

Dialog i nadzieja. Ekumenizm w teologii ks. Waclawa Hryniewicza

Kun. W. Hryniewiczzius yra vienas žymiausių nūdienos lenkų ekumenistų, kurio tyrinėjimų sritis apima Rusijos religinę filosofiją ir teologiją. Šio lenkų teologo kūryba akivaizdžiai patvirtina žinomą katalikybės ir stačiatikybės apibrėžimą kaip dviejų Kristaus Bažnyčios „plaučių“. Nors profesorius žavisi bizantiškąja krikščionyste, tačiau jos nešlovina. Jis tvirtina, kad tiek stačiatikybė, kiek katalikybė yra neišbaigtos. Esminės W. Hryniewiczzius pastangos sutelktos paieškoms to, kas abi konfesijas vienija, kas gali būti tikro dialogo pagrindu. Kaip tik dialogas su Rytais ir yra tapęs profesoriaus teologijos versme. Savo tyrinėjimus jis grindžia Rytų Bažnyčios Tėvų ir vėlesnių stačiatikybės mąstytojų Vladimiro Solovjovo, Nikolajaus Berdiajevo, Sergejaus Bulgakovo, Pavlo Florenskio, Aleksandro Bucharevo bei Pavlo Evdokimovo, kurio paskaitų Hryniewiczziui asmeniškai teko klausytis Paryžiuje, teologiniais, istoriografiniais ir filosofiniais darbais.

The article is the presentation of the principal problems of Waclaw Hryniewicz's religious thought. Since many years, in his numerous articles and books, this Polish theologian and ecumenist has been joining two great traditions of Christian West and East and trying to prove the necessity of contemporary, ecumenical dialog, to show relation between Catholic and Orthodox Churches – “two lungs” of the same Christian Church). It appears, that dialogue with Christian East is the source of Hryniewicz's theology. Besides direct references to philosophical and theological thought of Vladimir Solovyov, Nicolai Berdyaev, Sergei Bulgakov, Paul Evdokimov and Russian artists and writers as Andrey Rublov, Fyodor Dostoevsky, in many Hryniewicz's statements one can feel the theological, philosophical and concerning of philosophy of history threads that since many ages had been analysed by great Russians thinkers and earlier by Eastern Fathers.

Wstęp

The objective of the article: Celem artykułu jest ukazanie wycinka przeogromnego dorobku teologicznego ks. prof. Waclawa Hryniewicza oraz zainteresowanie szerszego grona odbiorców jego interesującą i wzbudzającą szereg dyskusji koncepcją nadziei zbawienia dla wszystkich, a także myślą dialogiczną i ekumeniczną. Ponadto, cel stanowi również próba teoretycznego opracowania podstaw dialogu na różnych płaszczyznach.

Methods: analityczna, opisowa, porównawcza.

Results: Zaprezentowanie teologii ks. prof. Waclawa Hryniewicza, opracowanie i zinterpretowanie niektórych jej aspektów, opracowanie teoretycznego ujęcia pojęcia dialogu.

Poglądy księdza profesora Waclawa Hryniewicza oceniane są często jako kontrowersyjne. Owe oceny dotyczą nie tylko opinii Hryniewicza na temat złożonych kwestii teologicznych, takich jak np. eschatologia czy apokatastaza, ale również problematyki chrze-

ścijańskiego dialogu ekumenicznego. Znany jest, przynajmniej w Polsce, spór o „puste piekło”. Ewenement w powojennej teologii polskiej. Zapoczątkował go artykuł ks. Hryniewicza, poświęcony nadziei powszechnego zbawienia w tradycji wschodniej. W różnych, mniej lub bardziej znanych, periodykach pojawiły się polemiki, wyrazy poparcia, ostra krytyka. Spór, a raczej dyskusja, nie został zakończony. Po przeszło dwudziestu latach, opublikowano zbiór wszystkich ważniejszych wypowiedzi w kwestii „nadziei na puste piekło”¹. Niestety, ognista dyskusja, która rozgorzała pod koniec lat siedemdziesiątych nie została podjęta na przełomie wieków XX i XXI. Wydaje się, że powinna być kontynuowana w kontekście różnorodnych działań ekumenicznych. Mimo wszystkich problemów, jakie wiązały się ze wspomnianym sporem, ksiądz Hryniewicz nie zniechęcił się i systematycznie, pisząc książkę za książką, głosił i głosi nadzieję zbawienia dla wszystkich oraz konieczność intensyfikacji działań ekumenicznych. Wydaje się, że problematyka powszechnego zbawienia wiąże się z zagadnieniem powrotu do pełnej ekumenii oraz dialogu. Łączy je bowiem właśnie chrześcijańska nadzieja wszech pojednania w Bogu. Podpowiada ona, że dla Miłującego Boga nie ma rzeczy niemożliwych. Jego Miłość jest tak wielka, że może opróżnić piekło, do którego sama zstąpiła, może przemienić Boskim światłem indywidualne piekło każdego z ludzi, jeżeli tylko człowiek zechce ją przyjąć, może pomóc w odzyskaniu jedności widzialnemu, historycznemu kościołowi. Jest to Miłość najcierpliwsza z cierpliwych, oczekująca i jednocześnie wychodząca naprzeciw, Miłość Dialogująca, najbardziej otwarta na odmienność i różnorodność. To „szalona Miłość Boga” do człowieka, dająca nadzieję w najdoskonalszy sposób - poprzez współuczestnictwo w niedoskonałości tego świata².

Teologia Wacława Hryniewicza

W ostatnich latach ukazało się wiele książek autorstwa ks. Wacława Hryniewicza³. Wydaje się, że wyjątkową rolę odgrywa wśród nich traktujący o dialogu ujmowanym w bardzo szerokiej perspektywie „wywiad-rzeka” z księdzem Hryniewiczem, zatytułowany *Nad przepaściami wiary*⁴. Rozmowę przeprowadzili Elżbieta Adamiak i Józef Majewski. Dlaczego ta właśnie książka zasługuje na szczególną uwagę? Nie jest bowiem ani traktatem teologicznym *sensu stricto*, ani opracowaniem naukowym. Jest natomiast przystępną, „swobodną” refleksją teologiczną, dającą możliwość ujrzenia całego bogactwa twórczości Hryniewicza⁵. Przy czym, taka forma w żaden sposób nie zubaża przekazywanej myśli – to wielki dar, który autor w pełni wykorzystuje. Jednakże, dla osób wychowanych na „klasycznych” dziełach teologicznych, traktatach trudnych w odbiorze, przeładowanych werbalną ekwilibrystyką, spoglądających na maluczkiego czytelnika z wyżyn wtajemniczenia, książka Hryniewicza (to on jest przecież głównym autorem) musi się wydać przy pierwszym kontakcie „zbyt prosta”, nawet „infantylna”. Czy przystoi bowiem „poważnemu” teologowi mówić o ptaszkach, robaczkach, listkach w kontekście najtrudniejszych dla każdego człowieka pytań egzystencjalnych i religijnych? Oczywiście, że wypada. Ksiądz Hryniewicz nie musi kryć się za barokową ornamentyką sformułowań, nie musi ukrywać braku odpowiedzi na wiele fundamentalnych pytań, nie musi i nie chce tego czynić. Ponadto, prosta forma absolutnie nie podważa przeogromnej kompetencji i erudy-

cji profesora. Jest to głos mędrca, który wykroczył już dawno poza lingwistyczne popisy, epatowanie odbiorcy gładkimi, lecz nie posiadającymi doniosłości frazami. Zresztą, ks. Hryniewicz nigdy środków podobnych stosować nie musiał. Książka *Nad przepaściami wiary* w sposób naturalny to potwierdza. Sam autor podkreśla swą niechęć do wszelkiego rodzaju „-izmów”, które zaciemniają obraz, miast go rozjaśniać. Nie idzie tu bynajmniej o maksymalne uproszczenie, symplifikację doprowadzającą do wypaczenia, lecz unaocznienie podstawowego faktu: tam, gdzie jest to możliwe, należy unikać „tkania kolejnych zasłon”, przysłaniania problemu monstrualnym gmaszyskiem formy. Stoi za tym również głębszy postulat, który poetycko nazwać by można próbą wypędzenia demona pychy (czytaj: zbyt daleko posuniętej racjonalizacji i obiektywizacji) z teologii, a także doprowadzenie do autentycznego religijnego dialogu (zarówno w obrębie chrześcijaństwa, jak i między-religijnego). Ponadto, co wielokrotnie podkreśla Hryniewicz, czy najlepszym z istniejących sposobów wypowiedania się o Bogu nie jest język poezji, apofatyki, mistyki, symboli, metafor?

Nietrudno zauważyć, że refleksję teologiczną ks. Hryniewicza przenika duch chrześcijaństwa wschodniego, a konkretnie prawosławnego. Są w niej odniesienia także do myśli anglikańskiej, luterkańskiej, ogólnie: protestanckiej, lecz fundament stanowi próba znalezienia związku katolicyzmu z prawosławiem. Obejmuje on swym zasięgiem nie tylko współczesną myśl prawosławną (szczególnie myśl rosyjskiego prawosławia), lecz również chrześcijański Wschód przed Wielką Schizmą, spuściznę Ojców greckich i wschodnich. Wydaje się, że dialog ze Wschodem jest źródłem teologii księdza profesora. Poza bezpośrednimi nawiązaniem do Włodzimierza Sołowjowa, Mikołaja Bierdiajewa, Sergiusza Bułgakowa, Pawła Fłorińskiego, Aleksandra Buchariewa, Paula Evdokimova, którego wykładów ks. Hryniewicz słuchał w Paryżu, rosyjskich artystów i literatów, jak np. Andriej Rublow, Fiodor Dostojewski, w wielu wypowiedziach zebranych w omawianej książce, wyczuwa się wątki teologiczne, historiozoficzne i filozoficzne, podejmowane od kilku wieków przez mniej lub bardziej znanych Rosjan, a wcześniej Ojców wschodnich. Dla ekumenisty, a ks. Hryniewicz jest jednym z najwybitniejszych współczesnych, polskich ekumenistów, co do tego nikt nie ma chyba wątpliwości, taka relacja z rosyjską myślą filozoficzno-religijną i teologiczną jest czymś naturalnym jak oddychanie (nasuwa się w tym miejscu skojarzenie, że działalność Hryniewicza w żywy sposób potwierdza określenie prawosławia i katolicyzmu mianem „dwóch płuc” tego samego Kościoła), jest relacją wręcz organiczną. Jednakże, polski teolog zdaje sobie sprawę, z niedoskonałości zarówno prawosławia, jak i katolicyzmu. Nie stara się gloryfikować chrześcijaństwa wschodnio-bizantyjskiego, deprecjonując własne wyznanie. Wydaje się, że wszystkie wysiłki Hryniewicza zmierzają do znalezienia tego, co łączy, do ukazania realnej płaszczyzny dialogicznej. Ponadto, dostrzega on również różne oblicza prawosławia. W jednym z numerów czasopisma „Znak” ukazał się artykuł Wacława Hryniewicza zatytułowany *Prawosławie poszukujących*. Znajdujemy w nim taki oto fragment, charakterystyczny dla teologicznego spojrzenia ekumenisty: „Istnieje prawosławie ludzi zadomowionych i spokojnych oraz prawosławie tych, którzy stale poszukują głębszego zakorzenienia w najlepszych wartościach i szczytowych aspiracjach wschodniego chrześcijaństwa. Ci ostatni świadomi są jego granic, słabości, historycznych grzechów i kompromisów. Nie zrażają się ludzką stro-

ną swojego Kościoła. Szukają głębi doświadczenia duchowego. Szukają ognia w popiele, który od czasu do czasu daje znać o sobie w życiu i myśleniu ludzi, potrafiących wyrazić najbardziej szlachetne porywy ludzkiego umysłu i serca”⁶. Słowa te są doskonałą charakterystyką większości rosyjskich teologów i filozofów religijnych Srebrnego Wieku, a także niektórych przedstawicieli rosyjskiej myśli filozoficzno-religijnej wieku XIX. Przecież już w Sołowjowowskiej *Krótkiej opowieści o antychryście*, dołączonej do *Trzech rozmów*, kryształizują się intuicje ekumeniczne, padają ostrzeżenia przed fałszywym zjednoczeniem, uwypuklona zostaje podstawa chrześcijańskiej ekumenii, padają również gorzkie słowa, wyrażające wątpliwość w możliwość realizacji autentycznego zjednoczenia w warunkach tego świata. Z kolei, uważany przez wielu badaczy za najwybitniejszego przedstawiciela dwudziestowiecznej, rosyjskiej myśli emigracyjnej, Mikołaj Bierdiajew walnie przyczynił się do organizowania spotkań interkonfesyjnych w Europie Zachodniej. Spotykali się na nich prawosławni, anglikanie, katolicy. Opierając się przyjacielskich relacjach z wybitnymi intelektualistami z Francji, Anglii, Niemiec, próbował przybliżyć myśl prawosławną Zachodowi. Choć sam Bierdiajew nie uważał się za „typowego” przedstawiciela prawosławia (twierdził, że jest wolnym, chrześcijańskim myślicielem, poszukiwaczem prawdy; przeciwnicy nazywali go chrześcijańskim modernistą, nierzadko też heretykiem) wątki myśli wschodnio-bizantyjskiej, do których w swej twórczości sięgał, pozwoliły ukazać doniosłość, a wielu wypadkach prekursorski charakter wschodniej Tradycji. Echa koncepcji autora *Nowego średniowiecza* słyhać w wielu wypowiedziach ks. Hryniewicza. Problemem, który autor ujmuje podobnie jak rosyjski myśliciel jest na przykład kwestia możliwości zrealizowania chrześcijańskiego przesłania przez samych chrześcijan oraz tragedia rozdźwięku pomiędzy głoszonymi ideałami i praktycznymi próbami ich realizacji przez kościoły chrześcijańskie. W broszurze *O godności chrześcijaństwa i niegodności chrześcijan* Bierdiajew dobitnie podkreślał konieczność odrzucenia schematycznego myślenia, które błędami chrześcijan obarcza samo chrześcijaństwo. To nie chrześcijaństwo ponosi winę za krucjaty, prześladowanie odstępców, tortury i morze krwi w historii tej religii, winni są ludzie, z ich grzeszkami, podłościami, słabościami, żądzami, ludzie nie rozumiejący przesłania chrześcijaństwa, fałszujący je świadomie lub nie w celu realizowania własnych zapędów politycznych czy czysto materialnych. Chrześcijanie sami „postarali się” o to, żeby innowiercy oraz niewierzący widzieli w chrześcijaństwie religię przemocy, „ognia i miecza”, braku chęci dialogu, uzurpacji prawa do Prawdy. Chrześcijaństwo, pojmowane jako religia, której fundament stanowi Ewangelia Miłości i centralna jej postać Jezus Chrystus, pozostaje od tysięcy lat niezmiennie, jak trudno jednak uznać je za takie, oceniając tę religię przez pryzmat czynków jej wyznawców.

Problemy poruszanych w książkach ks. Wacława Hryniewicza jest mnóstwo. Wszystkie spięte są „wewnętrzna”, nie zawsze artykułowaną *explicite*, kłamrą – dialogicznym przesłaniem, głębokim przeświadczeniem o sensowności podejmowania dialogu. Mimo, że w niektórych wypowiedziach czy interpretacjach Hryniewicza nie znajdziemy wielu bezpośrednich nawiązań do dialogiki, jego opinie, intuicje zdają się być przeniknięte duchem autentycznego dialogu. Prócz „klasycznych” pytań o grzech pierworodny, wolność istoty ludzkiej, tragedię Judasza, piekło, specyfikę powołania kapłańskiego, dogmaty, pojawiają się kwestie charakterystyczne dla religijnego pisarstwa księdza Hryniewicza: teo-

logia cierpienia, a przede wszystkim teologia nadziei. Nadziei zbawienia dla wszystkich i zbliżenia całego wszechświata do Boga, powrotu wszystkich i wszystkiego do Stwórcy. Hryniewicz mówi o cierpieniu w sposób pełen pokory, z wielką ostrożnością, bez zbędnej egzaltacji, patosu, obawiając się profanacji. Podkreśla wagę nie słów, płytkich pocieszeń, gładkich fraz, które nie mogą niczego zmienić, lecz naszą obecność w cierpieniu drugiej osoby, obecność traktowana jako głęboki dialog. Jeżeli cokolwiek może mieć moc uzdrawiająca, dającą ukojenie w tragicznych sytuacjach, cierpieniu tak wielkim, że zakrywa ono wszystko, co istnieje, to właśnie obecność, nawet milcząca, fizyczna i psychiczna uwaga ukierunkowana na drugą osobę, zapomnienie o sobie i autentyczne czuwanie przy cierpiącym. Trzeba być jednak niezwykle ostrożnym, gdyż nawet współczująca obecność nie zawsze przebija się przez ścianę cierpienia. Autor jest realistą. W obliczu tragedii, doświadczanych codziennie przez bliźnich, nie można być nie myślącym, niepoprawnym optymistą. Nie znaczy to, że mamy sztucznie zakazywać sobie radości. Musimy jednak dostrzegać „mroczną” stronę życia, nie tylko dostrzegać, lecz w sposób świadomy w niej uczestniczyć. Z wielką szczerością mówi Hryniewicz o trudnościach z wypowiedaniem się na temat cierpienia, nie wyraża swego zdziwienia z powodu nieobecności tego problemu we współczesnej teologii. O cierpieniu, tym największym, rozbijającym, destrukcyjnym nie można uczenie perorować, nie da się go zracjonalizować i wtłoczyć w piękne stylistycznie frazy. Cierpienie jest alogiczne, nieprzewidywalne, jest powolną lub błyskawiczną entropią psychiki, ciała, ducha. Każdy przeżywa swoje własne niepowodzenia, klęski małe i przeogromne, jedno jest pewne: nie można porównywać cierpień, próbować wykazać kto cierpi bardziej, a kto mniej, każde cierpienie jest męką. Teologia cierpienia księdza Hryniewicza to próba uświadomienia, że każde nasze traumatyczne doświadczenie powinno budować solidarność z innymi ludźmi, otwierać na ich cierpienia, pomagać przejąć się ich losem. I w cierpieniu konieczny jest dialog, wydaje się, że jest jedynym sposobem niesienia pomocy drugiemu. Ponadto, autor stara się pokazać cierpienie jako wielkie wołanie drugiego człowieka oraz wezwanie do współdziałania w jego przeciężaniu, wszędzie tam, gdzie jest to jeszcze możliwe. Cierpienie samo w sobie nie ma żadnego sensu, ale może popchnąć do buntu przeciw Bogu, ludziom, samemu sobie, życiu. Może również, jeżeli będziemy w stanie oprzeć się mu, przeobrazić nas, zmienić, dać siłę. Ale to jedynie teoria. Autor wielokrotnie wspomina o swojej obawie sprofanowania cierpienia poprzez zbyt swobodne o nim mówienie. Mniej słów, więcej obecności i nadziei, dialogu, mimo zdruzgotania, rozpadu, tragedii, poczucia klęski – tak można by, jak się zdaje, streścić intencje księdza Hryniewicza. Skąd jednak czerpać nadzieję? To takie trudne. Być może z wiary, że Bóg jest Bogiem cierpiącym, współcierpiącym z nami. Porzuca swą transcendencję i wraz z nami doświadcza upadku, poniżenia, bólu. Omawiając ideę Boga cierpiącego, autor wspomina o poglądach Orygenesusa, ale wyczuwa się w jego wypowiedzi także ducha refleksji choćby Bierdiajewa i Ewdokimowa, którzy, co oczywiste, na swój sposób czerpali z pierwotnego źródła. Bóg nie może być nieruchomym Absolutem, gdyż nie potrzebowałby drugiego, nie potrzebowałby stworzenia, manifestacji swojej miłości. Co więcej, Bóg nie musi cierpieć, jest jednak najdoskonalej wolny i chce to czynić dla człowieka. Dla tegoż człowieka staje się Bogiem kenotycznym, ogołoconym. Jest także Bogiem pragnącym dialogu z człowiekiem. Z tego faktu, człowiek może czerpać nadzieję.

Bóg wybrał współcierpienie z człowiekiem, aby dać mu nadzieję, aby uświadomić mu, że w swych lękach, tragediach, poniżeniu, ale także radości i wzniosłości nie jest sam. Wraz z nim cierpi i raduje się Bóg, *Philanthropos*, Przyjaciel człowieka, Miłujący istotę ludzką, najdoskonalszy Przyjaciel, absolutnie bezinteresowny. Nadzieję tę ujmuje Hryniewicz nie tylko w planie doczesnym. Bowiern najwazniejszym jej aspektem jest wymiar eschatologiczny. Ziemska droga kazdego z ludzi jest jedynie „pielgrzymowaniem”, drogą do wykraczajacego poza wszelkie ludzkie poznanie i wyobrazenie Królestwa Boga. Nie wiemy, co czeka nas po „przekroczeniu progum smierci”. Wiemy jednak, że jest Ktos, kto czeka na nasze zaufanie, ktore odradza nadzieje. Jej podtrzymywanie zalezy od wspolpracy czlowieka z Bogiem, nazywanej na chrzescijańskim Wschodzie synergia. Zalezy wiec w wielkiej mierze od czlowieka, od jego zaangażowania w synergiczne wspoltworzenie. Bez niego, bez odpowiedzi czlowieka, Bóg, ktory sam jest Nadzieja, pozostaje „bezsilny”. „Bezsilny”, gdyz w sposob absolutny szanujacy wolnosc istoty ludzkiej. Tak wiec, w pelni wolne ludzkie *fiat* ma moc przywracania nadziei. Nawet, gdy znajdziemy sie w otchlanii beznadziejnosci, przytloczeni mrokiem, nie majac sil, aby dalej zyc, pogrzeni w niewyobrazalnym bolu, powinniemy przypomniec sobie, ze „tuż obok”, „najblizej, jak to tylko mozliwe”, „w nas samych” przezywa to samo On, Wszchemocny, lecz ogołocony, Miłujacy, lecz odrzucany, Obdarzajacy, a pogardzany i oplwany. Gdy bedziemy o tym pamietac, doświadczymy cudu odrodzenia. Bedzie to odrodzenie poprzez dialog z Bogiem.

Dialog

Rozważania ks. profesora Wacława Hryniewicza nad fundamentami, rolą i celami dialogu, w swej formie i treści koncentrujące się głównie na sferze religijnej, na chrześcijańskim dialogu ekumenicznym, mają również charakter uniwersalny. Wydaje się (choć niektórzy mogą uznać taką tezę za zbyt daleko idącą interpretację), mogą być odczytywane w różnorodnych kontekstach, przystają do wszelkich form porozumienia międzyludzkiego. Być może, to sam dialog posiada jako organiczną cechę uniwersalizm, a jednocześnie charakter holistyczny. Obejmuje więc swym zasięgiem wszystkie sfery działalności człowieka, całą osobę ludzką, we wszelkich jej przejawach. W subtelny, lecz konkretny sposób sygnalizuje książka Hryniewicza niedostatki współczesnego dialogu, krytykuje brak zrozumienia jego wagi. Interpretując refleksje Hryniewicza, stwierdzić można, że żyjemy w czasach monologu. Zmonologizowane zostały wszystkie sfery działalności człowieka. Wydaje się, że wielu przedstawicieli mediów, literatów, naukowców zaczęła uznawać prosty schemat „monolog plus monolog równa się dialog” za powszechnie obowiązujący. Problem nie dotyczy bynajmniej jedynie umiejętności słuchania drugiego, choć i tę zdolność zatraciliśmy. Czasem, milczące wysłuchanie drugiego, który wtajemnicza nas w swój świat, słuchanie wrażliwe, zaangażowane, w większym stopniu uznać można za dialog niż przedstawiony powyżej schemat. Dialog powinien być wyjściem ku innemu, przyjęciem innego, subtelnym wejściem w jego egzystencję, zbliżeniem się do jego odczuwania fundamentalnych kwestii, próbą współobecności dwóch różnych, dwóch innych. Nie idzie tu wyłącznie o ścieranie się różnych dyskursów, o komunikowanie swoich poglądów, o relacjonowanie stanów i odczuć, o próbę wypracowania wspólnego stanowiska. W dialogu, choć wydać

się to może dziwne, a nawet pozbawione sensu, akcent nie powinien być kładziony na werbalną jego sferę, na zewnętrzną jego formę, na sam nawet merytoryczny aspekt komunikatu, który podczas niego chcemy przekazać. To jedynie kod, nie zawsze kompatybilny z kodem interlokutora, na nim nie może opierać się autentyczny dialog.

Błąd tkwi w zapoznaniu roli i celu dialogu. Ma on bowiem swój fundamentalny cel: zbliżenie inności, nie stracie się z drugim lecz dotarcie do niego. Współcześnie postrzegamy i prowadzimy dialog jako walkę, próbę zdobycia pola dla własnych poglądów, forsowania własnych doświadczeń, odczuć czy też raczej ich interpretacji, zmuszenia drugiego do ich uznania, mimo, że operujemy terminologią stwarzającą pozory dialogu, a nie perswazji. Zapomina się o drugorzędnej roli warstwy werbalnej, tego przekątnika „merytorycznej zawartości”, na początku dialogu. Punkt wyjścia, początek długiej drogi docierania do inności drugiego i jej zaakceptowania nie może być zakotwiczony w zewnętrzności. Płaszczyzna, którą umownie nazwaliśmy merytoryczną, która z braku innych narzędzi przekazywana jest w formie kodu werbalnego, nie zawsze zresztą posiadającego cechy „kodu znaczącego”, przesłania fundamentalny cel dialogicznego spotkania.

Przyjrzyjmy się pokrótce spotkaniu buddyzmu z chrześcijaństwem. Temat to zresztą modny ostatnimi czasy. Czy istnieje możliwość znalezienia wspólnej płaszczyzny dialogicznej w odniesieniu do najważniejszych problemów teologicznych? Wydaje się, że nie, choć próby podejmuje się od dość dawna. Zadajmy jednak pytanie, czy istnieje konieczność tworzenia takiej nici dialogicznego porozumienia, czy taki zabieg jest sensowny, czy jest konieczny? Po co mieszać paradygmaty kulturowe, doprowadzać do strywializowania, spłycenia rodzącego się dialogu, sprowadzenia go wyłącznie do przerzucania się teologiczną terminologią, która z oczywistych względów w większości przypadków jest nieprzekładalna. Wszelkie próby zestawiania ośmiorakiej ścieżki, pojęcia pustki, nirwany, reinkarnacji w buddyzmie z chrześcijańską nauką o Trójcy, czyśćcu (prawosławie nie uznaje istnienia tego „stanu pośredniego”) wypadają, eufemistycznie rzecz ujmując, blade, dosadniej – karykaturalnie. Czy więc możliwy jest dialog między wielkimi religiami. Tak, z pewnością tak. Inicjując dialog, pominąć jednak trzeba elementy dla tego początku nieistotne, choć dla samych religii w sensie wyznaniowym niezwykle ważne. Istotne również w dalszych etapach dialogu. Wydaje się, że próby tak rozumianego dialogu podjął się ojciec Jan Bereza, organizując sesje medytacyjne w różnych klasztorach. Mając wieloletnią praktykę w medytacji zen, ojciec Bereza łączy ją z różnymi technikami medytacyjnymi chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Na głębokim, wewnętrznym poziomie religijnej kontemplacji, nie wymagającym „teologizowania”, tworzenia pojęć, racjonalizacji, zestawianie różnych tradycji religijnych, ich poszczególnych praktyk nie przeszkadza w kreowaniu płaszczyzny dialogicznej. Wręcz przeciwnie, pokazuje elementarne, wspólne odczucia, wspólny wysiłek sięgania do prapodstawy. Podstawą takiego dialogu powinny być religijne i egzystencjalne fundamenty: dlaczego odczuwam potrzebę wiary, dlaczego intuicja podpowiada mi istnienie transcendencji, dlaczego w tak zróżnicowanych, innych warunkach kulturowych, społecznych, politycznych, krótko mówiąc zewnętrznych, kieruję się ku czemuś wyższemu, nieznanemu, dlaczego pod każdą szerokością geograficzną nosimy w sobie, posiadamy cechy *homo religiosus*? W sytuacji sięgnięcia do fundamentu, do istoty, przestają mieć znaczenie różnice nominalne, próby zestawiania i analizowa-

nia, zbliżenie następuje w samym jądrze, w tym, co egzystencjalnie najważniejsze. Można powiedzieć, parafrazując definicję fenomenologicznej „redukcji” transcendentalnej, że i w dialogu należy zastosować podobny zabieg, choć w odróżnieniu do tej pierwszej nie intelektualny lecz egzystencjalny, związany ze zbliżeniem się doświadczeń dwóch wchodzących w przestrzeń dialogu. Tak więc, „redukcja dialogiczna” zakładałaby zrywanie kolejnych warstw, „podnoszenie kurtyń”: werbalnej, merytorycznej, kulturowej, które, co oczywiste, są naczyniami połączonymi, aby dojść do fundamentu, do istoty dialogu – zbliżenia na poziomie najbardziej łączącym, elementarnym lecz jednoczącym. Czy taka redukcja jest możliwa? Husserlowska, fenomenologiczna została przez część badaczy zanegowana, gdyż, trywializując, na poziomie ejdetycznym jesteśmy zredukowani do tego stopnia, że nie dysponujemy już nawet aparaturą pojęciową, która istotę fenomenu jest w stanie przekazać. Czy dialogiczna może zostać zrealizowana w praktyce? Tak, gdyż istnieją podstawy pozwalające na „przenikanie się pól dialogicznych”. Śmierć, przemijanie, radość, smutek, cierpienie, szczęście, tęsknota za „wyższym światem”, chęć zbliżenia się do inności drugiego... Przecież takie myślenie można zanegować na samym wstępie, powiedzą niektórzy. Wymienione powyżej cechy to „jedynie” konstytutywne elementy ludzkiej doli, każdej ludzkiej egzystencji. Właśnie dlatego, od nich trzeba wyjść, aby prowadzić autentyczny dialog. A gdzie w tym wszystkim kultura, gdzie umieścić różnice, jak poradzić sobie ze zderzeniem tradycji? Nie istnieje możliwość porzucenia kultury, wyjścia z niej, czego próbował budując swą filozofię niezakorzenia Lew Isaakowicz Szestow. W pewnym sensie, jesteśmy niewolnikami kultury. Możemy jednak poza nią „wykraczać” poprzez „redukcję”. W tym przypadku bowiem, „redukcja” nacechowana jest pozytywnie i stanowi pierwszy etap autentycznego dialogu. Aby doszło do przenikania pól dialogicznych, musimy na wstępie dokonać „redukcji”. Gdy dostąpimy zjednoczenia z innym, z drugim, na najbardziej fundamentalnym poziomie dialogu – osiągnięty więc zostanie podstawowy jego cel, można rozpocząć „wypełnianie” połączonych pól treściami, które w innym przypadku stałyby się przyczyną rozbicia jedności dialogicznej. Idzie więc o to, by odwrócić przyjęty porządek konstruowania dialogu. Powtórzmy, na co dzień spotykamy się z wersją „monolog + monolog = dialog”, zarzucaniem się paradygmatami, schematami, dyskursami, które do siebie nie przystają, które odpychają od siebie dialogujących, czynią z nich jeszcze bardziej obcych, pogłębiają różnice. Przy redukcji dialogicznej mamy do czynienia z odwróceniem tego „złego nawyku”, z nazwy tylko będącego dialogiem. Osiągnąwszy porozumienie fundamentalne, wsłuchujemy się w inność drugiego i nie stanowi już ona przeszkody, dialog rozpoczął się na innej płaszczyźnie, wypełnienie go treścią to wstępowanie w świat drugiego. Zaakcentujmy: nie znaczy to, że „redukcja dialogiczna” pomoże pokonać wszelkie antynomie, zniweluje różnice kulturowe, mentalne czy jakiegokolwiek inne. Nie będą one jednak przeszkodą w dialogu. Fundamentalne pojednanie pozwoli na autentyczną chęć poznania odmienności drugiego, nawet, gdy nie będziemy w stanie jej zrozumieć czy zgodzić się ze szczegółowymi wizjami drugiego. Pokusić się można o porównanie takiego widzenia dialogu do naczelnej zasady filozofii codzienności Wasyla Rozanowa. Chociaż odnosił on ją przede wszystkim do historiozofii, porównanie wydaje się być w pełni uzasadnione. Rosyjski myśliciel twierdził, że jedyną stałą wartością jest dla człowieka codzienna egzystencja, sprowadzająca się do prozaicznych czynności,

do najprostszych, co nie znaczy zdeterminowanych przyrodniczo, odruchów w kontaktach z bliźnimi, przeżywanie życia, a nie jego sublimacja, myślenie o nim. Powiadał Rożanow, że wielkie imperia upadają, pomniki materialnej kultury sypią się w gruzy, ideologie przemijają, teorie filozoficzne kurzą się w antykwariatach wraz z ich materialnymi formami – pseudouczonymi księgami roszczącymi sobie pretensje do ukazywania prawdy, a codzienność pozostaje, nietknięta czasem, nastrojami, historią, trwa dopóki ostatni z ludzi stąpa po ziemi. Oto Rożanowowska egzystencjalna prawda. Podobnie dialog, ma jedną niezniszczalną podstawę – egzystencjalną empatię, łączność poprzez doświadczenia, którymi obarczony jest każdy z ludzi, niezależnie od przynależności kulturowej. Prawda dialogu, którą odkryć można jedynie w tym autentycznym dialogu uczestnicząc, a więc zgadzając się na początku drogi na redukcję będącą w istocie najpełniejszym otwarciem, to prawda egzystencji, życia ludzkiego samego w sobie. Jakkolwiek tragiczne są wspólne doświadczenia ludzkie, te stygmaty człowieczeństwa: cierpienie, znajdujące się wciąż o krok od nas „szczęście”, usilne, często w tragedię obracające się poszukiwanie „arkadii”, rozbicie spowodowane zawieszeniem między przyrodniczością i kulturowością, stanowią jedyną trwałą nić, łączącą zróżnicowane na poziomie kultury jednostki. Prawdą dialogu jest więc wspólnota egzystencjalna. Jeżeli nie zostanie ona przyjęta na wstępie, dalsze wypełnianie pól dialogicznych szeroko rozumianymi treściami kulturowymi nie przyniesie zrozumienia, nie połączy stron.

Tak więc, uzyskanie łączności na poziomie egzystencjalnym powinno rozpoczynać jakikolwiek dialog, a być może samo w sobie jest jedyną autentyczną formą dialogu. Recepta ta wydaje się prosta, wręcz banalna. Taka jest, wszyscy zdajemy sobie z tego sprawę, jedynie w teorii. Mimo, że powinna być ona, podkreślmy to raz jeszcze, uwerturą do każdego dialogu, schemat obrazujący proces, który umownie nazwaliśmy „redukcją dialogiczną” można zastosować również z pominięciem „dotarcia” do fundamentu wspólnoty egzystencjalnej (czy także personalistycznej?), w sytuacjach dialogu międzykulturowego, czy np. międzyreligijnego. Powinno się w nim zastosować postulat początkowego „zejścia” do pierwszej, pierwotnej prawdy łączącej. I tak, dla przykładu, w obrębie chrześcijaństwa, dialog nie może rozpoczynać się od zarzucania się różnorodnymi interpretacjami teologicznych opracowań jakiejś problematyki, wytykaniem sobie nawzajem naruszeń dogmatów, nie trzymania się tradycji, prób wymuszenia na drugiej stronie przyznania się do winy itp. Fundament chrześcijaństwa, rzecz to zdawałoby się tak prosta, że jej przypomnienie narazić może na śmieszność, to Pasja Chrystusa, Jego Zmartwychwstanie, Sam Chrystus, Bogocząłowiek, Jego Człowieczeństwo i Jego Boskość. To On jest fundamentem chrześcijaństwa. Biorąc pod uwagę kalekie próby chrześcijańskiego dialogu ekumenicznego, przyjęcie tej prawdy, tej oczywistości, pozostaje w sferze wyłącznie deklaratywnej. Pisał o tym wielki rosyjski filozof i teolog, Włodzimierz Sołowjow. W *Krótkiej opowieści o antychryście* całą prawdę chrześcijaństwa i jednocześnie podstawę dialogu, a być może drogi do zjednoczenia rozbitego schizmatyczną ślepotą chrześcijaństwa, wypowiada myśliciel ustami przedstawiciela kościoła wschodnio-bizantyńskiego, prawosławnego Starca Jana⁷. To przesłanie można odczytać następująco: wszyscy chrześcijanie działają w imię Chrystusa, to On jest początkiem, muszą oni spróbować nie tylko wypowiadać te słowa bez emocji, z pustego przyzwyczajenia, jako zdania nie posiadające znaczenia, jeżeli

chcą dialogować autentycznie, muszą ten fakt odczuć, musi się on wreszcie stać prawdziwym fundamentem działania. W obliczu Tajemnicy Wcielenia, Boga, który połączył się ze swym stworzeniem, podjął z człowiekiem dialog, wszelkie ludzkie podziały powinny zanikać. Odwołując się do św. Pawła, doskonale ujął tę kwestię polski dominikanin, ojciec Tadeusz Bartoś: „(...) nieważne jest, czy ktoś jest kobietą, czy mężczyzną, hetero- czy homoseksualnym, czy jest Rosjaninem, muzułmaninem, Ukraińcem, Niemcem, Amerykaninem, Francuzem, buddystą czy hinduistą. Najpierw jesteśmy ludźmi; w naszych obliczach objawia się On. Jak pisze Lévinas, twarz drugiego człowieka mówi najpierw: <<Nie zabijaj mnie>> – <<nie krzywdź mnie>>. Twarz jest epifanią Słowa, w niej odczytać możemy, czego pragnie Bóg”⁸.

W związku z powyższymi słowami, rodzi się pytanie, czy mamy prawo twierdzić, że wiemy, czego pragnie Bóg? Implikuje ono kolejne pytania. Czy Bóg wykreował świat i człowieka tylko po to, by ten oddawał cześć Jego chwale? Czy Bogu, jako Absolutowi, potrzebny jest taki świat? Czy Bogu w ogóle cokolwiek może być potrzebne lub niepotrzebne? Czy Bóg istniejący sam dla siebie, jest Bogiem? Czy „bycie bogiem” nie zakłada relacyjności? Czy świat to *alter ego* Boga? Czy akt stworzenia świata nie był realizacją Boskiej tęsknoty do posiadania obiektu miłości? Idąc dalej, czy Bóg musi kochać? Czy miłość nie jest jedynym dla Boga imperatywem, któremu nawet On, w swej wszechmocy, podlega? Jeżeli nazywamy Go Najwyższym Dobrem, a Dobro uzewnętrznia się w Miłości, to w jaki sposób mógłby tę Miłość zmanifestować, nie mogąc jej ukierunkować na swoje stworzenie? Wydaje się, że owe wszystkie pytania ocierają się o problematykę dialogu i splatają w jedną kwestię: czy miłość, relacyjność, dialog nie są ze sobą ściśle powiązane. Idąc dalej: czy Bóg Miłujący nie może być nazwany Bogiem Dialogującym? W historii myśli kręgu judeo-chrześcijańskiego (i nie tylko tego kręgu) wiele było prób zmierzenia się z tym problemem. Spotykamy na przykład wizję, która taki oto obraz przed oczami naszymi roztacza: przed czasem, przed stworzeniem świata, przestrzenia i wszystkim, co jesteśmy w stanie pomyśleć, istniał „tygiel potencji” (istniał nie w sensie przestrzennym czy temporalnym), w „tyglu”, nazywanym przez niektórych filozofów wolnością irracjonalną, przez innych Ungrundem, „przebywał” także Bóg. Bóg nieświadomy swego istnienia, „Bóg, który nie jest”. W wyniku splotu niepojętych dla ludzkiego umysłu „wydarzeń”, Bóg „uświadomił” sobie swe istnienie, i zapragnął epifanii, stworzenia czegoś poza sobą samym. Tylko po co? Odpowiedzi w dziejach filozofii i teologii – wiele. Jedna z nich, dość często jednak się pojawia. Bóg „musi” kochać, „musi” wchodzić w relację z drugim. A niby dlaczego? - możemy zapytać. Czy rzeczywiście ta „konieczność miłowania” Boga samego dotyczy? Niektórzy myśliciele twierdzili i twierdzą, że dotyczy. Angelus Silesius mówił, że Bóg przestaje istnieć, gdy on przestaje istnieć. Interpretacja tych słów możliwa jest jednak tylko po przyjęciu za aksjomat bożoludzkiej „relacji miłosnej”. Upraszczając, jeśli nie kocham Boga, jeśli nie przyjmuję Go, nie próbuję zbliżyć się do Niego, „przestaje On istnieć”. Nie w sensie, w jakim o „istnieniu” potocznie się wyrażamy. Przestaje istnieć jako podmiot personalistycznej relacji, podmiot dialogu, jest poza polem mojego zaangażowania. Sprowadzając problem na płaszczyznę ludzką można zapytać, czy człowiek realnie, autentycznie istnieje poza relacją z drugim, a więc poza dialogiem? Wydaje się, że wszystko, co powyższe słowa wyrazić próbują, wiedzie do pytania zadanego przez prof.

Leszka Kołakowskiego na łamach „Tygodnika Powszechnego”. Czy wszechświat stworzony, w tym człowiek, wzbogaca Boga? Poza relacją, poza synergią – tak bardzo przez chrześcijański Wschód podkreślaną współpracą Boga i człowieka – nie istnieją ani Bóg, ani człowiek. Bóg wzbogaca człowieka, a człowiek Boga. Innymi słowy rzecz ujmując: bez dialogu nie może być mowy o Bogu i człowieku jako osobach. Bóg odnajduje siebie w człowieku, człowiek odnajduje siebie w Bogu. Prawosławna teologia, sięgająca do Ojców wschodnich i greckich, twierdzi, że „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się bogiem”. Bóg pokazał, że chce być, mimo transcendencji swej Istoty, niepoznawalnej Natury, blisko człowieka, że chce go kochać jako Osoba, musi go kochać, chce być immanentny. Więcej nawet, przyoblekł się w materię, w ciało, wszedł w historię, aby dać wyraz swej potrzebie miłowania człowieka. Potrzebie wejścia w niekończący się dialog. Kenoza Boga, uniżenie się przed człowiekiem, Wcielenie, to wyraz najwspanialszej miłości, najwspanialszej dialogiki, łączącej to, co z pozoru do siebie nie przystaje: niebo i ziemię, wszechmoc i mizериę. To wskazanie człowiekowi, że bez niego „wszystko to nie ma sensu”. Być może kluczem do odpowiedzi na pytanie o wzbogacanie się Boga w dialogu z człowiekiem są określenia, które znajdujemy u największych Ojców Wschodu i teologów prawosławnych. U Paula Evdokimova, do którego tak często sięga Waćław Hryniewicz, Bóg jest przede wszystkim *Philanthroposem*, Miłującym Człowieka, a człowiek – *mikrotheosem*, małym bogiem. Teologiczna intuicja Ojców zmierzała więc do udowodnienia, że Bóg i człowiek mają dla siebie nawzajem sens jedynie w przestrzeni dialogicznej. Przy założeniu, że autentyczny dialog związany jest z miłością. Bez odniesienia do dialogu, przenikania, kontaktu, wzajemnego wzbogacania, miłości, istnienie tych dwóch podmiotów relacji wydaje się niewytłumaczalne.

Reasumując, w teologii księdza Waćława Hryniewicza, dialog to nadzieja na powrót człowieka do Boga, nadzieja na pojednanie ludzi, różnych konfesji chrześcijańskich, różnych religii, nadzieja na zrozumienie sensu cierpienia własnego i innych, nadzieja na apokatastazę, wydobywanie wszystkich i wszystkiego z upadku, na zbawienie.

Conclusions

1. Rozważania ks. profesora Waćława Hryniewicza nad fundamentami, rolą i celami dialogu, w swej formie i treści koncentrujące się głównie na sferze religijnej, na chrześcijańskim dialogu ekumenicznym, mają również charakter uniwersalny.
2. Błąd tkwi w zapoznaniu roli i celu dialogu. Ma on bowiem swój fundamentalny cel: zbliżenie inności, nie stracie się z drugim lecz dotarcie do niego.
3. W subtelny, lecz konkretny sposób sygnalizuje ksiądz Hryniewicz niedostatki współczesnego dialogu, krytykuje brak zrozumienia jego wagi. Interpretując refleksje Hryniewicza, stwierdzić można, że żyjemy w czasach monologu.
4. Teologia cierpienia księdza Hryniewicza to próba uświadomienia, że każde nasze traumatyczne doświadczenie powinno budować solidarność z innymi ludźmi, otwierać na ich cierpienia, pomagać przejąć się ich losem.
5. Mimo wszystkich problemów, jakie wiązały się ze sporem wokół teologii zbawienia dla wszystkich, ksiądz Hryniewicz nie zniechęcił się i systematycznie, pisząc książkę za

książką, głosił i głosi tę nadzieję oraz konieczność intensyfikacji działań ekumenicznych.

6. Wydaje się, że problematyka powszechnego zbawienia wiąże się z zagadnieniem powrotu do pełnej ekumenii oraz dialogu. Łączy je bowiem właśnie chrześcijańska nadzieja wszech pojednania w Bogu.

PRZYPISY

- ¹ *Puste piekło*. Spór wokół ks. Wacława Hryniewicza nadziei zbawienia dla wszystkich. Warszawa. 2000.
- ² „Szalona miłość Boga” to tytuł polskiego przekładu zbioru wykładów Paula Evdokimova / Evdokimov P. Szalona miłość Boga. Białystok. 2001.
- ³ Wymieńmy choćby: autorstwo wielu rozdziałów / *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*. Lublin. 1997; Hryniewicz W. *Chrześcijaństwo nadziei*. Kraków. 2002; Hryniewicz W. *Kościół jest jeden*. Kraków. 2004.
- ⁴ *Nad przepaściami wiary* / Z ks. Wacławem Hryniewiczem rozmawiają Elżbieta Adamiak i Józef Majewski. Kraków. 2001.
- ⁵ Autor artykułu wykorzystał fragmenty własnego omówienia książki *Nad przepaściami wiary*, które zamieszczone zostało / *Sprawy Wschodnie*. 2004. Nr 2 (6).
- ⁶ Hryniewicz W. *Prawosławie poszukujących* // „Znak” 1993. Nr 2 (453). S. 13.
- ⁷ *Sołowjow W. Wybór pism*. Tom II. (Trzy rozmowy i Krótka opowieść o antychryście). Poznań. 1988. S. 147.
- ⁸ Bartoś T., ks. OP. *Blask światła niewidzialnego* // „Gazeta Wyborcza” 2004. 24-26 grudnia 2004. S. 30.
- ⁹ *Kołąkowski L. O co nas pytają wielcy filozofowie*. Mikołaj z Kuzy. „Tygodnik Powszechny” 2005. Nr. 1 (2 stycznia 2005). S. 9.

BIBLIOGRAFIA

1. Bartoś T., ks. OP. *Blask światła niewidzialnego* // „Gazeta Wyborcza” 2004. 24-26 grudnia 2004.
2. Hryniewicz W. *Chrześcijaństwo nadziei*. Kraków. 2002.
3. Hryniewicz W. *Kościół jest jeden*. Kraków. 2004.
4. Hryniewicz W. *Prawosławie poszukujących* // „Znak” 1993. Nr 2 (453).
5. *Kołąkowski L. O co nas pytają wielcy filozofowie*. Mikołaj z Kuzy. „Tygodnik Powszechny” 2005. Nr 1 (2 stycznia 2005).
6. *Nad przepaściami wiary* / Z ks. Wacławem Hryniewiczem rozmawiają Elżbieta Adamiak i Józef Majewski. Kraków. 2001.
7. *Puste piekło*. Spór wokół ks. Wacława Hryniewicza nadziei zbawienia dla wszystkich. Warszawa. 2000.
8. Wymieńmy choćby: autorstwo wielu rozdziałów / *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*. Lublin. 1997.
9. *Sołowjow W. Wybór pism*. Tom II. (Trzy rozmowy i Krótka opowieść o antychryście). Poznań. 1988.
10. *Sprawy Wschodnie*. 2004. Nr 2 (6).
11. „Szalona miłość Boga” to tytuł polskiego przekładu zbioru wykładów Paula Evdokimova / Evdokimov P. Szalona miłość Boga. Białystok. 2001.

Bartłomiej BRZEZIŃSKI

DIALOG AND HOPE. ECUMENISM IN WACLAW HRYNIEWICZ'S THEOLOGY

Summary

The article is the presentation of the principal problems of Waclaw Hryniewicz's religious thought. Since many years, in his numerous articles and books, this Polish theologian and ecumenist has been joining two great traditions of Christian West and East and trying to prove the necessity of contemporary, ecumenical dialog.

For reader who knows the works written by priest, professor Waclaw Hryniewicz it is easy to notice that his theological reflection is pervaded through the spirit of Eastern Christianity, concretely speaking – Orthodox. In his theology one can also find references to Anglican and Lutheran thought, generally: protestant. But the foundation is the relationship with Orthodox Church. This relationship embraces the Christian East before the Great Schism, succession of Greek and Eastern Fathers. It appears, that dialogue with Christian East is the source of Hryniewicz's theology. Besides direct references to philosophical and theological thought of Vladimir Soloviov, Nicolai Berdyaev, Sergei Bulgakov, Paul Evdokimov and Russian artists and writers as Andrey Rublov, Fyodor Dostoevsky, in many Hryniewicz's statements one can feel the theological, philosophical and concerning of philosophy of history threads that since many ages had been analysed by great Russians thinkers and earlier by Eastern Fathers.

For Waclaw Hryniewicz, who is one of the most outstanding contemporary Polish ecumenists, this kind of relation with Russian philosophical-religious and theological reflection is natural as respiration (in this moment we can feel the metaphorical association of Hryniewicz activity with well-known qualification concerning relation between Catholic and Orthodox Churches – “two lungs” of the same Christian Church). Simply, this is the “constitutional” relation. The turn towards the East is not strange in Hryniewicz's compositions case. He discovered there very strong confirmation of his theological presentiments. Already in Soloviov's *Short tale about the Antichrist*, that was added to *Three conversations* (1900), the ecumenical intuitions crystallized, the cautions connected with danger of false Christian union were emphasized, very “bitter” words expressing the doubt related to possibility of authentic Christian Churches union realization in the conditions of “this world” were spoken.

Further more, Nicolai Berdyaev, considered by many scholars as the most outstanding representative of Russian twentieth-century emigration thought, strongly contributed in organization of inter-confession meetings in Western Europe. During those meetings, Anglicanism Catholics, Orthodox Church confessors discussed different problems that were important not only for Christianity. Nicolai Berdyaev, basing on friendly relations with famous intellectuals from France, England, Germany, Japan, United States, tried to show the Orthodox thought, to make more understandable for the West. The echoes of ideas of *Lecture about Godmanhood's* author as well as *New Middle Ages's* author are heard in many Waclaw Hryniewicz's opinions and conceptions. For example, the problem of realization of original Christian “testament” by Christians themselves, the problem of tragedy concerning the dissonance between proclaimed ideals and practical attempts of their realization by Christian Churches, critique of treating the Christianity as the religion of “fire and sword” are presented by Hryniewicz similarly to Russian thinkers who were mentioned above.

All the questions that are discussed in Waclaw Hryniewicz's theological books are fulfilled with the spirit of authentic dialog and dialogical philosophy. Such problems as the original sin, freedom of human being, the tragedy of Juda, inferno, priesthood, dogmas, the theology of suffering, the theology of hope are always viewed by Hryniewicz in very wide dialogical and ecumenical context.

Bartłomiej BRZEZIŃSKI

DIALOGAS IR VILTIS. EKUMENIZMAS WACLAWO HRYNIEWICZIAUS TEOLOGIJOJE

Santaura

Skaitytojui, kuris žino šio kunigo profesoriaus Waclawo Hryniewicziaus darbus, nesunku pastebėti, kad jo teologinė refleksija yra pilna Rytų krikščionybės dvasios, konkrečiau kalbant – ortodoksiškumo. Jo teologijoje taip pat yra anglikonų ir liuteronų idėjų, t. y. protestantiškų užuominų, tačiau pagrindas yra santykiai su Ortodoksų Bažnyčia. Šie santykiai apima krikščioniškuosius Rytus prieš Didžiąją Schizmą, graikų ir Rytų tėvų įpėdinius.

Atrodo, kad dialogas su krikščioniškaisiais Rytais yra Hryniewicziaus teologijos šaltinis. Be tiesioginių nuorodų į filosofines ir teologines Vladimiro Solovjovo, Nikolajaus Berdiajevo, Sergejaus Bulgakovo, Pauliaus Evdokimovo ir kitų Rusijos menininkų ir rašytojų (Andrejaus Rubliovo, Fiodoro Dostojevskio) mintis, daugumoje Hryniewicziaus teiginių galima jausti teologines, filosofines ir su istorijos filosofija susijusias idėjas, kurias prieš daug amžių svarstė didieji rusų mąstytojai, o dar anksčiau – Rytų tėvai.

Waclawui Hryniewiczziui, kuris yra vienas žymiausių šiuolaikinių Lenkijos ekumenistų, ši rūšis santykių su Rusijos filosofine-religine ir teologine refleksija yra natūrali kaip kvėpavimas (galime pajusti metaforišką Hryniewicziaus veiklos asociaciją su gerai žinoma išlyga, kalbančia apie santykį tarp Katalikų ir Ortodoksų Bažnyčių – „dviejų plaučių“ tos pačios Kristaus Bažnyčios. Paprasčiausiai tai yra struktūriniai santykiai. Pošūkis į Rytus Hryniewicziaus atveju nėra keistas. Jis atrado labai stiprų jo teologinių nuojautų patvirtinimą. Jau Solovjovo „Trumpe apysakoje apie Antikristą“, kuri buvo pridėta prie „Trijų pokalbių“ (1900), ekumeninės intuicijos kristalizavosi, buvo pabrėžti perspėjimai, susiję su klaidingu krikščionių susivienijimo pavojumi, labai „karčiais“ žodžiais išreiškiant abejonę dėl autentiško krikščionių Bažnyčių vienijimosi „šio pasaulio“ sąlygomis.

Nikolajus Berdiajevas, daugelio mokslininkų laikomas žymiausiu Rusijos XX a. emigracinės minties atstovu, aktyviai bendradarbiavo tarpkonfesinius susitikimus Vakarų Europoje rengiančioje organizacijoje. Per šiuos susitikimus anglikonų katalikų, ortodoksų Bažnyčios nuodėmklausiai aptarė daug problemų, svarbių ne vien krikščionims. Nikolajus Berdiajevas, remdamasis draugiškais santykiais su žymiais Prancūzijos, Anglijos, Vokietijos, Japonijos, Jungtinių Valstijų intelektualais, bandė parodyti ortodoksų mintį, padaryti ją suprantamesnę Vakarams. „Paskaitos apie Dievžmogystę“ autoriaus idėjų aidai, kaip ir „Naujųjų Viduramžių“ autoriaus, girdisi daugelyje Waclawo Hryniewicziaus nuomonių ir sampratų. Panašiai kaip anksčiau minėti rusų mąstytojai, Hryniewiczzius aptaria originalaus krikščionių „testamento“ supratimo problemą, išylančią patiems krikščionims, taip pat tragišką neatitikimą tarp skelbiamų idealų ir krikščionių Bažnyčios praktinio bandymo juos įgyvendinti, nagrinėja požiūrio, pagal kurį krikščionybė laikoma „ugnies ir kardo“ religija, kritiką.

Visi Waclawo Hryniewicziaus teologinėse knygosė diskutuojami klausimai yra pripildyti autentiškos dialogo ir dialoginės filosofijos dvasios. Į tokias problemas kaip gimtoji nuodėmė, žmogaus laisvė, Judo tragedija, pragaras, kunigystė, dogmos, kančios teologija, vilties teologija Hryniewiczzius visada žvelgia labai plačiame dialoginiame ir ekumeniniame kontekste.

KEY WORDS: theology, hope of salvation of all the people, dialogue, dialogics, ekumenism.

PAGRINDINIAI ŽODŽIAI: teologija, visų žmonių išganymo viltis, dialogas, dialogika, ekumenizmas.

Bartłomiej BRZEZIŃSKI – a priest, dr. hab. prof. of Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu Instytut Wschodni. Address (work): Ul. 28 Czerwca 1956 r. nr 198, 61–486 Poznań, Polska. Address (home): Os. Lecha 27/4, 61–294 Poznań, Polska. E-mail: jolbart@op.pl.

Bartłomiej BRZEZIŃSKI – kunigas, Poznanės Adomo Mickevičiaus universiteto profesorius, humanitarinių mokslų habilituotas daktaras. Darbovietės adresas: Ul. 28 Czerwca 1956 r. nr 198, 61–486 Poznań, Polska. Namų adresas: Os. Lecha 27/4, 61–294 Poznań, Polska. El. paštas: jolbart@op.pl.