństwie, a rozdzielone w chrześcijanach, zjednoczą się w nich samych i stworzą powszechną bogoczlówczą kulturę. Wschodnie pryncypium, bierne poddanie się temu, co wieczne i boskie, i zachodnie pryncypium, autonomiczna działalność człowieka (poprzez władzę i poprzez wolność), znajdują swoją jedność i swoją prawdę w samodzielnej i wolnej służbie wszystkich ludzkich sił boskiej Prawdzie. (Sołowjow, *Wielki spór* 206; przekład zmodyfikowany)

Sto lat później, w 1980 r., Jan Paweł II na początku encykliki *Dives in misericordia* pisał:

O ile różne kierunki dziejowe i współczesne prądy ludzkiej myśli były i są skłonne rozdzielać, a nawet przeciwstawiać sobie teocentryzm i antropocentryzm, to natomiast Kościół, idąc za Chrystusem, stara się wnosić w dzieje człowieka organiczne i dogłębne zespolenie obojga. Jest to również jedna z głównych, a może nawet najważniejsza podstawa magisterium ostatniego Soboru. (*Dives in misericordia*, nr 1)

Przebinda zwracał uwagę na uderzające podobieństwo między tymi wypowiedziami. Rzeczywiście, obaj autorzy formułowali wspólną wizję pojednania pierwiastka boskiego i ludzkiego. Trzeba jednak zauważyć, że u Sołowjowa elementy te miały wyraźne konotacje geograficzne, natomiast Jan Paweł II mówił raczej o postawach egzystencjalnych. Stąd Sołowjow mówi konkretnie o Wschodzie i Zachodzie, a Jan Paweł II bardziej abstrakcyjnie o teocentryzmie i antropocentryzmie. Już wcześniej, w swoich młodzieńczych utworach literackich, Wojtyła dokonywał podobnej deterytorializacji idei Polski jako przedmurza Europy. W jego ujęciu – jak wskazywał Krzysztof Dybciak – miała ona charakter nie tyle geograficzny, co aksjologiczny. Walka miała toczyć się nie na granicach fizycznych, lecz we wnętrzu każdego człowieka (Dybciak 221). Podobnie tutaj podstawowe opozycje mają charakter nie geograficzny, lecz antropologiczny. Jest to, jak sądzę, bardzo istotny postęp w stosunku do ekumenicznej wizji Sołowjowa. Dziś coraz trudniej trzymać się współrzędnych przestrzennych. Sołowjow byłby zapewne zaskoczony, że w XX wieku centra prawosławia znalazły się pod Paryżem i Nowym Jorkiem, a Moskwa i dawny Petersburg stały się ośrodkami światowego komunizmu. Tym bardziej dzisiaj, w zglobalizowanym świecie, trudno żywić nadzieję, by jakieś geograficzne tereny mogły być wyróżnione antropologicznie. Wygląda na to, że Wschód i Zachód stały się raczej określeniami ideowymi, a nie geograficznymi. Dlatego może lepiej zastąpić je – jak papież w cytowanym fragmencie – bardziej ogólnymi określeniami, takimi jak teocentryzm czy antropocentryzm. Nie jest to jednak różnica absolutna. Zarówno u Sołowjowa można dostrzec bardziej egzystencjalne rozumienie kategorii geograficznych, jak i u Jana Pawła II można znaleźć przykłady intensywnego odczuwania sakralnej geografii.

Wydaje się, że to poluzowanie związku postaw i geografii może pomóc ustrzec się przed mechanicznym rozumieniem procesu ekumenicznego. Sołowjow poświęcił wiele energii, by opracować szczegółowy program zjednoczenia, w którym główną rolę miał odegrać rosyjski car, przyjmujący katolicyzm, i papież, rozciągający swoją duchową władzę nad Rosją. W tej sprawie chciał spotkać się z Leonem XIII i pisał memoriały do Aleksandra III. Jan Paweł II także przywiązywał wagę do znaczących gestów i podróży, ale łatwiej było mu dostrzec, że ekumenizm nie rozstrzyga się w stosunkach między wielkimi tego świata, lecz w życiu wspólnot i w duszach poszczególnych wiernych. Zjednoczenie zależy bowiem od wspólnego zwrócenia się ku Chrystusowi, niezależnie od historycznego i geograficznego położenia.

Odsłonięcie głębokiego pokrewieństwa odnowionej katolickiej teologii i wschodniego chrześcijaństwa stanowi, jak sądzę, jeden z najważniejszych elementów dziedzictwa Jana Pawła II. Dzięki uznaniu tych związków staje się jasne, że przyjęcie dziedzictwa wschodniego jest w istocie powrotem do własnych korzeni. Światło ze wschodu okazuje się w istocie – tak samo jak w Piśmie Świętym – światłem Chrystusa (Iz 60, 1; Łk 1, 78; Ap 21, 10-11). Odkrycie to daje mocne podstawy nie tylko do dialogu z prawosławiem, lecz także do konfrontacji z nowoczesnością. Nowoczesność doprowadziła do dezintegracji myślenia, działania i życia ludzkiego. Jeśli szukamy drogi wyjścia z niej, powinniśmy czerpać z dziedzictwa nie dotkniętego przez prowadzący do sekularyzacji dualizm, charakterystyczny dla nowożytnej zachodniej filozofii i teologii. Możemy wobec tego szukać inspiracji w dawnej przednowoczesnej myśli zachodniej, możemy też jednak zwrócić się do bardziej współczesnej nie-nowoczesnej myśli wschodniej. Te dwie drogi – droga w głąb i droga na wschód – prowadzą do tego samego celu. Jest nim odkrycie Chrystusa jako podstawy integralnej wizji człowieka, świata i historii. To właśnie ta wizja jest odpowiedzią na problemy nowoczesności, jak zresztą każdej innej epoki.

BIBLIOGRAFIA

- Dell'Asta, Adriano. „La filosofia religiosa russa e l'Occidente”. *La Nuova Europa*, nr 1, 2005, ss. 164-175.
- Dybciak, Krzysztof. *Pisarz, który został papieżem. Twórczość Karola Wojtyły – Jana Pawła II*. Instytut Pamięci Narodowej, 2020.
- Frossard, André. *Nie lekajcie się! Rozmowy z Janem Pawłem II*. Libreria Editrice Vaticana, 1982.
- Hagemester, Michael. „Nowe średniowiecze Pawła Florenskiego”. Tłum. Paweł Rojek i Karol Wilczyński. *Pressje*, nr 26-27, 2011, ss. 269-280.
- Ivanov, V. I., „Pis'mo k Dyu Bosu”. *Sobraniye sochineniy*, vol. 3, Foyer Oriental Chrétien, 1979, ss. 419-432 [Иванов, В. И., „Письмо к Дю Босу”. *Собрание сочинений*, vol. 3, Foyer Oriental Chrétien, 1979, ss. 419-432].
- Jan Paweł II. Encyklika *Dives in misericordia*, 30 listopada 1980 r. La Santa Sede, www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html. Dostęp 2.09.2022.
- Jan Paweł II. Encyklika *Dominum et Vivificantem*, 18 maja 1986 r. La Santa Sede, www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html. Dostęp 2.09.2022.
- Jan Paweł II. „Dusza słowiańska należy do Wschodu i Zachodu”. *L'Osservatore Romano*, nr 5-6, 1983, s. 26.
- Jan Paweł II. Encyklika *Evangelium vitae*, 25 marca 1995 r. La Santa Sede, www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html. Dostęp 2.09.2022.

- Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 14 września 1998 r. La Santa Sede, www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html. Dostęp 2.09.2022.
- Jan Paweł II, „Piękno spotkania z Chrystusem. Rozważanie przed modlitwą Anioł Pański, Castel Gandolfo, 30 lipca 2000 r.” *L'Osservatore Romano*, nr 10, 2000, s. 5.
- Jan Paweł II, „Prorocze orędzie dla całego Kościoła. Do uczestników konferencji na temat realizacji nauczania Powszechnego Soboru Watykańskiego, 27 lutego 2000 r.”, *L'Osservatore Romano*, nr 4, 2000, ss. 43-45.
- Jan Paweł II. „Przemówienie wygłoszone do przedstawicieli wyznań chrześcijańskich, Paryż, 31 maja 1980 r.”. *Dzieła zebrane*, t. 10, Wydawnictwo M, 2008, ss. 56-57.
- Jan Paweł II. *Przekroczyć próg nadziei*. RW KUL, 1994.
- Jan Paweł II. Encyklika *Redemptor hominis*, 2 marca 1979 r. La Santa Sede, www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html. Dostęp 2.09.2022.
- Jan Paweł II. Encyklika *Redemptoris Mater*, 25 marca 1987 r. La Santa Sede. www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031987_redemptoris-mater.html. Dostęp 2.09.2022.
- Jan Paweł II. Encyklika *Ut unum sit*, 25 maja 1995 r. La Santa Sede. www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html.
- Jan Paweł II. List apostolski *Euntes in mundum*, 25 stycznia 1988 r. eKAI. www.ekai.pl/euntes-in-mundum/. Dostęp 2.09.2022.
- Jan Paweł II. List apostolski *Oriente lumen*, 2 maja 1995 r. Opoka, opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/orientale_lumen_02051995.html. Dostęp 2.09.2022.
- Laubier, Patrick de. „Vladimir Soloviev, Léon XIII et Jean Paul II”. *Solov'evskie issledovaniya*, 8, 2004, ss. 128-134.
- Lubac, Henri de, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*. Tłum. Maria Stokowska, Znak, 1988.
- Łużny, Ryszard. *Myśl słowiańska Jana Pawła II*. Wydawnictwo KUL, 2008.
- Martínez, Francisco Javier. „Przezwyćżyć rozum sekularny”. Tłum. Bronisław Jakubowski. *Frona*, 61, 2011, ss. 167–200.
- Newton, William. „John Paul II and Gaudium et Spes 22: his use of the text and his involvement in its authorship”. *Anthropotes*, 24 (2), 2008, ss. 388-389.
- Mrówczyński-Van Allen, Artur. *Between the Icon and the Idol. The Human Person and the Modern State in Russian Literature and Thought: Chaadayev, Soloviev, Grossman*. Tłum. M. P. Whelan, Cascade, 2013.
- Mrówczyński-Van Allen, Artur. „Rosyjscy myśliciele i Europa dziś”. Tłum. Agata Kędzior. *Pressje*, 26–27, 2011, ss. 262–268.
- Mrówczyński-Van Allen, Artur, Teresa Obolevitch i Paweł Rojek (red.). *Beyond Modernity: Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, Pickwick Publications, 2016.
- Obolevitch, Teresa. „The Metaphysical Foundations of The Ecumenical Project of Vladimir Soloviev”. *Journal of Eastern Christian Studies*, 67(1-2), 2015, ss. 31-43.
- Pabst, Adrian i Christoph Schneider (red.). *Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy*. Ashgate, 2009.
- Pilch Jeremy. „Vladimir Solov'ev and the 19th-Century Pioneers of Catholic-Orthodox Reunion”. *The Downside Review*, vol. 135(1), 2017, ss. 35-54.

- Przebinda, Grzegorz. *Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy*. Znak, 2001.
- Pshebinda, Gzhegozh. *Mezhdú Krakovom, Rimom i Moskvoy. Russkaya ideya v novoy Pol'she*. Rossiyskiy gosudarstvennyy gumanitarnyy universitet, 2013 [Пшебинда, Гжегож. *Между Краковом, Римом и Москвой. Русская идея в новой Польше*. Российский государственный гуманитарный университет, 2013].
- Riccardi, Andrea. *Jan Paweł II. Biografia*. Tłum. Krzysztof Stopa. Edycja Świętego Pawła, 2014.
- Rojek, Paweł. *Liturgia dziejów. Jan Paweł II i polski mesjanizm*. Wydawnictwo M, 2016.
- Rojek, Paweł. „Trójca Święta w historii i społeczeństwie. Polski mesjanizm, rosyjska idea i rozum postsekularny”. *Mesjańskie imaginaria Europy (i okolic)*, red. Anna Janek, Adam Regiewicz i Artur Żywiołek, Akademia im. Jana Długosza, 2015, ss. 273-289.
- Rojek, Paweł. „Our Slavic Pope: The Mission of Slavs according to John Paul II”. *Alexei Khomiakov: The Mystery of Sobornost'*, red. Artur Mrówczyński-Van Allen, Teresa Obolevitch i Paweł Rojek, Pickwick Publications, 2019, ss. 229-245.
- Skrzypczak, Robert. *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*. Centrum Myśli Jana Pawła II, 2011.
- Sobór Watykański II. Konstytucja *Gaudium et spes*, 7 grudnia 1965 r. Polskie Towarzystwo Mariologiczne, ptm.rel.pl/czytelnia/dokumenty/dokumenty-soborowe/sobor-watykanski-ii/41-konstytucja-duszpasterska-o-kosciele-w-swiecie-wspolczesnym-gaudium-et-spes.html. Dostęp 2.09.2022.
- Sołowjow, Sergiusz. *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*. Tłum. Eugenia Siemaszkiewicz. W drodze, 1986.
- Sołowjow, Włodzimierz. *Wielki spór i chrześcijańska polityka*. Tłum. Tomasz Kwaśnicki. Fronda, 2007.
- Sołowjow, Włodzimierz. *Wykłady o Bogoczołwieczeństwie*. Tłum. Janusz Dobieszewski. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2011.
- Strémoukhoff, Dimitri. *Vladimir Soloviev and His Messianic Work*. Nordland Publishing Company, 1980.
- Walicki, Andrzej. *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*. Prószyński i S-ka, 2002.
- Walicki, Andrzej. *Idee i ludzie. Próba autobiografii*. Instytut Historii Nauki PAN, 2010.
- Weigel, George. *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*. Tłum. Dominika Chylińska, Jacek Illg, Jadwiga Piątkowska, Rafał Śmietana i Maria Tarnowska. Znak, 2012.
- Wojtyła, Karol. *Dziela literackie i teatralne*, t. 1: *Juwenilia (1938-1946)*. Znak, 2019.
- Wojtyła, Karol. „Gdzie znajduje się granica Europy”. Tłum. Jarosław Merecki. *Ethos*, nr 28, 1994, ss. 27-34.
- Wojtyła, Karol. *Katolicka etyka społeczna*. Instytut Jana Pawła II KUL, 2018.

EKUMENIZM RADYKALNY:
PAPIEŻ JAN PAWEŁ II I WŁODZIMIERZ SOŁOWJOW

Streszczenie

Istnieje wiele świadectw, że Jan Paweł II wysoko cenił myśl Włodzimierza Sołowjowa. W 2000 r. papież wspominał o nim jako o „świadku wiary”, „wybitnym chrześcijańskim myślicielu” i „człowieku niezwyklej głębi”. W tym artykule próbuję przedstawić analizę niektórych podobieństw między tymi dwoma myślicielami. Po pierwsze, jak dostrzegają to wielu komenta-

torów, podzielali oni wspólną wizję zjednoczenie Kościołów katolickiego i prawosławnego. Po drugie, co wydaje mi się ważniejsze, mieli takie samo teologiczne rozumienie człowieka, świata i historii. Sądzę, że ta wspólna chrystocentryczna wizja jest nie tylko ostateczną podstawą wysiłków ekumenicznych, lecz także gruntem dla sformułowania prawdziwie chrześcijańskiej alternatywy dla świeckiej nowoczesności.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II; Włodzimierz Sołowjow; ekumenizm; rosyjska filozofia religijna.

A RADICAL ECUMENISM:
POPE JOHN PAUL II AND VLADIMIR SOLOVYOV

S u m m a r y

There is much evidence that John Paul II highly appreciated the thoughts of Vladimir Solovyov. In the year 2000, the Pope famously mentioned him as a “witness of the faith”, one of the “renowned Christian thinkers” and a “figure of extraordinary depth”. In this paper, I attempt to analyse some similarities between these two thinkers. First, as many commentators have noted, they shared the ecumenical vision of uniting the Catholic and Orthodox Churches. Secondly, and which seems to me to be more important, they had the same deep theological understanding of man, the world and history. I think that this common christocentric vision is not only the ultimate basis for ecumenical efforts, but also grounds for the formulation of a truly Christian alternative to secular modernity.

Key words: John Paul II; Vladimir Solovyov; ecumenism; Russian religious philosophy.