ETHOS

Rok 8
1995 nr 4 (32)

PRACA I PŁACA

* Od Redakcji – Praca – wolność – solidarność **5**
* JAN PAWEŁ II – O sprawiedliwość i godność w świecie pracy (fragm. orędzia do ludzi pracy, 1983) **11**

EKONOMIA A MORALNOŚĆ

* Michael NOVAK – Oddolny rozwój ekonomiczny (tłum. L. Kolek) **17**
* Janina GODŁÓW-LEGIĘDŹ – Gospodarka rynkowa w interpretacji Jana Pawła II **31**
* Ks. Franciszek J. MAZUREK – Prawa społeczne człowieka – prawa podmiotowe czy jałmużna państwowa? **41**
* Ks. Franciszek KAMPKA – Etyczny wymiar własności prywatnej **51**
* Zbigniew TYSZKA – Ekonomiczna funkcja rodziny i jej wpływ na funkcje pozaekonomiczne **64**
* Janusz KROSZEL – Co to znaczy, że państwo prowadzi politykę prorodzinną? **74**
* Andrzej SZOSTEK MIC – Moralność wobec przemian w Polsce. Szanse i zagrożenia **84**

O GODZIWOŚĆ WYNAGRODZENIA

* Aniela DYLUS – „Kwestia płacowa" dawniej i dziś **99**
* Leon DYCZEWSKI OFMConv – Płaca sprawiedliwa i słuszna **113**
* Jerzy KROPIWNICKI – Płaca minimalna w Polsce a standardy międzynarodowe **122**
* Jerzy WRATNY – Koncepcja płacy sprawiedliwej a niektóre aktualne problemy prawa pracy i polityki płac w Polsce **133**
* Zofia JACUKOWICZ – Płaca godziwa a minimum socjalne w Polsce **142**
* Wacław JARMOŁOWICZ – Negocjacyjny mechanizm regulacji płac. Konflikt i porozumienie **154**
* Tomasz GRUSZECKI – Rola państwa a rola sektora prywatnego w polskiej prywatyzacji **161**

KONFLIKT I SPRAWIEDLIWOŚĆ

* Ks. Francisco Froján MADERO – Koncepcja sprawiedliwości w nauczaniu Jana Pawła II (tłum. C. Taracha) **181**
* Paweł WORONIECKI – Państwo pomocnicze a konflikt społeczny. Postawy chrześcijanina w sytuacjach spornych **192**

* Stanisława BORKOWSKA – Od roszczenia do kompromisu. Bariery porozumienia **204**

U PODSTAW ŁADU SPOŁECZNEGO – RODZINA

* Ks. Ryszard SZTYCHMILER – Ochrona prawa do życia w nauczaniu Jana Pawła II **216**
* Franciszka W. WAWRO – Czy rodzina wielodzietna jest wartością w polskim ethosie? (Ujęcie socjologiczne) **230**
* Joanna PETRY MROCZKOWSKA – Amerykańska rewolucja seksualna – nie spełniona obietnica szczęścia **241**

MYŚLĄC OJCZYZNA ...

* Waldemar BORZESTOWSKI – Opowieść o Ojczyźnie, Księdze i ojcu, którego porwały demony **251**

OMÓWIENIA I RECENZJE

* Andrzej ZIELIŃSKI – Opus Dei – uświęcenie przez pracę (rec. S. Bernala, *Josemaria Escriva de Balaguer. Szkic biografii założyciela Opus Dei*, Katowice 1991) **257**
* Sławomir PARTYCKI – Moralny wymiar bezrobocia (rec. ks. J. Mariańskiego, *Etos pracy bezrobotnych*, Lublin 1994) **263**
* Ewa PODREZ – „Kiedy powstałem?" – dylematy bioetyki (rec. N. M. Forda, *Kiedy powstałem?*, Warszawa 1995) **266**
* Patrycja MIKULSKA, Jarosław MERECKI SDS – Czego może nas nauczyć „Historia etyki"? (rec. V.J. Bourke'a, *Historia etyki*, Warszawa 1994) **270**
* Ireneusz ZIEMIŃSKI – Paula Tillicha filozoficzne wyznanie wiary (rec. P. Tillicha, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, Kraków 1994) **276**
* Ks. Jan AUGUSTYNOWICZ – Dzieło, myśl i duchowość ks. Bronisława Markiewicza (rec. *Dzieło – Myśl – Duchowość ks. Bronisława Markiewicza (1842--1912)*, pod red. W. Mroza CSMA, Marki-Struga 1993) **279**
* Ks. Henryk NIEMIEC – „Scriptores Scholarum" – szkolny kwartalnik lubelski **284**
* Ks. Jerzy SZYMIK – Światła w ciemności (sali kinowej). Notatki (rec. filmu *Faustyna* w reż. Jerzego Łukaszewicza) **289**

SPRAWOZDANIA

* Sławomir SOWIŃSKI – Sprawozdanie z sympozjum „Nowy porządek Europy" (sprawozdanie z sesji ATK i Fundacji Konrada Adenauera, Warszawa 26-27 V 1995) **295**
* Ks. Stanisław NABYWANIEC – Unia brzeska po czterech stuleciach (sprawozdanie z międzynarodowej sesji naukowej KUL, Lublin 20-21 IX 1995) **300**
* Ewa BARAŃSKA – Georges Bernanos dzisiaj (sprawozdanie z sesji naukowej KUL i UMCS, Lublin, 9-11 X 1995) **307**

PONTYFIKAT W OCZACH ŚWIATA

* Ks. Zbigniew KRZYSZOWSKI – „Afryka wzywa pomocy, współpracy, solidarności". Jedenasta podróż apostolska Jana Pawła II do Afryki **309**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

* Cezary RITTER – Wybór i odpowiedzialność **316**

KALENDARIUM

* Siedemnasty rok pontyfikatu Jana Pawła II (Maria Filipiak) **321**

BIBLIOGRAFIA

* Sprawiedliwość gospodarcza. Bibliografia adnotowana wypowiedzi Jana Pawła II z lat 1978-1995 (Maria Filipiak i Cezary Ritter) **329**

* Noty o autorach **355**
* Summary **363**
* Contents **365**

OD REDAKCJI

PRACA – WOLNOŚĆ – SOLIDARNOŚĆ

Ojcem współczesnej ekonomii jest – jak powszechnie wiadomo – Adam Smith. Jego słynne dzieło *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* rozpoczyna się opisem pracy robotników pewnej manufaktury, w której produkowano szpilki. „Jeden robotnik wyciąga drut, drugi go prostuje, trzeci tnie, czwarty zaostrza, piąty szlifuje koniec dla osadzenia główki; by zrobić główkę, potrzebne są dwie lub trzy oddzielne czynności. Odrębną pracą jest nałożyć ją, inną jeszcze pobielić szpilki; oddzielnym nawet zajęciem jest wetknąć szpilki w papier". Opis ten wskazuje, że punktem wyjścia nowoczesnej myśli ekonomicznej było zagadnienie l u d z k i e j p r a c y.

Diagnoza osiemnastowiecznego szkockiego myśliciela, wskazująca na podstawowe czynniki: ludzką pracę, inwencję i pomysłowość w dziedzinie wytwarzania potrzebnych człowiekowi dóbr, była później wielokrotnie potwierdzana. W swoim czasie światowy rozgłos zyskał esej napisany w 1958 roku przez Amerykanina Leonarda E. Reada pt. *„Ja, Ołówek"*. Autor bardzo skrupulatnie opisał w nim proces powstawania przedmiotu tak wydawałoby się prostego, jakim jest – używany codziennie w milionach domów, szkół, biur i warsztatów na całym świecie – ołówek: „Ja, Ołówek, jestem złożoną kombinacją cudów: drzewa, cynku, miedzi, grafitu itd. Lecz do tych cudów, które każdorazowo same w sobie objawiają się w naturze, został dodany jeszcze jeden nadzwyczajny cud: konfiguracja twórczej energii człowieka". Wszystkie elementy składające się na ołówek od niepamiętnych czasów istniały w przyrodzie, lecz ołówek nigdy by nie powstał, gdyby nie w o l n a i r o z u m n a, t w ó r c z a i w y t r w a ł a działalność człowieka, dzięki której wszystkie te elementy zostały ze sobą połączone.

Adam Smith i jego następcy byli zatem przekonani, że to właśnie niezwykła ludzka inwencja w dziedzinie pracy, jej podziału i organizacji, była źródłem wydajności opisywanych przez nich przedsiębiorstw.

Jednak społeczno-gospodarcze dzieje XIX wieku szybko pokazały, iż czymś innym jest wydajność przedsiębiorstwa, a czymś zupełnie innym poło-

żenie pracujących w nim robotników oraz ich rodzin. Wraz z gwałtownym procesem industrializacji rozprzestrzeniło się zjawisko pracy najemnej oraz towarzyszący mu konflikt „świata pracy" i „świata kapitału". To właśnie w tym kontekście David Ricardo sformułował znane „żelazne prawo płac" (które – jak pisze współczesny ekonomista J.K. Galbraith – „miało zmuszać klasy pracujące do zgody na minimalną płacę, konieczną do utrzymania się przy życiu"), a Karol Marks tworzył swą teorię rewolucji społecznej opartej na klasie proletariackiej. Ruchy robotnicze – chrześcijańskie i socjalistyczne – przypominały zawsze, często dramatycznie, o fundamentalnym związku między ludzką pracą i sprawiedliwą za nią zapłatą. Trzeba przy tym pamiętać o konkretnej rzeczywistości, która kryła się pod pojęciem ludzkiej pracy i postulatem sprawiedliwej zapłaty; trzeba pamiętać o ciężkiej pracy kobiet i dzieci, wysokiej umieralności wśród robotników, złych warunkach mieszkaniowych i jeszcze gorszych warunkach pracy, przy braku zabezpieczeń socjalnych. Wszystko to miało miejsce w kontekście niespotykanego przedtem w dziejach świata wzrostu gospodarczego. Trudno się więc dziwić postawie papieża Leona XIII, gdy w 1891 roku w encyklice *Rerum novarum* w ostrych słowach piętnował liczne grzechy przeciwko sprawiedliwości dziewiętnastowiecznego liberalnego kapitalizmu, nie wahając się przyrównać położenia robotników do stanu niewolniczego. Formalnie bowiem wolny rynek przy rażącej dysproporcji położenia społeczno-ekonomicznego obu stron zawierających umowę o pracę (pracownika najemnego i kapitalisty) staje się fikcją.

Wiek XX przyniósł wiele pozytywnych rozwiązań w dziedzinie sprawiedliwego ustroju pracy. Przede wszystkim wzrost gospodarczy przyniósł milionom ludzi poprawę warunków ich życia, związki pracownicze znalazły trwałe miejsce w strukturze demokratycznych państw, upowszechniły się systemy opieki socjalnej. Łatwo dziś wskazać wiele państw z powodzeniem uprawiających – jak pisze jeden z autorów niniejszego numeru – model polityki gospodarczej, który uwolnił ludzką pracę z ograniczeń nakładanych przez systemy pod względem gospodarczym niewydolne i niesprawiedliwe (M. Novak). Mówimy dziś o tych państwach jako „państwach dobrobytu". Okazuje się jednak, iż właśnie te społeczeństwa, które swoją zamożność zawdzięczają ethosowi pracy, przedsiębiorczości i oszczędności, ze społeczeństw producentów (czyli społeczeństw ludzi pracy) zamieniają się z wolna w społeczeństwa konsumentów.

Jaka jest między nimi różnica? I jakie konsekwencje niesie ona dla nas, Polaków, którzy w 1989 roku definitywnie zrezygnowali z ustroju, w którym „władza należy do ludu pracującego miast i wsi", a w roku 1995 wciąż jeszcze stoją u progu rozwoju gospodarczego?

Podstawowym problemem społeczeństwa opartego na ludzkiej pracy jest, z jednej strony, problem sprawiedliwej i słusznej zapłaty za wykonaną przez każdego pracownika pracę, z drugiej zaś – problem bezrobocia, czyli sytuacji,

w której jakaś – choćby niewielka – część jego członków pozbawiona jest pracy, a więc możliwości zarabiania na utrzymanie swoje i swojej rodziny. Bezrobotni to ludzie, którzy chwilowo znaleźli się poza „rynkiem pracy", lecz są społeczeństwu p o t r z e b n i. Celem polityki społecznej jest doprowadzenie do sytuacji, w której znajdą oni swoje miejsce w ramach społecznego podziału pracy.

Społeczeństwo konsumentów – jak wskazuje wielu współczesnych socjologów – „produkuje" pewną część ludzi z b ę d n y c h. Nowoczesna technologia coraz skuteczniej zastępuje i wypiera ludzki wysiłek, a proces produkcji wymaga coraz mniej rąk do pracy, przeto pewna grupa ludzi staje się na rynku zbędna. Ponieważ jednak obecność na rynku jest „biletem wstępu" do – wciąż rosnącej i coraz bardziej wyszukanej – konsumpcji, dlatego i do tego obszaru ludzie ci nie mają dostępu. Stają się po prostu całkowicie zbędni. Oto jeden z najbardziej dramatycznych wymiarów kwestii społecznej nowoczesnych społeczeństw konsumpcyjnych. Jan Paweł II, spotykając się z przedstawicielami świata pracy w krajach bogatych, właśnie w tym kontekście mówił często o „dwoistym społeczeństwie": tych, którzy korzystają z dobrodziejstw rynku i opieki społecznej, oraz tych, którzy (w krajach bogatych) są ich pozbawieni. Lecz problem społeczeństwa konsumentów posiada także wymiar światowy. Gdy narody bogate skłonne są powiększać jedynie konsumpcję swoich członków, a przywódcy narodów ubogich zamykają obywatelom rządzonych przez nich państw możliwości współpracy międzynarodowej – zbędnymi w ramach społeczności międzynarodowej stają się całe ubogie narody.

Gdzie w kontekście tej sytuacji znajduje się społeczeństwo polskie, szukające swojej drogi rozwoju, spragnione sukcesu na miarę jego bogatych zachodnich sąsiadów? Rozmaitych odpowiedzi oraz towarzyszących im recept na sukces pojawiało się już w naszym kraju wiele. W tym miejscu pragniemy przypomnieć numer „Ethosu" poświęcony pracy (nr 11/12 z 1990 roku, wydany z okazji X rocznicy NSZZ „Solidarność"), w którym opublikowana została następująca diagnoza włoskiego filozofa i polityka Rocco Buttiglionego: „Polacy mogą albo wejść po prostu do społeczeństwa konsumpcyjnego, zajmując w nim – jeśli się im powiedzie – ostatnie miejsce, zanim nie zamknie ono definitywnie swych bram dla nowych przybyszy, albo też przyczynić się do ponownego odkrycia wielkiej, głębokiej, autentycznej tradycji Europy, proponując jej jednocześnie p r z y m i e r z e: wolnego r y n k u i s o l i d a r n o ś c i" (podkr. – C.R.). Dokładnie tę właśnie diagnozę powtórzył Jan Paweł II w 1991 roku w swoim przemówieniu na Zamku Królewskim w Warszawie skierowanym do najwyższych władz Rzeczypospolitej Polskiej. Od tamtego czasu minęło kilka lat, ale diagnoza ta zachowuje w pełni swą aktualność. Jeżeli została ona sformułowana na tych łamach w kontekście jubileuszu „Solidarności", jeżeli została dobitnie powtórzona przez Jana Pawła II w kontekście rodzącej się III Rzeczypospolitej, to redakcji „Ethosu" nie pozostaje w tym miejscu

chyba nic innego, jak tylko raz jeszcze ją przypomnieć. Przypomnieć i zaadresować do wszystkich środowisk związanych ze światem ludzi pracy: pracowników i związków zawodowych, przedsiębiorców i polityków. Chodzi tutaj o rzecz bardzo prostą i zarazem podstawową: chodzi o to, aby każdy Polak mógł odnaleźć swoją „szpilkę" czy swój „ołówek", przy produkcji których będzie wykonywał swą pracę, i „będzie mógł uważać siebie równocześnie za współgospodarza wielkiego warsztatu pracy, przy którym pracuje wraz ze wszystkimi" (*Laborem exercens*, nr 14), wnosząc w ten sposób – każdy z nas! – swój skromny, lecz n i e z b ę d n y wkład w realizację wspólnego dobra ojczyzny.

Czyż nie jest to wielkie zadanie, godne duchowej wyobraźni Polaków na przełomie XX i XXI wieku?

Droga do tego celu nie jest pozbawiona trudności, wyrzeczeń i sporów. Wiele z nich dotyczy rozstrzygnięć problemów z pozoru prozaicznych, lecz koniecznych dla przebycia tej drogi: zbiorowych umów o pracę, negocjacji płacowych, uwłaszczenia pracowników, sprawiedliwej prywatyzacji i struktury własności. Tym właśnie sprawom poświęcony jest oddawany Czytelnikom niniejszy numer „Ethosu".

C.R.

JAN PAWEŁ II
O SPRAWIEDLIWOŚĆ I GODNOŚĆ W ŚWIECIE PRACY

JAN PAWEŁ II

O SPRAWIEDLIWOŚĆ I GODNOŚĆ W ŚWIECIE PRACY*

[...]

Jeżeli ma być szanowana godność każdego człowieka pracującego i jeżeli ma być zagwarantowana wartość jego pracy, wszyscy ci, którzy uczestniczą w procesach związanych z pracą, muszą przyjąć zasadę pierwszeństwa „pracy" przed „kapitałem" jako drogę do rozwoju przemysłowego tych krajów[1].

Każdy wie, że istniejące obecnie warunki są częstokroć niesprawiedliwe; że struktury ekonomiczne nie służą człowiekowi; że cały szereg realnych sytuacji nie służy podnoszeniu ludzkiej godności, że rodzące się uprzemysłowienie już stwarza pewien stopień bezrobocia, szkodliwego zwłaszcza dla młodzieży. Zadanie, jakie się narzuca, to obowiązek uczciwego stawiania czoła całej złożoności tych problemów na płaszczyźnie ekonomiczno-społecznej, a bardziej jeszcze na płaszczyźnie ludzkiej i kulturalnej.

Mówienie o tych sprawach nie oznacza po prostu oskarżenia jakiegoś systemu ani też przeprowadzania pewnego rodzaju analizy klasowej, która jedną ideologię przeciwstawiałaby drugiej. Kościół zabiera głos wychodząc od chrześcijańskiej wizji człowieka i jego godności, ponieważ jest przekonany, że nie ma potrzeby uciekać się do ideologii czy też proponować rozwiązania na drodze przemocy; wychodząc od Ewangelii należy zaangażować się na rzecz człowieka, każdego człowieka i wszystkich ludzi, na rzecz ich pełnej godności – zakładając, że jest nią ludzka i duchowa wartość człowieka jako pracownika, który ma prawo, żeby wytwór jego pracy przyczyniał się w równym stopniu do jego własnego dobrobytu, jak i do dobrobytu całego społeczeństwa.

Jest pewne, że pracownik nie zawsze miał możność osiągnięcia należytego rozwoju; dlatego trzeba mu pomóc, od strony technicznej i kulturalnej, aby

---

* Fragmenty orędzia (punkty 2-6) przekazanego przez Papieża 8 III 1983 w San Pedro Sula (Honduras) ludziom pracy Ameryki Środkowej podczas pielgrzymki w 1983 roku. Tytuł pochodzi od redakcji „Ethosu". Przyp. red.

[1] Por. encyklika *Laborem exercens*, AAS 73 (1981) s. 606, nr 12.

przysposobić go do osiągnięcia owego rozwoju, w celu uwolnienia go od niesprawiedliwości i udzielenia mu środków pozwalających na osiągnięcie tego udziału w dobrobycie własnym i innych, w harmonii i pokoju z innymi sektorami świata pracy.

By to stopniowo osiągnąć, trzeba będzie rozwijać systemy i procesy, które są zgodne z zasadą pierwszeństwa pracy przed kapitałem, wprowadzając struktury i metody, które przezwyciężą antynomię pracy i kapitału[2].

Wybór, przed którym stajemy, nie jest wyborem „status quo" czy ideologicznej walki klas wraz z towarzyszącą jej przemocą. Kościół apeluje do serc i umysłów, a nade wszystko do zdolności przemiany, jaką wszyscy posiadają. Zerwanie z przemocą klasowego antagonizmu nie polega na ignorowaniu niesprawiedliwości, lecz na ich naprawianiu, co Kościół głosi niestrudzenie w swym nauczaniu społecznym.

W tym celu Kościół proponuje jako środek opracowanie nowych sposobów organizacji pracy i jej struktur, zgodnie z potrzebami, jakie wypływają z godności człowieka pracy, z jego życia w rodzinie i ze wspólnego dobra społeczeństwa; zwłaszcza w społeczeństwie, które rozpoczyna industrializację i w którym silna może być pokusa, by prawa rynku stały się czynnikiem determinującym w procesie produkcji. W takim przypadku dochodzi się do sprowadzenia osoby pracującej do roli przedmiotu, co jest nie do przyjęcia.

Przeciwnie, Kościół zawsze naucza, że każdemu wysiłkowi zmierzającemu do społecznego postępu winien towarzyszyć szacunek dla podmiotowego przede wszystkim charakteru osoby i jej pracy, to znaczy, że „każdy na podstawie swej pracy będzie mógł uważać siebie równocześnie za współgospodarza wielkiego warsztatu, przy którym pracuje wraz ze wszystkimi"[3].

Każda osoba i poszczególne organizacje społeczne winny współpracować w odnajdywaniu bądź tworzeniu struktur społecznych, które pomogłyby wyeliminować niesprawiedliwości i zabezpieczyć te cele. Przede wszystkim stowarzyszenia lub utworzone w tym celu związki, które zgodnie z zasadą pomocniczości, winny cieszyć się należytą swobodą działania, tak aby odpowiadały w sposób najbardziej adekwatny potrzebom społecznym.

W ramach zagadnienia pracy pierwszym i niezbędnym warunkiem jest sprawiedliwa płaca, która stanowi sprawdzian sprawiedliwości całego ustroju społeczno-ekonomicznego[4]. Wiele elementów składa się na sprawiedliwą zapłatę; wykraczają one poza zwykłe wynagrodzenie za wykonanie określonej pracy.

---

[2] Por. tamże, s. 609, nr 13.

[3] Tamże, s. 616, nr 14.

[4] Por. tamże, s. 627, nr 19.

Sprawiedliwa zapłata obejmuje, oczywiście, wynagrodzenie jako podstawę, ale bierze pod uwagę w pierwszym rzędzie i przede wszystkim podmiot, to znaczy pracownika. Przyznaje mu rolę wspólnika i współpracownika w procesie produkcji i wynagradza go za to, czym on jest w tym procesie, a nie tylko za to, co wyprodukował. Trzeba brać w niej pod uwagę, oczywiście, członków rodziny pracownika i ich prawa, po to, aby mogli żyć we wspólnocie w sposób godziwy i w ten sposób posiadali należyte warunki dla własnego rozwoju i dla wzajemnej pomocy.

Sprawiedliwa zapłata winna widzieć w pracowniku i jego rodzinie współtwórców społecznego dobra. Zapłata ta musi być taka, ażeby pracownik i jego rodzina mogli korzystać z dobrodziejstw kultury i dawać im również możliwość przyczyniania się z kolei do podnoszenia kultury kraju i narodu.

Osiągnięcie tych celów nie jest zadaniem łatwym. Ponadto nie tylko do dwu osób należy zawieranie odpowiednich umów. Ustalenie sprawiedliwej płacy wymaga również czynnego udziału pracodawcy pośredniego. Struktury rządowe muszą odgrywać tu rolę czynnika równowagi. Bowiem jest rzeczą nie do przyjęcia, aby zamożny otrzymywał duże zarobki, pozostawiając pracownikom jedynie okruchy. Nie do przyjęcia jest też, by rząd i przedsiębiorcy, wewnątrz kraju i poza nim, zawierali pomiędzy sobą umowy korzystne dla obu stron, wyłączając w tym głos pracownika lub jego udział w korzyściach.

Celem zatem jest taka organizacja świata pracy i przemysłu, aby zagwarantowane zostały kanały porozumienia i udziału. A wykorzystując te kanały, wszyscy pracownicy, kadra kierownicza, właściciele środków produkcji oraz rząd muszą współpracować dla osiągnięcia celu, z którego zrezygnować nie można: sprawiedliwej zapłaty, która objęłaby wszystkie niezbędne czynniki, zapewniające pracownikowi sprawiedliwość w sensie głębszym i pełniejszym[5]. Jedynie wówczas, gdy każdy z członków społeczeństwa przyjmie własną odpowiedzialność, we współpracy z innymi, będzie ono mogło wyjść poza polaryzację ideologii i walki klas i zapewnić pracownikowi, rodzinie i społeczeństwu harmonijny rozwój.

[...]

Problem bezrobocia jest plagą całego świata, wynikającą z różnych przyczyn ekonomicznych i politycznych. Także Kościół niepokoi się tym problemem, który posiada nie tylko wymiar społeczny czy ekonomiczny, ale również osobisty, psychologiczny i ludzki, bowiem bezrobocie poniża osobę w jej własnych oczach, wywołuje pewnego rodzaju poczucie bezużyteczności i bezbronności, stanowiąc bolesne doświadczenie, zwłaszcza dla ludzi młodych i ojców rodziny.

---

[5] Tamże, s. 616, nr 14.

Należy dążyć wszelkimi możliwymi siłami społecznymi do tego, aby włączyć każdego pracownika do różnego rodzaju działalności w zakresie pracy wytwórczej. Należałoby być może, wydzielić część owoców pracy, przeznaczając je na stworzenie nowych miejsc pracy dla bezrobotnych. Ponadto trzeba będzie dołożyć starań, by ożywić rodzaje aktywności związane również z systemem produkcji, jak opieka społeczna, plany oświaty i kooperacji, inicjatywy kulturalne itp.

Kochani robotnicy: Kościół miłuje Was i pragnie Wam pomóc w tym, co od niego zależy, abyście osiągnęli najwyższe cele sprawiedliwości i godności. Pragnie dobrobytu materialnego dla Was i dla Waszych rodzin. Ale nie może na tym poprzestać. Jesteście istotami ludzkimi, obdarzeni powołaniem, które wykracza poza życie ziemskie. Dlatego Kościół wzywa Was, abyście się otwarli na Boga, abyście przyjęli i naśladowali naukę i przykład Chrystusa, abyście w sposób odpowiedzialny żyli Waszą chrześcijańską wiarą, jako dzieci Boga i Kościoła.

Modlę się dla Was o światło, siłę, nadzieję i męstwo wiary. Pozostawiam Wam, wszystkim robotnikom krajów, które w tych dniach odwiedzam, oraz Waszym rodzinom moje gorące pozdrowienie, moje błogosławieństwo i moją serdeczną pamięć.

EKONOMIA A MORALNOŚĆ

Michael NOVAK

ODDOLNY ROZWÓJ EKONOMICZNY*

Humanitarna rewolucja społeczna wymaga trzech rodzajów wyzwolenia: wyzwolenia od tortur, tyranii i bezprawia przez demokrację i instytucje praw człowieka; wyzwolenia od ubóstwa [...] oraz wyzwolenia energii moralnych przez wpojenie cnót praworządności, uczciwości, współpracy i przedsiębiorczości.

Wielu Europejczyków jest przekonanych, że korzenie Ameryki tkwią w Europie. Ale historyk Ameryki Łacińskiej, German Arciniegas, wykazał, że prawdą jest coś wręcz przeciwnego – że to korzenie Europy tkwią w Ameryce. To właśnie nasza półkula, a nie Europa, pierwsza przetarła ścieżki demokracji opartej na rządzie konstytucyjnym i karcie praw. To nasza półkula, a nie Europa, zapoczątkowała rozwój ekonomiczny wywodzący się z twórczości, odkryć, wynalazków i jak najszerszego upowszechnienia własności prywatnej. Krótko mówiąc, to właśnie nasza półkula nauczyła Europę tej najbardziej wyzwalającej formy ekonomii politycznej, jakiej kiedykolwiek ludzkość doświadczyła w swej historii, owej kombinacji demokracji i kapitalizmu, która obdarowała ludy Północnego Atlantyku okresem czterdziestu lat największej wolności i dobrobytu, jakich ludzkość kiedykolwiek zaznała w swych dziejach. Zdaniem Arciniegasa to właśnie półkula zachodnia – owa półkula wolności – była półkulą pionierską.

Niemniej jednak do pełnej realizacji zadania wyzwolenia człowieka, jakie rozpoczęto na naszej półkuli, prowadzi jeszcze długa droga. Pozostała nam jeszcze ogromna ilość pracy – zwłaszcza w odniesieniu do systemów ekonomicznych. Większość myślicieli, wychodzących z bardzo różnych punktów widzenia, twierdzi, że dla wolności największą przeszkodą – wciąż występującą na naszej półkuli – pozostaje ubóstwo ekonomiczne. Chociaż na tej półkuli nadal utrzymują się dyktatury polityczne, to kilka lat temu można je było policzyć na palcach jednej ręki: Paragwaj i Kuba, Chile i Nikaragua, zaś do roku 1990 pozostała tylko jedna – Kuba. W porównaniu z wieloma ustrojami w Afryce, Azji, Europie i na Środkowym Wschodzie, wolność polityczna jest w Ameryce Północnej i Południowej bardzo zaawansowana. Ale rozpaczliwa nędza ekonomiczna około dwustu milionów ludzi żyjących

---

* Jest to szósty rodział książki Michaela Novaka, *This Hemisphere of Liberty. A Philosophy of the Americas*, Washington 1990, s. 49-61. Przyp. red.

w Ameryce Łacińskiej pozostaje obrazą dla naszego sumienia. Ameryka Środkowa i Południowa jest bogata w zasoby naturalne, znacznie bogatsza niż Japonia, Korea Południowa, Tajwan, Hongkong i Singapur. Jednakże mimo tak wielkich zasobów naturalnych w porównaniu z innymi regionami świata, Ameryka Łacińska nie dostosowała swych systemów ekonomicznych do ich twórczego wykorzystania. Ubóstwo milionów ludzi w Ameryce Łacińskiej staje się tak bolesne właśnie dlatego, że wcale nie jest nieuniknione.

JAKA JEST NATURA BOGACTWA?

Jaka jest natura i przyczyna bogactwa narodów? Zasoby naturalne malutkich wysepek, które składają się na Japonię, są bardzo niewielkie, ale Japonia jest jednym z najbogatszych krajów. Zasoby naturalne Brazylii są z kolei ogromne, jednak wielu Brazylijczyków żyje w skrajnym ubóstwie. Źródła bogactwa nie leżą zatem głównie w zasobach naturalnych – pierwotna forma bogactwa nie jest materialna, leży bowiem w ludzkim umyśle, w kulturze i obyczajach ludzi.

W *Laborem exercens* papież Jan Paweł II stosuje określenie „kapitał" na oznaczenie przedmiotów nieożywionych, takich jak pieniądz i maszyny. Takie użycie tego terminu jest zupełnie powszechne, ale nie całkiem dociera do sedna sprawy. Pierwotną formą kapitału jest kapitał ludzki. Po straszliwych zniszczeniach spowodowanych w Europie Zachodniej przez II wojnę światową, kapitał materialny Europy leżał w gruzach. Ale kapitał ludzki, który przetrwał w umysłach i nawykach ludów europejskich, stał się źródłem „cudu europejskiego". Aby ów cud nastąpił, wystarczyło dopasować ludzki kapitał do takiej formy ekonomii politycznej, która go mogła wyzwolić. Przyczyną bogactwa narodów jest dynamiczny obraz Stwórcy umieszczony w każdym ludzkim umyśle i sercu. Celem zaś wyzwalającej ekonomii politycznej jest umożliwienie owemu ziarnu gorczycy twórczości wyrośnięcie do swej pełnej postaci.

Każdy człowiek rodzi się po to, aby być twórcą. W ciągu swego życia każdy jest w stanie wytworzyć znacznie więcej, niż konsumuje. Kiedy w jakimś narodzie łączna suma indywidualnej twórczości jest większa niż suma indywidualnej konsumpcji, zwiększa się bogactwo tego narodu. To właśnie ludzka twórczość jest przyczyną bogactwa narodów. Aby zatem zrozumieć współczesne życie ekonomiczne, trzeba położyć znacznie większy nacisk na czynniki duchowe niż materialne, ponieważ zasoby materialne wyraźnie stają się coraz mniej ważne w naszym świecie. Kraje, których bogactwo wywodzi się z ducha ludzkiego, znajdują się wśród najbogatszych i najszybciej się rozwijających. Te zaś, których bogactwo pochodzi głównie z zasobów naturalnych, odkrywają, że ceny rynkowe na surowce spadają, ponieważ świat najwyraźniej potrzebuje coraz mniej takich zasobów, gdyż na ich miejsce produkowane są nowe mate-

riały. I tak stosowane w komputerach płytki krzemowe o niewiarygodnych wprost możliwościach wytwarza się ze skromnego i powszechnie dostępnego piasku. Ceny na surowce takie jak miedź wykazują długi i powolny proces spadania, albowiem miedź zastępują światłowody. Idąc zatem inną niż zwykle drogą rozumowania, docieramy do punktu centralnego – ze wszystkich zasobów dostępnych danemu narodowi, jego zasoby materialne są mniej istotne niż umysły i nawyki obywateli. Zasoby twórczości kryją się w duchu wynalazczości, dyscypliny i porządku. Także w ekonomii potwierdza się zatem prymat ducha.

Dochodzę w ten sposób do mojej głównej tezy, a mianowicie, że ci, którzy chcą wyzwolić ludzi z ubóstwa w swym kraju, powinni oprzeć się na głównych zasobach, czyli umysłach i duchu obywateli na dole struktury społeczeństwa. Bogactwo narodów powstaje przez dostarczenie możliwości takim właśnie ludziom. Stanowi to nieodzowny pierwszy krok na drodze do szybkiego rozwoju ekonomicznego.

Gwałtowny rozwój ekonomiczny już miał miejsce w kilku krajach w ciągu niecałych dwudziestu lat. Fotografie z Korei Południowej, Tajwanu, Singapuru, Hongkongu i z innych krajów z południowo-wschodniego regionu Azji z roku 1945, a nawet z 1965 roku, oraz statystyczne dane na temat tych krajów pozwalają na interesujące porównanie z czasami dzisiejszymi w tych krajach. W 1966 roku dochód na jednego mieszkańca w Korei Południowej wynosił 125 dolarów, a w 1986 roku – wzrósł do 2250 dolarów. Kraje te praktycznie wyeliminowały skrajne ubóstwo i nędzę, jakie w nich panowały zaledwie dwadzieścia lat temu. Ponieważ ubóstwo to pojęcie względne, część ludności tych krajów nadal pozostaje biedna, ale w porównaniu z okresem sprzed dwudziestu lat dzisiejsze ubóstwo nie jest już tą samą skrajną i rozpaczliwą nędzą. A zatem powinniśmy odnotować pierwszy ważny punkt, a mianowicie, że szybki rozwój ekonomiczny może nastąpić z zadziwiającą szybkością – w niektórych krajach właśnie tak się stało.

Punktem drugim jest stwierdzenie, że taki szybki rozwój ekonomiczny jest sprawą s y s t e m u. Ludzie zdolni są do twórczości wszędzie na całej ziemi. Jednak systemy, które wyzwalają tę twórczość, nie są już tak powszechne. Czynnikiem decydującym jest to, czy dany system ekonomii politycznej wyzwala ludzką twórczość, czy też ją hamuje. Czy dany system ekonomii politycznej przyczynia się do powiększenia twórczych ekonomicznych zalet obywateli, czy też nakłada za nie kary? Dla rozwoju jest to pytanie rozstrzygające. Jeżeli chcemy pogłębić zalety obywateli – jak mówi Arystoteles – musimy szukać ethosu tego zorganizowanego społeczeństwa, to znaczy szukać systemu. Pod niektórymi względami system liczy się bardziej niż jednostki. Pod innymi względami – sytuacja jest odwrotna. Indywidualni ludzie mają swobodę kwestionowania, krytykowania i zmieniania systemów ekonomii politycznej, w których żyją. Stąd też działania pojedynczych obywateli nie są w pełni zdeterminowane przez naturę systemów. Obywatele wykraczają poza systemy.

Niemniej jednak ciężar nakładany przez system może okazać się dla jednostki bardzo duży. Pomyślmy o uczciwych obywatelach w jakimś kraju Ameryki Łacińskiej, którzy muszą znosić stopę inflacji wynoszącą ponad 100% miesięcznie. Przypuśćmy, że obywatele ci zaoszczędzili ekwiwalent 14000 dolarów na wykształcenie swych dzieci. Będąc praworządnymi obywatelami, woleliby zainwestować te pieniądze w swojej ojczyźnie, aby przyczynić się do powiększania krajowego kapitału i aby takie inwestycje przyczyniały się do dalszego wzrostu. Jeżeli jednak zainwestują w kraju, to wartość ich oszczędności pomniejszy inflacja i wkrótce będą one niewiele warte. Jeśli nie zainwestują tych pieniędzy w kraju, ale za granicą, to jak wówczas ma rozwijać się ich własny kraj? Nastąpi poważny odpływ kapitału. W taki właśnie sposób oraz na wiele innych sposobów system może doprowadzać do frustracji nawet ludzi o wybitnych cnotach obywatelskich.

Centralnym zagadnieniem dla ekonomii politycznej staje się zatem pytanie: W jaki sposób budujemy instytucje – jak tworzymy system – godne twórczych zdolności, w jakie Stwórca wyposażył każdą istotę ludzką? Nie jest łatwo stworzyć system ekonomii politycznej wart swych obywateli, jeśli ci obywatele są tacy, jak opisują ich testamenty żydowski i chrześcijański: o wolnych umysłach i woli, chętni do naśladowania Boga w twórczości, prawdzie, sprawiedliwości i miłości. Nie jest łatwo nadać słabej materii polityki i ekonomii taki kształt, by stał się godny takich obywateli. Niemniej jednak takie właśnie zadanie postawili sobie założyciele różnych narodów Nowego Świata, gdy od dwóch stuleci próbowali stworzyć na tej półkuli novus ordo seculorum.

TWÓRCZOŚĆ WYMAGA WŁASNOŚCI

Ponieważ pewien zasób twórczości tkwi w każdej pojedynczej ludzkiej osobie, należy zaprojektować taki powszechny system ekonomii politycznej, który dotrze do wszystkich obywateli, od dołu do góry struktury społeczeństwa. Należy przy tym dołożyć starań, aby chronić i pielęgnować wolność każdej osoby, bez żadnych wyjątków. Trzeba zaprojektować instytucje społeczne, które potrafią wyzwolić cnoty obywateli u samych podstaw narodu. Co więcej, ponieważ każda ludzka osoba jest wcieleniem ducha, złożeniem z ciała i duszy, duch ludzki musi być w stanie wyrazić się w świecie materialnym, jeżeli wolność ludzi ma skutecznie objawiać się w historii. Z tego spostrzeżenia św. Tomasz z Akwinu wywiódł wniosek o konieczności własności prywatnej[1]. Bez

[1] W *Laborem exercens* Jan Paweł II przypomniał argument św. Tomasza z Akwinu: „człowiek pracujący pragnie nie tylko należytej za swą pracę zapłaty, ale także uwzględnienia w samym procesie produkcji takich możliwości, ażeby mógł mieć poczucie, że pracując nawet na wspólnym, pracuje zarazem «na swoim». To poczucie zostaje w nim wygaszone w systemie nadmiernej

własności, znajdującej się w posiadaniu każdego obywatela, pomniejszona zostaje jego wolność działania. Własność prywatna jest również bodźcem, który działa przez szereg pokoleń, zachęca bowiem przez stulecia każdego człowieka do pracy nie tylko dla siebie, ale także dla swych najbliższych. Kolejnym powodem skłaniającym do wyboru ustroju opartego na własności prywatnej jest zatem fakt, że jako ustrój społeczny lepiej służy on wspólnemu dobru niż jakikolwiek inny system. Wiele wieków temu św. Bernard wyjaśniał to, opowiadając pewną historię: „Czy słyszeliście opowieść o ośle trzech wiosek? Wydarzyło się to w Dolinie Księżyca. Przy wiatraku stała duża szopa. Trzy pobliskie wioski umówiły się, że aby dowozić zboże do wiatraka, kupią wspólnie osła i będą trzymać go w tej szopie.

Mieszkaniec z pierwszej wioski poszedł po osła, sprowadził go do domu, załadował mu na grzbiet ciężki wór pszenicy i poprowadził do wiatraka. Podczas mielenia zboża puścił osła wolno, aby mógł się najeść trawy, ale pobliskie łąki były tak zadeptane, że nic na nich nie rosło. Kiedy zboże zostało już zmielone, wieśniak zabrał mąkę, załadował ją na osła i wrócił do domu. W domu zdjął mąkę, a osła odprowadził do szopy, mrucząc do siebie: «Ten, który go wczoraj używał, pewnie dał mu już dość trawy do jedzenia. Na pewno jej teraz nie potrzebuje». I odszedł.

Następnego dnia poszedł po osła mieszkaniec z drugiej wioski. Zaprowadził go do zagrody, włożył mu na grzbiet ciężar jeszcze większy niż poprzednio i – nie dając mu nic do jedzenia – poprowadził do wiatraka. Po zmieleniu mąki i przywiezieniu jej do domu wieśniak odprowadził osła z powrotem do szopy, myśląc, że ten, kto używał osła poprzedniego dnia, na pewno dobrze go potraktował. Zostawił więc osła w szopie mówiąc: «Jestem dziś bardzo zajęty». Minęły zatem dwa dni i osioł wciąż nie dostał nic do jedzenia.

Trzeciego dnia ktoś z trzeciej wioski przyszedł po osła i obciążył go jeszcze większym ładunkiem. «Ten osioł jest własnością całej gminy – zauważył – więc musi być silny». I poprowadził zwierzę do młyna. Ale w drodze powrotnej, ze zmieloną już mąką, osioł był niemrawy i często przystawał. Wieśniak musiał okładać go batem i tylko z ogromnym wysiłkiem udało im się dotrzeć do szopy. Potem wieśniak się skarżył: «Cóż to za osła kupiła gmina, aby obsłużyć aż trzy wioski! To bydlę do niczego się nie nadaje!» Także i tego dnia osioł nie dostał więc nic do jedzenia.

Chcecie wiedzieć, jak się to skończyło? Czwartego dnia zwierzę padło i zostało pocięte na mięso”[2].

---

biurokratycznej centralizacji, w której człowiek pracujący czuje się raczej trybem w wielkim mechanizmie, poruszanym odgórnie [...] Zdaniem św. Tomasza z Akwinu, ta przede wszystkim racja przemawia za prywatnym posiadaniem również samych środków produkcji” (nr 15).

[2] Por. A. A. Chafuen, *What St. Bernadine's Ass Could Teach the Bishops*, „Reason” (August/September 1987), s. 43n.

Jak pokazuje ta opowieść św. Bernarda, już przedkapitalistyczne, tradycyjne społeczeństwo na podstawie własnego doświadczenia nauczyło się, że ustrój oparty na prywatnej własności lepiej służy wspólnemu dobru niż ustrój oparty na wspólnej własności. To z tego powodu najbardziej tradycyjne, przedkapitalistyczne społeczeństwa preferowały ustroje oparte na prywatnej własności, rynkach i bodźcach. Środki te same w sobie nie stanowią kapitalizmu – są one tradycyjne i przedkapitalistyczne. Prawdziwie kapitalistyczne społeczeństwo rodzi się dopiero wtedy, gdy dokona się kolejnego odkrycia, a mianowicie, że przyczyna bogactwa narodów leży w umyśle, i zorganizuje społeczeństwo wokół tego spostrzeżenia. Dlatego też konieczne są instytucje wspomagające wynalazczość, odkrycia, rozwój szkolnictwa powszechnego oraz wyzwolenie zmysłu praktycznego jednostek.

To właśnie z tego powodu w Stanach Zjednoczonych Abraham Lincoln był tak zdeterminowany, aby otworzyć Zachód poprzez zdecydowane działanie państwa, a mianowicie, uchwalenie ustawy o nadziałach (*Homestead Act* z 1862 r.). Lincoln nie chciał, aby Stany Zjednoczone zbudowane zostały na wzór systemu społecznego amerykańskiego Południa, które składało się z szeregu wielkich plantacji. Lincoln chciał otworzyć resztę Stanów Zjednoczonych na zasadzie wolnej pracy najemnej, a nie pracy niewolniczej. Jego koncepcja opierała się na przekonaniu, że przedsiębiorczość rodzi się z wolności: „Bez Konstytucji i bez Unii nie osiągnęlibyśmy tego rezultatu; lecz nawet one nie stanowią głównej przyczyny naszego wielkiego dobrobytu. Za nimi kryje się coś jeszcze, coś, co oplata bliżej serce człowieka. Tym czymś jest zasada «Wolności dla wszystkich» – zasada, która oczyszcza d r o g ę dla wszystkich, daje wszystkim n a d z i e j ę, i w konsekwencji wszystkim daje bodziec do p r z e d s i ę b i o r c z o ś c i i p r a c o w i t o ś c i[3]. Wolna siła robocza prowadziłaby do powszechnego ruchu do góry na drabinie społecznej, a także do większego dobrobytu dzięki wykorzystaniu praktycznej inteligencji każdej pojedynczej osoby do bezpośredniego rozwiązywania powstających problemów. Sto tysięcy wolnych farmerów ma więcej społecznej inteligencji niż mała zbiorowa grupka władz stanowych usiłujących zaplanować gospodarkę. To była jedynie hipoteza, eksperyment. I z tego eksperymentu wyrosło bogactwo Stanów Zjednoczonych[4].

Ludzka twórczość wymaga posiadania własności przez jednostki. Aby zmaksymalizować ludzką twórczość, należy zmaksymalizować własność prywatną: „Dla masy ludzi ideę twórczości artystycznej można wyrazić jedynie poprzez koncepcję niepopularną w dzisiejszych dyskusjach – ideę własności.

---

[3] *The Collected Works of Abraham Lincoln*, red. R. P. Basler, New Brunswick 1953, vol. 4, s. 168n.

[4] Por. N. R o s e n b e r g, L. E. B i r d z e l l Jr, *How the West Grew Rich: The Economic Transformation of the Industrial World*, New York 1986 (tłum. pol. *Historia kapitalizmu*, Kraków 1994).

Przeciętny człowiek nie potrafi ukształtować z gliny postaci człowieka, potrafi jednak wyciosać z ziemi kształt ogrodu. I chociaż ozdobi go na przemian rządkami czerwonych pelargonii i kwitnącymi na niebiesko ziemniakami, to nadal pozostanie artystą – ponieważ dokonał wyboru. Przeciętny człowiek nie potrafi namalować zachodu słońca, którego barwy podziwia, ale potrafi pomalować swój własny dom wybranymi przez siebie kolorami. I chociaż pomaluje go na kolor groszku w różowe kropki, to nadal pozostanie artystą – ponieważ taki jest jego wybór. Własność to jedynie sztuka demokracji. Oznacza, że każdy człowiek powinien posiadać coś, co może ukształtować na własne podobieństwo, tak jak on sam jest ukształtowany na podobieństwo Niebios"[5].

Należy tego dokonać na samym dole struktury społecznej. Ideałem dla dobrego społeczeństwa powinno być dążenie do powszechnego posiadania własności. To posiadanie niekoniecznie musi dotyczyć ziemi. Może mieć formę powszechnie rozdzielonej prywatnej własności środków produkcji, na przykład w postaci udziałów w przedsiębiorstwach przydzielanych robotnikom, którzy w nich pracują, posiadania przez robotników programów emerytalnych i tym podobne projekty.

Ale istnieje także własność umysłowa. Jeden z najważniejszych kroków podjętych przez ludzi kształtujących system ekonomii politycznej w Stanach Zjednoczonych znaleźć można w artykule 1., paragrafie 8., punkcie 8. Konstytucji: „Kongres będzie miał władzę [...] wspierania postępu nauki i sztuk użytecznych poprzez zabezpieczanie na ograniczony czas autorom i wynalazcom wyłącznego prawa do ich odpowiednich dzieł i odkryć".

Włączono tutaj do prawa publicznego bardzo ważne spostrzeżenie. Decydującą formą własności jest własność idei, a idee znajdują się w samym sercu twórczości. Tymczasem doświadczenie pokazuje, że osoby twórcze, takie jak pisarze i wynalazcy, można zachęcać poprzez odpowiednie bodźce, zwłaszcza przez bodziec posiadania przez jakiś czas owoców własnych odkryć. Oczywiście, jeżeli idee te nie służą dobru powszechnemu i nie są doceniane przez ludzi, nie przynoszą bezpośrednich owoców. Jeśli jednak służą dobru powszechnemu, wówczas autorzy i wynalazcy powinni mieć swój udział w czerpaniu z nich zysków. W ten sposób po raz pierwszy w historii ludzkości uwolniono ogromną falę wynalazków i odkryć w systematyczny, społecznie zaplanowany sposób.

Filozoficznie i teologicznie ustrój akcentujący możliwie jak najpowszechniejszą dystrybucję własności prywatnej przyznaje obywatelom sposobność działania w świecie rzeczy materialnych przy użyciu własnych materialnych narzędzi. Ale to, czy ustrój własności prywatnej faktycznie osiąga wyższy poziom powszechnego dobra niż jakiś inny system, nie jest kwestią filozoficzną czy teologiczną – jest to kwestia empiryczna.

---

[5] G. K. Chesterton, *What's wrong with the World*, San Francisco, s. 65n.

Ustrój oparty na prywatnej własności miał w historii dwóch głównych konkurentów: system plemienny, opisywany przez Juliusza Cezara wśród plemion germańskich w czasach starożytnych, i ideologiczny socjalizm z XIX wieku. Empirycznie kolektywizm plemienny nie był w stanie osiągnąć tak wysokiego poziomu dobra powszechnego, jaki osiągnęły ustroje oparte na własności prywatnej. Dlatego też zaczął znikać z historii. Wydaje się, że w praktyce to samo dzieje się z istniejącymi jeszcze dzisiaj ustrojami socjalistycznymi. Ustroje socjalistyczne są skazane przez naturę ludzką na klęskę.

Niemniej jednak stojący przed nami problem nie jest problemem ideologicznym. O ile jest to kwestia systemu i dlatego wymaga podbudowy teoretycznej, to sam problem ma charakter praktyczny: jak pomóc ubogim z Ameryki Łacińskiej, aby przestali być ubogimi. Można by to osiągnąć do roku 2000 lub niedługo potem, gdybyśmy potrafili zapewnić właściwe przemiany społeczne. Jak wykazały narody z regionu południowo-wschodniej Azji, możliwe jest odniesienie takiego sukcesu w ciągu bardzo krótkiego okresu. Mimo iż zaczynały one od niższego poziomu ekonomicznego i posiadały mniejsze zasoby naturalne, udało im się odnieść sukces. Tak samo mogą go osiągnąć mieszkańcy Ameryki Łacińskiej.

CO NALEŻY UCZYNIĆ?

Wśród najważniejszych rzeczy, jakie należy uczynić, trzeba wymienić następujące kroki:

– Maksymalizacja powszechnej własności, szczególnie własności domów, własności małych przedsiębiorstw, udziałów robotników w korporacjach handlowych czy rolniczych itp.

– Zmiana przepisów prawnych, aby rejestracja małych przedsiębiorstw stała się tania (nie wyższa niż jednodniowe zarobki), łatwa (wprowadzenie dokumentów rejestracyjnych tylko do jednego rejestru handlowego) i szybka (wymagająca na wymianę dokumentów: podania i zatwierdzenia około dwóch tygodni). Państwo nie tworzy spółek – tworzą je obywatele na mocy własnej dobrowolnej zgody. Państwo jedynie rejestruje odpowiednio przygotowane dokumenty rejestracyjne.

– Zmiana przepisów prawnych i restrukturyzacja instytucji bankowych, aby kredyt stał się powszechnie dostępny dla osób ubogich. Ubodzy potrzebują kredytów, aby nabyć własność, stworzyć i ulepszać małe przedsiębiorstwa, finansować dalsze szkolenia i poszerzać zakres swych działań ekonomicznych.

– Zmiana przepisów prawnych dotyczących ochrony patentów i praw autorskich, aby zwiększyć bodźce stymulujące twórczość i wynalazczość całej ludności. Najbardziej utalentowani spośród ubogich szybko stają się najbardziej twórczą częścią społeczeństwa, jeśli tylko stworzy im się ku temu okazję.

– Wspieranie rozwoju systemów szkół prywatnych, zwłaszcza szkół średnich i uniwersytetów. Także wzmacnianie więzi między edukacją a umiejętnościami praktycznymi i naukami koniecznymi do rozwoju ekonomicznego.

– Koncentracja dużych inwestycji prywatnych i publicznych na powszechnym szkolnictwie. Także powiązanie powszechnej edukacji ze zwiększoną produktywnością ekonomiczną w każdym sektorze społeczeństwa. Kapitał ludzki rozwinięty poprzez edukację stanowi podstawę bogactwa narodów.

„Wszystkie te zalecenia wyrastają z jednej centralnej zasady – źródło bogactwa narodów leży w samych obywatelach, w ich wrodzonych zdolnościach do twórczości, w ich skłonnościach do poprawiania własnych warunków oraz w spostrzeżeniach, nawykach i umiejętnościach nabywanych podczas przygotowywania się do aktywności ekonomicznej. Wolność i odpowiedzialność indywidualnych obywateli to bezcenny majątek narodu – należy go pielęgnować, powiększać i podtrzymywać".

Dla rozwoju ekonomicznego ważne jest i to, aby był on powszechny i nikogo nie pomijał. Każdy człowiek ma zobowiązania wobec wspólnego dobra, a z kolei wspólne dobro wzrasta dzięki wysiłkom i sukcesom każdej jednostki. Społeczeństwo jako całość potrzebuje chętnych rąk i bystrych umysłów wszystkich swych obywateli. Należy się zatem zatroszczyć o to, aby wszyscy byli gotowi do podjęcia aktywności ekonomicznej.

I znowu trzeba wprowadzić bodźce, które będą dostępne dla wszystkich. Na podstawie doświadczenia można stwierdzić, że apelowanie do jednostek, aby stały się aktywne ekonomicznie ze względu na wspólne dobro, nie przynosi najlepszych rezultatów. Jest bardziej prawdopodobne, że ludzie staną się aktywni ekonomicznie, jeśli dostrzegą, że dzięki swej pracy będą mogli poprawić warunki własne i swojej rodziny. Ich motywacja do aktywnego zaangażowania ekonomicznego dla dobra wspólnego jest przy tym mniej istotna niż fakt, że stają się ekonomicznie aktywni. To Bóg będzie sędzią ich motywów. Z punktu widzenia polityki publicznej wystarczy, że obywatele współdziałają pracowicie i twórczo ze swymi rodakami, przyczyniając się do działań, które składają się na dynamiczną, wzrastającą gospodarkę.

Ważne jest również odnotowanie faktu, że aktywność ekonomiczna nie jest moralnie obojętna. Aby działać w sposób ekonomicznie owocny i twórczy, obywatele musieli już wcześniej posiąść pewne zalety. Zalety te stanowią warunek sine qua non rozwijającej się gospodarki. Do wzrostu ekonomicznego dochodzi jedynie wtedy, gdy obywatele są gotowi przełożyć na później dzisiejsze satysfakcje, aby osiągnąć wzrost jutro. Tak więc duch musi zatriumfować nad ciałem, przyszłość nad teraźniejszością, odłożony zysk nad bieżącą przyjemnością.

Aby osiągnąć ten rezultat, społeczeństwa muszą zagwarantować bezpieczną strukturę zwyczajów i praw. Jeśli nikt nie może ufać przyszłości lub jeśli nie widać wyraźnej drogi prowadzącej od dnia dzisiejszego do jutrzej-

szego, wielu uzna za głupotę rezygnowanie z wróbla w garści na rzecz kanarka na dachu.

Tradycja sprawiedliwości jest zarówno koniecznym warunkiem stabilnych oczekiwań społecznych, jak i ogromnym nabytkiem duchowym. Dopiero wtedy, gdy ludzie uwierzą, iż prawo jest uczciwe, będą je respektować. Jedynie wtedy mogą rozkwitać ich stabilne oczekiwania. Rozwój ekonomiczny jest owocem ludzkiego ducha. Nie prowadzą do niego żadne skróty. Ci, którzy wybierają drogę na skróty, płacą cenę w późniejszym terminie. (Dobrym tego przykładem mogą być te narody ze Środkowego Wschodu, które skorzystały z łatwych pieniędzy płynących z ropy – jeśli zainwestowały za mało w rozwijanie ekonomicznych zwyczajów, umiejętności i postaw, które wytwarzają prawdziwe bogactwo narodów, poniosą srogą karę, kiedy ropa się skończy.) Japończycy nie mają prawie żadnych zasobów naturalnych – ich bogactwo rodzi się z wytrzymałości i twórczości ducha.

DZISIEJSZA POLITYKA EKONOMICZNA W AMERYCE ŁACIŃSKIEJ

Dzisiejsza polityka ekonomiczna w Ameryce Łacińskiej jest nadal dopiero w zalążku, karmiona z wielu różnych źródeł. Na wielkich obszarach w całej Ameryce Łacińskiej wciąż się spotyka prymitywną gospodarkę wymienną, która się prawie nie zmieniła od czasów zwyczajów plemiennych Indian. Jednak dla obserwatora z zewnątrz najbardziej uderzającą cechą gospodarek w Ameryce Łacińskiej jest panujący w nich stopień kontroli państwa i duch patrymonializmu i merkantylizmu, odziedziczony po XV-wiecznej Hiszpanii i Portugalii. W niektórych sektorach myślenie ukształtowały tradycje socjaldemokratyczne, zwłaszcza z południowej Europy. A tymczasem w uniwersyteckich księgarniach można znaleźć całe półki wypełnione pozycjami, które Raymond Aron nazwał kiedyś „Wulgatą marksizmu". Oczywiście, uniwersytety te są głównie sponsorowane przez państwo, a ich absolwenci najprawdopodobniej zostaną funkcjonariuszami państwa w takim czy innym charakterze – w szkołach, szpitalach, ośrodkach studiów i instytucjach badawczych będą pracować jako administratorzy, pracownicy socjalni, eksperci meteorologii, inżynierowie itd.

Jako swego rodzaju eksperyment myślowy można sobie postawić pytanie: O ile więcej dziedzin życia Ameryki Łacińskiej podlegałoby kontroli państwowej, gdyby systemy ekonomiczne panujące w tych krajach stały się całkowicie socjalistyczne? Nawet dzisiaj większość gospodarki w przeważającej części krajów Ameryki Łacińskiej znajduje się w rękach państwa. A zatem zakres dla wyobraźni, twórczości i inicjatywy milionów obywateli w Ameryce Łacińskiej jest naprawdę niezwykle wąski.

Niemniej jednak, jak pokazał Hernando de Soto, większość ubogich w dzisiejszej Ameryce Łacińskiej to nie robotnicy przemysłowi, czy nawet pracownicy najemni. Większość ubogich to przedsiębiorcy[6]. Wytwarzają oni określone towary i próbują je sprzedawać lub dostarczają usługi. Ci „nieformalni" przedsiębiorcy, bez możliwości zarejestrowania się, bez dostępu do kredytów, bez ubezpieczenia, pokazują wszystkim, że „skłonność do handlu i wymiany" jest zjawiskiem powszechnym. Chociaż rasa ludzka jest z natury przedsiębiorcza, struktury prawne tradycjonalistycznych, przedkapitalistycznych społeczeństw przeszkadzają i niweczą wrodzone instynkty swych aktywnych obywateli. Jest to forma ekonomicznego samobójstwa, swego rodzaju aborcja podstawowego źródła krajowego rozwoju ekonomicznego. Chleb z uczciwego przedsięwzięcia odbierany jest obywatelom od ust; depcze się owoce ich umysłów i rąk. „Sumą dobrego rządu – ostrzegał swych współobywateli Thomas Jefferson w swym przemówieniu inauguracyjnym w 1800 roku – jest rząd mądry i oszczędny, który powstrzyma ludzi przed krzywdzeniem się nawzajem i który poza tym pozostawi im wolność regulowania własnych dążeń w pracy i poprawy warunków życia, i który nie będzie odbierał robotnikom zarobionego przez nich chleba".

W całej dzisiejszej Ameryce Łacińskiej żyje około 70 milionów młodzieży poniżej 15. roku życia. Każdego roku, począwszy od dnia dzisiejszego aż po rok 2005, ci młodzi ludzie w miarę dorastania będą szukać zatrudnienia. Gdzie będą mogli znaleźć pracę?

Zaledwie niewielki procent obywateli Ameryki Łacińskiej może znaleźć zatrudnienie w rolnictwie, które staje się coraz wydajniejsze i wymagające mniej siły roboczej z każdym rokiem. Mało prawdopodobny wydaje się szybki wzrost liczby dużych przedsiębiorstw produkcyjnych, chociaż niewątpliwie nastąpi i tu pewien wzrost. Klucz do przyszłej Ameryki Łacińskiej leży zatem tylko w jednym – w możliwie jak najszybszym wzroście sektora małych przedsiębiorstw. Ułatwienie lokalnej przedsiębiorczości – zarówno w produkcji, jak i w usługach – będzie miało równie fundamentalne znaczenie dla rozwoju ekonomicznego w Ameryce Łacińskiej, jak to miało miejsce w tych krajach, które odniosły sukces ekonomiczny.

Przedsiębiorczość działa najlepiej oddolnie. Przedsiębiorczość musi mieć możliwie jak najszerszą powszechną bazę. Bogactwo narodów nie skapuje z wierzchołka góry – wzbiera jak woda na dnie. Nawyki przedsiębiorczości są ewidentne wśród ubogich w Ameryce Łacińskiej. Po dopasowaniu ustroju, który je uszanuje i wesprze, nawyki te wyniosą biednych z ubóstwa. Jest to jedyna preferencyjna opcja na rzecz ubogich godna wolnych mężczyzn i kobiet – a mianowicie, że biedni nie będą już biednymi, ale przeciwnie, że odniosą

---

[6] Por. M. Vargas Llosa, *Peru's Silent Revolution: Despite Government Regulation, Entrepreneurs Are Rolling Back a Feudal Economic Order*, „Crisis" July-August 1987, s. 4.

sukces ekonomiczny i staną się panami własnego ekonomicznego losu. Nic nie umacnia demokracji bardziej niż szeroki, dynamiczny, powszechnie odczuwany wzrost ekonomiczny, który pozwala jednostkom wznieść się tak wysoko, dokąd ich wyniosą posiadane przez nich talenty.

Błędem popełnianym przez marksistów jest nostalgia za XIX-wieczną teorią – na dodatek błędną – która utrzymuje, że praca stanowi źródło wartości. To umysł jest źródłem wartości i podstawową przyczyną rozwoju ekonomicznego. Błędem popełnianym przez socjalistów jest utrzymywanie, że ubóstwo można pokonać poprzez redystrybucję aktualnego bogactwa, a nie poprzez stwarzanie obfitego nowego bogactwa. To dlatego istniejące społeczeństwa socjalistyczne są w praktyce tak ociężałe, szare i otępiające. (Kolejnym błędem jest przyznanie równości priorytetu przed wolnością i w ten sposób wzmocnienie władzy państwa administracyjnego.) Błędem popełnianym przez chrześcijańskich demokratów jest akcentowanie demokracji bez uchwycenia jej warunku wstępnego – dynamicznej ekonomii wzrostu, która pozwala ubogim poprawiać swe warunki.

Klucz do rozwoju ekonomicznego ma charakter moralny. „Rewolucja albo będzie moralna, albo nie będzie jej wcale", zwykł mawiać Charles Peguy. Społeczeństwo i ekonomia muszą być tak ukształtowane, aby pielęgnować cnoty politycznego obywatelstwa i aktywności ekonomicznej. Tak więc humanitarna rewolucja społeczna wymaga trzech rodzajów wyzwolenia: wyzwolenia od tortur, tyranii i bezprawia poprzez demokrację i instytucje praw człowieka; wyzwolenia od ubóstwa poprzez instytucje sprzyjające twórczości wszystkich obywateli, zwłaszcza najuboższych; oraz wyzwolenia energii moralnych przez wpojenie cnót praworządności, uczciwości, współpracy, twórczości i przedsiębiorczości – poprzez instytucje, które uwalniają sumienie, informacje i życie kulturalne od tyrańskiej represji.

„Bóg, który jest naszym Stwórcą, uczynił nas wolnymi" – pisał Thomas Jefferson. W ludzkiej wolności – wielkiej spuściźnie mądrości żydowskiej i chrześcijańskiej – leży twórczość, poprzez którą mężczyźni i kobiety spełniają swe powołanie, by stać się tym, czym Bóg uczynił ich, by się stali – obrazami Boga.

DODATEK

Doświadczenie z Ameryki Łacińskiej uczy mnie, że niektórzy natychmiast zgłoszą pytania dotyczące „kryzysu zadłużenia". Chciałbym podać kilka punktów odnośnie do tego problemu.

1. Korea Południowa ma jedno z największych zadłużeń zagranicznych spośród wszystkich krajów, zwłaszcza jak na naród tej wielkości (43 miliony ludności): jej zadłużenie wynosi 46,7 miliardów dolarów. Jednakże Korea

Południowa używa pożyczonego kapitału tak twórczo, że jej pożyczki nie wywołały żadnego „kryzysu". Wprost przeciwnie, Korea Południowa wykorzystuje to, co pożycza, aby osiągać zyski. Spłaca odsetki w terminie. Spłaca kapitał na zwykłych zasadach, zgodnie z terminarzem. Korea udowadnia, że pożyczki kapitałowe mogą stać się dobrodziejstwem dla narodu gotowego na ich owocne inwestowanie.

2. Jeszcze gorsza od kryzysu zadłużenia jest masowa „ucieczka kapitału", zysków ekonomicznych wypracowanych przez obywateli Ameryki Łacińskiej, lecz inwestowanych za granicą. Ponieważ powszechny rozwój ekonomiczny zależy od krajowych inwestycji lokalnych, taka ucieczka kapitału sugeruje brak zaufania do struktur prawnych i polityki rządowej w Ameryce Łacińskiej. Na przykład polityka, której nie udaje się opanować inflacji – co prowadzi zbyt szybko do „drukowania pieniędzy" – powoduje załamanie zaufania.

3. Należy też zbadać rządową politykę podatkową. Zgodnie z ogólną zasadą wysokie stawki podatkowe przynoszą niskie łączne dochody państwa, podczas gdy rozsądnie niskie stawki przynoszą wysokie dochody łączne. (Dzieje się tak dlatego, ponieważ wysokie stawki pobudzają do unikania podatków i konsumpcji kapitału, zamiast do produktywnych inwestycji.) Polityka podatkowa powinna być poddana surowej analizie moralnej, aby przyniosła jak najlepsze skutki praktyczne. Celem polityki rządowej powinno być zachęcanie do twórczych inwestycji, które napędzają szeroki rozwój ekonomiczny, opodatkowany według stawek, które mogą przynieść maksimum aktualnych dochodów. Te dwa cele – twórczy rozwój ekonomiczny i wysokie dochody aktualne – można najlepiej osiągnąć przy stawce opartej w kalkulacjach na doświadczeniu krajowym i zagranicznym.

4. Nowe pożyczki i inwestycje kapitałowe Stanów Zjednoczonych w Ameryce Łacińskiej spadły drastycznie od roku 1985. Wobec ogromnego wypływu kapitału z Ameryki Łacińskiej na spłacanie odsetek od wcześniejszych długów, a także wobec ciągłej ucieczki kapitału krajowego, ten spadek pożyczek i inwestycji Stanów Zjednoczonych oznacza netto odpływ kapitałów z niektórych krajów Ameryki Łacińskiej. Jest to tragiczne.

5. Oświadczenie Watykanu, zalecające bezpośredni dialog między dłużnikami i kredytodawcami, dostarcza solidnej podstawy do rozwiązania trwającego kryzysu zadłużenia Ameryki Łacińskiej w sposób stopniowy, praktyczny i nowatorski. Nacisk Watykanu na reformy strukturalne ekonomii politycznych dłużników, w celu powiększenia stałego wzrostu ekonomicznego, byłby słuszny nawet bez kryzysu zadłużenia. Również argument, że kredytodawcy powinni nadal poszukiwać możliwości renegocjacji, konwersji lub odpisania długów, jest przekonywający. Proces ten jest już zaawansowany.

6. Najbardziej obiecującym wydarzeniem wydaje się być konwersja długów na akcje własności obciążonych zadłużeniem majątków po obniżonych cenach. Kredytodawcy akceptują odpisy, a odpisane sumy zadłużenia są w zamian

przekształcane w częściową własność zadłużonych przedsiębiorstw. Takie rozwiązania zmniejszają bezpośredni ciężar finansowy w księgach zarówno pożyczkobiorców, jak i pożyczkodawców. Angażują również obie strony na zasadach partnerskich we wzajemne interesy.

7. Nie ma map, które prowadziłyby po szlakach tego rodzaju transakcji – nowatorskie rozwiązania należy rozpatrywać, eksperymentować z nimi i przesiewać.

8. Negocjacje takie winny kierować się trzema celami: po pierwsze, restrukturyzacją ustrojów ekonomicznych Ameryki Łacińskiej w taki sposób, aby promować szeroki rozwój ekonomiczny korzystny dla tych społeczeństw; po drugie, otwarciem gospodarek Ameryki Łacińskiej dla ekonomicznej aktywności „nieformalnych" przedsiębiorców i innych najuboższych obywateli, tak aby ludzie na samym dnie mogli pomóc w tworzeniu wzrostu ekonomicznego, a także mogli korzystać z jego dobrodziejstw; oraz po trzecie, wznowieniem napływu kapitałów netto z Ameryki Północnej, Japonii i Europy Zachodniej, w celu wspierania rozwoju ekonomicznego w przyszłości.

Tłum.: *Leszek S. Kolek*

Janina GODŁÓW-LEGIĘDŹ

GOSPODARKA RYNKOWA W INTERPRETACJI JANA PAWŁA II

Jan Paweł II uznał, że rynek zdecydowanie lepiej niż centralne planowanie służyć może realizacji chrześcijańskiego systemu wartości. Nie oznacza to, że istnieje istotny związek między gospodarką rynkową a religią chrześcijańską, ale uzasadnione wydaje się twierdzenie, że rynek i centralne planowanie nie mają być w świetle nauczania Kościoła uznane za formy w pełni neutralne moralnie.

Z HISTORII PROBLEMU

Rozważania na temat stosunku Jana Pawła II do gospodarki rynkowej poprzedzimy kilkoma uwagami o tym, jak kształtowały się formułowane w encyklikach papieskich poglądy Kościoła na zagadnienie ustroju społeczno-gospodarczego począwszy od przełomowej encykliki *Rerum novarum*.

W encyklice *Rerum novarum* Leon XIII stwierdził istnienie niesprawiedliwości społecznej wynikającej z błędnego ustroju społecznego i zaproponował rozwiązanie, które uznał za zgodne z ewangelicznymi zasadami życia chrześcijańskiego. Znaczną część encykliki poświęcił dowodzeniu fałszywości rozwiązania socjalistycznego, wskazując, że wspólna własność przeciwstawia się prawom natury, jest szkodliwa dla robotników, zagraża rodzinie, jest antytezą prawdziwej wolności i pokoju społecznego. Rozwiązaniu socjalistycznemu Leon XIII przeciwstawił program reformy kapitalizmu – program polityki społecznej, której podmiotami miały być państwo, Kościół i stowarzyszenia zawodowe robotników.

Począwszy od Piusa XI stanowisko Kościoła wobec kwestii społecznej jeszcze wyraźniej znamionuje paralelna krytyka ideologii socjalistycznej i indywidualistycznej. W *Quadragesimo anno* napiętnowana została zarówno marksistowska idea walki klas, jak i liberalna idea konkurencji jako podstawy ustrojowej. Tak jak błędne jest socjalistyczne żądanie uspołecznienia wszystkich dóbr, tak samo błędna jest indywidualistyczna ekonomia ignorująca społeczny i moralny charakter życia gospodarczego, postulująca zasadę nieograniczonej konkurencji i nieingerencji państwa w gospodarkę. Błędy kolektywizmu i indywidualizmu Pius XI interpretuje jako skutki niedostrzegania dwojakiego – tzn. społecznego i indywidualnego – charakteru własności. Błąd indywidualizmu polega na ignorowaniu społecznego charakteru własności, kolektywizm zaś pomija indywidualny wymiar własności. Obok oskarżeń skierowanych pod adresem socjalizmu i komunizmu o brutalne szerzenie walki

klas, znajdujemy krytykę koncentracji bogactwa i potęgi w rękach nielicznych, niesprawiedliwego podziału i wyzysku w ustroju kapitalistycznym. Ale Pius XI stwierdził, że ustrój kapitalistyczny z natury nie jest zły, że można w jego ramach realizować postulaty wysuwane przez społeczną naukę Kościoła – urzeczywistnienie ludzkiej godności robotnika, społecznego charakteru gospodarki, sprawiedliwości społecznej i dobra ogółu. Jednocześnie wśród postulatów umiarkowanych socjalistów Papież dostrzegł sprawiedliwe postulaty i dążenia, które „nie mają w sobie niczego, co byłoby przeciwne chrześcijańskiej prawdzie" (QA, nr 115).

Pius XII w orędziu radiowym z 1 września 1944 powiedział, że sumienie chrześcijańskie nie może przyjąć ani ustroju, który neguje przyrodzone prawo do własności prywatnej, ani takiego kapitalizmu, który opiera się na „nieograniczonym prawie do własności prywatnej, bez obowiązku podporządkowania się pod wspólne dobro".

Jan XXIII, nawiązując do swych poprzedników, krytycznie ocenił w *Mater et Magistra* koncepcję życia gospodarczego, która „wszystko w ogóle opierała na automatycznie działających siłach natury i przeczyła istnieniu jakiegokolwiek związku między prawami moralnymi i ekonomicznymi" (MM, nr 11). W *Mater et Magistra* Jan XXIII tezy encykliki *Quadragesimo anno* sprowadza do dwu podstawowych: „Pierwsza z nich to bezwzględne odrzucenie zasady uznawania za najwyższe prawo życia gospodarczego czy to korzyści poszczególnych ludzi względnie ich zrzeszeń, czy to nieokiełznanej wolnej konkurencji, czy to przemożnej władzy bogaczy, czy wygórowanej dumy oraz żądzy panowania poszczególnych państw" (MM, nr 38). Druga teza to postulat porządku prawnego zgodnego z nakazami sprawiedliwości społecznej, porządku, w którym działalność gospodarcza łączyłaby interesy osobiste z dobrem ogółu. Jan XXIII potwierdził słuszność zasady prywatnej własności jako podstawy zdrowego ładu społecznego, wskazując jednocześnie, że zasada ta nie wyklucza istnienia własności publicznej. Uznając konieczność interwencji państwa powtórzył za Piusem XI, że powinna ona opierać się na zasadzie pomocniczości i być realizowana tak, aby nie hamować inicjatywy i wolności działania osób prywatnych.

Wydaje się, iż akcent położony przez Leona XIII na krytykę socjalizmu jako błędnego rozwiązania kwestii społecznej przesunięty został w encyklikach Piusa XI i Jana XXIII na krytykę ustroju kapitalistycznego i ideologii indywidualistycznej. Nie dlatego jednak, by „zło kapitalizmu było większe", przeciwnie – zreformowany kapitalizm został wskazany jako właściwe rozwiązanie ustrojowe, alternatywne zarówno wobec socjalizmu, jak i liberalnego kapitalizmu. Zreformowany kapitalizm to ustrój, w którym własność prywatna służy dobru jednostek i dobru wspólnemu, ingerencja państwa w zgodzie z zasadą pomocniczości służy realizacji sprawiedliwego podziału, a zrzeszenia pracodawców i pracowników oraz duch chrześcijańskiej miłości umożliwiają współpracę kapitału i pracy.

Lapidarnie wyrażone stanowisko Kościoła wobec socjalizmu i liberalizmu jako skrajnych ideologii zawarte zostało w krótkim akapicie z głównego dokumentu Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*: „Nie powinno się zostawiać procesu rozwoju produkcji ani samemu, niby mechanicznemu, biegowi gospodarczej działalności jednostek, ani wyłącznie władzy państwowej. Dlatego należy uznać za błędne te doktryny, które pod pozorem fałszywej wolności sprzeciwiają się wprowadzeniu koniecznych reform, jak i te, które lekceważą podstawowe prawa jednostek i zrzeszeń na rzecz organizacji kolektywnej" (KDK, nr 65).

Radykalizacji uległo stanowisko Kościoła wobec kwestii społecznych w czasie pontyfikatu Pawła VI, który w „nieskrępowanym liberalizmie" dostrzegł nie tylko źródło konfliktów klasowych, ale także imperializmu międzynarodowego. Postulat sprawiedliwości społecznej i interwencjonistycznych reform Paweł VI odniósł do gospodarki światowej.

NAUCZANIE SPOŁECZNE JANA PAWŁA II PRZED ENCYKLIKĄ „CENTESIMUS ANNUS"

Czy stanowisko Jana Pawła II wobec kwestii ustrojowych oznacza kontynuację myśli jego poprzedników, czy cechuje je znacząca ewolucja? Opinie na ten temat są rozbieżne. Sam Papież pisząc o motywach opublikowania encykliki *Sollicitudo rei socialis*, nawiązującej do encykliki Pawła VI *Populorum progressio*, podkreślił, że pragnie potwierdzić dwie nieprzemijające wartości nauczania Kościoła – ciągłość i odnowę. Nauczanie Kościoła jest stałe „w swojej najgłębszej inspiracji, w zasadach refleksji, w swoich kryteriach ocen, w podstawowych wytycznych działania", a zarazem jest nowe, gdyż podlega zmianom wynikającym z uwarunkowań historycznych. Nauczanie Jana Pawła II jest najlepszym przykładem kontynuacji tradycji poprzedników i zarazem wprowadzania elementów nowych, stanowiących odpowiedź na wyzwania współczesnego świata. To, co nowe u Jana Pawła II, to przede wszystkim poparcie udzielone w encyklice *Centesimus annus* gospodarce rynkowej. Tradycja znajduje wyraz w paralelnej krytyce socjalizmu i liberalizmu, w postulacie sprawiedliwości społecznej, w odwołaniu się do solidarności i pomocniczości jako konstytuujących zasad porządku społecznego.

U progu swego pontyfikatu w orędziu do biskupów w Puebla Jan Paweł II, nawiązując do św. Tomasza i Pawła VI, powiedział, że „na wszelkiej własności prywatnej ciąży hipoteka społeczna", a misją Kościoła jest wpajanie zasad ewangelicznych i chrześcijańskich, których owocem ma być sprawiedliwy podział w skali narodowej i światowej. Wyraził przekonanie, że nie zasady ekonomiczne, ale odwołanie się do etyki i sprawiedliwości, danie pierwszeństwa czynnikom duchowym może być źródłem uzdrowienia stosunków międzyna-

rodowych. W swej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* Jan Paweł II napiętnował struktury i mechanizmy związane ze sferą finansów, produkcji i wymiany, jako niezdolne do usunięcia niesprawiedliwości społecznej, i uznał, iż postęp społeczny powinien być planowany i realizowany w perspektywie powszechnego i solidarnego rozwoju poszczególnych ludzi i narodów.

Do robotników w São Paulo Papież powiedział, że opowiedzenie się po stronie ubogich jest chrześcijańskim wyborem społeczeństwa troszczącego się o dobro wspólne. Podjął problem pracy, jej godności i wynagrodzenia. Dostrzegając trudności wynikające z obiektywnych, wzajemnych uwarunkowań zatrudnienia, inwestycji i płac, Jan Paweł II powiedział, że problemów ekonomicznych i społecznych nie można rozwiązać ani za pomocą „demagogii, ani jakimiś ideologicznymi czarami, ani chłodnym i teoretycznym scjentyzmem". Dodał, że oczekiwanie, iż rozwiązanie problemów społecznych nastąpi automatycznie, jest nierealistyczne. „Ekonomia ma wartość wtedy jedynie, gdy jest ludzka, stworzona przez człowieka i dla człowieka"[1].

Problem pracy w kontekście godności osoby ludzkiej, ze szczególnym uwzględnieniem relacji pracy do kapitału, Jan Paweł II rozwinął systematycznie w encyklice *Laborem exercens*. W 90-lecie encykliki podejmującej po raz pierwszy kwestię robotniczą Papież ogłosił zasadę pierwszeństwa pracy przed kapitałem, krytykując stanowisko nazwane ekonomizmem, przejawiające się w traktowaniu pracy wyłącznie w kategoriach ekonomicznej celowości.

Jeszcze encyklika *Sollicitudo rei socialis* nie zapowiadała nowości, które wkrótce przenieść miała encyklika *Centesimus annus*. W *Sollicitudo rei socialis* Jan Paweł II piętnuje niesprawiedliwości w stosunkach międzynarodowych w perspektywie narastających sprzeczności między Północą a Południem oraz między Zachodem i Wschodem. Papież wydaje się zachowywać jednakowy dystans wobec Wschodu i Zachodu; powtarza, że społeczna nauka Kościoła jest krytyczna zarówno wobec liberalnego kapitalizmu, jak i marksistowskiego kolektywizmu. Stawia pytanie o to, „na ile oba systemy zdolne są do przemian i odnowy", ale na nie nie odpowiada. Pewną wskazówką może być jednak wcześniejsza wypowiedź na temat prawa do inicjatywy gospodarczej, w której wyraźnie nawiązuje do sytuacji Polski lat osiemdziesiątych, wymieniając podporządkowanie wobec biurokratycznego aparatu, poczucie frustracji i beznadziejności, brak zaangażowania w życie narodowe, „skłonność do emigracji, choćby tak zwanej emigracji wewnętrznej" jako skutki negowania prawa do inicjatywy gospodarczej (SRS, nr 15).

---

[1] Jan Paweł II, *Do robotników w São Paulo*, 4 lipca 1980, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, Rzym-Lublin 1987, cz. 2, s. 134.

RYNEK JAKO MECHANIZM ALOKACJI ZASOBÓW I PODZIAŁU W ENCYKLICE „CENTESIMUS ANNUS"

W *Centesimus annus* Jan Paweł II przeszedł od ogólnych postulatów sprawiedliwości społecznej do bliższego określenia ustroju społeczno-gospodarczego zgodnego z zasadami społecznej nauki Kościoła. W encyklice ogłoszonej w stulecie *Rerum novarum* rynek wskazany został wprost jako właściwy mechanizm regulacji gospodarki. Jeżeli można mówić o zbliżeniu stanowiska Jana Pawła II do liberalizmu, to właśnie dlatego, że w *Centesimus annus* rozpatrywany jest nowy aspekt ustroju gospodarczego – mechanizm regulacyjny, i za właściwy mechanizm regulacji uznany został rynek.

Jest to potwierdzenie tego, że kolejne encykliki papieskie dotyczą konkretnej współczesnej rzeczywistości społecznej, politycznej, ekonomicznej. *Centesimus annus* jest odpowiedzią na sytuację, która powstała wskutek upadku scentralizowanych gospodarek w Europie Wschodniej i wielkiej dyskusji o rynku jako mechanizmie regulacji gospodarki przeciwstawnym do centralnego planowania. Nowa sytuacja sprawiła, że obok terminów tradycyjnie występujących w społecznej nauce Kościoła w związku z problematyką ustrojową, takich jak „socjalizm", „kapitalizm", „kolektywizm", „indywidualizm", „liberalizm", pojawiają się terminy „rynek" i „gospodarka rynkowa" i rozpatrywane są nie tylko społeczno-moralne, ale także czysto ekonomiczne aspekty tej formy gospodarki. O ile dotąd papieże akcentując społeczny aspekt własności bronili z całą mocą własności prywatnej jako zgodnej z prawem naturalnym zasady ustrojowej, to teraz akceptację uzyskał także rynek jako forma alokacji zasobów. W tym sensie można byłoby mówić o bardziej jednoznacznym opowiedzeniu się Jana Pawła II za kapitalizmem i potwierdzić opinię Michaela Novaka, że papieże zawsze krytykowali kapitalizm, ale naprawdę potępiali socjalizm[2].

Ale z drugiej strony papieska akceptacja rynku jest obwarowana wieloma bardzo istotnymi zastrzeżeniami i jest tylko jednym z elementów współtworzących doktrynę społeczną Kościoła, obok tak fundamentalnych zasad, jak prymat wartości moralnych i duchowych nad ekonomicznymi i materialnymi, pierwszeństwo pracy przed kapitałem, zasada solidarności i sprawiedliwości społecznej. Papieskie ograniczenia zakresu stosowania zasad rynku są tak duże, że nie tylko ortodoksyjny zwolennik wolnego rynku postawić może zarzut, iż mogą one ograniczyć korzystanie z dobrodziejstw systemu rynkowego. Ponadto nietrudno zauważyć, że wrażliwość Jana Pawła II na problemy społeczeństw i ludzi biednych oraz słabszych nie jest mniejsza aniżeli jego poprzedników, krytyka negatywnych z tego punktu widzenia skutków rynku

---

[2] Por. M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, Poznań 1993, s. 9.

i kapitalizmu równie ostra, a zrozumienie dla pewnych idei tradycyjnie związanych z myślą socjalistyczną wydaje się nawet większe. Stąd wynikają poważne trudności i rozbieżności w interpretacji stanowiska obecnego Papieża. Przyjrzyjmy się bliżej poglądom na temat gospodarki rynkowej wypowiedzianym w *Centesimus annus*.

Komentując wydarzenia 1989 roku w Europie Wschodniej, wśród przyczyn upadku systemu socjalistycznego Papież na pierwszym miejscu wymienił pogwałcenie praw pracy, a na drugim „niesprawność systemu gospodarczego, ale raczej należy widzieć w tym następstwo pogwałcenia praw człowieka do inicjatywy, do własności i do wolności w dziedzinie ekonomicznej" (CA, nr 24). Jednocześnie Jan Paweł II zauważył, że porządek społeczny będzie tym trwalszy, im bardziej uwzględni, że człowiek kieruje się osobistą korzyścią i że system społeczny, który uwzględnia prawdziwą naturę człowieka, sprzyja owocnej koordynacji interesów osobistych z interesem ogółu, a zastąpienie motywu indywidualnego zysku systemem biurokratycznej kontroli pozbawia człowieka inicjatywy i zdolności twórczej.

W sytuacji kryzysu marksizmu Jan Paweł II zaproponował doktrynę społeczną Kościoła, w której podkreślił wiodącą w stosunku do kapitału rolę pracy – pracy, której istotnym elementem jest zdolność do inicjatywy i przedsiębiorczości, oraz rolę własności rozumianej także jako własność wiedzy, techniki i umiejętności. Po wskazaniu pozytywnych aspektów zysku jako motywu działania gospodarczego i wyeksponowaniu roli pracy ludzkiej w procesie gospodarczym Papież stwierdza: „Wydaje się, że zarówno wewnątrz poszczególnych Narodów, jak i w relacjach międzynarodowych w o l n y r y n e k jest najbardziej skutecznym narzędziem wykorzystania zasobów i zaspokajania potrzeb. Dotyczy to jednak tylko tych potrzeb, za których zaspokojenie można zapłacić, to jest, które dysponują siłą nabywczą, i tych zasobów, które «nadają się do sprzedania», czyli mogą uzyskać odpowiednią cenę" (CA, nr 34). W dalszych fragmentach encykliki czytamy, iż mechanizmy rynkowe „służą lepszemu wykorzystaniu zasobów; ułatwiają wymianę produktów, a zwłaszcza w centrum zainteresowania umieszczają wolę i upodobania osoby ludzkiej, umożliwiając jej w chwili zawierania kontraktu spotkanie z wolą i upodobaniami innej osoby" (CA, nr 40). Papież dostrzega więc, że gospodarka rynkowa nie tylko skutecznie rozwiązuje problem alokacji zasobów, ale także służy godności osoby ludzkiej i rozwojowi stosunków międzyludzkich.

Rynek nie spełnia jednak kryteriów społecznego nauczania Kościoła w zakresie podziału bogactwa. Ani ekonomiczna ekwiwalentność wymiany, ani troska o skuteczność informacyjnej i motywacyjnej funkcji rynku nie są bowiem najważniejsze z punktu widzenia nauki Kościoła, która jednoznacznie formułuje zasadę priorytetu wartości moralnych przed ekonomicznymi. „Ważniejsze niż logika wymiany równowartości i niż różne formy sprawiedliwości, które się z tym wiążą, jest t o, c o n a l e ż y s i ę c z ł o w i e k o w i,

p o n i e w a ż j e s t c z ł o w i e k i e m, ze względu na jego wzniosłą godność. To, co n a l e ż y s i ę c z ł o w i e k o w i, musi gwarantować możliwość przeżycia i wniesienia czynnego wkładu w dobro wspólne ludzkości" (CA, nr 34).

Jan Paweł II nie akceptuje podziału kształtującego się w wyniku żywiołowej gry rynkowej, czyli obca jest mu koncepcja sprawiedliwości komutatywnej związana z dogmatycznym liberalizmem[3]. Papieżowi bliższe jest niewątpliwie stanowisko zwolenników sprawiedliwości dystrybutywnej, którzy sądzą, iż stosunki podziału powinny być kształtowane na podstawie świadomie przyjętych i racjonalnie uzasadnionych reguł i norm moralnych, i w przeciwieństwie do zwolenników sprawiedliwości komutatywnej zakładają możliwość consensusu społecznego co do fundamentalnych wartości i zasad oraz dążą do większej równości materialnej.

ODPOWIEDZIALNOŚĆ PAŃSTWA

Etyczno-normatywna perspektywa nauki społecznej Kościoła wyznacza wizję sprawiedliwego podziału bogactwa w skali narodowej i światowej, która wymaga kontrolowania procesów gospodarczych kosztem ograniczenia zakresu stosowania żywiołowych mechanizmów rynkowych. Zakres koniecznego interwencjonizmu państwowego nie został jednak określony w *Centesimus annus* jednoznacznie. W kontekście problemu ograniczeń rynku Jan Paweł II napisał: „Do obowiązków państwa należy troska o obronę i zabezpieczenie takich dóbr zbiorowych, jak środowisko naturalne i środowisko ludzkie, których ochrony nie da się zapewnić przy pomocy zwykłych mechanizmów rynkowych" (CA, nr 40). Oznacza to, że dbałość o środowisko przyrodnicze i troska o moralną jakość stosunków międzyludzkich i godność człowieka wymagają w opinii Jana Pawła II ograniczenia zakresu działania rynku. Postulat ten może być interpretowany bardzo szeroko i jego realizacja wymagać może daleko idącego ignorowania kryteriów ekonomicznych i rynkowych.

W *Centesimus annus* odnajdujemy jednak taki sposób określania roli państwa w gospodarce, który jest całkowicie zgodny z wizją liberalną: „Działal-

---

[3] W interpretacji znanego liberała i krytyka socjalizmu, Friedricha von Hayeka, idea sprawiedliwości społecznej jest nie do pogodzenia z ideą gospodarki rynkowej. Hayek odrzuca nie tylko ideę sprawiedliwości społecznej w związku z krytyką socjalizmu, ale także wszelkie koncepcje sprawiedliwości dystrybutywnej. Swe krytyczne uwagi kieruje także bezpośrednio do Kościoła pisząc, że żądanie sprawiedliwości społecznej, które leżało u podstaw socjalizmu, przyjęte zostało nie tylko przez wszystkie ruchy polityczne, ale także przez znaczną część duchowieństwa wszystkich wyznań chrześcijańskich. Jako dowód, że szczególnie Kościół rzymskokatolicki uczynił sprawiedliwość społeczną częścią swej oficjalnej doktryny, przytacza encykliki *Quadragesimo anno* i *Divini redemptoris*. (Por. F. H a y e k, *„Social" or Distributive Justice*, w: *The Essence of Hayek*, Stanford 1984, s. 66).

ność gospodarcza, zwłaszcza w zakresie gospodarki rynkowej, nie może przebiegać w próżni instytucjonalnej, prawnej i politycznej. Przeciwnie, zakłada ona poczucie bezpieczeństwa w zakresie gwarancji indywidualnej wolności i własności, a ponadto stabilność pieniądza oraz istnienie prawnych służb publicznych" (CA, nr 48).

Jan Paweł II dodaje, że państwo winno czuwać nad realizowaniem praw ludzkich w dziedzinie gospodarczej, lecz wyjaśnia, że główna odpowiedzialność spoczywa nie na państwie, ale na poszczególnych ludziach, grupach i zrzeszeniach. „Państwo nie byłoby w stanie bezpośrednio zapewnić prawa do pracy wszystkim obywatelom bez narzucenia sztywnej dyscypliny całemu życiu gospodarczemu i stłumienia wolnej inicjatywy jednostek, co jednak nie oznacza, że nie ma ono żadnej kompetencji w tej dziedzinie, jak utrzymywali zwolennicy zupełnej eliminacji reguł z dziedziny gospodarczej" (CA, nr 48). Papież podkreśla, że obowiązkiem państwa jest tworzenie warunków zapewniających pracę, gdy działalność prywatna jest niewystarczająca, oraz że państwo może pełnić funkcje zastępcze, gdy niepaństwowe sektory są za słabe, ale zaznacza, że te interwencje powinny być w miarę możliwości ograniczone w czasie, by „nadmiernie nie rozszerzać interwencji państwa ze szkodą dla wolności tak gospodarczej, jak i obywatelskiej" (CA, nr 48). Bezpośrednio po tych uwagach następuje krytyka przerostów interwencjonizmu w polityce państwa dobrobytu, co potwierdza tezę, że Jan Paweł II nie tylko potępia wszechmoc państwa właściwą realnemu socjalizmowi, ale uważa, że także w warunkach gospodarki rynkowej nadmierny rozwój interwencjonizmu państwowego może być szkodliwy.

Konieczność tworzenia struktury instytucjonalno-prawnej rynku była zawsze uznawana przez klasyczny liberalizm, a więc w tej kwestii stanowisko Papieża jest zgodne ze stanowiskiem liberalizmu. Wbrew temu, co się często sądzi, w *Bogactwie narodów* Adama Smitha nie znajdujemy ani koncepcji spontanicznej harmonii interesów, ani pochwały leseferyzmu. Smith nigdy nie twierdził, że wolność gospodarcza rozwiązuje wszystkie problemy i wiele uwagi poświęcił określeniu struktury instytucjonalnej, która zapewniłaby skuteczne działanie motywu interesu osobistego i właściwe funkcjonowanie mechanizmu rynkowego.

WYBÓR KAPITALIZMU CZY „TRZECIEJ DROGI"

W *Sollicitudo rei socialis* Papież jednoznacznie stwierdził, że społeczna nauka Kościoła stanowi „kategorię niezależną" i „nie jest jakąś «trzecią drogą» między liberalnym kapitalizmem i marksistowskim kolektywizmem" (SRS, nr 41). Jeżeli jednak przez koncepcję „trzeciej drogi" nie rozumie się dążenia do budowy jakiegoś trzeciego za-

mkniętego systemu, lecz stanowisko, że istnieje wielość rozwiązań ustrojowych i konkretne rozwiązania wymagają uwzględnienia konkretnej sytuacji historycznej, że ani system centralnego planowania oparty na własności społecznej, ani „czysty" system rynkowy nie spełnia uniwersalnych warunków realizacji dobrobytu i wszechstronnego rozwoju człowieka, ale jednocześnie tak w ideologii socjalistycznej, jak i w liberalnej dostrzec można słuszne postulaty – to interpretowanie koncepcji społecznych Kościoła w kategoriach „trzeciej drogi" może być uzasadnione.

Centesimus annus wydaje się taką interpretację wzmacniać. Krytykując system absolutnej dominacji kapitału i własności nad podmiotowością i wolnością pracy Jan Paweł II stwierdza: „W walce z tym systemem, modelem alternatywnym nie jest system socjalistyczny, który w rzeczywistości okazuje się kapitalizmem państwowym, lecz społeczeństwo, w którym istnieją: wolność pracy, przedsiębiorczość i uczestnictwo" (CA, nr 35). Ale w tym samym miejscu pisze, „że nie do przyjęcia jest twierdzenie, jakoby po klęsce socjalizmu realnego kapitalizm pozostał jedynym modelem organizacji gospodarczej".

Natomiast odpowiedź udzielona w *Centesimus annus* na ponownie postawione pytanie: czy klęska komunizmu oznacza zwycięstwo kapitalizmu i czy kraje podejmujące dzieło przebudowy gospodarczej powinny zmierzać do kapitalizmu? uzasadniać może tezę, którą z entuzjazmem postawił M. Novak, a ostrożniej sformułował R. J. Neuhaus, że ostatecznie Papież wskazał kapitalizm jako opcję ustrojową preferowaną przez Kościół katolicki. „Jeśli mianem «kapitalizmu» – pisze Jan Paweł II – określa się system ekonomiczny, który uznaje zasadniczą i pozytywną rolę przedsiębiorstwa, rynku, własności prywatnej i wynikającej z niej odpowiedzialności za środki produkcji, oraz wolnej ludzkiej inicjatywy w dziedzinie gospodarczej, na postawione wyżej pytanie należy z pewnością odpowiedzieć twierdząco, choć może trafniejsze byłoby tu wyrażenie «ekonomia przedsiębiorczości», «ekonomia rynku», czy po prostu «wolna ekonomia». Ale jeśli przez «kapitalizm» rozumie się system, w którym wolność gospodarcza nie jest ujęta w ramy systemu prawnego, wprzęgającego ją w służbę integralnej wolności ludzkiej i traktującego jako szczególny wymiar tejże wolności, która ma przede wszystkim charakter etyczny i religijny, to wówczas odpowiedź jest zdecydowanie przecząca" (CA, nr 42).

Mamy więc dwa rodzaje kapitalizmu, z których pierwszy uznany został za właściwy cel społeczeństw podejmujących dzieło przebudowy społecznej. R. J. Neuhaus uważa, że w świetle tej wypowiedzi „istnieje wybór między dwoma kapitalizmami. Socjalizm jako opcja alternatywna został wykluczony"[4].

---

[4] R. J. Neuhaus, *Biznes i Ewangelia. Wyzwanie dla chrześcijanina-kapitalisty*, Poznań 1993, s. 73.

W istocie spór, czy Jan Paweł II opowiada się za jakimś rodzajem kapitalizmu, czy jest zwolennikiem „trzeciej drogi", jest sporem semantycznym. Myślenie w kategoriach modeli narzuca pytanie o stosunek do dwu modelowych systemów: socjalizmu opartego na własności społecznej i centralnym planowaniu i kapitalizmu opartego na własności prywatnej i wolnym rynku. Rzeczywistość społeczna jest znacznie bogatsza i nie poddaje się takiej jednoznacznej klasyfikacji, nie ma także potrzeby, co więcej, nie jest możliwe wybieranie między czystym kapitalizmem a czystym socjalizmem. Społeczna nauka Kościoła formułując postulaty dotyczące ustroju społecznego zawsze dystansowała się wobec ideologii skrajnych „modelowych systemów". W tym sensie pozostawała w obszarze wyboru „trzech rozwiązań". Akceptując w *Centesimus annus* rynek i znaczenie wolnej inicjatywy gospodarczej, Jan Paweł II zbliżył się do kapitalizmu i jego indywidualistycznej ideologii oraz wykluczył socjalizm w takim stopniu, w jakim nie da się on pogodzić z własnością prywatną i wolną przedsiębiorczością. Ale również kapitalistyczna forma gospodarowania nie znajduje akceptacji Kościoła, jeżeli nie jest realizowana w systemie kulturowo-etycznym respektującym godność człowieka i cele transcendentne. W takim stopniu, w jakim kapitalizm i socjalizm prowadzą do materializmu, ekonomizmu czy konsumizmu, zasługują w opinii Papieża na podobną ocenę. Dlatego każda jednostronna interpretacja społecznej nauki Kościoła może spotkać się z uzasadnioną krytyką.

Na zakończenie sformułujemy jeszcze jedną uwagę dotyczącą głównego tematu artykułu – rynku jako żywiołowego mechanizmu regulacyjnego i jako struktury więzi międzyludzkich zawiązywanych w procesie gospodarowania.

Rynek – który pozwala ludziom czynić zarówno dobro, jak i zło, który niesie ze sobą niebezpieczeństwo materializmu i konsumizmu i który zorientowany jest raczej na cele materialne i doraźne korzyści, a nie na cele transcendentne – nie może oczywiście uzyskać pełnej akceptacji Papieża. Ale czy w świetle *Centesimus annus* słuszna jest opinia: „Rynek sam w sobie pozbawiony jest wszelkiej moralności; odbija jedynie moralność i niemoralność tych, którzy się na nim znajdują"[5]. Papież podkreśla, że funkcjonowanie i efekty rynkowej formy gospodarowania uzależnione są od sfery politycznej, a zwłaszcza kulturowo-etycznej, ale z drugiej strony ustrój gospodarczy oddziałuje na sferę polityczną i moralną. Jan Paweł II uznał, że rynek zdecydowanie lepiej niż centralne planowanie służyć może realizacji chrześcijańskiego systemu wartości. Nie oznacza to oczywiście, iż istnieje istotny związek między gospodarką rynkową i religią chrześcijańską, ale uzasadnione wydaje się twierdzenie, że rynek i centralne planowanie nie mogą być w świetle nauczania Kościoła uznane za formy w pełni neutralne moralnie.

---

[5] Tamże, s. 78.

Ks. Franciszek J. MAZUREK

PRAWA SPOŁECZNE CZŁOWIEKA – PRAWA PODMIOTOWE CZY JAŁMUŻNA PAŃSTWOWA?

Najskuteczniejszym sposobem ochrony praw społecznych człowieka jest przestrzeganie zasady pomocniczości, dbałość o rozwój społeczno-gospodarczy kraju i sprawiedliwy podział dochodu narodowego.

WSTĘP

Prawa człowieka, uznawane i proklamowane w różnych deklaracjach i konwencjach międzynarodowych, mają długą historię. Idea praw człowieka występowała w koncepcjach prawa naturalnego, w myśli teologicznej, kierunkach humanistycznych i w różnych religiach[1]. Na przykład w Starym Testamencie zawarte są pewne prawa człowieka w dzisiejszym rozumieniu.

Średniowieczne ustawodawstwo kościelne chroniło takie prawa, jak: prawo do życia, prawo do życia w pokoju, prawo do powszechnego używania dóbr, do wolności zawierania małżeństwa, do obiektywnego wymiaru sprawiedliwości w procesie cywilnym i karnym, do azylu, nawet prawo do kultury (własnego języka), a także prawo do posiadania własnego państwa.

Angielska Magna Charta (1215 r.) wyrażała punkt widzenia Kościoła katolickiego na prawa człowieka[2]. Szczególne zainteresowanie prawami człowieka wystąpiło w epoce Oświecenia, a jeszcze wyraźniej po II wojnie światowej, kiedy ogłoszono Powszechną Deklarację Praw Człowieka (1948 r.), Pakty Praw Człowieka (1966 r.) i szereg innych deklaracji i konwencji międzynarodowych.

Mówiąc o prawach człowieka należy zwrócić uwagę na trzy problemy: podstawę praw człowieka, treść praw społecznych człowieka oraz ich ochronę.

PODSTAWA PRAW CZŁOWIEKA

Według szkoły pozytywizmu prawnego podstawą praw człowieka są akty prawne: konstytucje uchwalone przez władzę państwową i konwencje między-

---

[1] Por. *Les dimensions universelles des droits de l'homme*, red. K. Vasak i in., t. 1, Bruxelles 1990, passim.

[2] „La Magna Carta exprimait le point de vue d'une Eglise catholique". Tamże, s. 9.

narodowe ogłoszone przy zgodzie państw. Uważa się, że prawa człowieka to pewien rodzaj praw podmiotowych wyznaczonych przez zespół przepisów prawnych. Są to po prostu prawa, które ustrojodawca pomieścił w konstytucji[3]. Innymi słowy, prawa człowieka „dochodzą" do osoby ludzkiej od zewnątrz na mocy przyznania przez inne podmioty sprawujące władzę w państwie, od ustrojodawcy, który zamieszcza je w konstytucji czy w innych aktach prawnych: są one dziełem „łaski" grupy ludzi, klasy społecznej czy elity sprawującej władzę w państwie – są więc swoistego rodzaju jałmużną państwową.

Szkoła prawa naturalnego uznaje za podstawę praw człowieka prawo naturalne, a ostatnio w katolickiej nauce społecznej wskazuje się na samą godność osoby ludzkiej jako ich podstawę. Nie są one prawami przyznawanymi człowiekowi przez sprawujących władzę w państwie – nie są swoistego rodzaju jałmużną państwową, ponieważ przysługują one osobie ludzkiej z tytułu jej godności. Sprawujący władzę w państwie mają obowiązek uznawać je i chronić przez umieszczanie ich w aktach normatywnych.

Po II wojnie światowej zapoczątkowany został proces, trwający do dziś, który – za J. Tothem – można nazwać „rewolucją godności ludzkiej" („revolution of human diginity"). To właśnie z godności osoby ludzkiej wyprowadza się prawa człowieka, w niej poszukuje się podstaw do uzasadnienia normatywnej siły tych praw.

W nauczaniu społecznym Kościoła już Pius XI w *Quadragesimo anno* (1931 r.) wskazywał, że prawa robotników wypływają „z ich ludzkiej i chrześcijańskiej godności" (QA, nr 28).

Również Jan XXIII uznał godność osoby ludzkiej za podstawę praw człowieka. Wykład praw człowieka w *Pacem in terris*, wśród których są wymienione również prawa społeczne człowieka, jest poprzedzony krótkim szkicem antropologii filozoficznej. „Wszelkie współżycie ludzi, jeśli chcemy, aby było dobrze zorganizowane i rozwijało się pomyślnie, musi opierać się na podstawowej zasadzie, że każdy człowiek jest osobą, to znaczy istotą obdarzoną rozumem i wolną wolą, wskutek czego ma prawa i obowiązki wypływające bezpośrednio i równocześnie z własnej jego natury. A przecież są one powszechne i nienaruszalne, dlatego nie można się ich w żaden sposób wyrzec" (PT, nr 9). Wprawdzie Jan XXIII użył terminu „natura", a nie „godność", ale z kontekstu wynika, że chodzi mu o podkreślenie naturalnej (wrodzonej) godności osoby ludzkiej. Terminów tych używa on właściwie zamiennie. Pisze na przykład, że „z godności osoby ludzkiej wypływa również prawo do zajmowania się działalnością gospodarczą" („ab humanae personae dignitate ius quoque nascitur") (PT, nr 20), z „natury człowieka wypływa również prawo" („ab hominis natura adhuc inducitur ius") (PT, nr 21).

---

[3] Por. A. B u r d a, *Studia z zakresu konstytucjonalizmu socjalistycznego*, Wrocław 1966, s. 183.

Podkreślić należy, że Jan XXIII wiąże prawa społeczne człowieka z prawem do życia oraz z prawem do godnej człowieka stopy życiowej i wymienia je przed tzw. prawami wolnościowymi. „Przechodząc do omówienia praw człowieka zauważymy, że ma on prawo do życia, do nienaruszalności ciała, do posiadania środków do zapewnienia sobie odpowiedniego poziomu życia, do których należy zaliczyć przede wszystkim żywność, odzież, mieszkanie, wypoczynek, opiekę zdrowotną oraz niezbędne świadczenia ze strony władz na rzecz jednostek. Z tego wynika, że człowiekowi przysługuje również prawo do zabezpieczenia społecznego w przypadku choroby, niezdolności do pracy, owdowienia, starości, bezrobocia oraz niezawinionego pozbawienia środków niezbędnych do życia" (PT, nr 11).

Sobór Watykański II, mówiąc w deklaracji *Dignitatis humanae* o prawie do wolności religijnej, stwierdza, że jest ono „rzeczywiście zakorzenione w samej godności osoby ludzkiej" (DWR, nr 2).

Jan Paweł II nie tylko wypowiada się często na temat praw człowieka, ale obok godności osoby ludzkiej są one motywem wiodącym jego nauczania. Podkreśla, że „wszelka analiza musi koniecznie wychodzić z tych samych przesłanek, mianowicie, że każdy byt ludzki posiada godność"[4]. W orędziu skierowanym do sekretarza generalnego ONZ pisze: „jakąż podstawę możemy zaproponować jako glebę, na której będą mogły wzrastać prawa indywidualne i społeczne? Bez wątpienia podstawą tą jest g o d n o ś ć l u d z k i e j o s o b y [...]. Bezpośrednim źródłem praw ludzkich jest właśnie godność ludzkiej osoby [...]. Wszystkie prawa wywodzą się z godności ludzkiej głęboko związanej z Bogiem"[5].

Pod wpływem francuskiego filozofa J. Maritaina pojęcie godności osoby ludzkiej znalazło się w pierwszym zdaniu Wstępu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i w pierwszym jej artykule: „Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi w swej godności i w swych prawach. Są oni obdarzeni rozumem i sumieniem i powinni postępować wobec siebie w duchu braterstwa".

W obydwu Paktach Praw Człowieka, w ich identycznych wstępach stwierdza się: „prawa te wynikają z przyrodzonej godności istoty ludzkiej". Stanowisko to zostało podtrzymane we wszystkich innych deklaracjach i konwencjach ONZ dotyczących praw człowieka oraz w siódmej zasadzie tzw. dekalogu helsińskiego, w którym stwierdza się, że „państwa będą popierać i zachęcać do efektywnego korzystania z obywatelskich, politycznych, ekonomicznych, społecznych, kulturalnych i innych praw i wolności, które wynikają (wszystkie) z przyrodzonej godności ludzkiej osoby i mają podstawowe znaczenie dla jej swobodnego rozwoju".

---

[4] J a n P a w e ł I I, *Nauczanie społeczne 1978-1979*, t. 2, Warszawa 1982, s. 316.

[5] Tamże, s. 51.

Pojęcie godności osoby ludzkiej pojawiło się również w niektórych konstytucjach państw współczesnych, jak np. w konstytucji RFN (1949 r.), NRD (1968 r.), Grecji (1975 r.), Hiszpanii (1978 r.). Artykuł pierwszy punkt pierwszy konstytucji RFN brzmi: „Godność człowieka jest nienaruszalna. Poszanowanie jej i ochrona jest obowiązkiem wszystkich władz państwowych". W komentarzach zachodnioniemieckich godność człowieka uznaje się za najwyższą normę obiektywnego prawa konstytucji (die oberste Norm des objektiven Verfassungsrechts) i oś aksjologiczną całego systemu prawnego. Pojęcie godności osoby ludzkiej zawarte jest także w siedmiu projektach konstytucji RP.

Zarówno w dokumentach ONZ, jak i w dokumentach społecznych Kościoła uznaje się, że podstawą praw człowieka jest jego godność. Powstaje pytanie: czy istnieje jednakowe rozumienie pojęcia godności człowieka w tych dokumentach, a także w publikacjach niektórych autorów?

W dokumentach Magisterium Kościoła i ONZ występuje zgodność w uznawaniu godności człowieka za wartość wrodzoną. Można powiedzieć, że w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i w *Gaudium et spes* wymieniane są trzy elementy wskazujące na godność człowieka: rozum, sumienie i wolność. Różnica zaś sprowadza się do tego, iż w nauczaniu społecznym Kościoła uwydatnia się ponadto aspekt nadprzyrodzony godności – stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boże oraz odkupienie człowieka przez Chrystusa.

Godność człowieka była i jest różnie rozumiana przez autorów zajmujących się tą problematyką. Najogólniej biorąc można wyróżnić dwa ujęcia godności człowieka. W pierwszym ujęciu (Pico della Mirandola, M. Ossowska, J. Kozielecki, N. Luhmann i inni) przez godność rozumie się doskonałość, jaka zrodziła się w działaniu moralnie wartościowym i utrwaliła się w czyjejś osobowości. Człowiek osiąga godność przez wychowanie w środowisku społecznym, pracę nad sobą, aktywność skierowaną ku innym, wierność wobec przyjętych wartości, a także przez ich realizację. Godność tak rozumianą można nabyć, ale można też utracić. Takie ujęcie godności można nazwać godnością osobowościową, a nie osobową[6].

Według drugiego ujęcia (J. Messner, J. Maritain, A. Rodziński, T. Styczeń i inni) przez godność człowieka rozumie się wartość ontyczną, wrodzoną, trwałą, niezbywalną i zobowiązującą. To ranga ontyczna decyduje o tym, że człowiek jako osoba – byt obdarzony rozumem, sumieniem i wolnością – posiada godność. Wrodzona godność jest podstawą praw człowieka.

---

[6] Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, „Roczniki Filozoficzne" 16(1968) z. 2, s. 47 n.

TREŚĆ PRAW SPOŁECZNYCH CZŁOWIEKA

Człowiek jest bytem psychosomatycznym. Psychosomatyczna natura człowieka sprawia, że posiada on różne potrzeby – duchowe i materialne: wolności, piękna, prawdy, egzystencji, akceptacji, sprawiedliwości, rozwoju, partycypacji, żywności, mieszkania, ubrania, opieki lekarskiej, pracy, wyrażania się, komunikowania itp. Najmniejszy subiektywizm potrzeb występuje w granicach minimum egzystencji, największy w zakresie uwarunkowanym kręgiem kulturowym. Stąd też potrzeby podstawowe, wykazujące największe podobieństwo, nazywamy potrzebami obiektywnymi i uniwersalnymi. Zaspokajanie ich jest konieczne do utrzymania życia i rozwoju człowieka. Jednakże nie same podstawowe potrzeby są prawami człowieka, lecz uprawnienia do tych wartości, które są konieczne do zaspokojenia owych potrzeb. Prawo człowieka jest prawem „do" – do wartości duchowych i materialnych. Aczkolwiek czasami mówi się o prawach „od" – od strachu, nędzy i przemocy. Wiążąc prawa człowieka z potrzebami uniwersalnymi, uwalniamy je od abstrakcyjnego ich ujmowania. Ten sam zabieg metodologiczny należy stosować przy ustalaniu ich treści i hierarchii.

Za K. Vasakiem wyróżnia się trzy grupy praw człowieka (generacje): prawa wolnościowe, społeczne i solidarnościowe. J. Maritain podkreślał, że nie trzeba być uczniem Marksa, aby uznawać prawa społeczne człowieka, ani też uczniem Rousseau, aby akceptować prawa wolnościowe[7].

Prawa społeczne człowieka są rozumiane różnie. Przy ich określaniu bierze się pod uwagę podmioty uprawnione bądź rolę państwa przy ich realizacji, bądź też przedmiot, do którego osobie ludzkiej przysługuje uprawnienie. Są autorzy, którzy uważają, że prawa społeczne człowieka przysługują pewnym grupom ludzi: grupa jest ich podmiotem. Ludzie starzy, chorzy, inwalidzi, matki pracujące i bezrobotni tworzą swoistego rodzaju grupy potrzebujące specjalnej pomocy ze strony państwa. Inni autorzy uważają, że wymienione osoby nie stanowią grupy społecznej w sensie socjologicznym, a poza tym grupa nie jest osobą prawną i z tej racji nie może być podmiotem praw. Natomiast są nim konkretne jednostki, które da się sprowadzić do określonych kategorii[8]. Określenie praw społecznych człowieka na podstawie kryterium pewnej kategorii ludzi lub grupy społecznej jest niepełne i niewystarczające z tej racji, że w konsekwencji uznaje się je za partykularne, a nie powszechne, nie obejmują też wszystkich praw, np. prawa do pracy, prawa do aktywnej partycypacji w życiu gospodarczym, społecznym i kulturalnym, i nie dotyczą wszystkich ludzi. To prawda, że wymienione kategorie ludzi potrzebują specjalnej ochro-

---

[7] Por. J. Maritain, *Les droits de l'homme*, Paris 1989, s. 132.

[8] Por. E. Grisel, *Les droite sociaux*, „Zeitschrift für schweizärisches Recht" 92(1973) z. 1, s. 93n.

ny, która przysługuje im na mocy praw społecznych człowieka, a nie jako swoista jałmużna państwowa, ale nie obejmuje ich pełnej treści. Jan XXIII w *Pacem in terris* wskazuje, że „względy sprawiedliwości i słuszności mogą niekiedy wymagać, aby sprawujący władzę w państwie otaczali bardziej troskliwą opieką obywateli niższych warstw społecznych, którzy sami nie mogą odpowiednio zabiegać o swe prawa oraz należne im świadczenia" (PT, nr 56).

T. Tomandl przy charakteryzowaniu praw społecznych bierze pod uwagę przede wszystkim rolę państwa w ich urzeczywistnianiu. Według niego „prawami społecznymi są tylko te prawa podstawowe, których treścią jest zobowiązanie organów władzy państwowej do aktywnego popierania człowieka"[9]. Kładzie on w ten sposób akcent na zobowiązanie państwa do zagwarantowania członkom społeczności państwowej równości faktycznej, a nie tylko formalnej.

Stanowisko Tomandla nie jest odosobnione, wręcz przeciwnie – prawie powszechnie uznawane, chociaż budzi zastrzeżenia. Oto niektóre z nich: po pierwsze, państwo nie jest jedynym podmiotem zobowiązanym do realizacji praw społecznych; po drugie, nie wszystkie prawa społeczne człowieka wymagają aktywnego udziału państwa, np. prawo do zrzeszania się czy prawo do strajku; po trzecie, także prawa wolnościowe wymagają ochrony ze strony państwa. Na przykład T. Öhlinger przy określeniu praw społecznych człowieka nie wymienia nawet roli państwa. Według niego określenię „prawa społeczne" oznacza w sensie materialnym „prawo każdego człowieka do zaspokojenia określonych podstawowych potrzeb wynikających z faktu, iż człowiek jest istotą społeczną"[10].

E. Grisel uważa, że prawo społeczne człowieka da się określić przez wskazanie na przedmiot uprawnień człowieka. Przedmiot ten posiada trzy wymiary: gospodarczy, społeczny i kulturalny[11]. Stanowisko to jest słuszne, gdyż przedmiot, a nie rola państwa, czy nawet społeczeństwa, pozwala wprowadzić nie tylko rozróżnienie pomiędzy prawami wolnościowymi i społecznymi, ale także pomiędzy samymi prawami tzw. drugiej generacji, i pozwala mówić o prawach gospodarczych, społecznych i kulturalnych.

Przez prawa społeczne człowieka będziemy rozumieć te prawa, które dotyczą spraw społecznych, gospodarczych i kulturalnych oraz uprawniają osoby ludzkie do partycypacji w podejmowaniu decyzji w wymienionych dziedzinach i tworzenia dóbr gospodarczych i kulturalnych (także nauki), jak również do korzystania z tych dóbr bez żadnej dyskryminacji (bez względu na wiek i stan zdrowia), które zobowiązują same podmioty uprawnione, społeczeństwo

---

[9] *Der Einbau sozialer Grundrechte in das positive Recht*, „Recht und Staat" 1967, z. 337-338, s. 6.

[10] *Podstawowe prawa człowieka*, w: *Prawa obywatelskie i administracja państwowa, Polska-Austria*, Wrocław 1974, s. 80.

[11] Tamże, s. 94.

(grupy pośrednie), władze państwowe, nawet społeczność ogólnoświatową (familia humana) do stworzenia warunków korzystania z tych praw oraz udzielania specjalnej ochrony najbardziej potrzebującym. Wskazano tu na podmioty uprawnione – osoby ludzkie, podmioty zobowiązane – jednostki, grupy pośrednie, władze państwowe i społeczność ogólnoludzką, oraz przedmiot uprawnień – sprawy społeczne, gospodarcze i kulturalne.

W dokumentach społecznych Kościoła wymienia się następujące prawa społeczne uznawane za prawa podmiotowe: prawo do pracy i wolności jej wyboru, do doskonalenia się przez pracę, do godziwych warunków pracy (piękna w pracy), do sprawiedliwej i słusznej płacy, do własności prywatnej, do partycypacji w życiu społecznym, gospodarczym i kulturalnym, do opieki lekarskiej i wypoczynku, do zrzeszania się, do strajku, do udziału w zyskach przedsiębiorstwa, do wykształcenia i wychowania, do ubezpieczenia i zabezpieczenia społecznego, do inicjatywy gospodarczej, do kultury narodowej, do wyżywienia i do awansu społecznego.

W Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, zgodnie z tradycją liberalną, umieszczono wśród praw wolnościowych prawo do posiadania własności (art. 17). Natomiast jest to prawo par excellence gospodarcze człowieka. W Deklaracji tej mówi się, że „każdy człowiek [...] ma prawo do zabezpieczenia społecznego i jest upoważniony [...] do korzystania z praw ekonomicznych, społecznych i kulturalnych, nieodzownych dla jego godności i swobodnego rozwoju osobowości" (art. 22). Wymieniono tu nie tylko trzy grupy praw człowieka, ale wskazano też na ich cele: ochrona godności ludzkiej i zapewnienie rozwoju osobowości człowieka. „Każdy człowiek ma prawo do pracy, do swobodnego wyboru zatrudnienia, do sprawiedliwych i zadowalających warunków pracy i do ochrony przed bezrobociem [...] do równej płacy za równą pracę [...] do odpowiedniego zadowalającego wynagrodzenia, zapewniającego jemu [pracownikowi – F. M.] i jego rodzinie egzystencję odpowiadającą godności ludzkiej i uzupełnionego w razie potrzeby innymi środkami pomocy społecznej [...] do tworzenia związków zawodowych" (art. 23, pkt 1, 2, 3, 4). Zaznaczmy tu, że w tym artykule podkreślono tzw. płace rodzinne. Artykuł 24 głosi, że „każdy człowiek ma prawo do urlopu i wypoczynku, włączając w to rozsądne ograniczenie godzin pracy i okresowe płatne urlopy". „Każdy człowiek ma prawo do poziomu życia zapewniającego zdrowie i dobrobyt jemu i jego rodzinie, włączając w to wyżywienie, odzież, mieszkanie, opiekę lekarską i niezbędne świadczenia socjalne oraz prawo do zabezpieczenia na wypadek bezrobocia, choroby, niezdolności do pracy, wdowieństwa, starości lub utraty środków do życia w sposób od niego niezależny" (art. 25). Następnie stwierdza się, że „każdy człowiek ma prawo do oświaty" (art. 26), „do swobodnego uczestnictwa w życiu kulturalnym społeczeństwa" (art. 27), „do ochrony moralnych i materialnych korzyści wynikających z jakiejkolwiek jego działalności naukowej, literackiej lub artystycznej" (art. 27), a także „jest uprawniony do

takiego porządku społecznego i międzynarodowego, w którym prawa i wolności wyłożone w niniejszej deklaracji mogą być w pełni realizowane" (art. 28).

W Pakcie Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych prawa te zostały powtórzone, bardziej rozwinięte: dodano prawo do awansu w pracy (art. 7, pkt c) i prawo do strajku (art. 8, pkt d). Natomiast ani w Pakcie Praw Obywatelskich i Politycznych, ani w Pakcie Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych nie umieszczono prawa do posiadania własności prywatnej. Prawo do tworzenia związków zawodowych umieszczone jest w obydwu paktach. Wskazuje to, że trudno zaliczyć pewne prawa człowieka do ściśle określonej kategorii (grupy). Dotyczy to także prawa do zawierania związku małżeńskiego, które jest zapisane w obydwu paktach (art. 23 i l0).

Zresztą we wszystkich prawach człowieka zawarte są takie wartości, jak wolność i równość. Stąd też stanowią one integralną całość. Poza tym prawa człowieka muszą być interpretowane w oparciu o zasadę niedyskryminacji i niepodzielności[12]. Zasada niedyskryminacji zapisana jest w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka: „Każdy człowiek jest uprawniony do korzystania z wszystkich praw i wolności wyłożonych w niniejszej deklaracji bez względu na różnicę rasy, koloru skóry, płci, języka, religii, poglądów politycznych lub innych przekonań, narodowości, pochodzenia społecznego, majątku, urodzenia lub jakiekolwiek inne różnice" (art. 2). Brakiem tak sformułowanej zasady niedyskryminacji jest pominięcie sformułowania „bez względu na wiek i stan zdrowia". Wprawdzie można interpretować, że te dwa czynniki zawarte są w zapisie „bez względu na [...] jakiekolwiek inne różnice", jednakże ich wyraźne wyeksponowanie sprzyjałoby jednoznacznemu rozumieniu społecznych praw człowieka. Zaznaczyć należy, że zasada niedyskryminacji jest zawarta w Pakcie Praw Obywatelskich i Politycznych, natomiast nie znajduje się w Pakcie Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych.

Ważnym dokumentem poświęconym prawom społecznym jest Europejska Karta Społeczna z 18 X 1961 roku. W części pierwszej wymieniono 19 praw społecznych, w drugiej zaś części podano ich rozwinięcie i sposoby urzeczywistniania. Są to: prawo do pracy, do słusznych warunków pracy, do bezpiecznych i higienicznych warunków pracy, do słusznego wynagrodzenia, do stowarzyszania się, do rokowań zbiorowych i inne prawa.

OCHRONA PRAW SPOŁECZNYCH CZŁOWIEKA

Przy charakteryzowaniu praw społecznych człowieka wskazuje się na ich charakter dynamiczny, to znaczy zobowiązują one państwo do aktywnego

---

[12] Por. R. Meyer-Bisch, *Le corps des droits de l'homme*, Fribourg 1992, s. 101n.

zaangażowania na rzecz ich realizacji[13]. Nie można odmawiać prawom społecznym charakteru dynamicznego, ale nie można się zgodzić z tym, że dynamizm ten wiąże się jedynie z uaktywnieniem państwa przy ich realizacji. Ujęcie takie spycha bowiem osoby ludzkie do statusu pasywnego i pomija się rolę grup pośrednich w ochronie tych praw. Przy ujmowaniu praw społecznych należy wskazać na aktywną rolę jednostek i wysunąć je przed grupy pośrednie i państwo. Myśl ta zawarta jest zresztą w tzw. zasadzie pomocniczości.

Wielu autorów uważa, że prawa społeczne mają charakter relatywny, wolnościowe zaś absolutny. Relatywność praw społecznych przejawiać się ma w tym, iż po umieszczeniu ich w konstytucji, z racji na ich ogólne sformułowania nie mogą one być bezpośrednio stosowane, lecz konieczne jest ich bliższe uszczegółowienie w aktach prawnych pozakonstytucyjnych. Ponadto ich realizacja zależy od warunków gospodarczych kraju. Stan gospodarczy kraju stawia granice ich urzeczywistniania. Praw tych nie można spełnić, jeśli brak jest środków materialnych, a także nauczycieli, lekarzy, miejsc pracy itp. Mogą zaś być realizowane progresywnie wraz z rozwojem społeczno-gospodarczym i kulturalnym.

Ze stanowiskiem tym trudno się w całości zgodzić. Wszystkie prawa człowieka, w tym także społeczne, wynikają z godności osoby ludzkiej i z tej racji posiadają ten sam charakter. To nie prawa społeczne człowieka jako prawa posiadają inny charakter niż prawa wolnościowe, lecz odmienny jest sposób ich ochrony. Nie wolno mieszać treści praw człowieka z ich ochroną. Nie ulega wątpliwości, że ochrona praw społecznych zależy od rozwoju społeczno-gospodarczego i kulturalnego kraju i wszystkich narodów, czemu daje wyraz Paweł VI w *Populorum progressio* podkreślając, że korzystanie z praw człowieka w społeczności ogólnoświatowej zależy od rozwoju integralnego wszystkich narodów i państw. Sam rozwój gospodarczy i kulturalny nie gwarantuje automatycznie korzystania z praw społecznych przez wszystkich obywateli danego państwa (aczkolwiek jest to bardzo ważny czynnik), jeżeli brak sprawiedliwego podziału dóbr materialnych i dostępu do dóbr kulturowych (wykształcenie). „Pomyślność gospodarczą jakiegoś narodu należy mierzyć nie tyle sumą posiadanych dóbr czy zasobów – pisze Jan XXIII w *Mater et Magistra* – ile raczej tym, czy podział tych dóbr dokonuje się zgodnie z zasadami sprawiedliwości"(MM, nr 74). Okazuje się, że nawet kraje, które osiągnęły wysoki stopień rozwoju gospodarczego, nie zlikwidowały w pełni nędzy i nie dają skutecznej ochrony praw społecznych. Jan Paweł II w encyklice *Sollicitudo rei socialis* pisze, że w krajach bogatych występują nadrozwój i niedorozwój. Przejawem niedorozwoju jest brak mieszkań i bezrobocie (por. SRS, nr 17 i 18). Poza tym nie można oddzielać realizacji praw społecznych od wolnościo-

---

[13] Por. R. N o v a k, *Das Problem der sozialen Grundrechte*, Graz 1972, s. 16.

wych i odwrotnie, gdyż stanowią one integralną całość. Jan Paweł II podkreśla, że człowiek żyje w świecie wartości materialnych i duchowych i potrzeba korzystania z tych wartości winna dokonywać się równocześnie. Zagrożenie praw wolnościowych i społecznych godzi w integralną całość człowieka[14].

Wydawać by się mogło, że autorzy, którzy stoją na stanowisku, że prawa społeczne człowieka są realizowane przez państwo, uznają je za prawa podmiotowe. Zdania autorów są jednakże podzielone. Wielu uważa, że prawa społeczne nie są prawami podmiotowymi w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz raczej programem polityki społeczno-gospodarczej państwa, są programem i celem państwa (Staatszielbestimmungen), inspiracją ustawodawstwa socjalnego (Gesetzgebungs-Initiative)[15]. Uważają oni, że prawa społeczne mogą być uznane za prawa podmiotowe tylko w ustroju socjalistycznym opartym na upaństwowionych środkach produkcji. Pod tym względem stanowisko to jest zbieżne, a nawet zupełnie zgodne z myślą autorów marksistowskich. W ustroju wolnorynkowym, w którym państwo nie dysponuje środkami produkcji (miejscami pracy), obywatele nie mogą stawiać roszczeń państwu.

Wysuwa się także zastrzeżenie natury technicznej, to jest co do sposobu dochodzenia praw społecznych w przypadku ich naruszenia. Na przykład prawa do pracy nie można dochodzić na drodze sądowej. Rozumienie to jest błędne, gdyż po pierwsze, ani tzw. „baza gospodarcza" (ustrój własności państwa), ani też proces sądowy nie są podstawą tych praw, lecz sama godność osoby ludzkiej; po drugie – państwo nie jest monopolistą w urzeczywistnianiu tych praw. Ponadto w państwie demokratycznym obok władzy sądowniczej występuje władza ustawodawcza i wykonawcza (rząd). Ochrona praw społecznych spoczywa na władzy ustawodawczej przez ochronę prawną i wykonawczej przez odpowiednią politykę gospodarczą. Jako odpowiedź na wysuwane trudności w uznawaniu praw społecznych za prawa podmiotowe, przytoczmy tu wypowiedź Jana Pawła II: „Stanowisko sztywnego kapitalizmu w dalszym ciągu domaga się rewizji w celu dokonania reformy pod kątem jak najszerzej rozumianych praw człowieka związanych z jego pracą" (LE, nr 14).

Najskuteczniejszym sposobem ochrony praw społecznych człowieka jest przestrzeganie zasady pomocniczości, dbałość o rozwój społeczno-gospodarczy kraju i sprawiedliwy podział dochodu narodowego.

Prawa społeczne i wolnościowe stanowią integralną całość, gdyż ich podstawą jest godność osoby ludzkiej. Realizacja tylko jednych przy negowaniu lub ograniczaniu drugich prowadzi do zniewolenia człowieka. Obowiązek uznawania i ochrony tych praw spoczywa na jednostkach, grupach pośrednich i władzy państwowej.

---

[14] Por. Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne 1978-1979*, t. 2, s. 317.

[15] Por. J. Lücke, *Soziale Grundrechte als Staatszielbestimmungen und Gesetzgebungsaufträge*, „Archiv des öffentlichen Rechts" 107(1982) z. 2, s. 23.

Ks. Franciszek KAMPKA

ETYCZNY WYMIAR WŁASNOŚCI PRYWATNEJ

W budowaniu sprawiedliwego ładu gospodarczego nie wystarczy opowiedzieć się za własnością prywatną jako jego podstawą. Konieczne jest udzielenie odpowiedzi na pytanie o to, kto jest gwarantem prawa do własności [...]. Swoją właściwą treść zyskuje ono dopiero odniesione do prawa Bożego – powszechnego przeznaczenia dóbr Ziemi i prawa natury.

Własność należy do podstawowych problemów społeczno-politycznych wieku przemysłowego; rozpad tradycyjnych struktur własnościowych na przełomie XVIII i XIX stulecia dokonał się pod naporem rodzących się idei liberalnych, lecz prowokował także kształtowanie się nowych ideologii, stawiających coraz bardziej agresywne pytania o godziwość i dopuszczalność wszelkiej własności. U schyłku poprzedniego wieku, wobec tych rosnących zagrożeń, Kościół przez usta Leona XIII przypomniał światu swą tradycyjną naukę o własności, by przeciwstawić ją niebezpiecznym hasłom nowej utopii. Naukę tę należy przypominać zawsze, gdy – jak obecnie w Polsce – kształtuje się ustrój gospodarczy państwa, a złe doświadczenia niesprawiedliwej przeszłości nie należą jeszcze wyłącznie do sfery wspomnień.

ZASADA POWSZECHNEGO PRZEZNACZENIA DÓBR A PRAWO DO WŁASNOŚCI PRYWATNEJ

Kościół głosi i potwierdza prawo do własności prywatnej, traktując je jako prawo naturalne, które jednakże pozostaje wpisane w hierarchię innych uprawnień i wartości. Najważniejszym kontekstem, w odniesieniu do którego należy wykładać i interpretować jego treść, jest zasada powszechnego przeznaczenia dóbr ziemskich. Głosi ona, że „Bóg przeznaczył ziemię ze wszystkim, co ona zawiera, na użytek wszystkich ludzi i narodów, tak by dobra stworzone dochodziły do wszystkich w słusznej mierze – w duchu sprawiedliwości, której towarzyszy miłość. Jakiekolwiek byłyby formy własności, dostosowane, zależnie od różnych zmiennych okoliczności, do prawowitego ustroju różnych ludów, to jednak zawsze należy brać pod uwagę powszechność przeznaczenia dóbr ziemskich. Dlatego człowiek, używając tych dóbr, powinien uważać rzeczy zewnętrzne, które posiada, nie tylko za własne, ale za wspólne w tym znaczeniu, by nie tylko jemu, ale i innym przynosiły pożytek" (*Gaudium et*

spes, nr 69). Zasada ta odwołuje się do stwórczej intencji samego Boga, który z równą miłością obdarował dobrami materialnymi wszystkich ludzi, zezwalając wszakże i dopuszczając, by w trosce o ich właściwe użytkowanie zawłaszczali je, czynili przedmiotem prywatnego posiadania, dziedziczenia, wzajemnego obdarowywania się. Zasada powszechnego przeznaczenia dóbr pozostaje jednak bardziej podstawowa i historycznie wcześniejsza od prawa do własności prywatnej; w przesłaniu etyczno-społecznym Kościoła uznanie tego faktu wyraża się m.in. w głoszeniu prawdy, iż wobec zagrożenia życia omnia sunt communia. Stwierdza to wyraźnie Sobór Watykański II: „Kto natomiast byłby w skrajnej potrzebie, ma prawo z cudzego majątku wziąć dla siebie rzeczy konieczne do życia" (tamże). Są bowiem sytuacje, w których zapominanie o powszechnym przeznaczeniu dóbr i obstawanie przy nietykalności własności prywatnej staje się grzechem przeciwko zdrowiu i życiu bliźniego.

O powszechnym przeznaczeniu dóbr Ziemi mówili już Ojcowie Kościoła: św. św. Bazyli, Klemens Aleksandryjski, Augustyn, Laktancjusz, Grzegorz Wielki. Odnośne sformułowanie można znaleźć w *Sumie teologicznej* św. Tomasza z Akwinu. Akwinata wyróżniał dwa aspekty prawa do rzeczy zewnętrznych: pierwszy to możliwość ich zdobywania i zarządzania nimi, „i w tym znaczeniu dozwolone jest człowiekowi posiadanie rzeczy zewnętrznych na własność", drugi aspekt tego prawa dotyczy samego korzystania z dóbr materialnych. Odnośnie do tego św. Tomasz stwierdza: „otóż ze względu na użytkowanie człowiek powinien mieć te rzeczy nie jako własne, lecz jako wspólne, by z łatwością udzielał ich potrzebującym"[1]. Jesteśmy więc właścicielami dóbr materialnych, które są nam konieczne do życia i o które bardziej się troszczymy, jeśli uważamy je za swą własność; odpowiedzialność wszakże, jaka na nas ciąży, jest niczym odpowiedzialność tymczasowych zarządców, którym kiedyś przyjdzie zdać sprawę ze swych powinności.

Skorelowanie zasady powszechnego przeznaczenia dóbr z prawem do własności prywatnej, tak charakterystyczne dla nauczania społecznego Kościoła, pozwala wyeksponować problem moralnej odpowiedzialności właściciela za to, co czyni on z dobrem, które posiada, i jak je użytkuje. Jest to istotna różnica w stosunku do ujęć liberalnych, nawiązujących do rzymskiej interpretacji prawa własności jako ius usi et abusi. Także i dzisiaj w najbardziej popularnych liberalnych ujęciach praw własnościowych (wśród nich jest to, które proponuje znany i często cytowany A. M. Honore) wymienia się „wolność konsumpcji, zmarnowania bądź zniszczenia danej rzeczy"[2]. W świetle katoli-

---

[1] S.Th. II-II, q. 66, a. 2 (*Suma teologiczna*, t. 18, przeł. i w objaśnienia zaopatrzył O. F. W. Bednarski OP, London 1970, s. 133). Por. także S.Th. II-II, q. 32, a. 5.

[2] Zob. wyjaśnienie A. M. Honore'go: „The right to the capital consists in the power to alienate the thing and the liberty to consume, waste or destroy the whole or part of it: clearly it has an important economic aspect. The latter liberty need not be regarded as unrestricted; but a general

ckiej nauki społecznej działanie zmierzające do zniszczenia dóbr, które mogłyby być użyteczne dla innych, trzeba uznać za niegodziwe, kwalifikujące się jako nadużycie prawa do własności. Trzeba też jednak zauważyć, że społeczne nauczanie Kościoła, przeciwstawiając się bezwzględności liberalnych koncepcji własnościowych, pozostaje też jak najdalsze od propozycji ideologii lewicowych. Głosi bowiem, że chociaż prawo do własności powinno iść w parze z uczciwym jej użytkowaniem, to jednak pojęcia te nie są tożsame, a zatem nie jest prawdą, „iż przez nadużywanie lub nieużywanie własności ginie prawo do niej lub że się je traci" (Pius XI, *Quadragesimo anno*, nr 47).

Nadrzędność zasady powszechnego przeznaczenia dóbr oraz zasady dobra wspólnego względem prawa do własności motywuje dopuszczalność wywłaszczenia, którego jednak można dokonywać tylko w sytuacjach wyjątkowych i po spełnieniu określonych warunków. Najpierw więc ewentualna ekspropriacja powinna mieć charakter ograniczony: wywłaszczenia obejmujące znaczną liczbę posiadaczy bądź nawet całe klasy społeczne są niesprawiedliwe i naruszają prawo naturalne. Dalej – wywłaszczenia można dokonać tylko przez wzgląd na dobro wspólne, a niezbędności tego drastycznego aktu należy dowieść ponad wszelką wątpliwość, respektując przy tym prawa właścicieli do odwołań i interwencji. Po trzecie wreszcie – warunkiem dopuszczalności wywłaszczenia jest sprawiedliwe odszkodowanie, które pozwoliłoby zrekompensować właścicielowi jego stratę[3].

ŹRÓDŁO PRAWA DO WŁASNOŚCI PRYWATNEJ

Pytanie o źródło prawa do własności prywatnej nie jest, wbrew pozorom, pretekstem do abstrakcyjnych dywagacji mających luźny związek z praktyką społeczno-gospodarczą. Od tego, jak odpowiadamy na owo pytanie, zależy bowiem to, czy uznajemy godziwość prywatnego posiadania i nienaruszalność własności.

H. Pesch, przedstawiając współcześnie funkcjonujące poglądy na temat podstawy prawa do własności, omówił cztery rywalizujące ze sobą teorie: legalistyczną, umowy, rozwoju absolutnego, prawnonaturalną[4]. W polskiej

---

provision requiring things to be conserved in the public interest, so far as not consumed by use in the ordinary way, would perhaps be inconsistent with the liberal idea of ownership" (T e n ż e, *Ownership*, w: *Oxford Essays in Jurisprudence*, red. A. G. Guest, Oxford 1961, s. 118).

[3] Na temat wywłaszczenia zob. P i u s X I I, *Orędzie radiowe z dnia 1 września 1944 roku*, nr 12; Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 71; P a w e ł V I, *Populorum progressio*, nr 24. Warunki godziwego wywłaszczenia formułuje na podstawie dokumentów Kościoła A. R a u s c h e r, *Własność prywatna w służbie człowieka pracującego*, Warszawa 1992, s. 106n.

[4] H. P e s c h, *Lehrbuch der Nationalökonomie. Grundlegung*, t. 1, Freiburg 1914, s. 190-201.

literaturze przedmiotu miał później przyjąć to rozróżnienie m.in. J. Piwowarczyk[5]. Wydaje się, że nie jest ono w pełni klarowne, a najbardziej przekonujące pozostaje przeciwstawienie teorii legalistycznej i prawnonaturalnej. Legalizm, wywodzący się od Monteskiusza, Diderota i Rousseau, zakłada, iż jedynym tytułem własności może być prawo pozytywne, formułowane przez państwo, które ma moc jego egzekwowania. Jeśli natomiast wyprowadzamy prawo do własności z prawa natury, jak to czynił św. Tomasz, wskazujemy na jego niezależność od decyzji ludzkiego ustawodawcy i związujemy z nim określone powinności moralne. Teorie umowy i rozwoju absolutnego, przedstawione i ostatecznie odrzucone przez H. Pescha, można potraktować jako warianty teorii legalistycznej. Związek między legalizmem a osadzaniem prawa do własności w kontekście umowy społecznej tłumaczy się przez koncepcje filozoficzne J. J. Rousseau. Jeśli państwo powstaje w wyniku umowy społecznej, to jej skutkiem są oczywiście także wszelkie prawa i instytucje państwowe, a kwestią drugorzędną pozostaje to, czy uznamy je za wynik jakichś pomniejszych, dodatkowych umów. Zastrzeżenia można też zgłosić co do wyróżnienia osobnej teorii absolutnego rozwoju społecznego, nie jest to bowiem właściwie teoria mówiąca o źródłach p r a w a d o w ł a s n o ś c i, lecz raczej teoria interpretująca własność jako b e z p r a w i e. Apriorycznie zakłada się w niej, że wspólnota posiadania była pierwotnym i naturalnym stanem ludzkości, a do ukształtowania się instytucji własności prywatnej doszło na drodze grabieży – by przezwyciężyć utrwalony przez wieki stan niesprawiedliwości, trzeba zatem dążyć do przywrócenia wspólnoty dóbr. Ciekawe jednak, że dyrektywa ta, realizowana w sposób nieraz okrutny w państwach komunistycznych, została łatwo i szybko skojarzona również z legalizmem. Po przeprowadzeniu kolektywizacji w Związku Radzieckim Stalin zaangażował przecież autorytet ludowego państwa, by ogłosić świętość i nietykalność komunistycznych struktur własnościowych[6]. Nie można zatem traktować idei absolutnego rozwoju jako teorii wyjaśniającej źródło prawa do własności, po pierwsze bowiem całkowicie ona to prawo kwestionuje, uznając je za owoc grabieży, po drugie zaś dla alternatywnej względem prywatnego posiadania własności wspólnej odnajduje ostatecznie podstawę legalistyczną – siłę i autorytet państwa.

Tylko związanie prawa do własności z prawem naturalnym odcina się wyraźnie i ostro od przedstawionych tu ujęć. Źródłem i gwarantem prawa do własności jest bowiem – w świetle nauczania społecznego Kościoła – sama

---

[5] J. P i w o w a r c z y k, *Katolicka etyka społeczna*, t. 2, London 1963, s. 33n.

[6] Znamienne, że zakończywszy okrutne dzieło wywłaszczania, grabieży i kolektywizacji w państwie sowieckim, Stalin głosił nietykalność nowych, „społecznych" form własności: „Powinniśmy ogłosić własność społeczną za świętą i nietykalną, aby utrwalić przez to nowe socjalistyczne formy gospodarki we wszystkich dziedzinach produkcji i handlu" (J. S t a l i n, *Zagadnienia leninizmu*, Warszawa 1954, s. 554).

natura człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże. Godność człowieka uzasadnia jego pozycję nadrzędną względem rzeczy materialnych, zawłaszczanie ich, dysponowanie nimi i czerpanie z nich korzyści w sposób zgodny z dobrem wspólnym[7]. Własność także zabezpiecza godność człowieka jako podmiotu gospodarowania, będącą właściwym kryterium oceny stosunków własnościowych określonych przez prawo pozytywne[8].

Kościół, wiążąc prawo do własności z prawem naturalnym, odwołuje się do tradycji tomistycznej. W świetle nauki św. Tomasza z Akwinu prawo do własności należy do naturalnych uprawnień o charakterze względnym, o których wnioskujemy, mając na uwadze racjonalną naturę człowieka i pożyteczne skutki instytucji własności prywatnej. Jeśli rozważamy bezwzględny wymiar prawa naturalnego, to nie znajdujemy argumentów ani za, ani przeciw prywatnemu posiadaniu. Dopiero biorąc jego użyteczność i zgodność z naturalną dla człowieka potrzebą opatrzności i zapobiegliwości, która wynika z jego rozumności, stwierdzamy zgodność instytucji własności prywatnej z samą naturą człowieka[9]. Tak właśnie ujął to zagadnienie Leon XIII w encyklice *Rerum novarum*, gdy stwierdził, że „prywatne [...] posiadanie dóbr materialnych na własność jest naturalnym prawem człowieka" (nr 4). Z natury zmysłowej człowieka wynika konieczność używania dóbr materialnych, z natury racjonalnej zaś – zapobiegliwość w ich gromadzeniu, zawłaszczaniu, dysponowaniu. Odmawiając człowiekowi prawa do własności, sprzeciwialibyśmy się temu, co w nim rozumne i ludzkie, narzucalibyśmy mu rygor, przeciwko któremu zawsze będzie się buntował.

Ostrość opozycji pomiędzy legalistyczną a prawnonaturalną teorią własności polega przede wszystkim na tym, iż ta ostatnia wyłącza prawo do prywatnego posiadania spod zarządzeń ludzkich. To Bóg stworzył człowieka jako istotę rozumną, a zawłaszczanie i użytkowanie dóbr materialnych okazuje się wymogiem tejże rozumności. Faktu tego nie zmieni niczyje zarządzenie ani ustawa. Ujęcia legalistyczne całkowicie poddają własność decyzjom państwa, a tym samym czynią ją niepewną, nieoczywistą. Sam prawodawca nie podlega przecież – w świetle tej teorii – niczyim prawom, jego decyzje są arbitralne, a zatem mogą się okazać zmienne, nie odwołują się do żadnego trwałego porządku i same są dla siebie racją. Teoria legalistyczna otwiera drogę wszelkim rewolucjom i brutalnym przeobrażeniom porządku społeczno-gospodar-

---

[7] F. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła. Od papieża Leona XIII do papieża Jana Pawła II*, Lublin 1991, s. 143.

[8] Jan Paweł II, *Laborem exercens,* nr 14. Por. A. Losinger, *Ethische Perspektiven der Begründung des privaten Eigentums*, w: *Die Bedeutung des Eigentums in unserer Gesellschaft.* red. H. Löffler, München 1995, s. 159n.

[9] S. Th. II-II, q. 66 a.2. Por. J. Maritain, *Człowiek i państwo*, przekł. A. Grobler, Kraków 1993, s. 108; Mazurek, dz. cyt., s. 145.

czego, natomiast zmiana ustroju pociągać za sobą będzie mniej lub bardziej radykalną transformację struktur własnościowych i liczne tragedie ludzkie. Jeśli opowiadamy się za legalizmem, to naprawdę nie ma racji, która pozwalałaby postawić porządek prywatnowłasnościowy nad kolektywizacją i komunizmem. Tylko odwołanie się do trwałej i stworzonej przez samego Boga natury człowieka zapewnia mu rzeczywiste prawo do własności, tak jak pisał o tym Leon XIII: „człowiek starszy jest niźli państwo".

FUNKCJE WŁASNOŚCI

Z instytucją własności prywatnej związane są zarówno funkcje indywidualne, jak i społeczne. Te pierwsze polegają na stworzeniu osobie – podmiotowi posiadania – przestrzeni wolności, warunków jak najpełniejszego rozwoju i poczucia bezpieczeństwa[10]. W katolickiej nauce społecznej silnie się podkreśla rolę własności jako zabezpieczającej autonomię i suwerenność osoby ludzkiej. Wiele uwagi poświęcił temu zagadnieniu Leon XIII w encyklice *Rerum novarum,* w której komunistyczny postulat zniesienia własności prywatnej został zinterpretowany jako zamach na wolność człowieka i jego rodziny oraz uniemożliwienie mu swobodnego uczestnictwa w życiu społeczno-gospodarczym (por. nr 4-6, 9-10). Ten, kto niczego nie posiada, bywa bardziej niż inni zagrożony utratą suwerenności swych decyzji: troska o jutro, o materialne podstawy utrzymania jego samego i najbliższych może prowadzić go do podporządkowywania się woli osób bogatszych i potężniejszych. Wyzuty z wszelkiej własności człowiek nie jest też w stanie skutecznie projektować swego rozwoju, jego życie bywa zanadto skupione na trosce o zaspokojenie codziennych potrzeb, by mógł roztropnie uświadamiać sobie cele, do których został powołany. Wartość własności polega więc na tym m.in., że – jak stwierdził Pius XII – daje ona człowiekowi „pewien zakres słusznej wolności, nie tylko gospodarczej, ale także politycznej, kulturalnej i religijnej" (*Orędzie radiowe ogłoszone dnia 1 września 1944 roku*, nr 8). Coraz częściej powtarzający się w nauczaniu Kościoła postulat upowszechnienia własności powinien być zatem rozumiany jako żądanie stworzenia jak najlepszych warunków urzeczywistnienia podmiotowości całego społeczeństwa. Nie można mówić o wolności tam, gdzie brak swobody nabywania, posiadania i przekazywania dóbr materialnych, a sytuacja ta hamuje także wszelki rozwój, rodzi postawy niepewności i lęku, sprzyja kształtowaniu się tyranii (por. Jan XXIII, *Mater et Magistra*, nr 51-58).

Podkreślając służebną funkcję własności względem osobowej wolności, Kościół jest jednak jak najdalszy od ich utożsamienia. „Być" pozostaje nie

---

[10] E. K ü n g, *Eigentum und Eigentumspolitik*, Tübingen-Zürich 1964, s. 5-55.

tylko różne od „mieć", ale też nieskończenie od niego wyższe. Owszem, możliwe jest nieposiadanie niczego i zachowywanie oraz ciągłe powiększanie przestrzeni wewnętrznej wolności, nawet jeśli z jakichś powodów ograniczona została wolność społeczna podmiotu. Z tego powodu sprzeciw muszą budzić niektóre współczesne ujęcia neoliberalne, wyrastające zresztą z odrzucenia zbyt sformalizowanego pojęcia wolności, a proponujące utożsamienie jej z dobrobytem[11]. Prawdą jest, że człowiek biedny bywa w szczególny sposób zagrożony zniewoleniem ze strony swych potężniejszych bliźnich – prawdą jest jednak również i to, że zniewolenie nie jest konieczne i nieuchronne, a poczucie suwerenności osoby i nadrzędności względem rzeczy warunkuje rzeczywistą wolność zarówno tych, którzy posiadają, jak i tych, którzy nie mają niczego.

Jeśli własność dóbr materialnych może się przyczyniać do poszerzania przestrzeni ludzkiej wolności, to tym bardziej funkcję taką przyznać należy własności wiedzy, techniki i umiejętności, którą Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* stawia niepomiernie wyżej nad zasobami materialnymi. Taka hierarchizacja współbrzmi ze współczesnymi nurtami ekonomii, eksponującymi rolę tzw. kapitału ludzkiego (human capital)[12]. Gospodarka społeczeństw postindustrialnych jest dynamiczna i zmienna, własność ziemi i dóbr wytwórczych odgrywa w niej mniejszą rolę niż inteligencja, mobilność, merytoryczne kompetencje, inicjatywa i kreatywność samych podmiotów gospodarczych. Sytuacja taka powinna być traktowana jako źródło nadziei na przyszłość, gdyż z jednej strony pozwala spodziewać się, że wzrost znaczenia wymienionych wyżej czynników w gospodarce wpłynie na humanizację stosunków ekonomicznych i przezwyciężenie ciasnego paradygmatu rzekomej „racjonalności" , z drugiej strony zaś jawi się jako szansa dla ludzi ubogich, nie dysponujących żadnym majątkiem. Przy wsparciu ze strony państwa i struktur pośrednich mogą oni zasadniczo zmienić status swój, a przede wszystkim swoich dzieci, przerwać zaklęty krąg przechodzącego z pokolenia na pokolenie ubóstwa. Gdy maleje znaczenie bogactw materialnych, zwiększa się rola edukacji i kwalifikacji zawodowych, tu zaś szczególnie dużo zależy od tych, którzy chcą lub nie chcą się uczyć.

W świetle katolickiej nauki społecznej własności przyznaje się także ważną funkcję społeczną, gdyż traktuje się ją jako instytucję sprzyjającą zaspokojeniu potrzeb wszystkich ludzi. Ten społeczny wymiar własności wynika wprost

---

[11] F. E. Oppenheim, *Freedom*, w: *International Encyclopedia of the Social Sciences*, red. D. L. Sills, New York 1968, s. 555.

[12] Por. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, nr 32. Na ten temat zob. J. Schasching, *Unterwegs mit den Menschen. Kommentar zur Enzyklika «Centesimus annus» von Johannes Paul II*, Wien 1991, s. 41; A. Rauscher, *Die Entdeckung der sozialen Marktwirtschaft. Wirtschaftsethische Positionen in Centesimus annus*, „Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik" 37 (1992) s. 17.

z powszechnego przeznaczenia dóbr ziemi, o którym już była mowa. Nauczanie Kościoła eksponuje przede wszystkim społeczną funkcję prywatnej własności środków produkcyjnych. Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens* stwierdził: „własność nabywa się przede wszystkim przez pracę po to, aby służyła pracy. Odnosi się to w sposób szczególny do własności środków produkcji. Wyodrębnienie ich jako osobnego zespołu własnościowego po to, aby w formie «kapitału» przeciwstawić go «pracy», a tym bardziej dokonywać wyzysku pracy, jest przeciwne samej naturze tych środków oraz ich posiadania. Nie mogą one być p o s i a d a n e w b r e w p r a c y, nie mogą też być p o s i a d a n e d l a p o s i a d a n i a, ponieważ jedynym prawowitym tytułem ich posiadania – i to zarówno w formie własności prywatnej, jak też publicznej czy kolektywnej – jest, a ż e b y s ł u ż y ł y p r a c y" (nr 14).

Społeczną funkcję własności można ujmować trojako, a trzy społeczne wymiary własności są zarazem racjami uzasadniającymi racjonalność prywatnego posiadania. Tak pisze o tym św. Tomasz z Akwinu: „Dlatego, że każdy człowiek więcej dba o to, co jego własne, niż o to, co wspólne dla wszystkich lub dla wielu, gdyż unikając pracy zostawia innym troskę o dobro wspólne, jak to się dzieje tam, gdzie służba jest bardzo liczna. Dalej, jeśli o zdobycie jakiejś rzeczy troszczyć się musi każdy sam, wówczas jest większy porządek w życiu społecznym; natomiast byłoby zamieszanie, gdyby każdy bez różnicy musiał o wszystko zabiegać. Wreszcie, gdy każdy zadowala się tym, co posiada, wówczas większy pokój panuje we współżyciu ludzi. Wszak doświadczenie wskazuje, że przy wspólnym i niezróżnicowanym posiadaniu częściej wybuchają spory"[13]. Argumentacja św. Tomasza jest natury pragmatycznej, wskazuje na korzyści społeczne wynikające z utrzymywania porządku prywatnowłasnościowego oraz na to, że nie ma dotychczas lepszego sposobu, by je osiągnąć.

Tak więc – zgodnie z tradycją tomistyczną – pierwszą funkcją społeczną własności jest stymulowanie gospodarności, oszczędności i wydajności pracy. Funkcja ta eksponowana jest w nauczaniu społecznym Kościoła (np. *Rerum novarum*, nr. 4 i 12, *Mater et Magistra*, nr 112), choć do argumentu tego odwołują się także liberalni apologeci własności. Różnica między ujęciem katolickim a liberalnym jest jednak zasadnicza: liberalizm absolutyzuje perspektywę utylitarystyczną w swoim myśleniu o własności, nie biorąc pod uwagę faktu, że wyniknąć stąd mogą pewne naruszenia ładu moralnego. Efektywność ekonomiczna nie jest bowiem wystarczającym tytułem do tego, by w sposób nienaruszalny prywatnie posiadać jakiekolwiek dobra; są wartości, których nie godzi się mieć na własność, nawet jeśli przemawiałby za tym rachunek ekonomiczny[14].

---

[13] S.Th. II-II, q. 66, a. 2.

[14] Por. A. R y a n, *Property*, Minneapolis 1987, s. 52-60.

Silne akcentowanie związku między własnością prywatną a efektywnością ekonomiczną, podkreślanie perspektywy utylitarystycznej, przyczyniło się współcześnie do ukształtowania tzw. teorii praw własnościowych. Jej zwolennicy, mając na uwadze potrzebę obniżenia społecznych kosztów eksploatacji zasobów ogólnie dostępnych i zakładając, że umożliwia to tylko system własności prywatnej, sądzą, iż najlepszym rozwiązaniem może być kreowanie praw własnościowych nie tyle do owych ogólnie dostępnych dóbr, ile do ich częściowej, a nieuniknionej degradacji. Gdy nie można liczyć na odpowiedzialność podmiotów gospodarczych, trzeba się odwołać do bodźców ekonomicznych, którymi mogą być sprzedawane i nabywane prawa własnościowe[15].

Z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej trzeba docenić zaznaczającą się w teorii praw własnościowych troskę o godziwą eksploatację zasobów ogólnie dostępnych, z drugiej jednak strony należy zauważyć, że teoria ta, nie pokładająca już żadnej nadziei w postawie moralnej człowieka, chce związać efektywność gospodarowania wyłącznie z kalkulacją, nie troszcząc się o pozaekonomiczne racje przyznania takiemu czy innemu podmiotowi praw własnościowych. Może to stać się podstawą moralnych nadużyć dokonujących się w majestacie prawa[16].

Wśród trojakich korzyści społecznych wynikających z instytucji własności prywatnej św. Tomasz wymieniał także naturalną regulację podziału pracy oraz zabezpieczenie pokoju społecznego. To pierwsze odnosi się, jak można sądzić, głównie do środków wytwórczych: posiadanie określonych dóbr konsumpcyjnych w naturalny sposób zachęca właściciela do efektywnego ich wykorzystania i podjęcia odpowiedniej produkcji. Właściciel urodzajnej ziemi będzie siał zboże, a hodowca zechce czerpać korzyści ze swoich stad – w ten sposób stwarzają warunki korzystnej wymiany. Własność prywatna zabezpiecza też pokój społeczny: jeśli wyraźna granica oddziela to, co moje, i to, co twoje, mniej jest okazji do agresywnych prób zawłaszczania jakichś dóbr. W tym kontekście podkreślić trzeba postulat, który w nauczaniu Kościoła od dziesiątków lat powraca ze szczególną mocą i który jest też coraz pełniej uwzględniany w konkretnych ustrojach gospodarczych. To postulat upowszechnienia własności, takiej organizacji życia ekonomicznego, by jak największa liczba ludzi mogła mieć udział we własności – zarówno dóbr konsumpcyjnych, jak

---

[15] Na ten temat zob. H. Demsetz, *Toward a Theory of Property Rights*, „The American Economic Review" 57 (1967) s. 347-359; *Property Rights und ökonomische Theorie,* red. A. Schüller, München 1983; C. Ch. von Weizsäcker, *Was leistet die Property-Rights-Theorie für aktuelle wirtschaftliche Fragen*, w: *Ansprüche, Eigentums- und Verfügungsrechte*, red. M. Neumann, Berlin 1984, s. 123-152; J. M. Buchanan, *Die Grenzen der Freiheit. Zwischen Anarchie und Leviathan*, Tübingen 1984, s. 11n.

[16] Na ten temat obszerniej zob. F. Kampka, *Antropologiczne i społeczne podstawy ładu gospodarczego w świetle nauczania Kościoła*, Lublin 1995, s. 180-182.

i środków produkcji. Duże znaczenie ma zwłaszcza partycypacja pracowników najemnych w kapitale ich przedsiębiorstw, gdyż sprzyja kształtowaniu się partnerstwa społecznego, generuje postawy odpowiedzialności i poczucie pracy na swoim. Realizacja postulatu upowszechnienia własności wymaga oczywiście takiego poziomu płac, by pracownicy mogli ich część przeznaczyć na inwestycje, a także podwyższania kompetencji pracobiorców i zwiększania ich obeznania ze sposobem funkcjonowania przedsiębiorstwa. Taka polityka jest najskuteczniejszym zabezpieczeniem pokoju społecznego. Im więcej podmiotów może się uznać za posiadaczy, tym mniejsze szanse powodzenia mają agitacje wichrzycieli społecznych, służących jakiejś utopii rewolucjonistów, kiepskich polityków bez programów, których kapitałem politycznym bywa ludzka frustracja i rozgoryczenie. Społeczeństwo bez własności prywatnej jest nieprzewidywalne, jest jak wulkan, który w każdej chwili może wybuchnąć.

GRZECHY PRZECIWKO WŁASNOŚCI

Uznając naturalne prawo człowieka do własności prywatnej, godziwość prywatnego posiadania i jego użyteczność zarówno w wymiarze osobistym, jak i społecznym, musimy uznać tym samym, że wszelkie rozmyślne, wynikające z egoizmu bądź ze złej woli naruszenia prawa do własności powodują zaciągnięcie winy moralnej, są grzechami. Siódme przykazanie dekalogu z ustanowienia Bożego wyznacza granicę dla tych zachowań, które prowadzą do pomniejszenia bądź zniszczenia czyjejś własności prywatnej lub też wspólnej własności całego społeczeństwa. Społeczny i współczesny sens tej normy odsłonił Jan Paweł II w jednej z homilii wygłoszonych podczas czwartej pielgrzymki do Ojczyzny: „«nie kradnij» to znaczy nie nadużywaj twojej władzy nad własnością, nie nadużywaj tak, że inni przez to stają się nędzarzami [...]”[17].

Pierwszym i podstawowym grzechem przeciwko własności jest kradzież. Trudno też dzisiaj byłoby wskazać człowieka, który nie zgodziłby się co do tego, że jest ona złem. W tradycji etycznej Europy kradzież hańbiła w sposób szczególny, była grzechem ludzi bez honoru, grzechem niewolników, gdyż dokonywała się zawsze w ukryciu, bez świadków, tak by nie trzeba było ponosić za nią odpowiedzialności[18]. Społeczeństwa współczesne zdają się nie różnić od społeczeństw poprzednich stuleci w powszechnej dezaprobacie dla aktów bezprawnego przywłaszczenia, w kategorycznym domaganiu się kary dla złodzieja. Osobliwością naszej mentalności pozostaje jednak to, że kradzież oburza nas najbardziej wtedy, gdy mamy do czynienia z jej nieskomplikowanymi, choć

---

[17] Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas mszy świętej w Białymstoku 5 czerwca 1991*, „L'Osservatore Romano”, nr specjalny, 1-9 VI 1991, s. 55.

[18] J. A. Kłoczowski OP, *Dekalog*, w: *Wobec wartości*, Poznań 1984, s. 209-212.

często brutalnymi przejawami. Żądamy kary dla złodzieja roweru, samochodu – i najczęściej żądamy jej słusznie. Z mniejszym jednak zdecydowaniem domagamy się kary dla tych, którzy zagarniają wielką część wspólnego mienia lub też przez nieuczciwą konkurencję dążą do wyzucia kogoś z jego własności. Nie żądamy jej także dla tych spośród nas, którzy traktują dobra produkcyjne swego przedsiębiorstwa tak jak własne, korzystają z nich w sposób dowolny, czy nawet przywłaszczają je sobie. Może się zdawać, że nasze pojęcie kradzieży jest w przedziwny sposób związane z konwencjonalną, materialną naocznością, choć przecież kradnie nie tylko ta ręka, którą możemy pochwycić na gorącym uczynku, nie tylko ten, kto przywłaszcza sobie dobra, które nie przekraczają naszej wyobraźni, nie tylko ten wreszcie, kto zabiera bliźniemu jakąś materialną rzecz, lecz na przykład także ten, kto ograbia go z własności intelektualnej. Kradzieżą jest wszelkie bezprawne, powodowane względem na egoistyczną korzyść przywłaszczenie sobie cudzych dóbr.

Grzechem przeciwko własności, który od wieków był piętnowany w nauczaniu społecznym i moralnym Kościoła, jest lichwa, czyli czerpanie korzyści materialnej z cudzego ubóstwa przez udzielanie kredytów na niesprawiedliwie wysoki procent, tak że zwrot długu staje się przyczyną ruiny kredytobiorcy[19]. Lichwa nie jest wyłącznie reliktem dawnych stosunków własnościowych; nie znikając całkowicie z życia gospodarczego krajów o słabo rozwiniętym systemie bankowym, przenosi się także coraz wyraźniej na płaszczyznę stosunków międzynarodowych. Skutki kryzysu zadłużenia międzynarodowego, zapoczątkowanego w latach siedemdziesiątych, a trwającego i pogłębiającego się po dzień dzisiejszy, przypominają zniewolenie dłużników, którzy nie mogąc spłacić zaciągniętego kredytu popadają w całkowitą zależność od lichwiarzy i coraz większą nędzę. Bezpośrednią przyczyną zapaści ekonomicznej krajów zadłużonych stała się ekspansja monetarna państw rozwiniętych w okresie kryzysu naftowego i zmienność stopy oprocentowania wielkich pożyczek – jedno i drugie nie było winą państw kredytobiorców. Niekorzystny układ międzynarodowych relacji gospodarczych nie powinien zatem obciążać wyłącznie jednej strony, a wierzyciele powinni przyjąć dziś postawę solidarnych partnerów gospodarczych – skrupulatność lichwiarskiej kalkulacji okazuje się szkodliwa dla obu stron[20].

---

[19] Na temat procentów i lichwy zob. słynną encyklikę Benedykta XIV *Vix Pervenit* (1745), w: *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer gesellschaftlichen Entfaltung*, red. A. Utz, B. Gräfin von Galen, t. 3. Aachen 1976, s. 2076-2087. Zob. także W. W e b e r, *Geld und Zins in der spanischen Spätscholastik*, Münster 1962; J. M a j k a, *Ewolucja historycznych pojęć „lichwa" i „procent" a ich wzajemny stosunek*, „Roczniki Nauk Społecznych" 2(1958) s. 59-85; T e n ż e, *Encyklika „Vix Pervenit" i jej wpływ na rozwój katolickiej nauki o lichwie*, „Roczniki Filozoficzne" 6(1958) s. 33-61.

[20] Na temat zadłużenia międzynardowego zob. Papieska Komisja „Iustitia et Pax", *W służbie na rzecz wspólnoty ludzkiej: etyczne podejście do kwestii zadłużenia międzynarodowego*, Katowice 1987.

Grzechem, który łączy naruszenie cudzej własności z wykroczeniem przeciwko ósmemu przykazaniu, jest oszustwo gospodarcze, mające dziś tyle odmian, ilu nieuczciwych ludzi uczestniczy w życiu ekonomicznym. Na poziomie indywidualnym znajduje ono często wyraz w dążeniu do wyłudzania zapomóg, zasiłków, rent, subwencji, w uchylaniu się od płacenia słusznych podatków, choć niestety zachowania te, godzące w dobro całego społczeństwa i jego wspólną własność, którą jest budżet państwa, wciąż jeszcze zbyt często uchodzą za przejawy życiowego sprytu i nie spotykają się z potępieniem tak powszechnym, na jakie zasługują. Większą wrażliwość wykazujemy na te rodzaje oszustwa, które dotykają nas bezpośrednio jako pracowników bądź klientów określonych firm. Niegodziwe, oszukańcze praktyki polegają tu często na wynajdywaniu luk prawnych na szkodę dobra wspólnego, na fałszowaniu dokumentów, rejestrowaniu fikcyjnych firm, malwersacjach, zaplanowanych z premedytacją bankructwach, które służą jedynie zabezpieczeniu majątku rzekomych bankrutów, odradzających się później w nowym wcieleniu pełnych wiary w przyszłość przedsiębiorców.

Oszustwa w życiu gospodarczym powinny być piętnowane i tępione z całą surowością prawa. Często jednak stają się źródłem kolejnych przestępstw, generują bowiem korupcję urzędników i polityków, których zadaniem jest strzec własności całego społeczeństwa. Wśród licznych cech korupcji, pozwalających ją zidentyfikować i odróżnić od pospolitych oszustw, jej teoretycy wymieniają następujące kwalifikatory: korupcja obejmuje zawsze więcej niż jedną osobę, których wzajemne powiązania okryte są tajemnicą, przybiera często pozory legalności, dokonuje się w kręgach ludzi dysponujących pewną władzą i mających możność wpływania na decyzję innych, sprowadza się do postawienia własnej korzyści materialnej ponad dobro ogółu. Przeciwdziałanie korupcji i wszystkim innym nadużyciom, które ona umożliwia, powinno się wiązać z takim ukształtowaniem struktur prawno-ustrojowych, by urzędnicy państwowi nie byli w zbyt dużym stopniu wystawieni na pokusę korupcji oraz by mieli taką niezależność materialną, która im pozwoli skutecznie tę pokusę zwalczać[21].

Tak jak sama własność ma nie tylko indywidualny, lecz również społeczny wymiar, tak też i grzechy przeciwko własności niszczą zarówno sumienie konkretnego grzesznika, jak też substancję moralną całych społeczeństw. Szczególnego znaczenia nabiera w tej sytuacji troska o wychowanie moralne, którego celem byłoby stopniowe przesuwanie w górę poziomu tzw. moralności krańcowej, czyli najniższego powszechnie akceptowanego poziomu zachowań etycznych[22]. Osiągnięcia społeczeństw współczesnych w dziedzinie na

---

[21] Zob. A. M a r c o l, *Antropologiczne i teologiczne aspekty korupcji*, w: *Korupcja. Problem społeczno-moralny*, red. A. Marcol, Opole 1992, s. 167-169.

[22] Na temat moralności krańcowej (Grenzmoral) zob. G. B r i e f s, *Grenzmoral in der pluralistischen Gesellschaft*, w: E. V. Beckerath, F. W. Meyer, A. Müller-Armack, *Wirtschaftsfragen der*

przykład rozwoju świadomości ekologicznej dowodzą, że w moralności społecznej możliwy jest nie tylko ruch w dół i postępująca degradacja, ale również procesy odwrotne. Potrzebne są zatem działania zmierzające do podwyższenia pewnego standardu zachowań etycznych odnoszących się do własności. Gospodarka rynkowa, którą budujemy, albo będzie moralna, albo nie będzie jej wcale.

W budowaniu sprawiedliwego ładu gospodarczego nie wystarczy opowiedzieć się za własnością prywatną jako jego podstawą. Konieczne jest udzielenie odpowiedzi na pytanie o to, kto jest gwarantem prawa do własności, w czym znajduje ono uzasadnienie. Swoją właściwą treść zyskuje ono dopiero odniesione do prawa Bożego – powszechnego przeznaczenia dóbr Ziemi i prawa natury. Tylko tak rozumiane nie stanie się ostoją egoizmu i należycie spełniać będzie swe funkcje. Pamiętając o tym, że własność nie pochodzi z ustanowienia państwa, odkrywamy też moralny wymiar wszelkich wykroczeń i przestępstw przeciwko własności oraz widzimy w niej składnik dobra wspólnego, które wszyscy powinniśmy chronić. „Musimy się uczyć posiadać i wytwarzać" – powiedział do społeczeństwa polskiego Jan Paweł II. Musimy na nowo przyswoić sobie etyczny sens własności.

---

freien Welt, Frankfurt am Main 1957, s. 97-108; A. Rauscher, *Grenzmoral im Sozialstaat*, w: Tenże, *Kirche in der Welt. Beiträge zur christlichen Gesellschaftsverantwortung*, t. 2, Würzburg 1988, s. 484-498; A. Dylus, *Moralność krańcowa jako problem dla katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1992.

Zbigniew TYSZKA

EKONOMICZNA FUNKCJA RODZINY I JEJ WPŁYW NA FUNKCJE POZAEKONOMICZNE

Większość rodzin musi funkcjonować przede wszystkim na poziomie zaspokajania elementarnych potrzeb materialnych, musi stawać do walki o chleb, dach nad głową i przetrwanie.

WSTĘP

W funkcjach wypełnianych przez rodzinę splatają się elementy świata subiektywnego i obiektywnego. Podejmowane w ich zakresie działania znajdują się pod wpływem określonych wartości subiektywnych, a pośrednio – i tych zobiektywizowanych. Z kolei wywołane działaniem skutki poszerzają lub zawężają możliwość realizacji danych wartości w życiu społecznym, w życiu jednostki i rodziny, lub też zmieniają ich miejsce w hierarchii wartości (w uznawanym systemie wartości).

Z poszczególnymi funkcjami rodziny wiążą się odpowiednie wartości – leżą one u podstaw danej funkcji, której lepsze lub gorsze wykonywanie powoduje z kolei większą lub mniejszą możliwość realizacji związanych z nią wartości.

Badanie więc miejsca wartości ekonomicznych w hierarchii wartości rodzinnych może być poznawczo płodne, jeśli posłużymy się w analizach kategorią funkcji rodziny, uwzględniając jej determinanty oraz wzajemny wpływ poszczególnych rodzajów funkcji na siebie i na kreowanie systemu uznawanych wartości, ze szczególnym zwróceniem uwagi na wartości ekonomiczne, ich miejsce w systemie, ich relacje w odniesieniu do innych wartości. Tym kwestiom poświęcimy drugą część artykułu, jakkolwiek będzie to tylko uzupełnienie rozważań metodologicznych, które mają ułatwić rozwinięcie zasadniczej problematyki. Użycie kategorii „funkcja rodziny" ma to jeszcze uzasadnienie, że problematyka funkcji rodziny jest dobrze i nieszablonowo w polskiej literaturze socjologicznej opracowana, i to w ten sposób, że może posłużyć jako skuteczne narzędzie metodologiczne.

Konkretyzując bliżej przedmiot moich badań i „osadzając" go w określonym miejscu i czasie, chciałbym stwierdzić, że głównym przedmiotem moich tu zainteresowań jest miejsce wartości ekonomicznych w hierarchii wartości współczesnych rodzin polskich – szczególnie zaś rodzin polskich lat dziewięćdziesiątych, egzystujących w okresie transformacji.

Jak wiadomo, badane zjawiska możemy lepiej poznać uwzględniając ich kontekst rozwojowo-historyczny. Dlatego nieco uwagi poświęcimy też polskim rodzinom lat osiemdziesiątych, egzystującym w warunkach narastającego kryzysu, aby określić, z jakim „bagażem" weszły one w lata dziewięćdziesiąte i jaki wpływ miały te obciążenia na sferę wartości (w tym ekonomicznych) oraz jak zmieniała się ranga i zasięg wartości ekonomicznych.

Syntetyczny charakter artykułu zmusił mnie do skrótowego podania rezultatów analiz z położeniem nacisku na komentarz. Każde twierdzenie empiryczne ma jednak pokrycie w faktach.

FUNKCJA EKONOMICZNA RODZINY A INNE JEJ FUNKCJE W RELACJI DO ŚWIATA WARTOŚCI

Według skonstruowanej przeze mnie definicji[1], globalnie pojmowaną funkcję rodziny stanowią wyspecjalizowane oraz permanentne działania i współdziałania członków rodziny, wynikające z bardziej lub mniej uświadomionych sobie przez nich zadań podejmowanych w ramach wyznaczonych przez obowiązujące normy i wzory, a prowadzących poprzez te działania do określonych efektów głównych i pobocznych. Wykonywanie funkcji przez rodzinę jest współwyznaczane świadomością jej członków (szczególnie ich systemem wartości), charakterem innych „pozafunkcyjnych" aspektów rodziny, układem zewnętrznych mezostruktur oraz makrostruktur społecznych, a także oddziaływaniem instytucji związanych z tymi strukturami. Wyznaczone uznanymi wartościami oraz czynnikami wewnątrzrodzinnymi (np. struktura rodziny) i zewnątrzrodzinnymi funkcjonowanie rodziny, czyli wykonywanie poszczególnych funkcji, prowadzi do zaspokojenia określonych potrzeb (niższych i wyższych), polepsza lub pogarsza możliwość realizacji poszczególnych wartości, może zmieniać ich hierarchię, eksponować pewne wartości, a zarazem całkowicie wypierać inne.

Globalnie i abstrakcyjnie pojmowana funkcja rodziny występuje w realnym życiu rodziny w postaci szeregu wyspecjalizowanych funkcji służących zaspokajaniu wydzielonej kategorii potrzeb i realizacji odpowiednich wartości. Wyróżniłem następujące funkcje rodziny[2]: 1. prokreacyjną, 2. seksualną, 3. materialno-ekonomiczną, 4. opiekuńczo-zabezpieczającą, 5. stratyfikacyjną, 6. legalizacyjno-kontrolną, 7. socjalizacyjno-wychowawczą (wraz z podfunkcją religijną), 8. kulturalną, 9. rekreacyjno-towarzyską oraz 10. emocjonalno-ekspresyjną, której rola we współczesnym świecie szczególnie wzrasta. Każdej z tych funkcji odpowiada określony rodzaj więzi rodzinnej, która może być trakto-

[1] Por. Z. Tyszka, *Teoretyczno-metodologiczne podstawy badań rodziny współczesnej*, w: *Rodzina a struktura społeczna*, red. Z. Tyszka, Bydgoszcz 1984.

[2] Por. Z. Tyszka, *Socjologia rodziny*, Warszawa 1974.

wana w kategoriach wartości odpowiednio cenionych przez członków rodziny. Wyróżniamy dziesięć podstawowych typów więzi w rodzinie odpowiadających wymienionym uprzednio funkcjom: więź ekonomiczną, opiekuńczą, krwi, seksualną, kontrolną, społeczno-statusową, socjalizacyjno-wychowawczą, kulturalną, towarzyską, emocjonalno-ekspresyjną. Większość z tych więzi może być wspierana lub blokowana przez sytuację materialną rodziny, a ściślej: określone wypełnianie przez rodzinę jej funkcji materialno-ekonomicznej. Może też zmieniać się pod wpływem wymienionej funkcji relacja między więziami oraz ich hierarchia w systemie wartości.

Materialno-ekonomiczna funkcja rodziny jest ukierunkowana na zaspokajanie materialnych potrzeb członków rodziny. Sformułowane plany w tym zakresie oraz podjęte bardziej lub mniej uświadomione zadania prowadzą do określonych działań, które powodują określone skutki w materialnej sytuacji rodziny. W ramach charakteryzowanej funkcji wyróżniamy cztery podfunkcje: 1. produkcyjną, występującą jedynie w tych rodzinach, które posiadają prywatną rodzinną instytucję pracy, a członkowie rodziny są w niej zatrudnieni (np. rodziny chłopskie); 2. zarobkową, zapewniającą możliwość zdobywania pieniędzy niezbędnych dla utrzymania rodziny; 3. gospodarczą, polegającą na gromadzeniu i posiadaniu trwałych dóbr materialnych niezbędnych dla egzystencji rodziny (w tym mieszkanie) oraz 4. podfunkcję usługowo-konsumpcyjną, polegającą na wykonywaniu wszystkich prac usługowych (przeważnie fizycznych) niezbędnych dla życiowego funkcjonowania członków rodziny (przyrządzanie posiłków, naprawa odzieży, dbałość o higienę osobistą, mieszkanie itp.).

W trakcie wypełniania funkcji materialno-ekonomicznej następuje podział zadań pomiędzy poszczególnych członków rodziny: pełnią oni zróżnicowane role społecznie związane z materialną sferą życia rodzinnego i pozostające ze sobą w interakcji w zależności od sytuacji kształtującej się w poszczególnych podfunkcjach. Charakteryzowana funkcja ma więc swój wyraźny społeczno-dynamiczny aspekt.

Szeroko pojmowana funkcja materialno-ekonomiczna (a tak będziemy ją tu rozumieli) – według R. Thurow[3] – obejmuje „oprócz działań związanych z prowadzeniem gospodarstwa domowego [...] działania zmierzające do zabezpieczenia bytu materialnego członkom rodziny w przyszłości, działania opiekuńcze", również w pewnym zakresie zabezpieczenie zdrowotne i w razie potrzeby socjalne, a także – według A. Kotlarskiej-Michalskiej[4] – wspomaganie w trudnych sytuacjach również szerszego kręgu krewnych.

---

[3] R. Thurow, *Funkcja materialno-ekonomiczna wielkomiejskich rodzin pracowniczych*, w: *Analiza wybranych funkcji rodzin wielkomiejskich*, red. Z. Tyszka, Poznań 1990.

[4] Por. A. Kotlarska-Michalska, *Formy i sposoby realizacji funkcji opiekuńczo-zabezpieczającej w wybranych kategoriach rodzin wielkomiejskich*, w: *Analiza wybranych funkcji rodzin wielkomiejskich*.

Wartościami materialnymi, związanymi w znacznej mierze z zaspokajaniem potrzeb materialnych rodziny oraz z aspiracjami materialnymi jej członków, są: środki niezbędne do codziennej życiowej egzystencji rodziny (środki na żywność, bieżące opłaty, odzież itp.), mieszkanie i jego wyposażenie (także w środki techniczne służące kulturze), finansowe zabezpieczenie kształcenia dzieci i ewentualnego własnego dokształcania się (w tym zawodowego), prywatne środki lokomocji, prywatny sprzęt i urządzenia służące zdrowiu i rekreacji, gromadzone oszczędności, własne zabezpieczenie i zabezpieczenie dzieci w przyszłości. Pośrednio z omówioną funkcją łączy się również praca zawodowa członków rodziny stanowiąca dla rodziny istotną wartość, także materialną (wysokość zarobków czy dochodów, stałość pracy, jej walory z punktu widzenia bhp). Pośrednie, ale bardzo istotne znaczenie dla sytuacji materialnej rodziny i jej funkcjonowania ma także stan zdrowia jej członków, stanowiący istotną wartość w zespołach rodzinnych. Badania socjologiczne wykazują, że polscy respondenci zdrowie umieszczają często na drugim (po rodzinie) miejscu w swej hierarchii wartości. Respondenci w wieku starszym nierzadko umieszczają zdrowie na miejscu pierwszym.

Wartością może być przywiązywanie wagi do zaspokojenia podstawowych materialnych potrzeb rodziny. Inną wartością może być też chęć zaspokojenia jej potrzeb na poziomie wysokim.

Konfrontując materialne wartości rodziny z jej wartościami niematerialnymi (korespondującymi z innymi funkcjami niż materialne), będziemy brali pod uwagę jedynie te wartości subiektywne, które zostały odpowiednio odzwierciedlone w badaniach empirycznych, z jednoczesnym określeniem ich relacji do innych wartości rodzinnych i ich „funkcjonalnych" podstaw (funkcja rodziny) – szczególnie do wartości materialnych. Stąd wynikać będzie pewna wybiórczość analizy. Funkcja prokreacyjna – potrzeba i wartość ojcostwa i macierzyństwa, potrzeba i wartość posiadania rodziców; funkcja stratyfikacyjna – status materialno-zawodowo-społeczny, status jako wartość; funkcja socjalizacyjna – możliwość poprawnego kontynuowania oddziaływań socjalizacyjno-wychowawczych i opiekuńczych w stosunku do dzieci jako wartość; funkcja kulturalna – możliwość zapewnienia „konsumpcji kulturalnej" członkom rodziny na satysfakcjonującym ich, możliwie wysokim poziomie; funkcja rekreacyjno-towarzyska – zaspokajanie potrzeb związanych z rekreacją i obcowaniem towarzyskim jako cenione wartości; funkcja emocjonalno-ekspresyjna – zaspokajanie potrzeby bycia lubianym, akceptowanym, kochanym, możliwość interakcji emocjonalnej i wyrażania swej osobowości w kontaktach z bliskimi.

U podstaw funkcjonowania rodziny, dokonującego się poprzez realizację poszczególnych jej funkcji, leżą określone wartości, a samo funkcjonowanie rodziny jest z kolei realizacją określonych wartości związanych z poszczególnymi funkcjami. Wartości te nie tylko tworzą hierarchię, ale wpływają nawzajem na siebie.

Reasumując, można stwierdzić, że funkcje rodziny pozwalają na realizację określonych wartości cenionych przez jej członków i w znacznej mierze decydują o ich randze.

FUNKCJA EKONOMICZNA WSPÓŁCZESNYCH RODZIN POLSKICH A DROGI I ROZDROŻA W ŚWIECIE WARTOŚCI

Na skutek zmian zaistniałych w wieku XX w społeczeństwie polskim ukształtował się w latach siedemdziesiątych odpowiedni styl życia rodzinnego i odpowiadająca mu świadomość rodzinna, ukształtowały się odpowiednie normy, wzory i wartości regulujące życie rodzinne. Najogólniej rzecz biorąc, ewolucja zmierzała w następujących kierunkach[5]: 1. od rodziny dużej (wielopokoleniowej) do rodziny małej (podstawowej), składającej się jedynie z rodziców oraz ich dzieci mieszkających razem (ale oddzielnie od innych członków rodziny), tworzących jedno osobne gospodarstwo domowe; 2. od rodziny wielodzietnej do rodziny małodzietnej; 3. od rodziny produkcyjnej, związanej z rodzinną instytucją pracy, do rodziny nieprodukcyjnej, której członkowie zatrudniają się w pozarodzinnych instytucjach pracy; 4. od rodziny patriarchalnej (z dominującą władzą męża i zarazem ojca) do rodziny egalitarnej, w której wewnątrzrodzinna władza jest podzielona między męża i żonę; 5. od rodziny zinstytucjonalizowanej, ściśle i bezwzględnie podporządkowanej szczegółowym normom i nienaruszalnym, autorytatywnym wartościom rodziny z drobiazgowym, sztywnym uregulowaniem ról społecznych – do rodziny podporządkowanej treściom humanistycznym, w której działania mniej są zależne od ustaleń instytucjonalnych, bardziej zaś od dążeń i postaw członków rodziny, ich psychologicznej i psychospołecznej interakcji, ich własnego poczucia dobra i własnego rozumienia moralności; 6. od rodziny „otwartej" do rodziny „zamkniętej". Dawne, tradycyjne, z reguły nieduże społeczności lokalne (wsie, miasteczka) składały się z tzw. rodzin „otwartych", nie odgradzających się od najbliższego otoczenia społecznego, nie mających tajemnic wobec niego, współpracujących blisko z kręgami sąsiedzkimi i z całą społecznością lokalną. Rodzina i jej członkowie podlegali ścisłej nieformalnej kontroli społecznej ze strony swego środowiska społecznego, nie wyłączając własnej rozproszonej rodziny dużej (wielopokoleniowej, z uwzględnieniem krewnych z linii bocznej). Rozpad tradycyjnych społeczności lokalnych, związany z powstawaniem nowoczesnych – w tym dużych – społeczności lokalnych (duże i wielkie miasta), wpłynął także w sposób istotny na sytuację środowiskową rodziny. Nastąpiło przestrzenne rozproszenie jednostek i rodzin (związane z migracją do

---

[5] Por. Z. Tyszka, *Współczesne rodziny w Polsce*, Warszawa 1982.

miast), rozluźnienie więzi rodziny z naturalnymi tzw. wspólnotowymi kręgami społecznymi. Rodzina stała się nieufna, „zamknięta" w stosunku do amorficznego, anonimowego społeczeństwa, zaczęła chronić przed nim swoje wewnętrzne sprawy.

Na kształt i świadomość współczesnej rodziny polskiej niewątpliwie nadal wywiera wpływ czynnik tradycji kulturowej i religijnej, przekazując rodzinom wartości wielu minionych pokoleń.

Materialno-ekonomiczna funkcja rodziny zawsze miała w Polsce istotną rangę: materialne zabezpieczenie rodziny i zapewnienie przyszłości dzieciom zawsze było wysoko cenioną wartością. Tradycyjna rodzina opierała się na trzech funkcjach, które niemalże wyczerpywały jej zadania: na funkcji materialno-ekonomicznej, prokreacyjnej i socjalizacyjno-wychowawczej, zawierającej także „segment" religijny. W latach siedemdziesiątych funkcja matarialno-ekonomiczna nadal zachowywała swoją ważność, wraz z przypisanymi jej wartościami, ale znalazła się w konstelacji coraz silniej zaznaczających się innych funkcji, uprzednio mniej widocznych lub inaczej się prezentujących, wraz z odpowiadającymi im wartościami. W porównaniu z dwiema poprzednimi dekadami większego znaczenia nabrała funkcja stratyfikacyjna (łącznie z wartościami powiązanymi ze statusem społecznym), seksualna, rekreacyjna – zwłaszcza w mieście (odpoczynek i psychohigiena jako wzrastające wartości), kulturalna, a nade wszystko funkcja emocjonalno-ekspresyjna (wraz ze swymi wymienionymi już uprzednio wartościami).

Rodzinne wartości ekonomiczne w latach siedemdziesiątych zostały usytuowane w zmienionym i poszerzonym układzie wartości i jakkolwiek ich ranga była nadal znacząca, to relatywnie w hierarchii wartości obniżyły nieco swą pozycję ze względu na wydatny wzrost innych wyliczonych wartości.

W latach osiemdziesiątych zmienia się wyraźnie zarysowany powyżej trend na skutek perturbacji zaistniałych w społeczeństwie globalnym, których wstępne objawy pojawiły się już w drugiej połowie lat siedemdziesiątych, a szczególnie w samym końcu tego okresu. Stwierdzona jest i znana zależność między perturbacjami społeczeństwa globalnego a zakłóceniami życia rodzinnego[6].

Stopniowe załamywanie się gospodarki PRL w latach osiemdziesiątych[7] i towarzyszące temu zjawisku napięcia społeczno-polityczne, połączone z roszczeniami ekonomicznymi występującymi w warunkach inflacji i niedoboru towarów na rynku – spowodowały stopniowe, systematyczne pogarszanie się sytuacji materialnej milionów rodzin. Mimo wymuszonych podwyżek malała nieustannie realna wartość płac, zmniejszała się siła nabywcza rodzin, która

---

[6] Por. *Stan i przeobrażenia współczesnych rodzin polskich*, red. Z. Tyszka, Poznań 1991; *Rodziny polskie u progu lat dziewięćdziesiątych*, red. Z. Tyszka, Poznań 1991.

[7] Por. J. Piasny, *Makroekonomiczne uwarunkowania zaspokajania materialnych potrzeb rodzin polskich w latach osiemdziesiątych*, „Roczniki Socjologii Rodziny" 1987, t. 1.

nawet w swej pomniejszonej postaci nie mogła znaleźć pełnej realizacji ze względu na zwiększający się niedobór towarów na rynku wewnętrznym. Ograniczeniu uległo budownictwo mieszkaniowe, coraz trudniej było o mieszkania dla młodych małżeństw. Pensje w większości przypadków przestały wystarczać na utrzymanie rodziny. W związku z tym rozpowszechniło się tzw. dorabianie, czyli podejmowanie dodatkowych prac zarobkowych absorbujących znacznie czas ojców i matek. W drugiej połowie lat osiemdziesiątych systematycznie „dorabiało" około 40% ojców i około jedna trzecia matek, pomijając prace dorywcze. Sporo czasu i energii zajmowało też poszukiwanie „dojścia" umożliwiającego zakup deficytowych towarów (w niektórych latach dotyczyło to nawet części artykułów żywnościowych i odzieżowych). Załamujący się rynek wewnętrzny stresował miliony rodzin.

Wynikiem tej sytuacji był ponowny wzrost znaczenia materialno-ekonomicznej funkcji rodziny i związanych z nią wartości. Nie były to wartości konsumpcji ostentacyjnej, lecz konsumpcji mającej zaspokoić elementarne potrzeby rodziny. Realizacja innych wartości była utrudniona i miała drugorzędne znaczenie, mimo iż w świadomości ludzi występowała swego rodzaju „tęsknota" za innymi wartościami rodzinnymi niż materialne. Częściowemu zablokowaniu uległy wartości związane z dziećmi, uczestnictwem w kulturze, rekreacją i życiem towarzyskim. W tych zakresach poszczególne funkcje rodziny zaczęły prosperować gorzej, w znacznej mierze na skutek pogorszenia się sytuacji materialnej rodzin i większego zaabsorbowania sprawami bytowymi. Również gorzej rodziny zaczęły sprawować swą funkcję emocjonalno-ekspresyjną. Ich członkowie, zaabsorbowani w znacznej mierze sprawami bytowymi i obciążeni psychicznie trudnościami w tym zakresie, nie byli skłonni do funkcjonowania na „wyższych piętrach" życia rodzinnego i czynnego kultywowania związanych z tym wartości. O spokojnej, harmonijnej i pełnej wysublimowanej emocji „interakcji osobowości" w większości rodzin można było sobie tylko pomarzyć.

Po przełomie, który nastąpił w Polsce w roku 1989, społeczeństwo polskie – a w jego ramach także i polskie rodziny – weszło w okres transformacji społeczno-ustrojowej. Polegała ona – ogólnie rzecz biorąc – na przechodzeniu od społeczeństwa realnego socjalizmu (czy uspołecznionej gospodarki centralnie sterowanej do gospodarki rynkowej) do typowej dla kapitalizmu organizacji społeczno-politycznej społeczeństwa, społeczeństwa pluralizmu politycznego, warunkującego demokratyczne formy rządzenia i poszerzania demokracji w różnych dziedzinach życia. Rodziny w znacznie większym zakresie niż poprzednio uzyskały dostęp do różnorodnych informacji oraz idei.

Transformacja w Polsce nie jest okresem bezbolesnym. Zaistniałe trudności gospodarczo-społeczne są rezultatem oddziaływania zarówno czynników odziedziczonych po minionym okresie, jak i niektórych czynników związanych z czasami obecnymi. Poważne trudności gospodarczo-społeczne wpływa-

ją ujemnie na kondycję i funkcjonowanie rodzin polskich lat dziewięćdziesiątych. Sukcesywna inflacja (łącznie z szokującą superinflacją przełomu lat 1989/1990), niedostatecznie rekompensowana, obniżyła permanentnie i bardzo odczuwalnie standard materialny zdecydowanej większości rodzin polskich. Swój niekorzystny wpływ wywarło też narastające z roku na rok bezrobocie, które w Polsce przed rokiem 1989 występowało tylko w minimalnym stopniu, a w roku 1994 wyrażało się liczbą niemal trzech milionów bezrobotnych. Budownictwo mieszkaniowe załamało się niemal zupełnie, mieszkania ogromnie podrożały, wzrosły czynsze. Nastąpiła pauperyzacja rencistów i emerytów, co niewątpliwie pogorszyło kondycję materialną przede wszystkim małżeństw postparentalnych. Zmalała liczba żłobków i przedszkoli. Z roku na rok coraz mniej wydolne są służby medyczne. Pogorszył się stan zdrowia społeczeństwa, obniżył się wiek zgonów – szczególnie mężczyzn, pojawiła się nadumieralność mężczyzn w wieku produkcyjnym dekompletująca rodziny z niedorosłymi dziećmi. Wszystko to pogorszyło sytuację materialną wielu rodzin i zmusiło do obciążającego rodziny zintensyfikowania funkcji opiekuńczo-zabezpieczającej.

Ta trudna sytuacja gospodarczo-społeczna wysuwa na pierwszy plan ekonomiczne oraz instrumentalne funkcje członków rodziny i skłania do instrumentalnego w pierwszym rzędzie wzajemnego traktowania siebie, czyniąc coraz mniej obecnym wzajemne traktowanie autoteliczne. Bardziej wysublimowane funkcje, wraz ze związanymi z nimi wartościami, schodzą na plan dalszy, „spychane" przez konieczność elementarnego zaspokajania mnożących się (na skutek utraty zewnętrznego oparcia) rudymentarnych potrzeb materialnych. Dołącza się do tego stres będący rezultatem trudności w zapewnieniu odpowiedniego standardu materialnego rodzinie. Stres ten powiększany jest jeszcze przez poczucie niepewności jutra związane z możliwością utraty pracy, inflacją pauperyzującą miliony rodzin, brakiem dostatecznego zabezpieczenia socjalnego na wypadek dalszego pogarszania się sytuacji materialnej i życiowej.

W większości przypadków niemal cała energia i pomysłowość członków rodziny skierowana jest na to, aby zapewnić rodzinie choćby skromny standard mterialny, ratujący przed ewidentnym ubóstwem. Konsumpcja wzrasta jedynie w rodzinach dobrze lub bardzo dobrze sytuowanych, będących przeważnie właścicielami (lub współwłaścicielami) prywatnych firm. Jednak ogólnie rzecz biorąc, ranga wartości materialnych podniosła się w stosunku do innych.

Funkcja prokreacyjna uległa ograniczeniom zarówno ze względu na trudną sytuację materialną młodych rodzin (w tym mieszkaniową), jak i z uwagi na wypływające z innych źródeł zmiany wzorca dzietności (np. wzrost rangi wartości konkurencyjnych w stosunku do posiadania dzieci). W każdym razie – jak wynika z badań empirycznych – znaczna część młodych małżeństw z pobudek materialnych powstrzymuje się okresowo od posiadania dzieci lub ogranicza

się do jednego dziecka. Zablokowana jest potrzeba ojcostwa i macierzyństwa, wartość „posiadanie dziecka" jest spychana na plan dalszy z uwagi na życiową konieczność.

W związku ze zróżnicowaniem statusu materialnego różnych grup ludności i wzrostem rangi wartości materialnych zwiększa się rola stratyfikacyjnej funkcji rodziny, bo rośnie znaczenie, wartość statusu społecznego, który jest tym bardziej cenny, im jest wyższy.

Realizacja funkcji socjalizacyjnej i wartości z nią związanych napotyka narastające trudności, warunkowane w znacznej mierze sytuacją materialną. Wzrasta liczba rodzin ubogich, które nie mogą sobie pozwolić na dodatkowe inwestycje w dziedzinie kształcenia i wychowania swych dzieci (np. sprzęt wspierający rozwój intelektualny i kulturalny dzieci, dodatkowe lekcje m.in. języków, wycieczki). W wielu rodzinach występują trudności finansowe nawet w zaopatrzeniu dzieci w podstawowe przybory i pomoce szkolne. Maleje pomoc stypendialna państwa dla młodzieży, która coraz częściej usiłuje zapracować na swe studia, ale mimo to nadal obciąża budżet rodzinny. Nastąpiło utrudnienie realizacji wartości „rozwój dzieci, kształcenie dzieci, ich przygotowanie zawodowe". W tym, co napisano powyżej, mieści się również przyhamowanie funkcji kulturalnej i wartości z nią związanych. Także w świadomości dzieci i rodziców „wartości kulturalne" są spychane na plan dalszy, ich ranga maleje. Funkcja rekreacyjna rodziny została również z powodu braku funduszy rodzinnych i funduszy wspierających rodzinny wypoczynek „przyblokowana". Mniej jest czasu na wypoczynek, mało możliwości czynnej rekreacji, ograniczone są ze względów finansowych i z uwagi na deficyt wolnego czasu możliwości rodzinnych wyjazdów wypoczynkowych. Następuje też ograniczenie kontaktów towarzyskich między rodzinami (koszta). Zagrożona została również wartość, jaką jest zdrowie: nadal bardzo ceniona – podobnie jak w latach poprzednich.

Emocjonalno-ekspresyjna funkcja rodziny ma – jak już uprzednio stwierdziłem – ogromne znaczenie dla jej członków i w świecie współczesnym rola tej funkcji i wartości z nią związanych powinny wzrastać. Sprzyja ona nieinstrumentalnemu traktowaniu człowieka, w jej ramach zachodzi realizacja ogromnie cenionej przez ludzi wartości, jako wartości zobiektywizowanej, którą Jan Paweł II określił: „afirmacja osoby dla niej samej".

W świetle uzyskanych informacji można stwierdzić, że niełatwe warunki materialne rodzin polskich lat dziewięćdziesiątych utrudniają bardzo realizację wartości związanych z funkcją emocjonalno-ekspresyjną. Koncentracja maksymalna (z konieczności) na realizacji funkcji materialno-ekonomicznej zubaża i spłyca kontakty i interakcje interpersonalne: brakuje czasu i chęci na oderwane od rudymentarnych spraw życiowych rozmowy oraz tworzenie ciepłego klimatu małżeńskiego i rodzinnego. Trudno jest nawzajem podziwiać swą osobowość w warunkach materialnej deprywacji wysuwającej wartości

materialne na plan pierwszy, w warunkach przeciążenia psychicznego, stresów, doznając niepokojów związanych z niepewnością jutra. Dostrzega się postępujący proces, który można by nazwać schodzeniem życia rodzinnego „do parteru". Pozamaterialne funkcje rodziny i pozamaterialne wartości schodzą na plan dalszy w realnym życiu rodzin, a część z nich zaczyna odgrywać mniejszą rolę w świadomości ludzi.

W hierarchii wartości nastąpiło wyraźne przesunięcie w kierunku wartości materialnych, opiekuńczych, związanych ze zdrowiem, inne wartości są wypierane lub „zagłuszane" przez wymienione powyżej wartości, coraz mniej miejsca zajmują w życiu rodziny i świadomości jej członków. Większość rodzin musi funkcjonować przede wszystkim na poziomie zaspokajania elementarnych potrzeb materialnych, musi stawać do walki o chleb, dach nad głową i przetrwanie. Nasiliły się konflikty wewnątrzrodzinne, co może godzić w taką wartość jak więź wewnątrzrodzinna.

W zaistniałej sytuacji zaczyna wzrastać wartość podmiotowości rodziny. Należy się spodziewać, że stopniowo wzrastać będzie przekonanie, że za rodzinę (i za siebie) odpowiedzialni są przede wszystkim ci, którzy ją założyli. Członkowie rodziny zintensyfikują swą aktywność w załatwianiu spraw życiowych własnej rodziny, a wszystkie osoby zewnętrzne i instytucje będą jedynie udzielać pomocy rodzinom maksymalnie i pierwszoplanowo zaangażowanym w rozwiązywanie swych własnych spraw.

Janusz KROSZEL

CO TO ZNACZY, ŻE PAŃSTWO PROWADZI POLITYKĘ PRORODZINNĄ?

Wydaje się, że kategoria rodziny właśnie współcześnie staje się samodzielną kategorią polityki społecznej. Jest to jednak dopiero początek procesu, wyraźnie zaznaczony i wzmocniony, m.in. dzięki wypowiedziom Kościoła katolickiego i obchodom Roku Rodziny.

NOWE WARUNKI SPOŁECZNE A POTRZEBA NOWYCH KATEGORII NAUKOWYCH I NOWYCH INSTRUMENTÓW DZIAŁANIA

Cechą rozwoju cywilizacji europejskiej w końcowych latach XX wieku jest docenienie roli rodziny w życiu społeczeństwa. Właściwie do analizy i oceny sytuacji rodziny, do charakterystyki jej ważności i zagrożeń, jakie niesie wobec niej współczesna cywilizacja, nie można już wnieść wiele nowego. Są one głęboko ujęte w wypowiedziach Jana Pawła II: w szczególności wymienić tu trzeba *List do Rodzin*. Można tylko żałować, że tak bogate w treść i głęboką refleksję, nie tylko o charakterze moralnym i religijnym, wypowiedzi Papieża w tak ograniczonym stopniu dotarły do świadomości społecznej. Bogaty dorobek naukowy i praktyczny przyniosły też obchody w 1994 roku Międzynarodowego Roku Rodziny.

Uzasadniony jest pogląd, że rodzina zdobywa sobie należne miejsce w kręgu cywilizacji europejskiej właśnie w czasach współczesnych. Jest to przy tym proces historyczny w dwojakim znaczeniu: jako proces kształtujący się w ciągu wielu dziesięcioleci, a także proces o znaczeniu historycznym. Jego istotą są trwałe, głębokie przemiany w całokształcie życia społecznego, w tym szczególnie w zakresie określenia miejsca rodziny jako ważnej komórki społecznej. Na przebieg tego procesu wpływa wiele czynników. Oddziaływanie tych czynników będzie się nasilać, dynamizując ten historyczny proces społeczny. Można zauważyć pewną analogię do procesu kształtowania się równouprawnienia kobiet. Trzeba było upływu dwóch wieków aktywności społecznych ruchów kobiet, aby zdobyły one równe z mężczyznami prawa społeczne i obywatelskie.

Omawiany proces będzie zapewne szybszy w krajach bogatych, mimo szczególnego zagrożenia w tych krajach cywilizacją „rzeczy", i wolniejszy w pozostałych.

W sferze procesów społecznych obserwujemy nasilanie się zjawisk budzących niepokój społeczeństwa i jego badaczy. W tym szczególnie daje się zauważyć w sferze procesów demograficznych nasilanie się zjawisk starzenia się społeczeństw i regresu demograficznego, w sferze moralności nasilanie się patologii społecznej, z narkomanią i terroryzmem na czele, w sferze wychowania nasilanie się przestępczości i innych form demoralizacji wśród nieletnich, a w sferze samego funkcjonowania rodziny nasilanie się zjawisk patologicznych. W rodzinie jednak zaczyna się dostrzegać czynnik osłabiający te procesy. Można też mieć nadzieję, że wypowiedzi Jana Pawła II znajdą większy rezonans w elitach władzy.

Wydaje się, że kategoria rodziny właśnie współcześnie staje się samodzielną kategorią polityki społecznej[1]. Jest to jednak dopiero początek procesu, wyraźnie zaznaczony i wzmocniony między innymi dzięki wypowiedziom Kościoła katolickiego i obchodom Roku Rodziny[2]. Stopień zaawansowania tego procesu w wielu krajach, a także w wielu dziedzinach życia i dyscyplinach naukowych jest bardzo różny[3]. W Europejskiej Karcie Społecznej z 1961 roku znalazł się zapis: „rodzina jako podstawowa komórka społeczeństwa ma prawo do właściwej ochrony społecznej, prawnej i ekonomicznej dla zapewnienia jej pełnego rozwoju".

POLITYKA RODZINNA TRWAŁYM SYSTEMEM ZASPOKAJANIA POTRZEB RODZIN

W sferze społeczno-ekonomicznej odpowiedzią na nowe spojrzenie na rodzinę i jej rolę we współczesnej cywilizacji jest pojawienie się dwóch nowych kategorii społeczno-ekonomicznych: pojęcia „godziwego wynagrodzenia" i „polityki rodzinnej". W Europejskiej Karcie Społecznej zapisano: „wszyscy pracownicy mają prawo do godziwego wynagrodzenia wystarczającego do przyzwoitego poziomu życia dla nich samych i ich r o d z i n". W Karcie Praw Rodziny Stolicy Apostolskiej znalazły się słowa: „Rodziny mają prawo oczekiwać od władz publicznych właściwej, nikogo nie dyskryminującej p o l i t y k i r o d z i n n e j".

---

[1] Jednym z pierwszych dokumentów o zasięgu światowym o prawach rodziny jest Karta Praw Rodziny, wydana przez Stolicę Apostolską.

[2] Por. *Rodzina w konstytucjach państw i dokumentach międzynarodowych*, oprac. B. i S. Rostworowscy, Warszawa 1994.

[3] Według K. Kluzowej w demografii dowartościowanie rodziny w wymiarze podmiotowym, a co za tym idzie uznanie jej za ważny przedmiot badań, nastąpiło dopiero w ostatnich dekadach bieżącego stulecia. Powstała nowa subdyscyplina – „demografia rodziny". Por. K. K l u z o w a, *Rodzina polska w świetle badań demograficznych*, „Wszechnica Górnośląska", X, *O umocnienie rodziny*, Katowice, Opole, Cieszyn 1994, s.10.

Pojęcie „godziwe wynagrodzenie" związane jest z pracą i zatrudnieniem, a także ze wszystkimi uwarunkowaniami z tym związanymi. Nawiązuje ono do idei stymulacji do samodzielnego zaspokajania potrzeb, także przez rodziny.

Pojęcie „polityka rodzinna" związane jest przede wszystkim z zaspokajaniem potrzeb rodzin w realizacji ich funkcji opiekuńczej i wychowawczej. Stanowi swoisty podsystem polityki społecznej. W ramach tego podsystemu potrzeby związane z realizacją funkcji opiekuńczo-wychowawczej rozpatrywane są w sposób kompleksowy. W sferze potrzeb rodziny można wyodrębnić dwie ich grupy: jedna grupa ma charakter socjo-psychologiczny, a druga – socjo-ekonomiczny.

Polityka rodzinna jest pojęciem związanym z grupą potrzeb socjo-ekonomicznych. Obejmuje więc tylko część działań społeczeństwa na rzecz rodziny. Także jako dyscyplina naukowa, stanowiąca dział polityki społecznej, polityka rodzinna obejmuje problemy związane głównie z zaspokajaniem potrzeb socjo-ekonomicznych.

Polityka rodzinna jest pojęciem stosunkowo nowym i stąd bywa różnie interpretowana. Jan Paweł II po raz pierwszy stosując to pojęcie miał pewne wątpliwości, ponieważ opatrzył je dodatkiem „tak zwana" (por. *Familiaris consortio*, nr 44). Rzeczywiście, samo to pojęcie nie określa, jaka to jest polityka. Także dodatek „pro-", a więc „polityka prorodzinna", nic w tym względzie nie zmienia. Jest to więc pojęcie z kategorii najbardziej ogólnych, opisujące cechy bliżej nieokreślonych działań na najwyższym szczeblu uogólnienia. Pojęcie „polityka rodzinna" określa współcześnie zarówno dyscyplinę naukową, jak i system bezpośrednich i pośrednich działań społeczeństwa, państwa i innych podmiotów społecznych wspomagających rodziny w realizacji ich funkcji[4].

POLITYKA RODZINNA Z PERSPEKTYWY DOKTRYN I SAMEJ RODZINY

Krótki przegląd wybranych podejść do podstaw polityki rodzinnej i podsystemów składających się na nią pozwoli pokazać, jak trudno określić charakter polityki rodzinnej[5].

W opiniach dotyczących polityki rodzinnej występuje wiele różnych opcji. Na to zróżnicowanie wpływają liczne czynniki o charakterze teoretycznym, ideologicznym i praktycznym, oraz czynniki wynikające z oceny sytuacji gospodarczej kraju, a także brak wiedzy o rzeczywistej sytuacji socjalno-bytowej

---

[4] Por. W. Kroszel, J. Kroszel, *Polityka rodzinna – pojęcie teoretyczne czy system działań wspomagających rodziny w realizacji ich funkcji*, w: *Rodzina współczesna*, Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej, red. L. Frąckiewicz, Katowice 1994.

[5] W tej części korzystano z artykułu J. Kroszela, *Podejścia teoretyczne do polityki rodzinnej*, w: *Rodzina. Społeczeństwo. Gospodarka rynkowa*, Opole 1995.

rodzin. Wydaje się, że bardzo istotną rolę odgrywają podejścia teoretyczne do określenia podstaw polityki rodzinnej[6]. Wśród tych podejść, a w części nawet teorii, można wyodrębnić następujące:

a) Podejście społecznej nauki Kościoła. W społecznej nauce Kościoła katolickiego występuje akceptacja prowadzenia przez władze publiczne polityki rodzinnej. Stanowisko to opiera się na założeniu, że rodzina jest taką społecznością, która „nie dysponuje wszystkimi środkami nieodzownymi do realizacji własnych celów, zwłaszcza w dziedzinie wykształcenia i wychowania"[7]. Nie wystarczą też prawa człowieka jako podstawa do regulacji sytuacji rodziny. Konieczne jest ustalenie praw rodziny. Prawa rodziny „nie są tylko matematyczną sumą praw osoby. Rodzina bowiem jest czymś więcej niż każdy z osobna człowiek [...]. Dlatego też jej podmiotowość domaga się własnych, specyficznych praw"[8]. Równocześnie zakres polityki rodzinnej oparty jest na „zasadzie pomocniczości". Władze publiczne powinny więc interweniować tylko wtedy, gdy rodzina sama sobie nie wystarcza[9].

b) Podejście globalne, którego punktem wyjścia jest analiza prognoz demograficznych sięgających w przyszłość do pięćdziesięciu lat. Współczesne prognozy przewidują, że do 2030 roku – jeśli utrzymają się obecne tendencje demograficzne – liczba ludności na ziemi zwiększy się do 8,5 miliarda ludzi. Przyrost ludności w Afryce wyniesie 116%, w Europie tylko 1%. W roku 2030 niektóre kraje miałyby ujemny przyrost naturalny (Niemcy –9,4%, Włochy –8,1%). W poszczególnych krajach Afryki przyrost ludności sięgałby 200% (Niger +198%, Etiopia +180%, Angola +175%)[10]. Podejście to prowadzi do propagowania polityki antynatalistycznej w krajach o szybkim wzroście ludności; deprecjonuje działania na rzecz wspomagania rodziny w realizacji jej funkcji.

---

[6] Wynikają stąd różne oceny polityki rodzinnej państwa. Przykładem mogą być kontrowersje na temat polityki rodzinnej wśród reprezentantów myśli społecznej Kościoła katolickiego. W stanowisku biskupów polskich wyrażonym w liście na uroczystość Świętej Rodziny znajduje odzwierciedlenie podejście solidarnościowe, natomiast w krytyce tego stanowiska przez środowisko „Więzi" prezentowane jest podejście konserwatywne. Por. Z. Nosowski, *Jak umacniać rodzinę?*, „Więź" 1994, nr 2, s. 4.

[7] *List do Rodzin Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wrocław 1994, s. 67.

[8] Tamże, s. 65.

[9] Określenie „sama sobie nie wystarcza" otwiera konieczność określenia zakresu potrzeb rodziny w konkretnych warunkach społeczno-ekonomicznych danego kraju. W warunkach Polski, w okresie przebudowy ustroju społeczno-ekonomicznego, zakres potrzeb jest szerszy i ma inny charakter niż w krajach ustabilizowanych. Przemiany systemowe rujnują niektóre elementy podstaw ekonomicznych rodziny tworząc sytuacje, w których rodziny stają przed dramatycznymi wyborami w zakresie swej dalszej egzystencji. Są zwykle w sytuacji, w której osobista zaradność nie jest w stanie spowodować istotnych zmian.

[10] Por. publikację Banku Światowego z 9 VIII 1994 r. Cyt. za „Le Figaro", 9 VIII 1994.

c) Podejście oparte na zasadzie s o l i d a r y z m u s p o ł e c z n e g o. Rodzice, którzy podjęli trud posiadania dzieci i ich wychowania, przyczyniając się do uwiecznienia społeczeństwa, zasługują na pomoc socjalną. Posiadanie dzieci, choć jest źródłem wielkiego szczęścia, łączy się ze zwiększonymi wydatkami i dużym nakładem czasu. Logiczną jest więc rzeczą, stwierdza Roger Burnel, „że społeczeństwo za włożony przez nich wysiłek winno im odpowiedzieć solidarnością"[11]. Solidarność nie powinna przy tym obejmować tylko samych rodzin. „Winna być ona apelem do całej wspólnoty narodowej, gdyż ona w całości czerpie z wysiłku rodziców i znajduje swe przedłużenie w ich dzieciach"[12]. Stąd uzasadnione jest postawienie problemu: czy dzieci są sprawą prywatną?[13]

d) Podejście s k r a j n i e l i b e r a l n e. Jest ono oparte na totalnej negacji wszystkich form interwencjonizmu państwowego, w tym szczególnie instytucji związanych z funkcjonowaniem państwa opiekuńczego. Jedyną akceptowaną formą pomocy rodzinie jest prywatna dobroczynność lub prywatna opieka socjalna. W zakresie polityki rodzinnej skrajni liberałowie dowodzą, że niektóre formy pomocy, w określonej sytuacji społecznej, przyczyniają się do deformacji rodziny[14]. Podejście skrajnie liberalne oparte jest na wąsko ekonomicznym traktowaniu rzeczywistości i przyjęciu tezy, że głównym celem społeczeństwa jest tworzenie bogactwa.

e) Podejście oparte na fundamencie p r a w r o d z i n y. Wychodzi ono z założenia, że „polityka rodzinna mając za punkt wyjścia prawa rodziny jednocześnie chroni osobę ludzką i społeczeństwo, a co za tym idzie mniej jest narażona na niekonsekwencje i sprzeczności przy budowaniu całych programów i podejmowaniu konkretnych decyzji w odniesieniu do rodziny. [...] Występuje też mniejsze niebezpieczeństwo ideologizacji polityki rodzinnej i zwiększa jej niezależność od aktualnie rządzących partii politycznych"[15].

f) Podejście oparte na fundamencie realizacji p r a w d z i e c k a. Pojęcie rodziny nierozerwalnie związane jest z dzieckiem. Prawa dziecka wyznaczać więc powinny charakter i zakres polityki rodzinnej.

---

[11] R. B u r n e l, *Powszechna polityka rodzinna jako droga prowadząca do akceptacji praw człowieka*, w: *Rodzina w konstytucjach państw i dokumentach międzynarodowych*, Warszawa 1994, s. 8.

[12] Tamże, s. 10.

[13] Fundacja Friedrich Ebert Stiftung zorganizowała sympozjum w Poczdamie 6 VII 1994 r. pod hasłem „Czy dzieci są sprawą prywatną?" („Sind Kinder Privatsache? Familienpolitische Herausforderungen Mitte der 90er Jahre").

[14] Por. W. B l o c k, *Prywatna własność, etyka i tworzenie bogactwa*, w: *Etyka kapitalizmu*, Kraków 1994, s. 158n.

[15] L. D y c z e w s k i, *Rodzina w okresie transformacji systemowej w Polsce*, „Polityka Społeczna" 1993, nr 2, s. 3.

g) Podejście oparte na koncepcji postępu cywilizacyjnego. Jedną z cech postępu cywilizacyjnego jest przejmowanie przez państwo i organa samorządu terytorialnego coraz większego zakresu funkcji rodziny w dziedzinie kształcenia, opieki zdrowotnej, opieki nad niepełnosprawnymi członkami rodziny i wychowania. Omówiony proces postępu cywilizacyjnego znajduje wyraz między innymi w międzynarodowych aktach prawnych. Na tym podejściu oparte jest traktowanie polityki rodzinnej jako jednego z elementów modernizacji społeczeństwa.

h) Podejście demograficzne. Sytuacja gospodarcza, problemy rozwoju społeczno-gospodarczego, zjawiska i procesy wpływające na stan struktur demograficznych, a także prognozy rozwoju demograficznego danego kraju – powodują wysunięcie się na plan pierwszy w polityce społecznej państwa kwestii wpływania na rozwój demograficzny społeczeństwa, co w rezultacie kieruje uwagę na rodzinę. Większe efekty osiąga się bowiem poprzez oddziaływanie społeczeństwa na rodzinę niż na jednostkę[16]. To podejście uwydatnia się w przypadku dominacji w danym kraju ubezpieczeniowego modelu wspierania potrzeb rodziny. Zagrożenie w przyszłości brakiem wpływów ze składek ubezpieczeniowych, wynikające z deformacji struktur demograficznych (relatywnie niski udział młodych roczników w strukturze demograficznej), kieruje uwagę na czynniki wpływające na przyrost naturalny, w tym na kompleksową politykę rodzinną. Podejście demograficzne traktuje rodzinę w sposób wąski, jako producenta nowych generacji społeczeństwa i czynnik warunkujący procesy ekonomiczne. Stąd dominacja takiego podejścia prowadzi do krańcowych rozwiązań systemowych – od skrajnych koncepcji pronatalistycznych do skrajnych koncepcji antynatalistycznych[17].

i) Odrębnie należy też rozpatrzyć swoiste podejście konserwatywno-pragmatyczne. Jego podstawą jest założenie, że działając na poprawę sytuacji, postaw i stylu życia jednostki, działa się tym samym na poprawę sytuacji rodzin. Jednostka, a nie rodzina, jest podstawowym podmiotem takiej polityki. Podejście tego typu nie dostrzega swoistych potrzeb rodzin i tworzy uprzywilejowaną sytuację dla osób nie obciążonych funkcjami rodzinnymi.

j) I wreszcie podejście technokratyczno-fiskalne. Polega ono na poszukiwaniu oszczędności po stronie wydatków z finansów publicznych me-

---

[16] Por. np. B. Balcerzak-Paradowska, *Polityka rodzinna w krajach Wspólnoty Europejskiej i jej uwarunkowania. Część I*, „Studia i Materiały" 1993, nr 4; D. Graniewska, *Polityka rodzinna w świetle procesów demograficznych. Tendencje w skali światowej i europejskiej*, w: D. Graniewska, B. Balcerzak-Paradowska, D. Staszewska, *Okresowa dezaktywizacja kobiet wychowujących dzieci jako element polityki rodzinnej*, „Studia i Materiały", 1991, nr 12.

[17] Na tym tle doszło między innymi do sporów w związku ze światowym kongresem demograficznym w Egipcie w 1994 r.

todą „wykorzystania kolejnych, słabo broniących się pozycji budżetu". Kierując się jedynie efektami fiskalnymi, bez względu na znaczenie społeczne danego typu wydatków, dotyka zwykle ograniczeniem wydatków grupy politycznie najsłabsze lub sprawiające trudności w zidentyfikowaniu potrzeb. Są to między innymi potrzeby rodziny.

Odmianą tego podejścia jest traktowanie rodzin wyłącznie w aspekcie pomocy socjalnej. Według tego podejścia rodzina może otrzymać pomoc tylko wtedy, gdy znajdzie się w sytuacji poniżej biurokratycznie określonego minimum socjalnego[18]. Swoistym odbiciem tego podejścia jest traktowanie rodziny jako „producenta" nowych generacji i w związku z tym traktowanie wydatków na wychowanie dzieci jako kosztów, które powinny być objęte ulgami podatkowymi[19].

Przegląd podejść teoretycznych do polityki rodzinnej wskazuje, że z wielu punktów widzenia polityka rodzinna powinna być autonomicznym systemem polityki społeczno-ekonomicznej państwa. Podstawy takiej polityki tworzą: socjologia rodziny, dorobek teoretyczny katolickiej nauki społecznej, teoria solidaryzmu społecznego, dorobek ludzkości w zakresie postępu cywilizacyjnego i określania praw jednostki, w tym dziecka oraz praw rodziny, teoria rozwoju demograficznego, polityka rodzinna jako dyscyplina naukowa oraz nowoczesne liberalne teorie społeczno-ekonomiczne.

Politykę rodzinną, rozumianą jako system działań, prowadzą państwa z różnych motywów i w oparciu o różnorodne przesłanki. To bogactwo motywów i podejść teoretycznych dodatkowo utrudnia interpretację treści tego pojęcia. Inne jest bowiem uzasadnienie polityki rodzinnej i jej zakres w krajach ubogich, a inne w krajach bogatych. W krajach biednych polityka rodzinna jest swoistą alternatywą wobec polityki podziału, głównie wielkości płac nie zapewniających bytu rodzinie, i motywowana jest przede wszystkim koniecznością pomocy tym rodzinom, które nie są w stanie same zaspokoić swoich potrzeb. W krajach bogatych motywem do prowadzenia świadomej polityki rodzinnej są różne przesłanki, w tym demograficzne, a także nawiązujące do zasad solidarności społecznej, czy nawet biorące pod uwagę potrzeby modernizacji społeczeństwa i gospodarki.

Na politykę rodzinną składają się działania o bardzo różnym charakterze. Dlatego także bogactwo tych działań utrudnia syntetyczne określenie cech polityki rodzinnej.

---

[18] Na przykład minister L. Miller uważa, że w sytuacji, kiedy rodzina znajduje się powyżej minimum socjalnego „w ogóle nie ma interwencji". Por. J. B o d n a r, *Minimum socjalne: wstydliwe czy niezbędne*, „Trybuna" 9-10 VII 1994, s. 18.

[19] Por. *Civitas Christiana, Uchwała w sprawie prorodzinnej polityki podatkowej państwa*, „Słowo. Dziennik Katolicki" 1995, nr 124, s. 3.

Od strony działań na rzecz rodziny polityka rodzinna – rozumiana jako system – składa się z następujących podsystemów (w zakresie zaspokajania potrzeb socjo-ekonomicznych):
– podsystem powszechnego wspierania rodzin,
– podsystem wspierania rodzin o niskich dochodach,
– podsystem pomocy w zapewnieniu mieszkania,
– podsystem pomocy dla rodzin z osobami niepełnosprawnymi,
– podsystem pomocy dla rodzin z osobami starszymi i dla osób starszych,
– podsystem poradnictwa dla rodzin.

Podsystemy obejmują wiele działań zróżnicowanych w poszczególnych państwach. Przykładowo podsystem powszechnego wspierania rodzin obejmuje wiele rodzajów działań. Do najważniejszych należą:
– opieka nad kobietą w ciąży,
– pomoc dla przyszłych matek,
– zasiłki macierzyńskie,
– ochrona prawna matki w związku z zatrudnieniem,
– prawo do urlopu macierzyńskiego i wychowawczego,
– zasiłki wychowawcze,
– zasiłki rodzinne na dzieci,
– zniżki i ulgi podatkowe z tytułu wychowywania dzieci,
– zniżki i ulgi podatkowe w związku z kształceniem dzieci,
– stypendia dla dzieci uczących się,
– zniżki i ulgi przy opłatach za usługi,
– opieka nad chorym dzieckiem,
– zasiłki dla młodych rodziców,
– pomoc kobietom powracającym do pracy zawodowej,
– wspieranie rodziców samotnie wychowujących dzieci,
– pomoc społeczna dla najbiedniejszych rodzin.

Lista możliwych innych działań wspierających rodzinę w ramach systemu powszechnego jest bardzo obszerna.

Suma działań we wszystkich wymienionych podsystemach stanowi kompleksową politykę rodzinną. Bez znaczenia dla ogólnej oceny tej polityki mogą być nawet znaczne ulgi podatkowe związane z wychowaniem dzieci, jeśli w innych podsystemach brak odzwierciedlenia potrzeb rodziny. W sferze działań na rzecz rodziny w zakresie polityki społecznej „wartość poznawczą" pojęcia „polityka rodzinna" ograniczają dwie grupy czynników.

Pierwsza grupa czynników jest związana z poziomem rozwoju gospodarczego i z cechami całego systemu podziału produktu społecznego. Jeśli poziom i system są tak ukształtowane, że zapewniają wszystkim członkom społeczeństwa pełny zakres zabezpieczenia społecznego, rozpatrywane w sposób odrębny znaczenie zaspokojenia potrzeb rodziny w aspekcie potrzeb o charakterze socjo-ekonomicznym relatywnie maleje (np. jeśli płace zapewniają byt pra-

cownikowi i jego rodzinie, zasiłki dla bezrobotnych zapewniają minimum egzystencji itp.). Natomiast na czoło wysuwane są inne aspekty. Są nimi na przykład przesłanki oparte na zasadzie solidarności, związane z ogólnymi działaniami na rzecz zwiększenia sprawności gospodarowania itp. W sytuacji, kiedy system nie zapewnia warunków bytu na poziomie minimalnym i cała filozofia systemu gospodarowania opiera się wyłącznie na skrajnie liberalnych zasadach, powstaje problem wspierania funkcji rodziny i zaspokajania jej potrzeb socjo-ekonomicznych.

Druga grupa czynników odnosi się do szczegółowych rozwiązań polityki społeczno-ekonomicznej ukierunkowanej na wspomaganie rodziny. Każde rozwiązanie w ramach poszczególnych podsystemów może mieścić się w obrębie szerokiego wachlarza wielkości realnego wspomagania rodzin – od symbolicznego do wpływającego efektywnie na sytuację rodziny. Na przykład w systemie podatku dochodowego zwolnienia mogą mieć charakter symboliczny, w formie odjęcia od podstawy opodatkowania jakiejś minimalnej kwoty, albo mogą to być zwolnienia od podatku często wysokiego poziomu dochodów rodzin wychowujących dzieci. Podobnie wielkość zasiłku rodzinnego może mieć charakter symboliczny lub pokrywać znaczną część kosztów utrzymania dziecka. Występuje więc tu problem wyboru kryterium oceny danego segmentu polityki społecznej w aspekcie jego określenia jako pro- czy antyrodzinnego.

KRYTERIA OCENY POLITYKI RODZINNEJ A POJĘCIE POLITYKI PRORODZINNEJ

Wydaje się, że do oceny rozwiązań systemowych w zakresie polityki rodzinnej można zastosować następujące kryteria: kryterium porównań w czasie, porównań z rozwiązaniami systemowymi w innych krajach i kryterium wybranego wzorca, ustalonego metodami naukowymi.

W świadomości społecznej Polaków i w działalności politycznej w okresie transformacji systemowej funkcjonują dwa kryteria oceny polityki rodzinnej. Jedno kryterium – porównań w czasie – związane jest z systemem, który do niedawna funkcjonował w Polsce, a drugie – z systemem rozwiązań w bogatych państwach Zachodu.

Gospodarka rynkowa, a także związane z nią implikacje w zakresie aktywności gospodarczej, w swych społecznych konsekwencjach spowodowały nie tylko konieczność restrukturyzacji gospodarki, ale także ograniczenie funkcji opiekuńczych państwa, a więc i znaczne uszczuplenie pomocy rodzinom w ramach polityki rodzinnej. Porównanie wspomagania rodzin w ramach bieżącej polityki rodzinnej, według wspomnianych kryteriów, stwarza przekonanie o niedostatkach w zakresie polityki rodzinnej. Brak też opracowanego wzorca, do którego można by odnieść to porównanie.

W tej sytuacji pojęcie polityki prorodzinnej eksponuje fakt, że określona polityka realizuje ideę społeczeństwa przyjaznego rodzinie i solidarnego z nią w wypełnianiu jej zadań wychowawczych i opiekuńczych. Jest to jednak pojęcie bardzo ogólne i ma charakter bardziej wyrażenia pewnej idei niż konkretnej polityki rodzinnej. Jak długo nie można określić na podstawach naukowych wzorców zaspokojenia potrzeb różnych typów rodzin w poszczególnych fazach ich rozwoju, i do tego skorelowanych z poziomem gospodarczym kraju, oraz zmierzyć poziomu zaspokojenia potrzeb rodziny przez poszczególne podsystemy polityki, a następnie przez cały system działań, tak długo pojęcie polityki prorodzinnej pozostanie tylko hasłem. Byłoby niedobrze, gdyby hasło to wykorzystywano do zakamuflowanej krytyki urynkowienia gospodarki w Polsce. Byłoby także źle, gdyby kategorię rodziny i jej sytuacji w Polsce, a także polityki rodzinnej, wykorzystywano do walk politycznych, deprecjonując ją w ten sposób w oczach społeczeństwa.

Andrzej SZOSTEK MIC

MORALNOŚĆ WOBEC PRZEMIAN W POLSCE SZANSE I ZAGROŻENIA

Lekcja „Solidarności" była ważna, stanowiła nader obiecujący początek – ale tylko początek. Zaczęliśmy się wówczas uczyć budowania – a nie tylko walki, aktywnego uczestnictwa – a nie tylko protestów; [...] życia w prawdzie – a nie w zakłamaniu.

Rzymianie powiadali: nemo iudex in causa sua – nikt nie jest sędzią w swojej sprawie. Trudno bowiem o bezstronność tam, gdzie ocena dotyczy nas samych. Przypominam tę zasadę, ważną nie tylko w praktyce sądowniczej, ponieważ zadany mi temat stanowi w istocie zaproszenie do dokonania sądu w swojej sprawie: wszyscy przecież bardziej lub mniej aktywnie uczestniczymy w przemianach w Polsce, na moralność wszystkich nas przemiany te wywierają wpływ, wszystkim nam więc grozi stronniczość sądu. Znaczenie tego wpływu trudno prawidłowo ocenić także dlatego, że brak nam dystansu czasowego, który tak pomaga odróżnić zmiany istotne od błahych. Czynię te zastrzeżenia nie po to, by odwieść Czytelników od dokonania takiej samooceny. Nie możemy przecież zdać się jedynie na osąd innych: bezstronnych, ale mniej z naszą sytuacją obeznanych i mniej nią zainteresowanych. Nie możemy też czekać aż do czasu, gdy łatwiej nam będzie dokonać prawidłowej, ale już bezużytecznej oceny dziejących się dziś przemian. Chodzi mi tylko o to, by właściwie rozumieć sens poniższych uwag: będą to raczej ostrożne hipotezy, niż stanowcze stwierdzenia i definitywne osądy, do których brak nam (a w każdym razie mnie) wystarczających kompetencji.

Temat: „Moralność wobec przemian w Polsce" sugeruje, iż zasadniczy jego problem da się wyrazić pytaniem: jak wpłynęły (i nadal wpływają) przemiany w Polsce na poglądy i postawy moralne Polaków? Z tym jednak wiąże się kwestia druga, praktycznie bodaj donioślejsza: jaki wpływ na dzisiejsze (i jutrzejsze) przemiany ma (i będzie miała) moralność polskiego społeczeństwa? Oba te wzajem dopełniające się zagadnienia będę usiłował uwzględnić. Punktem odniesienia w poniższych analizach będzie przede wszystkim fenomen „Solidarności". Skupia on bowiem w sobie zarówno nasze szanse, jak i zagrożenia – i przez soczewkę wydarzeń z nim związanych najlepiej można, jak sądzę, uchwycić związek pomiędzy obecnymi przemianami w Polsce a moralną postawą Polaków.

Co do podtytułu artykułu: nie będę osobno wyliczał szans, osobno zaś zagrożeń, myślę bowiem, że to samo, w czym słusznie upatrujemy szansę,

stanowi jednocześnie źródło naszych moralnych (i nie tylko moralnych) zagrożeń. Nie jest to stwierdzenie nazbyt odkrywcze, ale warto się przyjrzeć, jak się ta ambiwalencja przemian w Polsce i postaw z nimi związanych rysuje.

I ostatnia uwaga. Rozważania nasze mają trochę charakter rachunku sumienia, ten zaś dobrze jest zacząć od siebie. Mowa więc będzie o Polsce i Polakach dziś, szczególnie jednak o Kościele w Polsce i kondycji moralnej katolików, którzy niekiedy zbyt szybko uznali, że postulat przemiany mentalności i postaw ich nie dotyczy, skoro komunistycznej rzeczywistości nigdy w duchu nie aprobowali.

PUNKT WYJŚCIA: ODZYSKANA WOLNOŚĆ

Szkolne lekcje historii Polski zapamiętałem głównie jako dzieje walki o wolność: najpierw o jej zdobycie, w opozycji do presji idącej z Niemiec; następnie walki o jej utrzymanie, przebiegającej przez różne dramatyczne okresy, ale w zasadzie pomyślnej aż do kryzysu XVIII-wiecznego i tragedii rozbiorów; wreszcie jako zmagania o jej odzyskanie: jako serię licznych Powstań, od Kościuszkowskiego po Warszawskie – bohaterskich, ale kończących się nieodmiennie klęską. Dwudziestolecie międzywojenne tego obrazu w istocie nie zmieniło; traktowaliśmy je jako krótki przerywnik w naszej narodowej tragedii, a tak zwanego wyzwolenia po II wojnie światowej nikt – zwłaszcza w szkole średniej – nie brał poważnie. Z takim też nastawieniem podchodziliśmy do wydarzeń lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, do powstania i losów „Solidarności". Uczestnictwu w tym ruchu i związku, bądź przynajmniej serdecznej z nim sympatii, towarzyszyło ciche na ogół, ale dość powszechne przekonanie, że i ta nierówna walka z potężnym „niedźwiedziem ze Wschodu" musi się zakończyć porażką, tak jak kończyły się próby wyzwolenia podejmowane od czasu do czasu w Polsce i w innych krajach sprzedanych w Jałcie Związkowi Radzieckiemu przez mocarstwa zachodnie.

I oto stał się cud: nie tylko walczyliśmy o wolność, ale ją wywalczyliśmy. Opanowała nas euforia połączona z zakłopotaniem; tak naprawdę to nie bardzo wiedzieliśmy, jak się w nowej sytuacji zachować. Przykre doświadczenia, zwłaszcza związane ze sferą ekonomiczną, rychło ostudziły euforię – i pozostało zakłopotanie, niekiedy przeradzające się w głęboki pesymizm. Wolność, która stanowiła przez całe pokolenia cel narodowych dążeń, stanęła przed nami jako zadanie, tak trudne, że wielu z nas zaczęło tęsknić za dawnym porządkiem, w którym narzekaliśmy wprawdzie na sprawujących władzę i wielorakie uciążliwości życia codziennego, ale umieliśmy się już w nim niezgorzej poruszać: wiedzieliśmy, jak z kim rozmawiać, jak dbać o swoje interesy. Teraz zaś całe to doświadczenie i wypracowane „układy", cały nasz sposób myślenia i wartościowania został gruntownie podważony. W nowej sytuacji czujemy się obco, odczuwamy bezradność.

Jest dziś z nami trochę tak, jak z chromym, którego Pan Jezus pytał: „Czy chcesz stać się zdrowym?" (J 5, 6). Pytanie – zda się – dziwne i mogło też takim się wydawać choremu, którego przecież właśnie pragnienie uzdrowienia z choroby, na którą cierpiał już od 38. lat, przywiodło do Betesdy. Uskarża się więc tylko: „Panie, nie mam człowieka, aby mnie wprowadził do sadzawki" (J 5, 7). Trzydzieści osiem lat to szmat czasu. I choć go do sadzawki na czas nie zanieśli, to przecież jakąś pomoc otrzymywał, skoro tyle lat zdołał przeżyć. Mógł się przy tym nauczyć żebrać o pomoc, przyzwyczaić do swego stanu, skądinąd żałosnego, a nawet czerpać stąd jakieś profity, podczas gdy świat ludzi zdrowych stawał mu się coraz bardziej obcy. Pytanie Chrystusa może więc mieć i taki sens: czy naprawdę chcesz wejść w świat, w którym wprawdzie będziesz już mógł chodzić, ale gdzie będziesz musiał sam na chleb zarabiać, ponosić odpowiedzialność za swych bliskich, uczestniczyć w życiu społecznym, pełnym napięć i zagmatwań, od których teraz, z powodu choroby, jesteś wolny. Jak wiemy, tuż po uzdrowieniu chromy rzeczywiście znalazł się w orbicie sporów o Jezusa i raz jeszcze usłyszał od Mistrza ostrzeżenie: „Oto wyzdrowiałeś. Nie grzesz już więcej, aby ci się coś gorszego nie przydarzyło" (J 5, 14).

Czy więc naprawdę chcemy być wolni? Zapewne i dziś skłonni jesteśmy odpowiedzieć na to pytanie twierdząco (prostego odwrotu do przeszłości zresztą po prostu nie ma), ale warto w świetle doświadczeń ostatnich sześciu lat zastanowić się, co za sobą taka odpowiedź pociąga; co w nas ów niespodziany powiew wolności odsłonił – i czego wymaga, jeśli wolność rzeczywiście ma się stać naszym udziałem i naszym błogosławieństwem.

UCZESTNICTWO

W opublikowanej ponad ćwierć wieku temu książce *Osoba i czyn* kardynał Karol Wojtyła osobny rozdział poświęcił uczestnictwu jako formie życia osoby ludzkiej, która własne dobro upatruje we wspólnym dobru społeczności, do której należy[1]. Tam też omówiona została solidarność jako najbardziej podstawowa i prawidłowa postać autentycznego uczestnictwa. Analizy kardynała Wojtyły noszą wyraźnie znamię czasów, w których były pisane. Autor dopomina się między innymi o miejsce dla uprawnionego sprzeciwu w społeczeństwie ostrzegając, że wykluczenie go ze struktury politycznej państwa powoduje nieuchronnie jego kryzys, wyobcowuje bowiem zeń poszczególnych obywateli. Gdzie nie ma miejsca na sprzeciw powodowany autentyczną troską o dobro wspólne, tam i solidarność łatwo przeradza się w konformizm: czło-

[1] K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 283-326. Por. trzecie, poprawione wydanie tego dzieła, uzupełnione publikacjami rozwijającymi niektóre myśli w nim zawarte: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994.

wiek nie tyle solidaryzuje się z oficjalnym programem działań politycznych, ile raczej wykorzystuje zewnętrzne warunki i układy do zabiegania o własną korzyść.

Komunistyczny reżym z ośrodkiem w Moskwie zazdrośnie strzegł monopolu władzy. Obywatelom zarówno ZSRR, jak i satelitarnych państw pozostał albo konformizm (na który poszło wielu członków ówczesnej partii i ekip rządzących w PRL), albo – w istocie równie nieautentyczny – unik: próba odsunięcia się tak daleko, jak to możliwe od spraw publicznych w swój prywatny świat. Zarówno konformizm, jak i unik przyczyniały się, oczywiście, do narastania kryzysu ekonomicznego w Polsce, ale przede wszystkim pozostawiały skazę w nas samych. Przeciętny Polak, ostro odróżniając sferę oficjalno-państwową (od której się na wiele sposobów dystansował) od prywatnej (o którą jedynie dbał), zagubił społeczny wymiar własnego rozwoju; zagubił świadomość, że tylko poprzez działanie wspólne z innymi i służbę innym sam odnaleźć może swą osobową pełnię. Nasze duchowe okaleczenie było tym groźniejsze, że na ogół nie odczuwaliśmy z tego powodu bólu.

Nie wszyscy, co prawda, poddali się temu procesowi demoralizacji przez desocjalizację. Z czasem przybierał na sile opór tych, którzy – poprzez serię protestów i coraz to bardziej dojrzałe formy opozycji politycznej – próbowali przywrócić miejsce dla autentycznego sprzeciwu i w ten sposób torowali drogę do uczestnictwa i odpowiedzialności. Kulminacyjnym momentem tego ruchu było powstanie związku „Solidarność", który nie bez powodu określał siebie jako „samorządny": tworzony i rządzony przez samych jego członków. Było to wydarzenie doniosłe w skali kraju i świata, ale rychło wyszły na jaw także słabości tego wolnościowego zrywu. W szczególności okazało się, że łatwiej nam zaakceptować sprzeciw niż solidarność; potrafimy walczyć, nie bardzo umiemy budować, na co niewątpliwy wpływ miały nasze dzieje. Historia zmagań o wolność utrwaliła w nas, jak wspomniałem, ethos rewolucjonisty. Podziwiamy bohaterów, którzy oddali życie w obronie Ojczyzny, stać nas na wielkie zrywy i improwizacje, kochamy podniosłe symbole patriotyczne, podziwiamy tych, którzy potrafią sprytnie oszukiwać władzę – w pogardzie zaś mamy kompromisy i nie bardzo sobie cenimy takie cnoty, jak: pracowitość, sumienność, wytrwałość i praworządność. Nie chcę pomniejszać roli narodowych powstań i ich bohaterskich uczestników ani też lekceważyć polskiej tradycji romantycznej: wielkiej, potrzebnej i – przy bliższym wejrzeniu – bynajmniej nie sprowadzającej się do czysto symbolicznego protestu przeciw zniewoleniu. Chcę natomiast podkreślić, że romantyczny ideał walki – tak skądinąd bezcenny – stanie się dziś zagrożeniem, jeśli na nim poprzestaniemy, jeśli go nie dopełnimy wysiłkiem pozytywnego (w odczuciu wielu: bardzo prozaicznego) budowania.

Uczestnictwo wymaga zaangażowania własnej inicjatywy, poszukiwań – a to oznacza m.in. wzięcie na siebie ryzyka błędu i porażki. Trudno nam to

zaakceptować. Wciąż jeszcze do rangi cnoty podnosi się zabarwioną asekuranctwem bierność. Iluż to Polaków krytykuje wszystkie nasze gabinety, począwszy od rządu T. Mazowieckiego, między innymi za to właśnie, że oddalają ich od wymarzonego „świętego spokoju", w którym nie potrzeba żadnej aktywności. Nie obiecuje się tam kokosów, ale też nie obarcza ryzykiem i pozwala żyć w stanie umiarkowanego niezadowolenia (na podłożu głównie ekonomicznym) z rządu, traktowanego świadomie i wygodnie jako źródło wszelkich nieszczęść. E. Fromm określał taką postawę mianem ucieczki od wolności w świat biedniejszy i bierniejszy, ale spokojniejszy[2]. W świat – dodajmy – nierealny (miejmy nadzieję!) w obecnym układzie politycznym i ekonomicznym. Opowiadano mi o Żydach z ZSRR, którym po przyjeździe do Izraela dawano sporą sumę pieniędzy, by mogli rozruszać prywatny interes. Oni jednak stanowczo woleli zamiast pieniędzy dostać skromną, ale bezpieczną posadkę. Jeśli więc przedstawicieli tego narodu udało się tak zsowietyzować, to cóż się dziwić, że i nas ta choroba dotknęła?

Wiąże się z tym fałszywe, a nader rozpowszechnione wiązanie kapitalizmu z brutalnym wyzyskiem, nie zaś z cnotami pracowitości i odpowiedzialności, które muszą towarzyszyć przedsiębiorczości, jeśli się chce myśleć o utworzeniu znanej i cenionej, a przez to dochodowej firmy. Taki wykrzywiony obraz kapitalizmu wkładano nam systematycznie do głów – i obraz ten pozostał, owocując dziś między innymi całą gamą pomysłowych przestępstw gospodarczych. Co gorsza, wielu Polaków za takim właśnie kapitalistycznym Zachodem (za taką Europą) tęskni. Wiem, że łatwo tu o demagogię: głodny myśli o chlebie, a wielu Polaków przeżywa dziś głód, nic dziwnego więc, że tak właśnie kojarzy się im „normalny" świat. Trudno jednak nie odnotować z niepokojem mentalności konsumistycznej, która dochodzi do głosu wręcz agresywnie – i to nie u najuboższej części społeczeństwa, lecz nade wszystko wśród nowobogackich. Mentalności tej cała ułomna natura ludzka łatwo podlega, ale u nas została ona spotęgowana przez wspomnianą „blokadę uczestnictwa" w okresie trwania PRL. Gdy bowiem pozbawia się człowieka możliwości współbudowania życia społecznego i smaku swoistej radości stąd płynącej, to tym łatwiej redukuje on swe zainteresowania do sfery czysto materialnej.

Najdotkliwsze jednak dowody naszej nieumiejętności wspólnego budowania daje najnowsza polityczna historia Polski. Zaczęło się obiecująco: od trudnych, ale w tamtym czasie jakże ważnych i w końcu owocnych rozmów w Stoczni Gdańskiej w sierpniu 1980 roku. Po okresie stanu wojennego doszło do „okrągłego stołu" i tzw. polityki grubej kreski. Dziś te pomysły poddawane są przez wielu surowemu osądowi. Nie chcę wdawać się w ten spór,

---

[2] Por. E. F r o m m, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1993.

podkreślić jednak chciałbym znaczenie zasadniczej idei leżącej u podłoża tych inicjatyw: idei podjęcia ogólnonarodowego dialogu, w którym nieustępliwości w sprawach istotnych towarzyszyć miała elastyczność w szukaniu politycznej i ekonomicznej ugody. Zapewne nie ustrzeżono się błędów i nadużyć, ale istotne było to, że szukano dróg porozumienia, przezwyciężenia podziałów na gruncie troski o wspólne dobro kraju. Co dziś z tych prób i wysiłków zostało? W cztery lata po przygniatającym sukcesie wyborczym „Solidarności" (100% możliwych do zdobycia miejsc w Sejmie i 99% w Senacie) demokratyczne i wolne wybory wyniosły do władzy koalicję o postkomunistycznym rodowodzie; koalicję, która dziś dysponuje większością, na jaką żaden tzw. solidarnościowy rząd nie mógł liczyć. Nie będę odkrywczy, gdy powiem, że jednym z elementów, który o tej porażce zdecydował, było odejście od ideałów „Solidarności", jakie dokonało się w łonie polityków z niej się wywodzących. Ale szczególnie przygnębiająca okazała się niezdolność prowadzenia dialogu – już nie z komunistami lub postkomunistami, ale we własnym gronie (często wśród tych, którzy ostentacyjnie deklarują swą wierność Kościołowi), wskutek czego doszło do nie kończących się wzajemnych pretensji i do politycznego rozdrobnienia. Dziś stoimy u progu kolejnego przedwyborczego testu na zdolność porozumienia społecznego – i jak na razie nie ma zbyt wielu powodów do optymizmu.

Chcę być dobrze zrozumiany: spory ideologiczne i polityczne, konfrontacje programów reformy społeczno-ekonomicznej, ścieranie się interesów poszczególnych grup społecznych i zawodowych – to rzecz normalna i bynajmniej nie chodzi o to, by za wszelką cenę spory te łagodzić. Prowadzenie ich wymaga jednak umiejętności odróżniania spraw istotnych (gdzie nie ma miejsca na kompromis) od drugorzędnych (gdzie kompromis jest konieczny); spraw publicznych od kariery osobistej; racjonalnych argumentów od taniego i groźnego w skutkach „grania na uczuciach"; programów od haseł. Krytykę taką słyszy się często, sami ją podnosimy – ale zazwyczaj pod adresem adwersarzy. Podkreślmy więc: wszyscy musimy się uczyć rozmawiać: rozsądnie i odpowiedzialnie, gotowi bronić nieustępliwie nie podlegającej głosowaniu prawdy, ale otwarci na krytykę innych. Sztuka takiego dialogu nie jest łatwa i – jak każdą sztukę – osiąga się ją drogą długotrwałych ćwiczeń[3].

To, że przyszło się nam dziś borykać z takimi problemami, nie powinno być dla nas zaskoczeniem. Zrozumiałe, że społeczeństwo pozbawione przez długi czas suwerenności i możliwości wpływania na bieg spraw publicznych z trudem zmienia mentalność walki na mentalność budowania, z trudem uczy się postaw uczestnictwa. To nie pomniejsza jednak wagi tych zadań – wagi tym większej, że nie mamy na ich realizację zbyt wiele czasu. Świat nie będzie bez końca

---

[3] Szerzej pisałem o tym w artykule *Prawda a zasada pluralizmu w dialogu społecznym i organizacji państwa*, „Ethos" 5(1992) nr 2/3, s. 17-28.

czekał, aż się Polacy nauczą sami z sobą i z innymi przytomnie rozmawiać i zgodnie żyć. Pozostaje jednak osad zawodu i niepokoju – tym silniejszy, im więcej nadziei wiązaliśmy z wydarzeniem „Solidarności": wydarzeniem o znaczeniu nie tylko politycznym, ale właśnie moralnym. Dwa jeszcze elementy tej nadziei – i jej dzisiejszego kryzysu – zasługują na krótkie omówienie. Są to: walka o suwerenność i sprawiedliwość (zwłaszcza w obronie najbardziej zagrożonych) oraz problem życia w prawdzie.

TROSKA O NAJMNIEJSZYCH – BEZ UŻYCIA PRZEMOCY

Pamiętam spotkanie z Jeanem Goss-Mayrem, francuskim liderem ruchu „non violence", jakie miało miejsce w Lublinie bodaj w roku 1969. Polscy rozmówcy próbowali przekonać szlachetnego, ale nieco naiwnego gościa, że metody walki bez użycia przemocy (zorganizowane formy protestu, zwłaszcza strajki), stosowane z powodzeniem na Zachodzie, u nas są po prostu niemożliwe. W rok później gdańscy stoczniowcy pokazali, że rację miał Francuz, a nie my. Z wielką determinacją i konsekwencją robotnicy podjęli protest nie dając się wciągnąć w uliczne awantury – i Gomułka dość szybko i ostatecznie przegrał. Taki sam charakter miała walka w roku 1980, a także potem, w okresie stanu wojennego. Jest coś zdumiewającego w sile, jaką okazała wtedy cała „klasa robotnicza" w walce z rządzącą partią, która mieniła się być jej reprezentacją. Pojedyncze ekscesy, skwapliwie rozdmuchiwane przez środki masowego przekazu, nie mogły przesłonić faktu, że w skali społecznej polscy robotnicy nie dali się wciągnąć w grę kłamstwa i przemocy tym, którzy się tymi metodami stale posługiwali; nie pozwolili, by obustronna przemoc zaciemniła słuszność ich żądań. „Wydarzenia roku 1989 – pisze Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* – są przykładem zwycięstwa woli dialogu i ducha ewangelicznego z przeciwnikiem, który nie czuje się związany zasadami moralnymi: są zatem przestrogą dla tych, którzy w imię realizmu politycznego chcą usunąć z areny politycznej prawo i moralność"[4]. Ale – dodaje Papież – „nie ulega wątpliwości, że walka, która doprowadziła do przemian roku 1989, wymagała wielkiej przytomności umysłu, umiarkowania, cierpień i ofiar"[5]. Wymagała właśnie solidarności z tymi, którzy byli najbardziej narażeni na cios.

Pamiętamy, jak to się w 1980 roku zaczęło: komunistyczne władze postanowiły zaspokoić żądania płacowe stoczniowców, a następnie rozprawić się z pracownikami gdańskiego MPK. „Solidarność" odnosiła się najpierw do tych, którzy w słusznej sprawie protestowali, ale byli za słabi, by sami mogli

---

[4] Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 25.

[5] Tamże.

się obronić przed odwetem komunistycznych władz. Zrodzona w takim właśnie kontekście „Solidarność" wyrażała przekonanie, że każdy człowiek jest ważny, nikogo nie można zostawić bez osłony, ponieważ zgoda na krzywdę czynioną komukolwiek oznacza rezygnację ze sprawiedliwości i godności w ogóle; oznacza zwarcie szeregów w ramach jednej klasy społecznej, której nie obchodzi los członków innych klas. Tego próbowano nas przez dziesiątki lat uczyć i przeciwko temu wystąpiła „Solidarność", gotowa stanąć w obronie każdego pokrzywdzonego człowieka dlatego, że jest człowiekiem i z tego tytułu zasługuje na solidarną pomoc. Nie dziw więc, że w parę lat później „Solidarność" zdecydowanie opowiedziała się przeciw legalizacji aborcji: uczyniła to w imię tego samego przeświadczenia, że wyłączenie kogokolwiek z kręgu solidarnej troski oznacza akceptację niesprawiedliwości i przemocy, oznacza więc zdradę idei, z której zrodził się NSZZ „Solidarność".

Czy tę solidarność (przez małe „s") przenieśliśmy na nową sytuację? Czy nie zawładnął nami duch walki, od której – gdy jest walką o sprawiedliwość i w obronie najbardziej zagrożonych – odstąpić nie wolno, ale którą trzeba dopełnić pozytywną i pomysłową troską o nich? Są powody do niepokoju.

Pierwszy wiąże się z pytaniem: jak reagujemy na otaczającą nas, wyraźniejszą niż przed laty, biedę? Wyszła na jaw i gwałtownie wzrosła liczba bezrobotnych. Emerytury i renty, a także pensje tych, którzy mają liczne rodziny, zdecydowanie nie wystarczają na zaspokojenie wielu elementarnych potrzeb. Iluż to chorych nie ma za co się leczyć? Coraz więcej żebraków coraz natarczywiej prosi o wsparcie. Wszystko to widzimy, w duchu nad tym bolejemy – ale na tym się nasza troska zazwyczaj kończy. Pozostało dawne przekonanie, że to sprawa rządu – i choć wiemy, jak bardzo programy rządowe nie zaradzają tym potrzebom, poprzestajemy na bezradnym rozłożeniu rąk. Ja, oczywiście, także nie mam prostej recepty na te bolączki. Rzecz jednak w tym, że w obecnym, nietotalitarnie rządzonym państwie (zwłaszcza na obecnym przejściowym etapie jego budowania) żadne programy rządowe nie rozwiążą ostatecznie i zadowalająco kwestii społecznej biedy – i że wobec tego, oprócz tychże programów oraz indywidualnej ofiarności, potrzeba pewnych form społecznego współdziałania na rzecz tych, którym jest w kraju najtrudniej. Chodzi o połączenie czynnej miłości z roztropnością.

Mam wrażenie, że tu właśnie Kościół nie spisuje się zbyt dobrze. Nie chcę być niesprawiedliwy: sam na parafii nie pracuję i nie mogę pochwalić się żadnym dziełem na rzecz ubogich. Wiem też, że wielu duszpasterzy, wiele sióstr zakonnych i świeckich służy z oddaniem ubogim i chorym – także na AIDS. W ubiegłym roku była o tym mowa w czasie sierpniowych Dni Duszpasterskich na KUL-u. Okazało się, jak wiele się w parafiach dobrego czyni, choć dzieła te nie zyskują takiego nagłośnienia w środkach masowego przekazu, jak na to zasługują. A jednak mam wrażenie, że w skali masowej można było uczynić więcej – i że tak zwany przeciętny wierny wprost lub podświadomie

tego oczekiwał. Kartoteki parafialne, regularne wizyty duszpasterskie, autorytet moralny, jakim się Kościół cieszy – wszystko to dawało potężne możliwości zaradzenia potrzebom najbiedniejszych, co ważniejsze: budzenia inicjatywy u wiernych, a wreszcie bardziej stanowczego, publicznego zabierania głosu w obronie tych, których nowe ustawodawstwo lub stare praktyki najdotkliwiej krzywdzą. Sądzę, że za mało było – i wciąż jest – wrażliwości na zwykłą ludzką biedę zarówno u duchowieństwa, relatywnie lepiej sytuowanego od przeciętnego Polaka, jak i w katolickich ruchach i organizacjach.

Czy nie tu leży jedno ze źródeł podziałów i niechęci w obrębie Kościoła? Mam wrażenie, że u podłoża zniecierpliwienia, a nawet gniewu, jakim reagowano niekiedy na stanowisko Kościoła w kwestii ochrony życia poczętego, religii w szkole, respektu dla wartości chrześcijańskich, leżało poczucie, że Kościół – w tym przypadku przede wszystkim duszpasterze – nie stanął dostatecznie wyraźnie i skutecznie w obronie nagle i dramatycznie zubożałych wielu swoich wiernych. Że zabiera tak stanowczo głos w sprawach postrzeganych jako polityczne, a zaniedbał tych, którzy stali się ofiarami dość brutalnie wkraczającego do nas kapitalizmu. Owszem, nie wolno było zaniechać starań o ochronę, także prawną, najmniejszych i bezbronnych, nie narodzonych dzieci. I dziś tego czynić nie wolno. Ale staraniom tym towarzyszyć musi rzetelna i wytrwała troska o borykających się z bezrobociem i innymi niedostatkami wiernych, których w naszych parafiach nie brak. Inaczej powiedzą nam: „Bogaty nigdy nie zrozumie biednego".

ŻYCIE W PRAWDZIE

Dla przybysza z zewnątrz hasło, jakie pojawiło się na ulicach naszych miast przed pamiętnymi wyborami 4 VI 1989 roku, mogło wydawać się nieco dziwne. Pisano bowiem: „Żeby POLSKA była POLSKĄ, 2 + 2 musi być z a w s z e cztery". Myśmy jednak dobrze to hasło rozumieli. Wszyscy mieliśmy dosyć życia w notorycznym zakłamaniu: głosowania na tych, których nie chcieliśmy widzieć u władzy; przynależności do partii i do Kościoła równocześnie; ćwiczenia inteligencji w wyłapywaniu rzeczywistego sensu oficjalnych enuncjacji, nie tylko przedstawicieli władzy, ale i naszych własnych, gdy przyszło nam wypowiadać się publicznie. Stopniowo zaczynaliśmy się wstydzić tego, czym wcześniej niektórzy skłonni byli się chwalić – że Polak jest jak rzodkiewka: z wierzchu czerwony, w środku biały. Rzodkiewka im starsza, tym bardziej czerwienieje do środka, i stopniowo zaczynaliśmy to sobie uświadamiać. Dwadzieścia lat temu zasłużony rozgłos zdobył artykuł L. Kołakowskiego *Sprawa polska*, w którym wzywał on do życia w godności, to zaś polegać miało nie na „przetrwaniu" niesprzyjających czasów, ale na życiu kulturą, na przeciwstawianiu się sowietyzacji (różnej od rusyfikacji) przez realne prowadzenie politycz-

nych i kulturowych dysput, przez myślenie i mówienie tego samego – i tak samo – zarówno w prywatnej rozmowie, jak i w publicznych wystąpieniach[6].

Podkreślam: ten proces odkłamywania odbywał się stopniowo (nie nagle) i nie objął wszystkich sfer, o czym za chwilę. Ale od lat sześćdziesiątych stopniowo przybierał na sile. I nie należy jego znaczenia redukować tylko do płaszczyzny politycznej. Kołakowski nie przypadkiem głosił hasło życia w godności. Ta sama godność pojawiła się – i to na pierwszym miejscu – w hasłach „Solidarności" jeszcze przed układem „okrągłego stołu". Owszem, w życiu politycznym tendencja ta znalazła bardziej znaczący wyraz: członkowie opozycji zaczęli ujawniać swe personalia, ukonstytuował się KOR, zaczęto systematycznie wydawać literaturę podziemną. Jest to zrozumiałe: wszelkie procesy społeczne w krajach rządzonych totalitarnie mają silny wydźwięk polityczny, ale proces ów nie ograniczał się do stosunkowo wąskiego grona profesjonalnych polityków. Szczególnie silnie dał on o sobie znać w ruchu „Solidarność", który po raz pierwszy n a p r a w d ę mówił językiem robotników: wyrażał ich poglądy i żądania, był związkiem niezależnym – i pierwszym znakiem tej niezależności było to właśnie, że się tam mówiło prawdę, jawnie i dosłownie. Przypomnijmy też sobie, z jaką pasją odkłamywano historię, zwłaszcza najnowszą. Uczniowie w szkołach, gdzie prowadzono tzw. strajk czynny, rychło byli aż znudzeni nieustannym powtarzaniem im tego, o czym przez długie lata nie wolno było nawet napomknąć.

Jeszcze dwa doświadczenia wzmocniły poczucie rangi prawdy i jej istotnego związku z godnością człowieka. Pierwszym była pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny w czerwcu 1979 roku. Tłumy ludzi w Warszawie, Krakowie i Częstochowie, z mieszaniną niedowierzania i uniesienia wspólnie się modliły, cieszyły i słuchały słów prawdy. Nie oglądaliśmy się na władzę, która gdzieś się pochowała, nagle mała i nieważna, ale przeżywaliśmy niezwykłą wspólnotę i niezwykły smak życia w prawdzie. To było zaledwie kilka dni, ale pozostały one głęboko w pamięci narodu.

Drugie doświadczenie było bolesne i miało miejsce w latach osiemdziesiątych. Mam na myśli więźniów politycznych, którym obiecywano wolność za podpis „lojalki". Dramat wielu z tych, którzy podpisali, a potem rady sobie z sobą dać nie mogli, lądując niekiedy w zakładach psychiatrycznych, pokazuje per opposita, czym dla człowieka jest prawda i wierność prawdzie; jak złudna jest wolność jej kosztem uzyskana[7].

Przypominam tylko niektóre momenty i przykłady procesu odkłamywania życia społecznego. Uważam go za wątek odrodzenia społeczno-narodowego pierwszorzędnej wagi. Człowiek jest istotą racjonalną (nawet gdy nie bardzo

---

[6] L. K o ł a k o w s k i, *Sprawa polska*, w: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1982, s. 300-308.

[7] Por. na ten temat: T. S t y c z e ń, *Wolność w prawdzie*, Rzym 1988.

mu to w smak) i na tej płaszczyźnie: relacji do prawdy, potwierdza lub podważa swą człowieczą tożsamość, godność, wolność.

Cóż się jednak z tym stanowczym wezwaniem do życia w prawdzie dalej działo i dzieje? Znamienne, że charakteryzując proces odkłamywania, nasilony w okresie tworzenia się „Solidarności", nie wspominaliśmy w ogóle o uczciwości – tej zwykłej, wyrażającej się rzetelną pracą, słownością w dotrzymywaniu umów, poszanowaniem prawa, prawdomównością w prywatnych, nie zaś tylko wysoce politycznych rozmowach. Zaabsorbowani walką z komunistycznym totalitaryzmem, szermując hasłami prawdy i życia w prawdzie, nie dostrzegliśmy tego, że jej pierwszym i naturalnym praktycznym „przekładem" jest właśnie uczciwość, która raczej nie była (i nie jest) w cenie. Pamiętamy anegdotki na temat zdumiewającej dla zachodnich obcokrajowców, a dla nas „normalnej" sytuacji przeciętnego Polaka, który więcej wydaje, niż zarabia – i tej formy zakłamania jakoś się zbytnio nie wstydzimy. Uważaliśmy komunistów za obcych panów, zarzucaliśmy im, że nas krzywdzą, dokradanie zaś traktowaliśmy jako należne nam z tytułu sprawiedliwości „wyrównanie" – i oto dziś, gdy jesteśmy „na swoim", okradamy wzajem siebie, na ogół bezkarnie i z pomysłowością, na którą nas gdzie indziej nie stać. Starsza pani, która wychodząc z autobusu oddaje swój skasowany bilet wchodzącemu pasażerowi, traktuje swój czyn jako tytuł do chwały, a nie zawstydzający akt kradzieży. Słyszałem o pewnym księdzu, który – jako dobry duszpasterz, zatroskany o swych wiernych – tłumaczył z ambony, jak ominąć nowe przepisy podatkowe (nb. podatki są niekiedy tak wysokie, jakby z góry liczono się z oszustwem obywateli). Nie są to drobiazgi. Tak jak złe pijackie obyczaje czynią mało skuteczną walkę z alkoholizmem, tak też społeczna aprobata nieuczciwości, bezsensowne odróżnianie kradzieży prywatnej od publicznej, lekceważenie wszelkich przepisów – wszystko to są rafy, o które rozbija się niejedna słuszna skądinąd i szlachetna reformatorska inicjatywa. Trzeba oczywiście tworzyć taką prawno-ekonomiczną sytuację, by opłaciło się być uczciwym. Jest to jednak proces długi i musi mu towarzyszyć wysiłek odbudowy ethosu pracy, zniszczony gruntownie w okresie panowania komunizmu.

Godnym uwagi przykładem dwuznacznego traktowania postulatu życia w prawdzie jest stosunek wielu katolików do nauki Kościoła. Zdumiewamy się i gorszymy dawnymi członkami komunistycznej partii, którzy pewnego pięknego dnia przechrzcili się w socjaldemokratów i bez skrupułów dążą do zdobycia władzy. Ale czy nie podobnie traktuje swe przekonania ten, komu przyznanie się do katolicyzmu nie przeszkadza ignorować nauczania Kościoła i wybierać z prawd wiary i moralności tych, które mu odpowiadają? Fenomen „ale-katolika" znany jest nie tylko w Polsce. U nas jednak przejawia się on nie tyle w publicznych dyskusjach z Papieżem i biskupami, ile raczej w schizofrenicznym odróżnianiu prawdy, w którą się „oficjalnie" wierzy, od tej, którą się faktycznie uznaje i wedle której postępuje.

Wielokrotne nawiązywanie do „Solidarności", zdarzeń, które ją poprzedziły, i samego jej wybuchu, pobrzmiewać mogło nostalgią. Nie chodziło mi jednak o jałową próbę zawrócenia biegu zdarzeń, lecz o przywołanie ethosu, który był wówczas – i nadal jest – naszą szansą. Był to ethos głębokiej metanoi: nawrócenia się, by żyć prawdą w miłości, nawrócenia w sensie głęboko chrześcijańskim. Zmagania o wolność i solidarność znajdowały swoje naturalne miejsce w Kościele: nie do pomyślenia były strajki bez Mszy świętych i spowiedzi; jednym z owoców sierpniowych rozmów było wywalczenie niedzielnej Mszy św. radiowej; nie sposób wreszcie przecenić znaczenia wyboru kardynała Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową i jego kolejnych pielgrzymek do Ojczyzny. Znamienna jest jednak różnica w odbiorze tych pielgrzymek – zwłaszcza różnica pomiędzy nastrojem, jaki towarzyszył pierwszej, a tym, który cechował czwartą z nich w czerwcu 1991 roku. Gdy Papież wołał na placu Zwycięstwa w Warszawie w wigilię uroczystości Zesłania Ducha Świętego A.D. 1979: „Niech zstąpi Duch Twój! Niech zstąpi Duch Twój! I odnowi oblicze ziemi. Tej Ziemi!"[8] – któż z nas przypuszczał, że modlitwa ta wypełni się tak rychło i tak potężnie? Ale wtedy modliliśmy się wraz z nim, żarliwie i szczerze. Gdy po dwunastu latach, w nowej rzeczywistości, nawoływał do przestrzegania Bożych przykazań – w imię tego samego Ducha i tej samej metanoi – napotkał opór i kontestację wielu. Kto wie, czy największa nasza szansa i największe zagrożenie nie zależą od tego, czy wytrwamy. Lekcja „Solidarności" była ważna, stanowiła nader obiecujący początek – ale tylko początek. Zaczęliśmy się wówczas uczyć budowania – a nie tylko walki; aktywnego uczestnictwa – a nie tylko protestów; porozumienia na drodze dialogu i sprawiedliwości – a nie przemocy; życia w prawdzie – a nie w zakłamaniu.

W gruncie rzeczy jest to droga Bożych przykazań: jak dla Izraela, tak i dla nas stanowią one rdzeń przymierza z Bogiem. Ale też jak Naród Wybrany, tak i nas, Polaków, czeka długa droga wewnętrznej przemiany, byśmy byli zdolni posiąść Ziemię Obiecaną. Izraelici bywali krnąbrni i nieposłuszni – ale szli, aż w końcu doszli. Pytanie: czy i nam starczy woli i wytrwałości; czy nam, chrześcijanom, wystarczy wiary, by w drodze nie ustać, a także poczucia odpowiedzialności za ten proces, w który od początku tak głęboko wpisał się Kościół? Oby starczyło.

---

[8] *Jan Paweł II na ziemi polskiej*, red. ks. S. Dziwisz i in., Watykan 1979, s. 34.

O GODZIWOŚĆ WYNAGRODZENIA

Aniela DYLUS

„KWESTIA PŁACOWA" DAWNIEJ I DZIŚ

„Sprawiedliwa płaca" jest pojęciem ciągle otwartym na dalsze doprecyzowania. Nie jest kategorią ani czysto ekonomiczną, ani czysto społeczną czy moralną.

Każdy proces gospodarczy wymaga twórczego zestawienia ze sobą oraz kooperacji pracy i kapitału, „czynnika ludzkiego" oraz elementów materialnych. Wskazane jest przy tym, aby – pod groźbą opuszczenia rynku – racjonalnie wykorzystać owe „czynniki produkcji". Zgodnie z zasadą gospodarności należy przy danym ich nakładzie maksymalizować końcowy efekt produkcyjny (zasada wydajności) albo przy danym efekcie minimalizować nakłady (zasada oszczędności).

Samodzielnie gospodarujący podmiot – przedsiębiorca odpowiedzialny za całość przedsięwzięcia gospodarczego, podejmujący codziennie decyzje o kupnie i sprzedaży, o wielkości i kierunkach produkcji, o alokacji swoich zasobów – musi mieć doskonałe rozeznanie bieżącej sytuacji rynkowej i umiejętność prognozowania. Musi znać aktualne trendy na rynkach: towarowym, kapitałowym, pieniężnym, pracy – aby przez błędne decyzje nie naruszyć egzystencji powierzonej mu firmy.

Podporządkowanie się logice rynkowych praw gospodarczych nie tylko nie wyklucza, ale wręcz zakłada specyficzne podejście do rynku pracy. Przecież praca jest wyjątkowym czynnikiem produkcji. Nie jest towarem, który po jego zakupie zmienia właściciela. Jej cena w postaci płacy nie zależy wyłącznie od bieżącej sytuacji rynkowej wyznaczonej prawem podaży i popytu. Wiedza o wyjątkowej pozycji pracy wśród czynników produkcji należy już dziś, m.in. za sprawą nauczania społecznego Kościoła oraz ruchu katolicko-społecznego, do niekwestionowanego dorobku nauk społecznych. Również poziom życia i pozycja społeczna pracobiorców w państwach gospodarczo rozwiniętych w zasadzie nie musi być przedmiotem wyjątkowej troski. W każdym razie „wołająca o pomstę do nieba" sytuacja społeczno-gospodarcza świata pracy sprzed stulecia, uzasadniająca profetyczną reakcję Kościoła, uległa istotnej zmianie.

„KWESTIA ROBOTNICZA" UZASADNIENIEM DYSTRYBUTYWNEJ OPCJI NAUKI SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA

Jak wiadomo, na XIX- wieczną „kwestię robotniczą" składała się ostra dysproporcja na rynku pracy między nadmierną podażą rąk do pracy a ograniczonym na nią popytem, wyznaczonym niedoborami kapitałowymi. O słabości pozbawionego własności pracownika najemnego wobec właściciela kapitału przesądzał egzystencjalny przymus sprzedaży własnej pracy. Płaca, jako jedyne źródło utrzymania, łatwo stawała się obiektem lichwiarskich praktyk. Wykorzeniona z rodzimego środowiska społecznego, sproletaryzowana i zdezintegrowana „armia pracy" musiała przegrywać w konkurencji ze „światem kapitału", tym bardziej że i liberalne państwo – „stróż nocny" – nie czuło się zobowiązane do podjęcia funkcji ochrony pracy. Cykliczne wahania koniunkturalne: recesje i kryzysy gospodarcze, uderzając przede wszystkim w najsłabszych, dodatkowo pogarszały ich sytuację.

Wobec skrajnej polaryzacji industrializującego się społeczeństwa Kościół stanął po stronie słabszych. Bez wątpienia byli nimi wówczas robotnicy. Ponieważ głównym źródłem dysproporcji był niesprawiedliwy podział wytworzonych dóbr, nauczanie pierwszych encyklik społecznych skoncentrowało się na zagadnieniach sprawiedliwości rozdzielczej.

W kwestii płacy wskazywano najpierw, że obopólna zgoda zainteresowanych stron, wolny układ między pracodawcą a pracobiorcą co do wysokości płacy, wcale nie przesądza jeszcze o sprawiedliwości wynegocjowanej kwoty[1]. Minimalnym wymogiem płacowej „sprawiedliwości naturalnej", przekraczającej wolę układających się stron, jest „płaca życiowa" (minimalna): „płaca winna pracownikowi rządnemu i uczciwemu wystarczyć na utrzymanie życia", (RN, nr 34).

Jednocześnie z kręgów katolików społecznych pochodzi ostra krytyka liberalistycznych dogmatów, m.in. „spiżowego prawa płacy", sformułowanego przez Davida Ricardo, zgodnie z którym płaca zawsze oscyluje wokół kwoty gwarantującej minimum egzystencji. Płaca niższa, nie pozwalająca na „odtworzenie" siły roboczej, wywoła spadek podaży pracy i popchnie jej cenę w górę. Z kolei płaca wyższa od minimalnej, której konsekwencją będzie po pewnym czasie większy przyrost naturalny, a dalej – wzrost liczby rąk do pracy,

---

[1] Wyraźnie widział to już Leon XIII, który w *Rerum novarum* (RN) pisał: „Jeżeli zatem pracownik zmuszony koniecznością, albo skłoniony strachem przed gorszym nieszczęściem, przyjmuje niekorzystne dla siebie warunki, które zresztą przyjmuje tylko pod przymusem, ponieważ mu je narzuca właściciel warsztatu lub w ogóle pracodawca, wtedy dokonuje się gwałt, przeciw któremu głos podnosi sprawiedliwość" (nr 34). Zasada ta obowiązuje zresztą do dziś. Jak czytamy w *Katechizmie Kościoła katolickiego*, „porozumienie stron nie wystarczy do moralnego usprawiedliwienia wysokości wynagrodzenia" (KKK, 2434).

musi spowodować spadek ceny pracy. Z pozycji moralności społecznej słusznie atakowano niesprawiedliwość i nieludzkość tego prawa. Podobnie jak w innych kwestiach bardziej wskazany byłby jednak w tym przypadku nieco odmienny kierunek krytyki: zakwestionowanie rzekomego determinizmu tego prawa i w ogóle praw ekonomicznych, odsłonięcie fałszywych założeń demograficznych i danych empirycznych, na których się ono opiera. Odwołanie się najpierw do samej rzeczywistości społeczno-gospodarczej, której prawidłowe ujęcie metodami „ekonomii humanistycznej" pomogłoby wykazać ideologiczny charakter niektórych pseudo-praw ekonomicznych, uchroniłoby katolicką naukę społeczną od uzasadnionego niekiedy zarzutu moralizatorstwa.

Występując przeciwko rażącej dyskryminacji robotników, katolicka myśl społeczna i towarzyszący jej ruch społeczny skoncentrowały się na przezwyciężeniu proletaryzmu oraz na określeniu warunków godziwego życia. Odpowiednie postulaty zawarte w dokumentach nauczania społecznego Kościoła są przy tym znacznie bardziej realistyczne niż jednostronne ich interpretacje. Owszem, sprawiedliwa płaca w ujęciu encyklik ma gwarantować nie tylko środki konieczne do życia, ale też warunki do poprawy dobrobytu i rozwoju kulturowego człowieka (por. *Qaudragesimo anno* – QA, nr 75). Ma dalej umożliwić oszczędzanie w celu zgromadzenia skromnego majątku (por. QA, nr 63). Wreszcie ma to być tzw. płaca rodzinna: „ze wszystkich sił należy dążyć do tego, by ojcowie rodzin taką otrzymywali płacę, która by odpowiednio zaspokoiła przeciętne potrzeby życia rodzinnego" (QA, nr 71). Za tymi postulatami płacowymi kryje się przeświadczenie, że poważne podejście do osoby pracującej wyklucza takie potraktowanie jej stosunku pracy, jak gdyby nie miał on nic wspólnego ze stosunkami rodzinnymi.

Niemniej prawdopodobnie wskutek możliwych perturbacji na rynku pracy, związanych z wprowadzeniem w życie „płacy rodzinnej" (obniżenie konkurencyjności przedsiębiorcy zatrudniającego pracowników obarczonych rodzinami, a co za tym idzie – zmniejszenie ich szans na znalezienie zatrudnienia), w *Laborem exercens* (LE) alternatywnie proponuje się też inne rozwiązania. Rodzinne wyrównywanie mogłoby następować za pośrednictwem różnych świadczeń społecznych: zasiłku rodzinnego, dodatków macierzyńskich itp., a więc ze środków nie obciążających wyłącznie rodzimej firmy pracownika (por. LE, nr 19).

Mimo niewątpliwego nachylenia dystrybutywnego oraz „preferencyjnej opcji na rzecz ubogich", w tym przypadku – pracowników najemnych, nauce społecznej Kościoła raczej obce jest traktowanie płacy wyłącznie jako abstrakcyjnego uprawnienia podmiotowego, wyizolowanego ze społeczno-gospodarczego kontekstu. Od początku akcentowano złożony charakter problematyki słusznej płacy, podkreślano wielość współkształtujących ją czynników (por. RN, nr 17), przestrzegano przed upraszczającą tendencją sprowadzenia zagadnienia do „jednej jakiejś zasady lub formuły" (QA, nr 66).

Płacowe roszczenia kierowane bezwzględnie wobec pracodawców lub państwa pochodzą natomiast z różnych kręgów związkowych i politycznych, również z kręgów inspirowanych myślą chrześcijańską. Rozpatrywane same w sobie, z punktu widzenia podmiotowych potrzeb i uprawnień, są one najzupełniej słuszne. Odniesione do możliwości finansowych poszczególnych jednostek gospodarczych oraz do całego kontekstu społeczno-gospodarczego danej branży lub państwa okazują się bądź nierealistyczne, bądź konkurencyjne w stosunku do innych ważnych celów ogólnospołecznych. Domaganie się za wszelką cenę realizacji własnych uprawnień płacowych, niezależnie od równie zasadnych dążeń innych grup, może być po prostu wyrazem egoizmu grupowego.

EWOLUCJA KATOLICKIEJ NAUKI O SŁUSZNEJ PŁACY

Umiejętność artykulacji grupowych interesów, poparta groźbą zastosowania nacisku społecznego w celu ich realizacji, oznacza istotną przemianę kondycji świata pracy. Pracownicy najemni, zorganizowani w związki zawodowe, różne stowarzyszenia i partie polityczne, przestali być bezbronni i bezsilni wobec wyzysku silnego kapitału. Ogólny wzrost stopy życiowej społeczeństw uprzemysłowionych stał się również ich udziałem. Krok po kroku przezwyciężali dyskryminujący ich status proletariuszy. Zdobyli swoje miejsce w społeczeństwie i oparcie organizacyjne. Świadomi swych uprawnień pracowniczych uzyskiwali odpowiednie gwarancje płacowe i socjalne. Stopniowo również państwo odkrywa swoją funkcję społeczną i staje się jednym z podmiotów poczuwających się do odpowiedzialności za łagodzenie „kwestii robotniczej". Pracowników najemnych chroni prawo pracy. Państwo tworzy ramy dla właściwego porządku pracy, prowadzi politykę zatrudnienia, politykę socjalną, określa wysokość płacy minimalnej. Indywidualne umowy o pracę zostają włączone w cały system umów zbiorowych, w celu zaś dochodzenia uprawnień pracowniczych ostatecznie dopuszczalny jest nawet nacisk strajkowy.

Odpowiednio do postępującej deproletaryzacji „stanu pracowniczego" następowała pewna zmiana akcentów w nauce społecznej Kościoła o słusznej płacy. Od początku bardziej lub mniej wyraźnie formułowano pewne kryteria, którym winna odpowiadać słuszna płaca. Obok wspomnianych już podmiotowych kryteriów potrzeb życiowych i rodzinnych, co znalazło wyraz w kategoriach „płacy minimalnej" i „płacy rodzinnej", realistycznie zwracano uwagę na „obiektywny" aspekt płacy. Jest ona najpierw ekwiwalentem wkładu pracy. Jej wysokość musi więc uwzględniać wydajność i jakość pracy[2]. Oczywiście,

---

[2] Jak czytamy w *Mater et Magistra* „ustalając słuszne wynagrodzenie za pracę, trzeba przede wszystkim brać pod uwagę rzeczywistą wydajność pracy poszczególnych pracowników" (MM, nr 71).

rygorystycznie stosowana zasada sprawiedliwości wymiennej: równowartość świadczeń i produktywności („jaka praca taka płaca") w odniesieniu do ludzkiej pracy okazuje się zbyt ciasna. Niemniej rezygnacja z tej obiektywnej podstawy płacowej i równe ocenianie nierównej pracy byłoby wysoce niesprawiedliwe. Przekształciłoby płacę w rodzaj jałmużny, zapomogi czy zasiłku. Miłości społecznej nie można zaś budować na zapoznawaniu elementarnej sprawiedliwości.

Wyrazem wyciągnięcia pełnych konsekwencji ze społecznego charakteru pracy ludzkiej jest uwzględnienie wśród kryteriów sprawiedliwej płacy czynników wykraczających poza osobistą sytuację pracobiorcy oraz poza indywidualną umowę z pracodawcą. Wobec postępujących ciągle współzależności gospodarczych coraz szerszy staje się przy tym krąg wspólnot, których sytuację należy uwzględniać ustalając słuszne wynagrodzenie. Wymienione w *Quadragesimo anno* „stan przedsiębiorstwa" oraz „wzgląd na dobro wspólne" (QA, nr 72-75) *Mater et Magistra* uzupełnia o „wymagania dobra wspólnego wszystkich narodów" (MM, nr 71), i to nie tylko obecnego pokolenia. Dobrobyt, o który zabiegamy, winien uwzględniać także przyszłość (por. MM, nr 79).

Wzywając do powściągliwości w żądaniach płacowych zwraca się uwagę, że ewentualna ruina przedsiębiorstwa wskutek przekroczenia funduszu płac byłaby klęską samych robotników (por. QA, nr 72). Nie tylko względy solidaryzmu i chrześcijańskiego braterstwa mają więc hamować roszczenia płacowe, ale przede wszystkim „interesowna" troska o przetrwanie i rozwój własnej firmy.

Kryteria sprawiedliwej płacy muszą też uwzględniać racje dobra wspólnego w skali państwa. Makroekonomiczna opcja wymaga przede wszystkim zadośćuczynienia postulatowi pełnego zatrudnienia. Tymczasem „tak zbyt niskie, jak i zbyt wysokie zarobki stają się przyczyną bezrobocia" (QA, nr 74). Pierwsze – zniechęcają do podejmowania pracy zarobkowej. Mobilizują raczej do wycofywania się na obrzeże rynku i wegetowania dzięki zasiłkom czy pomocy charytatywnej. Z kolei zbyt wysokie płace albo prowadzą firmy do bankructwa, albo skłaniają przedsiębiorców do takiej racjonalizacji pracy, w której siła robocza na szeroką skalę zostaje zastąpiona kapitałem. Dobrze, że o związku między wysokością płac a poziomem zatrudnienia w gospodarce czytamy nie tylko w podręcznikach ekonomii, proklamacjach związków zawodowych czy stowarzyszeń pracodawców, ale i w papieskich encyklikach. Ich postulaty społeczno-moralne, bazujące na afirmacji w punkcie wyjścia prawidłowości ekonomicznych i społecznych, wyraźnie zyskują przez to na wiarygodności.

Zresztą refleksja nad słusznym wynagrodzeniem nie powinna pomijać także innych ważnych kategorii makroekonomicznych, chociażby inflacji i płac realnych, czy też zjawiska tzw. kominów płacowych oraz nożyc cen. Dobrze więc, że encykliki postulują dostosowanie płac do cen towarów (in-

deksacja płac), likwidację lub ograniczenie rażących dysproporcji płacowych między poszczególnymi grupami społecznymi (także wśród samych pracowników), między sektorami, a nawet – ze względu na ogólnoludzkie dobro wspólne – w skali międzynarodowej (por. QA, nr 75; MM, nr 79-80).

Odpowiednio do zmieniającej się sytuacji świata pracy oraz rosnącego skomplikowania stosunków gospodarczych obserwuje się interesujące przesunięcie akcentów w nauczaniu społecznym Kościoła dotyczącym sprawiedliwej płacy. Stopniowo rozszerza się katalog czynników współkształtujących wysokość wynagrodzenia[3]. Elementy subiektywne, tj. podmiotowe uprawnienia, zostają uzupełnione elementami obiektywnymi, uwzględniającymi wydajność oraz makroekonomiczny kontekst stosunków pracy. Sprawiedliwa płaca przestaje być ujmowana wyłącznie w perspektywie indywidualnej relacji między pracodawcą a pracobiorcą. Coraz wyraźniej postrzega się ją jako kwestię sprawiedliwych struktur ekonomicznych, odpowiedniej polityki państwa oraz stosunków międzynarodowych, a więc jako przedmiot zainteresowania etyki społecznej.

Odpowiednio do tego poszerza się krąg podmiotów odpowiedzialnych za jej kształtowanie. O ile w *Rerum novarum* obowiązek ustalania słusznej płacy przypisuje się przede wszystkim pracodawcy (por. RN, nr 17), to już *Quadragesimo anno* mówi wprost nie tylko o kierownikach przedsiębiorstw, ale też o państwie i o samych pracownikach (por. QA, nr 73). Ci ostatni, postrzegani początkowo jako „mniej zdolni do samoobrony" (RN, nr 17), byli tym samym adresatem postulatów ochrony i opieki. W miarę przezwyciężania proletaryzmu, ekonomicznego i społecznego umacniania się tej grupy, coraz bardziej sami robotnicy stają się współodpowiedzialni za kształtowanie własnej sprawiedliwej płacy. Co więcej, wymuszone przez nich „niesłusznie" wysokie płace mogą godzić w dobrobyt, czy wręcz egzystencję innych grup społecznych (bezrobotni, pracownicy pozostałych gałęzi i sektorów, przedsiębiorcy), albo też zagrażać realizacji ważnych celów społecznych. Pracownicy najemni przestają być biernym przedmiotem troski, a sami stają się podmiotem współstanowiącym o słuszności wynagrodzenia innych. „Kwestia robotnicza" przekształca się w „kwestię społeczną".

Ta zmiana perspektywy musi pociągać za sobą przesunięcie akcentów w strategii sanacji niesprawiedliwych stosunków. „Naprawie obyczajów" musi towarzyszyć „reforma urządzeń" i w ogóle „odnowienie ustroju społecznego" (QA, nr 77).

---

[3] Dobrą ich syntezę znajdujemy w *Gaudium et spes*: „Należy tak wynagradzać pracę, aby dawała człowiekowi środki na zapewnienie sobie i rodzinie godnego stanu materialnego, społecznego, kulturalnego i duchowego, stosownie do wykonywanych przez każdego zajęć, wydajności pracy, a także zależnie od warunków zakładu pracy i z uwzględnieniem dobra wspólnego" (KDK, nr 67).

MIEJSCE „KWESTII PŁACOWEJ" W SPOŁECZEŃSTWIE POSTINDUSTRIALNYM

Jeśli założyć, że podstawą każdego ustroju społeczno-ekonomicznego jest powiązanie, a jednocześnie wyraźne rozgraniczenie pracy i kapitału w procesie gospodarowania, wtedy rzeczywiście „sprawa sprawiedliwej zapłaty za wykonywaną pracę" staje się „problemem kluczowym etyki społecznej", a nawet „sprawdzianem sprawiedliwości całego ustroju" (LE, nr 19).

Stopniowo następuje jednak ewolucja gospodarczych form własnościowych. Od dawna równolegle do wielkoprzemysłowych jednostek gospodarczych, opartych na instytucji salariatu, funkcjonują takie formy własności, w których następuje bezkolizyjne połączenie pracy i kapitału w jednym podmiocie, a gospodarowanie może zachować charakter rodzinny. Chodzi tu o indywidualne gospodarstwa chłopskie, o drobną i średnią własność w handlu, rzemiośle, przemyśle. Jeszcze do niedawna wydawało się, że niewielkie podmioty nie są w stanie sprostać konkurencji wielkich jednostek gospodarczych, preferowanie zaś modelu gospodarownia w mikroskali, zgodnie z hasłem „małe jest piękne", oceniano jako nieszkodliwą, estetyzującą mrzonkę. Tymczasem rosnące znaczenie sfery usług oraz „kapitału ludzkiego" zmuszają do weryfikacji tezy o rzekomej efektywności gigantomanii gospodarczej. W epoce postindustrialnej, do której stopniowo wkracza cywilizacja zachodnia, „małe" okazuje się nie tylko „piękne", ale i niezwykle efektywne. Już dziś statystyki państw gospodarczo rozwiniętych odnotowują znaczący udział właśnie małych firm w tworzeniu produktu narodowego brutto. Również w procesie transformacji gospodarek państw Europy Środkowo-Wschodniej stosunkowo najszybciej dokonuje się tzw. mała prywatyzacja. Na przykład w Polsce w latach 1990-1992 liczba małych przedsiębiorstw prywatnych prawie się podwoiła. Obecnie szacuje się, że ponad 1,6 mln małych firm zatrudnia około 3-3,5 mln osób, tzn. prawie 30% ogółu pracujących[4].

Z kolei w wielkich jednostkach gospodarczych z racji społeczno-politycznych, moralnych, a także czysto ekonomicznych podejmuje się próby upowszechnienia własności środków produkcji. W oparciu o zróżnicowane struktury formalno-prawne podmiotów gospodarczych pojawiają się różne formy współwłasności. Ważne miejsce wśród nich zajmują instytucje akcjonariatu powszechnego i pracowniczego. Powstają różne odmiany spółek akcyjnych i spółek pracowniczych. Na przykład w USA 13% pracujących obywateli jest

---

[4] Por. GUS, *Zmiany strukturalne grup podmiotów gospodarki narodowej w I kwartale 1994 r.*, Warszawa 1994, s. 123; H. P. Haarland, H.-J. Niessen, *Der Systemtransformationsprozeß in Polen*, Bonn 1994, s. 19; A. Oneksiak, *Rola małej przedsiębiorczości w procesie przemian społeczno-gospodarczych w Polsce w latach 1989-1993*, Warszawa 1994, s. 90, mps, praca magisterska, ATK.

współwłaścicielami lub właścicielami firm, w których pracują[5]. Coraz bardziej skomplikowany układ stosunków własnościowych utrudnia niekiedy identyfikację właścicieli rozproszonego „kapitału anonimowego". Być może nawet w rozwiniętych gospodarkach rynkowych ciągle jeszcze za wcześnie na proklamację społeczeństwa właścicieli czy quasi-właścicieli. Niemniej w sytuacji, kiedy duża część obywateli – choć z odmiennych powodów, z różną intensywnością i w różny sposób – uczestniczy w prerogatywach własnościowych, coraz trudniej ustalić przynależność do „świata pracy" i „świata kapitału"[6]. Zmniejsza się liczba osób, dla których płaca jest jedynym źródłem utrzymania. W każdym razie dawne granice, przeciwieństwa i podziały wyraźnie tracą na ostrości. Oczywiście, pojawiają się nowe, równie dotkliwe. W mniejszym stopniu wyznacza je jednak status pracownika najemnego bądź właściciela kapitału. O uprzywilejowaniu bądź dyskryminacji społecznej przesądzają dziś inne czynniki: dostęp do wykształcenia, do informacji, przynależność do zorganizowanych grup interesu, odradzające się nacjonalizmy itp. W związku z tym wynagrodzenie za pracę stopniowo traci kluczową pozycję probierza sprawiedliwości ustrojowej.

Nie oznacza to wcale marginalizacji problematyki sprawiedliwej płacy, przynajmniej w tych obszarach, w których działalność gospodarcza opiera się na systemie umów o pracę. W dalszym ciągu są to obszary na tyle znaczące gospodarczo i społecznie, że nie można ich pozostawić poza zasięgiem refleksji etycznej.

PROBLEM KONSTYTUCJONALIZACJI PRAWA DO SŁUSZNEGO WYNAGRODZENIA

Przesłanką wszelkiej refleksji dotyczącej płacy musi być dziś uznanie strukturalnego charakteru i kompleksowości zagadnienia. Jak sygnalizują m.in. encykliki społeczne, sprawa wynagrodzenia przekracza indywidualne odniesienia między pracownikiem i pracodawcą bezpośrednim. Sięga w sferę podlegającą „pracodawcy pośredniemu", w obszar skomplikowanych współzależności instytucjonalnych, także międzynarodowych, w dziedzinę prawa pracy i umów zbiorowych (por. LE, nr 17). „Państwo społeczne" podejmuje się dziś zresztą zadania regulacji stosunków pracy, m.in. gwarancji płacy minimalnej.

---

[5] Stanowi to 25% pracowników wielkich i średnich firm. Por. S. Bratkowski, *Rozmowy o własności (2). Jak konkurować z Japończykami*, „Gość Niedzielny" 1994, nr 13. Por. też K. Ludwiniak, *Własność pracownicza w USA*, w: *Pracownik właścicielem*, Lublin-Paryż 1989, s. 71 nn.

[6] Szerzej na ten temat por. A. Dylus, *Kapitalizm bez właścicieli? Upowszechnienie prywatnego posiadania*, „Przegląd Powszechny" 1994, nr 11, s. 155-169.

Dyskusyjna jest natomiast konstytucjonalizacja pracowniczego prawa do słusznego wynagrodzenia. Niektóre projekty konstytucji RP proponują pewne rozwiązania. Projekt Polskiego Stronnictwa Ludowego i Unii Pracy przewiduje na przykład, że państwo określa minimalną wysokość wynagrodzenia za pracę, a w projekcie NSZZ „Solidarność" znalazło się sformułowanie: „Wysokość płacy minimalnej, minimalnego dochodu gwarantowanego oraz normy pracy ustala komisja trójstronna złożona z przedstawicieli pracowników, pracodawców i Rządu" (art. 43). Jeszcze dalej idzie Niezależny Obywatelski Projekt Konstytucji (NOPK), zgodnie z którym „każdy zatrudniony ma prawo do słusznego wynagrodzenia za wykonywaną pracę" (art. 21).

Oczywiście, nie ma już dziś wątpliwości, że socjalne prawa człowieka, w tym prawo do sprawiedliwego wynagrodzenia, nie są jedynie ogólnymi wymogami moralnymi i że instytucjonalnych gwarancji winien im udzielać pozytywny porządek prawny państwa. Co więcej, jako obiektywne dyrektywy i wyznaczniki celów państwa, nakładające na władzę ustawodawczą i wykonawczą pewne zobowiązania wymagające prowadzenia określonej polityki, mogą być rozumiane nawet jako prawa podstawowe. Nie można ich jednak ujmować jako podmiotowych praw publicznych gwarantujących obywatelowi takie uprawnienia wobec państwa, które byłyby zaskarżalne sądownie. Nadając prawodawcy i administracji nowe kompetencje, aż do ingerencji w dziedzinę osobistej wolności, przyczyniając się do rozrostu biurokracji i żądań finansowych państwa, popadają bowiem wówczas w konflikt z prawami wolnościowymi[7]. Tym niemniej teoretycy prawa konstytucyjnego przyjmują na ogół, że właściwym miejscem dla praw socjalnych jest właśnie konstytucja[8]. Jeśli zostaną odpowiednio sformułowane – jako programy, których szczegółową treść określi dopiero ustawodawstwo zwyczajne – ich obecność w konstytucji wcale nie musi naruszać wolnościowego porządku.

W polskiej debacie konstytucyjnej obecne jest również stanowisko, że przynajmniej na niektóre prawa socjalne, zwłaszcza te, które dadzą się sformułować w konwencji wolnościowej, np. prawo do swobody podjęcia pracy i wyboru miejsca pracy, obywatel winien móc powołać się bezpośrednio[9]. Ich zakres i szczegółowość jest jednym z najbardziej kontrowersyjnych problemów. Zależnie od opcji społeczno-politycznej katalog tego rodzaju praw rozszerza się lub zawęża.

Zgodnie z „umiarkowanym" stanowiskiem w kwestii praw socjalnych nie przewiduje się konstytucjonalizacji prawa do minimalnego, ani tym bardziej do „słusznego" wynagrodzenia. W nowej ustawie zasadniczej powinny się nato-

---

[7] Por. np. O. Höffe, *Etyka państwa i prawa*, Warszawa 1992, s. 72-76.

[8] Por. np. R. Sobański, wypowiedź w dyskusji redakcyjnej „Przeglądu Powszechnego": *Konstytucja RP – kiedy i jaka?*, „Przegląd Powszechny" 1995, nr 4, s. 27.

[9] Na takim stanowisku stoi np. Janina Zakrzewska. Por. J. Zakrzewska, tamże, s. 28-29.

miast znaleźć: wolność pracy, prawo do nauki i prawo do zabezpieczenia społecznego. Poszerzaniu katalogu praw socjalnych o niemal wszystkie uprawnienia pracownicze (por. projekty SLD, PSL-UP, „S", NOPK) towarzyszą próby stworzenia konstytucyjnych podstaw interwencjonizmu państwa w gospodarce, przyjęcia rozwiązań korporacyjnych (po tej linii idzie np. koncepcja UP nadania Senatowi charakteru Izby Samorządowej) bądź syndykalistycznych (przywileje ustrojowe dla związków zawodowych w projekcie „S").

Negatywne konsekwencje ewentualnego przyjęcia takich rozwiązań są łatwe do przewidzenia. Przede wszystkim szeroka ochrona praw pracowniczych i socjalnych jest naruszeniem zasady równości wobec prawa. Już w trakcie ich formułowania stabilny i długofalowy porządek gospodarczy staje się towarem przetargowym bieżącej gry politycznej, w pewnym sensie – przedłużeniem kampanii wyborczej. Strategia argumentacji populistycznej jest tu tym bardziej niebezpieczna, że nawiązuje do rosnących oczekiwań szerokich kręgów biedniejącego społeczeństwa. Licytowanie się poszczególnych ugrupowań politycznych konstytucyjnym katalogiem praw socjalnych nie solidaryzuje, ale polaryzuje obywateli. Zresztą nawet w tzw. społeczeństwach dobrobytu zbyt daleko idące jego rozszerzanie jest niewskazane. Powoduje bowiem ubezwłasnowolnienie człowieka. Tam zaś, gdzie ustawa zasadnicza zawiera prawa socjalne, które nie mają szans realizacji, staje się sumą pustych deklaracji. Próby wprowadzenia ich w życie musiałyby oznaczać zahamowanie reform. Zgodnie więc z postulatem jurydyzacji konstytucji jej treść nie powinna być manifestem politycznym, lecz zbiorem norm[10]. Wydaje się, że wśród nich trudno znaleźć miejsce dla gwarancji płacowych.

KU (BARDZIEJ) SPRAWIEDLIWEJ PŁACY

Prawna, choć niekoniecznie konstytucyjna gwarancja płacy minimalnej, będąca dziś standardem „państwa społecznego", jest. m.in. wyrazem podejmowania przez państwo odpowiedzialności za pokój społeczny. W kwestii wysokości płacy istnieją bowiem granice, których nie można przekraczać bez narażania tego ważnego dobra publicznego. Nie zawsze udaje się jednak ściśle ustalić ową „granicę", po przekroczeniu której wybuchają strajki i protesty. Sprawdzoną już szansą minimalizacji niepokojów społecznych i konfliktów związanych ze stosunkami pracy, a przynajmniej ich decentralizacji, jest instytucja autonomii partnerów umów społecznych. Jak pokazują doświadczenia

---

[10] Por. K. U j a z d o w s k i, *Nowa konstytucja wobec kwestii ekonomicznych*, „Biuletyn Programowy «Grupy Windsor»" 1994, nr 4, s. 3n; H. S u c h o c k a, *Ustrój gospodarczy w konstytucji*, „Więź" 1994, nr 12, s. 30; S o b a ń s k i, wyp. cyt., s. 25n; A. H a l l, *Wokół konstytucji. Z perspektywy konserwatywnej*, Warszawa 1994, s. 12.

państw realizujących model społecznej gospodarki rynkowej, wizja zastąpienia walki klasowej praktyką społecznego partnerstwa wcale nie jest utopijna[11].

Jeśli zaś dochodzi do konfliktu, to obie jego strony, tj. organizacje pracodawców i związki zawodowe, doskonale zdają sobie sprawę, że wzajemnie od siebie zależą i że „przeciąganie struny" żądań, np. płacowych, nie leży w interesie żadnej z nich. Zwycięstwo polegające na zniszczeniu przeciwnika oznaczałoby naruszenie podstaw własnej egzystencji. Tego naturalnego hamulca roszczeń i bodźca do szukania kompromisów brakuje w sytuacji, kiedy centralnie reguluje się stosunki płacowe, a tym bardziej kiedy adresatem żądań jest pracodawca państwowy. Wiedza o marnej kondycji finansowej państwa nie stanowi wystarczająco skutecznej bariery przeciw wymuszaniu ustępstw polegających na przegrupowaniu środków budżetowych, czyli po prostu na zabieraniu innym. Ponadto strajki przedsiębiorstw sektora państwowego, jako „spory zbiorowe z rządem", siłą rzeczy stają się strajkami politycznymi.

Żadne, nawet najbardziej sprawne „centrum" nie jest w stanie racjonalnie określić wysokości słusznej płacy. Autonomia partnerów umów zbiorowych oznacza w tym względzie pożądane gospodarcze odciążenie państwa. Oczywiście, nawet zdecentralizowana polityka płacowa nie jest w stanie uchronić partnerów społecznych od pewnych form zbiorowego egoizmu. Coraz częściej sygnalizuje się dziś na przykład ich współodpowiedzialność za bezrobocie. Może ono bowiem być skutkiem m.in. takiej sytuacji, kiedy „płace negocjuje się jako «ceny polityczne», które przedsiębiorca gotowy jest zapłacić za «pokój społeczny»"[12].

Partnerzy społeczni mają też wpływ na strukturę indywidualnej płacy. Mogą ją uzależnić przede wszystkim od chwilowych warunków rynku „kupując" i „sprzedając" pracę według jej ulotnej wartości rynkowej. Mogą też tak różnicować płace, aby uwzględniały one obok aktualnej produktywności pracowników również inne czynniki, głównie staż pracy i kwalifikacje. Firma nie ma wówczas prawa traktować swych pracowników jak zwykłego czynnika produkcji. W pewnym stopniu zobowiązuje się ich zabezpieczyć, dochować im wierności, zadbać o przebieg kariery oraz niwelować skrajne różnice. Jak pokazują doświadczenia krajów realizujących nadreński model kapitalizmu, pewna egalitaryzacja systemu płacowego zyskuje akceptację społeczną wówczas, kiedy jest oparta na jasnych i zrozumiałych kryteriach stażu i kwalifikacji. Taka koncepcja wynagrodzeń sprzyja też kształtowaniu wspólnotowości firmy[13].

---

[11] Jak podaje Michel Albert, „liczba dni pracy straconych z powodu strajku jest w Niemczech najniższa pośród wszystkich krajów zachodnich". M. Albert, *Kapitalizm kontra kapitalizm*, Kraków 1994, s. 142.

[12] W. Ockenfels, *Zarys katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 60.

[13] Por. Albert, dz. cyt., s. 120, 135, 177.

Kwestia słusznej płacy ściśle łączy się z polityką socjalną państwa, z ogólną koncepcją zabezpieczenia społecznego obywateli, a zwłaszcza z wysokością ubezpieczeń pracowniczych i organizacją całego systemu. W skali przedsiębiorstwa fundusz płac jest podstawą wydatków pośrednich – ubezpieczeń, funduszy socjalnych, mieszkaniowych itp. Nadmiernie rozbudowana sieć zabezpieczeń socjalnych w państwach dobrobytu albo nieracjonalna organizacja systemu ubezpieczeń, powodująca niezwykle wysokie obciążenie funduszu płac (w Polsce same tylko odpisy na rzecz PZU wynoszą 48%!), wywołują zrozumiałą reakcję obronną pracodawców. Ponieważ płaca oraz związane z nią narzuty są elementem kosztów produkcji, nadmierna ich wysokość naruszająca konkurencyjność firmy zmusza do szukania alternatywnych rozwiązań: do zastępowania pracy kapitałem (jeśli to możliwe), do inwestowania za granicą – tam, gdzie siła robocza jest tańsza, a wreszcie do wycofywania się w obszar „szarej strefy". W Polsce nieustabilizowane struktury transformującej się gospodarki, niedobre prawo (nadmiar szybko zmieniających się i pełnych luk przepisów), słaba administracja państwowa oraz deficyt kultury prawnej dodatkowo sprzyjają „zatrudnianiu na czarno". Wszystkie te rozwiązania, naruszające ważne dobra publiczne, słusznie spotykają się z negatywną oceną społecznoetyczną. Są one jednak sygnałem pewnych nieprawidłowości strukturalnych. Ich przezwyciężenie wymaga więc lokalizacji źródeł trudności społecznych. Samo zwalczanie skutków bez dotarcia do genezy zła i apelowanie o moralność życia gospodarczego będzie nieskutecznym moralizowaniem.

Zbyt wysokie w stosunku do płacy zasadniczej wydatki pośrednie mogą być niesprawiedliwe jeszcze z innego powodu. Dotowane wczasy, stołówki, okazjonalne imprezy zakładowe i upominki są elementem konsumpcji zbiorowej. Ta zaś w pewnej mierze narusza zasadę wolności konsumpcji. Korzystanie przez niektórych członków załogi ze wspólnie wypracowanych funduszy dokonuje się kosztem tych pracowników, którzy na przykład nie mają ochoty jadać obiadów w stołówkach ani spędzać urlopu w zakładowych ośrodkach wczasowych. Ponadto uznaniowy charakter niektórych świadczeń dodatkowo stwarza niebezpieczeństwo nadużyć i dyskryminacji.

W Polsce refleksja wokół słusznej płacy musi uwzględniać specyficzny charakter transformującej się gospodarki. W związku z załamaniem się po upadku RWPG rynków wschodnich oraz niełatwym procesem wchodzenia na rynki zachodnie, kondycja wielu przedsiębiorstw jest bardzo niepewna. Z trudem dostosowują się do rynkowych reguł gry. Przestarzałe technologie, niewielka mobilność, stare nawyki gospodarowania nie sprzyjają konkurencyjności. Lawinowo narasta bezrobocie. Dużym atutem polskich firm jest natomiast stosunkowo tania w porównaniu z zachodnimi konkurentami siła robocza. W walce o rynki zbytu jest to atut nie do przecenienia. Oczywiście, sam w sobie nie wystarcza do wygrania tej walki. Jeśli jednak rzetelnie i mądrze podejmuje się próby restrukturyzacji, modernizacji i w ogóle sanacji przedsię-

biorstw, wówczas wskazane jest zawieszenie roszczeń płacowych do czasu rynkowego ustabilizowania się firmy. Dopiero wtedy można domagać się stopniowego dostosowywania wynagrodzeń do poziomu porównywalnego z zachodnimi płacami.

W nauczaniu społecznym Kościoła od dawna postuluje się, aby umowę o pracę uzupełniać umową spółkową (por. QA, nr 65). W ten sposób źródłem utrzymania stanie się nie tylko wynagrodzenie z tytułu pracy, ale też dochody z posiadania własności. W bogatej literaturze na ten temat znajdujemy wiele argumentów nie tylko czysto ekonomicznych na rzecz upowszechnienia własności. Partycypacja we własności ma gwarantować trwałą deproletaryzację, podmiotową suwerenność, właściwą pozycję jednostki w społeczeństwie. Włączenie szerokich kręgów do odpowiedzialności za dobro wspólne umacnia wewnętrzną stabilność społeczeństwa oraz struktury demokratycznego państwa.

Nie zrealizowana dotąd w szerszej skali idea upowszechnienia własności odżywa w okresach kryzysów i trudności gospodarczych. Swój renesans przeżywa ostatnio również w Polsce, zwłaszcza w związku z procesem prywatyzacji gospodarki. Jedną z jej form jest akcjonariat pracowniczy. Jego realizacja napotyka jednak zwykle barierę finansową. Pracownicy na ogół nie mają środków na bezpośredni wykup akcji, nawet jeśli mogą je nabyć po cenach preferencyjnych. W związku z tym na uwagę zasługuje projekt „płacy inwestycyjnej", wypracowany w Niemczech. Zainteresowano się nim ostatnio, w kontekście trudności związanych z przebudową gospodarki w byłej NRD. Płaca inwestycyjna jest tą częścią wynagrodzenia, której nie można przeznaczyć na bieżącą konsumpcję. Jako w pewnej mierze przymusowa oszczędność pracownicza zostaje ona zainwestowana. Dzięki niej pracownicy stopniowo stają się współwłaścicielami rodzimej firmy. Nie jest ona przy tym jakimś bezzwrotnym podarunkiem. Ciężarem tworzenia pracowniczego majątku zostają obarczeni i pracodawcy, i pracownicy. Pierwsi muszą zrezygnować z pewnej kwoty zysku, drudzy – z części wzrostu płac „konsumpcyjnych". Płaca inwestycyjna niewątpliwie jest interesującym projektem dochodzenia do współwłasności pracowniczej. Czyniąc zadość żądaniom płacowym, a przez to miarkując społeczne niezadowolenie – gromadzi się jednocześnie potrzebny kapitał. Oprócz pożądanej zmiany struktury własności, nadziei na silniejsze związanie pracownika z zakładem pracy oraz poprawę stosunków międzyludzkich, na dłuższą metę można też liczyć na poprawę koniunktury i ograniczenie bezrobocia[14]. Ten obiecujący projekt winien nas skłaniać do namysłu nad możliwościami jego adaptacji w Polsce.

---

[14] Por. *Beteiligung am Produktiveigentum*, Hannover-Bonn 1993; B. Rürup, J. Dornbach, *Investive Lohnanteile. Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand*, Paderborn 1993.

Sprawiedliwa płaca jest pojęciem skomplikowanym i ciągle otwartym na dalsze doprecyzowanie. Jej wysokości i struktury nie da się określić raz na zawsze. Namysł nad nią musi uwzględniać wiele wątków. Nie jest kategorią ani czysto ekonomiczną, ani czysto społeczną czy moralną. Refleksji płacowej abstrahującej od rynkowych prawidłowości gospodarczych grozi moralizm, pomijanie zaś elementów redystrybutywnych i etycznych jest równie niedopuszczalnym ekonomizmem.

Leon DYCZEWSKI OFMConv

PŁACA SPRAWIEDLIWA I SŁUSZNA

Katolicka nauka społeczna zdecydowanie przeciwstawia się poglądowi, że płace winny kształtować się w wyniku gry wolnej konkurencji na rynku pracy. [...] W określaniu sprawiedliwej i słusznej płacy państwo i prawo mają swoją ogromną rolę. Pełnią rolę rozjemcy pomiędzy pracownikiem i pracodawcą.

Problem płacy narastał wraz z rozwojem tzw. pracy najemnej. Dzisiaj, kiedy praca najemna stała się zjawiskiem powszechnym, wyostrzył się jeszcze bardziej i skomplikował. W związku z pracą i płacą występują bowiem dwie przeciwstawne tendencje: pracodawca chce płacić jak najmniej osobie najmowanej do pracy, by mieć większe zyski; pracownik zaś chce jak najwięcej otrzymać za swoją pracę. Tendencje te stwarzają sytuację trwałego konfliktu, który jest albo ujarzmiany przepisami prawnymi, siłą lub koniecznością życiową, albo jest łagodzony działaniami polityki społecznej, umowami dwustronnymi, miłością społeczną i postawą ludzką pracodawców wobec pracowników. A mimo to konflikt nieraz wybucha w formie strajku, a nawet rewolucji.

Na jeszcze jedno zjawisko dychotomiczne związane z pracą i płacą chciałbym na samym początku zwrócić uwagę. Widoczne jest ono w motywacji utrzymywania płac na niskim poziomie przez pracodawców oraz w motywacji domagania się wyższych płac przez pracowników. Pracodawca dąży do maksymalizacji swoich zysków z pracy pracowników, by utrzymać i rozwijać istniejący już zakład pracy, ewentualnie założyć nowy, i wreszcie, by mieć więcej pieniędzy na własne potrzeby. Pracownik domaga się wyższej płacy najczęściej dlatego, aby zaspokoić swoje potrzeby podstawowe, czyli by żyć godnie, a także, by coś posiadać. Dążenie do posiadania może brać górę nad dążeniem do rozwoju. Uwzględniając to zjawisko, należy jednak podkreślić, że w przypadku pracownika owo dążenie do podwyższenia płacy wiąże się bezpośrednio z osobą. To jej potrzeby i rozwój stoją w centrum jego pragnień. Natomiast dążenie do większego zysku u pracodawcy za swój główny cel ma powiększenie stanu posiadania. Mamy tu zatem urzeczowienie ludzkich działań. Oczywiście może ono być łagodzone tym, że pracodawca dysponując większym zyskiem z pracy swoich pracowników polepsza warunki pracy, powiększa liczbę miejsc pracy i przez to daje utrzymanie nowym pracownikom, wspiera różne dzieła społeczne itp. Niemniej jednak w centrum dążeń pracodawcy do podwyższania zysku stoi rzecz, a nie osoba.

„ETHOS" 1995 nr 4 (32) – 8

Powyższe uwagi ukazują, jak trudnym problemem jest płaca i jak wszechstronnego ujęcia wymaga. Jest ona jednym z głównych tematów społecznego nauczania Kościoła katolickiego. Najczęściej wypowiadali się na jej temat papieże, którym można dać przydomek społecznicy, a więc: Leon XIII (*Rerum novarum* - 1891 r.), Pius XI (*Quadragesimo anno* – 1931 r.), Jan XXIII (*Mater et Magistra* – 1961 r.) i Jan Paweł II (*Laborem exercens* – 1981, *Sollicitudo rei socialis* – 1987 r.). Zagadnienie płacy uważają oni za podstawowe dla kwestii społecznej oraz ustroju społecznego. Według Jana Pawła II „sprawiedliwa płaca staje się [...] konkretnym sprawdzianem sprawiedliwości całego ustroju społeczno-ekonomicznego, a w każdym razie sprawiedliwego funkcjonowania tego ustroju" (*Laborem exercens*, nr 19). Jest tak, ponieważ płaca decyduje o poziomie życia pracownika i o możliwościach jego rozwoju.

Papieże, zdając sobie sprawę z roli płacy dla życia indywidualnego i społecznego, często zabierają głos na ten temat: analizują jej istotę, znaczenie dla życia indywidualnego i społecznego oraz warunki, jakie winny być brane pod uwagę przy określaniu jej wysokości. Nie mówią o płacy minimalnej, minimum egzystencji, czy płacy gwarantowanej, co jest typowe dla rozważań czysto ekonomicznych, lecz domagają się płacy słusznej i sprawiedliwej. Niełatwe jest jednak jej określenie oraz wskazanie, kto i w jaki sposób ma ją wypłacać. By dojść do tych ustaleń, nieodzowne jest przyjęcie określonej defincji płacy.

I. DEFINICJA PŁACY

Istnieje wiele definicji płacy. Nie wdając się w dyskusję na ich temat, dla naszych analiz przyjmujemy definicję Czesława Strzeszewskiego, ponieważ odpowiada ona treściom zawartym w społecznych dokumentach Kościoła katolickiego. „Płaca – pisze Strzeszewski – jest to suma dóbr i usług lub użyteczności gospodarczych uzyskana w drodze wymiany za usługi pracy"[1]. Jest to definicja szeroka, obejmująca wszelkie rodzaje płac; nie ogranicza płacy tylko do sumy pieniędzy czy towaru uzyskiwanego w formie wynagrodzenia, lecz wlicza do niej wszelkie dobra i usługi lub użyteczności gospodarcze uzyskane w związku z pracą. Płaca jest tu widziana jako udział pracowników najemnych w dochodzie społecznym. Definicja płacy Strzeszewskiego zawiera następujące elementy[2]:

– Wiąże płacę z pracą, a jedną i drugą traktuje jako podstawę życia pracownika;

---

[1] Cz. Strzeszewski, *Ekonomiczna definicja płacy a „iustum salarium" w katolickiej nauce społecznej*, „Roczniki Nauk Społecznych KUL" 13(1985) z. 1, s. 24.

[2] Tamże, s. 24-25.

– Ujmuje płacę jako zjawisko wymiany, a tak ujęta płaca – zgodnie z katolicką etyką społeczną – podlega sprawiedliwości zamiennej, która może występować tylko tam, gdzie mamy do czynienia z faktem wymiany zachodzącej pomiędzy dwoma podmiotami: są nimi pracodawca i pracobiorca, czyli pracownik. Mamy tutaj zatem do czynienia z pracownikiem najemnym, i o takim jest mowa w dokumentach społecznych Kościoła w związku z płacą;

– Płaca, jako zjawisko powstające przy wymianie – analogicznie do ceny – jest ustalana na podstawie umowy pomiędzy stronami biorącymi udział w tej wymianie. Myśl chrześcijańska traktuje zatem płacę jako skutek umowy o pracę i jako jeden z przedmiotów tej umowy.

Katolicka nauka społeczna, wiążąc płacę z pracą i umową, nie traktuje pracy tylko jako dobra gospodarczego, jako towaru, który ma swoją cenę, czyli odpowiednią płacę. „Pracy [...] nie można w żadnym wypadku uważać za towar – pisze Jan XXIII – gdyż jest ona bezpośrednim działaniem osoby ludzkiej”[3]. Identycznie ujmuje płacę *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*: „Płaca, której nie można traktować jak zwyczajny towar, winna umożliwić pracownikowi i jego rodzinie uzyskanie dostępu do poziomu życia prawdziwie ludzkiego w porządku materialnym, społecznym, kulturalnym i duchowym. To godność osoby ludzkiej stanowi kryterium oceny pracy, a nie odwrotnie”[4].

Katolicka nauka społeczna wiąże płacę przede wszystkim z osobą pracownika, a dopiero na drugim miejscu z tym, co on wyprodukował. Według Jana Pawła II „Sprawiedliwa zapłata obejmuje, oczywiście, wynagrodzenie jako podstawę, ale bierze pod uwagę w pierwszym rzędzie i przede wszystkim podmiot, to znaczy pracownika. Przyznaje mu rolę wspólnika i współpracownika w procesie produkcji i wynagradza go za to, czym on jest w tym procesie, a nie tylko za to, co wyprodukował”[5]. W określaniu wysokości płacy należy zatem przestrzegać dwóch zasad: finalnej i kauzalnej[6]:

Zasada finalna mówi, że działalność gospodarcza, w naszym przypadku wyrażająca się w pracy i płacy, musi zaspokoić potrzeby podstawowe i rozwojowe pracownika – używając terminologii Abrahama H. Maslowa. Płaca uzyskiwana przez pracę ma zatem umożliwiać zaspokajanie obydwu rodzajów potrzeb, czyli tych, które podtrzymują ludzką egzystencję, i tych, które decydują o rozwoju jednostki, czyli potrzeb duchowych lub – jak niektó-

---

[3] Jan XXIII, *Mater et Magistra*, nr 18, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym-Lublin 1987. Cytaty z dokumentów społecznych Kościoła katolickiego są przytoczone z tego wydania.

[4] *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, nr 86. Dokument wydany przez Kongregację Nauki Wiary 22 III 1986 r.

[5] Jan Paweł II, *Liturgia słowa w San Pedro Sula*, nr 4.

[6] Por. J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, Wrocław 1982, s. 165n.

rzy wolą je określać – potrzeb wyższych. Pracownik ma zatem prawo do takiej płacy, która by zapewniała nie tylko utrzymanie się przy życiu, ale także wszechstronne doskonalenie się i rozwój osobowości. Jan XXIII i Jan Paweł II zaznaczają, że płaca winna być na tyle wysoka, aby wystarczała na rozwój duchowy, czyli kulturalny, społeczny, religijny. Przemawia za tym zresztą nie tylko dobro pracownika, lecz także dobro jego rodziny i społeczeństwa, gdyż odpowiednio wyższy poziom całościowo rozumianego rozwoju jednostek decyduje o wyższej jakości życia rodzinnego i ogólnospołecznego. Temu celowi winno służyć życie gospodarcze. Podkreśla to Jan XXIII w *Mater et Magistra*: „Pomyślność gospodarczą jakiegoś narodu należy mierzyć nie tylko sumą posiadanych przezeń dóbr czy zasobów, ile raczej tym, czy podział tych dóbr dokonuje się zgodnie z zasadami sprawiedliwości, a więc w taki sposób, by wszyscy mieszkańcy tego kraju mogli się rozwijać i doskonalić. Temu bowiem celowi podporządkowana jest z samej natury cała gospodarka narodowa" (MM, nr 73).

Zasada kauzalna mówi, że musi istnieć związek między płacą a wydajnością pracownika. Płaca jest bowiem swoistego rodzaju prawem pracownika do owoców jego pracy. Jest to ekwiwalent jego uzdolnień i umiejętności, wysiłku, poświęconego czasu. Płaca jest też swoistego rodzaju zachętą do dalszej pracy. Powiązania płacy z wydajnością pracy są tak oczywiste, że na ich podstawie funkcjonuje powszechnie znane powiedzenie „jaka praca, taka płaca". Większość ekonomistów wysokość płacy uzależnia właśnie tylko i wyłącznie od wydajności pracy. Niektórzy socjaliści, widząc ścisłe powiązania płacy z pracą oraz biorąc w obronę pracownika przed wyzyskiem pracodawcy, uważali, że cały owoc pracy należy do pracownika.

II. WARUNKI PŁACY SPRAWIEDLIWEJ I SŁUSZNEJ

1. WYDAJNOŚĆ PRACY A POTRZEBY PRACOWNIKA

Katolicka nauka społeczna postuluje, aby w polityce płac uwzględniać obydwie wyżej omówione zasady, tzn. aby przy określaniu wysokości płacy brać pod uwagę potrzeby pracownika i wydajność jego pracy. Wówczas płaca będzie sprawiedliwa, bo odpowiadająca wydajności pracy, oraz słuszna, bo odpowiadająca potrzebom pracownika.

Przy określaniu słusznej i sprawiedliwej płacy muszą być uwzględnione jeszcze inne warunki wypływające z faktu, że płaca jest umową pomiędzy dwoma podmiotami: pracodawcą i pracownikiem. Umowę tę katolicka nauka społeczna obwarowuje określonymi zasadami, które muszą być przestrzegane przy jej zawieraniu. Bez ich uwzględnienia pracodawcy będą dążyli do zawierania umowy o jak najniższą płacę, a pracownicy o jak najwyższą. Płacy nie

można jednak traktować tylko jako umowy bezwarunkowej i na podstawie tylko samej umowy określać jej wysokość, ponieważ umowa może być z różnych powodów wymuszona, może być efektem konieczności życiowej pracownika. Ma to miejsce między innymi wówczas, kiedy bezrobotny, nie mogąc znaleźć pracy, podejmie każdą pracę, jaka mu zostanie zaoferowana, a wysokość płacy dyktuje pracodawca. W sytuacji koniecznościowej może znaleźć się także pracodawca i wtedy wysokość płacy dyktują związki zawodowe lub pracownik. Zdaniem Leona XIII wyrażonym w *Rerum novarum* o wysokości płacy orzeka „prawo sprawiedliwości naturalnej, ważniejsze i dawniejsze od wolnej woli układających się stron" (RN, nr 34). Także Jan XXIII uważa, że umowa o płacę nie może opierać się tylko na dobrowolności stron, lecz na zasadach sprawiedliwości i słuszności (por. MM, nr 18).

Powstaje zatem pytanie: jakie jeszcze warunki muszą być spełnione, aby płacę można było uznać za słuszną i sprawiedliwą? Określenie słusznej i sprawiedliwej płacy Pius XI uważał za zadanie niezmiernie trudne, wymagające rozeznania z wielu punktów widzenia. Już Leon XIII pisał: „wiele trzeba wziąć pod uwagę względów, żeby ustalić słuszną płacę" (RN, nr 17). Najpełniejszy zestaw zasad dla jej określenia sformułował Pius XI w *Quadragesimo anno*, a dopełnili go Jan XXIII i Jan Paweł II. Przy określaniu słusznej i sprawiedliwej płacy, prócz wyżej wymienionej zasady finalnej i kauzalnej, należy brać pod uwagę jeszcze inne okoliczności.

2. POTRZEBY RODZINY

Papieże widzą pracownika nie tylko jako jednostkę żyjącą samotnie, lecz jako osobę żyjącą i rozwijającą się w podstawowej społeczności, jaką jest rodzina. Akcentują, że każdy ma prawo do założenia rodziny (w podjęciu tej decyzji jest wolny) i płaca, jaką pracownik otrzymuje za swoją pracę, winna zapewnić utrzymanie założonej przez niego rodziny. Płaca słuszna – zdaniem papieży – prócz charakteru egzystencjalnego (ma starczyć na utrzymanie pracownika), rozwojowego (ma umożliwić rozwój pracownika), ma także charakter rodzinny (ma starczyć na utrzymanie rodziny, do której każdy ma prawo). „Ze wszystkich sił – podkreśla Pius XI – należy dążyć do tego, by ojcowie rodzin taką otrzymywali płacę, która by odpowiednio zaspokoiła przeciętne potrzeby życia rodzinnego. A jeśli taka płaca nie jest jeszcze teraz wszędzie możliwa, sprawiedliwość społeczna wymaga bezzwłocznego przystąpienia do reform, które by każdemu dorosłemu pracownikowi zapewniły płacę odpowiadającą powyższemu warunkowi. Z zasłużonym uznaniem trzeba tu podnieść mądre i pożyteczne wielce wysiłki i instytucje, które mają na celu przystosowanie wysokości płac do potrzeb rodziny, a to w ten sposób, by w miarę wzrostu tych potrzeb podnosiła się także płaca, a nawet by mogła wystarczyć na nadzwyczajną, jeśli zajdzie, potrzebę" (QA, nr 71).

Leon XIII akcentuje, że płaca powinna być na tyle wysoka, by pozwalała pracownikowi na oszczędzanie i dojście do własności. Zdaniem Leona XIII jest to najlepsza droga promocji społecznej proletariatu. Prowadzi ona ostatecznie do społeczeństwa zasobnego, w którym proletariat, jako klasa ludzi nieposiadających i uzależnionych od „możnych", przestaje istnieć. Jest to zatem droga ku wyzwoleniu człowieka. Z kolei Pius XI akcentuje, że płaca powinna być na tyle wysoka, aby wystarczała pracownikowi na utrzymanie rodziny i dawała żonie-matce możliwość pozostania w domu. Przez realizację tego postulatu Papież chciał przezwyciężyć przymus pracy zawodowej kobiet-matek, co było – i dotychczas jest – typowe dla niższych warstw społecznych. Pius XI pragnął, aby kobiety uwolnione od tego przymusu mogły swobodnie zająć się wychowaniem dzieci i tworzeniem pozytywnej atmosfery dla rozwoju wszystkich członków rodziny.

3. MOŻLIWOŚCI PRZEDSIĘBIORSTWA

Przy określaniu wysokości płacy trzeba uwzględniać także – zdaniem Piusa XI – „stan przedsiębiorstwa i prawa jego właściciela. Niesłusznym byłoby żądanie tak nadmiernych płac, żeby ich przedsiębiorstwo nie mogło dać bez popadnięcia w ruinę i – co za tym idzie – bez klęski dla samych robotników. Nie zachodzi jednak słuszna przyczyna zmniejszania płacy robotniczej, gdy przedsiębiorstwo mniejsze daje zyski z powodu lenistwa, braku inicjatywy lub swego technicznego i gospodarczego zacofania. Jeśli jednak przedsiębiorstwo nie ma tyle dochodów, ile potrzeba na wypłacanie słusznej płacy, a to dlatego, że się ugina pod naciskiem niesprawiedliwych ciężarów lub dlatego, że swoje wyroby sprzedawać musi poniżej sprawiedliwej ceny, wówczas sprawcy tych trudności przedsiębiorstwa winni są zbrodni o pomstę do nieba wołającej; sprawiedliwej bowiem płacy pozbawiają robotników, którzy skutkiem tego muszą przyjmować płacę nie odpowiadającą normom sprawiedliwości" (QA, nr 72). Nierozważne, nawet niewielkie podwyższanie płac może zniszczyć miejsca pracy. A więc sami robotnicy mogą działać na swoją niekorzyść.

4. WZGLĄD NA DOBRO SPOŁECZNE W RAMACH WŁASNEGO SPOŁECZEŃSTWA

Wysokość płac winna być dostosowana do ogólnych możliwości, czyli zasobności społeczeństwa. W społeczeństwie o względnej zasobności, a tym bardziej w społeczeństwie ubogim, płace nie mogą być tak wysokie, jak w społeczeństwie rozwiniętym gospodarczo. Nie można też dopuścić do zbytniej rozpiętości płac pomiędzy poszczególnymi resortami gospodarki, regionami, pracownikami wykwalifikowanymi i niewykwalifikowanymi, kobietami i mężczyznami, ludnością rodzimą i obcokrajowcami. Jan XXIII nadmierną

rozpiętość płac uważa za przejaw niesprawiedliwości społecznej, szczególnie zaś wówczas, kiedy za pracę wymagającą niewielkiego wysiłku wynagrodzenie jest nieproporcjonalnie wysokie, a za pracę wymagającą wielkiego trudu, mozołu – nieproporcjonalnie niskie. Wysokość płac nie może być wynikiem gry wolnej konkurencji ani samowolnej decyzji gospodarczo silniejszych. „Chodzi o to, aby ze wzrostu majątku społecznego w państwie korzystały w równym stopniu wszystkie bez wyjątku warstwy obywateli. W związku z tym należy troszczyć się wszelkimi siłami i zabiegać o to, by wynikające z różnic majątkowych różnice klasowe nie tylko się nie powiększały, ale w miarę możności, ulegały zmniejszeniu" (MM, nr 72).

Zbytnia rozpiętość płac wywołuje niezadowolenie pokrzywdzonych, prowadzi do ostrych konfliktów, staje się przedmiotem gry politycznej, a ostatecznie zagraża pokojowi społecznemu. Pius XI w zbyt niskich, a także w zbyt wysokich płacach, jak również w występowaniu daleko idących dysproporcji pomiędzy nimi widzi przyczynę bezrobocia, które ocenia jako „klęskę powszechną". Bezrobocie bowiem „spycha robotników na dno nędzy i naraża ich na moralne niebezpieczeństwa, niszczy dobrobyt całych państw [...] zagraża ustrojowi publicznemu, pokojowi i bezpieczeństwu w całym świecie" (QA, nr 74). Dlatego Pius XI uważa, że „sprawiedliwość społeczna żąda takiego – w największej możliwie zgodzie – uregulowania płac, by jak najwięcej ludzi mogło znaleźć sposobność do pracy i przez nią zdobyć środki do życia na odpowiedniej stopie" (QA, nr 74).

5. WZGLĄD NA DOBRO SPOŁECZNE MIĘDZYNARODOWE

Płace przestają być problemem tylko danego państwa. Daleko idące dysproporcje płac pomiędzy państwami stają się przyczyną nadmiernej migracji ludności z państw o niskich zarobkach do państw o zarobkach wysokich. Z kolei inwestorzy państw bogatych swoje przedsiębiorstwa chętnie lokują w tych krajach, w których praca jest nisko wynagradzana, a tym samym zmniejszają liczbę miejsc pracy we własnym kraju, a przynajmniej jej nie powiększają. Zagraża to pokojowi społecznemu już nie w jednym państwie, lecz w skali międzynarodowej. Jan XXIII zbierając warunki, które winne być wzięte pod uwagę przy ustalaniu płacy, a więc „rzeczywistą wydajność pracy poszczególnych pracowników [...] sytuację gospodarczą zatrudniających ich przedsiębiorstw [...] racje dobra danego kraju, zwłaszcza odnośnie do postulatu pełnego zatrudnienia", dodaje jeszcze „wymagania dobra wspólnego wszystkich narodów, czyli wspólnoty państw o różnym charakterze i wielkości" (MM, nr 71).

Katolicka nauka społeczna określanie warunków sprawiedliwej i słusznej płacy ściśle wiąże z uprawnieniami i obowiązkami pracownika oraz pracodawcy. Podstawowe uprawnienia pracownika w związku z płacą są następujące: prawo do życia i rozwoju, do posiadania rodziny, do pracy i jej owoców.

Wszystkie trzy uprawnienia bardziej dzisiaj niż dawniej wiążą się z płacą, ponieważ w społeczeństwie nowoczesnym ogromna większość ludzi pracuje najemnie. Płaca uzyskiwana za pracę jest więc dzisiaj powszechną podstawą egzystencji i rozwoju ludzi. Kiedy jest zbyt niska lub kiedy jej w ogóle nie ma (co ma miejsce w przypadku bezrobocia), sytuacja ta przyczynia się do degradacji milionów ludzi. Nowoczesne społeczeństwo, doprowadzając do upowszechnienia pracy najemnej, winno zatem zagwarantować każdemu dorosłemu obywatelowi możliwość znalezienia pracy i odpowiednio wysoką płacę. Podkreśla to *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*: „każdy człowiek ma prawo do pracy, które musi być uznawane w praktyce przez skuteczne zabiegi prowadzące do rozwiązania dramatycznego problemu bezrobocia. Fakt, że spycha ono na margines znaczne grupy ludności, a zwłaszcza młodzież, nie może być tolerowany. Dlatego tworzenie miejsc pracy jest naczelnym zadaniem społecznym, ciążącym zrówno na jednostkach i na inicjatywie prywatnej, jak i na państwie" (nr 85).

Obowiązki pracownika związane z płacą są następujące: gotowość i wierność wypełniania zobowiązań wynikających z umowy o pracę (por. RN, nr 16); respektowanie dobra wspólnego i pomnażanie go, przejawiające się między innymi w tym, że pracownik nie domaga się zbyt wygórowanej płacy.

Jeżeli chodzi o pracodawców, to katolicka nauka społeczna w związku z płacą podkreśla następujące ich prawa: prawo do ochrony własności przedsiębiorstwa (por. RN, nr 4-9, 12, 19), prawo do ochrony przed nadmiernymi podatkami oraz przed nadmiernie wygórowanymi płacami, czego mogą się domagać związki zawodowe (por. RN, nr 35). Natomiast do podstawowych obowiązków pracodawców katolicka nauka społeczna zalicza przede wszystkim: szanowanie godności pracowników, niewyzyskiwanie ich, nieobarczanie pracą ponad miarę ich sił, nietraktowanie ich jak „niewolników", uwzględnianie ich dobra duchowego, potrzeb religijnych, wypłacanie słusznej płacy, wspieranie w potrzebie (por. RN, nr 16, 17, 19).

III. POLITYKA PŁAC

Katolicka nauka społeczna zdecydowanie przeciwstawia się poglądowi, że płace winny kształtować się w wyniku wolnej konkurencji na rynku pracy. Po pierwsze, w grze wolnorynkowej praca ludzka jest traktowana jako towar – ostatecznie sam człowiek jest tak traktowany; po drugie, pracownicy są słabszą stroną niż pracodawcy i w sposób trwały, czyli strukturalny, są narażeni na pokrzywdzenie społeczne. Dlatego też słuszna płaca i prawo do pracy winny być zorganizowane i respektowane – stwierdza Jan Paweł II w *Laborem exercens*. W określaniu sprawiedliwej i słusznej płacy państwo i prawo mają swoją ogromną rolę. Pełnią rolę rozjemcy pomiędzy pracownikiem i pracodawcą.

Określanie warunków, wysokości oraz form wypłacania sprawiedliwej i słusznej płacy jest podstawowym zadaniem polityki społecznej państwa. Zadanie to wypływa z przytoczonego na początku rozumienia płacy, według którego jest ona swoistą formą udziału pracowników najemnych w dochodzie społecznym, a jego dystrybucja należy właśnie do podstawowych zadań polityki społecznej państwa. Szczególnie ta część płacy pracownika, która wykracza poza jego wydajność, a zatem nie należy mu się ze sprawiedliwości wymiennej, lecz ze słuszności racji jego osobistych i rodzinnych potrzeb, winna być określana przez politykę społeczną. Jej wysokość określana jest na podstawie potrzeb pracownika i możliwości społeczeństwa. Najczęściej wypłaca się ją poprzez różne instytucje ubezpieczeń społecznych, które są tworzone, zatwierdzane i kontrolowane przez państwo, są jego elementami składowymi. Natomiast ta część płacy, która opiera się na zasadzie sprawiedliwości wymiennej, wypłacana jest przez pracodawcę, a jej wysokość określana jest wydajnością pracownika i możliwościami zakładu pracy.

W takim ujęciu płaca zawiera w sobie elementy ekonomiczne i humanistyczne, łączy jednostkę ze społeczeństwem, stosuje się do niej podstawowe zasady życia społecznego: zasadę sprawiedliwości i pomocniczości oraz zasadę dobra jednostkowego i społecznego.

Jerzy KROPIWNICKI

PŁACA MINIMALNA W POLSCE A STANDARDY MIĘDZYNARODOWE

W wysoko rozwiniętych krajach Europy Zachodniej przyjmuje się zasadę odnoszenia płacy minimalnej do dochodu narodowego per capita lub do płacy średniej. W Polsce koncepcje dotyczące powiązania płacy minimalnej z jakąś kategorią płacy wynikającej z funkcjonowania gospodarki konkurowały z koncepcją powiązania jej z jakoś zobiektywizowanym „minimum potrzeb".

Płaca minimalna (wynagrodzenie minimalne) jako wielkość gwarantowana prawem jest wynikiem przyjęcia koncepcji, iż praca nie jest „towarem jak każdy inny" i rynek nie jest ostateczną instancją w określaniu jej wysokości. Jest ona pochodną koncepcji „płacy godziwej", szczególnym uprawnieniem pracownika najemnego, konkretyzacją jego praw przyrodzonych w dziedzinie gospodarczej. Jest kategorią mającą silne oparcie w katolickiej nauce społecznej[1].

I. GODZIWE WYNAGRODZENIE JAKO ELEMENT ŁADU SPOŁECZNEGO W NAJWAŻNIEJSZYCH UMOWACH MIĘDZYNARODOWYCH XX W.

1. TRAKTAT WERSALSKI

Znaczenie godziwego wynagrodzenia dla budowy ładu społecznego uznano w dokumencie kończącym I wojnę światową. W preambule do części XIII w art. 427. traktatu pokojowego (tzw. wersalskiego) kończącego I wojnę światową sygnatariusze tego dokumentu wyrazili przekonanie, iż pracownikom winna być zagwarantowana płaca zapewniająca „rozsądny standard życiowy" oraz że zapewnienie płac „adekwatnych z punktu widzenia potrzeb życiowych" jest rzeczą pilną. Część XIII traktatu po utworzeniu Międzynarodowej Organizacji Pracy uczyniono jej konstytucją.

---

[1] Por. np. L. D y c z e w s k i, *Słuszna i sprawiedliwa płaca w ujęciu katolickiej nauki społecznej*, „Studia i Materiały" 1994, nr 8, *Prawo do płacy godziwej*, s. 36-45, wyd. IPiSS.

2. ONZ – POWSZECHNA DEKLARACJA PRAW CZŁOWIEKA ORAZ MIĘDZYNARODOWY PAKT PRAW GOSPODARCZYCH, SPOŁECZNYCH I KULTURALNYCH

Powstała po II wojnie światowej Organizacja Narodów Zjednoczonych nie tylko uznała Międzynarodową Organizację Pracy za swoją agendę i przez to inkorporowała przyjęte przez nią zasady, ale ponadto uznała za właściwe potwierdzić je własnym dorobkiem. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, przyjęta jako rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ 10 XII 1948 roku w Paryżu, stwierdza, iż „Każdy człowiek, który pracuje, ma prawo do otrzymania sprawiedliwego i wystarczającego wynagrodzenia, zapewniającego jemu samemu i jego rodzinie egzystencję godną dostojeństwa ludzkiego, a w razie konieczności do korzystania z innych środków opieki społecznej" (art. XXIII, pkt 3). Prawo do wynagrodzenia za pracę zapewniającego „wszystkim pracownikom przynajmniej [...] przyzwoite utrzymanie dla nich samych i ich rodzin" zostało potwierdzone w art. 7. (ust. a.2.) Międzynarodowego Paktu Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych, przyjętego 16 XII 1966 roku.

W sformułowaniach tych zwraca uwagę:

a) Odwołanie się do godności osoby ludzkiej. Wynagrodzenia nie traktuje się tutaj jako ceny specyficznego towaru – pracy. Stwierdza się, że w określaniu jej wysokości nie wolno abstrahować od tego, iż jest ona źródłem zaspokajania potrzeb życiowych pracownika. Sformułowania przyjęte w dokumentach ONZ silnie korespondują z przyjętymi w katolickiej nauce społecznej stwierdzeniami o prawie człowieka do godnego poziomu życia.

b) Rodzinny charakter płacy. Od każdej płacy, a więc także od płacy najniższej, wymaga się, by zapewniała pracownikowi i jego rodzinie godne „dostojeństwa osoby ludzkiej" warunki życia. Jest to jednocześnie pośrednio upomnienie się o należyte docenienie nie wynagradzanej pracy współmałżonki w domu, a bezpośrednio postuluje się usunięcie przymusu ekonomicznego zarobkowej pracy żon i matek.

c) Powszechny charakter uprawnienia. Sformułowanie „wszyscy pracownicy" musi być rozumiane jako dotyczące wszystkich zatrudnionych w pełnym wymiarze czasu pracy. Nic dziwnego, iż wielu teoretyków, polityków oraz działaczy związkowych i społecznych uważa (podobnie jak autor niniejszego opracowania), iż dla spełnienia tego warunku potrzebne są gwarancje poziomu płacy (wynagrodzenia) minimalnej. Pożądane różnicowanie płac – ze względu na wydajność pracy, zakres odpowiedzialności, rodzaj kwalifikacji i inne cechy istotne z punktu widzenia zasad sprawiedliwego wynagrodzenia – wprowadzać należy powyżej owego poziomu minimalnego, gwarantującego pracownikowi i jego rodzinie skromne, lecz godziwe życie.

d) Brak kryteriów umożliwiających określenie, czy w przypadku konkretnego kraju (lub też pracodawcy) powyższe zalecenia-zobowiązania są wypełniane.

e) Brak określenia wyspecjalizowanego organu kontroli wykonania zaleceń, choć istnieje w tym względzie istotna różnica między „deklaracją praw" a „paktem". „Deklaracja" stanowi pewnego rodzaju spis intencji, natomiast „pakt" nakłada na państwa obowiązek składania sprawozdań z wykonania jego ustaleń. Ten brak, podobnie jak i poprzedni, można tłumaczyć tym, iż tego rodzaju techniczne kwestie są przedmiotem zainteresowania bardziej wyspecjalizowanej agendy ONZ – Międzynarodowej Organizacji Pracy i są regulowane w jej konwencjach.

3. PŁACA MINIMALNA A EUROPEJSKA KARTA SOCJALNA

Europejska Karta Socjalna (Społeczna) jest jednym z podstawowych dokumentów Rady Europy – organizacji założonej w roku 1949 jako regionalna organizacja ogólnoeuropejska. Rada Europy jest otwarta dla wszystkich demokratycznych państw respektujących przyrodzone prawa człowieka i ma na celu ochronę i umacnianie tych praw. Obecnie należą do niej 32 kraje (w tym również Polska – od roku 1991). Europejska Karta Socjalna, przyjęta w roku 1961, uzupełniona Protokołem dodatkowym w roku 1988, stanowi regionalny odpowiednik wymienionych wyżej dokumentów ONZ.

Podobnie jak one, Europejska Karta Socjalna posługuje się pojęciem „godziwego wynagrodzenia". W ust. 4. cz. I Karty stwierdza się, iż „wszyscy pracownicy mają prawo do godziwego wynagrodzenia, wystarczającego do zapewnienia im, jak i ich rodzinom, właściwego poziomu życia".

J. Wratny zwraca uwagę, iż ta część Karty ma charakter deklaratywny, dotyczący celów polityki państw-sygnatariuszy. Źródło ściśle pojętych zobowiązań dla nich stanowią postanowienia części II. Jednak i w tym względzie państwa korzystają z pewnego zakresu swobody przy wyborze postanowień, którymi chcą się związać, przy obowiązku spełnienia minimalnych wymagań określonych w III części Karty[2]. S. Borkowska stwierdza, Karta nie stanowi podstawy roszczeń pracowniczych, a jedynie zobowiązanie państwa ratyfikującego[3].

Wypełnienie owego zobowiązania jest jednak kontrolowane przez odpowiednie organa Rady Europy. Wśród nich szczególnie ważną rolę odgrywają Komitet Niezależnych Ekspertów oraz Komisja Opiniująca Przestrzeganie Zasad Karty Socjalnej. Komisja Opiniująca wyniki swych ustaleń publikuje w postaci raportów. J. Wratny przypomina kłopoty, na jakie natrafiły organa kontrolne Rady przy próbie sprecyzowania kryteriów oceny poziomów płac w poszczególnych krajach. Ich powodem był „krańcowo nieprecyzyjny sposób

---

[2] Por. J. Wratny, *Interpretacja prawna pojęcia „płacy godziwej" z polskiej perspektywy*, tamże, s. 18n.

[3] Por. S. Borkowska, *Wprowadzenie*, tamże, s. 11.

wysłowienia się w tym przepisie"[4]. Istotnie, stwierdzenia te trudno przełożyć na kryteria oceny sytuacji w poszczególnych krajach – sygnatariuszach Karty. Komitet Niezależnych Ekspertów rozwinął analizę w dwóch kierunkach: z jednej strony podjęta została próba określenia minimum potrzeb gospodarczych, społecznych i kulturowych pracowników i ich rodzin, przy pełnej świadomości, iż są one szersze niż tak czy inaczej rozumiane minimum biologiczne, mają charakter dynamiczny i powinny być widziane w szerszym kontekście społecznym. Z drugiej strony podjęto próbę odniesienia minimalnej płacy godziwej do wynagrodzenia w gospodarce narodowej. Kwestią sporną było, czy punktem odniesienia powinno być „wynagrodzenie przeważającej części pracowników w danym kraju", czyli dominanta (wcześniejsza propozycja KNE), dochód narodowy do podziału per capita (propozycja OECD), czy też płaca przeciętna brutto. Ostatecznie uznano, iż płaca godziwa nie może być niższa niż 68% płacy przeciętnej brutto w danym kraju. Zarówno J. Wratny, jak i S. Borkowska zwracają uwagę, że Komitet Niezależnych Ekspertów uznał, iż należy brać pod uwagę zarówno wynagrodzenie bezpośrednie, pośrednie, jak i świadczenia socjalne, subsydia rodzinne, mieszkaniowe, szkoleniowe i kulturalne, ulgi podatkowe oraz dystrybucję dochodów. Byłaby to więc nie płaca, ani nawet nie wynagrodzenie, lecz dochód rodzinny. Płaca minimalna byłaby więc ważnym, podstawowym, ale nie jedynym składnikiem tak rozumianego wynagrodzenia godziwego – choć kryterium jego „godziwości" pozostałoby odniesienie do płacy przeciętnej brutto, a nie (co metodologicznie mogłoby się wydać bardziej właściwe) tak czy inaczej definiowanego dochodu narodowego per capita. Być może chodziło o podkreślenie symbolicznego związku z wynagrodzeniem za pracę. Stanowisko KNE podtrzymane zostało przez Komitet Rządowy Rady Europy[5].

Wspomniany już art. 4 Karty, po wymienieniu pięciu zasad wynagrodzenia godziwego, stwierdza, że mogą one być realizowane „na drodze czy to swobodnie zawartych układów zbiorowych, czy to prawnie określonych metod ustalania płac, czy to w inny sposób, właściwy dla warunków krajowych".

II. STANDARDY MIĘDZYNARODOWEJ ORGANIZACJI PRACY

Pojęcie „płaca minimalna" w dokumentach MOP obecne jest od początku istnienia tej organizacji. Pierwszą konstytucją tej organizacji – jak wspomnieliśmy – była część XIII traktatu wersalskiego. Po II wojnie światowej, w roku 1946, zasady w niej zawarte przeniesiono do preambuły nowej Konstytucji

---

[4] W r a t n y, dz. cyt., tamże, s. 21n.

[5] Por. S. B o r k o w s k a, *Prawo do wynagrodzenia godziwego a negocjowanie*, tamże, s. 72.

MOP i do jej art. 41[6]. Uchwalona dwa lata wcześniej *Deklaracja Filadelfijska w sprawie celów i zadań MOP* popieranie programów gwarantujących „minimalną płacę życiową" uznała za „uroczysty obowiązek MOP"[7].

Pierwszymi dokumentami w kwestii płacy minimalnej przyjętymi przez Międzynarodową Konferencję Pracy (czyli kongres członków MOP) były Konwencja MOP nr 26 z roku 1928 w sprawie mechanizmu ustalania płacy minimalnej oraz przyjęte w rok później Zalecenie nr 30. Dokumenty te zobowiązują państwa będące stronami Konwencji do ustanowienia zasad ustalania płacy minimalnej dla pracowników handlu oraz tych przemysłów przetwórczych (zwłaszcza pracowników zatrudnionych w systemie nakładczym), w których brak skutecznych metod ustalania jej w układach zbiorowych lub w inny sposób i gdzie płace są wyjątkowo niskie[8]. Konwencja pozostawia stronom dużą swobodę określania metod ustalania i sposobów realizacji płac minimalnych. Zobowiązuje jednak sygnatariuszy do przestrzegania pewnych zasad:

a) podjęcia stosownych konsultacji z przedstawicielami pracowników i pracodawców oraz ze specjalistami – przed wdrożeniem metod ustalania płacy minimalnej;

b) zapewnienia uczestnictwa w procesie regulacji tych płac równej reprezentacji pracodawców i pracowników;

c) zarezerwowania decyzji o zgodzie na obniżanie tych płac do wyłącznej kompetencji władzy państwowej;

d) propagowania stawek płacy minimalnej wśród pracowników i pracodawców oraz kontroli ich przestrzegania i karania za lekceważenie;

e) zapewnienia pracownikom prawa dochodzenia w drodze sądowej (lub innej) rekompensaty bezprawnie obniżonej płacy. Jednocześnie Konwencja nakłada na rządy obowiązek składania rocznych sprawozdań z jej wykonania[9]. W ćwierć wieku później w Konwencji nr 99 z roku 1951 oraz w Zaleceniu nr 89 podobne zasady przyjęto w odniesieniu do płacy minimalnej w rolnictwie[10].

Zalecenia Międzynarodowej Konferencji Pracy nie mają wprawdzie tej mocy wiążącej co Konwencje, ale ich wpływ opiniotwórczy jest znaczny. Stanowią one ważne uzupełnienie i rozszerzenie przyjętych konwencji. Zalecenie

---

[6] Por. *Minimum Wages: Wage-Fixing Machinery, Application and Supervision*, International Labour Office 1992, s. 1.

[7] *Deklaracja Filadelfijska,* cz. III, pkt d, w: *Konwencje Międzynarodowej Organizacji Pracy ratyfikowane przez Polskę*, oprac. M. Seweryński, Warszawa 1983, s. 387.

[8] Por. Konwencja MOP nr 26 dotycząca ustanowienia metod ustalania płac minimalnych, art. 1.

[9] Por. tamże, art. 3-5.

[10] Por. Konwencja nr 99 dotycząca metod ustalania płac minimalnych w rolnictwie, w: *Konwencje...*, s. 260-264.

nr 30 z roku 1928 wskazuje m.in. na konieczność objęcia regulacjami przemysłów, w których zatrudnia się kobiety, i stosowania zasady równej płacy za równą pracę oraz by płaca minimalna zapewniała odpowiedni poziom życia[11]. Zalecenie nr 89/1951, stanowiące uzupełnienie Konwencji nr 99/1951, wskazuje (po raz pierwszy) na kryteria oceny „odpowiedniości" poziomu życia, proponując dwojakiego rodzaju odniesienia: do kosztów utrzymania i do wynagrodzenia za prace podobne, zagwarantowanego przez układy zbiorowe w okręgach, gdzie pracownicy są lepiej zorganizowani[12].

Konwencja nr 131/1970 i towarzyszące jej Zalecenie nr 135/1970 zobowiązują państwa członkowskie MOP do objęcia mechanizmem regulacji płac minimalnych wszystkich grup pracowniczych, które potrzebują takiej ochrony. Konwencja ta formułuje w sposób kompleksowy kryteria, które powinny być brane pod uwagę przy określaniu poziomu płac minimalnych. Wymienia się w niej kryteria „bezwzględne", takie jak potrzeby pracowników i ich rodzin, koszty utrzymania oraz świadczenia z tytułu ubezpieczeń społecznych, a także kryteria „względne", jak na przykład ogólny poziom płac w kraju i poziom życiowy innych grup społecznych, jak również kryteria makroekonomiczne – wymogi rozwoju gospodarczego i polityki wysokiego zatrudnienia oraz poziom wydajności pracy. Konwencja wprowadza po raz pierwszy wymóg okresowego korygowania poziomu płacy minimalnej[13].

Raport Komitetu Ekspertów MOP przygotowany na 79. sesję Międzynarodowej Konferencji Pracy odnotowuje, że do płac minimalnych odnoszą się pośrednio także inne dokumenty MOP[14].

III. POLSKA JAKO STRONA UMÓW MIĘDZYNARODOWYCH

Polska była członkiem Ligi Narodów, jest członkiem ONZ i MOP od początku ich istnienia, natomiast Rady Europy od roku 1991. Preambuła traktatu pokojowego (wersalskiego), Konstytucja MOP, Deklaracja Praw

---

[11] Por. L. Florek, M. Seweryński, *Międzynarodowe prawo pracy*, Warszawa 1988, s. 192.

[12] Tamże, s. 193.

[13] Por. Konwencja nr 131 dotycząca ustalania płac minimalnych, zwłaszcza w odniesieniu do krajów rozwijających się, art. 1-6.

[14] Dotyczy to w szczególności: Konwencji nr 117/1962 w sprawie polityki społecznej (jej podstawowych celów i standardów); Konwencji nr 94/1949 w sprawie przepisów prawa pracy oraz Zalecenia nr 84/1949 w tej samej kwestii; Konwencji nr 95/1949 i Zalecenia 85/1949 w sprawie ochrony wynagrodzenia za pracę; Konwencji nr 100/1951 ı Zalecenia 90/1951 w sprawie równego wynagrodzenia mężczyzn i kobiet za pracę jednakowej wartości; Konwencji nr 168/1988 i Zalecenia 176/1988 w sprawie wspierania zatrudnienia i walki z bezrobociem.; Rezolucji podejmowanych przez MOP na sesjach ogólnych, specjalistycznych i regionalnych.

Człowieka ONZ, Pakty Praw – to umowy lub części umów ratyfikowanych przez Polskę, a zatem zobowiązujące nasze władze do podejmowania działań niezbędnych do realizacji wynikających z nich zobowiązań. (Przypomnijmy, że niektórzy polscy prawnicy – w tym zwłaszcza Piotr Daranowski – z dużą odwagą w warunkach stanu wojennego bronili dość radykalnej tezy, iż ratyfikowane umowy międzynarodowe stają się automatycznie częścią prawa wewnętrznego). Dokumenty Ligi Narodów i ONZ z natury rzeczy posługują się sformułowaniami bardzo ogólnymi i nie precyzują kryteriów oceny wysokości płac czy wynagrodzeń, nie ustalają ani instytucji kontrolnych, ani sankcji za łamanie lub nienależyte wywiązywanie się z podjętych zobowiązań. Tym niemniej okazują się ważnymi składnikami cywilizacji, a przez to ważnymi instrumentami w ręku zainteresowanych środowisk oraz wewnętrznej i międzynarodowej opinii publicznej. W dzisiejszych czasach dysponują one znaczną siłą oddziaływania.

Karta Socjalna – traktowana łącznie z uruchomionymi w jej wykonaniu działaniami dla określenia kryteriów oceny poziomu dochodów oraz utworzenia instytucji zobowiązanych do kontroli w oparciu o nie i procedur, jakimi powinny się posługiwać – stanowi w tym względzie inną jakość. Można przewidywać, iż dalsza ewolucja będzie zmierzała w kierunku stworzenia norm dających podstawę dochodzenia roszczeń przez poszczególnych pracowników i przez organizacje pracownicze (zwłaszcza przez związki zawodowe). Polska nie ratyfikowała dotąd Karty.

Polska nie ratyfikowała także większości konwencji MOP zmierzających do skonkretyzowania prawa do minimalnego godziwego wynagrodzenia i środków ochrony tego prawa. Jesteśmy stroną Konwencji nr 95/1949, 99/1951 i 100/1951. Zasadnicza w tym względzie Konwencja nr 131/1970 była przedmiotem analizy władz PRL w 1977 roku. Zdecydowano wówczas odroczyć termin jej ratyfikacji z uwagi na niespełnianie przez Polskę istotnych wymogów Konwencji: braku przepisów ustalających kryteria i metody regulowania poziomu płacy minimalnej, nieobowiązywania płacy minimalnej w sektorze nieuspołecznionym, w tym w rolnictwie[15].

W *Uaktualnionym programie ratyfikacji Konwencji oraz wykonania zaleceń MOP* zawarta jest konkluzja, iż nadal nie spełniamy warunków upoważniających do ratyfikacji wyżej wymienionej Konwencji i do przyjęcia przez Radę Ministrów Zalecenia nr 135/1970. W uzasadnieniu Ministerstwo stwierdza, iż ustalana w Polsce płaca minimalna gwarantuje pokrycie kosztów utrzymania jednej osoby, i to pod warunkiem, że zamieszkuje ona z innymi we wspólnym gospodarstwie domowym. Nie spełnia zatem roli przewidzianej

---

[15] Por. *Uzasadnienie wniosku o odroczenie decyzji co do ratyfikacji Konwencji nr 131 międzynarodowej Organizacji Pracy dotyczącej ustalania płac minimalnych zwłaszcza w odniesieniu do krajów rozwijających się*, Warszawa 1977.

w Konwencji: nie zapewnia utrzymania rodziny pracownika[16]. Ministerstwo wyraziło przekonanie, iż warunki do ratyfikacji Konwencji może stworzyć rozwój gospodarczy kraju[17]. Ta konkluzja może budzić zdziwienie, skoro Konwencję nr 131/1970 układano uwzględniając możliwości krajów Trzeciego Świata, często o wiele uboższych od Polski, a wśród tych, które ją ratyfikowały znajdują się m.in.: Boliwia, Kamerun, Egipt, Kenia, Nepal, Niger, Nikaragua, Sri Lanka i Tanzania. Ministerstwo nie wyjaśnia, dlaczego zdaniem urzędników i specjalistów nie można odpowiednio zrewidować płacy minimalnej, a następnie ratyfikować Konwencję. Z oświadczeń i wypowiedzi wynika, że władze obawiają się konsekwencji budżetowych, wzrostu inflacji oraz zagrożenia finansów przedsiębiorstw. W innej pracy starałem się przeprowadzić dowód, iż w dwóch punktach (wzrost inflacji oraz zagrożenie finansów przedsiębiorstwa) obawy są przesadne, a w trzecim (konsekwencje budżetowe) – całkowicie nieuzasadnione[18].

IV. DEFINICJA PŁACY MINIMALNEJ W POLSCE

Płaca minimalna, rozumiana jako najniższy gwarantowany przez państwo poziom wynagrodzenia za pracę w pełnym wymiarze czasu, jest w Polsce znana od kilkudziesięciu lat – choć w tym czasie następowały poważne zmiany definicji tej kategorii, a także sposobu jej ustalania[19].

W latach 1956-1977 płaca minimalna stanowiła zapewniony wszystkim pracownikom poziom najniższego łącznego wynagrodzenia za pracę w pełnym wymiarze czasu. W latach 1977-1981 płaca minimalna była minimalną stawką wynagrodzenia zasadniczego w najniższej kategorii zaszeregowania i służyła przede wszystkim do budowy tabel stawek wynagrodzenia zasadniczego. W okresie od stycznia 1982 roku do lipca 1986 ustalano odrębnie wysokość najniższego wynagrodzenia oraz wysokość najniższej stawki wynagrodzenia zasadniczego. Od lipca 1986 roku do sierpnia 1990 ustalana była tylko wysokość najniższego wynagrodzenia, która była jednocześnie najniższą stawką wynagrodzenia w najniższej kategorii zaszeregowania.

---

[16] Por. *Uaktualniony program ratyfikacji Konwencji oraz wykonania Zaleceń MOP według stanu na 15 VII 1992*, opracowany w Ministerstwie Pracy i Polityki Socjalnej, przyjęty przez ministra J. Kuronia we wrześniu 1992 r.

[17] Por. tamże.

[18] Mówiąc bez ogródek, wzrost poziomu płacy minimalnej zapewne przyczyniłby się do większego przyrostu wpływów niż wydatków budżetowych – por. J. Kropiwnicki, *Czy stać nas na ratyfikowanie Europejskiej Karty Socjalnej*, „Studia i Materiały" 1994, nr 8, *Prawo do płacy godziwej*, s. 134-156.

[19] Poniższe informacje zawdzięczam J. Chodnickiemu, Dyrektorowi Generalnemu w Ministerstwie Pracy i Polityki Socjalnej.

Od 1 IX 1990 roku płacę minimalną zdefiniowano jako najniższe pełne wynagrodzenie, gwarantowane pracownikom za pełny miesięczny wymiar czasu pracy, niezależnie od poziomu kwalifikacji i zaszeregowań osobistych. Z kwoty najniższego wynagrodzenia wyłączono jedynie nagrody jubileuszowe, odprawy emerytalno-rentowe, nagrody z zysku, wypłaty z nadwyżki bilansowej w spółdzielniach i nagrody z funduszu nagród, tworzonego na podstawie art. 208. par. 6 ustawy prawo spółdzielcze, oraz wypłaty za pracę w godzinach nadliczbowych. Tym pracownikom, których zarobki nie osiągnęły poziomu najniższego gwarantowanego wynagrodzenia, zapewniono wypłacanie, łącznie z wynagrodzeniem, dodatków wyrównawczych. Wcześniej, w wyniku zmiany Kodeksu pracy, uprawnienie do ustalania zasad i poziomu najniższego wynagrodzenia przeniesiono z Rady Ministrów na ministra pracy.

V. ZASADY USTALANIA WYSOKOŚCI NAJNIŻSZEGO UPOSAŻENIA

Obowiązującą od drugiego półrocza 1991 roku metodę wyznaczania poziomu najniższego wynagrodzenia ustalono w wyniku negocjacji ze związkami zawodowymi, przede wszystkim z NSZZ „Solidarność". Model stanowiący podstawę obliczeń został skonstruowany na bazie prowadzonych przez GUS badań budżetów gospodarstw domowych[20]. Za punkt wyjścia przyjęto tzw. spożycie niskie, a dokładniej: wydatki 20% najuboższych gospodarstw pracowniczych (wydatki okazały się wyższe od dochodów i w tej sytuacji uznano, że analiza wydatków pozwala lepiej określić poziom i strukturę potrzeb niż analiza dochodów). Od wydatków faktycznie ponoszonych odjęto sumy wydane na tytoń, alkohol oraz na środki transportu prywatnego i ich utrzymanie. (Jak widać w tym przypadku negocjujące strony poczuły w sobie powołanie wychowawcy – i to takiego wychowawcy, który woli karać za palenie papierosów, niż nagradzać za niepalenie.) Przyjmuje się, że wynagrodzenie minimalne powinno uwzględniać stan rodzinny pracownika. W formule zakłada się (zgodnie z danymi statystycznymi), iż na utrzymaniu pracującego pozostaje średnio 3,85 osoby. Zakłada się także, iż z wynagrodzeń pokrywana jest połowa wydatków. Źródłem drugiej połowy miałyby być nagrody, zasiłki rodzinne oraz inne składniki dochodów nie będące elementami płacy. Zważywszy, że niektóre ze świadczeń (np. zasiłki rodzinne począwszy od drugiej połowy 1992 roku) systematycznie tracą swą wartość realną, założenie, iż istnieje owa „druga połowa dochodu" staje się wątpliwe.

---

[20] Formuła, według której dokonuje się obliczenia poziomu najniższego wynagrodzenia, została przedstawiona i omówiona m.in. w: K r o p i w n i c k i, *Czy stać na ratyfikowanie Europejskiej Karty Socjalnej*, s. 142-144.

Mechanizm obrony wynagrodzenia przed skutkami inflacji działa natomiast sprawnie: ocena wzrostu kosztów utrzymania oparta jest na badaniach GUS-u, który co roku dokonuje rewizji bazy obliczeń na podstawie badań budżetów rodzinnych. Pozwala to uwzględnić nie tylko ruch cen, ale i zmianę struktury konsumpcji. W ciągu roku co kwartał dokonuje się waloryzacji wynagrodzenia minimalnego na podstawie szacunków GUS-u i prognoz ministra finansów. Rewizje i korekty są aprobowane przez komisję, w której uczestniczą przedstawiciele rządu (ministra finansów i ministra pracy), związków zawodowych (NSZZ „Solidarność" i OPZZ) oraz (od drugiego półrocza 1994 r.) pracodawców. Przy braku zgody w ramach komisji głos rozstrzygający należy do ministra pracy. Jak dotąd system działał o tyle skutecznie, iż płaca minimalna nie oddalała się od płacy średniej w gospodarce.

VI. WYSOKOŚĆ WYNAGRODZENIA MINIMALNEGO W POLSCE A STANDARDY EUROPEJSKIE

Pominięcia przedmiotowe i inne założenia ograniczające wysokość gwarantowanej płacy minimalnej sprawiły, iż pomimo przyjęcia założenia, że płaca powinna starczyć na utrzymanie pracownika oraz 3,85 osoby pozostającej na jego utrzymaniu, minister pracy miał powód do sformułowania opinii, że wysokość płacy minimalnej gwarantuje pokrycie kosztów utrzymania tylko jednej osoby. Potwierdzają to dokonane przez Zofię Jacukowicz badania. Z jej wyliczeń wynika, że w roku 1992 już nie płaca minimalna, ale nawet przeciętna była niższa o 14% od dochodu niezbędnego do utrzymania średniej rodziny (3,55 osoby z 1,5 osoby pracującej). Podstawą wyliczeń było minimum socjalne obliczane przez Instytut Pracy i Spraw Socjalnych[21]. Oczywiście, gdy okazuje się, że aż 70% zatrudnionych otrzymuje w Polsce dochód niższy od kwoty wyznaczającej dochód niezbędny do zapewnienia utrzymania, to muszą się rodzić pytania dotyczące nie tylko poziomu życia obywateli, ale także wysokości owego minimum. Z chwilą bowiem, gdy do minimum zalicza się coś więcej niż środki gwarantujące przeżycie biologiczne i gdy uwzględnia się także potrzeby kulturowe, to w sposób naturalny pojawia się pytanie o społeczny sens owego minimum. Czy jego wysokość nie staje się kategorią zakorzenioną nie tyle w realnym świecie, co w przekonaniach specjalistów?

Być może te właśnie wątpliwości sprawiły, iż w wysoko rozwiniętych krajach Europy Zachodniej przyjmuje się raczej zasadę odnoszenia płacy minimalnej do dochodu narodowego per capita lub do płacy średniej. W Polsce koncepcje dotyczące powiązania płacy minimalnej z jakąś kategorią płacy

---

[21] Por. Z. Jacukowicz, *Płaca godziwa w praktyce. Płaca minimalna*, „Studia i Materiały" 1994, nr 8, *Prawo do płacy godziwej*, s. 90-92.

wynikającej z warunków funkcjonowania gospodarki konkurowały z koncepcją powiązania jej z zobiektywizowanym w jakiś sposób „minimum potrzeb". Janusz Meller przypomina, iż w roku 1980 dominowało przekonanie o konieczności jednoczesnego odniesienia do obu kategorii, i zarówno NSZZ „Solidarność", jak i PZPR umieściły w swych programach postulat, by płaca najniższa była zbliżona do minimum socjalnego i nie spadała poniżej jednej drugiej płacy przeciętnej[22]. Ostatecznie – jak wspomniałem – w roku 1991 przyjęto zasadę konstruowania płacy minimalnej na podstawie minimum liczonego niezależnie od tego, jakie jest wynikiem badań IPiSS. Dla porządku odnotujmy, iż wielkość wynagrodzenia minimalnego w stosunku do wynagrodzenia przeciętnego rosła od około 19% w roku 1990 – do około 40% w roku 1992, i od tamtego czasu relacja uległa kilkupunktowym odchyleniom (w górę i w dół) od tej wielkości – jak się wydaje z przyczyn technicznych. W efekcie około 10 punktów różnicy dzieli nas od spełnienia popularnych w Polsce postulatów z lat 1980-1981, a prawie 20% – od kryteriów stosowanych wobec sygnatariuszy Karty Socjalnej[23]. Podtrzymuję opinię, iż nie ma istotnego powodu, dla którego nie spełniono dotąd „naszego starego postulatu" i nie określono ścieżki dochodzenia do standardów europejskich.

---

[22] Por. J. Meller, *Płaca godziwa i jej determinanty*, tamże, s. 105.

[23] Por. Kropiwnicki, dz. cyt., tamże, s. 146n (tab. 7 i 8). Zachęcam także Czytelnika do zapoznania się z bardzo ciekawym artykułem W. Kwiatkowskiej dotyczącym m.in. sposobu obrony ekonomicznego i społecznego sensu płacy minimalnej: por. *Indeksacja a płaca godziwa*, tamże, s. 157-168.

Jerzy WRATNY

KONCEPCJA PŁACY SPRAWIEDLIWEJ A NIEKTÓRE AKTUALNE PROBLEMY PRAWA PRACY I POLITYKI PŁAC W POLSCE

Chrześcijańskie idee płacy ekwiwalentnej oraz życiowej i rodzinnej pozostają w pełnej zgodności ze współczesnym stanem świadomości prawnej. Przebyła ona od początku kapitalizmu etap traktowania płacy jako ceny najmu szczególnego towaru [...] do nietowarowego traktowania stosunku pracy.

KONCEPCJA PŁACY SPRAWIEDLIWEJ

1. Zagadnienie płacy sprawiedliwej rozwijane jest przede wszystkim na gruncie katolickiej nauki społecznej. W niniejszym artykule pojęcie sprawiedliwości w tej dziedzinie będę rozumiał szeroko, jako całokształt postulatów etycznych pod adresem wynagrodzenia za pracę. Stanowi to uproszczenie w porównaniu z podejściem[1], według którego rozróżnia się płacę s p r a w i e d l i w ą, jako odpowiadającą wydajności pracy, i płacę s ł u s z n ą, jako odpowiadającą potrzebom pracownika. Wydaje się jednak, iż dla celów niniejszych rozważań oba aspekty można objąć jednolitym pojęciem w y n a g r o d z e n i a s p r a w i e d l i w e g o (iustum salarium).

2. Płaca oparta na tzw. zasadzie k a u z a l n e j, czyli nawiązująca do wyników (owoców) pracy[2], stanowi wyraz sprawiedliwości zamiennej (wyrównawczej, komutatywnej). Jest to sprawiedliwość rządząca zobowiązaniami wzajemnymi. Strona zobowiązana jest świadczyć drugiej ścisłą równowartość jej świadczenia. Tę zasadę w odniesieniu do wynagrodzenia określa się we współczesnym prawie pracy jako cechę wzajemności (facio ut des) i ekwiwalentności wynagrodzenia do wkładu pracy[3].

---

[1] Por. L. D y c z e w s k i, *Słuszna i sprawiedliwa płaca w ujęciu katolickiej nauki społecznej*, „Studia i Materiały" 1994, nr 8, *Prawo do płacy godziwej*, s. 36-45, wyd. IPiSS.

[2] Por. tamże, s. 39. Szerzej na temat rozróżnienia zasady kauzalnej i finalnej w nauce Kościoła w nawiązaniu do encyklik społecznych, zwłaszcza *Quadragesimo anno* Piusa XI z 1931 r., por. J. M a j k a, *Etyka życia gospodarczego*, Wrocław 1982.

[3] Por. np. M. S e w e r y ń s k i, *Wynagrodzenie za pracę*, Warszawa 1982, s. 109. Według T. Zielińskiego „ekwiwalentność wynagrodzenia względem świadczonej pracy nie jest [...] cechą pojęciową [...] wynagrodzenia [...], lecz właściwością postulowaną, wymaganą z uwagi na potrzebę przestrzegania zasady podziału dochodu narodowego według pracy", *Prawo pracy. Zarys systemu*, cz. 2, *Prawo stosunku pracy*, Warszawa-Kraków 1986, s. 285.

3. Mierzenie pracy w celu przestrzegania ekwiwalentności, o której była wyżej mowa, jest sprawą skomplikowaną, wchodzącą w zakres ekonomiki pracy. Należy uwzględnić w tej dziedzinie ocenę pracy, a więc, jak się na ogół przyjmuje[4], cechy złożoności, ciężkości pracy, odpowiedzialności i warunków pracy danego rodzaju, następnie ocenić pracownika – jego kwalifikacje, doświadczenie, predyspozycje psychofizyczne i wreszcie samo świadczenie pracy. W tym ostatnim przypadku powstaje problem nawiązywania do osiągniętych przez pracownika wyników ilościowych i jakościowych oraz innych, np. pole-

gających na oszczędności środków. Przy pracach o niewymiernych lub trudno wymiernych efektach podstawowym miernikiem świadczenia pracy jest czas jej wykonywania.

Wszystkie te wyliczone niewyczerpujące okoliczności powinny być brane pod uwagę przy budowaniu sprawiedliwego systemu płac. Różne elementy tego systemu zapewniają sprawiedliwość na wybranych odcinkach. I tak np. stawki płacy zasadniczej (podstawowej) powinny odpowiadać stopniowi złożoności, ciężkości i odpowiedzialności pracy oraz ewentualnie innym jeszcze cechom; kształtowanie ich zgodnie z wymienionymi przesłankami nosi nazwę wartościowania pracy[5]. Z kolei metody wynagradzania według osiągniętych wyników (akord, premia) pozwalają zrekompensować zwiększoną intensywność pracy lub szczególne osiągnięcia pracownika.

Sprawiedliwość rozumiana jako zasada płacy zróżnicowanej według wkładu pracy ma wymiar, który można wyrazić w postulacie „równa płaca za równą pracę". Zawiera się w nim zakaz dyskryminacji płacowej jakichkolwiek grup zatrudnionych, np. kobiet. Zasada równego traktowania pracujących wymaga również zachowania właściwych proporcji płac między działami zatrudnienia, a w szczególności między sektorem przedsiębiorstw a sferą budżetową.

Dla pojęcia płacy sprawiedliwej mieć będzie znaczenie także inne rozumienie ekwiwalentności, a mianowicie odniesienie do udziału płacy w wartości wytworzonego produktu (tzw. płaca względna). Współczynnik ten obrazuje, jak opłacana jest praca w porównaniu z dochodem od kapitału. Płacą sprawiedliwą jest płaca pozostająca w rozsądnej proporcji do dochodów przeznaczonych na potrzeby firmy i pracodawcy.

Trzeba też zwrócić uwagę na okoliczność, że ekwiwalentność, tak jak jest ona rozumiana w zobowiązaniach, odnosi się do indywidualnej użyteczności pracy dla pracodawcy. Nie zawsze pokrywa się ona z użytecznością społeczną. Można zatem powtórzyć za katolicką nauką społeczną, że w tym zakresie

---

[4] Por. *Ekonomika pracy*, red. A. Sajkiewicz, Warszawa 1977, s. 333n.

[5] Według definicji Z. Jacukowicz, „wartościowanie pracy jest powiązaniem analityczno-punktowej metody oceny pracy z płacami, jego celem – sprowadzenie różnych prac do porównywalności przez wyodrębnienie i wyważenie czynników różnicujących pracę", *Metody wartościowania pracy*, red. M. Kabaj, Warszawa 1979, s. 20.

sprawiedliwość wymienna wymaga korektury ze względu na wymagania dobra wspólnego[6]. Korektura ta dokonuje się poprzez środki oddziaływania państwa na przedsiębiorstwo. W socjalizmie mieliśmy do czynienia z przerostem tych środków, które doprowadziły do państwowej centralistycznej reglamentacji płac oraz innych warunków funkcjonowania przedsiębiorstw.

Podporządkowanie płac w pewnym stopniu zasadzie dobra wspólnego przejawia się w ich szeroko rozumianym opodatkowaniu na rzecz dochodu narodowego przeznaczonego do wtórnego podziału poprzez budżet lub inne instytucje, np. ubezpieczenia. Zatem płaca sprawiedliwa to płaca rozsądnie obarczona ciężarami społecznymi.

Płaca sprawiedliwa to wreszcie płaca zabezpieczona przed inflacją. Inflacja narusza zasadę sprawiedliwości wymiennej, ponieważ płaca deprecjonująca się nie stanowi obiektywnego równoważnika pracy.

Problem wynagrodzenia sprawiedliwego komplikuje okoliczność, że płace nigdy nie są oparte na zasadzie czystej sprawiedliwości zamiennej. Poziom ich podlega bowiem prawom ekonomicznym, takim jak popyt i podaż na rynku pracy. W ustroju kapitalistycznym płaca narażona jest na działanie „defektu rynkowego", o którym mówią krytykujący kapitalizm z pozycji moralnych[7]. Katolicka nauka o płacy należy do „doktryn nierynkowych"[8], chociaż Kościół nie odrzuca rynku jako regulatora stosunków gospodarczych. Charakterystyczna dla płacy jest poza tym jej funkcja motywacyjna, która sprawia, że nie zawsze praca o jednakowej wartości będzie dokładnie jednakowo wynagradzana. Należy się zgodzić na wyważony kompromis między postulatami etycznymi (sprawiedliwość) a uwarunkowaniami ekonomicznymi i przyjąć, że możliwa jest pod tym względem pewna równowaga, która nie zaprzecza idei płacy sprawiedliwej.

4. Drugim wątkiem charakteryzującym koncepcję płacy sprawiedliwej w katolickiej nauce społecznej jest nawiązywanie do potrzeb pracownika i jego rodziny. Mówi się wówczas o tzw. zasadzie finalnej jako postulacie etycznym pod adresem wynagrodzenia za pracę. Katolicka nauka społeczna wyraźnie przedkłada dewizę „według potrzeb" okazując szczególne zaintere-

---

[6] Por. Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 612.

[7] Ostatnio np. K. Porwit pisał o ułomnej „niewidzialnej" ręce, której porządkujący i integrujący mechanizm nie potrafi już sam sobie radzić z wieloma siłami odśrodkowymi, rodzącymi konflikty i zagrożenia dla losów całości gospodarki. *Moralność w gospodarce*, „Nowe Życie Gospodarcze" 1995, nr 4, s. 59. Jan Paweł II nauczał o „błędzie kapitalizmu pierwotnego", który „może powtórzyć się wszędzie tam, gdzie człowiek zostaje potraktowany [...] jako narzędzie, a nie [...] jako podmiot i sprawca, a przez to samo także jako właściwy cel całego procesu produkcji", *Laborem exercens*, nr 7, Watykan 1981. Por. również liczne akcenty antykapitalistyczne Papieża w encyklice *Centesimus annus* z 1991 r.

[8] Por. szerzej na ten temat Z. Studniarek, *Problemy płac: doktryny, rynek a realia okresu transformacji*, „Studia i Materiały" 1994, nr 8, *Prawo do płacy godziwej*, s. 46-69.

sowanie temu aspektowi płacy. Ta preferencja wynika z poglądu na pracę, zgodnie z którym podmiot procesu pracy, tj. osoba pracownika, ma pierwszeństwo przed pracą w znaczeniu przedmiotowym, a więc przed jej materialno-techniczną stroną. Według Jana Pawła II „pierwszą podstawą wartości pracy jest sam człowiek – jako podmiot"[9], rola płacy zaś polega przede wszystkim na tym, że pozostaje ona „«konkretnym środkiem», dzięki któremu ogromna większość ludzi może korzystać z owych dóbr, które są przeznaczone do powszechnego używania: są to zarówno dobra natury, jak też dobra będące owocem produkcji. Jedne i drugie stają się dostępne dla człowieka pracy na podstawie zapłaty, jaką otrzymuje on jako wynagrodzenie za swą pracę"[10].

Płaca powinna w każdym wypadku zapewnić pracownikowi niezbędne środki egzystencji. Postulat ten ma pierwszeństwo przed argumentacją moralną na rzecz płacy powiązanej z wynikami (wkładem) pracy[11]. W tym ujęciu bowiem prawo do sprawiedliwej zapłaty staje się jednym ze środków realizacji ludzkiego prawa do życia. Nie chodzi przy tym tylko o minimum środków egzystencji, ale o zapewnienie poziomu życia „prawdziwie ludzkiego", odpowiadającego godności osoby ludzkiej[12]. Według niektórych ujęć, płaca sprawiedliwa według kryterium potrzeb powinna umożliwić pracownikowi odłożenie pewnych zasobów, w celu utworzenia przezeń samodzielnego warsztatu pracy. Płaca sprawiedliwa zawiera w sobie także element rozwojowy; ma sprzyjać rozwojowi duchowemu, kulturalnemu, społecznemu i religijnemu[13].

5. Powyższe postulaty, które odzwierciedlają ideę płacy życiowej w katolickiej nauce społecznej, uzupełniane są przez ideę płacy rodzinnej wyciskającej szczególne piętno na nauczaniu społecznym Kościoła w tej dziedzinie[14]. Nakaz zaspokajania potrzeb ogarnia bowiem nie tylko jednostkowego pracownika, ale również jego rodzinę, do której założenia ma on prawo. Według Jana Pawła II, „sprawiedliwa płaca staje się w każdym wypadku konkretnym sprawdzianem sprawiedliwości całego ustroju społeczno-ekonomicznego", ale dodaje on, że „sprawdzian ten dotyczy przede wszystkim rodziny"[15]. System

---

[9] *Laborem exercens*, nr 6.

[10] LE, nr 19.

[11] Jan Paweł II pisze w *Centesimus annus*: „Ważniejsze niż logika wymiany równowartości i niż inne formy sprawiedliwości, które się z tym wiążą, jest to, co należy się człowiekowi, ponieważ jest człowiekiem, ze względu na jego wzniosłą godność", CA, nr 34.

[12] Por. *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, nr 86 wydana przez Kongregację Nauki Wiary 22 III 1986 r.

[13] Por. Dyczewski, dz. cyt., s. 38n.

[14] Por. szerzej J. Wratny, *Płaca rodzinna (szkic zagadnienia)*. Referat na X Ogólnopolski Zjazd Katedr i Zakładów Prawa Pracy, Kazimierz 19-21 V 1995 r., opublikowany w materiałach Zjazdu.

[15] LE, nr 19.

płac powinien opierać się na dowartościowaniu zadań macierzyńskich oraz dostosowaniu do niego modelu awansu społecznego kobiety-matki.

6. Chrześcijańskie idee płacy ekwiwalentnej oraz życiowej i rodzinnej pozostają w pełnej zgodności ze współczesnym stanem świadomości prawnej. Przebyła ona od początku kapitalizmu etap traktowania płacy jako ceny najmu szczególnego towaru, za jaki uważano siłę roboczą. Od tej koncepcji, nawiązującej do wzorów prawa rzymskiego, doktryna prawnicza przeszła do nietowarowego pojmowania stosunku pracy jako opartego na umowie stosunku prawnego wymiany świadczeń wzajemnych pracy i wynagrodzenia. Było to pojmowanie płacy w duchu sprawiedliwości komutatywnej. Zarazem poczęto dostrzegać podmiotowość „nosicieli siły roboczej" w procesie pracy. Późniejsza ewolucja, dokonana pod wpływem myśli socjalistycznej i katolickiej, doprowadziła do wykrystalizowania się nowoczesnego pojęcia płacy sprawiedliwej, tj. płacy uwzględniającej m.in. potrzeby pracownika i rodzin pracowniczych[16].

Przedstawione wyżej idee znajdują współcześnie odzwierciedlenie w prawie międzynarodowym i europejskim w tej rangi dokumentach co Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych (w skrócie: Pakt Praw Gospodarczych), uchwalony pod auspicjami ONZ w 1966 roku i Europejska Karta Społeczna (EKS) Rady Europy z 1961 roku.

Zgodnie z art. 7a Paktu Praw Gospodarczych, uzyskiwany przez pracownika zarobek powinien być godziwy i zapewniać zadowalające warunki życia samym pracownikom i ich rodzinom, natomiast według Europejskiej Karty Społecznej (art. 4), prawo pracownika do godziwego wynagrodzenia (fair remuneration) oznacza przede wszystkim zapewnienie pracownikom i ich rodzinom właściwego poziomu życia (decent standard of life)[17]. Aspekt rodzinny uwzględniony jest również m.in. w dokumentach Międzynarodowej Organizacji Pracy poświęconych płacy minimalnej, w tym zwłaszcza w Konwencji nr 131 wraz z towarzyszącym jej Zaleceniem nr 135.

7. Zastosowanie do tego samego przypadku postulatów „według pracy" i „według potrzeb" może, co jest oczywiste, prowadzić do rozbieżnych wyników. Toteż należy podkreślić, iż w idei płacy życiowej i rodzinnej chodzi o pewien pułap potrzeb p o d s t a w o w y c h wszystkich pracowników i wszystkich rodzin pracowniczych. Rozbudowanie tego wątku w katolickiej nauce społecznej oraz w prawie międzynarodowym i europejskim wynika z okoliczności, iż jest to zagadnienie par excellence polityki społecznej, za którą w ostatecznym rachunku odpowiedzialne jest państwo, podczas gdy na zapewnienie ekwiwalentności wynagrodzeń do wkładu pracy (realizacji zasady kau-

---

[16] Por. uwagi Z i e l i ń s k i e g o, dz. cyt., s. 281-283.

[17] Szerzej na temat art. 4. EKS por.: J. W r a t n y, *Interpretacja prawna pojęcia „płacy godziwej" z polskiej perspektywy*, „Studia i Materiały" 1994, nr 8, *Prawo do płacy godziwej*, s. 18-35.

zalnej) państwo ma wpływ ograniczony i pośredni, gdyż zasada ta spełnia się w sferze umów. Dlatego zobowiązania państwa – prawne i moralne – koncentrują się wokół zapewnienia przestrzegania w systemie płac zasady finalnej.

Ingerencja państwa w tym zakresie ma miejsce jedynie wobec najmniej zarabiających pracowników i ich rodzin, a więc wobec najuboższych grup pracowniczych. Na przykład według Z. Jacukowicz, gwarancje godziwego wynagrodzenia z Europejskiej Karty Społecznej odnoszą się faktycznie jedynie do płac robotników, w tym zwłaszcza cudzoziemskich, oraz do kobiet[18]. Wpływanie na system wynagrodzeń przez nawiązywanie do płacy życiowej i rodzinnej stanowi więc jedynie podyktowaną przesłankami sprawiedliwości rozdzielczej korekturę zasady kauzalnej w dolnych przedziałach płac. Należy ostrzec w tym miejscu, iż nadmierna ingerencja państwa w tej dziedzinie grozi istotnym podwyższeniem kosztów pracy i miałaby skutki antyefektywnościowe, co mogłoby także prowadzić do naruszenia sprawiedliwości komutatywnej.

Z powyższych uwag nie należy wnioskować, że zakres zastosowania zasady finalnej rozciąga się jedynie na najniżej zarabiających. W grupach pracowników lepiej uposażonych postulaty płacy życiowej i rodzinnej realizowane są s a m o c z y n n i e przez płacę mniej lub bardziej ekwiwalentną, kształtowaną na drodze układów zbiorowych i umów indywidualnych.

NIEKTÓRE AKTUALNE PROBLEMY PRAWA PRACY ORAZ POLITYKI PŁAC W POLSCE A IDEAŁ PŁACY SPRAWIEDLIWEJ

1. W drugiej części artykułu, zgodnie z zapowiedzią tytułową, pragnę naszkicować kilka uwag oceniających prawo pracy oraz politykę płac minionego pięciolecia z punktu widzenia ideału płacy sprawiedliwej. Z uwagi na ograniczone ramy artykułu zamierzam odnieść się wyłącznie do problemów realizacyjnych płacy życiowej i rodzinnej, a więc pomijam zagadnienie ekwiwalentności wynagrodzenia do wkładu pracy.

Kodeks pracy z 1974 roku, w wersji do dzisiaj obowiązującej, stoi w odniesieniu do wynagrodzenia za pracę w zasadzie na stanowisku sprawiedliwości wymiennej, z uwzględnieniem bodźcowej funkcji płac (por. zwłaszcza art. 13 i 78). Tę orientację kodeksu należy uznać za jednostronną.

Zmianę nastawienia w tym zakresie upatruję w propozycji nowego ukształtowania treści artykułu 13., który w znowelizowanym kodeksie pracy zawierałby zapis o obowiązku pracodawców i organów państwowych zapewnienia pracownikom g o d z i w e g o wynagrodzenia za pracę. Pomijając wszystkie

---

[18] Por. Z. J a c u k o w i c z, *Kierunki przybliżania płac w Polsce do standardów europejskich*, „Ekspertyzy-Informacje IPiSS", Warszawa 1995, nr 3, s. 8.

niezręczności tego sformułowania, należy powitać z uznaniem zamiar wprowadzenia do systemu prawa pozytywnego kategorii godziwości wynagrodzenia jako wytycznej kierunkowej kształtowania płac, ujętej w ramy podstawowej zasady prawa pracy. Postulat wynagrodzenia godziwego współbrzmi z cytowanym już wcześniej artykułem 4. Europejskiej Karty Społecznej, w myśl którego płaca ma być nie tylko sprawiedliwym odwzajemnieniem pracy, ale także iustum salarium nawiązującym do potrzeb pracownika i jego rodziny.

2. Uznaną metodę uwzględniania w systemie płac kryteriów nawiązujących do potrzeb pracowników i ich rodzin stanowi płaca minimalna (najniższa). Zazwyczaj (choć niekoniecznie) ustalanie jej leży w gestii państwa, które porozumiewa się w tej sprawie z organizacjami partnerów socjalnych.

Wspomniana już Konwencja nr 131 MOP uznaje za podstawowe kryterium określania płacy minimalnej potrzeby pracowników i ich rodzin. Pod tym względem konwencja koresponduje z definicją wynagrodzenia godziwego w przytoczonych wcześniej postanowieniach Paktu Praw Gospodarczych i Europejskiej Karty Społecznej.

Zgodnie z wykładnią art. 4. ust. 1. Karty dana przez Komitet Niezależnych Ekspertów wynagrodzenie minimalne, aby mogło być uznane za godziwe, powinno w zasadzie wynosić 68% płacy przeciętnej w danym kraju[19].

3. W Polsce najniższe wynagrodzenie (od 1 VIII 1995 r. – 295 zł) ustalane jest okresowo zarządzeniami Ministra Pracy i Polityki Socjalnej w porozumieniu ze związkami zawodowymi. Brak jest jednak do chwili obecnej zarówno ustawowej kompetencji do określania tego wynagrodzenia, jak i sprecyzowania w ustawie kryteriów, które przy jego określaniu powinny być brane pod uwagę. Niedostatków tych nie wyrównuje proponowana nowelizacja kodeksu pracy, w której wprawdzie przewidziano (co trzeba odnotować pozytywnie) kompetencje dla MPiPS do określania najniższego wynagrodzenia, ale nie ustalono zasad, na podstawie których wynagrodzenie to ma być obliczane.

Według założeń przyjętych w drugim półroczu 1991 roku, płaca minimalna miała spełniać funkcję płacy rodzinnej; w praktyce jednak okazało się to niewykonalne, w związku z czym Ministerstwo Pracy i Polityki Socjalnej uznało niemożność ratyfikacji przez Polskę Konwencji nr 131[20].

Biorąc pod uwagę czysto rachunkowe kryterium stosunku płacy najniższej do przeciętnej, należy stwierdzić, że Polska nie spełnia wymagań stawianych płacy godziwej w rozumieniu art. 4. ust. 1. Karty. Najniższe wynagrodzenie w gospodarce narodowej do końca pierwszego kwartału 1995 roku wynosiło 260 zł, natomiast przeciętne miesięczne wynagrodzenie w tym samym okresie – 664,02 zł, a więc stosunek płacy minimalnej do przeciętnej brutto kształtował

---

[19] Por. W r a t n y, dz. cyt., s. 22.

[20] Por. szerzej w tej kwestii artykuł J. Kropiwnickiego *Czy stać nas na ratyfikowanie Europejskiej Karty Socjalnej*, „Studia i Materiały" 1994, nr 8, *Prawo do płacy godziwej*, s. 134-156.

się na poziomie 39,2%. Jednocześnie płaca najniższa brutto na koniec pierwszego kwartału 1995 roku kształtowała się na poziomie 78% minimum socjalnego samotnego pracownika oraz 24% minimum socjalnego czteroosobowej rodziny (dwoje rodziców i dwoje dzieci)[21]. Dane te świadczą, iż wynagrodzenie minimalne, ustalane zarządzeniami MPiPS, nie tylko że w rażącym stopniu nie jest zdolne do wypełniania funkcji rodzinnej, ale nawet nie jest zdolne do pokrycia mierzonych minimum socjalnym kosztów utrzymania samotnej osoby. Nie odpowiada również wymaganej relacji do płacy przeciętnej (por. wyżej). Wnioski te podlegają pewnemu złagodzeniu, gdyż zgodnie z uznaną wykładnią Europejskiej Karty Społecznej, do dochodu z pracy rodziny pracowniczej należy doliczać korzyści, jakie pracownik obarczony rodziną uzyskuje z tytułu świadczeń socjalnych od zakładu pracy (np. dopłaty do wczasów rodzinnych, kolonii) oraz z funduszów publicznych (zasiłki rodzinne, rozmaite subsydia, nie istniejące w Polsce ulgi o charakterze rodzinnym w prawie podatkowym itp.)[22]. Jednakże w Polsce w parze z niewystarczającym poziomem najniższego wynagrodzenia współistnieje restrykcyjna polityka państwa w zakresie świadczeń z zabezpieczenia społecznego, wspomagających lub zastępujących dochód z pracy. Tłumaczone to jest potrzebą oszczędności w wydatkach państwowych i polityką antyinflacyjną.

Z przesłanek sprawiedliwości rozdzielczej wynikają następujące postulaty pod adresem polityki płac w naszym kraju. W znowelizowanym kodeksie pracy kompetencje Ministra Pracy i Polityki Socjalnej do ustalania najniższego wynagrodzenia powinny być uzupełnione nakazem powiązania tego wynagrodzenia z obiektywnymi wyznacznikami potrzeb pracowników i ich rodzin (minimum socjalne, kategoria minimalnego dochodu gwarantowanego). Kodeks pracy powinien również przewidywać automatyczną indeksację minimalnej płacy w przypadku zmiany przesłanek jego obliczania. Definicja godziwego wynagrodzenia w kodeksie pracy powinna nawiązywać do potrzeb pracowników i ich rodzin zgodnie z formułą Europejskiej Karty Społecznej. Ewentualne konstruowanie płacy rodzinnej na wyższych szczeblach płacowych może stanowić przedmiot postulatów związkowych w trakcie negocjacji zbiorowych.

4. Kształtowanie się wynagrodzeń według zasady kauzalnej stanowi, jak już sygnalizowałem, przede wszystkim problem umów między stronami indywidualnych stosunków pracy lub partnerami socjalnymi negocjującymi układy zbiorowe. Aktualnie poprzez rewizję odpowiednich działów kodeksu pracy urzeczywistniana jest swoboda umów w zbiorowych i indywidualnych stosunkach pracy, przy zachowaniu ustawowych gwarancji dla pracowników. To po-

---

[21] Dane dotyczące minimum socjalnego uzyskano w Instytucie Pracy i Spraw Socjalnych.

[22] Por. szerzej W r a t n y, dz. cyt., s. 22n. oraz S. B o r k o w s k a, *Wprowadzenie*, „Studia i Materiały" 1994, nr 8, *Prawo do płacy godziwej*, s. 7. Utożsamia ona „wynagrodzenie za pracę", o którym mowa w Europejskiej Karcie Społecznej, z ogółem dochodów z pracy, s. 11.

szerzenie sfery wolności może, a nawet musi, stwarzać napięcie w zetknięciu z postulatami sprawiedliwej płacy w stosunkach wymienionych. Wraz z umocnieniem funkcji umów maleje rola państwa w oddziaływaniu na system płac. Niemniej jest ona istotna szczególnie w zakresie antyinflacyjnej kontroli wzrostu płac oraz kształtowania środków na wynagrodzenia w państwowej sferze budżetowej. Wątki te wymagałyby osobnego rozwinięcia.

Zofia JACUKOWICZ

PŁACA GODZIWA A MINIMUM SOCJALNE W POLSCE

Płaca poniżej minimum socjalnego liczonego na jedną osobę pracującą, którą pobiera w Polsce blisko 2 mln zatrudnionych, nie tylko nie spełnia warunku płacy godziwej, ale jest także antymotywacyjna z punktu widzenia zatrudnionego [...] wynagrodzenie często niewiele przekracza zasiłek dla bezrobotnych.

DEFINICJA PŁACY GODZIWEJ

Określenie „płaca godziwa" ma źródło w katolickiej nauce społecznej, zgodnie z którą celem działań społecznych i ekonomicznych jest człowiek i godność osoby ludzkiej. Godność człowieka wymaga, aby wynagrodzenie za jego pracę również było godziwe.

Problematyka słusznej, godziwej płacy była przedmiotem kilku encyklik; szeroko omówiona jest zwłaszcza w *Quadragesimo anno* papieża Piusa XI (1931 r.) i *Laborem exercens* Jana Pawła II (1981 r.). Niniejszy artykuł poświęcony jest jednak pojęciu płacy godziwej w interpretacji Europejskiej Karty Społecznej, stanowiącej podstawowy dokument Rady Europy, która skupia obecnie 32 kraje, w tym Polskę. Kształtowanie płac na poziomie uznawanym w dokumentach Rady Europy za godziwy stanowi istotny warunek przybliżania naszego kraju do zjednoczenia z Unią Europejską, a także jest sprawdzianem skuteczności przemian gospodarczych w naszym kraju i warunkiem ich akceptacji przez pracowników.

Wymóg godziwego wynagrodzenia został sformułowany w art. 4. Karty w sposób następujący: „W celu zapewnienia skutecznego wykonywania prawa do godziwego wynagrodzenia, układające się Strony zobowiązały się:

1. uznać prawo pracowników do takiego wynagrodzenia, które zapewni im i ich rodzinom godziwy poziom życia;
2. uznać prawo pracowników do zwiększonej stawki wynagrodzenia za pracę w godzinach nadliczbowych, z zastrzeżeniem wyjątków w przypadkach szczególnych;
3. uznać prawo pracowników, zarówno mężczyzn, jak i kobiet, do jednakowego wynagrodzenia za pracę jednakowej wartości;
4. uznać prawo wszystkich pracowników do rozsądnego okresu wypowiedzenia w razie rozwiązania stosunku pracy;

5. zezwolić na potrącenia z płac tylko na warunkach i w granicach przewidzianych w ustawodawstwie krajowym lub określonych w układach zbiorowych albo orzeczeniach arbitrażowych".

Karta ma nie tylko charakter deklaratywny: dla krajów, które ją podpisały, stanowi zobowiązanie do prowadzenia polityki płac zgodnej z jej postanowieniami. Z tego względu uchwalając Kartę przewidziano system międzynarodowej kontroli, który pozwoli sprawdzić, czy przepisy prawne i rozwiązania stosowane w praktyce danego kraju są dostosowane do norm określonych Kartą.

Podstawowe zadania kontrolne wykonywane są przez Komitet Niezależnych Ekspertów (KNE). Jego skład, zasady powołania oraz obowiązki i uprawnienia sformułowane są w art. 25. Karty. W wyniku kolejnych kontroli przestrzegania postanowień Europejskiej Karty Społecznej KNE sformułował następującą definicję płacy godziwej:

Po pierwsze:

1. pojęcie „godziwy poziom życia" w znaczeniu ust. 4.1. Karty powinno bezwzględnie brać pod uwagę podstawowe potrzeby ekonomiczne, społeczne i kulturalne pracowników i ich rodzin odpowiednio do stopnia rozwoju społeczeństwa, w którym żyją. Oznacza to, że ten zapis musi być oceniany w powiązaniu z sytuacją społeczno-ekonomiczną każdego państwa;

2. płaca otrzymywana przez najliczniejszą grupę pracowników (najczęściej występującą w badanej zbiorowości statystycznej) może być w danym kraju i okresie uznawana za reprezentatywny poziom dochodów pracowników w tym kraju;

3. jeżeli przyjęto tę płacę jako podstawę odniesienia, wszystkie wynagrodzenia, które różnią się od niej w sposób nadmierny, nie powinny być traktowane jako wskaźnik godziwego poziomu życia w danym społeczeństwie.

Stanowisko KNE zostało zaakceptowane przez Rządowy Komitet Kontrolny, który podkreślił trafność rozumienia pojęcia „wystarczający poziom życia" w całym kontekście społeczno-ekonomicznym danego kraju, świadomości społecznej jego mieszkańców, perspektyw rozwojowych oraz tego, że kraje powinny mieć możność wyboru priorytetów. O ile zatem pojęcie to może być przedmiotem interpretacji subiektywnej, to nie może rodzić obowiązków o charakterze prawnym.

Po drugie:

Komitet uznał za godne uwagi, że w ostatnim okresie w pracach naukowych poświęconych tej problematyce, wykorzystujących różne metody badawcze, uzyskiwano zbliżone rezultaty wyjaśniające, że próg określający godziwy poziom życia, poniżej którego zaczyna się bieda, powinien wynosić około 66% dochodu narodowego do podziału na jednego mieszkańca (według badań OECD) bądź około 68% przeciętnej płacy ogólnokrajowej (według badań Rady Europy).

Wskaźniki te uznano za odpowiadające ogólnej zasadzie określania płacy godziwej. KNE stwierdza, że „Jedna z tych metod, a mianowicie liczenie płacy godziwej w wysokości 68% płacy przeciętnej, jest szczególnie interesująca ze względu na jej prostotę i użyteczność oraz małą liczbę niezbędnych informacji. Do jej określenia wystarczy:

– przeciętna płaca ogólnokrajowa,

– płaca najniższa, rzeczywiście wypłacana w różnych sektorach gospodarki i gałęziach produkcji (Wnioski V, s. 25-26)"[1].

W 1986 roku Komitet Rządowy uznał za uzasadnione przyjęcie dwóch trzecich lub 68% przeciętnego wynagrodzenia krajowego za właściwe kryterium oceny wystarczającego poziomu życia, przy uwzględnieniu jednak sytuacji rodzinnej, innych dochodów rodzin, rozmaitych świadczeń i pomocy, systemu podatkowego itp.(Raport Komitetu Rządowego z 1986 r.).

Analiza postanowień Karty oraz jej praktycznego stosowania w krajach Unii Europejskiej wskazuje, że określenie „płaca godziwa" dotyczy płacy minimalnej lub najniższych rzeczywiście wypłacanych wynagrodzeń. Ponadto określenie to dotyczy wynagrodzeń robotników i do tej grupy stanowisk odnoszone są procentowe relacje: 66% dochodu narodowego i 68% płacy przeciętnej.

Charakterystyczną cechą postulatów pod adresem płacy godziwej i rozważań na temat biedy prowadzonych w międzynarodowych instytucjach Europy Zachodniej jest przestrzeganie, aby niskie płace robotników nie odbiegały zbytnio w dół od płac przeciętnych. Wynika to z ogólnego wysokiego poziomu zarobków w tych krajach, zarobków, które przeciętnie biorąc, w pełni wystarczają pracownikowi na utrzymanie rodziny. Stąd w określeniach płacy godziwej i jej miernikach pomija się kwestię niezbędnego poziomu płacy przeciętnej i koncentruje uwagę na płacach najniższych.

Drugą cechą płac w krajach Europy Zachodniej jest wyższy poziom płac dla stanowisk nierobotniczych niż płac robotników, wobec czego płaca pracowników umysłowych wystarcza na utrzymanie rodziny, a potrzeba zapewnienia godziwego poziomu życia ogranicza się do płac robotników, a także płac kobiet i robotników cudzoziemców.

Przyjęcie mierników, o których mowa, i wynikające z niego postanowienia są niewystarczające do oceny płac w Polsce, ponieważ w naszym kraju nie tylko płace najniższe, ale również płace przeciętne nie wystarczają na utrzymanie rodziny na godziwym poziomie. Dlatego ustalenie płacy minimalnej na poziomie 68% płacy przeciętnej nie może być traktowane jako realizacja wymogu płacy godziwej, powinno nim być natomiast podwyższenie wynagrodzeń do poziomu kosztów utrzymania rodziny. Podstawowym miernikiem kosztów

---

[1] *Jurisprudence relative à la Charte Sociale Européenne*, Strasburg 1993, s. 42-47, wyd. Rada Europy.

utrzymania jest w Polsce od 1981 roku minimum socjalne obliczane w Instytucie Pracy i Spraw Socjalnych.

MINIMUM SOCJALNE

Minimum socjalne jest kategorią określającą zestaw niezbędnych dóbr do zaspokajania potrzeb człowieka i ich aktualną cenę. Zależnie od zakresu badania minimum ustalane jest dla jednej osoby lub różnych typów gospodarstw domowych.

W koszyku minimum socjalnego znajdują się artykuły uznane za niezbędne do zaspokajania następujących potrzeb człowieka:
– żywienia dostatecznego pod względem wartości odżywczej przy ponoszeniu umiarkowanych kosztów na ten cel (tzw. poziom wyżywienia B),
– pracy zawodowej,
– uczestnictwa w życiu społecznym.

Koszty koszyka minimum socjalnego są określane na podstawie średniego poziomu cen w miesiącu kończącym kwartał. Ceny te pochodzą z badań GUS nad budżetami gospodarstw domowych oraz notowań cen detalicznych.

Biorąc pod uwagę, że tak liczone minimum socjalne informuje o niezbędnych kosztach utrzymania, ale równocześnie o kosztach wystarczających na utrzymanie – stosując określenia Europejskiej Karty Społecznej – można przyjąć, że minimum socjalne określa godziwy poziom życia w naszym kraju.

Za wysunięciem tej tezy przemawiają również obliczenia minimum egzystencyjnego, które wskazują, że koszt zaspokajania bieżących potrzeb biologicznych, bez artykułów trwałego użytkowania, po najniższych cenach, jest w przybliżeniu o połowę niższy od minimum socjalnego[2].

Utożsamianie minimum socjalnego z godziwymi warunkami życia budzi szereg wątpliwości i traktuję je jako umowne, przyjęte w niniejszych badaniach. Określenie rzeczywistego godziwego poziomu życia wymagałoby odrębnych badań i ustaleń. Należałoby powtórnie przeanalizować, czy zakres dóbr i ceny przyjmowane w koszyku minimum socjalnego odpowiadają godziwemu poziomowi życia, a także czy godziwe wynagrodzenie ma zapewniać rodzinie tylko bieżący byt, czy również pozwalać na dokonanie oszczędności zabezpieczających przyszłość.

Według Piusa XI „Dobro społeczne przemawia za tym, ażeby każdy robotnik otrzymywał takie wynagrodzenie, które nie tylko wystarczałoby na jego utrzymanie wraz z rodziną, ale pozwoliło mu dokonać pewnych oszczędności"[3].

---

[2] Obliczenia: L. Deniszczuk, M. Dziubińskiej-Michalewicz i B. Sajkiewicz – materiały nie publikowane.

[3] J. M a j k a, *Etyka życia gospodarczego*, Warszawa 1980, s. 154.

Minimum socjalne liczone w Instytucie Pracy i Spraw Socjalnych nie zawiera żadnej rezerwy ponad koszty utrzymania, jego autorzy podkreślają jednak, że nie wyznacza ono granicy ubóstwa, ale pozwala na uczestnictwo w życiu społecznym, a więc na godziwy poziom życia. Wyniki tych obliczeń są zbliżone do minimum socjalnego liczonego innymi metodami. Na przykład kategoria ta liczona przez OPZZ dla rodziny liczącej 2,4 osoby wyniosłaby w grudniu 1994 roku 6670 tys. zł, a według metody IPiSS – 6585 tys. zł.

Minimum socjalne obliczane jest dla czterech typów gospodarstw domowych. We wrześniu 1994 roku oraz w marcu 1995 roku kształtowało się ono następująco[4]:

Typ gospodarstwa domowego	Minimum socjalne miesięcznie w tys. zł na osobę	
	1994 r. wrzesień	1995 r. marzec
– gospodarstwa pracownicze 1-osobowe	2840	3333
– gospodarstwa pracownicze 4-osobowe (z dwojgiem dzieci w wieku 4-6 lat; 13-15 lat)	2298	2704
– gospodarstwa emeryckie 1-osobowe	2501	2974
– gospodarstwa emeryckie 2-osobowe (małżeństwo emerytów)	2152	2564

PŁACA PRZECIĘTNA A MINIMUM SOCJALNE

W badaniach statystycznych oraz przy określaniu kosztów utrzymania w różnych krajach pod pojęciem rodziny rozumie się gospodarstwo pracownicze czteroosobowe obejmujące rodziców z dwojgiem dzieci, przy czym osobą pracującą jest tylko jedno z rodziców, z reguły – ojciec. Z danych statystycznych w Polsce wynika, że przeciętna rodzina obejmuje 3,55 osoby, a przeciętna liczba osób pracujących wynosi w rodzinie 1,6 osoby. Oznacza to, że na utrzymaniu jednego pracującego w rodzinie pozostaje 2,4 osoby, łącznie z żywicielem rodziny.

Ponieważ pojęcie płacy godziwej chcemy odnieść do warunków polskich, te dane zostaną przyjęte w przeprowadzonej dalej analizie płac rzeczywistych w porównaniu z minimum socjalnym. Jest oczywiste, że w wielu rodzinach jest tylko jeden żywiciel, a liczba dzieci znacznie większa, podobnie jak zróżnicowane są dochody rodzin. Dla uproszczenia w analizie wykorzystujemy prze-

[4] B. Sajkiewicz, *Minimum socjalne*, „Polityka Społeczna" 1995, nr 3.

ciętne dane statystyczne, według których przeciętna rodzina i liczba osób przypadająca na jednego zatrudnionego w Polsce nie wynosi umownych czterech osób, a tylko 2,4 osoby. Materiałem źródłowym wykorzystanym przy analizie w odniesieniu do minimum socjalnego są publikacje z „Polityki Społecznej", a w odniesieniu do wynagrodzeń – dane GUS-u.

Dane dotyczące wynagrodzeń i minimum socjalnego w latach 1991-1995 przedstawione są poniżej:

	1991 r.	1992 r.	1993 r.	1994 r.	I kw. 1995 r.
Minimum socjalne na 1 osobę pracującą w tys. zł	970	1527	2126	2719	3273
Minimum socjalne na rodzinę liczącą 2,4 osoby w tys. zł	1947	3109	4288	5760	6991
Płaca minimalna netto w tys. zł	614	1087	1352	1800	2600
Płaca przeciętna netto w tys. zł	1782	2506	3263	4212	5411

Płaca minimalna oraz przeciętne wynagrodzenie liczone są netto bez podatku od dochodów indywidualnych, aby w porównaniu do minimum socjalnego reprezentowały ich rzeczywistą siłę nabywczą.

Z przedstawionego porównania wynika, że wynagrodzenia w Polsce są znacznie niższe od kosztów utrzymania. Płaca minimalna, która zgodnie z definicją płacy godziwej sformułowaną w Europejskiej Karcie Społecznej, powinna wystarczać na utrzymanie czteroosobowej rodziny, w Polsce nie pokrywa kosztów utrzymania jednej osoby pracującej, a płaca przeciętna jest znacznie niższa od minimum socjalnego liczonego dla 2,4 osoby.

Sytuacja w tej mierze pogorszyła się zwłaszcza po wprowadzeniu podatku od dochodów osobistych ludności. Płaca przeciętna liczona do minimum socjalnego na rodzinę 2,4-osobową w roku 1991 wynosiła 92%, w 1992 obniżyła się do 81%, ulegając dalszemu obniżeniu do 76% w 1993 roku i 73% w 1994 roku. Pogorszenie to nie dotyczyło relacji pomiędzy płacą minimalną a minimum socjalnym liczonym na jedną osobę pracującą.

Wynagrodzenia netto pozwalające na utrzymanie przeciętnej rodziny na poziomie minimum socjalnego oraz wyższym otrzymywał następujący odsetek pracowników: w 1991 roku – 28%, w 1992 – 23%, w 1993 – 19%, w 1994 – 19%.

Nie omawiamy danych za rok 1995, ponieważ są one niepełne i mają charakter wstępny. Omówiona zostanie natomiast sytuacja dochodowa różnych grup społecznych według sektorów własności, robotniczych i nierobotniczych stanowisk pracy, płci pracownika oraz działów gospodarki.

PŁACA GODZIWA WEDŁUG SEKTORÓW WŁASNOŚCI

Celem dalszej analizy jest ustalenie, na ile i w odniesieniu do jakich grup zawodowych płaca w Polsce spełnia warunek płacy godziwej, przyjmując, że minimum socjalne wyznacza próg, poniżej którego warunek ten nie jest spełniony.

W prowadzonej analizie zastosowane zostaną dwa mierniki: pierwszy z nich wskazuje kwotę zarobków odpowiadającą minimum socjalnemu liczonemu na jedną osobę pracującą. Jest to pierwszy próg oceny płacy godziwej. Drugi próg wskazuje kwotę zarobków odpowiadającą minimum socjalnemu liczonemu dla rodziny liczącej 2,4 osoby (przeciętna liczba osób na utrzymaniu jednego żywiciela rodziny).

Dane dotyczące wynagrodzeń pochodzą z publikacji GUS-u pt. *Zatrudnienie w gospodarce narodowej według wysokości wynagrodzenia za wrzesień 1994.*

Pierwszy próg płacy godziwej wynosił w badanym okresie w przybliżeniu 3400 tys. zł, drugi próg – 7300 tys. zł. Wynagrodzenie brutto poniżej tych kwot we wrześniu 1994 roku otrzymywał następujący odsetek pracowników:

	Wynagrodzenie brutto w % poniżej:	
	3400 tys. zł	7300 tys. zł
Zatrudnienie ogółem – w tym:	22,7	81,4
w sektorze publicznym	17,5	80,1
w sektorze prywatnym	33,1	84,9

Z przedstawionego zestawienia wynika, że prawie 23% pracowników nie otrzymywało wynagrodzenia wystarczającego na utrzymanie jednej osoby na poziomie minimum socjalnego, z tego wśród zatrudnionych w sektorze prywatnym aż 33%. Wynika to ze znacznego udziału pracowników sektora prywatnego otrzymującego płace w granicach oficjalnego najniższego wynagrodzenia. Przypomnę, że podstawą ustalania płacy minimalnej w Polsce nie jest normatyw wydatków określany minimum socjalnym, ale zasady uzgodnione w 1991 roku pomiędzy przedstawicielami rządu, związków zawodowych i pracodawców[5].

Poniżej drugiego progu minimum socjalnego, wystarczającego na utrzymanie rodziny, znajduje się ogółem 81,4% zatrudnionych, z tym że udział sektora prywatnego jest tu prawie o 5% wyższy. W drugim progu godziwego wynagrodzenia rozpiętość pomiędzy płacami sektora publicznego i prywatnego ulega

---

[5] Zasady te omówione są m.in. w art.: H. Marczewska-Dziewałtowska, *Statystyczne badania płac*, „Polityka Społeczna" 1995, nr 1.

zwiększeniu, co wynika z dużej rozpiętości płac w prywatnych zakładach pracy i większego aniżeli w sektorze publicznym udziału pracowników wysoko zarabiających.

PŁACA A MINIMUM SOCJALNE NA ROBOTNICZYCH I NIEROBOTNICZYCH STANOWISKACH PRACY

Z kolei przeanalizowane zostaną płace w podziale na robotnicze i nierobotnicze stanowiska pracy odrębnie dla działalności produkcyjnej i sfery budżetowej:

	Wynagrodzenie brutto w % poniżej:	
	3400 tys. zł	7300 tys. zł
Robotnicy		
Ogółem	29,9	85,4
sektor publiczny	23,4	81,3
sektor prywatny	39,5	91,4
Działalność produkcyjna	24,8	87,3
Jednostki sfery budżetowej	54,2	97,5
Stanowiska nierobotnicze		
Ogółem	13,3	19,7
sektor publiczny	11,3	81,6
sektor prywatny	19,2	70,5
Działalność produkcyjna	12,1	69,2
Jednostki sfery budżetowej	13,7	84,0

Z podanego wyżej zestawienia wynika, że 30% robotników otrzymuje wynagrodzenie poniżej minimum socjalnego na jedną osobę, a więc kwotę niewystarczającą lub z trudem wystarczającą na utrzymanie jednej osoby. Nie znaczy to jednak, że wśród tych 30% są tylko osoby samotne, przeciwnie – część z nich zależnie od indywidualnej sytuacji ma na utrzymaniu bardziej lub mniej liczną rodzinę.

Wynagrodzenie poniżej badanych progów minimum socjalnego otrzymuje znacznie większy odsetek robotników zatrudnionych w sektorze prywatnym. Udział ten liczony pierwszym progiem minimum socjalnego wynosi blisko 40%. Najgorsza sytuacja występuje jednak w jednostkach sfery budżetowej, w której wynagrodzenie poniżej omawianej kwoty otrzymuje 54% robotników.

Wśród 437 tys. robotników objętych badaniem GUS w sferze budżetowej, aż 237 tys. otrzymuje wynagrodzenie poniżej kwoty minimum socjalnego na jedną osobę.

Wśród stanowisk nierobotniczych również znajduje się znaczny odsetek (13,3%) otrzymujących wynagrodzenie poniżej 3400 tys. zł. Należy dodać, że w krajach zachodnich zjawisko takie jest rzadkie i wynagrodzenia niskie rozpatrywane są tylko w odniesieniu do stanowisk robotniczych, a zwłaszcza kobiet.

Poniżej kwoty stanowiącej równoważnik minimum socjalnego liczonego na 2,4 osoby zarabia 85% robotników, ale aż 91% zatrudnionych w sektorze prywatnym. Tak więc na godziwe utrzymanie większej rodziny, aniżeli przyjęta przez nas przeciętna liczba osób pozostających na utrzymaniu jednej osoby pracującej, może sobie pozwolić 15% robotników i 30% pracowników na stanowiskach nierobotniczych. Z tego zaledwie 2,5% robotników zatrudnionych w jednostkach budżetowch i 16% pracowników na stanowiskach nierobotniczych tej sfery.

PŁACA KOBIET A MINIMUM SOCJALNE

Płace kobiet są ogólnie biorąc znacznie niższe od płac mężczyzn. We wrześniu 1994 roku przeciętna płaca kobiet wynosiła 4806 tys. zł, a płaca mężczyzn 6235 tys. zł; płace kobiet stanowiły więc 77% przeciętnych płac mężczyzn. Odpowiednio do tych danych większy odsetek kobiet otrzymuje wynagrodzenie poniżej minimum socjalnego. Udział kobiet i mężczyzn otrzymujących wynagrodzenie do granicy obydwu progów minimum socjalnego kształtował się następująco:

	Wynagrodzenie brutto w % poniżej:	
	3400 tys. zł	7300 tys. zł
Ogółem kobiety	28,8	90,2
sektor publiczny	24,0	90,3
sektor prywatny	40,1	89,9
Działalność produkcyjna razem	30,3	91,1
Jednostki sfery budżetowej razem	29,1	92,2
Ogółem mężczyźni	17,3	77,0
sektor publiczny	11,0	69,5
sektor prywatny	28,0	81,4
Działalność produkcyjna razem	16,7	78,0
Jednostki sfery budżetowej razem	15,2	76,4

Przedstawione zestawienie wskazuje, że poniżej pierwszego progu minimum socjalnego zarabiało blisko 29% kobiet, a poniżej drugiego progu minimum socjalnego znajdowało się aż 90% kobiet. Szczególnie niskie płace otrzymują kobiety na stanowiskach robotniczych. Odsetek robotnic pobierających wynagrodzenie poniżej pierwszego progu minimum socjalnego kształtował się następująco: ogółem – 48,1, sektor publiczny – 44,4, sektor prywatny – 52,4.

Według danych GUS-u znaczny odsetek kobiet otrzymuje wynagrodzenie nie tylko poniżej minimum socjalnego, ale nawet poniżej oficjalnej kwoty najniższego wynagrodzenia (kwota ta we wrześniu 1994 r. wynosiła 2400 tys. zł). Zgodnie z prawem pracodawca ma obowiązek wypłacać wynagrodzenie co najmniej w tej wysokości, jednak 52% robotnic zarabiało poniżej 3400 tys. zł, a blisko 10% otrzymywało płacę poniżej 2400 tys. zł.

Stwierdzając ogólnie niski poziom płac w Polsce należy podkreślić, że dotyczy on szczególnie wynagrodzeń kobiet, których płace o wiele częściej niż płace mężczyzn nie zapewniają utrzymania rodziny, ani nawet utrzymania jednej osoby pracującej. Zjawisko to jest sprzeczne z zasadą sformułowaną w art. 4. Europejskiej Karty Społecznej, zgodnie z którą zarówno mężczyźni, jak i kobiety mają prawo do jednakowego wynagrodzenia za pracę równej wartości. Jednak nawet uznając tę zasadę i chcąc ją przestrzegać, trudno jest ustalić, czy określone prace mają równą wartość lub na ile ona jest zróżnicowana. Ustalenie to wymaga pomiaru stopnia odmienności różnych prac. Metody w tym zakresie są już opracowane i częściowo wdrażane również w naszym kraju. Pozwalają one rozpoznać dysproporcje wynagrodzeń, ale nie są równoznaczne z likwidacją dyskryminacji płacowej.

PŁACA WEDŁUG DZIAŁÓW GOSPODARKI A MINIMUM SOCJALNE

Analiza działowa wykazuje dużą zależność pomiędzy płacą przeciętną a udziałem pracowników zarabiających poniżej badanych progów minimum socjalnego w danym dziale gospodarki narodowej czy gałęzi przemysłu. Na pierwszym miejscu pod względem wysokości wynagrodzeń znajdują się: górnictwo i kopalnictwo z przeciętną płacą we wrześniu 1994 roku – 9884 tys. zł; zaopatrywanie w energię elektryczną, gaz i wodę z płacą 7800 tys. zł oraz pośrednictwo finansowe (banki) z płacą 7502 tys. zł.

Z kolei najniższe płace przeciętne wystąpiły w dziale ochrony zdrowia i opieki socjalnej (4416 tys. zł) oraz w dziale edukacji (4622 tys. zł).

W tych rodzajach działalności udział pracowników otrzymujących wynagrodzenie w omawianych progach minimum socjalnego kształtował się następująco:

	Wynagrodzenie brutto w % poniżej:	
	3400 tys. zł	7300 tys. zł
Górnictwo i kopalnictwo	1,3	24,9
Zaopatrzenie w energię elektryczną, gaz i wodę	3,4	51,1
Pośrednictwo finansowe	9,3	64,5
Ochrona zdrowia i opieka socjalna	32,9	92,8
Edukacja	25,3	94,7

Z danych wynika, że wysokie przeciętne płace oznaczają wysoki poziom wynagrodzeń ogółu pracowników i mniejszy udział zarabiających w niższych przedziałach płac. W górnictwie i kopalnictwie pracownicy zarabiający poniżej minimum socjalnego na jedną osobę wynoszą zaledwie 1,3%, zarabiający do 7300 tys. zł stanowią 25%, natomiast aż 74% pracowników tej gałęzi zarabia powyżej drugiego progu minimum socjalnego. Mniej korzystna jest sytuacja dwóch pozostałych wysoko opłacanych działów zamieszczonych w zestawieniu, ale o wiele lepsza od danych przeciętnych.

Bardzo trudna jest sytuacja materialna pracowników służby zdrowia i szkolnictwa. Wśród zatrudnionych w ochronie zdrowia blisko jedna trzecia pracowników otrzymuje wynagrodzenie poniżej pierwszego progu minimum socjalnego i blisko 93% poniżej drugiego progu minimum. Warto dodać, że w tym dziale aż 67,4% zatrudnionych na stanowiskach robotniczych otrzymuje wynagrodzenie poniżej pierwszego progu minimum socjalnego.

Podobnie kształtuje się rozkład płac w dziale edukacji; wprawdzie, przeciętnie biorąc, udział zatrudnionych zarabiających poniżej minimum socjalnego na jedną osobę jest niższy i wynosi tylko 25,3%, ale na stanowiskach robotniczych wynosi on aż 75,3%, a wśród kobiet odsetek ten osiągnął 85,3.

Tak więc przy ogólnie niskim poziomie wynagrodzeń w porównaniu z kosztami utrzymania jest on bardzo zróżnicowany według sektorów własności, działów gospodarki narodowej, robotniczych i nierobotniczych stanowisk pracy oraz według płci.

Występuje opinia, że część dochodów z pracy jest w Polsce nie rejestrowana w celu zmniejszenia składki na ZUS i podatku od dochodów osobistych ludności, co powoduje, że rzeczywisty poziom życia ludności jest wyższy niż wynikałoby to z danych statystycznych. Jednak istotą niejawnych działań gospodarczych jest brak wiarygodnych danych co do zakresu ich występowania. Wydaje się, że na większą skalę mogą one zachodzić w gospodarce prywatnej, jednak w sektorze publicznym, a zwłaszcza w jednostkach budżetowych nie ma możliwości pozornego obniżania płac.

Dlatego można przyjąć, że statystyka płac w działach: edukacji, ochrony zdrowia i opieki społecznej pokazuje rzeczywiste wynagrodzenia, co oznacza, że ich poziom jest alarmująco niski.

JAK PRZYBLIŻYĆ WYNAGRODZENIA W POLSCE DO PŁACY GODZIWEJ?

Ogólnie należy stwierdzić, że płaca poniżej minimum socjalnego liczonego na jedną osobę pracującą, którą pobiera w Polsce blisko dwa miliony zatrudnionych, nie tylko nie spełnia warunku płacy godziwej, ale jest także antymotywacyjna z punktu widzenia zatrudnionego. Pobierane wynagrodzenie często niewiele przekracza zasiłek dla bezrobotnych, a związane jest nie tylko ze świadczeniem pracy, ale również z ponoszeniem kosztów związanych z zatrudnieniem, jak np. dojazdy do pracy.

Drogą do poprawy sytuacji w naszym kraju nie jest jednak podwyższanie najniższego wynagrodzenia, ale podwyższenie przeciętnego poziomu płac. Nie tylko bowiem niskie płace, ale również płace przeciętne nie wystarczają na utrzymanie rodziny.

Analiza wykazała, że w celu godziwego utrzymania rodziny składającej się z 2,4 osoby potrzebne było w 1994 roku wynagrodzenie brutto w wysokości około 7300 tys. zł, natomiast przeciętna płaca wynosiła tylko 5552 tys. zł (dane za wrzesień). W działach wysoko opłacanych omówionych w niniejszym artykule, w których płaca przeciętna przekroczyła tę kwotę, udział pracowników znajdujących się w badanych szczeblach minimum socjalnego jest niski.

W jednym artykule trudno jest przedstawić i uzasadnić kierunki działań mogące przybliżyć wynagrodzenia w Polsce do poziomu płacy godziwej. Problematyka ta jest przedmiotem szerszego opracowania[6], w którym dowodzę, że płaca najniższa powinna być w przybliżeniu równa minimum socjalnemu na jedną osobę pracującą, a płaca przeciętna – równa minimum socjalnemu na rodzinę liczącą 2,4 osoby.

Biorąc pod uwagę stopień rozwoju gospodarczego Polski należy liczyć się z tym, że pewien odsetek pracowników będzie otrzymywał wynagrodzenie poniżej minimum socjalnego na jedną osobę pracującą. Sytuacja taka występuje również w krajach rozwiniętych gospodarczo, z tym że udział tej grupy nie powinien obecnie przekraczać kilku procent ogółu zatrudnionych. Ta podwyżka jest możliwa nawet bez wyraźnego wzrostu ekonomicznego i nie spowoduje znacznej podwyżki wynagrodzeń. Znacznie trudniejsze jest osiągnięcie drugiego progu płacy godziwej i w tym kierunku powinny zmierzać prace badawcze i działania w sferze polityki płac.

---

[6] Por. Z. J a c u k o w i c z, *Płaca godziwa – poziom i dynamika*, „Studia i Materiały" 1995, nr 4, wyd. IPiSS.

Wacław JARMOŁOWICZ

NEGOCJACYJNY MECHANIZM REGULACJI PŁAC KONFLIKT I POROZUMIENIE

Skutecznie motywacyjny i proefektywnościowy mechanizm regulacji płac, obok cech typu: zdecentralizowany i negocjacyjny, wyróżniać się winien równocześnie cechą „partycypacyjności".

UWAGI WSTĘPNE

Wśród podstawowych celów artykułowanych w pierwszym programie węzłowym „Strategii dla Polski" wymienione są takie, jak:

a) tworzenie „w sektorze przedsiębiorstw społecznie i ekonomicznie efektywnego, a więc negocjacyjnego i zdecentralizowanego mechanizmu regulacji płac";

b) doprowadzenie do „sytuacji, w której państwo pełni rolę arbitra rozstrzygającego spory wynikłe w związku z zawieraniem przez reprezentacje pracodawców i pracowników układów zbiorowych pracy oraz ich przestrzeganiem"[1].

W najbardziej zwięzłym komentarzu do tak formułowanych celów można by – po pierwsze – zauważyć, że istnieją już pewne rozwiązania systemowe oraz uregulowania prawne sprzyjające realizacji tych celów. Uwaga następna jest taka, że osiągnięcie zadowalającego „społecznie i ekonomicznie" poziomu realizacji tych celów jest zadaniem z pewnością na dłuższą – niż wyrażana przez średniookresowy horyzont „Strategii dla Polski" – metę. Znaczenie tych celów dla dalszego rozwoju społeczno-gospodarczego kraju jest zarazem tak doniosłe, że wymagają one analizy i oceny możliwości ich spełnienia także w kontekście innych (nie tylko „Strategii") programów i zamierzeń. O ile przy tym nie wydaje się budzić większych wątpliwości sposób samego pojmowania mechanizmu regulacji płac jako „zdecentralizowanego"[2], o tyle pojęcie „negocjacyjny" wywoływać może już nawet w rozważaniach wstępnych różne konotacje.

---

[1] *Blaski i cienie rządowego programu „Strategia dla Polski"*, Raport nr 1, Warszawa 1994, s. 37.

[2] To znaczy – jak rozumiem – takiego, w którym problemy kształtowania środków przeznaczonych na wynagrodzenia za pracę oraz zasady i sposoby podziału tych środków pomiędzy pracowników i ich grupy byłyby rozwiązywane przede wszystkim w samych przedsiębiorstwach.

W szczególności wypada zauważyć, że jeśli płacę traktuje się jako cenę takiego towaru, jakim jest praca (a więc i docenia się tym samym zwłaszcza rolę mechanizmu rynkowego w kształtowaniu poziomu i relacji płac), to termin „negocjacyjny" może być odnoszony do „negocjowania", czy też inaczej „ustalania" ceny (na ten tak specyficzny co prawda, ale jednak towar) pomiędzy sprzedającym i kupującym. W takim przypadku podstawowym uwarunkowaniem w toku wzajemnego uzgadniania i dochodzenia do porozumienia pomiędzy pracownikiem i pracodawcą staje się choćby tylko formalno-prawna równoważność podmiotowa stron zawierających transakcję, a także dobrowolność zawierania tej transakcji.

Inaczej jeszcze stwierdzamy, że najbardziej elementarną płaszczyzną „negocjowania" w kształtowaniu się płac jest relacja odnosząca się do zachowań pracownika i pracodawcy na rynku pracy. Jej formalnym przejawem staje się umowa o pracę. Rezultaty porozumienia dotyczą zwłaszcza ustalenia zakresu i sposobu wykonywania określonych czynności (stanowiska pracy), czasu pracy, potencjalnego wynagrodzenia za pracę (stawki płac) etc. Równocześnie należy zauważyć, że swoboda stron w zawieraniu i określaniu bliższych warunków tego typu porozumienia jest z reguły ograniczona (bądź przez uregulowania prawne stanowione bezpośrednio przez państwo, np. co do czasu pracy, bądź też przez uregulowania typu układowego, np. co do stawki płac).

Inny jeszcze sposób pojmowania terminu „negocjacyjny", jako terminu odnoszonego do mechanizmu regulacji płac, dotyczyć może – i zazwyczaj dotyczy – udziału związków zawodowych oraz związków pracodawców (jako reprezentatywnych organizacji pracowników i pracodawców), a także i samego państwa, w ustalaniu różnego rodzaju szeroko rozumianych warunków świadczenia pracy oraz samych zasad wynagradzania za pracę jako reguł mających swój istotny wpływ na poziom, relacje i strukturę płac zatrudnionych. Podejście takie, nie odrzucając więc znaczenia ekonomicznych przesłanek kształtowania się płac w skali mikro-, mezo- i makroekonomicznej (a objaśnianych przez towarowe i funkcjonalne teorie płac)[3], akcentuje jednocześnie rolę sił pozaekonomicznych (instytucjonalnych) w ostatecznym kształtowaniu płac[4]. Bezpośrednim przejawem ścierania się rozbieżnych interesów pracowników i pracodawców oraz sposobem ich rozwiązywania stają się też w powyższym kontekście – jak wiadomo – negocjacje i porozumienia przyjmujące postać

---

[3] Por. W. Jarmołowicz, *Rynek a płace. Problemy i dylematy teorii i polityki płac*, „Studia i Materiały" 1994, nr 8, *Prawo do płacy godziwej,* s. 120-133, wyd. IPiSS.

[4] Kwestię zasad i czynników wpływających na kształtowanie się płac (w tym także odnoszących się do roli związków zawodowych i państwa) z punktu widzenia doktryny społecznej Kościoła katolickiego szczególnie interesująco wydaje się przedstawiać L. Dyczewski, *Słuszna i sprawiedliwa płaca w ujęciu katolickiej nauki społecznej*, „Studia i Materiały" 1994, nr 8, *Prawo do płacy godziwej*, s. 36-45.

zbiorowych (zakładowych, ponadzakładowych) układów pracy. Państwu przypadać tu może rola – stosownie do pozycji własnościowej, jaką zajmuje w gospodarce – głównie arbitra i(lub) strony tych porozumień.

ZDECENTRALIZOWANY MECHANIZM REGULACJI PŁAC

Nie podejmując się tu bliższej prezentacji i oceny doświadczeń związanych z ewolucją roli państwa i przedsiębiorstwa jako podstawowych podmiotów polityki płac w gospodarce narodowej[5], poprzestanę na stwierdzeniu, że obecny stan uregulowań prawnych, a w następstwie i systemowych, czyni funkcjonujący w obrębie przedsiębiorstw państwowych mechanizm regulacji płac „decyzyjnie ułomnym". Sytuacja taka wynika m.in. z faktu utrzymywania się w całym dotychczasowym okresie przekształceń systemowych „centralnej" formy reglamentacji wypłat z funduszy dochodowych (kwoty wynagrodzeń, udziału załogi w zysku netto) typu „popiwku" czy też „neopopiwku", lub też – jak ma to miejsce ostatnio – z wprowadzenia ograniczenia w rodzaju „maksymalnego rocznego wskaźnika przyrostu miesięcznego wynagrodzenia"[6].

Jednocześnie można zauważyć, że już od początku lat osiemdziesiątych (a ściślej od czasu wprowadzenia w życie ustaw o przedsiębiorstwie państwowym oraz o jego gospodarce finansowej[7]) z formalnego punktu widzenia przedsiębiorstwo państwowe samodzielnie kształtuje wielkość i strukturę swoich środków na wynagrodzenia za pracę, kierując się własnymi potrzebami i możliwościami ekonomiczno-finansowymi. Ponadto wraz z wdrożeniem ustawy o zasadach tworzenia zakładowych systemów wynagradzania (oraz jej późniejszych nowelizacji[8]), a także w wyniku innych dokonujących się zmian systemowych, przedsiębiorstwo państwowe zyskało również – przynajmniej z formalnego punktu widzenia – pełną w zasadzie samodzielność decyzyjną co do sposobów podziału funduszy dochodowych między pracowników. Uzyskując powyższe uprawnienia, czynniki decyzyjne (dyrekcje), działając w poro-

---

[5] Por. W. Jarmołowicz, *Systemowe uwarunkowania i mechanizmy regulacji płac w przedsiębiorstwie*, Poznań 1989.

[6] Por. *Ustawa z dnia 16 grudnia 1994 r. o negocjacyjnym systemie kształtowania przyrostu przeciętnych wynagrodzeń w podmiotach gospodarczych oraz o zmianie niektórych ustaw*, „Dziennik Ustaw" 1995, nr 1.

[7] Por. *Ustawa z dnia 25 września 1981 r. o przedsiębiorstwach państwowych*, „Dziennik Ustaw" 1981, nr 24; por. „Dziennik Ustaw" 1991, nr 18; *Ustawa z 26 lutego 1982 r. o gospodarce finansowej przedsiębiorstw państwowych*, „Dziennik Ustaw" 1982, nr 7.

[8] Por. *Ustawa z 26 stycznia 1984 r. o zasadach tworzenia zakładowych systemów wynagradzania*, „Dziennik Ustaw" 1984, nr 5, por. „Dziennik Ustaw" 1990, nr 69.

zumieniu (w ramach zawieranych porozumień o systemach zakładowych) z czynnikiem związkowym, możliwości dokonywania zmian w zakładowych zasadach i instrumentach kształtowania płac wykorzystywały w bardzo ograniczonym stopniu. Przynajmniej jeśli ma się tu na uwadze zmiany motywujące do bardziej efektywnej pracy indywidualnej, zespołowej i grupowej.

Przyczyn zatem „obecnego zacofania" w sposobach uprawiania proefektywnościowej polityki płac w przedsiębiorstwach państwowych upatrywać można w różnych uwarunkowaniach ekonomicznych i społecznych. Z pewnością jednak istotne miejsce wśród nich zajmują ograniczone możliwości finansowe przedsiębiorstw państwowych w ogóle (a dodatkowo ograniczone, jeśli chodzi o płace, przez formy centralnej reglamentacji wypłat z funduszy dochodowych). Niemałe też znaczenie – jak sądzę – mają występujące w poglądach na kwestię zasad podziału – tak wśród związkowców, jak i wśród załóg pracowniczych – nadal silne tendencje egalitarne.

Działanie na rzecz wykreowania rzeczywiście zdecentralizowanego modelu regulacji płac wymaga więc przede wszystkim dalszych zmian w samej pozycji instytucjonalnej przedsiębiorstw państwowych, a zwłaszcza ich dalszych organizacyjnych i własnościowych przekształceń. Antynomia płac i zysków znajduje bowiem – jak wiadomo – swoje najbardziej właściwe i racjonalne rozwiązanie zwłaszcza wówczas, gdy pracownicy i właściciele występują jako wyraziste i dbające o własne interesy grupy społeczne.

W odniesieniu do przyjętych obecnie rozwiązań „makroekonomicznych", dotyczących „dyscyplinowania" przyrostu przeciętnych wynagrodzeń, można zauważyć, że umacniają one w pewnym stopniu postawy „roszczeniowe" wśród pracowników. Stąd też mogą one również sprzyjać procesom „antycypacji" rzeczywistego wzrostu wynagrodzeń do poziomu każdorazowo zakładanego ustaleniami Komisji Trójstronnej do Spraw Społeczno-Gospodarczych. Niemniej w porównaniu z rozwiązaniami uprzednio stosowanymi mają one przynajmniej tę zaletę, że nie są wyłączną i arbitralną decyzją władz gospodarczych, ale produktem pewnego społecznego porozumienia się zainteresowanych sił (państwa oraz związków pracodawców i pracowników).

NEGOCJACYJNY MECHANIZM REGULACJI PŁAC

Podstawowym i najbardziej naturalnym otoczeniem sprzyjającym kształtowaniu się negocjacyjnego mechanizmu regulacji płac (w rozumieniu, które odniesione zostało do relacji pracownik – pracodawca) jest oczywiście rozwój samego rynku, a w szczególności rynku pracy, i właściwej mu infrastruktury rynkowej. Dążenia do budowy i sprawnego działania rynku pracy (wraz z uwzględnieniem potrzeby zapewnienia mu rozwiniętego zaplecza instytucjonalnego) nie mogą pomijać znaczenia faktu, że współczesny rynek pracy

w gospodarkach wysoko rozwiniętych krajów daleko odbiega od założeń klasycznego modelu wolnokonkurencyjnego. Z zasady więc uważany jest w teorii za „rynek niedoskonały".

Dostrzeganie zatem charakteru i specyfiki rynku pracy, a zwłaszcza zawodności odbywającej się na nim „gry konkurencyjnej", w której pracownik jest stroną „ekonomicznie" słabszą, jest też powodem rozwoju ustawodawstwa mającego „chronić" już w założeniu pozycje pracownicze – chronić przede wszystkim poprzez „narzucanie z zewnątrz" szeregu dat ekonomicznych co do warunków zawierania i wykonywania pracy oraz uzyskiwania wynagrodzenia. W powyższym kontekście z uznaniem należy się odnieść do wielu dokonywanych w ostatnim czasie, a także projektowanych w „Strategii dla Polski" zmian sprzyjających tworzeniu nowoczesnych stosunków pracy. Mam tu zaś na myśli głównie takie, które dostosowują „indywidualne" warunki wykonywania pracy oraz uzyskiwania wynagrodzenia do – z jednej strony – realiów gospodarki rynkowej, a z drugiej – standardów zachodnioeuropejskich. Ze szczególnym uznaniem odnieść się jednak należy do uregulowań i rozwiązań wniesionych do praktyki negocjowania i partnerskiego rozstrzygania problemów płacowych w skali przedsiębiorstw, a także dużych zbiorowości pracowniczych[9]. Możliwość zawierania w sposób nie tylko substytucyjny, ale również i komplementarny zakładowych oraz ponadzakładowych układów zbiorczych pracy wypełnia zarazem istotną lukę w dotychczasowych sposobach rozwiązywania tego typu problemów porozumień społecznych.

W tym miejscu pozwolę sobie jednak zwrócić uwagę przede wszystkim na przedmiot i możliwości porozumienia się, a także partnerów tego porozumienia, i to w związku z zawieraniem zakładowych układów zbiorczych pracy. Wyłączając z przedmiotu porozumienia samą kwestię wielkości funduszy dochodowych (jako datę zmienną i pochodną sytuacji ekonomiczno-finansowej przedsiębiorstwa), można zauważyć, że w zasadzie strony posiadają bardzo znaczną swobodę w kształtowaniu systemu płac przedsiębiorstwa. Oznacza to tym samym wysoki stopień samodzielności w uprawianiu polityki płac w mikroskali. Tak więc do przedmiotu negocjacji na szczeblu zakładowym należą m.in.:

- podstawowe zasady wynagradzania związane z wyborem form płac, wartościowaniem pracy, budową taryfikatorów kwalifikacyjnych i tabel płac,
- zasady przeszeregowania i awansowania dokonujące się wraz ze zmianami w strukturze organizacyjnej oraz w zakresie działalności przedsiębiorstwa,
- zasady normowania pracy,
- zasady kształtowania premii, nagród oraz innych elementów i składników struktury płac,
- zasady wprowadzania podwyżek stawek płac etc.

---

[9] Por. *Ustawa z dnia 29 września 1994 r. o zmianie ustawy – Kodeks pracy oraz o zmianie niektórych ustaw*, „Dziennik Ustaw" 1994, nr 113.

W oparciu o doświadczenie wyniesione ze współpracy z praktyką gospodarczą w modyfikowaniu systemów wynagradzania za pracę wyrażam tu pogląd, że możliwości praktycznego skorzystania, np. przez partnera związkowego, z uprawnień, jakie przysługują mu w zakresie wyborów co do zasad, metod i instrumentów polityki płac, wymagają nie tylko poczucia odpowiedzialności, ale także określonej wiedzy o zjawiskach i procesach płacowych. Jednocześnie wyrazić tu wypada przekonanie, że ze względu na istniejące obecnie realia gospodarcze i społeczne, znaczenie i możliwości zawierania układów zbiorowych typu ponadzakładowego będą w najbliższych latach wyraźnie ograniczone. Stąd też państwu zwłaszcza, ściślej jego instytucjom typu ministerialnego, przypadać będzie nadal istotna rola w stanowieniu innych dat zewnętrznych i z konieczności niezbędnych do uwzględnienia w zakładowych układach zbiorowych pracy[10]. W szczególności mam tu na uwadze takie m.in. ustalenia, jak poziom płacy minimalnej, skalę podatku od dochodów osobistych i wysokość składek na ubezpieczenia społeczne, prawne regulowanie stosunków pracy w zakresie ochronnych norm czasu pracy oraz warunków szkodliwych, czy też inne jeszcze tego typu problemy. Część z nich znajdować się zarazem może w „pakiecie negocjacyjnym" Komisji Trójstronnej do Spraw Społeczno-Gospodarczych.

UWAGI KOŃCOWE

W zakończeniu chciałbym wyrazić także pogląd, że partnerem państwa (tj. jego organów decyzyjnych) oraz związków pracodawców w zawieraniu porozumień na poziomie zakładów pracy (a zwłaszcza wśród przedsiębiorstw państwowych bądź też wśród ich przekształconych form organizacyjno-własnościowych) są – i będą jeszcze w najbliższych latach – przede wszystkim organizacje związkowe. Wydaje się więc, że kwestia powoływania i wykorzystania „rad zakładowych" typu zachodnioeuropejskiego[11] (w szczególności typu niemieckiego) jako partnera społecznego w zakładzie pracy (a w tym i „współuczestnika" niektórych przynajmniej procesów decyzyjnych) zyskiwać będzie na znaczeniu dopiero wraz z dalszą rzeczywiście postępującą prywatyzacją własności państwowej.

---

[10] W kwestii doświadczeń światowych związanych z funkcjonowaniem i wykorzystywaniem układów zbiorowych pracy na uwagę zasługują m.in. takie prace, jak: S. Borkowska, *Prawo do wynagrodzenia godziwego a negocjowanie*, „Studia i Materiały" 1994, nr 8, *Prawo do płacy godziwej*, s. 70-86; S. Golinowska, T. Oleksyn, M. Strzyżewska, *System negocjacji w gospodarce Japonii*, „Studia i Materiały" 1993, nr 11.

[11] Por. m.in. J. Wratny, *Partycypacja pracownicza w przedsiębiorstwie*, „Studia i Materiały" 1993, nr 7.

Skutecznie motywacyjny i proefektywnościowy mechanizm regulacji płac obok cech typu: zdecentralizowany i negocjacyjny, wyróżniać się winien równocześnie cechą „partycypacyjności". Cecha ta, pozostając w określonej współzależności z rozpatrywanymi dotychczas, zasługuje też (jako określająca możliwość uczestnictwa pracowników w tworzeniu i podziale nadwyżki ekonomicznej nie tylko poprzez „pracę", ale również poprzez „własność") na szczególną, ale odrębną już uwagę.

Tomasz GRUSZECKI

ROLA PAŃSTWA A ROLA SEKTORA PRYWATNEGO W POLSKIEJ PRYWATYZACJI*

Olbrzymia ilość energii została skoncentrowana na prywatyzacji „odgórnej", prywatyzacja „oddolna" natomiast została zostawiona sama sobie. Ale to właśnie prywatyzacja „oddolna" zdecydowała o obecnej sile i dynamice sektora prywatnego.

WSTĘP

W niniejszym artykule chciałbym skonfrontować funkcję państwa i funkcję sektora prywatnego, który powstaje samoistnie, bez działalności prywatyzacyjnej państwa[1] – w prywatyzacji pojmowanej szeroko, jako transformacja własnościowa.

Aby wywód był jasny, konieczne będzie zdefiniowanie „transformacji własnościowej". Od razu zastrzegam, że pojęciem tym obejmuję szerszą klasę procesów, niż zwykle rozumie się u nas przez „prywatyzację"; można powiedzieć, że jest to „prywatyzacja w szerokim sensie" (sensu largo).

Przez transformację własnościową (prywatyzację w szerokim sensie) rozumiem takie działania, jak:

a) oddolny rozwój sektora prywatnego,

b) tworzenie ram prawnych dla transferu majątku z sektora państwowego do prywatnego (ścieżki prywatyzacji),

---

* Jest to rozwinięty i uaktualniony tekst wystąpienia w 1994 roku na dorocznym sympozjum ekonomistów na KUL-u: w tym roku poświęcone było ono prywatyzacji.

[1] We wcześniejszych publikacjach używałem terminu „prywatyzacja oddolna", który był potem używany przez innych autorów. Za bardziej precyzyjną uważam jednak terminologię zaproponowaną przez J. Mujżela, który rozróżnia „prywatyzację założycielską" i „wzrostową" (por. J. Mujżel, *Przekształcenia własnościowe w Polsce 1990-92*, Warszawa 1993, s. 67-72). Prywatyzacja założycielska to nowe podmioty prywatne (newcomers), natomiast prywatyzację wzrostową tworzą już istniejące podmioty prywatne przez akumulację kapitału. Jakkolwiek nasza statystyka nie daje wyczerpujących informacji o obu typach, to są rzeczywiście istotne powody ekonomiczne, aby osobno analizować strukturę i dynamikę prywatyzacji założycielskiej i wzrostowej. W największym skrócie – prywatyzacja założycielska daje obraz wzrostu „wszerz" sektora prywatnego, podczas gdy wzrostowa obrazuje wzrost „w głąb", świadczy o jego sile ekonomicznej. Tam, gdzie dalej skrótowo używam określenia „prywatyzacja oddolna", mam na myśli zarówno prywatyzację założycielską, jak i wzrostową.

c) transakcje wykonawcze pomiędzy reprezentantem państwa a podmiotami prywatnymi na podstawie i w ramach (b), co określam jako prywatyzację państwową – odgórną,

d) tworzenie i egzekucja przez aparat państwowy norm ochraniających prawa własności i wykonywanie umów,

e) tworzenie systemowego otoczenia dla gospodarki, bez którego wolność gospodarcza i własność nie może skutecznie funkcjonować (system pieniężny, kredytowy, cła, podatki, ustawodawstwo pracy etc.)[2],

f) działania polityczne zmierzające do wypracowania consensusu i akceptacji gospodarki opartej na własności prywatnej (ze wszystkimi jej konsekwencjami), tak by uprawnienia i role były realnie przestrzegane.

Wszystkie te działania razem są niezbędne i dopiero razem tworzą warunki wystarczające do realnej transformacji własnościowej.

Łatwo wykazać, że spełnienie pojedynczego warunku (czy nawet warunków) nie daje jeszcze owoców, jakie ma przynieść własność prywatna – owoce są bowiem celem, a nie sam proces prywatyzowania. Spełnienie samego warunku (a), nawet przy dużej dynamice prywatyzacji oddolnej, nie rozwiązuje problemu przyszłości gigantycznego i często zmonopolizowanego sektora państwowego[3].

Bez warunku (b) niemożliwy jest transfer już istniejącego majątku państwowego. Można nadmienić, że niektóre gospodarki postkomunistyczne zatrzymały się na etapie stworzenia tylko ram prawnych. Mniej oczywiste jest stwierdzenie, że same transakcje (c) nie są jeszcze warunkiem wystarczającym do czerpania owoców z gospodarki opartej na własności prywatnej, a co więcej – mogą tworzyć prywatyzację formalną, tzn. tylko prawny transfer własności, nastawioną wyłącznie na wyniki statystyczne. Jeśli się bowiem zaniedba warunki (d) i (e), to bezpieczeństwo transakcji i ochrona praw własności będzie także zagrożona w sektorze prywatnym[4]. Dużo o tym mogą opowiedzieć sklepikarze i restauratorzy nachodzeni przez gangi, proponujące im tak zwaną ochronę.

Z kolei lekceważenie akceptacji społecznej dla zmian własnościowych może doprowadzić do sytuacji, że cała prywatyzacja państwowa zostanie zablokowana[5] albo zostanie zahamowane funkcjonowanie już sprywatyzowa-

---

[2] Por. M u j ż e l, dz. cyt. Autor rozpoczyna analizę od systemowego otoczenia przekształceń własnościowych (s. 11-23).

[3] Taką sytuację mieliśmy do 1990 roku, tj. do czasu uchwalenia ustawy o prywatyzacji przedsiębiorstw państwowych (pierwszą ścieżkę dla prywatyzacji „nomenklaturowej" stworzono w 1987 r.).

[4] Sytuację taką mamy obecnie. Jeśli np. firmy prywatne wynajmują specjalne firmy do egzekucji należności, to jest to dowód, że państwo nie spełnia elementarnych funkcji zapewnienia bezpieczeństwa obrotu, bez czego prywatna własność nie może skutecznie działać.

[5] Jak np. w 1992 roku. Nasilona nagonka niektórych polityków i prasy spowodowała spowolnienie procesów decyzyjnych. Próbą pozyskania akceptacji był „pakt o przedsiębiorstwie".

nych przedsiębiorstw[6]. Chciałbym wyraźnie podkreślić, że lekceważenie każdego z tych warunków może uniemożliwić proces prywatyzacji bądź spowodować, że formalny transfer własności nie da owoców w postaci większej efektywności ekonomicznej.

Uważam, że w Polsce (zresztą nie tylko w Polsce) mamy do czynienia ze zbyt wąskim pojmowaniem prywatyzacji i lekceważeniem niektórych jej warunków. Po zrozumiałym oczywiście skupieniu uwagi w roku 1990 na stworzeniu ram prawnych (b), instytucji giełdy kapitałowej i pierwszych pokazowych transakcji[7] za jedyne zadanie prywatyzacji uznano sprzedawanie już istniejących przedsiębiorstw państwowych w całości, razem z ich zobowiązaniami finansowymi, olbrzymim majątkiem nieprodukcyjnym (mieszkania zakładowe itp.) i zobowiązaniami w stosunku do załóg – w dodatku przy założeniu, że transakcje te przyniosą poważne dochody do budżetu państwa! Zaniedbano zupełnie tworzenie infrastruktury prawnej niezbędnej do uproszczenia obrotu gospodarczego, pewności wykonywania zobowiązań, drożności systemu bankowego i tworzenia sprzyjających warunków do prywatyzacji oddolnej. Autonomiczny rozwój sektora prywatnego pozostał bez żadnego wsparcia ze strony państwa – co więcej – sama tylko nieprzejrzystość i ciągłe zmiany przepisów podatkowych czy celnych były, obiektywnie biorąc, utrudnieniem zarówno dla prywatyzacji założycielskiej, jak i wzrostowej, co zresztą sygnalizowali przedstawiciele tego sektora. Nie wyolbrzymiając znaczenia czynnika politycznego dla budowania consensusu społecznego dla własności prywatnej, trzeba jednak stwierdzić, że starania o uzyskanie akceptacji społecznej zostały zaniedbane[8].

Chyba dopiero obecnie świadomość, że wszystkie warunki prywatyzacji muszą być spełniane i koncentracja tylko na stronie transakcyjnej nie daje pożądanych wyników, zaczyna być akceptowana. Stąd ustawa o restrukturyzacji długów, postawienie w centrum uwagi problemów sektora bankowego,

---

[6] Np. strajki w lecie 1992 roku w Kombinacie Miedziowym i w FSM (te ostatnie o mało nie doprowadziły do wycofania się strony włoskiej i gigantycznego bankructwa całego FSM) oraz w fabryce porcelany w Wałbrzychu.

[7] Warto zwrócić uwagę, że szeroka kampania prasowa reklamująca sprzedaż akcji „pierwszej piątki" ("poznaj siłę swoich pieniędzy") miała nie tyle walor informacyjny, ile była – być może nie uświadomioną do końca przez jej wykonawców – próbą tworzenia klimatu akceptacji społecznej dla nabywców-właścicieli. Późniejsze zaniechanie starań o akceptację społeczną i lansowany technokratyczny model prywatyzacji doprowadził do ogólnego klimatu potępienia i szukania afer w każdej transakcji.

[8] W swoim programie rząd Olszewskiego usiłował odwrócić ten trend negatywny przez lansowanie zasady „przejrzystości procedur" i poddanie prywatyzacji kontroli społecznej. Było to krytykowane jako populizm, ale moim zdaniem, była to konieczna cena uzyskania akceptacji społecznej. Rząd Suchockiej szedł też w tym kierunku, tylko w inny sposób – znacznie podwyższając ofertę bezpłatnych akcji dla załóg w „pakcie o przedsiębiorstwie".

prace (zresztą przewlekłe) nad projektem ustawy o rejestrze zastawów bankowych etc.

Jednocześnie – pomimo wszystkich utrudnień i niedoceniania dynamiki rozwoju sektora prywatnego[9] – sektor ten wykazał największą dynamikę rozwoju. Nasuwa się zatem pytanie dosyć zasadnicze: jaki powinien być podział ról w prywatyzacji, szeroko pojętej, pomiędzy państwem a sektorem prywatnym, tak aby każda ze stron robiła to, do czego najlepiej się nadaje? Stawiam tu – w celu wywołania dyskusji – hipotezę, że aparat państwowy nie koncentrował się bynajmniej na tych funkcjach prywatyzacji, które tylko on może wykonać, natomiast masę nakładów (ludzkich, organizacyjnych, w końcu też finansowych z budżetu) włożył w odgrywanie roli bezpośredniego sprzedawcy przedsiębiorstw – roli, do której aparat administracyjny państwa nie jest najlepiej przystosowany. Czy na przykład urzędnicy Ministerstwa Przekształceń Własnościowych lub Ministerstwa Przemysłu i Handlu są najbardziej powołani do negocjowania ceny przedsiębiorstwa, wymaganej od nabywcy wielkości inwestycji w najbliższych pięciu latach? Czy nie zrobiłaby tego lepiej upoważniona agencja działająca na prowizji? Czy rząd jako całość poświęcił konieczną ilość czasu na opracowanie programu wspomagającego nowe firmy prywatne w gospodarce, zamiast deliberować nad losem sektora cukrowniczego czy tłuszczowego?

Sądzę, że sama zasada: niech każdy robi to, do czego najlepiej się nadaje – nie może być kwestionowana. Jest ona także zgodna z zasadą pomocniczości w katolickiej nauce społecznej. Jak ją zastosować do prywatyzacji?

Trzeba byłoby:

– wyodrębnić funkcje prywatyzacyjne, za które może odpowiadać państwo, i tylko państwo,

– wyodrębnić funkcje, za które mogą odpowiadać tylko prywatni przedsiębiorcy (właściciele),

– określić pole, które może być wypełniane przez obie strony: wówczas pozostaje ocena – działanie której ze stron jest bardziej efektywne (lub pociąga mniejsze koszty).

Dalej wywód dzielę na dwie części. W pierwszej części wskazuję na słabości polskiego rozwiązania prywatyzacji „odgórnej", prowadzonej przez instytucje powołane do prywatyzacji przeprowadzanej przez państwo, która sprowadza się do transakcji już istniejącego majątku państwowego. W drugiej części przeciwstawiam prywatyzacji „odgórnej" prywatyzację „oddolną" – samoistny rozwój sektora prywatnego. Tutaj możemy odnotować największe sukce-

---

[9] Zarzut ten można postawić wszystkim kolejnym rządom. Rząd Suchockiej może najbardziej założył w swoim programie stworzenie sprzyjających warunków do rozwoju tego sektora, stworzył nawet specjalny urząd Pełnomocnika do Spraw Rozwoju Przedsiębiorczości, ale pozostawił go bez środków finansowych i praktycznych możliwości działania.

sy. Wniosek ostateczny jest chyba jasny: skoro prywatyzacja „oddolna" jest najbardziej wydajna, należy jej poświęcić dużo więcej uwagi niż dotąd.

I.

1. CZY PAŃSTWO MUSI PROWADZIĆ PRYWATYZACJĘ TYLKO PRZEZ SWOICH URZĘDNIKÓW?

Jest jasne, że dla oddolnego rozwoju (a) właściwy jest tylko sektor prywatny. Z kolei tylko państwo może tworzyć ramy prawne (b), tworzyć i egzekwować normy ochronne (d) i systemowe otoczenie transformacji własnościowej (e). Funkcja budowania consensusu społecznego dla rozszerzającej się sfery własności prywatnej jest bardzo złożona i zależy od sfery polityki, mass mediów, ale także instytucji życia społecznego o uznanym autorytecie. Pozytywny klimat mogą budować reprezentacje wszystkich grup społecznych: na progu reform w Polsce zaangażował się w to związek „Solidarność", teraz mogą – i powinny – współtworzyć ten klimat reprezentacje zawodowe i polityczne przedsiębiorców, pod warunkiem, że wypracują sobie społeczny autorytet. Przy przyjęciu pewnych warunków wstępnych klimat dla własności prywatnej może tworzyć także Kościół katolicki, a w każdym razie ta część laikatu, która chce aktywnie angażować się w budowanie w Polsce ustroju gospodarki rynkowej. Rozumiem przez to nie wciąganie Kościoła w taki czy inny program gospodarczy (a były takie zakusy), ale większe zaangażowanie w budowanie i propagowanie postaw uczciwości i solidności w życiu gospodarczym – a więc etykę gospodarczą.

Państwo samo (jako aparat państwowy) może i powinno wykazać najwyższą staranność w budowaniu klimatu zaufania do prywatyzacji, ale oddziaływanie samego aparatu państwowego na świadomość społeczną jest, w krótkim okresie, ograniczone. Nie można przekonać ludzi do prywatyzacji, jeśli nowy układ własności postrzegany jest jako niesprawiedliwy – trzeba wówczas wystąpić z inną ofertą rozkładu własności[10]. Nowy rozkład własności musi być społecznie akceptowany!

Pozostaje funkcja bezpośredniego wykonywania transakcji, transferu majątku państwowego do rąk prywatnych nabywców. Może się wydawać, że –

---

[10] Z tego względu olbrzymią rolę odegrała w budowaniu akceptacji społecznej oferta w postaci programu powszechnej prywatyzacji. W 1990 roku przyczyniła się do wypracowania consensusu pomiędzy zwolennikami prywatyzacji kapitałowej jako głównej (projekt rządowy) a zwolennikami w Sejmie akcjonariatu pracowniczego. Nie musi to być jednak, jak się powszechnie sądzi, rozdawnictwo bonów inwestycyjnych czy kredytu inwestycyjnego (sławne „100 milionów"), równie dobrze może to być np. utworzenie i dokapitalizowanie funduszy emerytalnych z indywidualnymi kontami, co umożliwiłoby stworzenie drugiego segmentu (kapitałowego) w pękającym systemie emerytalno-rentowym. W obecnych warunkach opowiadam się za tą ostatnią koncepcją.

logicznie biorąc – funkcje te może wykonywać tylko państwo (Skarb Państwa w naszej konstrukcji prawnej) jako właściciel. Twierdzę, że transakcji tych nie musi dokonywać za każdym razem administracyjny organ państwowy, w każdym razie nie musi dokonywać ich bezpośrednio[11].

2. MOŻLIWE ROZWIĄZANIA INSTYTUCJONALNE W PRYWATYZACJI A WARIANT POLSKI

W tym miejscu muszę zarysować różne możliwe rozwiązania modelowe. Otóż jeżeli transfer własności od państwa do prywatnego właściciela rozpatrujemy jako czynność prawną (którą jest oczywiście zawsze), to strony transakcji muszą być wyraźnie określone. Po stronie nabywcy mamy konkretną fizyczną osobę (lub osoby) lub prywatny podmiot prawny. Po stronie państwa też musimy mieć podmiot, i to nie tylko abstrakcyjny podmiot prawny (Skarb Państwa), ale konkretną instytucję. U nas na przykład jest nią Ministerstwo Finansów (gdy prywatyzuje banki), Ministerstwo Przekształceń Własnościowych, ale także kilkadziesiąt organów założycielskich. Każdy z tych podmiotów instytucjonalnych nie ma własnej osobowości prawnej, ale korzysta z osobowości uniwersalnej podmiotu cywilnoprawnego nazywanego Skarbem Państwa, który bierze swoje źródło z kodeksu cywilnego. Polski Skarb Państwa jest w istocie fikcją prawną, ma wiele głów i rąk (w przypadku prywatyzacji). Zwracam uwagę, że każda z tych głów i rąk jest jednostką budżetową (ministerstwo, urząd wojewódzki). Za każdym też razem Minister Przekształceń Własnościowych (bądź inny minister lub wojewoda) jest bezpośrednio zbywcą akcji (udziałów) lub wyraża zgodę na likwidację przedsiębiorstwa. Czy tak być musi? Nie, nie jest to jedyne możliwe rozwiązanie.

Można sobie wyobrazić – i taki model rozwiązania propagowałem od 1990 roku – Skarb Państwa jako jedną, ale zdecentralizowaną instytucję (agencję o osobowości prawnej), kumulującą w sensie prawnym uprawnienia do mienia państwowego, w tym przedsiębiorstw państwowych. Mogłaby ona mieć swoje oddziały terenowe (jak niemiecki Urząd Powierniczy), mogłaby też kontrolować przedsiębiorstwa przez struktury pośrednie, jak holdingi (mam na myśli holdingi kapitałowe nie branżowe), które też mogłyby mieć uprawnienia do zbywania akcji. Koncentrowałaby ona nie tylko odpowiedzialność za transakcje prywatyzacyjne, ale także pełniłaby funkcje właścicielskie w stosunku do mienia na razie państwowego (ktoś musi to robić do czasu jego prywatyzacji). Zaletą takiego modelu jest na pewno jasność i czystość prawna w konstrukcji własności państwowej, których to cech trudno się doszukać obecnie. Ale podnosi się też wady tej koncepcji: że powstałaby gigantyczna

---

[11] Niewątpliwie ze względu na odpowiedzialność jest to nieuniknione przy większych transakcjach, np. w przypadku prywatyzacji banków.

organizacja, pewnie ociężała i biurokratyczna. Ułatwiłaby ona kontrolę nad prywatyzacją, ale – mówią krytycy – mogłaby ona „zakonserwować" państwowy sektor. Byłem zwolennikiem tej koncepcji i jej propagatorem ze względu na jej klarowność. Spotkała się ona jednak z dziwną reakcją – z jednej strony ekonomiści i publicyści o orientacji liberalnej gwałtownie ją zwalczali, przypisując jej wszelkie możliwe wady, z drugiej – kolejne rządy, od Mazowieckiego poczynając, prowadziły prace projektowe i umieszczały ją w swoim harmonogramie, choć czasem bez większego przekonania[12]. Dwa ostatnie rządy, Pawlaka i Oleksego, stworzenie instytucji Skarbu Państwa i oddzielenie regulacji przez państwo od wykonywania uprawnień właścicielskich triumfalnie umieściły w swoich programach. W rezultacie zapowiedź „ustawy o Skarbie Państwa" stała się politycznym zaklęciem. Nie umniejszając trudności prac, bo wiążą się one z zasadniczą reformą (systemu finansów publicznych, centrum rządowego, wreszcie instytucji wykonujących prywatyzację), opór przeciwko jej wdrożeniu, a raczej inercja dotychczasowego układu, wysoce prowizorycznego, jest zadziwiająca. Moja diagnoza jest surowa: reforma taka w zasadniczy sposób naruszyłaby strukturę istniejących interesów, a zwłaszcza zidentyfikowałaby personalnie w aparacie państwowym odpowiedzialność za majątek państwowy. Chaos i krzyżowanie się kompetencji jest dla urzędników wygodniejsze[13].

3. SKARB PAŃSTWA JAKO WŁAŚCICIEL I PRYWATYZATOR

Stworzenie instytucji Skarbu Państwa, uporządkowanie niejasnej konstrukcji własności państwowej i przedsiębiorstwa państwowego, a także inwentaryzacja majątku państwowego (podobnie jak to zakładano w stosunku do komunalnego) dałyby poważne wsparcie prawne i – śmiem twierdzić – także polityczne programowi transformacji w pierwszym okresie jego wdrażania (1990-1993). Niestety, tak się nie stało. Instytucja Skarbu Państwa nie gwaran-

[12] Jak np. rząd Suchockiej, który nigdy się nie wycofał z samej idei, a jednocześnie prace praktycznie były „zamrożone".

[13] Sądzę, że rozwiązanie to miałoby wielkie zalety, gdyby je wdrożyć na samym początku transformacji (np. w 1991 r.). Miałoby to walor porządkowania struktur administracji centralnej, umożliwiłoby koncentrację kadr i jednolitość procedur, także ich „przejrzystość". Państwowy gospodarz, sprawujący w zorganizowany sposób funkcje właściciela, byłby jedynym politycznym uzasadnieniem dla powszechnej komercjalizacji, a więc wyjścia z modelu przedsiębiorstwa państwowego (jak to się stało w Niemczech Wschodnich i w byłej Czechosłowacji). W miarę upływu czasu i utrwalania się struktury interesów w państwowej administracji, rozszerzania aspiracji i zadań Ministerstwa Przekształceń Własnościowych i innych organów państwowych zajmujących się prywatyzacją, szanse wprowadzenia takiego rozwiązania maleją. Sama formuła organizacyjna i prawna Skarbu Państwa jest kontrowersyjna wśród specjalistów, co znajduje wyraz w kolejnych projektach.

tuje oczywiście takiej efektywności wykorzystania majątku jak właściciel prywatny, ale pozwala zmniejszyć zupełnie feudalne rozproszenie własności państwowej. Można też sądzić, że zahamowałaby proces prywatnego przywłaszczania tego majątku, np. w spółkach nomenklaturowych i różnych fundacjach. Gdyby instytucja Skarbu Państwa miała charakter organu administracyjnego, transakcji musiałby za każdym razem dokonywać urzędnik. Przy innej konstrukcji, np. wykonywaniu uprawnień właścicielskich przez pełnomocników czy holdingi, transakcji mogłyby dokonywać te podmioty (podobnie jak to będą czynić narodowe fundusze inwestycyjne).

Można też sobie wyobrazić inne modelowe rozwiązanie, podyktowane nie czystością prawną, ale materialnym zainteresowaniem wynikiem transakcji prywatyzacyjnych: mogłyby to być agencje, którym powierza się majątek państwowy, działające na zasadach handlowych i uprawnione do restrukturyzacji i transakcji prywatyzacyjnych, w ustalonych wstępnie ramach, w imieniu lub z upoważnienia Skarbu Państwa jako właściciela. W stosunku do mniejszych przedsiębiorstw lub zespołów mienia (np. tzw. nie chcianego) mogliby to być nawet upoważnieni agenci. W żadnym przypadku (poza wielkimi transakcjami o znaczeniu strategicznym) nie byłyby to urzędy państwowe – jak obecnie. Agencje (agenci) działałyby na prowizji[14], co znacznie przyspieszyłoby negocjacje i same transakcje. Jeden z problemów polskiej prywatyzacji to pozorne wyniki statystyczne – po czterech latach mamy ok. 2500 przedsiębiorstw „objętych" przekształceniami, ale tylko 124 transakcje kapitałowe i 1264 spółki prywatne powstałe w wyniku tzw. likwidacji (głównie leasingi)[15]. Przy sprzedaży przez agencje mielibyśmy na pewno więcej przedsiębiorstw w rękach prywatnych, bardziej elastyczne byłyby też procesy dzielenia przedsiębiorstw i prywatyzowania „po kawałku". Jest to poważny problem, ponieważ państwowe organy administracji boją się i nie chcą brać odpowiedzialności za części mienia i dlatego wychodzą tylko z ofertami sprzedaży całego przedsiębiorstwa.

Jakiś centralny organ czy komisja międzyresortowa ustalałaby wytyczne, np. minimalną cenę, wielkość upustów, czas transakcji, ewentualnie inne warunki – ale oczywiście byłyby to tylko wyjściowe założenia dla ofert, ostatecznie decydowałby rynek. Rozwiązania takie (sprzedaż przez agentów) były

---

[14] W czasie pracy w rządzie Olszewskiego przedstawiłem taką koncepcję w założeniach prywatyzacji na 1992 rok. Po intensywnych pracach, przy współpracy z KPMG, projekt ten był gotowy pod koniec maja 1992. Zostawiłem ten projekt swojemu następcy, ale on nie kontynuował tych prac. Wadą mojego rozwiązania było założenie powołania tylko jednej agencji do prywatyzacji kapitałowej (w mojej ocenie nie było wówczas kadry gotowej do zasilenia kilku agencji). Obecnie sytuacja jest o wiele korzystniejsza i powrót do tej koncepcji powinien oczywiście zakładać stworzenie kilku konkurencyjnych agencji walczących o zamówienia.

[15] Por. W. G a d o m s k i, *Pełzająca prywatyzacja*, „Cash" 1995, nr 14.

częściowo stosowane na Węgrzech. Niewątpliwie dają one szybkość i elastyczność dużo większą niż w modelu „biurokratycznym". Ich wadą jest znacznie trudniejsza kontrola nad transakcjami i – trzeba to powiedzieć wprost – łatwość korupcji[16].

Jeżeli potraktować opisane tu koncepcje instytucjonalne procesu prywatyzacji – „czystą prawnie" i „czystą ekonomicznie" – jako rozwiązania modelowe, to rozwiązanie polskie jest mieszane i wręcz chaotyczne.

Dlaczego prywatyzacją zajmuje się wiele urzędów, i to w sposób nieskoordynowany[17], a Minister Przekształceń Własnościowych nie ma wystarczających uprawnień koordynacyjnych? Dlaczego tylko jedna, na razie, instytucja – Agencja Własności Rolnej Skarbu Państwa – ma charakter komercyjny? Dlaczego niemożliwe było stworzenie Skarbu Państwa w skali całego majątku, a powstał „miniskarb" w stosunku do PGR-ów? (Agencja Własności Rolnej Skarbu Państwa pełni taką rolę.) Dlaczego nie ma dotąd oddzielnych agencji do transakcji sprzedaży czy dzierżawy poszczególnych składników mienia państwowego? – przecież to inny rodzaj transakcji niż sprzedaż całego przedsiębiorstwa. Dlaczego tak wolno wdrażane są kontrakty managerskie? Pytania można mnożyć.

4. ORGANIZACJA PRYWATYZACJI W POLSCE

Oczywiście rozwiązania instytucjonalne są tylko jednym z warunków sprawności procesu. Moim zdaniem, organizacyjne rozwiązanie polskiej prywatyzacji jest wyjątkowo niespójne i łączy negatywne cechy obu czystych modeli: przeprowadzanie transakcji bezpośrednio przez urzędników i jednoczesne rozproszenie uprawnień właścicielskich po wielu urzędach[18]. Mamy więc model transakcji „urzędniczych" (aparat państwowy zajmuje się handlem przedsiębiorstwami) i jednocześnie skrajne rozproszenie uprawnień własnościowych państwa przy braku centralnej koordynacji polityki gospodarczej i prywatyzacyjnej. Ponieważ transakcje przeprowadzane są przez jednostki administracji państwowej, które muszą działać zgodnie z bardzo formalistycznym prawem budżetowym, a wpływy idą do budżetu – wymóg koniecznej elastyczności zderza się z rygorystycznie (a może czasem i formalistycznie) egzekwowaną procedurą budżetową, kontrolowaną potem przez inspekcje i kontrole, w tym zwłaszcza NIK. Powstaje sytuacja , kiedy każda taktyka jest

---

[16] Problem ten wystąpił na Węgrzech.

[17] Różne ministerstwa i wojewodowie prowadzą własne, lokalne polityki. Często nie mają fachowej kadry (zwłaszcza urzędy wojewódzkie), trudno też o jednolite procedury.

[18] Na przykład: Minister Przemysłu i Handlu po likwidacji przedsiębiorstwa wkłada jego mienie do spółki z inwestorem zagranicznym. Minister Przekształceń Własnościowych wydaje zgodę, a ziemię, na której stoi fabryka, sprzedaje wojewoda, po uzyskaniu zgody MSW.

zła: wybór jest między „niezawracaniem sobie głowy biurokratycznymi przepisami" a rygorystycznym przestrzeganiem procedur, co z kolei powoduje spowolnienie transakcji[19].

Uważam, że strukturalnie odblokować prywatyzację może tylko zmiana struktury organizacyjnej procesu. W stosunku do potrzeb wydolność tego aparatu jest stanowczo za mała [20]. Powierzenie mniejszych transakcji upoważnionym pośrednikom działającym na zasadach komercyjnych odciążyłoby skromny aparat prywatyzacyjny, który powinien zajmować się wyłącznie transakcjami o znaczeniu strategicznym (jak np. prywatyzacja sektora paliw). Rozproszenie działań prywatyzacyjnych po różnych urzędach powoduje, że dużo czasu zajmuje przepływ informacji i koordynacja.

5. CZY MOŻNA BYŁO SZYBCIEJ?

Niewątpliwie przebieg prywatyzacji – w każdym razie tej prywatyzacji „odgórnej" – nie daje powodów do nadmiernego optymizmu. Niektórzy ciągle głoszą, że jest to absolutna klęska (poza okresem, kiedy sami byli w rządzie), inni mówią jakby ciszej i bez dawnego entuzjazmu o konieczności „przyspieszenia". Co gorsza, trudno ustalić winnego.

Wydaje mi się, że na powyższe pytanie są dwie odpowiedzi:

1. Jeżeli pytanie to odnieść do oczekiwań z roku 1990 – to odpowiedź brzmi: nie. Były one stanowczo za optymistyczne. W żadnym kraju postkomunistycznym nie udała się prywatyzacja błyskawiczna – poza byłą NRD, ale tam kosztowała budżet niemiecki prawie 200 mld marek. Nas, niestety, na to nie stać. Czeska prywatyzacja bonowa była wspaniałym pociągnięciem propagandowym i bardzo udanym przedsięwzięciem logistycznym, mam tylko wątpliwości, podobnie jak niektórzy specjaliści (tutaj zgadzam się z Lewandowskim), czy to rzeczywiście jest prywatyzacja: państwowe banki, które utworzyły fundusze inwestycyjne, mają akcje dawnych państwowych firm, także rynek akcji jest skrajnie rozproszony i nie ma płynności, brak inwestora strategicznego i występuje skrajnie nierówny dostęp do informacji, co przy takiej liczbie prywatyzowanych firm ma zasadnicze znaczenie. Można to oczywiście traktować jako wstępną fazę koncentracji. Być może, ale bezpośrednich efektów w zarządzaniu na razie nie ma. Natomiast rosyjska prywa-

---

[19] Wariant, który przećwiczyłem osobiście. Jest faktem, że tempo prywatyzacji kapitałowej znacznie spadło w rezultacie nacisku położonego na stronę formalną.

[20] Rekord prywatyzacji kapitałowej wynosi (jak dotąd) 45 transakcji (1993 r.), a od 1990 roku do marca 1994 w prywatyzacji kapitałowej zawarto 100 transakcji. Statystykę ratuje prywatyzacja likwidacyjna (zakończone do końca 1993 roku 882 likwidacje), ale zastosowanie tej ścieżki jest ograniczone i ma też swoje minusy.

tyzacja bonowa to, moim zdaniem, horror ekonomiczny. Nie ma tam na przykład wiarygodnej ewidencji akcji (co oznacza, że właściciel akcji nie może być całkowicie pewien, czy jego akcje są prawdziwe i czy nie będą podlegały „unieważnieniu").

W prywatyzacji kapitałowej (ekwiwalentnej) istnieje nierozwiązywalny dylemat: szybciej, ale bez zbędnego formalizowania (co grozi znanymi nam, i nie tylko nam, zarzutami), lub staranniej i pod kontrolą, ale wolniej (co może oznaczać też biurokratycznie). I tak źle, i tak niedobrze. Prywatyzacja tzw. likwidacyjna okazała się najbardziej wydajna spośród ścieżek prywatyzacji „odgórnej" (do końca 1994 r. powstały 764 pracownicze spółki leasingowe)[21], ale opinie o efektywności tej ścieżki z punktu widzenia transformacji własnościowej są wśród ekonomistów i obserwatorów podzielone. Przede wszystkim nie jest to pełna prywatyzacja, bo spółki leasingujące nie są jeszcze właścicielami majątku; co gorsza, spłaty rat leasingowych z zysku uniemożliwiają inwestowanie i rozwój firmy. Wygrywają te spółki, które wzięły firmy w dobrym stanie. Ponieważ liczba takich firm jest ograniczona, dynamika tej prywatyzacji od roku spada. Jak pisze M. Pokojska, środki na pierwszą ratę leasingową „niektórzy przedsiębiorczy dyrektorzy zdołali zgromadzić na kontach zakładowych funduszy prywatyzacyjnych[...]. Dlatego leasing nazywa się z przekąsem prywatyzacją za państwowe pieniądze"[22]. Kilka kolejnych rządów usiłowało złagodzić warunki leasingu (przy braku entuzjazmu Ministra Finansów), ale są pewne granice tego złagodzenia, jeśli chcemy traktować tę ścieżkę jeszcze w kategoriach ekonomicznych, a nie politycznych, co oznacza jednak pewien podział ryzyka kapitałowego pomiędzy samą spółkę a państwowego właściciela.

Tak naprawdę wyszła nam tylko prywatyzacja „oddolna", samorodna i spontaniczna. Ale tę zrobiło nie państwo, lecz prywatni przedsiębiorcy. Plan „wielkiego szoku" z 1990 roku przewidywał całkiem inną strukturę transformacji. Musimy przyjąć do wiadomości, że wybór właściciela dla przedsiębiorstw państwowych – który chce i ma pewne środki, żeby podjąć ryzyko przedsiębiorcze – nie jest taki prosty i ma swoje obiektywne ograniczenia. (Jeszcze wrócę do tego wątku.)

2. Jeżeli pytanie o możliwości szybkiej prywatyzacji zadajemy w odniesieniu do realnych możliwości (czy – przyjmując obiektywne ograniczenia – można było szybciej?) – odpowiadam, że moim zdaniem, tak. Innymi słowy, spośród możliwych, nie wybraliśmy drogi najszybszej.

– Przede wszystkim rządy od 1990 roku nie ułatwiały prywatnym przedsiębiorcom procesu tworzenia i rozwoju firm. Ustawa o zasadach działalności

---

[21] Por. M. Pokojska, *Nie zostać w skansenie*, „Gazeta Bankowa" 1995, nr 15.

[22] Tamże.

gospodarczej, a więc „wolność wejścia", działała już w 1989 roku. Wymienialność wewnętrzna pieniądza i liberalizacja cen (zresztą do dziś niecałkowita) usunęły zniekształcenia w kalkulacji, ale polityka fiskalna była wyjątkowo krótkowzroczna. Trudno było nadążyć za kolejnymi zmianami i nowelizacjami w podatkach; nie wykluczone, że to fiskus odpowiada częściowo za zepchnięcie wielu przedsiębiorców do olbrzymiego obecnie sektora „szarej gospodarki". Ulgi inwestycyjne mogły być wprowadzone wcześniej i na większą skalę.

– Od początku trzeba było przewidzieć ograniczoną pulę bezpłatnych akcji pracowniczych, jako niezbędny warunek legitymizacji prywatyzacji wśród załóg. Postulat taki był sformułowany w tzw. raporcie prof. Beksiaka już we wrześniu 1989 roku. Rząd Mazowieckiego poszedł inną drogą i najpierw prawie przez rok prowadził wojnę z ruchem samorządowym (którego poparcie można było zdobyć przez wprowadzenie ulg), aby wreszcie zgodzić się na o wiele bardziej zagmatwaną konstrukcję 20% akcji za „pół ceny". Tę „cenę" oblicza się od bazy wartości w chwili przekształcenia, i trudno się dziwić, że dyrektor razem z załogą najpierw „dołuje" przedsiębiorstwo przed prywatyzacją. Ten mechanizm był już rozpoznany w 1992 roku, ale dotąd wszyscy się boją ruszyć ustawy prywatyzacyjnej.

– Tak naprawdę żadna grupa społeczna nie została pozyskana dla prywatyzacji. Potyczka z ruchem samorządowym w 1990 roku została rozegrana fatalnie politycznie, ale rządy „solidarnościowe" nie pozyskały też dyrektorów przedsiębiorstw, którzy wynaleźli własne sposoby prywatyzacji (joint-ventures, spółki leasingowe). Jedyną grupą beneficjantów naszej prywatyzacji zostali członkowie rad nadzorczych spółek Skarbu Państwa – ale wątpliwe, czy o to chodziło.

– Spośród wszystkich krajów Europy Środkowej tylko Polska pozostała z nie załatwioną reprywatyzacją. Jest zdumiewające, ile energii intelektualnej i politycznej włożyli w jej hamowanie „prawdziwi przyjaciele rynku".

– Od początku (tzn. od 1990 r.) struktury organizacyjne prywatyzacji (MPW) były źle zaplanowane. Niemcy wybrali logiczną konstrukcję Treuhandu, pomyślanego jako struktura czasowa. Węgrzy wybrali rozwiązanie wzorowane na koncepcji polskiej z roku 1989 (Fundusz Majątku Narodowego). Rozwiązanie polskie (MPW) ani nie koncentrowało uprawnień właścicielskich państwa w jednym organie (jak w Niemczech), ani nie zapewniało elastyczności, jaką mogłaby mieć struktura pozarządowa (agencja z osobowością prawną). Uprawnienia prywatyzacyjne zostały podzielone pomiędzy kilkadziesiąt organów (10 ministerstw i 49 wojewodów), co spowodowało wyjątkowy nawet jak na warunki „gospodarki transformacji" chaos prawny. Trudno było to wszystko wiedzieć od razu, ale opór „zwolenników rynku" przeciwko jakimkolwiek zmianom powoduje, że kolejny już szósty rząd „przerabia" ustawę o Skarbie Państwa i reformę centrum. Oby z dobrym skutkiem.

– Błędem (znowu wynikającym z nadgorliwości) było przeciwstawianie sobie prywatyzacji i kontroli właścicielskiej nad majątkiem na razie państwowym. Lekceważenie właścicielskich funkcji państwa przed prywatyzacją doprowadziło do groźnego politycznie zarzutu „mienia porzuconego" i – moim zdaniem – przyczyniło się do zwycięstwa lewicy w wyborach w 1993 roku („tak dalej być nie musi").

Jeden z czołowych publicystów ekonomicznych, oczywiście liberał, napisał ostatnio: „Prywatyzacja państwowych przedsiębiorstw jest skomplikowana, ponieważ łączy w sobie kryteria ekonomiczne, społeczne i polityczne. Te firmy, dla których łatwo znaleźć nabywcę, mają często strategiczne znaczenie dla gospodarki i politycy lub wyborcy stawiają veto. To dotyczy «konfitur» [...] konfiturą okazują się przede wszystkim te, które na polskim rynku mają pozycję monopolistyczną. Potencjalnym inwestorom nie chodzi wówczas o «twardą» część nabywanego przedsiębiorstwa, ale o jego udział w polskim rynku [...] największy problem stanowią te państwowe firmy, którym w prywatyzacji nie przeszkadzają ani politycy, ani związkowcy. Nie są prywatyzowane, gdyż nie ma na nie chętnych nabywców"[23].

A więc nie jest tak łatwo. Ten sam autor pisze, że faktyczny proces prywatyzacji (zakończonej) objął zaledwie 15% przedsiębiorstw państwowych – a nie 45%, jak to się wmawia manipulacją statystyczną[24]. Do końca 1994 roku mieliśmy raptem 1267 przedsiębiorstw faktycznie sprywatyzowanych[25] i ponad 1,8 mln przedsiębiorstw prywatnych, które same powstały bez żadnego ministerstwa.

No tak, ale byli tacy, którzy wiedzieli to wcześniej i usiłowali znaleźć jakieś rozwiązania, choćby tymczasowe, i skierować uwagę na pole, gdzie prywatyzacja rozwija się sama, a nie jest „tłoczona". Pomijam już konieczność elementarnej kontroli umów i rozliczania zobowiązań – nonszalancja w tych sprawach zaczęła zagrażać legitymizacji społecznej i politycznej procesu transformacji własnościowej. Przecież od kilku lat moglibyśmy już mieć jakiś, przynajmniej elementarny system kontroli i polityki właścicielskiej wobec tych dotąd nie sprywatyzowanych przedsiębiorstw państwowych (których i tak nikt przez najbliższe lata nie kupi), bardziej logiczny system organów centralnych w gospodarce i politykę finansową państwa w dłuższej perspektywie niż jednego roku budżetowego. Czy naprawdę byłoby to hamowaniem przekształceń? A nawet gdyby to nic nie dało, przynajmniej uniknęlibyśmy

---

[23] G a d o m s k i, dz. cyt.

[24] Liczy się mianowicie „przedsiębiorstwa objęte przekształceniami własnościowymi", a tutaj wystarczy formalne złożenie wniosku w bardzo długiej procedurze. Podobnie można dodawać książki wydane i te, na których napisanie autorzy podpisali umowę.

[25] A i to jest wątpliwe, ponieważ 658 to nie zmiany własności, ale umowy leasingowe.

bardzo groźnego politycznie zarzutu o „państwowym mieniu porzuconym i bez kontroli".

Trzeba jednak powiedzieć, że były też czynniki obiektywne, które stawiały Polskę w gorszej sytuacji w porównaniu z innymi krajami postkomunistycznymi. W żadnym z tych krajów siła polityczna związków zawodowych nie była tak duża, żaden też nie przyjął polskiego modelu przedsiębiorstwa państwowego z faktycznym podziałem uprawnień właścicielskich pomiędzy państwo i organy samorządu pracowniczego. Przedsiębiorstwo samorządowe, o co walczyliśmy w 1981 roku i potem, stało się dosyć kłopotliwym wyposażeniem w normalnych warunkach.

Jednocześnie państwo zupełnie nie wywiązuje się, jak dotąd, ze swoich podstawowych zadań, które tylko ono może wykonać, tj.:

– generalnego porządkowania i upraszczania prawa gospodarczego, co jest koniecznym warunkiem budowania klimatu stałości reguł gry i zmniejszania tego, co ekonomiści nazywają „kosztami transakcyjnymi",

– umacniania instytucji odpowiedzialnych za ochronę prawa własności i egzekucję zobowiązań,

– podejmowania działań zmniejszających koszty informacji dla przedsiębiorców,

– tworzenia funduszy gwarancji kredytowych, funduszy ubezpieczeń przy eksporcie, tworzenia bodźców do inwestowania. Są bowiem pewne konieczne koszty tworzenia infrastruktury rynkowej.

II. MOŻLIWE STRATEGIE – PRYWATYZACJA PRZEZ „TŁOCZENIE" I „SSANIE"

1. HIPOTEZA OGÓLNA

Istnieje szereg raportów o wynikach prywatyzacji w Polsce. Tutaj chcę tylko pokrótce zestawić efekty pod kilkoma wybranymi względami.

Mamy obecnie (koniec 1994 r.) prawie 2 mln firm prywatnych, które zatrudniają ok. 60% pracowników i dają już ponad 50% dochodu narodowego. Z tego 90% to firmy małe, które często powstały dopiero po 1990 roku. Sektor prywatny stworzył, według różnych danych, od 1,7 do 2,1 mln nowych miejsc pracy (łącznie z właścicielami), a sektor prywatyzowany „odgórnie" – ok. 200 tys. Sektorowi prywatnemu zawdzięczamy szybkie stworzenie bogatej oferty na rynku; jest on obecnie główną lokomotywą (łącznie z „szarą strefą") eksportu, importu i inwestycji.

Generalnie z tego porównania wyłania się następujący wniosek: olbrzymia ilość energii, a i znaczne środki zostały skoncentrowane na prywatyzacji „odgórnej" , prywatyzacja „oddolna" natomiast została pozostawiona sama sobie, a to ona właśnie zdecydowała o obecnej sile i dynamice sektora prywatnego.

2. KILKA REFLEKSJI O DOTYCHCZASOWYCH DOŚWIADCZENIACH Z TRANSFORMACJI USTROJOWEJ

Cały program transformacji ustrojowej z 1990 roku opierał się na założeniu, że w ciągu kilku lat doprowadzimy do takiego poziomu sektora prywatnego, jaki występuje w krajach kapitalistycznych wysoko rozwiniętych (10-20%). Na założeniu o szybkim tempie prywatyzacji opierał się plan Balcerowicza (przystosowanie przedsiębiorstw w średnim okresie do warunków rynku konkurencyjnego po „kuracji wstrząsowej"), który zakładał, że firmy państwowe zareagują tak samo jak prywatne, a sam sektor państwowy będzie redukował się w szybkim tempie. Po trzech latach jest oczywiste, że było to założenie zbyt optymistyczne, co więcej – nie zostało zrealizowane w żadnym z krajów postkomunistycznych, choć i tak prywatyzacja w Polsce na tle innych gospodarek tego typu prezentuje się całkiem dobrze. Decydującą rolę odegrał właśnie sektor prywatny, a nie prywatyzacja „odgórna"! Co więcej, w ramach prywatyzacji odgórnej decydujące znaczenie miała prywatyzacja likwidacyjna, głównie przez spółki pracownicze. To wszystko powinno skłonić do zastanowienia, czy – na tle tych doświadczeń – nie powinniśmy ponownie przemyśleć strategii transformacji do rynku, w tym transformacji własnościowej.

Państwo nie wspomagało sektora prywatnego. Chodzi nie tylko o samą pomoc finansową; zawsze powstaje problem ograniczonych środków (choć ulgi inwestycyjne można było wprowadzić wcześniej). Państwo zaniedbało swoją podstawową rolę w okresie transformacji własnościowej – tworzenia podstawowej infrastruktury rynku, zwłaszcza prawnej. Niezależnie od obiektywnych barier, jakie ten sektor napotkał w latach 1990-1993 (zmiana struktury cen, zmiana struktury popytu, ograniczenia w dostępności kredytu) – sektor ten zetknął się z całym szeregiem barier, które mogły być złagodzone przy innej strategii transformacji własnościowej: zmienność przepisów podatkowych (np. w 1991 r. przepisy podatkowe zmieniały się kilka razy), celnych, atmosfera niepewności i trudność kalkulacji. Zupełny paraliż sądów przy egzekucji umów doprowadził do sytuacji, w której niektórzy przedsiębiorcy stworzyli własną „policję egzekucyjną". Jeśli polski przedsiębiorca sam zaczyna się troszczyć o ochronę swojego majątku, ochronę fizyczną siebie i członków rodziny, sam zaczyna finansować aparat egzekucji długów – to znaczy, że nie ma już zaufania do najbardziej podstawowych funkcji aparatu państwowego, które są realizowane nawet w gospodarkach skrajnie liberalnych! Dalsza indolencja państwa może doprowadzić do zwyrodnień typu latynoskiego, które z marszem do rynku i Europy nie mają nic wspólnego.

W tym kontekście można postawić pytanie – co jest ważniejsze: transfer majątku rzeczowego czy wartości kapitałowej?

Istnieje w ekonomii stary spór „materialistów" i „funduszowców": czy kapitał ma postać fizyczną, czynników produkcji zdolnych do wytwarzania

zysku, a tylko ze względu na wygodę nadajemy mu wartość finansową („materialiści"), czy też (jak twierdzą „funduszowcy") kapitał to pewien oderwany od rzeczy fundusz, i jego wartość może się zmieniać, podczas gdy fizyczne czynniki produkcji nie ulegają zmianie[26].

Otóż dotychczasowe podejście do prywatyzacji było wybitnie materialistyczne: za wszelką cenę chcieliśmy transferować przedsiębiorstwa rozumiane jako komplety czynników produkcji, a najlepiej z mieniem nieprodukcyjnym, żłobkami, ośrodkami wczasowymi, mieszkaniami pracowniczymi i jeszcze z załogą (gwarancje zatrudnienia). Do tego taka prywatyzacja miała dodatkowo przynieść pokaźne wpływy do budżetu i zmniejszyć deficyt. Dalsze trudności są w pewnym sensie pochodne: brak kapitału, trudności wycen etc. Szybka prywatyzacja w takich warunkach jest nierealna, a cały problem jest chyba źle postawiony, dopóki przyjmujemy postawę „materialisty". Podejście to nakazuje znaleźć właściciela prywatnego dla każdego istniejącego przedsiębiorstwa państwowego, a skoro nie można znaleźć dla całości, to dla każdego składnika materialnego osobno, każdej beczki, wiaty, dźwigu.

Przyjmijmy przez chwilę podejście funduszowe. Otóż istotny w transferze własności jest kapitał pojęty jako fundusz, który może generować zysk, a nie kapitał w postaci materialnej (istniejące czynniki produkcji). Można założyć, że dane przedsiębiorstwo, po uzyskaniu przez nas pewnych informacji, ma wartość zerową[27]. Dlaczego właściwie mamy za wszelką cenę szukać na nie kupca? Przecież transakcja prywatyzacyjna byłaby tu pozorna, transferu kapitału w sensie funduszu nie ma. Problem nie jest teoretyczny: w 1994 roku ok. 42% przedsiębiorstw państwowych przynosiło ujemny zysk brutto!

Powstaje tu oczywiście problem dla państwowego właściciela, czy lepiej likwidować, czekać na bankructwo, czy też dać gwarancję kredytową lub odroczyć płatność podatku, ponieważ koszty zasiłków dla bezrobotnej załogi będą większe niż koszty takiej pomocy. To może być dramatyczny problem, ale to nie jest problem prywatyzacyjny!

Dotychczas preferowaliśmy prywatyzację przez „tłoczenie", przez aparat prywatyzacyjny poszczególnych przedsiębiorstw państwowych – lub ich elementów materialnych – do sektora prywatnego. Problem ten można przyrównać do sytuacji sprzedawcy, który ma trochę jabłek dorodnych i resztę nadgniłych, ale sprzedać chce wszystko. Istnieje oczywiście pewna liczba przedsiębiorstw atrakcyjnych, na które jest popyt. Zostaną one sprzedane lub włą-

---

[26] Por. J. R. Hicks, *Perspektywy ekonomii. Szkice z teorii pieniądza i teorii wzrostu*, Warszawa 1988, s. 183-202. Autor ten skłania się ku stanowisku „funduszowców".

[27] Na przykład z informacji o standardach ekologicznych wynika, że utarg w najbliższych latach nie może pokryć kosztów kar; rozważane przedsiębiorstwo nie ma rezerw finansowych własnych, zdolność kredytową na wyczerpaniu, a przepisy ekologiczne są „twarde". A są przecież sytuacje, kiedy przedsiębiorstwo ma wartość ujemną – to znaczy generuje straty.

czone do programu powszechnej prywatyzacji. Trudności ze skompletowaniem przedsiębiorstw do programu powszechnej prywatyzacji wskazują, że jabłka zdrowe są już na ukończeniu. Dalej pozostaje już tylko „tłoczenie". Istnieją tu jednak granice – problem nie sprowadza się tylko do ceny. Po pierwsze muszą istnieć chętni nabywcy, którzy w stosunku do danego przedsiębiorstwa chcą odgrywać rolę przedsiębiorcy i ponosić ryzyko. Ludzi o cechach przedsiębiorców jest jednak w społeczeństwie liczba ograniczona. Ci zaś, którzy mają takie cechy i pewien kapitał własny, mają wiele innych możliwości, jak np. handel czy operacje finansowe (ostatnio giełda). Trzeba sobie powiedzieć wprost – szereg przedsiębiorstw państwowych ciągle istniejących to kapitał w sensie materialnym, ale niekoniecznie funduszowym.

Można jednak założyć, że państwo pomaga prywatyzacji nie tylko przez „tłoczenie", ale i wzmocnienie „ssania" ze strony sektora prywatnego. Na przykład daje gwarancję kredytową dla przedsiębiorcy prywatnego, jeśli ten zobowiąże się zatrudnić dodatkowych pracowników. Głównym interesem państwa nie jest bowiem sprzedaż złomowych maszyn i hal, ale znalezienie zatrudnienia dla części pracowników likwidowanego przedsiębiorstwa. Można by pokusić się o stworzenie programu „prywatyzacji" przez zwiększenie zdolności „ssania" przez sektor prywatny, np. w perspektywie 2-3 lat (maksymalny, jak na razie, okres zwrotu nakładów w sektorze prywatnym). Jest prawdopodobne, że mógłby on przynieść zwiększenie potencjału tego sektora wyrażające się we wzroście zatrudnienia (zmniejszenie bezrobocia!), przyroście dochodu i zwiększeniu wpływów podatkowych.

Nie znaczy to, że proponuję zahamowanie dotychczasowych transakcji. Chodzi o to, aby nie stawiać wyłącznie na prywatyzację przez „tłoczenie", i to realizowaną przez aparat urzędniczy. Ta droga bowiem ma swoje ograniczone możliwości. Moim zdaniem, powoli widać już dno. Nie bez przyczyny obecny szef Ministerstwa Przekształceń Własnościowych, minister Kaczmarek, mówi, że z ok. 4500. przedsiębiorstw państwowych, jakie jeszcze pozostały do sprywatyzowania, widzi możliwość sprzedaży ok. 400. A reszta?[28]

---

[28] W niniejszych rozważaniach nie brałem pod uwagę potencjalnych skutków powszechnej prywatyzacji z zasadniczego względu: uwzględniam tylko te efekty, które dotąd miały miejsce. Efekty te, które zajdą, nie stoją – moim zdaniem – w kolizji z przytoczonym tu rozumowaniem.

KONFLIKT I SPRAWIEDLIWOŚĆ

Ks. Francisco Froján MADERO

KONCEPCJA SPRAWIEDLIWOŚCI W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Stała troska Papieża o sprawiedliwy porządek podziału bogactw prowadzi go wciąż na nowo do poruszania delikatnej kwestii własności i jej społecznego wymiaru, ponieważ nad każdą własnością prywatną ciąży hipoteka społeczna.

Zdefiniowanie pojęcia „sprawiedliwości" nie jest łatwym zadaniem, jako że sam termin na przestrzeni dziejów zawierał w sobie rozmaite odcienie i podlegał wpływom ideologicznym. Mimo wszystko jednak, zawsze były pewne czynniki wspólne, które określały sprawiedliwość, stanowiąc część jej wewnętrznej istoty:

- sprawiedliwość rozumiana jako element kluczowy dla rozwoju osoby,
- sprawiedliwość jako nadrzędny czynnik w ustanawianiu relacji międzyosobowych według normy równości,
- sprawiedliwość jako źródło porządku we wzajemnym odniesieniu między jednostką a społeczeństwem.

Mając na uwadze złożoność rzeczywistości, jaką obejmuje to pojęcie, możemy stwierdzić najogólniej, że sprawiedliwość jest we wszystkich epokach historycznych przede wszystkim fundamentalną i niezbędną cnotą dla ustanawiania porządku koegzystencji między ludźmi (osobami) oraz między osobami a grupą społeczną, która daje jednocześnie każdemu człowiekowi prawo do całkowitego rozwoju. Ujmując to inaczej: sprawiedliwość jest cnotą moralną, która skłania do respektowania podmiotowości człowieka i do umożliwiania mu rozwoju jako jednostce odpowiedzialnej za swój własny los, a równocześnie związanej nierozłącznymi więzami z innymi ludźmi[1].

Tak więc przedmiotem sprawiedliwości jest nie tylko zespół dóbr zewnętrznych osoby, ale również cały obszar ludzkich potrzeb, które człowiek powinien rozwijać dla swojego całkowitego spełnienia.

Jan Paweł II w swoim nauczaniu nie zamierza dawać konkretnej definicji sprawiedliwości. Próbuje przede wszystkim określić jej aktywną obecność w porządku ludzkim za pomocą całościowej analizy sytuacji współczesnego świata, który charakteryzuje się zawrotnym tempem rozwoju nauki, techniki,

---

[1] Por. G. Mattai, *Justicia*, w: *Diccionario Enciclopedico de Teologia Moral*, Madrid 1980, s. 510.

produkcji oraz dobrobytu i który w większości przypadków, wbrew wcześniejszym oczekiwaniom, prowadzi do przytłoczenia i degradacji osoby ludzkiej[2].

Mamy zasadniczo dwa składniki, które charakteryzują społeczną doktrynę Jana Pawła II w odniesieniu do sprawiedliwości:

- struktury etyczne pochodzące od jego fenomenologii bytu ludzkiego, nasycone antropologią chrześcijańską,
- transcendencja objawiona w przesłaniu biblijnym.

Używając innych pojęć, u Jana Pawła II składniki etyczny i religijny są nierozerwalne, jego metoda zaś jest egzystencjalno-teologiczna[3].

Antropologia egzystencjalna stanowi bazę filozoficznych koncepcji Papieża, dlatego też wciąż na nowo zwraca on uwagę na godność osoby ludzkiej, na obowiązek obrony człowieka, jako podstawowe zadanie społeczeństwa, a także na ważkość powrotu do człowieczeństwa oraz na prawdę o nim samym jako podstawowym podmiocie prawdziwej wolności[4] oraz niezbędnym elemencie dla realizacji sprawiedliwości[5].

Jest to więc walor absolutnie uniwersalny w świecie, który przestał dostrzegać osobę w bycie ludzkim i traktując człowieka jak zwykły środek (przedmiot) podporządkowany innym celom wydaje się być daleki od „obiektywnych wymagań porządku moralnego", daleki od „wymagań sprawiedliwości, a tym bardziej miłości społecznej"[6].

Mamy tu równocześnie powszechne wyzwanie wobec nowej sytuacji i nowej epoki historycznej pełnej nadziei, ale i zagrożeń, w której postawy chrześcijan będą miały szczególny wymiar i znaczenie[7]. Postawy te inspirowane są przez naukę Kościoła, która dzięki przemianom w ostatnich dziesięcioleciach „wprowadziła nową perspektywę w postrzeganiu powinności chrześcijan względem sprawiedliwości, już nie tylko z punktu widzenia etyki orientowanej wyłącznie przez ludzki rozum, ale przede wszystkim w świetle ewangelicznego objawienia"[8].

Ta nowa chrześcijańska perspektywa, umiejscowiona w kontekście zaznaczającej się sekularyzacji, jest świadoma decydującej roli praxis jako kryterium wartościującego doktrynę, ponieważ świadectwo Kościoła wobec dzisiejszego

---

[2] Por. Jan Paweł II, *Laborem exercens*, nr 2 (dalej: LE).

[3] Por. E. Lévinas, *La filosofia di Karol Wojtyla*, „Vita e Pensiero" 1980, nr 63, s. 31.

[4] Por. Jan Paweł II, *Mieć odwagę proroków i ewangeliczną roztropność pasterzy* w: *Nauczanie papieskie*, Poznań 1990, t. II, 1, s. 88n.

[5] Tenże, *Ziemia jest darem Boga ku pożytkowi wszystkich*, w: *Nauczanie papieskie*, Poznań 1989, t. IV, 1, s. 207-214.

[6] *Redemptor hominis*, nr 16 (dalej: RH).

[7] Por. J. Alfaro, *Cristologia y antropologia*, Madrid 1973, s. 496.

[8] Tenże, *Cristianismo y justicia*, Madrid 1973, s. 5.

świata, który wierzy bardziej w porządek zdarzeniowy niż w doktryny, trafiłoby w próżnię, gdyby nie wykazało swej skuteczności w wysiłku na rzecz wyzwolenia człowieka[9] oraz w obronie jego godności[10].

To pragnienie sprawiedliwości (por. Mt 5, 6) jest wielką ideą naszych czasów[11], równocześnie podstawą wielu ideologii. Bez wątpienia należy więc poczynić rozróżnienie między tym, co jest ewangelicznym stosunkiem do sprawiedliwości, a odniesieniem do niej w różnorodnych systemach ideologicznych. Opowiedzenie się po stronie sprawiedliwości wymaga radykalnej konwersji osoby ludzkiej, „przemiany serca" wyrażonej w głębokiej odmianie sposobu myślenia i uczynków[12], która oddali nas od wszelkiej etyki indywidualistycznej i uczyni zdolnymi do stałej gotowości wypełniania sprawiedliwości względem bliźnich.

Trzeba tu jednak uczynić zastrzeżenie, że nie tylko chrześcijanie zobowiązani są do takiego działania, ale że „wszyscy i każdy powinni czuć się w to zaangażowani [w dzieło eliminowania niesprawiedliwości]: osoby, grupy społeczne i władze na wszystkich szczeblach"[13].

Chrześcijaninowi wypada więc rozbudzać w społeczeństwie tę świadomość, głosząc światu, w oparciu o świadectwo własnego życia, że integralną częścią jego powołania jest zabieganie o odnowienie porządku społecznego opartego na prawdzie, zbudowanego na sprawiedliwości oraz umacnianego przez miłość[14] w celu odnawiania i wcielania wyzwalającej sprawiedliwości Boga, jako prawdziwego odkupienia człowieka ze wszystkich owoców grzechu.

Sprawiedliwość, o której mówi Jan Paweł II, jest prawdziwą „sprawiedliwością ewangeliczną", która nie ogranicza się jedynie do czystego legalizmu, ale odnosi się do doświadczeń wewnętrznych, do miłości (por. Mt 5, 21-24), ponieważ sprawiedliwość jest podstawowym wymogiem miłości[15]. Istnieje między nimi pewna relacja albo mówiąc precyzyjniej – tego rodzaju zależność, że umiłowanie człowieka nie miałoby sensu bez proklamacji tej właśnie sprawiedliwości[16].

---

[9] Por. tamże, s. 39.

[10] Por. Jan Paweł II, *Ziemia jest darem Boga dla wszystkich ludzi*, w: *Nauczanie papieskie*, Poznań 1986, t. III, 2, s. 96-101.

[11] Por. G. Campanini, *Justicia*, w: *Diccionario Teologico Interdisciplinar*, Salamanca 1982, s. 232.

[12] Por. Jan Paweł II, *Praca czyni was współpracownikami Boga w dziele stworzenia*, w: *Nauczanie papieskie*, Poznań 1986, t. III, 2, s. 43-48.

[13] Tenże, *Ziemia jest darem*, s. 99.

[14] Por. *Gaudium et spes*, nr 26 (dalej: KDK).

[15] Por. M. Cozzoli, *Virtù sociali*, w: T. Goffi, G. Piana, *Corso di morale*, Brescia 1984, t. 3, s. 45n.

[16] Por. Jan Paweł II, *Praca czyni was*, s. 43-48.

IDEA SPRAWIEDLIWOŚCI W NAUCZANIU PAPIEŻA

O wprowadzaniu sprawiedliwości w naszych czasach traktuje magisterium Jana Pawła II, gdy mówi o sprawiedliwości społecznej. W obrębie tych rozważań specjalnej uwagi wymagają kwestie pracy, dystrybucji dóbr oraz stosunków międzynarodowych.

SPRAWIEDLIWOŚĆ SPOŁECZNA

W nauczaniu Jana Pawła II zwraca uwagę nacisk, jaki kładzie on na kwestię sprawiedliwości, gdy wypowiada się na temat życia społecznego. W swej doktrynie proponuje porządek społeczny oparty na wspólnocie i zorientowany na osoby, a w którym podstawowym imperatywem jest dobro wspólne.

Wyraźnie akcentuje się również, że dzisiejszy niepokój o sprawiedliwość społeczną wiąże się także z przezwyciężeniem indywidualistycznej i legalistycznej etyki przez pewne grupy społeczne, w celu wypracowania bardziej wspólnotowej koncepcji wartości moralnych i społecznych oraz prawa i sprawiedliwości (por. KDK, nr 30).

W ten sposób sprawiedliwość społeczna odegrała proroczą rolę w stosunku do sprawiedliwości prawnej, dostosowując do siebie ludzkie zachowania, procedury prawne oraz struktury społeczno-polityczne, w celu zbudowania nowego porządku jako „dobra każdego człowieka w każdym człowieku”[17].

Dla Jana Pawła II osiągnięcie sprawiedliwości społecznej przekształca się w zaangażowanie na rzecz uniwersalnej solidarności. Mówi się o pilnej potrzebie pracy w społeczności, w której kwestia socjalna poszerza coraz bardziej swoje granice i obejmuje nowe środowiska domagające się rewindykacji stosownie do różnych problemów, które się pojawiają. Realizowanie sprawiedliwości społecznej należy więc rozumieć jako tworzenie nowego porządku, który przeciwstawi się wszelkiego rodzaju niepokojom społecznym.

SPRAWIEDLIWOŚĆ PRACY

Jan Paweł II skupia szczególną uwagę na rozległym kontekście rzeczywistości pracy jako „klucza” kwestii społecznych. W swej encyklice *Laborem exercens* inspirując się boskim wymiarem pracy, który wyłania się z biblijnego dyskursu w Księdze Rodzaju (por. LE, nr 4), uważa ją za „racjonalne, praktyczne działanie człowieka względem rzeczy istniejących w świecie, za pośrednictwem której sprawuje on swoje panowanie we wszechświecie, przystosowuje rzeczywistość materialną dla swych potrzeb i spełnia stopniowo swoje

---

[17] Cozzoli, dz. cyt., s. 64.

człowieczeństwo w świecie i w historii, w drodze ku pełnej realizacji eschatologicznej"[18].

Praca jest więc tu ujmowana nie tyle w kategoriach rozwoju społeczno-gospodarczego, ale przede wszystkim w wymiarze ostatecznego zerwania z grzechem, ze strukturami wyobcowującymi człowieka, z niesprawiedliwymi uwarunkowaniami społecznymi i gospodarczymi, ponieważ „praca ludzka odnosi się nie tylko do ekonomii, ale ma także, a nawet przede wszystkim wartości osobowe" (LE, nr 15).

Podmiotem „sprawiedliwości pracy" nie jest sama praca, ale „człowiek pracujący"(LE, nr 1). Rozwijając myśl w duchu „personalizmu", Papież skupia swą uwagę na dominacji człowieka nad pracą i środkami produkcji[19]. Stwierdza, że powinny one zawsze pełnić rolę służebną. Dzięki tej świadomości da się przezwyciężyć obawy współczesnego człowieka, który wydaje się być zawsze zagrożony przez to, co wytwarza (por. RH, nr 15).

Sprawiedliwość pracy angażuje się więc najbardziej na rzecz wyrazistego porządku w świecie pracy, nie tylko jako powinności, ale także jako źródło prawa, które powinno być respektowane (por. RH, nr 16).

SPRAWIEDLIWOŚĆ ROZDZIELCZA

Jan Paweł II rozumie sprawiedliwość rozdzielczą jako sprawiedliwy podział dóbr wytworzonych dzięki aktywności gospodarczej członków danej społeczności według jej potrzeb, tak aby przezwyciężyć ogromne zróżnicowanie między nieliczną grupą krajów bogatych i coraz większym obszarem ubóstwa i aby w ten sposób poszerzać równość między ludźmi.

Stała troska Papieża o sprawiedliwy porządek podziału bogactw prowadzi go wciąż na nowo do poruszania delikatnej kwestii własności i jej społecznego wymiaru, ponieważ nad każdą własnością prywatną ciąży hipoteka społeczna[20].

I chociaż Tradycja Kościoła zawsze potwierdzała „prawo do własności prywatnej", to jednak nigdy nie traktowała tej zasady jako absolutnej i nietykalnej, zakładała „prawo osobistego posiadania jako podporządkowane prawu powszechnego użytkowania" (LE, nr 14), ponieważ człowiek powinien jedynie administrować dobrami, które dał mu Bóg, pomnażając je i dzieląc stosownie do ich powszechnego przeznaczenia.

W zgodzie z tym powszechnym przeznaczeniem dóbr wypada również nie wykluczać, w stosownych okolicznościach, uspołecznienia niektórych środków

---

[18] F. S. Aquilar, *Filosofia y teologia en la „Laborem exercens"*, „Iglesia viva" 1982, nr 97n, s. 39.

[19] Por. Jan Paweł II, *Ukształtujcie porządek ekonomiczny tak, aby służył człowiekowi*, w: *Jan Paweł II w Portugalii, Hiszpanii, Lourdes*, Warszawa 1986, s. 346-352.

[20] Por. tenże, *Mieć odwagę proroków*, s. 83-95.

produkcji (por. LE, nr 14), zawsze mając na uwadze ustanowienie bardziej sprawiedliwego porządku społecznego. Wszystkie te działania powinny być realizowane wciąż na nowo w celu zaprowadzenia nowego ładu, którego oczekuje Bóg[21].

SPRAWIEDLIWOŚĆ MIĘDZYNARODOWA

W czasach, gdy świat zyskuje świadomość społeczności globalnej, poszukiwanie rozwiązań istniejących, palących problemów może się odbywać jedynie za pośrednictwem generalnych decyzji na poziomie narodowym i międzynarodowym, decyzji, które pozwolą zjednoczyć wszelkie wysiłki i zmierzać do wspólnego celu[22]. Stąd ciągłe i coraz donioślejsze wezwania Papieża o charakterze uniwersalnym do rozwiązania wielkich problemów ludzkości (por. LE, nr 17).

W stosunkach międzynarodowych państwa powinny kierować się zasadami sprawiedliwości, gdzie uznawane są prawa wszystkich społeczności oraz wypełniane są powinności na rzecz całej ludzkości, braterstwa wszystkich narodów i świata sprawiedliwego w społecznym wymiarze. Aby doprowadzić do sprawiedliwej i skutecznej współpracy międzynarodowej, trzeba mieć stale na uwadze, że za narodami stoją ludzie ze swymi fundamentalnymi prawami[23] i że „pogwałcenie jakiegokolwiek podstawowego prawa nie dotyka jedynie człowieka, który jest ofiarą, ale rani całe społeczeństwo"[24]. I dlatego właśnie Papież wspomaga i stara się wpływać na społeczności międzynarodowe, tak aby były gwarantami Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka.

Tak więc wychowanie społeczeństw w duchu sprawiedliwości międzynarodowej stanowi konieczny warunek rozwiązania aktualnych konfliktów.

CHRYSTOCENTRYZM I ANTROPOCENTRYZM W PISMACH JANA PAWŁA II

Chrystus i człowiek stanowią dwa newralgiczne centra w doktrynie Jana Pawła II, gdy wypowiada się on na temat sprawiedliwości. Misterium człowieka z najbardziej bolącymi problemami jego egzystencji, godność osoby ludzkiej oraz każde działanie nakierowane na jej ochronę znajdują jedyną odpowiedź w Chrystusie.

---

[21] Por. tenże, *Głód sprawiedliwości nie może być źródłem nienawiści*, w: *Nauczanie papieskie*, Poznań 1985, t. III, 1, s. 688-693.

[22] Por. tenże, *Zasadniczy wkład osób na rzecz narodów i pokoju*, w: *Nauczanie papieskie*, Poznań 1992, t. II, 2, s. 269n.

[23] Por. tamże.

[24] I. Andre-Vincent, *La dottrina sociale di Giovanni Paolo II*, Roma 1984, s. 95.

Chrystus objawia się w pełni samemu człowiekowi (por. KDK, nr 22). Chrystus jest wyzwaniem wolności człowieka tak na poziomie strukturalnym, jak i osobowym.

CHRYSTUS JAKO FUNDAMENT SPRAWIEDLIWOŚCI

Dogłębna koncepcja chrystologiczna zawiera się organicznie w wypowiedziach i pismach Jana Pawła II. Snując refleksje na temat uwarunkowań, w jakich znajduje się współczesna rodzina ludzka, w perspektywie zbawczej i historycznej misji Chrystusa, postrzega on sytuację dzisiejszego człowieka nie tylko w optyce eschatologicznej, ujmującej człowieka jako byt, którego ostatecznym przeznaczeniem jest Bóg, ale także z dystansu historycznego, dostrzegając jego konkretne życie wcielone w dzisiejszy świat[25].

Jezus Chrystus jest „centrum kosmosu i historii" (RH, nr 1), dopełnieniem stworzenia i ukoronowaniem tego, co ludzkie; jest człowiekiem doskonałym, który wraz ze swym przyjściem na świat, żyje między ludźmi dla ich całkowitego zbawienia[26] i pełnej realizacji, ponieważ „Chrystus [...] objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie" (*Dives in misericordia*, nr 1, dalej: DM).

Tak więc „Wcielenie zawiera w sobie zbawczy sens, gdyż stanowi akt solidarności Syna Bożego z rodziną ludzką: akt przyswojenia sobie przez Chrystusa naszej egzystencji we wszystkich jej wymiarach, poznania naszego odniesienia do Boga, bliźnich oraz do świata i historii"[27].

Ta solidarność Chrystusa z nami i dla nas umożliwia nam nowe pojmowanie rzeczywistości, w której szczególne miejsce zajmuje wprowadzanie równości rodzaju ludzkiego i odrzucenie antynomii: pan – niewolnik, prześladowca – prześladowany, na rzecz rzeczywistości: miłość – wolność (por. Kol 3, 10-11).

W misterium Wcielenia możemy dokonać nowego, autentycznego odczytania ścisłego związku między Bogiem a biednymi tej ziemi, ponieważ „Bóg jest nie tylko Bogiem ubogich, On jest w rzeczywistości Bogiem ubogim [...]. Bogiem sprawiedliwości, który domaga się, aby sprawiedliwość była czyniona"[28] w dziele wyzwolenia człowieka. Nie chodzi tu jednak o wyzwolenie pozorne, ale o autentyczne wyzwolenie, które penetruje dogłębnie całą prawdę o człowieku, o świecie i które pochodzi od Chrystusa: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli" (RH, nr 12). Wyzwolenie do miłości i sprawiedliwości

---

[25] Por. Jan Paweł II, *Praca czyni was*, s. 43-48.

[26] Por. tenże, *Miłujcie Chrystusa, a przez Chrystusa ludzi*, w: *Nauczanie papieskie*, Poznań 1990, t. II, 1, s. 58-60.

[27] Alfaro, *Cristologia y antropologia*, s. 514.

[28] P. Arrupe, *El testimonio de la justicia*, Madrid 1973, s. 32n.

powinno być realizowane w sposób, w jaki czynił to sam Chrystus – nie tylko za pośrednictwem słów, ale i w praktyce[29]. Sama sprawiedliwość jednak nie wystarcza, aby ustanowić nowy porządek społeczny. Miłość, sprawiedliwość i miłosierdzie – oto związek, jaki objawia nam Chrystus dla spełnienia godności człowieka jako osoby, tak oczekiwanego przez Boga.

I właśnie Kościołowi przypada w udziale misja wprowadzania wszystkich ludzi oraz narodów w to wyzwoleńcze dzieło proklamowane przez Ewangelię. Jest to wyzwolenie transhistoryczne, ale również wyzwolenie od grzechu niesprawiedliwości. Chrystus staje zawsze po stronie nieszczęśliwych, ubogich, których godność nie jest respektowana, cierpiących niedostatek.

Nasycać świat przesłaniem chrystologicznym oznacza więc służyć człowiekowi i społeczeństwom, przeobrażać serca oraz humanizować systemy i struktury[30].

CZŁOWIEK – PODMIOT SPRAWIEDLIWOŚCI

W kontekście ściśle antropologicznym doktryna Jana Pawła II kreśli stopniowo obraz człowieka, w którym wartości osobowe, wielkość jego godności są zawsze naznaczone przez jego charakter dziecka Bożego. Godność i wartości osobowe to dwie kategorie, które konstytuują człowieka jako człowieka i które jedynie w Chrystusie znajdują swe podstawowe i ostateczne uzasadnienie. One właśnie powinny być respektowane jako źródło wszystkich pozostałych wartości życia ludzkiego, jako egzystencji bardziej godnej i zgodnej z wolą Stwórcy.

Walka o sprawiedliwość ma swoje uzasadnienie jedynie wówczas, gdy przynosi rozwój duchowy i materialny człowieka, jeśli daje mu wyzwolenie w pełnym wymiarze. Spełnianie sprawiedliwości oznacza więc u Jana Pawła II realizację każdego dnia człowieka nowego, człowieka konkretnego i rzeczywistego, który w godności swej osobowej egzystencji tworzy równocześnie nowy świat sprawiedliwości, miłości i pokoju.

„Sprawiedliwość" i „godność ludzka" to pojęcia tak blisko ze sobą powiązane, że w dziele pełnienia sprawiedliwości dla integralnego rozwoju człowieka nigdy nie można zapomnieć o pełni jego godności[31]. Mówiąc o godności natury człowieka objawionej w pełni w Chrystusie, musimy poczynić uwagę, że wierność Boga wobec przymierza miłości i miłosierdzia względem człowieka (filary sprawiedliwości) jest całkowicie ukierunkowana na podmiotowość człowieka oraz jego godność (por. DM, nr 6) przekazaną mu przez samego Stwórcę. Godność ludzka jest więc wartością ewangeliczną, której nie można lekcewa-

---

[29] Por. tamże, s. 9.

[30] Por. Jan Paweł II, *Mieć odwagę proroków.*

[31] Por. tenże, *90 rocznica encykliki „Rerum novarum"* (15 V), w: *Nauczanie papieskie*, Poznań 1989, t. IV, 1, s. 573-579.

żyć bez wielkiej obrazy Boga[32]. Dlatego Kościół zawsze świadomy Boskiej adopcji, jaką otrzymuje człowiek w Chrystusie (por. RH, nr 18), nie opuszcza go w poszukiwaniu całej pełni wartości istnienia, wspomaga i wspiera wszelkie inicjatywy oraz programy zorientowane na jego rozwój[33].

Ewangelizacja nie może więc odchodzić od postrzegania człowieka w kategoriach jego integralności, to znaczy zespołu wolności i praw zakorzenionych w jego ludzkiej godności[34], i równocześnie powinna być prowadzona tak, aby wszystkie grupy społeczne oraz wszelkie wymiary życia ludzkiego były uwzględnione w aspekcie tej godności i sprawiedliwości.

Godność człowieka jest podstawą wszelkich praw ludzkich, które pod żadnym pozorem nie mogą być łamane, ograniczane bądź traktowane wybiórczo, konstytuują bowiem jedność niepodzielną w obrębie owej godności[35]. Tak więc nieusprawiedliwione jest jakiekolwiek gwałcenie bądź zawieszanie tych praw. Kościół „nie lęka się zdecydowanego demaskowania zamachów na ludzką godność"[36]. I dlatego Jan Paweł II uważa Powszechną Deklarację Praw Człowieka za kamień węgielny, ponieważ rozwój ludzkości wyznaczony jest nie tylko przez postęp nauki, techniki i wzrost dobrobytu, ale również przez wzrost moralny i szacunek dla wartości duchowych[37].

Oznacza to, że czynniki gospodarcze, polityczne nie powinny dominować nad człowiekiem, ale że godność osoby ludzkiej winna zawsze znajdować się ponad wszelkimi innymi uwarunkowaniami życia. Godność osoby jest więc, w swej jedynej i niepowtarzalnej rzeczywistości, imperatywem, który czyni osobę podmiotem przyjmującym i promującym sprawiedliwość.

MODEL ANTROPOLOGICZNY W ŚWIETLE CHRYSTOCENTRYZMU

W doktrynie Karola Wojtyły odnajdujemy dwa zasadnicze aspekty, które prowadzą go do określonego pojmowania egzystencji ludzkiej, do chrześcijańskiego humanizmu, do prawdziwego zrozumienia człowieka i w konsekwencji do udzielenia odpowiedzi na podstawowe pytania, jakie zadaje sobie współczesny świat. Z jednej strony jest to stała antropologiczna koncepcja człowieka jako bytu zorientowanego na interpersonalne relacje: komunikowanie się oraz

---

[32] Por. t e n ż e, *Mieć odwagę proroków.*

[33] Por. t e n ż e, *Kościół was nie opuści*, „L'Osservatore Romano" 4(1983) nr 4, s. 12.

[34] Por. t e n ż e, Mieć odwagę proroków.

[35] Por. J. M o l t m a n n, *La dignidad humana*, Salamanca 1983, s. 17.

[36] J a n P a w e ł II, *Przemówienie do robotników*, w: *Nauczanie papieskie*, Poznań 1990, t. II, 1, s. 124.

[37] Por. t e n ż e, *Godność osoby ludzkiej fundamentem sprawiedliwości i pokoju*, w: *Nauczanie papieskie*, Poznań 1992, t. II, 2, s. 258-269.

miłość[38], z drugiej zaś – dogłębna chrystocentryczna wizja osoby ludzkiej, której misterium ukazuje się jedynie w tajemnicy Słowa Wcielonego (por. KDK, nr 22).

Oba aspekty, niepodzielne u Jana Pawła II, wyznaczają określony model antropologiczno-chrześcijański, w którym życie człowieka naznaczone jest relacją pionową z Bogiem Ojcem za pośrednictwem Chrystusa oraz relacją poziomą – z innymi ludźmi i ze światem.

Oba te odniesienia, mające swe źródła w przekazach starotestamentowych, gdzie miłowanie bliźniego oznaczało przestrzeganie i wypełnianie wymogów prawa[39], łączą się z przykazaniem miłości[40], które dał Jezus Chrystus. Ten, kto nie miłuje, ogranicza oddziaływanie sprawiedliwości wyłącznie do prawnego legalizmu.

W tej praktyce chrześcijanin nie może rozkładać swego zaangażowania na rzecz sprawiedliwości w świecie i dla sprawiedliwości eschatologicznej, ma to być bowiem wysiłek jednolity, służący pełnej wolności człowieka[41].

PRZEMIANA OSOBOWA I ZMIANY STRUKTURALNE

W świetle magisterium Jana Pawła II dotyczącego sprawiedliwości możemy stwierdzić, że newralgicznym punktem chrześcijańskiego zaangażowania jest przemiana, radykalne przewartościowanie swego życia. Sprawiedliwość i nawrócenie – oto dwa elementy nierozłączne w dziele tworzenia nowego porządku społeczności bardziej sprawiedliwej i ludzkiej w zamyśle Boga[42].

Ta przemiana umysłów, woli i serc zakłada szczególne wymagania wypływające ze spotkania z Chrystusem. Chodzi tu o nawrócenie autentycznie ewangeliczne, ku Bogu i ku człowiekowi, co razem tworzy nowy styl życia, praxis „in statu conversionis" (DM, nr 13).

Człowiek potrzebuje nawrócenia, jeśli chce przekształcać rzeczywistość, ponieważ za dzisiejszymi dramatami kryje się tajemnica grzechu. Współczesny świat woła o sprawiedliwość w kontekście ludzkiego grzechu oraz zbiorowych postaw pewnych grup społecznych doprowadzających do poważnej niesprawiedliwości, która w wielu przypadkach instytucjonalizuje się tworząc silne struktury znaczone grzechem. Zmuszają one wielkie rzesze ludzi do pozostawania w stanie uciążliwej zależności. Zaangażowanie na rzecz sprawiedliwości dziś zakłada w istocie przekształcanie owych struktur.

---

[38] Por. Andre-Vincent, dz. cyt., s. 65.

[39] Por. Alfaro, *Christianismo y justicia*, s. 14-17.

[40] Por. Jan Paweł II, *Głód sprawiedliwości.*

[41] Por. Cozzoli, dz. cyt., s. 67.

[42] Por. tamże, s. 64n.

Proces ten wymaga, według Jana Pawła II, przemiany w ludziach, ponieważ za instytucjami społecznymi kryją się zawsze konkretne osoby powodujące niesprawiedliwość.

Tak więc przywrócenie godności ludzkiej w wymiarze sprawiedliwości społecznej, w porządku politycznym, ekonomicznym, oznacza zrekonstruowanie organicznej struktury społeczeństwa za pomocą przemiany postaw i sumień.

Ustawiczne wychowywanie w duchu sprawiedliwości[43], przezwyciężanie struktur grzechu wymaga konkretnych działań i stanowczych decyzji. Powinny one być podjęte bezzwłocznie. Jan Paweł II określa je jako „pilne reformy"[44].

Tłum. *Cezary Taracha*

---

[43] Por. F. A. Irrizar, *Etica y Moral*, Bilbao 1980, s. 191.

[44] Jan Paweł II, *Papież pragnie być waszym głosem*, w: *Nauczanie papieskie*, Poznań 1990, t. II, 1, s. 97-99.

Paweł WORONIECKI

PAŃSTWO POMOCNICZE A KONFLIKT SPOŁECZNY POSTAWY CHRZEŚCIJANINA W SYTUACJACH SPORNYCH

Szczególne znaczenie dla łagodzenia sporów ma uznanie konfliktu za fakt prawomocny, zinstytucjonalizowany [...]. Usankcjonowany konflikt skłania do nawiązania osobistych kontaktów z adwersarzami i szukania pomocy mediatorów. Zapobiega sytuacjom ekstremalnym, czyli walce z użyciem siły.

Zarówno presja faktów historycznych, jak i rozważania teoretyczne (formalna i funkcjonalna teoria konfliktu) oraz niektóre sformułowania z encyklik papieskich pozwalają traktować konflikt jako nieunikniony i ciągły proces. Odpowiednio kształtowany sprzyja współzawodnictwu, a nie walce, i tym samym staje się motorem rozwoju życia grupowego.

Pomocnicza rola państwa wyznacza mu pozycję obserwatora oraz inspiratora mediacji między zwaśnionymi stronami. Byłaby ona trudna do zachowania w warunkach państwa opiekuńczego. W analizie dopuszczalnych granic konfliktu istotne jest, że państwo pomocnicze nigdy nie występuje jako strona sporu. W jego interesie nie leży zatajanie sprzeczności oraz tłumienie oznak społecznego niezadowolenia.

KOŚCIÓŁ WOBEC ZAGADNIENIA KONFLIKTU

W nauczaniu społecznym Kościoła uznaje się „pozytywną rolę konfliktu, gdy jest on przejawem walki o sprawiedliwość społeczną”[1]. Papież Jan Paweł II dokonał w tym sformułowaniu podsumowania swoich wcześniejszych rozważań. Uznał w nich uprawnienia związków do stosowania metody ultimatum – strajku, czyli zaprzestania pracy w celu wywarcia presji na pracodawców. Strajk jest środkiem ostatecznym. Jego nadużywanie może doprowadzić do sparaliżowania całego życia gospodarczego, co stałoby w sprzeczności z wymogiem dobra wspólnego społeczeństwa. Wobec tego uwzględniono ewentualność stosowania środków prawnych w celu zabezpieczenia usług dla życia społecznego[2].

---

[1] Jan Paweł II, *Centesimus annus*, Wrocław 1991, s. 31.

[2] Por. Jan Paweł II, *Laborem exercens*, nr 11.

Tolerowanie ograniczonego konfliktu w nauczaniu Kościoła jest funkcją twierdzenia, że konflikt powstaje n i e u c h r o n n i e w dziedzinie społeczno-gospodarczej[3].

W encyklice *Rerum novarum* Leon XIII zwrócił uwagę na występowanie konfliktu między światem pracy a światem kapitału, między „garścią możnych i bogaczy" a „niezmierną liczbą proletariuszy". Antagonizm dążeń do minimalizacji i maksymalizacji płacy idzie w parze ze swoistą harmonią. Polega ona na tym, że „ani kapitał bez pracy, ani bez kapitału praca istnieć nie może"[4]. Jan Paweł II kontynuuje myśl o ujawnianiu konfliktów w celu kontrolowania ich przebiegu i doprowadzenia do rozwiązań kompromisowych (nie siłowych). Miało to istotne znaczenie na początku lat osiemdziesiątych, gdy społeczne koszty braku jakichkolwiek reguł gry w konflikcie okazały się zbyt wysokie.

Kościół nie proponuje żadnych konkretnych modeli funkcjonowania gospodarki. Oferuje jednak pewne idee przewodnie: uznaje pozytywny charakter regulowanego konfliktu, wolnej ludzkiej inicjatywy, własności prywatnej oraz rynku[5].

Analiza założeń społecznej nauki Kościoła w sferze ekonomicznej pozwala ustalić, który z obecnie funkcjonujących modeli gospodarczych jest im najbliższy. Nie jest nim z pewnością system kolektywistyczny. Dążąc do likwidacji alienacji ludzkiej egzystencji, w istocie ją powiększył. Negując pozytywność relacji rynkowych, usankcjonował niską wydajność gospodarowania.

Nie spełnia tych założeń również liberalizm gospodarczy, z państwem jako „niewidzialną ręką". „Bałwochwalczy" stosunek do rynku sprowadza człowieka do roli towaru i nie bierze pod uwagę dóbr, które ze swej natury nie powinny być traktowane jako towar[6].

Nie odpowiada również założeniom nauki Kościoła doktryna państwa dobrobytu. Jej realizacja w niektórych państwach skandynawskich zlikwidowała wprawdzie zjawisko nędzy, niesprawność jednak tego systemu polega na nadużyciu zasady pomocniczości. Głosi ona, iż społeczność wyższego rzędu nie powinna ingerować w społeczność niższego rzędu, pozbawiając ją właściwych jej kompetencji[7]. Krytykę koncepcji państwa „opatrznościowego", dążącego do zastąpienia autorytetu rodziny (instytucji starszej od państwa) własnym autorytetem, przeprowadził już Leon XIII pod koniec ubiegłego wieku[8].

---

[3] Por. J a n P a w e ł I I, *Centesimus annus*, s. 15.

[4] L e o n X I I I, Encyklika o kwestii robotniczej *Rerum novarum*, „Znak" 1982, nr 332-334, s. 645, 653.

[5] *Centesimus annus*, s. 85-87.

[6] Tamże, s. 81-82.

[7] Tamże, s. 99.

[8] *Rerum novarum*, s. 650-n.

W myśl nauki Kościoła odpowiedzialność w zakresie kierowania gospodarką winna spoczywać nie na państwie, ale na poszczególnych ludziach, grupach i instytucjach. Jest to konsekwencją założenia, iż państwo spełnia funkcję pomocniczą – a nie kierowniczą w gospodarce. W wyjątkowych sytuacjach wypełnia funkcje zastępcze wobec tych przedsiębiorstw, których organizacja wyklucza spełnianie zadań związanych z dobrem wspólnym. W miarę możliwości to zastępstwo gospodarcze powinno mieć charakter tymczasowy i ustać z chwilą poprawienia się kondycji ekonomicznej tych firm.

Wydaje się, iż spośród obecnie funkcjonujących modeli społeczno-gospodarczych, najbliższa założeniom nauki społecznej Kościoła jest społeczna gospodarka rynkowa. Przemawia za tym tryb regulowania konfliktów w gospodarce niemieckiej oraz samoograniczająca rola państwa w podejmowaniu decyzji o charakterze nakazowym.

INSTYTUCJONALIZACJA KONFLIKTU W SPOŁECZNEJ GOSPODARCE RYNKOWEJ

Proklamowanie w Sejmie RP przez pierwszego niekomunistycznego premiera społecznej gospodarki rynkowej oraz powoływanie się na politykę Ludwika Erharda[9] skłaniają do szukania odpowiedzi na pytanie, czym jest zadeklarowany typ gospodarki. W opinii większości ekonomistów społeczna (socjalna) gospodarka rynkowa mieści się gdzieś między liberalną gospodarką rynkową, w której decydujące czynniki to: własność prywatna, decyzje rynkowe oraz państwo jako „stróż nocny", a gospodarką centralnie planowaną[10].

To niejasne umiejscowienie „gdzieś pomiędzy" zwraca uwagę na potrzebę godzenia wartości przeciwstawnych oraz odnalezienia kompromisu między:
a) przedsiębiorczością jednostki a równością społeczną,
b) odpowiedzialnością osobistą a funkcją pomocniczą państwa[11],
c) współzawodnictwem a solidarnością w działaniu,
d) cenami wolnymi i społecznymi,
e) własnością prywatną i państwową.

Ad. a) Ludzie są równi wobec siebie z racji bycia osobami ludzkimi, lecz nie są identyczni. Różnice w uzdolnieniach oraz w warunkach rodzinnych określających start życiowy prowadzą do rozpiętości dochodów. Nadmierne zróżnicowanie rodzi problemy natury moralnej (poniżanie godności ubogich), problemy

---

[9] Por. L. Balcerowicz, *800 dni. Szok kontrolowany*, Warszawa 1992, s. 10.

[10] Por. J. Kleer, *Czy Polskę stać na społeczną gospodarkę rynkową?*, „Polityka" 1992, nr 30.

[11] Realizację zasady pomocniczości w gospodarce Niemiec Jerzy Kleer dostrzega na podstawie dwóch przesłanek: umiarkowanej interwencji państwa w mechanizm rynkowy, przy równoczesnej szczegółowej jego interwencji w sferę ochrony socjalnej pracowników. Tamże.

społeczne (napięcia) oraz techniczne (zagrożenie egzystencji biologicznej). Z drugiej strony legalizacja egalitaryzmu dochodowego zdusiłaby inicjatywę gospodarczą. Hasło doktryn plebejskich: „odbierać bogatym, dawać biednym" zostaje przełożone w społecznej gospodarce rynkowej na język rozsądnych konkretów: „ile należy odbierać, a ile dawać?". Doświadczenia niektórych krajów skandynawskich (np. Szwecji) uczą, iż nadmierne odbieranie i dawanie (progresywny system podatkowy) prowadzi do zapaści gospodarczej.

Kompromisem wydaje się być utrzymanie wolności gospodarczej, zróżnicowania w dochodach, przy jednoczesnym określeniu zmiennego w czasie minimum socjalnego (minimalna płaca i zasiłki).

Ad. b) Każdy człowiek jest odpowiedzialny za siebie, tzn. posiada swobodę wyboru przy podejmowaniu decyzji życiowych dotyczących zawodu, wykształcenia, ubezpieczenia, mieszkania, oraz ponosi większość konsekwencji (lecz nie wszystkie) swoich błędnych postanowień. Zasada pomocniczości państwa polega na przychodzeniu z pomocą w trakcie podejmowania wyboru (np. niższe opłaty w określonych działach szkolnictwa i przeszkolenia zawodowego) oraz w ponoszeniu części kosztów nierozsądnych decyzji życiowych (minimum socjalne obejmuje zarówno jednostki aspołeczne, jak i tych, którzy w przypadkach losowych nie uzyskali uprawnień do świadczeń pracowniczych). Zasada pomocniczości oznacza zatem również wymuszanie przez państwo na pracodawcach i pracobiorcach przeznaczania części dochodów i płac na ubezpieczenia społeczne.

Ad. c) Konkurencja jest siłą napędową ekspansji gospodarczej, wyzwalającą pomysłowość oraz innowacyjność. Pomysłowość ludzka musi być ograniczona pewnymi nieprzekraczalnymi barierami, biorąc pod uwagę tendencję do działań łatwych i dochodowych, zwłaszcza kosztem ludzi uzależnionych ekonomicznie od przedsiębiorcy. Działalność instytucji opartych na solidarności oczekiwań (związki zawodowe, ruch spółdzielczy) eliminuje z gry konkurencyjnej elementy „wolnoamerykanki" bezwzględnie podporządkowującej słabszych zyskowi silniejszych.

Ad. d) Ceny kształtują się na zasadzie gry popytu i podaży. Z uwagi na interes społeczny określona grupa dóbr i usług (poczta, energetyka, niektóre produkty rolne, ochrona środowiska) ma charakter sterowany. W społecznej gospodarce rynkowej zasadą jest dominacja cen wolnych. Kompromis polega na wydzieleniu części dóbr i usług, które nie podlegają swobodzie rynkowej. Jednakże w przypadku dotowania części produkcji w ramach danego działu obowiązuje reguła, iż ten dział gospodarki jako całość musi być dochodowy.

Ad. e) Własność prywatna jest zasadą konstytuującą system rynkowy. Bez niej nie byłoby motywu sprawnego i perfekcyjnego działania. Przepisy prawne współtworzące społeczną gospodarkę rynkową przewidują kompromis wyrażający się dopuszczeniem państwa do posiadania środków produkcji. Posiadając własność produkcyjną pozostającą w całkowitej gestii lub w formie udzia-

łów, państwo staje się równorzędnym partnerem wobec innych podmiotów gospodarczych. Firmy państwowe lub z udziałem Skarbu Państwa działają zgodnie z ogólnie przyjętymi regułami rynkowymi i nie korzystają z przywilejów prawnych czy finansowo-kredytowych.

Społeczna gospodarka rynkowa przybiera zatem postać ustawicznie zawieranego kompromisu między liberalną gospodarką rynkową a gospodarką nakazową. Kompromis ten ustala się niejako w biegu, w trakcie wyłaniania się konkretnych problemów. W istocie sprowadza się on do pytania: ile rynku, ile państwa? w poszukiwaniu wyjścia z danej sytuacji. Przyjmuje się zasadę, iż znalezienie określonego rozwiązania wymaga obecności zarówno rynku, jak i państwa – przy czym rynek odgrywa rolę pierwszoplanową, a państwo drugoplanową (pomocniczą).

Socjalna gospodarka rynkowa różni się od gospodarki liberalnej zagwarantowanym udziałem państwa w rozstrzyganiu problemów ekonomicznych, natomiast od gospodarki nakazowej – pierwszeństwem rynku przed państwem w kształtowaniu wielkości ekonomicznych (państwo wpływa, ale decyduje rynek).

Funkcja pomocnicza państwa, będąc złagodzoną formą interwencjonizmu państwowego (radykalna była np. polityka etatyzmu w II Rzeczypospolitej, przewidująca funkcjonowanie nierentownych przedsiębiorstw państwowych), ogranicza się do działań, których nie mogą bądź nie chcą podjąć inne podmioty gospodarcze (np. zapewnienia równości startu na poziomie podstawowym, pomoc dla ubogich). Państwo występuje nie tylko w roli pomocnika ubogich, lecz również obrońcy rynku, przeciwdziałając praktykom monopolistycznym oraz sprzyjając powstawaniu sprawnej infrastruktury – bankowej oraz ubezpieczeniowej.

Istota społecznej gospodarki rynkowej polega m.in. na nieuwalnianiu przez państwo pracodawców i pracobiorców od ryzyka, jakim jest bankructwo lub utrata pracy. Niebezpieczeństwo przegranej – swoisty miecz Damoklesa – dotyczy wszystkich uczestników gry rynkowej i zmusza ich do maksymalnego wysiłku.

Zbyt daleko idące przywileje socjalne powodują postawę roszczeniową obywateli, co hamuje efektywność wytwarzania, a na dłuższą metę ogranicza zdolność finansowania przedsięwzięć socjalnych państwa. Wyjściem z tego błędnego koła jest połączenie bodźców pobudzających do wzrostu produktywności z socjalnym zabezpieczeniem. W praktyce oznacza to świadome nieosłabianie przez państwo niebezpieczeństwa niepowodzeń gospodarczych zarówno w przypadku pracodawców, jak i pracobiorców oraz zmuszanie obu stron do dyskusji i szukania kompromisów.

Prawo strajkowe jest skonstruowane w ten sposób, aby na konfrontacji tracili wszyscy i nikt nie był zainteresowany przedłużaniem konfliktu. Jako

przykład może tu posłużyć instytucja lokautu – daje pracodawcom uprawnienie do odsunięcia strajkujących od stanowisk pracy bez możliwości rozwiązania umów o zatrudnienie, gdy strajk jest legalny (tzn. 75% członków danej organizacji związkowej głosowało za przerwaniem produkcji)[12]. Lokaut stanowi również formę nacisku na pracodawców, ponieważ nie mogą zatrudniać „łamistrajków", co prowadzi do deficytu w zyskach.

Na ogół strajk kończy się postępowaniem pojednawczym, w którym pośredniczy osoba neutralna. Ma to swoje uzasadnienie psychologiczne. Sprzeczające się strony łatwiej ustępują, gdy za uzyskany kompromis i częściową rezygnację z roszczeń odpowiedzialność przejmuje instytucja neutralna. Jednakże musi być spełniony warunek wstępny – zgoda wszystkich stron na konkretną osobę pośredniczącą, czemu sprzyja system dwustronnych strat.

Rynek oraz demokracja, jako naczelne zasady organizujące nowy ład ekonomiczny, narzucają konkretne formy rozwiązywania konfliktów:

Uściślenia warunków kompromisu wypracowane w socjalnej gospodarce rynkowej	
Założenia ogólne	Rozwiązania szczegółowe
– tolerowanie konfliktów	– legalizacja strajku i lokautu
– istnienie mechanizmu przyśpieszającego zakończenie konfliktu	– zasada ponoszenia dwustronnych strat w razie przedłużania się konfliktu
– istnienie mechanizmu przyspieszającego zawarcie ugody	– zasada uczestnictwa osoby neutralnej w postępowaniu pojednawczym jako psychologiczne ułatwienie rezygnacji z części żądań

W socjalnej gospodarce rynkowej zaadaptowano de facto tezę Ralfa Dahrendorfa, iż w każdym społeczeństwie występuje zawsze dezintegracja oraz konflikt. Pisał on: „To nie obecność, lecz brak konfliktu jest czymś zaskakującym i nienormalnym. Powód do podejrzliwości mamy wtedy, gdy znajdujemy społeczeństwo czy organizację, w której nie widać przejawów konfliktu"[13].

KONTROLOWANY KONFLIKT INSTRUMENTEM KOMPROMISU

Współczesna nauka o społeczeństwie przyjmuje dwa konkurencyjne jego modele: model integracyjny oraz model konfliktowy. Na użytek analizy przy-

---

[12] Por. *Z życia Republiki Federalnej Niemiec. Wydanie specjalne. Socjalna gospodarka rynkowa*, Hamburg, brw, s. 48.

[13] R. Dahrendorf, *Out of Utopia*, w: *Essays in the Theory of Society*, London 1970, s. 127.

datne jest traktowanie konfliktu oraz zagadnienia spójności jako równorzędnych właściwości społeczeństwa.

Uzasadniając, dlaczego społeczeństwo stanowi względnie spójną całość, można przyjąć dwa punkty widzenia:
- porządek społeczny utrzymuje się dzięki zgodzie co do wartości (consensus omnium);
- spójność opiera się na sile i przymusie.

Oba poglądy nie zaprzeczają istnieniu różnic intersów. O ile zwolennicy koncepcji ugody podporządkowują je zgodnemu uznaniu wartości, to w koncepcji dominacji różnice są ujarzmiane przez siłę i przymus.

Do pierwszego stanowiska nawiązują integracyjne (funkcjonalne) teorie społeczeństwa. Ujmują one strukturę społeczną jako system znajdujący się w równowadze dzięki ustalonym, powtarzającym się procesom i regułom gry. Tu należy wspomnieć o analizach Talcotta Parsonsa, kładącego nacisk na rolę elementów normatywnych zapewniających równowagę społeczną (normy jako czynnik utrzymania homeostazy, equilibrium systemu)[14].

Koercyjne (konfliktowe) teorie społeczeństwa odnoszą się do struktury społecznej jako do organizacji utrzymywanej przez siłę i przymus (kontekst instytucjonalny). Na podkreślenie zasługuje eksponowanie konfliktu w sposób nie eliminujący podejścia integracyjnego: rozpatrywanie konfliktu jako stabilizatora w dłuższym okresie czasu (Lewis Coser).

Integracyjne teorie społeczeństwa zakładają zintegrowanie struktury elementów, z których każdy jest funkcjonalny, tzn. przyczynia się do utrzymania społeczeństwa jako całości. Instrumentem scalającym jest zgodne uznawanie przez członków struktury określonych wartości.

Koercyjne teorie kładą akcent na wszechobecność zmian, konfliktów, dezorganizujące działanie każdego elementu, którego immanentna tendencja do wprowadzania zamętu ograniczona jest przez odpowiednie instytucje.

Oba nurty nawiązują do stworzonej przez Georga Simmla konwencji myślenia o konflikcie jako procesie, który ma trwałą formę, jest nieuchronny, ale może być regulowany w celu uzyskania zeń największych korzyści (teoria formalna, uniwersalna).

Nie sposób nie zgodzić się z sugestią Dawida Lockwooda na temat podwójnego oblicza społeczeństwa, wyrażającego się w pozornej dychotomii: konflikt – funkcja, wartość – interes[15]. Istotą podwójnego oblicza jest dialektyczne ujmowanie zagadnień. To, co w modelu integracyjnym uznawane jest za spójność, w teorii konfliktu przybiera miano przymusu, a wspólnota wartości na gruncie jednego modelu jest postrzegana jako zgodność interesów na gruncie drugiego.

---

[14] Por. T. Parsons, *Szkice z teorii socjologicznej*, Warszawa 1972, s. 53n.

[15] Por. D. Lockwood, *Some Remarks on the Social System*, „British Journal of Sociology" vol. VII, 1956, nr 2.

W badaniach nad przyczynami dominacji Max Weber odróżnił władzę (Macht) od legalnego panowania (legitime Herrschaft). O ile władza jest stosunkiem rzeczowym, to panowanie jest relacją formalną, prawomocną, wyszczególniającą nadrzędność i podrzędność – zobowiązującą do przestrzegania przepisów ustalonych przez kogoś innego i grożącą karą za nieposłuszeństwo[16]. Dystrybucja władzy wyznacza strony konfliktu. Ci, którzy mają władzę, tzn. przewagę w stosunkach rzeczowych, chcą jednocześnie panować, czyli formalnie oddzielić pozycję dominacji od podległości.

Interes grupowy, rozumiany jako orientacja ukierunkowująca działania, polega na utrzymaniu warunków zapewniających władzę lub na zmianie struktury nie dającej przewagi w stosunkach rzeczowych. Do ciekawej konkluzji prowadzi rozpatrywanie kategorii interesu w powiązaniu z pojęciem roli społecznej. Na gruncie teorii integracyjnej każda pozycja społeczna jest tożsama z rolą społeczną. Każda rola to zespół oczekiwań spodziewanych po zachowaniu osób zajmujących określoną pozycję (Parsons). Nosiciel roli, zdający sobie sprawę z tych oczekiwań, uznawany jest za „zaadaptowanego", tzn. przyczyniającego się do integracji systemu. Osoba nie internalizująca oczekiwań związanych z jej pozycją lub pozycją innych zyskuje ocenę „odchylonej od normy" i wywołującej konflikt. W teorii konfliktowej relacja ta ulega odwróceniu. Osoby „zaadaptowane", a nie „odchylone", są źródłem konfliktów.

Porządkujący walor ma wprowadzone przez Morrisa Grinsberga rozróżnienie na quasi-grupy i grupy społeczne. Nie każda zbiorowość ludzi połączonych wspólnotą intersów jest grupą[17]. Dopóki utajone (nie zwerbalizowane) interesy nie zostaną wyartykułowane i nie pojawi się minimum zorganizowania, mamy do czynienia z quasi-grupą stanowiącą obszar rekrutacji do grupy konfliktowej. Interesy utajone zawarte są w strukturze ról i pozycji, natomiast jawne wypowiada się i kieruje w formie roszczeń pod adresem pozycji dominujących. Starcie wyartykułowanych interesów posiada swoje natężenie (koszty zwycięstwa lub przegranej) oraz gwałtowność (środki wyrażania wrogości). Wysoka kultura życia politycznego zmniejsza gwałtowność, ale zwiększa prawdopodobieństwo znacznego natężenia konfliktu. „Nakładanie się" konfliktów na siebie powiększa zarówno gwałtowność, jak i natężenie. Jako przykład może posłużyć Irlandia Północna, w której konflikt wyznaniowy pokrył się z konfliktem ekonomicznym.

Na ogół podległość w stosunkach panowania determinuje niższy status ekonomiczny. Jest to zjawisko deprywacji względnej. Jeśli pozbawienie dostępu do struktur zwierzchnictwa spycha jednostkę poniżej biologicznego poziomu przetrwania (deprywacja absolutna), wówczas motywacja do walki może

---

[16] Por. M. Kucia, *Podstawowe kategorie socjologii rozumiejącej Maxa Webera*, „Studia Socjologiczne" 1989, nr 3, s. 45n.

[17] Por. M. Ginsberg, *Sociology*, London 1953, s. 40.

wyprzeć bierność i apatię. Osłabienie związków między pozycją w hierarchii panowania i w statusie ekonomicznym łagodzi natężenie i gwałtowność konfliktu.

Kluczowym zagadnieniem – z punktu widzenia pojednania i spójności – jest regulacja konfliktu. Ralf Dahrendorf wylicza trzy warunki stwarzające możliwość regulacji:

– strony konfliktu uznają prawo oponenta do wysuwania roszczeń;
– oponenci są zorganizowani w grupy interesu; istnienie przeciwnika rozproszonego wyklucza regulację tego, co utajone;
– strony konfliktu przestrzegają reguł gry w swoim postępowaniu, łącznie z zasadą naczelną, przewidującą sposób zmiany reguł gry.

Stale powtarzające się i krzyżujące konflikty prowadzą do zrutynizowania i standaryzacji postępowania w sytuacji antagonizmu[18].

Jednym z mierników kosztów zwycięstwa lub przegranej (natężenia konfliktu) jest wymiana osób zajmujących w strukturze panowania pozycje dominujące. Ze względu na zakres zmian personalnych wyróżniamy:

– zmianę struktury społecznej połączoną z całkowitą wymianą personelu rządowego[19];
– zmianę warunkowaną częściową wymianą grupy dominującej;
– zmianę bez wymiany na pozycjach panowania, z uwzględnieniem interesów opozycyjnych w prawodawstwie i działalności.

Typ pierwszy kwalifikuje się jako zmiana spowodowana przegraną rządzących. Przypadek drugi i trzeci określa możliwości kompromisu. Istotą kompromisu jest d w u s t r o n n o ś ć u s t ę p s t w, czyli brak stuprocentowej realizacji dążeń którejkolwiek ze stron konfliktu. Wynika stąd wskazówka natury technicznej uprawniająca do o g r a n i c z a n i a zasięgu żądań oponentów, lecz nie do n e g o w a n i a wszystkich ich postulatów. Jest to wymóg, którym winien kierować się mediator.

Większy nacisk na potrzebę zawierania kompromisu kładzie teoria integracyjna, posługująca się określeniem e l a s t y c z n o ś c i społeczeństwa. Pod tą nazwą kryje się gotowość grupy rządzącej do modyfikacji norm i zdolność systemu do adaptacji w nowych warunkach.

Wysuwanie antagonistycznych roszczeń dotyczących podziału władzy lub ograniczonych środków wywołuje konflikt. Jego przebieg uzależniony jest od:

a) stopnia elastyczności struktury społecznej,

b) rodzaju problemu, który wzbudził wrogie uczucia wśród członków grupy społecznej.

---

[18] Por. R. D a h r e n d o r f, *Teoria konfliktu w społeczeństwie przemysłowym*, w: *Elementy teorii socjologicznych*, wybór W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, Warszawa 1975, s. 457.

[19] W teorii konfliktowej oraz integracyjnej przyjmuje się tożsamość „zmiany struktury społecznej" i „zmiany w strukturze". Jest to interpretacja R. Dahrendorfa, por. tamże, s. 458.

Ad a) Systemy społeczne odznaczają się różnym stopniem tolerowania konfliktu. Nie ma takich, które zapobiegałyby formułowaniu antagonistycznych żądań (działalność grup dysydenckich w społeczeństwach totalitarnych lub tradycjonalistycznych).

Cechą społeczeństw elastycznych jest t o l e r o w a n i e konfliktu poprzez jego i n s t y t u c j o n a l i z a c j ę, zezwalającą na werbalizowanie konkurencyjnych postulatów. Instytucjonalizacja stanowi podstawowy środek kanalizowania niezadowolenia, tworzy ramy rozładowywania napięcia między stronami. Ujawnia źródła zatargu, a zatem ułatwia ich eliminowanie.

Tolerowane konflikty stabilizują strukturę społeczną w tym sensie, iż – będąc sygnałem ostrzegawczym – prowadzą do tworzenia i modyfikacji norm współżycia społecznego. Budują fundament adaptowania systemu do zmieniających się warunków. Instytucjonalizacja antagonizmów zawiera w sobie gotowość przywrócenia równowagi i jedności między członkami grupy poprzez korygowanie stosunków władzy i podziału dóbr.

Tolerowanie sprzyja mnogości konfliktów, lecz ich wielość zapobiega powstaniu jednej linii podziału[20]. Systematyczne rozładowywanie napięć przeciwdziała gwałtownemu odblokowaniu nagromadzonej wrogości. Im częściej dopuszcza się do uzewnętrzniania uraz, tym są one mniej gwałtowne, ponieważ nie koncentrują się wokół jednego obiektu.

W grupach o ścisłej więzi społecznej konflikty są nie tolerowane i tłumione w zarodku. W tym celu nie zezwala się na wyrażanie poglądów niezgodnych z poglądami rządzących. Zapobieganie ujawnianiu się wrogich nastrojów powoduje ich kumulację. Konflikt, który wybuchł pomimo formalnych przeszkód do uzewnętrzniania pretensji, jest intensywniejszy, gdyż w trakcie jego trwania wychodzą na jaw żale nie wyładowane wcześniej.

Wraz ze wzrostem stopnia sztywności struktury społecznej wzrasta zapotrzebowanie na instytucję „klapy bezpieczeństwa". Jej istotą jest znajdowanie zastępczych obiektów dla agresywnych uczuć (np. antysemityzm w carskiej Rosji). Mechanizm wentyli bezpieczeństwa próbuje ominąć instytucjonalizację konfliktu. Zamiast ujawniać rzeczywiste źródło niezadowolenia, eksponuje spór nierzeczywisty. Zapobiegając modyfikacji stosunków społecznych uniemożliwia w dłuższym okresie przystosowanie się systemu do nowych warunków[21].

Ad b) Negacja podstawowych norm i wartości, na których opierają się stosunki społeczne, stwarza niebezpieczeństwo wybuchu konfliktu o burzącej wobec struktury społecznej sile działania. Istnieją jednakże alternatywne sposoby sterowania konfliktem. Z funkcjonalnym charakterem antagonizmu mamy do czynienia wówczas, gdy jest on maksymalnie wcześnie ujawniony i w jego wyniku następuje adaptacja stosunków władzy i podziału do wymogów rozwoju społe-

---

[20] Por. L. C o s e r, *Społeczne funkcje konfliktu*, w: *Elementy teorii socjologicznych*, s. 201.

[21] Por. tamże, s. 202.

cznego. Niszczące (dysfunkcjonalne) zagrożenie konfliktem związane jest natomiast z erupcją postulatów i urazów tłumionych wcześniej przez dłuższy czas.

Podsumowując: nie konflikt sam w sobie jest zagrożeniem dla struktury społecznej, lecz stopień jej elastyczności, która – będąc niewielka – może prowadzić do kumulacji wrogości bądź – w przeciwnym wypadku – do jej stopniowego rozładowywania. Służy temu mechanizm kompromisu – mechanizm dostosowywania do siebie współzawodniczących żądań.

Odpowiednikiem „tolerowania" konfliktu w modelu integracyjnym jest „regulacja" konfliktu w teorii koercyjnej. To, co Ralf Dahrendorf nazywa „otwartością" klasy panującej, u Lewisa Cosera jest określane jako elastyczność struktury społecznej[22].

Ustanowienie kontroli konfliktu zakłada istnienie w sposób ciągły sprzeczności interesów. Procedura obowiązująca przeciwników, jakkolwiek nie przesądza o wyniku sporu (w przeciwnym wypadku żadna ze stron nie angażowałaby się w coś nie gwarantującego przynajmniej równości szans), wprowadza czynnik przewidywalności.

Analogia w określaniu warunków kompromisu między:	
modelem konfliktowym	modelem integracyjnym
– otwartość klasy rządzącej – uznanie prawa oponenta do wysuwania roszczeń – reguły gry narzucające rutynizację i standaryzację konfliktu	– wysoka elastyczność struktury społecznej – tolerowanie konfliktu – instytucjonalizacja konfliktu

Praktyka regulowania konfliktów, stosowana w socjalnej gospodarce rynkowej, potwierdziła założenia modelu funkcjonalnego oraz koercyjnego, iż konflikty mogą być czynnikiem stabilności systemu oraz powiększania dobrobytu społeczeństwa.

KONKLUZJA

Głównym źródłem konfliktów grupowych są sprzeczności powstające w stosunkach społecznych. Nie mniej ważnym powodem jest sama natura

---

[22] Klasę społeczną definiuje Ralf Dahrendorf jako grupę konfliktową, reprezentującą interesy wynikające ze struktury zwierzchnictwa w związkach opartych na panowaniu. Zatem nadaje temu pojęciu szerszy zakres, niż marksowskie kryterium posiadania lub nieposiadania środków produkcji. Taka konceptualizacja klasy społecznej wynika bezpośrednio z koncepcji ZIS (Zrzeszenia Imperatywnie Skoordynowanego – wiązki ról zorganizowanych dychotomicznie jako dominujące i podporządkowane). Klasa społeczna jest tu jednym z niezliczonych rodzajów ZIS-ów układających się we wzór struktury społecznej.

ludzka wyposażona w „instynkt wrogości", równie silny jak postawa miłości i braterstwa. Do uznania przez nauki społeczne faktu istnienia instynktu wrogości (G. Simmel) doprowadziły obserwacje tego, jak łatwo można zasugerować ludziom nieprzychylność czy wrogość do innych. Kolejnym dowodem istnienia tego instynktu jest częste porzucanie celu, dla którego wszczęto walkę, i usatysfakcjonowanie się samym stawianiem oporu.

Rozgrywanie konfliktów „w imieniu historii" powiększa gwałtowność antagonizmów. Przekonanie, że aktualnie trwająca walka ma wymiar historyczny, eliminuje współczucie dla pojedynczych ludzkich tragedii i wzmacnia postawę nieprzejednania. Chrześcijaństwo sprzeciwia się identyfikacji jednostki z „historycznie uwarunkowaną" wrogością, rozbudowując subiektywne wpływy redukujące wrogość (sumienie). Postawa ogólnej życzliwości wobec drugiego człowieka zmniejsza gwałtowność konfliktów powstających nieuchronnie w życiu społeczno-gospodarczym. Jeżeli konflikt w jakiejś dziedzinie przebiega równocześnie ze współpracą w innej sferze życia, wówczas porozumienie obowiązujące przy współpracy przenosi się do dziedzin dotkniętych konfliktem. Toczenie sporu traktowane jest wówczas jako aktywność drugoplanowa, a współdziałanie i kompromis jako dominująca.

Szczególne znaczenie dla łagodzenia przebiegu sporów ma uznanie konfliktu za fakt prawomocny, zinstytucjonalizowany. Wysuwanie żądań nie narusza poczucia sprawiedliwości tych grup, które utożsamiają się z panującym porządkiem prawnym i gotowe byłyby zmobilizować wszystkie środki na wprowadzenie stanu rzeczy przewidzianego prawem. Usankcjonowany konflikt skłania do nawiązania osobistych kontaktów z adwersarzami i szukania pomocy mediatorów. Zapobiega sytuacjom ekstremalnym, czyli walce z użyciem siły.

Akceptowanie pozytywnej roli konfliktu zinstytucjonalizowanego i ograniczonego upoważnia do wyodrębnienia kilku możliwych postaw chrześcijanina wobec aktów niesprawiedliwości w życiu społeczno-gospodarczym:

- postawy martyrologicznej (znoszenie cierpienia w milczeniu),
- postawy martyrologiczno-buntowniczej (znoszenie cierpienia po sformułowaniu werbalnego protestu),
- postawy caritasowo-buntowniczej (podejmowanie działań wymuszających zmiany w postępowaniu innych ludzi bez stosowania gwałtu).

Postawa caritasowo-buntownicza wskazuje na szczególny rodzaj środków działania (np. strajk jako akcja bezpośrednia), które – mając większą siłę oddziaływania niż postępowanie martyrologiczne – nie są aktem przemocy. Jej realizacja warunkowana jest świadomością powszechnego i nieuniknionego charakteru konfliktu, który w określonych warunkach pozostaje w zgodzie z zasadą sprawiedliwości.

Stanisława BORKOWSKA

OD ROSZCZENIA DO KOMPROMISU BARIERY POROZUMIENIA

Rokowania zbiorowe przetrwały wiele wstrząsów politycznych (faszyzm, stalinizm) zakazujących lub zawieszających tę formę dialogu, a także wstrząsów ekonomicznych (kryzys z lat trzydziestych, kryzys paliwowy z lat siedemdziesiątych i in.), dostosowując się do nowych wyzwań.

Celem opracowania jest próba wykazania, że w konfliktogennej sferze zbiorowych stosunków pracy (ze względu na co najmniej częściową rozbieżność interesów pracowników i pracobiorców) celowe i możliwe jest zmniejszenie liczby i natężenia konfliktów. Wymaga to wszakże:
– negocjacyjnego kształtowania zbiorowych stosunków pracy,
– unikania modeli negocjacji opartych na roszczeniach na rzecz rokowań opartych na współpracy i dążeniu do kompromisu korzystnego dla wszystkich stron tego procesu.

ISTOTA ROKOWAŃ

Zbiorowe stosunki pracy mogą być regulowane w rozmaity sposób. Nie jest on jednak obojętny dla pokoju społecznego i klimatu pracy ani też efektywnego rozwiązywania problemów pracy ze względu na dominujący (a nie wyłączny) typ tej regulacji. Zasadniczo wyróżnia się trzy modele regulacji: rynkowy, administracyjno-legislacyjny oraz negocjacyjny.

Pierwszy z nich opiera się na przeświadczeniu, że praca ludzka jest towarem i jako taka podlega żywiołowej regulacji rynkowej. Drugi, krańcowo odmienny, zasadza się na uznaniu konieczności pozarynkowej regulacji problemów pracy, ale dokonywanej jednostronnie przez państwo bez udziału partnerów społecznych (pracowników i pracodawców).

Pomiędzy tymi dwoma skrajnościami znajduje się model negocjacyjny. Jego istota polega na tym, że honorując istnienie rynku i wynikające stąd wymagania efektywnościowe, uznaje się wszakże podmiotowość pracy ludzkiej, co jest zgodne z Deklaracją Filadelfijską Międzynarodowej Organizacji Pracy[1], a co od wieków jest silnie akcentowane w społecznej nauce

[1] Międzynarodowe regulacje prawne w zakresie rokowań zbiorowych to: Konwencje MOP – nr 87 z 1948 r., dotycząca wolności związkowej i ochrony praw związkowych, nr 98 z 1949 r.,

katolickiej[2]. Jan Paweł II w *Laborem exercens* podkreśla, że człowiek nie jest narzędziem pracy, lecz podmiotem i sprawcą, a przez to samo stanowi cel całego procesu produkcji.

W konsekwencji podstawowe problemy pracy regulowane są wspólnie przez pracodawcę (organizacje pracodawców) oraz organizacje pracowników na zasadzie partnerstwa. Następuje to w drodze negocjacji[3] nazywanych w odniesieniu do zbiorowych stosunków pracy rokowaniami zbiorowymi. Negocjacyjne kształtowanie zbiorowych stosunków pracy jest powszechne w krajach o rozwiniętej gospodarce rynkowej. Rokowania zbiorowe polegają na poszukiwaniu przez strony tego procesu, posiadające częściowo rozbieżne interesy, obopólnie korzystnego kompromisu (porozumienia) poprzez dialog. Różnią się od negocjacji w innych obszarach życia (np. w handlu) tym, że uczestniczą w nich strony „skazane na siebie", stale ze sobą współpracujące. Z tego względu doniosłe znaczenie ma ta cecha rokowań, że jednocześnie powinny prowadzić do realizacji dwóch celów: kształtowania dobrego klimatu pracy opartego na wzajemnym zaufaniu i porozumieniu oraz obopólnie korzystnego rozwiązywania problemów stanowiących ich przedmiot.

Początki rokowań zbiorowych sięgają jeszcze końca XIX wieku. Podstawy prawne negocjacji zostały stworzone w okresie międzywojennym, a sam rozwój rokowań był silnie promowany przez Międzynarodową Organizację Pracy oraz rządy poszczególnych krajów. Warto odnotować, że w Polsce po odzyskaniu niepodległości zawieranie układów zbiorowych pracy następowało przy silnym wsparciu ze strony rządu[4].

Prawdziwy rozkwit rokowań zbiorowych nastąpił jednak po II wojnie światowej, kiedy to współdziałanie wszystkich partnerów społecznych przy zachowaniu pokoju społecznego stało się niezbędnym warunkiem pokonywania trudności gospodarczych powstałych w jej następstwie. Jednak nie dotyczyło to Polski i innych krajów Europy Środkowo-Wschodniej. W tych bowiem krajach obowiązująca ideologia marksistowsko-leninowska zakładała jedność

---

dotycząca stosowania zasad organizowania się i rokowań zbiorowych, nr 135 z 1971 r. o reprezentacji pracowniczej, nr 154 z 1981 r. wraz z Zaleceniem nr 163 o popieraniu rokowań związkowych; Trójstronna Deklaracja Zasad dotycząca przedsiębiorstw międzynarodowych i polityki społecznej przyjęta przez MOP w 1977 r.; oraz regulacje europejskie – Traktat Rzymski z 1950 r., Europejska Karta Podstawowych Praw Socjalnych z 1989 r., Europejska Karta Społeczna obowiązująca od 1965 r., Układ Brukselski z 1991 r., Traktat z Maastricht z 1991 r.

[2] Por. L. Dyczewski, *Słuszna i sprawiedliwa płaca w ujęciu katolickiej nauki społecznej*, „Studia i Materiały", 1994, nr 8, *Prawo do płacy godziwej*, s. 36-45.

[3] Niekiedy terminy: „negocjacje" i „konsultacje" stosowane są zamiennie. W praktyce jednak ustalenia wynikające z negocjacji mają charakter wiążący dla stron tego procesu, podczas gdy konsultacje są go pozbawione.

[4] Por. W. Szubert, *Układy zbiorowe pracy*, Warszawa 1960.

interesów pracodawców i pracowników. Tym samym dialog był zbędny. W konsekwencji doświadczenia tej części Europy w zakresie prowadzenia rokowań zbiorowych są ubogie. Tymczasem jak uczy przykład krajów wysoko rozwiniętych, droga do pokojowych , skutecznych negocjacji jest długa i wyboista. Żaden jednak z tych krajów nie zszedł z niej, co wskazuje, że trud ten jest wart zachodu.

Rokowania zbiorowe przetrwały wiele wstrząsów politycznych (faszyzm, stalinizm) zakazujących lub zawieszających tę formę dialogu, a także wstrząsów ekonomicznych (kryzys z lat trzydziestych, kryzys paliwowy z lat siedemdziesiątych i in.), dostosowując się do nowych wyzwań. Wykazują dużą elastyczność i żywotność.

ZALETY ROKOWAŃ ZBIOROWYCH

Jakież są tedy zalety negocjacji? Otóż:
– ponieważ negocjacje opierają się na porozumieniu, a zatem i akceptacji wspólnie uzgodnionych rozwiązań, to przynoszą pokój społeczny, który stanowi warunek sine qua non przyspieszonego rozwoju gospodarczego kraju;
– zapewniają większą trafność decyzji opartych na wymianie informacji przez strony negocjacji oraz rozpoznaniu i lepszym zrozumieniu interesów, a także uwarunkowań stron;
– zapewniają większą możliwość dostosowań do zmiennych celów i warunków funkcjonowania firm niż w przypadku regulacji administracyjno-legislacyjnej.

Ceną ich jest pewne spowolnienie procesów decyzyjnych objętych negocjacjami.

Przemożne zalety rokowań zbiorowych sprawiły, że prawo do nich należy do ścisłego trzonu normatywnego Europejskiej Karty Społecznej (art. 6) wchodzącej w skład dokumentów Traktatu z Maastricht[5].

Stanowi ono, że sygnatariusze Karty zobowiązują się:
– popierać wspólne konsultacje między pracownikami a pracodawcami;
– popierać, gdy jest to konieczne i użyteczne, utworzenie trybu dobrowolnych negocjacji między pracodawcami lub ich organizacjami a organizacjami pracowników, w celu regulowania warunków zatrudnienia w drodze układów zbiorowych;
– popierać ustanawianie i wykorzystywanie własnych mechanizmów pojednawczych oraz dobrowolnego arbitrażu w celu rozstrzygania sporów z tytułu pracy;

---

[5] Por. R. Blanpain, M. Matey, *Europejskie prawo pracy w polskiej perspektywie*, Warszawa 1993, s. 278.

– uznać prawo pracowników i pracodawców do działań zbiorowych w przypadkach konfliktów interesów, włączając w to prawo do strajku z zastrzeżeniem zobowiązań wynikających z zawartych układów zbiorowych.

Na uwagę zasługuje stanowisko Komitetu Niezależnych Ekspertów (KNE) oraz Komitetu Rządowego w sprawie prawa do rokowań zbiorowych. Mianowicie:

1. Zdaniem KNE państwa-strony Karty zobowiązały się nie tylko do uznania w drodze ustawodawczej możliwości pracodawców i pracowników do regulowania ich wzajemnych stosunków poprzez układy zbiorowe pracy, lecz także do popierania i przy zastosowaniu odpowiednich środków zawierania takich układów, jeśli stan ich spontanicznego rozwoju nie jest dostateczny, i do zapewnienia w szczególności, aby partnerzy społeczni byli skłonni do podejmowania między sobą rokowań zbiorowych[6];

2. Strony zatem powinny podjąć kroki w celu popierania konsultacji p a r y t e t o w y c h w następujących działach:
– związanych z zatrudnieniem (warunki zatrudnienia, szkolenie zawodowe, bezpieczeństwo i zdrowie itp.);
– spraw ekonomicznych (kierowanie przedsiębiorstwem, czas pracy, rynek produkcji, organizacja i liczebność personelu itp.);
– spraw socjalnych[7].

Konsultacja p a r y t e t o w a oznacza przy tym wszelkie formy konsultacji pomiędzy partnerami społecznymi przy obecności lub nieobecności przedstawicieli rządu – pod warunkiem, że partnerzy społeczni uczestniczą w nich na zasadzie równości[8]. Kwestia parytetu konsultacji została uznana jednak przez Komitet Rządowy jako instrumentalna, a więc wtórna względem samych rokowań[9];

3. Prawo do rokowań zbiorowych może być ograniczone:
– tylko w wyjątkowych przypadkach, „aby osiągnąć poprawę szczególnie ciężkiej sytuacji ekonomicznej" i „gdy okazało się, że inne środki nie są w stanie zapewnić koniecznych rezultatów bez uciekania się do interwencji Rządu";
– tylko w oparciu o szeroką konsultację ze wszystkimi zainteresowanymi, a zwłaszcza z organizacjami pracodawców i pracowników;
– tylko na czas określony, a więc przejściowo[10].

---

[6] Por. *Conclusions of the Committee of the Independent Experts* IX, w: *Case Law on the European Social Charter. Council of Europe*, Strasburg 1987, s. 15.

[7] Por. *Conclusions*, I, VII, tamże s. 54n.

[8] Por. *Conclusions*, V, tamże, s. 54.

[9] Por. *Raport Komitetu Rządowego* 1985, w: *Case Law* 1985, 1986.

[10] Por. *Conclusions*, IX, tamże, s. 15.

Wymienione warunki dopuszczenia interwencji rządu w przypadku ograniczenia prawa do rokowań zostały sformułowane głównie w odniesieniu do hamowania wzrostu płac.

A zatem: rokowania zbiorowe powinny być p o d s t a w o w ą (tylko wyjątkowo i przejściowo ograniczoną) drogą kształtowania zbiorowych stosunków pracy, a zwłaszcza wynagrodzeń.

WARUNKI POKOJOWYCH I SKUTECZNYCH NEGOCJACJI

Zalety rokowań zbiorowych nie realizują się same przez się automatycznie i bezwarunkowo. Ich zdyskontowanie wymaga spełnienia kilku elementarnych warunków. Rokowania zbiorowe muszą być prowadzone:

– Po pierwsze: na zasadzie partnerstwa i równości stron;

– Po drugie: dobrej wiary;

– Po trzecie: gotowości do współpracy, co oznacza, że strony nie dążą do konfrontacji, walki i zwycięstwa kosztem drugiej („kto kogo"), lecz współdziałają w celu osiągnięcia rozwiązań korzystnych dla każdej z nich;

– Po czwarte: rzeczowości, co oznacza, że podstawą rokowań są fakty i argumenty, nie zaś emocje i manipulacje;

– Po piąte: postrzegania interesów nie tylko w krótkiej, ale i długiej perspektywie. Warunkuje to osiągnięcie rozsądnego kompromisu. Dzisiejsze zwycięstwo, np. znaczna podwyżka płac, dłuższe urlopy, wzrost zakładowych świadczeń socjalnych, jutro może okazać się klęską. Doprowadzi bowiem do utraty miejsc pracy, a zatem do wzrostu bezrobocia i inflacji;

– Po szóste: niezbędna jest infrastruktura wspierająca rozwój i efektywność negocjacji. Chodzi zarówno o infrastrukturę informacyjno-analityczną i doradczą, jak też mediacyjną i koncyliacyjną. Negocjacje powinny się opierać na rzetelnych analizach i danych źródłowych. Warunkuje to rozumne formułowanie oczekiwań (postulatów) oraz ich wycenę (koszty i skutki). Warunkuje także formułowanie rozwiązań alternatywnych.

BARIERY KOMPROMISU

Czy każdy rodzaj negocjacji jest jednakowo efektywny i prowadzi do pokoju społecznego?

Odpowiedź negatywna wynika już z enumeracji warunków skuteczności rokowań. Jeśli nie są one spełnione, to nie uda się osiągnąć obopólnie korzystnego kompromisu, co doprowadzi bądź do konfliktu, bądź do „kompromisu nierównego", opartego na wygranej jednej ze stron. Odbije się to na klimacie współpracy i może wkrótce wywołać konflikt nawet na innym tle, poparty jednak brakiem zaufania.

Otóż można z pewnym uproszczeniem wskazać na pięć barier, których usunięcie może wydatnie przyspieszyć proces przechodzenia od roszczeń i konfliktów do porozumienia i współpracy.

BARIERA PIERWSZA

Barierą ograniczającą lub zmniejszającą pokojowy i efektywny charakter negocjacji może być sam m o d e l rokowań zbiorowych.

Ze względu na szczebel negocjacji, stopień koordynacji, rolę państwa w negocjacjach, a także – w mniejszym stopniu – znaczenie rad pracowniczych i związków odróżnia się model zdecentralizowany i scentralizowany – nazywany korporacyjnym.

W modelu z d e c e n t r a l i z o w a n y m negocjacje odbywają się głównie na szczeblu zakładowym i nie podlegają koordynacji. Państwo w nich nie uczestniczy, ale wspomaga ich rozwój oraz efektywność poprzez kształtowanie procedur. Wobec relatywnie silnej pozycji związków w zakładach pracy nie występują rady pracownicze. Stopień „uzwiązkowienia" jest niski. Model zdecentralizowany występuje w USA, Kanadzie i w Japonii.

Model s c e n t r a l i z o w a n y cechuje:
– dominacja negocjacji ponadzakładowych, tj. gałęziowych oraz ogólnokrajowych; bywają też rokowania lokalne;
– trójstronność, która – w odniesieniu do rokowań zbiorowych – dopuszcza pośredni i(lub) bezpośredni udział państwa w negocjacjach ogólnokrajowych;
– względnie wysoki stopień „uzwiązkowienia" (najwyższy w Skandynawii – bliski 100%);
– słabość lub nieobecność związków zawodowych w zakładach pracy oraz powszechność rad pracowniczych; duża siła ponadzakładowych struktur związkowych;
– podporządkowanie negocjacji dwustronnych głównym, ogólnokrajowym celom społeczno-ekonomicznym ustalonym w toku negocjacji trójstronnych.

Ze względu na gotowość do współpracy i zdolność osiągnięcia obopólnie korzystnego kompromisu wyróżnia się w jego obrębie trzy submodele:
– polaryzacyjny, nazywany też południowym: występuje on w krajach basenu Morza Śródziemnego (we Francji, Włoszech, Hiszpanii, Portugalii i Grecji);
– integracyjny, nazywany też północnym: występuje on w Niemczech, Holandii, Belgii, Austrii, Szwajcarii i w krajach skandynawskich;
– środkowy, brytyjski, stanowiący rozwiązanie poniekąd pośrednie między dwoma pierwszymi: występuje on w Wielkiej Brytanii i Irlandii.

Model polaryzacyjny ma charakter r o s z c z e n i o w y: negocjacje opierają się raczej na konflikcie niż gotowości do współpracy i dążeniu do consensusu. Związki zawodowe znajdują się bowiem pod wpływem ideologii opartej na walce klas, wyznawanej przez partie socjalistyczne, których pozycja jest naj-

silniejsza na południu Europy. Negocjacje odbywają się głównie na szczeblu lokalnym i regionalnym. Dużą rolę w ich promowaniu pełni rząd wprowadzając je czasem obligatoryjnie.

Model integracyjny cechuje wola współpracy oraz dążenie stron do znalezienia obustronnie korzystnego kompromisu. W przeważającym stopniu negocjacje odbywają się na szczeblu gałęzi, dzięki czemu konflikty zostały przeniesione z przedsiębiorstw na szczebel ponadgałęziowy. Rząd honoruje rezultaty rokowań i ma prawo rozszerzenia zakresu ich obowiązywania.

Otóż porównanie tych modeli i submodeli ze względu na:
– pokój społeczny mierzony liczbą dni straconych z powodu strajków,
– stabilność rozwoju gospodarczego mierzoną tempem wzrostu produktu krajowego brutto (PKB) per capita,
– elastyczność dochodów i kosztów pracy względem bezrobocia i inflacji oraz elastyczność rynku pracy[11], nasuwa kilka istotnych wniosków.

Po pierwsze, najwyższą efektywność globalną (w ramach porównań) wykazuje model zdecentralizowany i jedna z odmian scentralizowanych, tj. model integracyjny. Najmniej efektywny okazuje się model polaryzacyjny.

Po drugie, efektywność obu tych modeli różni się jednak w przekroju poszczególnych kryteriów. I tak:
– Model zdecentralizowany wykazuje wyższą zdolność do tworzenia miejsc pracy. W latach 1977-1995 zatrudnienie w europejskich krajach OECD spadło średnio o 2,2%, podczas gdy w USA wzrosło o 0,8%, a w Japonii o 1,2%. Mimo że w latach 1970-1992 wzrost PKB w krajach dwunastki był wyższy niż w USA, to osiągnięty został przy ponad pięciokrotnie mniejszym wzroście zatrudnienia[12].
– W krajach o modelu zdecentralizowanym są mniejsze – i jak wcześniej wskazano – bardziej elastyczne koszty pracy i dochody z pracy, co przyczynia się do większej konkurencyjności ich gospodarki.
– Natomiast scentralizowany model integracyjny wykazuje największy pokój społeczny. Cechuje go też wyższe i bardziej stabilne tempo wzrostu PKB per capita (z wyjątkiem Japonii).

Okazuje się, że ponadzakładowe związki zawodowe są bardziej zorientowane na wzrost dochodów osób zatrudnionych niż zmniejszanie bezrobocia.

Ze względów efektywnościowych celowy byłby wybór pomiędzy modelem zdecentralizowanym i integracyjnym scentralizowanym. Jednakże poczynić trzeba dwa zastrzeżenia.

---

[11] Por. S. Borkowska, *Model rokowań zbiorowych. Problemy oceny i wyboru*, „Ekonomista" 1995 (w druku).

[12] Por. *Growth, Competitiveness, Employment. The Challenge and Ways Forward into 21st Century.* White Paper European Commission, Brussels 1993.

Po pierwsze, obydwa te modele podlegają ewolucji, szczególnie wyraźnej w modelu scentralizowanym. Wiedzie ona do większej decentralizacji modelu scentralizowanego oraz wzrostu koordynacji w modelu zdecentralizowanym. Decentralizacja w modelu scentralizowanym dotyczy przede wszystkim przeniesienia negocjacji płacowych (dochodowych) na szczebel zakładów pracy.

W tym kontekście pozostawałby on pomiędzy:
– modelem zdecentralizowanym połączonym z koordynacją o charakterze konsultacji na szczeblu ogólnokrajowym (np. na forum Komisji Trójstronnej),
– modelem zdecentralizowanym w dziedzinie płac (dochodów z pracy) ze scentralizowanymi (ponadzakładowymi) układami zbiorowymi pracy o charakterze gałęziowym, obejmującymi pozostałe warunki pracy i inne treści układowe (np. zasady współpracy między stronami).

Po drugie, efektywność modelu jest ważnym, lecz nie wystarczającym kryterium jego doboru. W pierwszym rzędzie muszą być spełnione elementarne warunki skutecznych negocjacji, o których była mowa wcześniej.

BARIERA DRUGA

Barierę drugą może stanowić źle dobrany p r z e d m i o t negocjacji, bez względu na stopień ich centralizacji czy decentralizacji. Filary jego konstrukcji stanowią cztery zasady.

Z a s a d a 1: Przedmiotem negocjacji powinien być zbiór (pakiet) problemów wzajemnie sprzężonych, uwzględniający:
– ich powiązania przyczynowo-skutkowe oraz
– możliwości przynajmniej częściowej substytucji wzrostu wynagrodzeń przez inne korzyści dla pracowników, np. w postaci szkolenia zawodowego podnoszącego atrakcyjność pracowników na rynku pracy, konkurencyjność przedsiębiorstw.

Wyrwanie jednego elementu z pakietu spraw, np. płac, wzmaga tylko presję roszczeniową w jego obszarze i powoduje mniejszą racjonalność rozwiązywania problemów pracy i płac.

Z a s a d a 2: Przedmiot negocjacji zależy od ich szczebla, a więc powinien być z r ó ż n i c o w a n y i kształtowany przez strony negocjacji przy przestrzeganiu obowiązującego prawa.

W Polsce zasadzie tej przeczy odgórne narzucanie Komisji Trójstronnej przedmiotu negocjacji i jego ram stosownie do potrzeb doraźnych. Na przykład ustawa o kształtowaniu środków na wynagrodzenia w państwowej sferze budżetowej stanowi, że:
– wzrost ten ma być negocjowany przez tę Komisję;

– wzrost środków na wynagrodzenia w tej sferze może następować w relacji do wzrostu cen i usług konsumpcyjnych;
– odrywa zatem płace od pracy, pozostając w niezgodzie zarówno z konwencjami MOP, jak i z polskim prawodawstwem (w tym z konstytucją), zgodnie z którym płace stanowią wynagrodzenie za p r a c ę. Podstawę wzrostu płacy powinna zatem stanowić produktywność pracy (społeczna wydajność pracy mierzona wielkością PKB na jednego zatrudnionego);
– co więcej, nie określa czasu obowiązywania ograniczenia negocjacji płacowych, a choć – zgodnie z Europejską Kartą Społeczną – powinny one mieć charakter wyjątkowy i obowiązywać przez czas z góry określony.

W modelach korporacyjnych na szczeblu makro przedmiot konsultacji lub negocjacji (w praktyce występują raczej te pierwsze) znajduje odbicie w następującej formule: d o c h o d y – i n f l a c j a – b e z r o b o c i e – s z k o l e n i e z a w o d o w e – c z a s p r a c y.

Położenie akcentu na poszczególne człony tej formuły zależy od konkretnej sytuacji i głównych celów społeczno-gospodarczych.

Na szczeblu gałęziowym przedmiot rokowań na ogół obejmuje: elastyczny czas pracy, skracanie czasu pracy, szkolenie zawodowe w związku ze stosowaniem high-tech, finansowanie przedsięwzięć promujących mobilność pracowników i ponowne ich wejście na rynek pracy, uzupełniające i(lub) wcześniejsze emerytury i inne świadczenia socjalne.

Na szczeblu zakładowym natomiast przedmiotem rokowań są na ogół: wynagrodzenia, pozapłacowe dochody z pracy, w tym zakładowe świadczenia socjalne, zakładowe systemy emerytalne i inne systemy dodatkowych ubezpieczeń, szkolenie zawodowe, bezpieczeństwo i ochrona pracy, nowe technologie, czas pracy.

Z a s a d a 3: Ogólną normę i podstawę negocjacji, wzrostu dochodów w skali makro bezwarunkowo stanowić powinien poziom i dynamika produktywności pracy. Tylko wtedy można uniknąć inflacjogennego wzrostu dochodów i ograniczeń inwestycyjnych.

Z a s a d a 4: Przedmiotem tzw. negocjacji płacowych (dochodowych) nie powinny być wąsko rozumiane wynagrodzenia, ani tym bardziej tylko ich część obciążająca koszty własne, lecz ogół dochodów z pracy.

Istnieją co najmniej dwie przesłanki przestrzegania tej zasady. Pierwsza wynika stąd, że na s z c z e b l u m a k r o chodzi głównie o moderowanie tempa wzrostu dochodów, w celu zapobiegania lub ograniczenia wzrostu inflacji i bezrobocia. Tymczasem tzw. inflacja popytowa dotyczy ogółu dochodów, a nie tylko płac. Same zaś płace stanowią już mniej niż jedną trzecią ogółu dochodów ludności. Dochody pozapłacowe wykazują dużo wyższą dynamikę wzrostu niż płacowe. A zatem pozapłacowe dochody z pracy, pod rygorem skuteczności działań antyinflacyjnych i programów przeciwdziałania bezrobociu, nie mogą być wyłączone z negocjacji.

BARIERA TRZECIA

Osiągnięcie obustronnie korzystnego kompromisu wymaga dużej i rzetelnej wiedzy:

– O sposobach, możliwościach i skutkach rozwiązywania problemów pracy w krótkiej i długiej skali. Dotyczy to głównie wiedzy o pomiarze pracy i jej efektów, zasadach i narzędziach skutecznego motywowania, o polityce płac i jej wpływie na inflację i bezrobocie, w dostosowaniu do zmiennych warunków otoczenia i konkurencyjności. Brak odpowiedniej wiedzy niejednokrotnie prowadzi do formułowania nieugruntowanych postulatów, a także agresji pokrywającej niewiedzę;

– O sposobach porozumiewania się (komunikacji interpersonalnej), w tym o sztuce negocjacji. Ten rodzaj wiedzy i umiejętności jest co prawda mniej specjalistyczny niż poprzedni, ale zaniedbania na tym polu są bardziej dotkliwe i dotyczą nie tylko negocjatorów, nie tylko ogółu pracowników, ale całego społeczeństwa. Chodzi bowiem o wychowanie już od dziecka w duchu rzeczowego i życzliwego dialogu, wzajemnego poszanowania i rozumienia racji każdej ze stron, chodzi o kształtowanie asertywności, ponieważ to jej brak częstokroć stanowi rzeczywistą przyczynę konfliktu. Ten proces przyniesie skutki w następnych pokoleniach. Szybsze przechodzenie od roszczeń (konfliktów) do porozumienia narzuca konieczność równoległego i intensywnego szkolenia praktycznego partnerów społecznych w zakresie komunikacji interpersonalnej. Pewną dodatkową wartość miałby wspólny udział przedstawicieli obu stron w takim szkoleniu, wzmacniałby bowiem klimat zaufania i współpracy;

– O procedurach negocjacyjnych i rozwiązywaniu sporów.

Doświadczenie uczy, że – jeśli istnieje wola współpracy – dobre przygotowanie rokowań wsparte nieformalnymi konsultacjami skraca znacznie czas dochodzenia do porozumienia i podnosi efektywność rokowań.

Pomocne w tej materii mogłyby być ośrodki doradztwa, mediacji, konsultacji i arbitrażu.

BARIERA CZWARTA

Ta bariera wynika z dwóch poprzednich i jest relatywnie najłatwiejsza do pokonania przy pewnym wysiłku organizacyjnym i pozyskaniu środków, np. z funduszy PHARE. Chodzi bowiem o stworzenie ośrodka (lub kilku ośrodków) informacji i analiz w zakresie głównych problemów pracy. Takie zaplecze niezbędne jest pracodawcom i pracobiorcom przede wszystkim na szczeblu ogólnokrajowym, ale też i na szczeblach niższych. Rzetelne analizy i argumenty wzmacniałyby rzeczowy charakter negocjacji. Obok tego celowe jest stworzenie sieci ośrodków doradztwa, mediacji, konsultacji i arbitrażu, zarzą-

dzanych i finansowanych na zasadzie trójstronności, a świadczących bezpłatne usługi partnerom społecznym.

BARIERA PIĄTA

Ta należy do najtrudniejszych. Negocjacje są rzeczowe wtedy, kiedy strony koncentrują się na interesach (problemach), poszukują ich korzystnego pogodzenia, jeśli w tle tych interesów nie znajdują się inne sprawy, które przesądzają o charakterze rokowań, stanowiąc nader trudną barierę na drodze integracji interesów i osiągnięcia consensusu. Niekiedy przyczyną braku gotowości do porozumienia, bez względu na racje, są kwestie personalne (zadrażnienia z przeszłości, osobiste ambicje itp.). Najczęściej wszakże barierą jest upolitycznienie jednej czy wszystkich stron negocjacji. Demokracje zachodnie mają już za sobą okres, kiedy związki zawodowe stanowiły dla ich liderów rodzaj trampoliny do kariery politycznej[13]. Upolitycznienie związków (prędzej czy później) prowadzi do ich oderwania się od bazy, do przesunięcia uwagi na interesy polityczne zamiast pracownicze, a te nie muszą być tożsame. W konsekwencji wiedzie to do osłabienia pozycji związków i zbiorowych stosunków pracy. Z natury rzeczy centralizacja bardziej niż decentralizacja sprzyja upolitycznieniu rokowań. W warunkach pokojowych jest ono największe tam, gdzie związki zawodowe znajdują się pod wpływem partii komunistycznych czy socjalistycznych. W związku z tym niektórzy specjaliści zachodni wróżą, że w przypadku budowy modelu scentralizowanego grozi Polsce model polaryzacyjny[14] lub brytyjski[15] – obydwa mało efektywne. Wróżba ta znajduje też oparcie w braku tradycji i umiejętności prowadzenia rzeczowego i pokojowego dialogu, a także w słabości organizacji pracodawców i wciąż silnych tendencjach państwa do ingerowania w problemy pracy. Przykładem może być ustawa regulująca fundusz świadczeń socjalnych, wzrost przeciętnych wynagrodzeń itd. Trójstronność w tym wydaniu nie stanowi trójkąta równobocznego.

Usuwanie pozamerytorycznego tła rokowań – wolno sądzić – okazać się może najtrudniejszą barierą osiągnięcia obopólnego korzystnego porozumienia stron. Korzenie jej tkwią w świadomości zbiorowej i uwarunkowaniach historycznych. Zapewne łatwiej byłoby ją pokonać przy – choćby przejściowej – dominacji zdecentralizowanych zakładowych rokowań i układów zbiorowych pracy.

---

[13] Por. H. Slomp, *Labour Relations in Europe. A Short Introduction*, Nijmegen 1995, s. 22n.

[14] Por. tenże, *Westbound, the Northern or the Southern Trail? Western Europe as a Model for Central and Eastern European Labour Relations*, w: *Westbound?*, SISWO Publication, Amsterdam 1992.

[15] Por. R. B. Freeman, *What Direction for Labour Market Institutions in Eastern and Central Europe?*, „Discussion Paper" 1993, nr 157.

U PODSTAW ŁADU SPOŁECZNEGO – RODZINA

Ks. Ryszard SZTYCHMILER

OCHRONA PRAWA DO ŻYCIA W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Niezbywalne prawo do życia winno być respektowane przez wszystkich, niezależnie od poglądów i przekonań. Dotyczy to tych, którzy stanowią lub stosują prawo, którzy formują świadomość społeczną poprzez środki masowego przekazu, a nade wszystko pracowników lecznictwa.

W drugiej połowie XX wieku często zwraca się uwagę na prawa człowieka. Nie są one tożsame z tzw. prawami obywatela, gdyż te ostatnie są przyznawane przez władze poszczególnych państw tylko ich obywatelom. Prawa człowieka zaś są przyrodzone i niezależne od nadania przez jakąkolwiek władzę. Praw tych należy nieustannie bronić jako bardziej podstawowych od praw obywatelskich. Są to prawa należne każdej osobie ludzkiej.

Wśród wielu praw człowieka bezsprzecznie najważniejszym i najbardziej podstawowym jest prawo do życia. „Prawo człowieka do życia było zawsze uznawane za pierwsze i fundamentalne prawo, za korzeń i źródło każdego innego prawa”[1]. Niestety, nie zawsze jest ono konsekwentnie uznawane i przestrzegane. Świadczą o tym dalej prowadzone wojny, lekkomyślne narażanie tysięcy ludzi na śmierć, a także przeprowadzane na dużą skalę uśmiercanie dzieci nie narodzonych oraz proponowanie nowej formy zamachu na życie ludzkie, jakim jest eutanazja.

W nauce Kościoła życie ludzkie niezmiennie uznawane jest za najwyższą wartość ziemską i wielki dar Boży. Wobec narastających zagrożeń dla życia ludzkiego, często na ten temat wypowiada się Ojciec Święty Jan Paweł II. Opublikowano już ponad sto wypowiedzi papieskich na temat wartości życia ludzkiego i obowiązku jego ochrony. Ochrona prawa do życia dotyczy w nauczaniu Papieża wszystkich ludzi, a szczególnie tych najsłabszych, jakimi są dzieci nie narodzone oraz ludzie chorzy, starzy i upośledzeni. Problem ten Jan Paweł II porusza przede wszystkim w przemówieniach do lekarzy, położnych i innych pracowników służby zdrowia, w przemówieniach do prawników, dziennikarzy, rodziców, młodzieży i chorych, ale także w dokumentach Kościoła kierowanych do wszystkich wiernych i do wszystkich ludzi dobrej woli.

---

[1] Jan Paweł II, *Medycyna w służbie życia i człowieka*, ORpol. 3(1982) nr 11-12, s. 5. Ponieważ prawie wszystkie cytowane wypowiedzi pochodzą od Jana Pawła II, dlatego w przypisach nie będę wskazywał Autora.

W ogłoszonym 2 lutego 1994 roku *Liście do Rodzin* Jan Paweł II stwierdził wprost: „Bóg nakazuje: «Nie zabijaj» (por. Wj 20,13). Żaden ludzki prawodawca nie może więc powiedzieć: wolno ci zabijać, masz prawo zabijać" (nr 22).

Wypowiedzi Jana Pawła II na temat prawa do życia i jego ochrony świadczą o jego konsekwencji w obronie tego prawa. Najpierw przedstawione zostaną wypowiedzi Jana Pawła II podkreślające wartość życia ludzkiego i konieczność jego ochrony, następnie wypowiedzi dotyczące prawa dziecka poczętego do życia i wskazujące na obowiązek troski o to życie, a w ostatniej części – obowiązek troski o życie osób chorych i starych. Na końcu przedstawione zostaną wnioski wynikające z tych analiz.

WARTOŚĆ ŻYCIA I KONIECZNOŚĆ JEGO OCHRONY

Jan Paweł II stwierdza wyraźnie, że życie ludzkie ma wartość najwyższą, że „w całym widzialnym świecie stworzeń jest to wartość jedyna, nieporównywalna. [...] życie ludzkie jest święte. Człowiek, jako istota obdarzona inteligencją i wolną wolą, otrzymuje prawo do życia od samego Boga, którego jest obrazem, nie zaś od rodziców, społeczeństwa lub od władzy ludzkiej. A zatem tylko Bóg może dysponować tym szczególnym darem. [...] Człowiek więc otrzymuje życie jako dar, lecz dar, którego nie jest panem; dlatego też nie może decydować według własnej woli ani o swoim życiu, ani o życiu innych. Stary Testament formułuje tę konkluzję w jednym z przykazań Dekalogu: «Nie będziesz zabijał» (Wyj 20,13)"[2].

Życie jest wartością fundamentalną i nienaruszalnym prawem człowieka. Prawa tego nie może znieść ani zmienić „żadna jednostka, żadna grupa, władza ani państwo", gdyż wynika ono z prawa naturalnego, pochodzącego od samego Boga[3]. Jest ono podstawą wszystkich innych praw człowieka oraz warunkiem prawidłowego stanowienia i przestrzegania prawa. „Powszechne, skądinąd słuszne, wystąpienia w obronie ludzkich praw, takich jak na przykład prawo do opieki lekarskiej, do dachu nad głową, do pracy, do założenia rodziny i do kultury, są fałszywe i złudne, jeśli nie staje się z największą determinacją w obronie prawa do życia, będącego pierwszym i podstawowym prawem osoby ludzkiej oraz warunkiem wszystkich innych praw. Kościół nigdy nie skapitulował w obliczu wszelkiego rodzaju gwałtu nieustannie zadawanego przysługującemu każdej osobie ludzkiej prawu do życia, tak przez poszczególne jed-

---

[2] *Na straży daru i błogosławieństwa. Do położnych*, ORpol. 1(1980) nr 3, s. 19.

[3] Posynodalna adhortacja apostolska *Christifideles laici. O powołaniu i misji świeckich w Kościele dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*, nr 38 (dalej: ChL); por. J. Ratzinger, *Życie – fundamentalną wartością i nienaruszalnym prawem człowieka*, „Ethos" 2(1989) nr 1, s. 17-24.

nostki, jak przez samą władzę. Prawo to przysługuje istocie ludzkiej we wszystkich fazach jej rozwoju, od chwili poczęcia do naturalnej śmierci, i we wszelkich warunkach, a więc niezależnie od tego, czy jest zdrowa czy chora, w pełni sprawna czy upośledzona, bogata czy biedna" (ChL, nr 38).

Ojciec Święty często podkreśla świętość życia na każdym jego etapie. „Od momentu poczęcia, poprzez wszystkie kolejne stadia, życie ludzkie jest święte, ponieważ stworzone jest na obraz i podobieństwo Boga. Życie ludzkie jest bezcenne, ponieważ jest darem Boga, którego miłość nie ma granic. A kiedy Bóg daje życie, daje je na zawsze"[4]. Świętość życia ludzkiego każe „uznawać wartość wszystkich jego etapów. Jest to kwestia konsekwencji i sprawiedliwości. Nie można bowiem doceniać życia starszego człowieka, jeśli nie ceni się naprawdę życia dziecka od samego momentu jego poczęcia. Papież stanowczo stwierdza za deklaracją Kongregacji Doktryny Wiary o eutanazji z dnia 5 maja 1980 roku, że „nikt ani nic nie może w żaden sposób zezwolić na zadanie śmierci niewinnej istocie ludzkiej, bez względu na to, czy chodzi o płód czy embrion, o dziecko, osobę dorosłą, czy starca, o osobę nieuleczalnie chorą, czy znajdującą się w agonii. [...] Chodzi w tym przypadku o naruszenie prawa Bożego, o znieważenie godności osoby ludzkiej, przestępstwo przeciw życiu, zbrodnię przeciw ludzkości"[5].

Naruszenie prawa do życia, zniszczenie choćby dopiero rozpoczętego życia ludzkiego, a więc złamanie Bożego nakazu, obowiązującego wszystkich niezależnie od przekonań, jest wielką krzywdą wyrządzoną konkretnej osobie i całej społeczności. Ojciec Święty upomina i wzywa: „Kiedy łamie się prawo osoby do życia, zadaje się cios w samo serce porządku moralnego i prawnego, który ma na celu zagwarantowanie nienaruszalnych dóbr człowieka. Kościół broni prawa do życia nie tylko ze względu na szacunek dla majestatu Boga, pierwszego Dawcy wszelkiego życia, lecz również ze względu na szacunek dla podstawowego dobra człowieka. [...] każdemu człowiekowi zlecony zostaje poważny obowiązek, mający na celu dobro społeczne: chodzi o to, by zaakceptować życie, bronić go i sprzyjać jego rozwojowi. Zaakceptować życie jako nieoceniony skarb, który ubogaca całą rodzinę ludzką, dając jej w imieniu Boga nowe wezwanie do nadziei. Bronić życia, zwłaszcza bezbronnych i chorych, przeciwstawiając się wszelkim próbom, które by chciały je upokorzyć, zniewolić, zniszczyć. Sprzyjać rozwojowi życia"[6].

Rangę troski o życie podkreśla Ojciec Święty częstymi odwiedzinami w szpitalach i rozmowami z pracownikami służby zdrowia. Wskazuje na źró-

---

[4] *Dziecko w nauczaniu Jana Pawła II. Antologia wypowiedzi*, Kraków 1985, s. 42n.

[5] Deklaracja o eutanazji *Iura et bona*, nr 2.

[6] *W obronie daru życia*, w: *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem* II, Città del Vaticano, 1982, t. 1, s. 194.

dła godności ich pracy oraz przypomina obowiązujące ich normy. Przywołuje przysięgę Hipokratesa i podobną do niej w treści Deklarację Genewską przyjętą w 1948 roku przez Światowe Stowarzyszenie Lekarzy. Oddanie się bez reszty sprawie ochrony życia i zdrowia zasługuje na wdzięczność i szacunek, natomiast „plami się ciężkim występkiem i naraża się na surowy wyrok tego bezapelacyjnego sędziego, jakim jest sumienie, zwierciadło Boga, kto odważyłby się w jakikolwiek sposób na [życie] targnąć”[7].

Prawdę o wielkiej godności życia ludzkiego winien uszanować każdy człowiek. Szacunek dla życia drugiego człowieka, zwłaszcza słabego i bezbronnego, jest najlepszym sprawdzianem naszego człowieczeństwa. Zadaniem lekarzy, pielęgniarek, farmaceutów i wszystkich pracowników służby zdrowia, rodziców, duszpasterzy i wychowawców jest dawanie świadectwa tej nadzwyczajnej godności życia ludzkiego, a w razie potrzeby ochrona każdego życia przed zagrożeniem lub zniszczeniem. Wierzącemu powinno przychodzić to łatwiej, gdyż w każdym człowieku potrafi zobaczyć brata (por. Mt 23, 8), z którym Chrystus utożsamia się do tego stopnia, że to, co czyni się temu człowiekowi, czyni się samemu Chrystusowi (por. Mt 25, 40, 45).

W przemówieniu do Stowarzyszenia Włoskich Lekarzy Katolickich Ojciec Święty zaznaczył, że w należytym wypełnianiu obowiązków powinna umacniać ich świadomość, że mają niezastąpiony udział w ochronie dzieła Bożego, jakim jest każde życie, i że każdy chory to cierpiące ciało Chrystusa[8].

W innym przemówieniu do lekarzy Ojciec Święty przestrzega, aby w badaniach naukowych i w praktyce lekarskiej nie przekraczać nienaruszalnej granicy, jaką jest szacunek dla każdej osoby i ochrona jej prawa do życia. Papież wzywa do przełamywania kryzysu tożsamości lekarskiej. Albowiem „istnieje poważne niebezpieczeństwo, że ten zawód, który powstał i rozwijał się jako służba człowiekowi cierpiącemu, pod wpływem różnych ideologii zboczy ze swej drogi i zostanie użyty na szkodę człowieka. Tam, gdzie od zawodu lekarskiego oczekuje się niszczenia poczętego życia; gdzie wykorzystuje się go do eliminowania człowieka umierającego; gdzie pozwala, by posługiwano się nim do działań sprzecznych z planem Stwórcy [...] – zawód lekarski zatraca swój etos”[9]. Nie wolno podejmować eksperymentów medycznych naruszających godność osoby ludzkiej lub osobowe prawo jednostki do życia fizycznego i duchowego, do jej integralności psychicznej i funkcjonalnej[10].

---

[7] *Nauczanie papieskie*, Poznań 1989, t. IV, 2, s. 518.

[8] Por. *O cierpieniu. Wypowiedzi Ojca Świętego do chorych i pracowników służby zdrowia*, cz. 1, Niepokalanów 1988, s. 14-17.

[9] *By chronić etos zawodu lekarskiego*, ORpol. 5(1984) nr 7, s. 13.

[10] Por. *Audiencja dla uczestników Kongresów Włoskiego Stowarzyszenia Medycyny Wewnętrznej [...]*, w: *O cierpieniu*, cz. 1, s. 102-106.

PRAWO DZIECKA POCZĘTEGO DO ŻYCIA

Przytoczone wyżej wypowiedzi Jana Pawła II o konieczności ochrony życia ludzkiego odnoszą się także do każdego poczętego dziecka. Jednak w wielu sytuacjach Papież mówi expressis verbis o dzieciach poczętych i ich prawie do życia. „Człowiekiem jest również nie narodzone dziecko; co więcej, Chrystus w sposób uprzywilejowany utożsamia się z «najmniejszymi» (por. Mt 25, 40); jak więc można nie widzieć szczególnej Jego obecności w istocie ludzkiej jeszcze nie narodzonej, spośród wszystkich istot prawdziwie najmniejszej, najsłabszej, pozbawionej jakiegokolwiek środka obrony, nawet głosu, która nie może protestować przeciw ciosom godzącym w jej najbardziej podstawowe prawa”[11].

Kościół zawsze nauczał, że dziecko to nie przedmiot do zaspokajania ambicji dorosłych, lecz podmiot niezbywalnych praw, rodząca się osobowość, która winna mieć możliwość stałego rozwoju. Osobowość mającą wartość samą w sobie i szczególne przeznaczenie. „Można więc mówić o prawach dziecka począwszy od poczęcia, a mianowicie o prawie do życia, bowiem doświadczenie wskazuje w coraz większym stopniu, iż dziecku potrzebna byłaby specjalna ochrona, faktyczna i prawna, jeszcze przed urodzeniem”[12].

Ogłoszony przez Jana Pawła II Kodeks prawa kanonicznego przewiduje kary kościelne za zabójstwo człowieka, natomiast za spowodowanie przerwania ciąży lub przyczynienie się do tego faktu nakłada wyjątkowo dotkliwą karę ekskomuniki wiążącej mocą samego prawa oraz kary dodatkowe[13]. Zatem kobieta decydująca się na aborcję, lekarz lub ktokolwiek inny dokonujący tej zbrodni, osoby nakłaniające do tego lub pomagające podpadają pod tę karę automatycznie, z chwilą popełnienia wymienionego przestępstwa.

Prawo dziecka poczętego do życia jest niezależne od przekonań rodziców i społeczeństwa. Tego prawa nie można odmawiać w żadnej sytuacji. „Będziemy więc występowali za każdym razem, gdy życie ludzkie jest zagrożone. Gdy atakuje się świętość życia przed urodzeniem, wystąpimy i będziemy głosić, że nikt nie ma prawa niszczyć nie narodzonego życia”[14].

Żadna władza i żadne prawo nie mogą zezwalać na zabijanie poczętych istnień ludzkich ani zmuszać do współdziałania w tym procederze: „Nie istnieje żadne ludzkie zarządzenie, które uprawniałoby do czynu tak niegodziwego, tym bardziej takie, które by do tego zmuszało kogokolwiek. Prawo czerpie

---

[11] *Na straży daru i błogosławieństwa*, s. 19.

[12] *Dziecko w nauczaniu Jana Pawła II*, s. 90n.

[13] Por. kan. 1397-1398 oraz kan. 1041, nr 3 i kan. 1044, § 1, nr 3. Por. R. Sztychmiler, *Obowiązek ochrony życia dziecka poczętego*, „Chrześcijanin w Świecie” 21(1989) nr 6, s. 34-44.

[14] *Dziecko w nauczaniu Jana Pawła II*, s. 50.

swoją moc wiążącą z funkcji, która – zgodnie z Prawem Boskim – przebiega w służbie wspólnego dobra; ono zaś jest takim na tyle, na ile ochrania dobro osoby. Wobec prawa, które jest sprzeczne z dobrem osoby ludzkiej, które wyrzeka się człowieka samego w sobie, znosząc prawo do życia, chrześcijanin, pomny słów św. Piotra Apostoła w obliczu Sanhedrynu: «Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi» (Dz 5, 29), nie może postąpić inaczej, niż wyrazić, w sposób kulturalny, stanowczy sprzeciw"[15].

Rozpowszechnienie postaw konsumpcyjnych i utylitarnych, połączone często z nihilizmem etycznym, przyczyniło się do legalizacji aborcji i eutanazji. W niektórych krajach aborcję finansuje się także z funduszy społecznych. Ojciec Święty stwierdza, że państwo finansujące sztuczne poronienia współuczestniczy w skazywaniu niewinnych istot ludzkich na karę śmierci i w wykonywaniu tych wyroków. Tego rodzaju przestępstw i nadużyć nie da się pokonać siłami pojedynczych osób dobrej woli, czy nawet całej służby zdrowia, bez pomocy sprawiedliwego prawa. Dlatego Papież wyraził radość z faktu, że Senat Rzeczypospolitej Polskiej podjął inicjatywę uchylenia ustawy proaborcyjnej z 1956 roku i zastąpienia jej ustawą o prawnej ochronie dziecka poczętego. „Ustawa godząca w życie nie narodzonych nosi na sobie znamiona ustroju totalitarnego. Została wprowadzona, a właściwie narzucona społeczeństwu. Dziś chodzi o to, ażeby od tej tragicznej spuścizny się uwolnić. Żeby zabezpieczyć prawo do życia każdego człowieka, a w szczególności tego, któremu to zabezpieczenie i opieka, również ze strony prawa państwowego, najbardziej są potrzebne. [...] Jest to pierwszy krok na drodze do przezwyciężenia złego dziedzictwa, obciążonego piętnem materialistycznego totalitaryzmu"[16].

Wobec przedstawicieli całego świata uczestniczących w Zgromadzeniu Ogólnym ONZ Ojciec Święty stwierdził, że „żaden kraj na świecie, żaden system polityczny nie może myśleć o swojej przyszłości inaczej, jak tylko poprzez wizję tych nowych pokoleń, które przejmą od swoich rodziców wielorakie dziedzictwo wartości, zadań i dążeń zarówno własnego narodu, jak też całej rodziny ludzkiej. Troska o dziecko, jeszcze przed jego narodzeniem, od pierwszej chwili poczęcia, a z kolei w latach dziecięcych i młodzieńczych, jest pierwszym i podstawowym sprawdzianem stosunku człowieka do człowieka"[17].

OBOWIĄZEK TROSKI O KAŻDE POCZĘTE ŻYCIE

Każdemu dziecku przysługuje niezbywalne prawo do życia, a w wielu sytuacjach prawo to jest nie tylko naruszane, lecz bezkarnie gwałcone. Papież

---

[15] *Na straży daru i błogosławieństwa*, s. 19.

[16] *Ustawa, która godzi w ład moralny wszystkich*, ORpol. 11(1990) nr 10-11, s. 24.

[17] *Jan Paweł II w Irlandii i Stanach Zjednoczonych*, Warszawa 1981, s. 117n.

zwraca się do wszystkich ludzi dobrej woli o podejmowanie działań na rzecz ochrony każdego życia, zwłaszcza na rzecz życia poczętego, a jeszcze nie narodzonego. Zwraca się o to przede wszystkim do rodziców, wychowawców, pracowników służby zdrowia, szczególnie zaś do lekarzy i położnych, a także do młodzieży oraz osób sprawujących władzę polityczną i gospodarczą (por. ChL, nr 38).

Przemawiając do lekarzy z okazji zjazdu Światowego Towarzystwa Lekarskiego powiedział: „Brak szacunku wobec życia ludzkiego, nietraktowanie jego obrony i ratowania jako obowiązku, zwłaszcza gdy nie ma ono jeszcze głosu, by upominać się o swe prawa, nie jest kwestią wiary lub niewiary. Oby wszyscy lekarze umieli dochować wierności przysiędze Hipokratesa, składanej podczas promocji lekarskiej”[18].

Dokładniejsze wskazania dał Ojciec Święty w przemówieniu do uczestniczek zjazdu położnych: „Do was należy troskliwe czuwanie nad tajemniczym i godnym podziwu procesem, który przebiega w łonie matki, procesem powstawania życia, czuwanie nad jego prawidłowym rozwojem i przyjęcie przychodzącego na świat nowego życia. Jesteście więc stróżami ludzkiego życia, które odnawia świat. [...] Waszym zadaniem jest dawanie świadectwa wobec wszystkich, szacunku i poważania, które nosicie w waszych sercach dla ludzkiego życia; macie w razie potrzeby stawać z zapałem w jego obronie; odrzucać jakąkolwiek współpracę zmierzającą wprost do jego unicestwienia; [...] wy macie stać blisko matki, by umacniać odporność na ewentualne sugestie płynące ze słabości ludzkiej, i do was w końcu należy poświęcenie się z całą troskliwością temu, by dziecko urodziło się zdrowo i szczęśliwie”[19].

Podczas wizyt w szpitalach Jan Paweł II zwraca się w omawianej sprawie do wszystkich pracowników służby zdrowia: „Pierwszym przykazaniem – obowiązującym kierownictwo i pracowników służby zdrowia – jest obrona i pielęgnowanie życia od pierwszego momentu poczęcia i przeciwstawianie się jego niszczeniu. W tym świetle ukazuje się wysoka wartość wyboru tych, którzy poświęciwszy się służbie życia, odmawiają, zgodnie z własnym sumieniem, swego udziału w niszczeniu go. Wszystkim tym pragnę wyrazić mój szacunek i zachętę do wytrwania w tym ludzkim i chrześcijańskim zaangażowaniu”[20].

W innych przemówieniach Ojciec Święty bardziej rozwinął myśl, aby w imię wolności sumienia lekarze i inni pracownicy służby zdrowia mogli odmawiać współudziału w działaniach zmierzających do uśmiercenia dziecka

---

[18] *Podstawy deontologii lekarskiej. Przemówienie do uczestników zjazdu Światowego Towarzystwa Lekarskiego*, ORpol. 4(1983) nr 10, s. 22.

[19] *Na straży daru i błogosławieństwa*, s. 19.

[20] *Wizyta w rzymskim szpitalu San Camillo*, w: *O cierpieniu*, cz. 2, s. 109. Podobnie podczas wizyty w szpitalu położniczym w Melbourne, ORpol. 8(1987) nr 3, s. 25.

poczętego lub jakiegokolwiek innego człowieka. Papież czyni swoim ich żądanie, aby uznano, „że są sługami życia, nigdy zaś nosicielami śmierci, następnie żądanie całkowitego i pełnego respektowania w ustawodawstwie i w praktyce wolności sumienia, rozumianej jako zasadnicze prawo osoby, która nie może być przymuszana do działania wbrew własnemu sumieniu i której nie powinno się stawiać przeszkód w postępowaniu zgodnym z tym sumieniem"[21]. Ojciec Święty często wyraża uznanie wszystkim, którzy występują w obronie życia dzieci poczętych: tym, którzy pomagają rodzinom i matkom znajdującym się w szczególnie trudnych warunkach, oraz tym, którzy czasem za cenę szykan, utraty pracy lub możliwości awansowania, odmawiają wykonywania sztucznych poronień. Papież dziękuje tym, którzy bronią życia od momentu poczęcia: „Pragnę wyrazić uznanie za waszą stanowczą postawę wobec przerywania ciąży. Przerywanie ciąży jest zabijaniem istoty niewinnej i musi być przez społeczeństwo potępione. Także słowa uznania wyrażam dla waszych wysiłków na rzecz matek niezamężnych, którym proponujecie rozwiązanie alternatywne, zamiast przerywania ciąży"[22].

Jan Paweł II tak często wzywa do obrony każdego poczętego życia, gdyż jest świadom, że jest to nie tylko sprawdzian naszego człowieczeństwa, ale także warunek przetrwania ludzkości. Ludzie nie szanujący dzisiaj życia na jednym etapie, jutro mogą już nie szanować go także na innym etapie.

W wydanym z okazji Międzynarodowego Roku Rodziny *Liście do Rodzin* papież Jan Paweł II ostro krytykuje dewiacje występujące w prawodawstwie niektórych państw pretendujących do nazywania się państwem prawa: „Warto wspomnieć pokrótce o dewiacjach, jakich doznało w licznych krajach tak zwane «państwo prawa». Prawo Boże w stosunku do życia ludzkiego jest jednoznaczne i kategoryczne. Bóg nakazuje: «Nie zabijaj» (por. Wj 20, 13). Żaden ludzki prawodawca nie może więc powiedzieć: wolno ci zabijać, masz prawo zabijać, czy nawet powinieneś zabijać. Niestety, w historii naszego stulecia taka dewiacja stała się rzeczywistością. W sposób demokratyczny dochodziły do władzy siły polityczne, które wydawały ustawy sprzeczne z prawem do życia, jakie posiada każdy bez wyjątku człowiek, a czyniły to w imię obłędnych racji, na przykład eugenicznych, etnicznych lub też innych. Zjawiskiem nie mniej niebezpiecznym są dzisiaj ustawodawstwa, które nie respektują prawa do życia od chwili poczęcia. [...] Prawo do życia staje się

---

[21] *Do włoskich lekarzy katolickich*, w: *Nauczanie papieskie*, t. I, s. 204n. W Polsce od lat niektórzy lekarze odmawiają wykonywania aborcji. Jesienią 1990 roku Trybunał Konstytucyjny Rzeczypospolitej Polskiej wydał orzeczenie potwierdzające prawo pracowników służby zdrowia, powołujących się na racje moralne, do odmowy wykonywania przerywania ciąży czy innych form uśmiercania ludzi.

[22] *Dziecko w nauczaniu Jana Pawła II*, s. 43; por. *List do Rodzin Ojca Świętego Jana Pawła II*, nr 22.

w ten sposób udziałem wyłącznie ludzi dorosłych, którzy mogą także w parlamentach przeprowadzać swoje plany i realizować własne interesy" (nr 21).

Wobec szerzących się błędnych poglądów i praktyk w tej dziedzinie, Ojciec Święty wzywa do odważnego mówienia prawdy o wartości każdego życia, o zasadach godnego przekazywania życia oraz o nienaruszalnym prawie każdego człowieka do życia: od poczęcia do naturalnej śmierci[23]. Ze szczególnym apelem zwraca się do młodzieży: „Pomóżcie budować społeczeństwo nowe, w którym życie ludzkie byłoby szanowane, chronione, otaczane opieką od chwili poczęcia i na wszystkich dalszych etapach! Niech zostanie wysłuchany jęk tylu niewinnych istot przedwcześnie zgładzonych!"[24]

OBOWIĄZEK TROSKI O ŻYCIE LUDZI CHORYCH I STARYCH

Życie ludzkie najbardziej zagrożone jest w fazie początkowej i końcowej, gdy jest jeszcze słabe i gdy znowu jest słabe. Dlatego tak często Jan Paweł II wypowiada się także na temat godności życia ludzi starych lub chorych, na temat należnych im praw, ochrony i pomocy. Jan Paweł II zwraca się często również do chorych dzieci. One pobudzają go do odwiedzania ich i okazywania im szczególnej miłości, której tak bardzo potrzebują. Apeluje o to, aby rodzice, krewni, lekarze i cały personel medyczny okazywał im codziennie jak najwięcej życzliwości, uczucia i opieki[25].

W swojej posłudze i nauczaniu Ojciec Święty wskazuje wiele form pomocy i okazywania troskliwości ludziom chorym i starym. Przede wszystkim należy zaspokajać ich potrzebę bezpieczeństwa i serdeczności. Należy pokonywać mentalność materialistyczną i utylitarystyczną i nie dopuszczać do spychania ludzi starszych na margines życia.

Papież wskazuje, że ludzie starzy często sami mogą sobie pomagać, aby nie tracić sensu życia. „Jesteś samotny, odwiedź tego, który bardziej samotny od Ciebie!"[26] Ojciec Święty stwierdza, że różne środowiska powinny wspierać ludzi starych i chorych. Do szczególnej troski o ich życie zobowiązane są ich rodziny, ale także krewni, przyjaciele, sąsiedzi, duszpasterze i służba zdrowia. Winni oni pomagać „osobom starszym odrzucić nieufność, wydobyć się z osamotnienia, rezygnacji, a stać się w to miejsce rozdawcami mądrości, świadkami

---

[23] Por. *Odwaga mówienia prawdy. Do uczestników seminarium Międzynarodowej Federacji Ruchów w Obronie Prawa do Życia*, ORpol. 7(1986) nr 3, s. 3.

[24] *Dziecko w nauczaniu Jana Pawła II*, s. 51; *List do Rodzin*, nr 21.

[25] Por. *Do dzieci w szpitalu dziecięcym w San José – Kostaryka*, ORpol. 4(1983) nr 3, s. 22.

[26] *Spotkanie z ludźmi starszymi w katedrze w Monachium*, w: *O cierpieniu*, cz. 1, s. 114.

nadziei i propagatorami miłości"[27]. Ważne zadanie w tym względzie mają także pracownicy środków masowego przekazu.

W trosce o godne życie ludzi chorych i starych ogromne zadanie do spełnienia mają duszpasterze i ich pomocnicy. Ojciec Święty wielokrotnie dziękuje im za gorliwą posługę. Podkreśla szczególne znaczenie stałej obecności księdza kapelana w każdym szpitalu oraz dostępu do kaplicy z Najświętszym Sakramentem, gdzie chorzy mogą o każdej porze się modlić i gdzie regularnie odprawiana jest Msza św.[28] Wskazuje także na możliwość powierzania ludziom starszym pewnych zadań w duszpasterstwie[29]. Pięknym wyrazem troski Kościoła o życie duchowe chorych jest pomoc w dowożeniu ich na msze, pielgrzymki lub inne spotkania[30].

Życie ludzi chorych i starych, zwłaszcza życie fizyczne, w dużym stopniu zależy od obowiązkowości, troskliwości i miłości personelu medycznego. Papież apeluje o większą humanizację obsługi medycznej pacjentów, o nawiązywanie z nimi nie tylko kontaktów czysto zawodowych, ale także kontaktów osobowych, apeluje o ludzką solidarność i życzliwość, o podejmowanie uczciwych rozmów z chorymi i o dodawanie im otuchy. Zachęca pracowników lecznictwa do takiej postawy, aby szpital był nie tylko miejscem cierpienia i leczenia, lecz także miejscem braterskiego spotkania, aby miał charakter rodzinny i przyjacielski, aby mogły w nim kwitnąć cnoty dobroci, cierpliwości, ludzkiej i chrześcijańskiej miłości.

Papież wykazuje, że troska o życie chorego łączy ludzi różnych grup i zawodów, którzy chcą służyć człowiekowi. „Niezbędne jest współdziałanie lekarzy i duszpasterzy, ponieważ jedynym ich obiektem jest człowiek: widziany w swojej godności dziecka Bożego i brata, który na równi z nami potrzebuje pomocy i pociechy"[31]. Jan Paweł II apeluje, aby jak najwięcej osób włączyło się w pomoc ludzim chorym i starym, aby oni mogli i chcieli swoje życie godnie kontynuować. Do takich dobrowolnie podejmowanych działań wzywa fachowych pracowników lecznictwa, duchownych, siostry zakonne i młodzież.

Ludzie chorzy, starzy i upośledzeni wymagają naszej solidarności i głębokiej miłości bliźniego: czasem ogromnej, bo posuniętej aż do ostateczności. „Dopiero wtedy, gdy chorzy nie są już zdolni do zauważania okazywanej im pomocy i kiedy już nie mogą przyjmować jej z wdzięcznością, okazuje się, jak

---

[27] *Orędzie na XVI Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, w: *O cierpieniu*, cz 2, s. 26.

[28] Por. *Wizyta w Szpitalu św. Józefa w Rosewell*, w: *O cierpieniu*, cz 2, s. 34-36.

[29] Por. *Spotkanie z osobami trzeciego wieku w Walencji*, w: *O cierpieniu*, cz. 2. s. 64-66.

[30] Por. *Audiencja dla pielgrzymki Włoskiej Unii Przewozu Chorych do Lourdes*, w: *O cierpieniu*, cz. 2, s. 18-20.

[31] *Spotkanie z uczestnikami XV Międzynarodowego Kongresu Federacji Stowarzyszeń Lekarzy Katolickich*, w: *O cierpieniu*, cz. 2, s. 58.

dalece nasza miłość służebna wymaga zaparcia się siebie i gotowości do poświęceń"[32].

W sytuacjach krańcowych chory nie może, a czasem nie chce przyjąć pomocy. Może się zdarzyć, że ktoś ciężko chory załamie się psychicznie i będzie prosił o skrócenie swego życia. Do takiego błędnego wniosku może dojść także ktoś z otoczenia chorego. Wypowiedzi Jana Pawła II przytoczone w pierwszej części artykułu dają jednoznaczną odpowiedź na takie pokusy: życie ludzie jest święte i żaden człowiek nie ma prawa go odebrać. Nawet na usilne prośby chorego lub kogoś bliskiego nie wolno nikogo pozbawić życia. W niektórych wypowiedziach Papież mówi wprost o eutanazji. Stwierdza wyraźnie, że eutanazja jest sprzeczna z naturą, a więc z prawem Bożym, że jest to rezygnacja z wiedzy, sumienia i miłości. Eutanazja jest ciężkim i niebezpiecznym grzechem, gdyż rodzi zagrożenie dla moralności społecznej; sumienie lekarza lub innego sprawcy uśmiercenia staje się wypaczone. W każdym przypadku należy bronić życia i przeciwstawiać się próbie jego niszczenia czy eliminowania[33].

Jednak każdy człowiek musi umrzeć. Potrzebne jest więc realne spojrzenie na śmierć, spojrzenie chrześcijańskie, bez zbytniego lęku, a pełne powagi i ufności. Jan Paweł II omawia chrześcijańską wizję śmierci, podkreśla potrzebę godnej śmierci i znaczenie odpowiedniego do niej podejścia. „«Niezmiernie ważna jest dziś sprawa zachowania w chwili śmierci godności ludzkiej oraz chrześcijańskiej koncepcji życia i ich ochrona przed technicyzmem, który niesie w sobie ryzyko nadużycia». Śmierć należy do ludzkiego horyzontu i nadaje mu prawdziwy i tajemniczy wymiar. Trzeba, aby świat współczesny, zwłaszcza na Zachodzie, nauczył się włączać śmierć w życie ludzkie. Któż nie będzie życzył swoim bliskim i pragnął dla samego siebie przyjęcia tego ostatniego aktu życia ziemskiego z godnością i pokojem, co na pewno możliwe jest dla wierzących? [...] sposób, w jaki cywilizacja traktuje starość i śmierć, te konstytutywne elementy życia, oraz sposób, w jaki pomaga starszym przeżywać śmierć, jest decydującym kryterium jej szacunku dla człowieka"[34].

WNIOSKI

Przytoczone i omówione wypowiedzi Jana Pawła II świadczą wymownie, że prawo do życia jest jednym z głównych tematów jego nauczania. Liczne jego wypowiedzi na temat wartości życia ludzkiego i wynikającej stąd konieczności

---

[32] *Spotkanie z osobami starszymi, chorymi i ułomnymi w Wiedniu*, w: *O cierpieniu*, cz. 2, s. 121.

[33] Por. Deklaracja o eutanazji *Iura et bona*.

[34] *Orędzie na światową konferencję na temat starzenia się ludności*, w: *O cierpieniu*, cz. 2, s. 42.

jego ochrony, na temat prawa każdego poczętego dziecka do życia i obowiązku troski o to życie, jak również obowiązku troski o życie chorych i starszych, świadczą o wielkim znaczeniu tych zagadnień dla życia Kościoła i współczesnego świata. Wypowiedzi te zawarte zostały w adhortacjach apostolskich *Familiaris consortio* i *Christifideles laici*, w orędziach papieskich, w licznych przemówieniach i homiliach wygłaszanych przy różnych okazjach, także w czasie podróży apostolskich, a ostatnio w *Liście do Rodzin*.

Ze wszystkich tych wypowiedzi wynika wiele refleksji ogólnych na temat wartości życia ludzkiego. Jest ono największym darem Bożym i tylko Bóg jest jego panem. Człowiek, chociaż przyczynia się do powstania życia, nie może go nikomu i nigdy odebrać. Prawo do życia jest prawem niezbywalnym i nienaruszalnym. Nie wolno więc odebrać życia ani sobie samemu, ani innej osobie. Żadna władza i żadne państwo nie ma prawa zezwalać na zabijanie. Prawo do życia jest prawem fundamentalnym. Każdy sprawiedliwy porządek prawny, ochrona wszystkich innych praw człowieka winny więc opierać się na poszanowaniu prawa jednostki do życia.

To niezbywalne prawo do życia powinno być respektowane przez wszystkich, niezależnie od poglądów i przekonań. Dotyczy to tych, którzy stanowią lub stosują prawo, którzy formują świadomość społeczną poprzez środki masowego przekazu, a nade wszystko pracowników lecznictwa, którzy zgodnie ze swoim powołaniem powinni zawsze bronić życia i nigdy nie przyczyniać się do jego niszczenia.

Zdecydowanie najwięcej uwagi poświęca Jan Paweł II tym etapom życia ludzkiego, w których jest ono najsłabsze i najbardziej zagrożone: w okresie prenatalnym oraz w czasie choroby lub starości.

Każde dziecko od chwili poczęcia jest człowiekiem i osobą. Tak samo jak inni posiada więc niezbywalne i nienaruszalne prawo do życia. Ponieważ w okresie życia płodowego jest ono wyjątkowo bezbronne, jego prawo do życia winno być chronione w sposób szczególny. Życie ludzkie jest święte od chwili poczęcia i dlatego winno być prawnie chronione jako najwyższa wartość. Prawa, stanowione przez różne władze, zezwalające na przerywanie ciąży są sprzeczne z podstawowym prawem do życia i dlatego można i należy im się przeciwstawić. Podejmowanym w Polsce próbom szerokiego zezwolenia na zabijanie dzieci poczętych powinni wszelkimi godziwymi sposobami sprzeciwić się wszyscy ludzie uczciwi, szanujący życie i wrażliwi na krzywdę bezbronnych. Należy odmawiać współdziałania w przerywaniu ciąży i dążyć do zmiany niesprawiedliwego prawa. Niedopuszczalne jest także finansowanie aborcji z funduszy społecznych.

Do wszystkich ludzi dobrej woli, a zwłaszcza do pracowników lecznictwa, do rodziców i młodzieży zwraca się Ojciec Święty o podejmowanie wszelkich możliwych działań na rzecz ochrony życia dzieci poczętych. Troska ta winna się przejawiać na płaszczyźnie ustawodawstwa, w codziennej praktyce placówek

służby zdrowia i w życiu całego społeczeństwa. Troska o życie to nie tylko powstrzymywanie się od uśmiercania dzieci poczętych, lecz także pomoc rodzinom i matkom przygotowującym się do urodzenia dziecka, a zwłaszcza znajdującym się w trudnej sytuacji życiowej.

Drugą kategorią osób, których życie jest zagrożone, są ludzie starsi i chorzy. Obowiązek troski o ich życie spoczywa szczególnie na ich najbliższej rodzinie, krewnych, pracownikach lecznictwa i na duszpasterzach. Wszyscy zainteresowani winni współpracować ze sobą i w taki sposób pomagać starszym i chorym, aby ich życie mogło godnie się rozwijać. Często warunkiem przeżycia tych ludzi jest stworzenie wokół nich życzliwej atmosfery. Papież wyraźnie piętnuje eutanazję, jako zjawisko przeciwne prawu naturalnemu i niezbywalnemu prawu do życia. Apeluje też o zapewnienie godnych warunków umierania.

Stosunek do życia ludzkiego, respektowanie prawa do życia w każdej sytuacji, zwłaszcza dzieci poczętych oraz starców i ludzi nieuleczalnie chorych, jest miernikiem człowieczeństwa całego społeczeństwa i poszczególnych osób.

Franciszka W. WAWRO

CZY RODZINA WIELODZIETNA JEST WARTOŚCIĄ W POLSKIM ETHOSIE?
(Ujęcie socjologiczne)

Czy w polskim kontekście kulturowym i środowiskowym rodzina wielodzietna postrzegana jest jako wartość? W literaturze nieliczne tylko głosy argumentują na jej korzyść. Rzeczywistość w tym względzie mogłyby zweryfikować i odsłonić badania, gdyby takie były inicjowane.

W adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Familiaris consortio* czytamy, że rodzina „jest pierwszą i żywotną komórką społeczną" wyzwalającą „potężne energie, które są zdolne wyrwać człowieka z anonimowości, podtrzymać w nim świadomość godności własnej osoby, wzbogacić go głębokim człowieczeństwem i włączyć, zachowując jego odrębność i niepowtarzalność, w tkankę społeczeństwa" (nr 43).

Prawdę powyższą potwierdza fakt, że w historii nieznane są przypadki społeczności, które mogłyby się obyć bez rodziny, niezależnie od tego, jakie koncepcje organizacyjne przyjęły i jakim przemianom czy modom podlegały.

Wpisanie się rodziny w życie makrostruktur społecznych zakłada jednocześnie jej zależność od kontekstu społecznego. Nie może ona bowiem spełniać swych zadań w pełni prawidłowo nie znajdując odpowiedniego wsparcia w przychylnej jej polityce społecznej, jak również w postawach najbliższego środowiska, sprzyjających wzmacnianiu jej znaczenia i wartości. Tego typu istotna współzależność sprawia także, iż z położenia rodziny odczytać można poziom rozwoju kulturowego danego społeczeństwa, jego problemy i perspektywy.

Oczywiste prawdy na temat wartości rodziny znajdują potwierdzenie zarówno w statystykach małżeństw zawartych w Polsce (wskaźnik ten należy do najwyższych w Europie)[1], jak i w danych na temat opinii i systemów wartości, m.in. młodej generacji Polaków[2]. Rodzinie poświęca się także sporo miejsca

---

[1] Por. „Rządowa Komisja Ludnościowa", Biuletyn 45, maj 1994, s. 26.

[2] Spośród wartości uznanych za najbardziej typowe w kulturze polskiej L. Dyczewski wymienia m.in.: „1) rodzina, rodzinność, dom, 2) wspólnotowość, poczucie wspólnoty, 3) umiłowanie dziecka i ważna rola kobiety [...]". Umieszczając je w kontekście innych wartości cytowany autor stwierdza: „Powyższe wartości można uznać za centralne (rdzenne) w polskiej kulturze. Są one w niej trwale żywotne. Przy zmieniających się uwarunkowaniach politycznych i gospodarczych nie tracą nic ze swej ważności i aktualności". L. D y c z e w s k i, *Trwałość kultury polskiej*, w: *Wartości w kulturze polskiej*, Lublin 1993, s. 35. Por. także t e g o ż autora *System wartości w świadomości młodzieży*, w: *Nauki społeczne o młodzieży*, Lublin 1994, s. 51.

w literaturze nauk społecznych, co świadczyłoby o dużym zainteresowaniu jej dobrem.

W kontekście tak dużego zainteresowania rodziną zauważalny i zastanawiający jest fakt pomijania problematyki rodziny wielodzietnej. Prawie nieobecna jest bowiem publiczna refleksja na temat tego typu rodziny, zwłaszcza refleksja przychylnie do niej ustosunkowana, wskazująca na specyficzną wartość rodziny wielodzietnej dla społeczeństwa. Niedostateczna jest znajomość rzeczywistej sytuacji polskich rodzin wielodzietnych. Rejestrowane przejawy troski zawierają nierzadko podtekst negatywnej oceny samego faktu wielodzietności, jako „głównego sprawcy" ewentualnych problemów tych rodzin.

Podjęte w tym miejscu analizy, wsparte wynikami badań empirycznych, podyktowane zostały odczuciem potrzeby przybliżenia rzeczywistego obrazu sytuacji rodziny wielodzietnej w polskim kontekście środowiskowym.

Tok analiz ukierunkowują dwa pytania badawcze. Pierwsze z nich dotyczy czynników społeczno-materialnych warunkujących poziom funkcjonowania rodziny, świadczących jednocześnie o polityce społecznej i systemie świadczeń państwa na rzecz rodziny wielodzietnej. Drugie z pytań wnika w problem wydolności opiekuńczej rodziny wielodzietnej, warunkowanej w tym przypadku jej „wewnętrzną siłą". Mówiąc ściślej, pytamy, jak sama rodzina stara się podołać swym zadaniom. Pośrednio chcemy zweryfikować, na ile słuszny jest potoczny pogląd, że wielodzietność obniża poziom wydolności rodziny w aspekcie sprawowanej przez nią opieki nad dzieckiem. Refleksja w tej płaszczyźnie przeprowadzona zostanie w oparciu o badania dotyczące wielodzietnych rodzin wsi podkarpackiej.

POLSKA RODZINA WIELODZIETNA I JEJ POŁOŻENIE W ŚWIETLE OGÓLNYCH DANYCH STATYSTYCZNYCH[3]

Lansowany w PRL po II wojnie światowej model rodziny małej, wspierany poglądem, iż „dla dobrobytu narodu oraz zapewnienia wszystkim pracy, mieszkania, wyżywienia konieczne jest poważne ograniczenie wskaźnika naturalnego"[4], oraz zawoalowanymi taktykami polityki społecznej (np. mały metraż mieszkań przydzielanych rodzinom, podsycanie aktywności zawodowej kobiet, niedowartościowanie rodziny wielodzietnej w systemie przyznawanych świadczeń socjalnych), wpłynął z pewnością na ograniczenie dzietności w przeciętnej polskiej rodzinie. Spotkać można wprawdzie opinie socjologów, że

[3] Z powodu braku systematycznych oficjalnych informacji dane pochodzą z rozproszonych dostępnych źródeł.

[4] Cyt. za: F. Adamski, *Modele małżeństwa i rodziny a kultura masowa*, Warszawa 1970, s. 183.

dzietność rodziny polskiej jest jedną z cech wyróżniających ją spośród rodzin innych krajów europejskich, jednakże jest faktem, że lansowane modele rodziny sprawiają także w Polsce, iż większa liczba dzieci traktowana jest jako zagrożenie dla dobrobytu, jako zubożenie życia w aspekcie materialnym i duchowym, niekiedy wręcz jako dowód „zacofania", „ciemnoty" czy „frajerstwa" rodziców[5].

W celu określenia wskaźnika wielodzietności stosowane są dwa kryteria: w rozumieniu polityki społecznej (począwszy od 1970 r. w Polsce) za rodzinę wielodzietną uznaje się taką rodzinę, która posiada troje i więcej dzieci; przy uwzględnieniu aspektów demograficznych rodzina wielodzietna to taka, która posiada czworo i więcej dzieci[6]. Biorąc pod uwagę obydwa kryteria, liczba rodzin wielodzietnych w Polsce wskazuje systematyczną tendencję spadkową. Na przykład w 1974 roku zarejestrowano 1 243 622 rodziny z trojgiem i więcej dzieci, co stanowiło 22% ogółu rodzin posiadających dzieci[7]. W 1978 roku zarejestrowano 987 651 rodzin wielodzietnych, które stanowiły 12% ogółu rodzin z dziećmi. Wychowywało się w nich 3,3 miliona dzieci, czyli ponad jedna trzecia ogółu dzieci polskich[8]. Ostatnie dostępne dane pochodzące ze spisu powszechnego z 1988 roku ujawniają, że rodziny z co najmniej trojgiem dzieci stanowią 10,1% ogółu rodzin posiadających dzieci, mające zaś czworo i więcej dzieci stanowią 4,6% tej samej populacji rodzin z dziećmi. Proporcja rodzin małych i wielodzietnych przedstawiała się następująco: rodziny posiadające jedno lub dwoje dzieci – 85%, rodziny z czworgiem i więcej dzieci – niespełna 5%[9].

Dla ogólnej charakterystyki sytuacji polskich rodzin wielodzietnych istotne jest ukazanie ważniejszych problemów, jakie je dotykają. Przede wszystkim – jak wynika z badań[10] – 90% rodzin wielodzietnych żyje w niedostatku. Ze względu na niskie dochody i wzrost kosztów wyżywienia rodzina ogranicza wydatki na odzież, udział w kulturze i wypoczynek. Niekorzystnie przedstawia się sytuacja mieszkaniowa. Mieszkania zajmowane przez 78% rodzin z trojgiem dzieci i 94% rodzin posiadających czworo dzieci nie są dostoso-

---

[5] T e n ż e, *Niektóre symptomy kryzysowej sytuacji rodziny w Polsce*, w: *Z badań nad rodziną*, red. T. Kukołowicz, Lublin 1984, s. 122.

[6] Por. D. G r a n i e w s k a, *Pracownicze rodziny liczebnie duże w Polsce*, Warszawa 1971, s. 91; M. L a t u c h, *Demograficzne aspekty modelu i struktury rodziny*, Warszawa 1979, s. 79.

[7] *Spis ludności i mieszkań metodą reprezentacyjną*, GUS, Warszawa 1974, s. 326.

[8] Dane ze spisu ludności przeprowadzonego w roku 1978 podane w: *Demografia 1992*, GUS, Warszawa 1992.

[9] Por. tamże, cyt. za: E. C z y ż, *Kondycja polskiej rodziny*, Komitet Obrony Praw Dziecka, 1995, mps.

[10] Por. L. K o z a c z u k, *Kierunki interwencji socjalnej w środowisku rodzin wielodzietnych*, „Praca Socjalna" 1991, z. 3-4, s. 28.

wane wielkością powierzchni do istniejących potrzeb (przeważają mieszkania małometrażowe 48-60 m^2). W systemie świadczeń mieszkaniowych ani w Polsce Ludowej, ani obecnie nie są uwzględnione potrzeby rodzin wielodzietnych. Po przełomie ustrojowym zresztą sytuacja wydaje się być jeszcze bardziej dramatyczna, gdyż szansa na uzyskanie większego mieszkania zależy przede wszystkim od możliwości finansowych rodziny, co przy zawyżonej cenie za jednostkę powierzchni mieszkaniowej[11] powoduje, że większość potrzebujących rodzin nie ma możliwości polepszenia swojego standardu mieszkaniowego.

Według rozeznania pracowników socjalnych na trudną sytuację w rodzinach wielodzietnych składają się najczęściej: problemy materialne – 64% (odsetek wskazań przez pracowników socjalnych), problemy mieszkaniowe – 16,2%, trudności związane z prowadzeniem domu – 9,4%, problemy wychowawcze – 5,7%, problemy zdrowotne – 3,8%. W tych samych badaniach stwierdzono, że w niektórych rodzinach ma miejsce kumulacja kilku niekorzystnych czynników, np. niedobór środków utrzymania i problemy mieszkaniowe[12]. Te rodziny, które zgłaszają potrzebę pomocy, ubiegają się przede wszystkim o podwyższenie zasiłków rodzinnych, poradnictwo rodzinne, a także możliwość uzyskania pracy w niepełnym wymiarze godzin[13]. W ocenie samych potrzebujących udzielana im pomoc ze strony takich instytucji i organizacji, jak Polski Komitet Pomocy Społecznej, Towarzystwo Przyjaciół Dzieci, Kościół katolicki, zakład pracy, a także najbliższa rodzina – jest niewystarczająca. Ocena ta dotyczy nie tylko nieadekwatności świadczeń w stosunku do istniejących potrzeb, ale również zwłoki w ich udzielaniu[14]. Należy podkreślić, że wiele rodzin w Polsce, w tym szczególnie rodziny wielodzietne, które w pierwszym rzędzie ponoszą konsekwencje nieodpowiedniej polityki społecznej i kryzysu gospodarczego, podejmuje wysiłki, by ratować swą sytuację bytową. Odnosi się to szczególnie do oszczędzania m.in. poprzez wykonywanie pewnych prac we własnym zakresie (np. krawiectwo lub remonty).

Charakteryzując sytuację rodziny wielodzietnej należy wspomnieć o sferze patologii, która może jej dotyczyć, tym bardziej że funkcjonują obiegowe opinie klasyfikujące ten typ rodzin jako trudne wychowawczo i moralnie. Okazuje się jednak, że opinie te nie znajdują potwierdzenia w żadnych dostępnych badaniach. Statystycznie przypadki patologii (np. alkoholizm) roz-

---

[11] W wielkim mieście cena za $1m^2$ powierzchni wynosi (marzec 1995 r.) ok. 11 mln zł, przeciętne zaś wynagrodzenie za pracę – ok. 5 mln starych złotych.

[12] Por. K o z a c z u k, dz. cyt., s. 31.

[13] Dochód na jedną osobę w rodzinach wielodzietnych spada poniżej minimum socjalnego, co jest decydującym motywem podejmowania pracy przez matki.

[14] Por. K o z a c z u k, dz. cyt., s. 29.

kładają się niezależnie od dzietności rodzin (wykluczamy tu taki sposób kwalifikowania do patologii, który za jeden z jej przejawów uznaje właśnie wielodzietność)[15]. Także z badań resortu sprawiedliwości wynika, że wielodzietność rodziny nie była nigdy bezpośrednią przyczyną wykolejenia dzieci[16]. Interesujący jest również fakt, że wzrastający w polskiej rodzinie wskaźnik rozwodów jest niższy w odniesieniu do małżeństw posiadających większą liczbę dzieci[17], co potwierdza opinię niektórych badaczy, że rodziny wielodzietne są bardziej spójne i trwałe[18].

Zarysowane aspekty sytuacji społeczno-demograficznej i materialnej rodziny winny być argumentem nie przeciw wielodzietności (jak to się zdarza w literaturze i w praktyce społecznej), lecz za koniecznością zrewidowania polityki społecznej, a także nastawień społecznych wobec rodziny wielodzietnej. Zakłada to bardziej rzetelne rozeznanie – także co do wartości, jaką te rodziny stanowią dla społeczeństwa.

NIEKTÓRE CZYNNIKI WARUNKUJĄCE WYDOLNOŚĆ OPIEKUŃCZĄ RODZIN WIELODZIETNYCH WSI PODKARPACKIEJ

Charakterystyka sytuacji rodziny wielodzietnej przyjmuje bardziej wyraziste barwy, jeżeli zlokalizujemy ją w określonym kontekście. W tym przypadku posłużymy się przykładem rodzin wielodzietnych ze środowiska wiejskiego (jak wynika z wcześniejszych zestawień, większość rodzin wielodzietnych mieszka na wsi). Wieś Siedliska na Podkarpaciu stanowi środowisko charakterystyczne pod tym względem, ponieważ spośród 370. rodzin tam zamieszkujących – 140, czyli 38%, to rodziny z czwórką, piątką i większą liczbą dzieci. Miejscowość, z której została losowo wytypowana próba 30. rodzin, stanowi z jednej strony środowisko tradycyjne, gdy chodzi o obyczajowość czy typ więzi sąsiedzkich, z drugiej zaś posiada wiele cech wsi modernizującej się, gdy chodzi o otwarty typ relacji społecznych, charakter struktury społeczno-zawodowej, urządzanie mieszkań i wprowadzanie ulepszeń do gospodarstw[19].

---

[15] W cytowanych badaniach L. Kozaczuka ok. 7,5% respondentów, a byli nimi pracownicy socjalni, uznało rodziny wielodzietne za patologiczne ze względu na dużą liczbę dzieci. Por. dz. cyt., s. 32.

[16] Por. D. G r a n i e w s k a, *Rodziny wielodzietne w Polsce. Sytuacja społeczno-demograficzna*, „Problemy Rodziny" 1980, nr 1, s. 41.

[17] Por. Rocznik Statystyczny GUS, Warszawa 1991.

[18] Por. J. R e m b o w s k i, *Więzi uczuciowe w rodzinie*, Warszawa 1992, s. 146.

[19] Badania zostały zrealizowane i opracowane w monografii M. Bogusz pt. *Realizacja funkcji opiekuńczej w wiejskich rodzinach wielodzietnych w odniesieniu do dzieci w wieku szkolnym*, powstałej pod kierunkiem F. W. Wawro, Lublin 1994, mps.

Podjęte przez nas badania mają charakter przyczynkarski. Chcemy uzyskać odpowiedź na dwa zasadnicze pytania: czy badane rodziny wielodzietne są w stanie prawidłowo realizować funkcję opiekuńczo-zabezpieczającą w odniesieniu do dzieci w wieku szkolnym?; co stanowi największy problem w realizacji tej funkcji?

W celu skonstruowania modelu analiz empirycznych posłużymy się definicją M. Jakubowskiego, który stwierdza, że f u n k c j a o p i e k u ń c z a „to całokształt warunków sprzyjających rozwojowi dzieci i młodzieży oraz całokształt zabiegów i działań uskutecznianych po to, aby warunki te uczynić optymalnymi, wykorzystując je celowo na rzecz coraz to pełniejszego rozwoju dzieci i młodzieży"[20]. Biorąc pod uwagę wielostronność aspektów realizowanej funkcji opiekuńczej, dokonaliśmy rozróżnienia na czynniki „obiektywne" i „wewnętrzne". Pierwsze to struktura wieku rodziców i ich zatrudnienie, liczba dzieci, warunki materialne i mieszkaniowe, rodzaj uzyskiwanych świadczeń ze strony instytucji społecznych, krewnych czy sąsiadów. W grupie czynników określonych przez nas jako „wewnętrzne" („subiektywne") zostały uwzględnione: dbałość rodziców o racjonalne odżywianie rodziny, zainteresowanie stanem zdrowia i higieną życia, kontrola zadań szkolnych dzieci, czas poświęcony na rozmowy oraz tworzenie atmosfery emocjonalnego bezpieczeństwa.

Jeśli chodzi o cechy społeczno-demograficzne badanych rodzin, to warto wyakcentować niektóre dane. Przede wszystkim fakt, że w wybranych do badań rodzinach wychowuje się przeciętnie pięcioro dzieci od urodzenia do 15. lat, w tym do szkoły uczęszcza 49% ogólnej liczby. Zarówno ojcowie, jak i matki są młodzi; przeważa kategoria wieku od 37. do 43. lat. Z reguły posiadają oni wykształcenie zawodowe. Ojcowie w przeważającej większości pracują w zakładach państwowych i zarazem w rolnictwie. Matki w nielicznych tylko przypadkach pracują zawodowo, przeważa bowiem grupa kobiet pracujących w domu i gospodarstwie, a więc stale obecnych na terenie domostwa.

W ocenie warunków materialnych ważne jest, jak rodzina wielodzietna diagnozuje własną sytuację materialną oraz w jakich dziedzinach musi ograniczać swe wydatki. Okazuje się, że ograniczanie wydatków dotyczy przede wszystkim odzieży i artykułów żywnościowych (zwłaszcza owoców i słodyczy), a także zabawek dla dzieci, limitowane są również pieniądze na książki (oprócz podręczników szkolnych). Stosunkowo najmniej ograniczenia dotyczą wydatków na środki higieniczne i przybory szkolne (te ostatnie zresztą stanowią własność wspólną rodzeństwa w większości badanych rodzin).

Żadna z badanych rodzin nie ocenia korzystnie swej sytuacji materialnej. Aż 66% respondentów stwierdza, że ich sytuacja materialna uległa pogorszeniu w stosunku do lat ubiegłych (4-5 lat temu). Respondenci, pytani o skomen-

---

[20] M. J a k u b o w s k i, *Podstawowe pojęcia, przedmiot i zadania pedagogiki opiekuńczej*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze" 1994, nr 3, s. 7.

towanie własnych ocen, kierowali swoje uwagi w stronę polityki gospodarczej państwa – systemu wynagrodzeń, systemu świadczeń społecznych. Najdotkliwiej odczuwane są zbyt wygórowane – zdaniem respondentów – podatki, opłaty za gaz i prąd, ceny artykułów przemysłowych niezbędnych w rolnictwie, a także niektórych artykułów żywnościowych, co powoduje dużą dysproporcję między wydatkami a dochodami płynącymi z pracy na roli i pracy zawodowej.

Stosunkowo korzystnie (w relacji do rodzin wielodzietnych mieszkających w mieście) przedstawia się sytuacja mieszkaniowa. Na tę ocenę wpływa przede wszystkim fakt posiadania przez wszystkie brane pod uwagę rodziny samodzielnych mieszkań – zwykle drewnianych lub murowanych domów wiejskich. Domy te w większości przypadków wyposażone są w podstawowy sprzęt domowy (pralki, lodówki itp.), posiadają łazienki i kanalizację. Globalny wskaźnik zaludnienia mieszkań nie przedstawia się jednak korzystnie i wynosi 2,19 osoby na izbę. W tych warunkach niewiele rodzin (ok. 16%) przeznacza oddzielne pokoje do własnej dyspozycji dzieci. W większości przypadków rodzeństwo ma tylko wspólny „kąt" do nauki.

Do czynników charakteryzujących materialne warunki pełnienia funkcji opiekuńczej zaliczyliśmy zasiłki wspomagające budżet rodzinny. Z miesięcznych zasiłków rodzinnych wypłacanych przez zakłady pracy korzystają wszystkie rodziny, w których ojciec lub matka pracują zawodowo. Ze świadczeń, do których można zaliczyć zasiłek opiekuńczy, nie skorzystała natomiast ani jedna rodzina. Z zasiłku wychowawczego, udzielanego zazwyczaj matce po urlopie macierzyńskim, skorzystało 40% badanych rodzin. Doraźną pomoc materialną badane rodziny otrzymały od krewnych – 48,3%, sąsiadów – 30%, ze strony opieki instytucji społecznej – 10% oraz ze strony Kościoła 23,4%. Z powyższych danych wynika, że najczęściej śpieszą z pomocą materialną rodzinie wielodzietnej nie tyle instytucje społeczne, co najbliższe środowisko (krewni, sąsiedzi) oraz Kościół katolicki. W ramach tej pomocy zawarte są nie tylko świadczenia finansowe, lecz także żywność, odzież, meble.

NIEKTÓRE ASPEKTY FUNKCJI OPIEKUŃCZEJ REALIZOWANEJ W BADANYCH RODZINACH

Funkcja opiekuńcza realizowana jest na bazie warunków materialnych, jednakże do jej istoty należą spełniane przez rodziców zadania opiekuńcze, takie jak: dbałość o bezpieczeństwo dziecka, o jego stan zdrowia, higienę, racjonalny odpoczynek, odżywianie, a także orientacja w problemach rozwojowych czy osobistych dziecka. Podstawową formą opieki nad dzieckiem jest kontakt z nim, obecność rodziców w domu i ich znajomość tego, co dziecko robi, z kim przebywa. Trzeba stwierdzić, że w tym względzie sytuacja badanych

rodzin jest korzystna. Przede wszystkim stała obecność w domu większości matek zapewnia bezpośredni i częsty kontakt z dziećmi (ojcowie ze względu na pracę na roli i w zakładzie przemysłowym są w domu znacznie rzadziej). Osobami wydatnie wspomagającymi matki w opiece nad małymi dziećmi jest starsze rodzeństwo oraz dziadkowie. W pewnym zakresie pomocni są także dalsi krewni i sąsiedzi, wtedy zwłaszcza, gdy rodzice muszą być poza domem. Są to jednak przypadki sporadyczne.

We wszystkich badanych rodzinach widoczna jest troska o higienę osobistą dzieci i dbałość o utrzymanie mieszkania w czystości (o poranną i wieczorną toaletę dba – 90% rodzin, o zmianę ubioru – 100%). Z porad lekarskich rodzice korzystają tylko w przypadku poważniejszych chorób. Dolegliwości takie, jak przeziębienie, kaszel, bóle żołądka – matki starają się leczyć domowymi sposobami. Małe dzieci jednak w każdym przypadku są poddawane badaniom okresowym, przestrzegane są też karty szczepień.

Żywność w badanych rodzinach uzyskiwana jest przede wszystkim z własnych upraw zbóż, ziemniaków, warzyw czy z hodowli drobiu i zwierząt. Rzadziej uzupełniana jest innymi artykułami, które trzeba kupować (np. owoce, słodycze – uznawane za artykuły luksusowe). Matki określają swój sposób żywienia rodziny jako prawidłowy. Ich zdaniem posiłki komponowane są tak, aby zawierały niezbędne składniki odżywcze. Faktem jest jednakże, że większość badanych kobiet nie czyta fachowej literatury na temat zdrowego żywienia.

Jednym ze wskaźników prawidłowo pełnionej funkcji opiekuńczej jest zainteresowanie rodziców nauką szkolną dziecka. W badanych przypadkach 86% rodziców stwierdza, że zawsze na bieżąco śledzi postępy dziecka w nauce i czuwa nad wypełnianiem obowiązków szkolnych. Pozostali rodzice (14%) oceniają swoje zainteresowanie tą sprawą jako wystarczające. Nauczyciele potwierdzili zaangażowanie rodziców wyrażające się nie tylko regularnym uczestnictwem w zebraniach rodzicielskich i wywiadówkach, lecz także dopilnowaniem zadań domowych, dbałością o wygląd i zdrowie. Znaczący jest fakt, że tylko w dwóch przypadkach w badanej populacji zdarzyła się drugoroczność dzieci. Zdaniem rodziców główną przyczyną niepowodzeń szkolnych tych dzieci było ich słabe zainteresowanie nauką.

Organizowanie czasu wolnego w badanych rodzinach związane jest ze specyfiką sytuacji dziecka wiejskiego. Wiadomo, że czas ten jest z konieczności limitowany. Dziecko wiejskie ma obowiązki szkolne, ale także pomaga w gospodarstwie, zwłaszcza w okresie prac sezonowych (wykopki, żniwa, sianokosy). W badanych rodzinach dzieci starsze włączane są w takie codzienne zajęcia, jak opieka nad młodszym rodzeństwem, zakupy, utrzymanie czystości w domu i obejściu. Wygospodarowany skromny czas wolny dzieci spędzają najczęściej oglądając telewizję, bawiąc się z rówieśnikami na świeżym powietrzu, czytając książki i czasopisma. Rodzice niesystematycznie kontrolują te

sposoby organizowania czasu wolnego. W 56% kontrolują jakość czytanych książek, w 30% – oglądanych programów telewizyjnych, w 13% – czytanych czasopism. Rodzice samokrytycznie oceniają, że jest to kontrola niewystarczająca. Podkreślają również własny brak umiejętności prowadzenia rozmów na tematy intymne, związane z rozwojem biologicznym i seksualnym dziecka. Większość – 63,3% respondentów stwierdza, że nie inicjuje rozmów na te tematy, natomiast 36,7% podejmuje takie próby. Generalnie rodzice negatywnie oceniają własne kompetencje odnośnie do tego tematu i oczekują pomocy od nauczycieli i wychowawców.

Biorąc pod uwagę niektóre aspekty realizowanej funkcji opiekuńczej, jak również czynniki warunkujące jej poziom, można sformułować kilka wniosków.

Po pierwsze, poziom realizacji funkcji opiekuńczej w badanych rodzinach (nie odbiegający zresztą od przyjętych norm) uwarunkowany jest nie tyle faktem wielodzietności, co specyfiką życia wiejskiego. Specyfika ta ma swe atuty, odnośnie do jej znaczenia dla realizacji funkcji opiekuńczej, ale ma też negatywne strony. Atutem jest stała obecność matek w domu, zaangażowanie dziadków i krewnych w problemy opiekuńcze, bliskość sąsiedztwa i dbałość o poprawne relacje (w środowisku tym więzi rodzinne i sąsiedzkie są kultywowane). Sytuacji tej dzieci wiejskie zawdzięczają to, że dom nigdy nie jest zamknięty lub pusty, gdy powracają do niego ze szkoły.

Rodzina wiejska jako całość ma poczucie przynależności do określonego środowiska, czuje się „wrośnięta" w kontekst wspólnoty rodzinnej, sąsiedzkiej, wiejskiej. Stanowi to aurę dla poczucia bezpieczeństwa dziecka i kształtowania się jego tożsamości. Ponadto czynności wykonywane wspólnie z rodzicami stanowią płaszczyznę wzajemnych kontaktów, relacji emocjonalnych. Rodziny wielodzietne stwarzają w tym kontekście sprzyjające warunki dla poszerzenia doświadczeń społecznych.

Negatywnym aspektem sytuacji dziecka wiejskiego jest jego nadmierne obciążenie zajęciami, obowiązkami, niekiedy od najmłodszych lat. Nadmiar zajęć w przypadku rodziców jest przyczyną ograniczenia wspólnie spędzonego czasu wolnego.

Wydaje się jednak, że ani rodzina wiejska, ani rodzina wielodzietna nie stanowią w tym względzie wyjątku w porównaniu z innymi polskimi rodzinami. Ogólnie atmosfera, jaka panuje w badanych wiejskich rodzinach wielodzietnych, może być określona jako korzystna dla emocjonalnego i społecznego rozwoju ich dzieci (klimat emocjonalny i społeczny, poczucie bezpieczeństwa).

Niekorzystny wpływ na jakość realizowanej funkcji opiekuńczej – zwłaszcza w tej sferze, która dotyczy nie tylko podstawowych potrzeb dziecka, lecz także jego rozwoju, w tym intelektualnego, twórczego – uwarunkowany jest w znacznej mierze faktorami, które określiliśmy na początku jako

„obiektywne". Konieczność ratowania budżetu domowego zmusza ojców do podejmowania prac dodatkowych, a tym samym ogranicza i upośledza ich udział w opiece nad dziećmi. Zła sytuacja materialna rodziny wielodzietnej jest wynikiem nieprawidłowej polityki społecznej państwa. Wynagrodzenie za pracę rodziców jest niewystarczające, by zabezpieczyć byt rodzinie. Konieczne jest więc ograniczenie wydatków nie tylko na potrzeby rozwojowe dziecka, ale także na niektóre artykuły spożywcze. Rygorystyczny system podatkowy nie uwzględnia sytuacji poszczególnych rodzin, np. ich dzietności. Świadczona przez państwo pomoc rodzinie, np. w postaci różnego rodzaju zasiłków[21], stanowi nikły przypływ środków materialnych w stosunku do wydatków związanych z utrzymaniem dziecka, a w rodzinie wielodzietnej zwielokrotnionych. Prawidłowość utrudnień, jakie napotyka rodzina wielodzietna w płaszczyźnie zabezpieczeń materialnych, co ma znaczenie nie tylko dla codziennej egzystencji, ale także dla warunków startu życiowego dziecka, potwierdza się zarówno w odniesieniu do rodzin żyjących na wsi, jak i w mieście[22].

Zaprezentowany przykład nie stanowi, rzecz oczywista, pełnego rozeznania sytuacji rodziny wielodzietnej, nawet w odniesieniu do środowiska wiejskiego. Wieś Siedliska stanowi, ze względu na fakt tworzenia odpowiedniego klimatu społecznego i emocjonalnego, środowisko szczególnie korzystne dla rodziny wielodzietnej.

Rodzi się pytanie, czy także w szerszym polskim kontekście kulturowym i środowiskowym rodzina wielodzietna postrzegana jest jako wartość? W literaturze tylko nieliczne głosy argumentują na jej korzyść[23]. Rzeczywistość w tym względzie mogłyby zweryfikować i odsłonić badania (gdyby takie były inicjowane!), np. w aspekcie realizacji funkcji wychowawczej oraz religijnej,

---

[21] Świadczenia na rzecz rodziny ze strony państwa podlegają ciągłym zmianom i są komplikowane przez szereg obwarowań. Na przykład tzw. zasiłek pronatalny (nazwa sugeruje zachętę do rodzenia dzieci) przyznawany od 1 XI 1993 r. przysługiwał kobiecie od czwartego miesiąca ciąży do szóstego miesiąca życia dziecka. System ten zmieniło rozporządzenie ministra L. Millera z dn. 1 IV 1994 r. i obecnie otrzymują go kobiety od ósmego miesiąca ciąży do drugiego miesiąca życia dziecka. Dla kobiety świadczenie to dodatkowo uzależnione jest od dochodu w rodzinie, dla dziecka zaś wypłacane jest jednorazowo – obecnie 768 tys. starych złotych (dla porównania mleko humana kosztuje od 77 600 zł do 122 600 zł, czyli zasiłek wystarcza na około 9 opakowań najtańszego mleka).

[22] Por. L. Kozaczuk, *Sytuacja rodziny wielodzietnej w świetle badań własnych przeprowadzonych na terenie województwa chełmskiego*, „Praca Socjalna" 1991, z. 3-4, s. 20-27.

[23] J. Rembowski na podstawie swych badań stwierdza, że w rodzinach z trojgiem i więcej dzieci stosunki wewnątrzrodzinne układają się lepiej niż w rodzinach z mniejszą liczbą dzieci. Zob. dz. cyt., s. 146. Zdaniem I. Jundziłł rodzina wielodzietna stwarza korzystne warunki przebiegu procesu socjalizacji: opieka starszych dzieci nad młodszymi, poczucie oparcia w rodzeństwie, swoista szkoła relacji społecznych. Por. I. Jundziłł, *Opieka nad rodziną w miejscu zamieszkania*, Warszawa 1983, s. 68.

gdy chodzi o rodziny z różnych warstw społecznych i środowisk lokalnych[24]. Bardziej interesujące byłyby badania odsłaniające postawy i opinie środowisk najbliższych rodzinie wielodzietnej, np. krewnych, sąsiadów, współpracowników, władz w zakładzie pracy, nauczycieli, służby zdrowia. Obraz ethosu tych środowisk mogłyby ubogacić wypowiedzi samych matek rodzących kolejne dziecko na temat ich odczuć co do reakcji najbliższego im otoczenia.

Podnosząc zatem potrzebę refleksji i badań kompleksowych na temat warunków życia, poziomu funkcjonowania i „przydatności" społecznej rodzin wielodzietnych, które w społeczeństwie polskim są faktem, należałoby uwzględnić także aspekt nastawień społecznych, gdyż stanowią one, obok realnych posunięć polityki społecznej państwa, istotny element życia i funkcjonowania rodziny.

---

[24] Na pozytywną rolę w procesie wychowania i uspołecznienia wskazują także nowsze badania na temat rodzin wielodzietnych w środowisku miejskim. Por. I. B a j a k, *Funkcjonowanie wychowawcze rodzin wielodzietnych w środowisku miejskim*, Lublin 1993, mps.

Joanna PETRY MROCZKOWSKA

AMERYKAŃSKA REWOLUCJA SEKSUALNA – NIE SPEŁNIONA OBIETNICA SZCZĘŚCIA

Każda rewolucja pochłania wiele ofiar [...]. Rewolucja seksualna, jak wiele rewolucji przed nią, nie wypełniła swej obietnicy – nie przyniosła szczęścia.

Uważa się powszechnie, że nowe „wyzwalające" spojrzenie na seksualność, szczególnie kobiet, datuje się od czasu odkryć Freuda, choć sam Freud zwierzył się kiedyś, że trzydzieści lat praktyki psychiatrycznej nie dało mu odpowiedzi na pytanie, czego chce kobieta. Postulaty rewolucji seksualnej, na bardziej masową skalę realizowane w USA w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, pojawiły się jednak sto lat wcześniej. Za źródło bezpośredniej inspiracji uważa się angielskiego filozofa Johna Stuarta Milla, który w swojej pracy *O poddaństwie kobiet* (1869 r.) ostro zaatakował sytuację kobiety w epoce wiktoriańskiej. Postulował on ustanowienie – poprzez emancypację kobiet – pełnej sprawiedliwości społecznej, nie tylko po to, aby dzięki temu „obdarzyć szczęściem wyzwoloną połowę rodzaju ludzkiego", lecz także dla dobra ludzkości. Krótki nawet zarys historii amerykańskiego ruchu kobiecego nie jest tu możliwy, jako ciekawostkę warto jednak przytoczyć fakt, że jedna z amerykańskich feministek w roku 1871 próbowała publicznie propagować wolną miłość, nieco później inna głosiła apoteozę macierzyństwa poza małżeństwem. Wyrażano też poglądy zmierzające do zalegalizowania próbnych małżeństw, lecz walka o prawo do głosowania odsuwała te zagadnienia na plan dalszy. I choć kwestie te często zazębiały się ze sobą, to charakterystyczne, że feminizm walczył głównie o równość (nie tylko równouprawnienie), wolność zaś była hasłem rewolucji seksualnej.

Lata dwudzieste tego stulecia, nazwane „szalonymi" (roaring twenties), kiedy to Amerykanki uzyskały prawo głosowania i feministki mogły przejść do forsowania innych spraw ze swojej listy postulatów, należy uznać za prawdziwy początek trendu w kierunku wyzwolenia seksualnego i rozluźnienia obyczajów. Nie bez znaczenia był tu wpływ Hollywoodu, gdyż stawiający wówczas pierwsze kroki przemysł filmowy przyczynił się do spopularyzowania sex appealu. Trzeba jednak podkreślić, iż mimo odrzucenia wielu tabu, kobiety raczej nie sięgały po rolę inicjatorek w sferze zachowań seksualnych. W latach dwudziestych zaczęła się jednak szerzyć ucieczka od zaangażowania

emocjonalnego na rzecz „wolnych" związków; ostro krytykowano zazdrość i chęć „posiadania" partnera. „Wyzwolona" kobieta z lat dwudziestych i trzydziestych, powierzchownie uwodzicielska, podchodziła jednak do spraw płci z mieszaniną pruderii i obaw o konsekwencje swych działań, w następstwie czego najczęściej padała ofiarą opisywanych przez Freuda zaburzeń, z histerią i oziębłością na czele. Jak pisze William O'Neill w książce *Everyone was Brave. The Rise and Fall of Feminism in America* (1969 r.), poza aborcją, rozwodami i innymi podobnie desperackimi aktami okres ten cechuje się ciągłym niezadowoleniem wyrażanym przez te same kobiety, które miały właśnie odnieść największe korzyści z nowo wprowadzonych zmian społeczno-obyczajowych.

Rewolucja seksualna, zapoczątkowana w latach dwudziestych, przycichła w dobie Wielkiego Kryzysu, II wojny światowej oraz w okresie powojennym, gdy kobiety po powrocie mężczyzn z frontu oddały się zajęciom domowym i rodzinnym. Wtedy to, we wczesnych latach pięćdziesiątych, Alfred Kinsey, który przebadał kilka tysięcy białych Amerykanów i Amerykanek, wykazał w swym raporcie duże zróżnicowanie praktyk seksualnych, stosunki przedmałżeńskie (83% mężczyzn, 50% kobiet) i związki pozamałżeńskie (około 50% mężczyzn, 25% kobiet). Dzięki upowszechnieniu informacji dane te uzyskały duży rozgłos. Amerykańska porządna i uporządkowana moralność wydawała się być tylko mitem.

W latach sześćdziesiątych pojawiło się pokolenie wyżu demograficznego znane w socjologii jako „baby boomers". Dzieci rodziców, którzy zmagali się z kryzysem gospodarczym i wojną, swoje potomstwo wychowywały jednak w atmosferze wzrastającego dobrobytu i w klimacie permisywizmu. Korzystanie z powszechnie dostępnych dobrodziejstw materialnych stało się hasłem dnia. W pewnym sensie jako reakcja wobec materializmu i ogólnie uznanych autorytetów w latach sześćdziesiątych przeszła przez USA fala buntu młodzieży. Szczytowym jej momentem było kilkudniowe spotkanie czterystu tysięcy hippisów, dzieci-kwiatów oraz ich sympatyków w miasteczku Woodstock w stanie Nowy Jork, dwadzieścia pięć lat temu. W takt muzyki rockowej i nie bez udziału narkotyków celebrowano tam swobodę pod hasłem: „Make love, not war".

Po pokoleniu lat sześćdziesiątych nazywanym „pokoleniem Teraz", w latach siedemdziesiątych przyszło „pokolenie Ja", nastawione wyłącznie na własną karierę. Z drugiej strony degradacja pracy: zautomatyzowanie, monotonia, brak satysfakcji – i zubożenie życia wspólnotowego zdawały się również przyczyniać do tego, że coraz częściej w seksie szukano zaspokojenia wszystkich potrzeb emocjonalnych. Do słownika wkroczyły nowe pojęcia, takie jak „małżeństwo otwarte", „zastępczy partnerzy seksualni", „zamiany partnerów", „kluby dla par" itp. Pornograficzne publikacje wyszły na światło dzienne, również telewizja włączyła się w ten nurt oferując programy, jakie do tej pory uważane były za wysoce niestosowne.

Aktywność seksualna stała się zajęciem rekreacyjnym, a jednorazowe związki z przypadkowym partnerem ("one night-stands") były wśród adeptów rewolucji seksualnej praktyką na porządku dziennym. W zalewie modnych w owym czasie przedmiotów jednorazowego użytku, związki międzyludzkie nabrały również takiego charakteru. Niektórzy – co bardziej cyniczni – głosili, że nawet spędzenie z kimś całej nocy jest za daleko idącym zaangażowaniem.

Jednocześnie – i nie bez związku z rewolucją seksualną – zaktywizował się ruch women's liberation, domagający się równouprawnienia kobiet w polityce, w miejscu pracy, w domu i sypialni. Ostro potępiano „seksizm", którego niezwykłą obfitość form znajdowały feministki w kulturze zdominowanej od wieków przez mężczyzn, w języku, w hierarchicznych religiach i innych sferach życia publicznego.

Duży rozgłos uzyskała wydana w 1963 roku książka Betty Friedan *The Feminine Mystique*, w której autorka rozprawiała się z mitem kobiecości, mającej polegać jedynie na pełnieniu tradycyjnej roli żony i matki. Teza ta żywo poruszyła kobiety poszukujące nowych dróg samorealizacji. W latach siedemdziesiątych masowe zatrudnienie kobiet, wiążące się nie tylko z ich aspiracjami, lecz w coraz większym stopniu będące koniecznością w sytuacji wzrastającej inflacji, było już zjawiskiem powszechnym. (W chwili obecnej 47% zatrudnionych w USA to kobiety). Uzyskawszy prawa w życiu publicznym, kobiety domagały się teraz praw w życiu prywatnym. Nowy raport na temat zachowań seksualnych w społeczeństwie amerykańskim (ze szczególnym uwzględnieniem seksualności kobiecej), opracowany w tych latach przez parę Masters i Johnson, jakby dodał kobietom odwagi i feministycznym „wkładem" do rewolucji seksualnej stał się kategoryczny postulat zaspokojenia tłumionych dotychczas seksualnych potrzeb kobiet. Pigułka antykoncepcyjna dokonała zasadniczego wyzwolenia, a decyzja Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych z 1973 roku przyznała kobietom prawo do legalnej aborcji.

Analizę konsekwencji rewolucji seksualnej w sferze psychologii społecznej przeprowadził Christopher Lasch, niedawno zmarły wybitny amerykański krytyk społeczny. W wydanej w 1978 roku książce *The Culture of Narcissism* opisał on jedno ze zjawisk charakterystycznych dla rewolucji seksualnej, tzw. wojnę płci. W oczach mężczyzn, którzy do tej pory skarżyli się na bierność czy oziębłość kobiet, stały się one znacznie bardziej dostępne, ale zarazem budzące poczucie zagrożenia. Jeśli zgodzimy się z odwieczną opinią, że mężczyźni z natury stanowią płeć „drapieżną", nastawioną na użycie seksualne, to oni właśnie najbardziej zyskali na swobodzie obyczajów. W rezultacie jednak niespotykana dotąd aktywność seksualna kobiet zaczęła ich onieśmielać i nasuwać wątpliwości, czy są w stanie podołać apetytom kobiet, którym radykalne feministki powtarzały z satysfakcją, że o ile męska potencja jest biologicznie uwarunkowana, to u kobiet wydaje się niewyczerpana.

Zakładając manipulowanie emocjami innych, lecz robiąc przy tym wszystko, aby samemu nie zostać zranionym w sferze emocjonalnej, obie płci zamknęły się w świecie płytkich zabiegów obronnych, cynicznym oderwaniu, które szybko zamienia się w przyzwyczajenie i po jakimś czasie uniemożliwia wszelkie więzi osobiste. Straciwszy właściwą perspektywę, od związków personalnych oczekuje się z jednej strony za mało, z drugiej – za wiele.

Tradycyjny antagonizm płci, wyrażany przez mądrość ludową w postaci anegdot o emocjonalnym niedowładzie mężczyzn i słabości intelektualnej kobiet, ustąpił miejsca obsesyjnej konfrontacji. Zapanowała ona najpierw i głównie wśród przedstawicieli klasy średniej, w klasie niższej bowiem ciągle jeszcze obowiązują tradycyjne modele seksualne i kobiety bez obsesyjnej niechęci i poczucia krzywdy przymykają oczy na odwieczne męskie słabostki, choć głosy feministek docierają i tutaj. W tym właśnie okresie pojawił się wśród kobiet zwyczaj niegodzenia się na to, aby mężczyzna płacił rachunek za wspólny obiad bądź przytrzymywał drzwi przechodzącej kobiecie, oraz protest przeciw takim gestom, jak podanie mężczyźnie śniadania czy upranie mu skarpetek.

Od kiedy jednak kobiety zakwestionowały swoje podporządkowanie mężczyznom i odrzuciły związane z tym konwencje, nie mogą już cofnąć się i szukać w tych konwencjach bezpiecznego schronienia. Z drugiej strony postępowanie kobiet, uwolnione od kanonów tradycyjnej bierności, odbierane jest przez mężczyzn jako agresywne i budzi w nich „prymitywną" reakcję. Rewolucja seksualna, która w latach sześćdziesiątych „wyzwoliła" młode kobiety od dotychczasowych kanonów przyzwoitości, pozbawiła je równocześnie mechanizmów obronnych. Młode kobiety nie martwią się, że ich uprzednie, mniej lub bardziej intensywne doświadczenia seksualne mogą negatywnie rzutować na ich przyszłe małżeństwo. Mają jednak powód do niepokoju, ponieważ gdy powiedzą „nie", ich partnerzy nie biorą tego „nie" poważnie. Stąd też cała epidemia zjawiska zwanego „gwałtem na randce", rozplenionego szczególnie w amerykańskich miasteczkach akademickich. Szeroko dyskutowanym obecnie problemem jest kwestia, czy i w jakim stopniu kobieta sama ściągnęła na siebie takie zachowanie.

Seks uprawiany wyłącznie jako cel sam w sobie traci wszelkie odniesienia do przyszłości i nie zakłada powstania trwałych związków. Wyłaniające się w oparciu o seks więzi, z małżeństwem włącznie, mogą być zerwane zgodnie z wolą partnerów. Nie ma w nich miejsca na zazdrość, żadna ze stron nie oczekuje wierności, męska opiekuńczość spotyka się z dezaprobatą. W klimacie hedonizmu i swobody miłość stała się pojęciem przestarzałym. Co więcej, związki emocjonalne, oparte na czasowej chociażby wyłączności, często bywają okazją do kpin i ośmieszania ze strony młodzieżowego otoczenia, które ustanowiło kult ciała, popularności, obfitości wrażeń zmysłowych, natychmiastowej gratyfikacji. Jak z ironią ujmował to znawca środowiska studenckiego

Allan Bloom w *The Closing of the American Mind* (1987 r.): „wszystkie romantyczne powieści opisujące tak ogromnie różniących się między sobą mężczyzn i kobiety, ich wysublimowaną zmysłowość i poczucie świętości więzów małżeńskich po prostu nie mają żadnego odpowiednika w rzeczywistości, w której funkcjonują dzisiaj młodzi ludzie. Nie przemawia do nich historia Romea i Julii, którzy muszą zmagać się z opozycją rodziców, ani Otello i jego zazdrość, czy pilnie strzeżona niewinność Mirandy. Święty Augustyn, jak powiedział mi jeden seminarzysta, miał seksualne zahamowania i kompleksy. Lepiej nie mówić o Biblii, w której każde «nie», to dzisiejsze «tak». Odeszli wszyscy, może z wyjątkiem Edypa. Odeszli oni razem ze skromnością".

Jeśli cofniemy się w czasie, stwierdzimy, że jednym z najwcześniejszych przejawów radykalnego przewrotu dotyczącego tradycyjnego porządku w sferze ról seksualnych był frontalny atak na małżeństwo i życie rodzinne. Pamiętamy, że z patriarchalizmem w małżeństwie i rodzinie rozprawiał się już Engels w pracy *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa* (1884 r.), a pod wpływem tej nauki, zaraz po zwycięstwie rewolucji październikowej, Lenin wydał parę dekretów mających wyzwolić kobiety spod męskiej dominacji. Program obalenia tradycyjnej rodziny w bolszewickim państwie nie powiódł się jednak. Lenin przyznał, że podobnie jak inne procesy społeczne, rewolucja dotycząca spraw seksualnych nie jest jeszcze dobrze zbadana i niejednokrotnie dawał do zrozumienia, że nie przywiązuje do niej nadmiernej wagi.

Zamiar ostatecznego rozprawienia się z małżeństwem, uważanym za najgorszą pułapkę zastawioną przez mężczyzn na kobiety w celu ich eksploatowania, nie przestał jednak przyświecać radykalnym feministkom zachodniego świata. W najskrajniejszej wersji głosiły one, że kobiety będą wolne dopiero wtedy, gdy zaniechane zostanie współżycie z mężczyznami (jest ono bowiem gwałtem) oraz macierzyństwo. Dzieci powinno wytwarzać się w probówkach. Retoryka ta operowała takimi symbolami, jak mężczyzna-wampir żerujący na ciele i umyśle kobiety. Jakkolwiek tak sformułowane opinie można już uznać za nieco ekstrawaganckie, podobne jednak hasła realizowane są dzisiaj, czego szczególnym dowodem jest swoisty, wzrastający trend polegający na tym, że wiele kobiet decyduje się na macierzyństwo bez wiązania się małżeństwem. W roku 1991 w USA jedno dziecko na czworo urodziła samotna matka. Ponadto coraz częściej dzieje się to z minimalnym tylko udziałem mężczyzny albo poprzez korzystanie z banków spermy, co jest wprawdzie rozwiązaniem droższym, lecz mniej zobowiązującym.

Na przeciwnym biegunie tego samego buntu znajduje się problem aborcji, ze względu na masowy charakter tego zjawiska mający najdalej idące konsekwencje moralne, społeczne i polityczne. W latach siedemdziesiątych w USA aborcja stała się symbolem tracącego popularność feminizmu. Walka o prawo kobiety do „wyboru" i „prywatności" stanowi jedno z niewielu haseł mogących w sytuacji znacznego zmniejszenia zainteresowania feminizmem wśród kobiet

zjednać młode pokolenia dla organizacji kobiecych. Kwestia ta jest dzisiaj najbardziej kontrowersyjnym, emocjonalnym problemem, który nie przestaje polaryzować społeczeństwa, a ze szczególnym nasileniem daje znać o sobie w okresie wyborów urzędników państwowych każdego szczebla. Zwolennicy prawa do aborcji (wśród nich nie brak, jak się można domyślać, mężczyzn) dopominają się o bezwzględny wybór w sferze działań rozrodczych kobiety, opierając swą argumentację na gruncie indywidualnego prawa. Żadna kobieta nie może być zmuszana do urodzenia dziecka wbrew jej woli. Przeciwnicy aborcji odpowiadają, że chodzi tu w istocie o zabijanie. Prawa kobiety muszą być zrównoważone z prawami dziecka, aborcja dotyczy bowiem dwóch istnień, a nie jednostronnego prawa kobiety. Prawo do aborcji, jako wyraz praw jednostki, otwiera drogę zabijaniu wszelkich istot zależnych, niesprawnych i niewygodnych.

Z pragmatycznego punktu widzenia aborcja wydaje się świetnym rozwiązaniem, duża bowiem liczba kobiet uciekających się do aborcji to niezamężne dziewczęta z najbiedniejszych środowisk. Trudno nie przyznać, iż perspektywy społeczno-ekonomiczne takich dzieci są istotnie marne. Trudności życiowe czy konieczność wyrzeczeń nie mogą jednak stanowić moralnego czy nawet politycznego usprawiedliwienia dla aborcji. Krytykom stanowiska proaborcyjnego nie umknął też fakt, iż bojowniczkom o prawa dla kobiet chodzi o wyzwolenie kobiety od rozrodczych konsekwencji własnej seksualności. Słychać bowiem głosy, że ciąża jest „skolonializowaniem" ciała kobiecego, płód pasożytem. Jest to więc, jak widać, sprzeciw wobec natury w sensie biologicznym.

Argument za aborcją jako niezbywalnym prawem kobiecym miesza zagadnienia natury płciowej z ekonomicznymi w sposób dość niebezpieczny i być może katastrofalny dla przyszłości. Obrona aborcji na gruncie prawa do prywatności stanowi manifestację skrajnie indywidualistycznego pojmowania społeczeństwa jako zbioru wyizolowanych jednostek. W sposób szczególnie niepokojący taka argumentacja uznaje zagadnienie prokreacji za indywidualne prawo kobiety, a przez to odrzuca udział mężczyzny i rozmywa jego odpowiedzialność wobec następnego pokolenia. Demistyfikacja kobiecości, a przede wszystkim skuteczne środki antykoncepcyjne i legalna aborcja osłabiły więzy, które do niedawna łączyły seks z miłością, małżeństwem i prokreacją. Kobiety i mężczyźni zaczęli podchodzić teraz do przyjemności seksualnej jako do celu samego w sobie, nie uwikłanego już ani w meandry romansu, ani nie prowadzącego do innych konsekwencji osobistych czy społecznych.

Co więcej, w klimacie obustronnego zagrożenia i konfrontacji najbardziej pozytywny postulat feminizmu, iż związek między kobietą i mężczyzną powinien zakładać mieszaninę zrozumienia, czułości i satysfakcji seksualnej, okazuje się w większości przypadków nierealny. Żałosne skutki „wojny płci" widoczne są w fali rozwodów, jaka ogarnęła Stany Zjednoczone. Od roku 1960 podwoiła się bowiem liczba rozwodów. W 1990 roku zawarto 2,4 miliona

ślubów i wystąpiono o 1,2 miliona rozwodów. Średnia długość trwania pierwszego małżeństwa kurczy się dla każdego młodszego rocznika i wynosi już tylko 6,3 roku. Feministki muszą jednak przyznać, że prawo do rozwodu nader często stanowi bardziej wyzwolenie mężczyzn od obowiązku utrzymywania kobiet i dzieci niż zwiększenie wolności kobiet. Rozwód zazwyczaj prowadzi do wzrostu dochodu mężczyzny i spadku dochodu kobiety. Amerykański Urząd Ewidencji Ludności podaje, że w 1990 roku tylko połowa z 5 milionów kobiet otrzymywała zasądzone alimenty w pełnym wymiarze.

Kryzys więzi interpersonalnych, małżeństwa, rodziny jest zaczątkiem podupadania idei wspólnoty. Elizabeth Fox-Genovese w książce z 1991 roku *Feminism without Illusions. A Critique of Individualism* wykazuje, że feminizm – wraz z jego naciskiem na prawa indywidualne – uderza w prawa społeczeństwa jako zbiorowości. (W sferze psychologicznej, przypomnijmy, Ch. Lasch w książce *The Culture of Narcissism* – 1978 r., mówił o narcyzmie, swoistej formie egotyzmu). „Za dziesięć czy dwadzieścia lat ruch kobiecy może być uznany za czynnik, który zrobił brudną robotę kapitalizmu – podkopał fundamenty dawnych wspólnot i burżuazyjnych instytucji, które przeszkadzały nowemu ponuremu despotyzmowi. W ostatecznym rozrachunku nowa zreformowana rzeczywistość charakteryzuje się sprowokowanym przez ruch kobiecy wzrostem kontroli odgórnej nad mężczyznami, co oczywiście oznacza również kontrolę nad kobietami, już nie członkami wspólnoty, lecz wyizolowanymi jednostkami. Nie może więc dziwić, że wiele kobiet, z przedstawicielkami klasy średniej włącznie, patrzy wstecz na dawną, ciemiężącą erę burżuazyjną jako na złoty wiek".

Ciekawego przykładu powiązań między etyką i polityką prawną dostarcza współczesne podejście do zagadnienia pornografii, która – jako uboczny skutek rewolucji seksualnej – w okresie ostatniego ćwierćwiecza stała się w USA wielomiliardowym przemysłem. Jak małe dzieci badające, jak daleko mogą się posunąć, by uszło im to jeszcze bezkarnie, tak i my – pisze E. Fox-Genovese – zachowujemy się wyzywająco wobec zastanych autorytetów i norm. W skrytości ducha liczymy, że ktoś nas powstrzyma. Sami bowiem zapomnieliśmy, lub nigdy nie nauczyliśmy się, jak powiedzieć sobie „dosyć".

Czy jest to kwestia moralna, prawna czy polityczna, czy dotyczy wyłącznie obyczajów, publicznej przyzwoitości, eksploatacji kobiet czy prawa do wolności słowa? Krótko mówiąc, czy pornografia to atak na moralność, czy swoista forma męskiego poniżenia kobiety. Znamienny jest sam fakt, że dokonuje się takiego rozróżnienia, nie utożsamiając ataku na kobietę z atakiem na rzeczywistość społeczną w szerszym tego słowa znaczeniu. Przeciwnicy pornografii to dość rozbieżne ideologicznie grupy: konserwatyści, uważający ją za czynnik degradujący moralność, oraz radykalne feministki, według których jest ona głównym przejawem eksploatacji, uprzedmiotowienia i degradacji kobiet. Przeciwnikami zakazu rozpowszechniania pornografii są radykalni indywidua-

liści, libertyni, którzy popierają zniesienie „represji seksualnej" i przyklaskują wszelkim przejawom swobody seksualnej, oraz liberałowie bojący się konsekwencji wprowadzenia jakiejkolwiek cenzury. I znowu kwestię praw jednostki przeciwstawia się zagadnieniu dobra ogółu czy wspólnoty. Aby przeciwstawić się pornografii, konieczna jest minimalna zgoda co do tego, że powinno się to zrobić. Konserwatyści, radykalne feministki, a nawet większość amerykańskich liberałów zgadza się ogólnie co do potrzeby delegalizacji pornografii, choć te trzy odłamy różnią się poglądem na powody, dla których ma to nastąpić.

Zagadnieniem pokrewnym jest zalew obsceniczności w filmie, telewizji, muzyce młodzieżowej. Danych na ten temat przysparza książka dzisiejszej drugiej damy, Tipper Gore, żony wiceprezydenta, zatytułowana *Raising PG Kids in X-Rated Society* (1987 r.) oraz kilka obfitujących w przykłady rozdziałów pracy krytyka filmowego Michaela Medveda *Hollywood versus America* (1992 r.). Jej podtytuł mówi sam za siebie: „Kultura masowa i wojna wydana wartościom tradycyjnym". Poza kultem brzydoty, wulgarności, perwersji, gwałtu, patologii, z ekranu – wykazuje Medved – spływa fascynacja swobodą seksualną wśród młodzieży. Pod wpływem nawału tego rodzaju incydentów widzowie pozostają pod wrażeniem, iż jest to jedyny przyjęty obecnie wzór zachowania. Szkolne programy wychowania seksualnego, mające stanowić panaceum na problem szerzenia się chorób wenerycznych, ciąż nastolatek i groźby AIDS, wydają się jeszcze pogarszać sprawę. W książce z 1992 roku *Why Johnny Can't Tell Right from Wrong* William Kilpatrick przekonywająco uzasadnia tezę, iż stosowane ostatnio programy, traktujące seks wyłącznie jako technikę, a nie w pełni odpowiedzialny wybór, w przeważającej mierze skłaniają młodzież do aktywności seksualnej i robią wiele, by zdyskredytować instytucję rodziny. I chociaż niektóre grupy rodziców domagają się, by w ramach wychowania seksualnego mówiono także o wstrzemięźliwości, liberalni przeciwnicy takiego podejścia odrzucają je jako mające stanowić dowód prób wprowadzenia standardów religijnych do szkół publicznych. I tak – to tu, to tam – dochodzi do wszczynania przez grupy z kręgów ultraliberalnych procesów przeciwko niektórym programom, ponieważ komuś wydaje się nie do przyjęcia i sprzeczne z konstytucją preferowanie modelu heteroseksualnej rodziny złożonej z matki i ojca.

Próby skorygowania dotychczasowej definicji małżeństwa i rodziny ciągle dają znać o sobie. Wychodzą one głównie ze środowiska homoseksualistów, które – pominąwszy tragiczne skutki AIDS – być może najwięcej „zyskało" na rewolucji seksualnej, homoseksualizm bowiem wymazano z rejestru dewiacji i zjawisk patologicznych. Homoseksualiści stoją jednak na stanowisku, że są w dalszym ciągu dyskryminowani: domagają się pełnego dostępu do zawodów, do których nie byli dopuszczani (wojsko, praca z młodzieżą), prawnego zrównania związku homoseksualnego z heteroseksualnym oraz prawa do adopcji.

Mimo odgórnie przychylnej atmosfery wobec „różnorodności orientacji seksualnych", próby nauczania kilkuletnich dzieci na temat rodzin homoseksualistów i lesbijek nie cieszą się poparciem większości rodziców, których sprzeciwy na ogół powodują w końcu zaniechanie takich zabiegów pedagogicznych.

Dzisiaj już coraz częściej kryzysem rodziny tłumaczy się większość zjawisk z patologii społecznej – narkomanię, przestępczość, swobodę seksualną nieletnich prowadzącą do chorób, aborcji czy nieodpowiedzialnego rodzicielstwa. Ale tylko niektórzy mają odwagę powiedzieć, że wszystko to ma związek z odrzuceniem bądź zagubieniem rozróżnienia między dobrem a złem, z niedojrzałością (przez co rozumieć należy brak poczucia odpowiedzialności), kultem egoizmu, czy jak ktoś woli indywidualizmu. Żaden dotychczas system nie uporał się z problemem egoizmu i pozostaje otwarta kwestia, która w szczególny może sposób nurtuje Stany Zjednoczone, „państwo stworzone dla wolności" – czy wolność to możliwość robienia tego, na co ma się ochotę, czy wolność to możliwość robienia tego, co powinno się robić. Powinność, nie można mieć co do tego złudzeń, nie jest tu popularnym pojęciem. Z języka zniknęły już takie wyrażenia, jak: silna wola, umiejętność odmówienia sobie, cierpliwość, ofiarność, poświęcenie, altruizm. O wiele bardziej realna może być natomiast analiza porównawcza subiektywnego stanu satysfakcji.

Opublikowany niedawno najnowszy raport na temat zachowań seksualnych Amerykanów, jakoby najbardziej wnikliwy i dokładny (lecz nie zapomnijmy, że należy nieco sceptycznie patrzeć na wszelkie raporty dotyczące tej ciągle jeszcze delikatnej dziedziny), przynosi dane wręcz rewelacyjne, stojące bowiem w sprzeczności z tym, o czym zwykło się czytać nawet w prasie codziennej odsłaniającej kulisy życia prywatnego Amerykanów, z politykami, gwiazdami filmowymi i słynnymi sportowcami na czele. Z siedmiusetstronicowego dokumentu wynika, że Amerykanie prowadzą się znacznie bardziej konserwatywnie, niż zwykło się uważać. 80% ankietowanych odpowiedziało, iż w ciągu ostatniego roku posiadało jednego partnera bądź w ogóle nie prowadziło aktywnego życia seksualnego. Średnia liczba partnerów wynosi dla mężczyzn 6, a dla kobiet 2; wierność małżeńską deklaruje 85% kobiet i 75% mężczyzn. Wiarygodność tych wyników poświadczają badania wcześniejsze, mniej może upowszechnione. W książce z 1992 roku *The Pursuit of Happiness* David G. Myers przytacza wiele danych statystycznych na potwierdzenie faktu, że młodzi Amerykanie w dalszym ciągu udane małżeństwo stawiają wysoko na liście swoich celów życiowych, że większość małżonków uważa się za szczęśliwych (w tym dwie trzecie za bardzo szczęśliwych, cztery piąte oświadcza, że poślubiłoby tę samą osobę jeszcze raz). Z dezaprobatą o zdradzie małżeńskiej wypowiada się 91% pytanych. Doświadczenie wypływające z rewolucji seksualnej przyczynia się też do obalenia kilku mitów. Wiadomo już, że duża liczba partnerów seksualnych przed ślubem zwiększa prawdopodobieństwo niepowodzenia małżeństwa, a pary mieszkające ze sobą przed ślubem

mają większy procent rozwodów. A przede wszystkim dowiadujemy się, że to nie egoiści, lecz altruiści czują się szczęśliwi i oni właśnie są postrzegani jako bardziej zadowoleni z życia.

Dzisiaj rodzina znowu wydaje się powoli wracać do łask, choć trudno nie przyznać, że pozostawanie w stanie wolnym, który wybiera coraz większy procent społeczeństwa, jest rozwiązaniem wygodniejszym. Słyszy się jednak głosy optymistów, że pokolenie młodzieży znającej problem rozwodów z bolesnej autopsji będzie szczególnie zabiegać o powodzenie własnych małżeństw. Następuje pewne przewartościowanie. Amerykanie coraz częściej skłaniają się ku opinii, że pieniądz i praca to nie wszystko. W coraz większym stopniu – czas, a nie pieniądz, staje się symbolem nowego statusu. Można by powiedzieć, że przeżyło się powiedzenie „Czas to pieniądz", o ile bowiem czas można było przetworzyć na pieniądz, aż nadto często za pieniądze czasu nie da się kupić ani odkupić. Christopher Lasch już wcześniej przestrzegał Amerykanów, że jeśli rzeczywiście leży im na sercu zachowanie wartości rodzinnych, będą musieli porzucić konsumpcyjny model życia.

Każda rewolucja pochłania wiele ofiar. Stanowiąc to raczej regułę niż wyjątek, historii znane są rewolucje, których straty wielokrotnie przewyższały jakiekolwiek zyski. W przypadku rewolucji seksualnej jako zjawisko pozytywne wymienia się zerwanie z hipokryzją i pruderią. „Niektórzy twierdzą, że rewolucja seksualna, choć oczywiście w sposób niezamierzony, pomogła chrześcijanom odczytać biblijne pojęcie seksualności jako wielkie dobro, dar Boży" – przyznaje pisarz i działacz katolicki George Weigel (*Abortion. The Kind of a People we are*, 1994 r.), w pełni negatywnie jednak oceniając skutki rewolucji seksualnej jako kiepskie dla kobiet, mężczyzn i społeczeństwa. Rewolucja seksualna, jak wiele rewolucji przed nią, nie wypełniła swej obietnicy – nie przyniosła szczęścia.

Waldemar BORZESTOWSKI

OPOWIEŚĆ O OJCZYŹNIE, KSIĘDZE I OJCU, KTÓREGO PORWAŁY DEMONY

Pismo święte jest jak przewodnik dla przypadkowego turysty, który ma mało czasu i bardzo sprecyzowane zainteresowania. Dzięki niemu można znaleźć własną ścieżkę wśród tysiąca ścieżek [...] mały kącik, z pozoru lichy, a jednak w sam raz na przeczekanie niejednej burzy. Mój kącik jest tu, w Polsce.

Śniłem o śnie głębokim jak śmierć, o stole zimnym i lataniu nad nim, o niemożności uwicia sobie gniazda we własnym ciele, kiedy przestało być ciepłe, o sercu, które zniknęło, o oczach utkwionych w ślepym zwierciadle sufitu, o swojej bezradnej nagości, o nocy głębokiej jak studnia. Zupełnie nieznajomi ludzie stawali u moich stóp, byli martwi, jak ja w moim nieszczęsnym śnie, lecz wiedzieli, że leżąc przed nimi na stole do obmywania zwłok, pozostaję żywy. Rozmawiali o nieśmiertelności albo ściślej – o życiu wiecznym. Zapewniali mnie, że istnieje ono i Bóg, dlatego że gdy jedno, to i drugie. Starali się być bardzo logiczni.

Urodziłem się przy cmentarzu, w czasach, kiedy cmentarze zamieniano w parki i boiska do kopania piłki. Karmiłem wiewiórki otoczony przez umarłych, między pochylonymi przez czas nagrobkami, główną aleją w dół, jeździłem na rowerze, najpierw cztero- potem dwukołowym. Zimą, tą samą trasą, poruszałem się na sankach szybkich jak wiatr. Doświadczając życzliwości tam leżących, obdarowywałem opuszczone mogiłki wśród starych drzew zebranymi gdzie bądź kwiatami. Niedługo potem nagrobki rozpłynęły się we mgle październikowej, wyparowały jak rosa, połknęła je ziemia-matka. Nie mogłem inaczej o tym myśleć. Spychacz i koparka – to nie mieściło się w mojej głowie. Park, który tam powstał, dziś cieszy moje dzieci. Tak to jest. Być może, gdyby chcieć zachować wszystkie cmentarze, nie pozostałoby miejsca dla żywych.

Śmierć – cóż śmierć, ach śmierć, no śmierć – w dniach mojego dzieciństwa znów stała się wątpliwym przywilejem starców. Czasy krwawe były za nami, żniwa zakończone i kosa Białej Pani zakopana. Po zimie mordu, kiedy – jak mawiali ludzie Średniowiecza – ziemią władał szatan, nadeszła kolejna wiosna ludzkości. W mojej rodzinie prawie wszyscy przeżyli wojnę. Powrócili z piekieł – to cud, bo przecież nie powinni, tylu zginęło. Oni też mieli zginąć. Dziadek powstał z martwych, przybył z obozu koncentracyjnego, z głębin Niemiec, i odtąd aż do końca swoich dni był dla zbliżającej się z roku na rok, rozwijającej się w nim z choroby na chorobę śmierci twardym przeciwnikiem. Ignoro-

wał jej obecność i nie ustępował ani dnia. Zakochał się bowiem jeszcze jako numer 35943 do szaleństwa w życiu, takim, jakie ono było, zanim odebrał mu je mroczny czas. Po powrocie zapalenie cygara, zjedzenie obiadu, pójście do ogrodu lub ze mną na przechadzkę po parku potrafił zamienić w święto. Było bardzo świątecznie w naszym domu. Nie potrzebowaliśmy dodatkowych świąt do tych, które sami umieliśmy sobie wyczarować. Tak, tak, dorastałem w rodzinie czarodziejów i mam cichą nadzieję, że czasami sam potrafię trochę poczarować z dobrym skutkiem.

Do domu, w którym kiedyś mieszkałem, przychodzę zazwyczaj podczas pełni. W naturze bowiem istnieje, o czym zapewne wiecie, silny związek wszystkiego ze wszystkim. Księżyc na przykład jest od kalendarza, a pełnia oznacza, że powinienem pójść w gościnę do mojej mamy. Pozostaję na noc, śpię w łóżku twarzą do okna. Rozgrzewam swoje miejsce. Czasami rozmawiam z przeszłością, czytam w ścianach i podłodze sympatycznym atramentem utrwalone zdarzenia. W pokoju jest podczas grudniowych nocy zimno, tak zimno, że do snu kładę się w skarpetkach, otulony kołdrą i ciepłym kocem. Kiedyś, gdy wiatr wywiał ojca w dalekie strony – mówiło się też, że porwały go demony – pojawiła się u nas w domu najprawdziwsza w świecie bieda. Nie pamiętam dokładnej daty ani godziny, kiedy zapukała do drzwi. Jedno wiem – została. Czasami myślę, że była od zawsze. W opowieści mojego ojca o dwóch księgach, jednej – do której zapisują ludzi dla bogactwa, i drugiej – dla biedy, ja zawsze tkwiłem w tej ostatniej. Sam się tam umieszczałem. Przegrywałem w szachy, więc pomyślałem – przegram też w życie. Nie lubiłem tej opowieści ojca, właściwie żadnej z jego opowieści. Wolałem już tę z dni po Rosz Haszana, zwanych Strasznymi Dniami lub Dniami Pokuty – Jamin Noraim. Przypominała ona o sprawiedliwym sądzie, któremu poddani są wszyscy ludzie, tak bogaci, jak biedni. Bóg otoczony serafinami zasiada na tronie w centralnym miejscu swojej biblioteki, pod sufitem ogromnej budowli wszechświata i stosownie do zasług zapisuje ludzkie losy w księdze żywota lub śmierci. Każdy, kto pragnie doznać miłosierdzia, powinien w tych dniach żałować za swoje grzechy i naprawić co się da. Dla wielu to ostatnia szansa. Dlatego w Nowy Rok witano się słowami – abyście byli zapisani na dobry rok. Brzmiało to prawie jak zaklęcie.

Kiedy umarli moi dziadkowie, jedno po drugim w odstępie dni trzydziestu, wyobrażenie Boga otoczonego stertami ksiąg z liczydłem przy nodze zaczęło prześladować moje sny. Myślałem o tym bezustannie. Kochałem dziadków i nie mogłem wybaczyć Bogu, że postąpił z nimi tak, jak dotąd zwykł postępować z innymi, obcymi. Oszukał mnie, jak ojciec, który pewnego dnia powiedział do mnie na peronie przed odjazdem – czekaj, i wiedział już wtedy, że nie mam po co czekać. Na pewien czas odłożyłem modlitwy do futerału, jak skrzypce, szkoda mi było czasu na strojenie, na gimnastykę palców, na słowa, muzykę słów, których nikt nie słuchał. Przygotowywałem się powoli do latania. Gniazdo robiło się dla mnie za ciasne. Serce łomotało w skroniach. Szybko się

ożeniłem i zacząłem pracować. Porwał mnie wiatr, ten sam, co ojca, ale inny. Zegar, mój przyjaciel, poganiał mnie do pociągów, zakładałem więc torbę podróżną i czapkę, a potem było wiele nocy i turkot kół pociągu po torach, jak kołysanka. Nuciłem pieśni chasydzkie, aby nie stracić ducha, pośród pól i lasów, mijając miasta i wioski, szukałem swojego przeznaczenia. Śpiewałem je, bo były wesołe, a poza tym tylko w ten sposób potrafiłem się modlić nie narzekając. Poznawałem kraj. Wpadałem do Krakowa na dwa, trzy dni, do Lublina na dzień, w Białymstoku mam rodzinę, więc zostawałem trochę dłużej. Pozwalałem się nieść. Przed nocą, po całym dniu latania po mieście z mapą, lecz prawie na oślep, przysiadałem jak gołąb w pobliżu grobu cadyka Horowitza na starym cmentarzu w Lublinie, z wysoka spoglądałem na mknące drogą szybkiego ruchu samochody, na miejsce, ślad po cieniu nie istniejącego już Maharszalszul, po Wieniawie – kolebce wielu żydowskich aniołów. Grzejąc w dłoniach kamyk znad morza, myślałem o oczach Jasnowidza, które mogły mnie widzieć w promieniu stu kilometrów. Czy to możliwe? A niby dlaczego niemożliwe? Świat musiał być mistyczny, jeżeli moja wiara miała mieć smak, a życie sens.

Któregoś popołudnia, przed samym Kazimierzem w Krakowie, pijąc w jakimś barze na rogu z wielkiego kubka ciepłe mleko, doznałem olśnienia. Smak mleka, jego zapach, ilość ogromna i słońce na niebie okrągłe jak sadzone jajko i bardzo, bardzo czerwone oraz miejsce tuż obok serca pewnego umarłego świata podziałały na mnie, wyrwały z odrętwienia. Obudziłem się i odtąd rzadko zasypiam. Warto żyć – powiedziałem, tylko tyle i od tej chwili w moim sercu grają najlepsi weselni klezmerzy. W tamtym czasie bardzo wiele podróżowałem, o takich jak ja mówiono kiedyś rajzender – dziś tu, jutro tam. Po naszemu akwizytor – słowo, od którego dostaje się gęsiej skórki. Pocieszyć się mogłem, że sprzedaję książki, a więc nie muszę ze swoim towarem biegać po mieszkaniach i biurach, gdzie w nadmiarze mają rozkładanych noży, latarek wodoszczelnych albo plastikowych skrzynek na warzywa, że chodzę do księgarń i hurtowni książek, a to są miejsca najodpowiedniejsze dla mojego towaru. Ale handel z całą pewnością nie stał się moim żywiołem. Niechaj mi to będzie wybaczone. Nauczyłem się jednak dzięki tej pracy, ba, musiałem się nauczyć przyjmować wszystko, co dawał mi los: tanie hotele, gdzie na noc szafą zastawiało się drzwi, a z łazienki do pokoju wracało przez okno, suche bułki, przegryzane podczas wędrówek od księgarni do księgarni, zanim litościwy zegar wyszeptał: „już dziewiętnasta" i przed nocą można było zjeść pierwszy posiłek, zazwyczaj zupę. Widziałem zakątki prawie zaginionego świata, o których czytałem, poznawałem je nie jak turysta, ale raczej jak uczestnik opisywanych wydarzeń. Jestem przekonany, że gdybym pojawił się na Krochmalnej, gdy mieszkali tam Singerowie, nikt nie zwróciłby na mnie większej uwagi. W moim płaszczu po starszym bracie, czapce z Wilna i worku podróżnym na plecach – wyglądałem, wypisz wymaluj, jak Litwak.

Długo trwało, zanim dostrzegłem w tej sytuacji bogactwo. Wcześniej często myślałem o sobie – jestem przeklęty. Moim jedynym oparciem w tych trudnych dniach była rodzina, bez niej, bez mojej żony, dzieci, matki, krążyłbym po świecie jak dybuk, na pozór żywy, a przecież umarły. Na sobotę i niedzielę zawsze przyjeżdżałem do domu – ciężko pracując, umiałem docenić trwałość wśród zamętu, ciepło po wielkim chłodzie. Tutaj usypiały na jaśku w kształcie liścia miłorzębu moje czarne myśli. Wiedziałem, że w tym jednym, jedynym miejscu jestem gorąco wyczekiwany. Mój dom – moja ojczyzna – życie.

Zacząłem z dnia na dzień, z godziny na godzinę na powrót odczytywać Biblię, po kawałku i od początku do końca, po kolei. Czytałem ją bezustannie. Zabierałem w podróże i nosiłem w tekturowym etui. Pismo było trochę za duże do kieszeni, ale w podróżnej torbie, która zastąpiła po roku worek, przygotowałem dla niego specjalną przegrodę. To mój świat pomyślałem – stąd wszyscy wyszliśmy, jak z ogrodu Eden. Rozkładałem je na kolanach, czasem z przejęciem, czasem ze zmęczeniem, czytałem modląc się, czytałem zasypiając. Może po kartkach z Pisma, papierowym moście, przejedzie kiedyś Mesjasz na białym koniu wprost do ziemi Izraela?

Skąd wyruszy? Kto wie – może z Międzyrzeca, gdzie jaśniał Dow Ber Magid, czyli Kaznodzieja: niechaj błogosławione będzie jego posłannictwo, albo z Korca, gdzie żył rabbi Pinchas: oby obroniły nas jego zasługi, albo ze Złoczowa lub ze Zbaraża, może z zacnych poprzez obecność rabbiego Mordechaja Niesuchojeżów. Miejscowości znamienitych jest w okolicy dostatek. Można wybierać. Mój kraj wziął przecież swoją nazwę od hebrajskiego „polin" – miejsca odpocznienia, przystanięcia; dokładnie tak samo nazywa się przedsionek w synagodze. Tutaj w Średniowieczu dotarli z Niemiec uchodzący przed prześladowaniami Żydzi, stąd niemal wszyscy wyruszyli w parę wieków później do nieba. Wszyscy należymy do pokolenia wędrowców, setki, tysiące lat – naukowcy dokładnie obliczyli ile – trwa nasz pochód przez dzieje. Od słowa „Bereszit", od „Na początku".

Nie potrafię żyć teraźniejszością nie myśląc o wieczności. Wystarczy przecież tylko odetchnąć głęboko, przymknąć słodko oczy, zaczerpnąć ze źródła słów, choćby z Szir ha-Szirim, a już po drugiej stronie rzeki widać, zrazu niewyraźnie, jak unosi się ku błękitom, jak oddycha, biegnie zielonymi pagórkami Galilei, gdziekolwiek rzuciłbym spojrzenie, mistyczna ziemia. Przybywam do niej, jak uczeń kabalistów z Safed, aby patrzeć, chciałbym wejść tam przez otwarte okna moich oczu, przez serce i dłoni dotykanie czułe, lecz wiem dobrze, że lata wędrówki przez pustynię uczyniły mnie podatnym na zawodzenie wichru, na obce kulty – wstyd się przyznać. Moje pokolenie, tak myślę roniąc łzy, należy jeszcze do śmierci, następne – kto wie? Wszystko w rękach Pana. Mnie, być może, musi wystarczyć samo patrzenie, więc jak niewidzialny motyl wędruję wzdłuż Jordanu i przy brzegach Genezaret, na stokach Hermonu, niczego nie mogąc dotknąć, nigdzie nie przysiadając dla odpocznienia.

Zdarza się też, gdy chwytają mnie za gardło ponure noce, że wysyłam stąd tam swoje sny, zamykam je w kopertę, zaklejam starannie, całuję, bo są płochliwe i wrzucam do pocztowej skrzynki. Wciąż nie mogę uwierzyć, że za ileś dni, sam nie wiem ile, trafią, czarodziejską mocą samolotu uniesione, do Jerozolimy. Samochód pocztowy szczęśliwie będzie je wiózł pod dobrotliwym okiem Boga, w samo południe tak złotym, jak kopuła meczetu Qubbet as-Sachra. Listonosz będzie je niósł po bruku kamiennym starej dzielnicy, kwadratowym jak hebrajskie literki, od domu do domu, aż trafi pod właściwy adres. Dobre słońce zwróci wolność moim snom. Ulecą. Moje sny są jak gołębie pocztowe – nigdy nie zdarzyło się, aby zgubiły drogę, wracają do miejsca swego urodzenia, jak ja do swej matki tuż przed pełnią albo podczas pełni. Napatrzą się, nacieszą, nasycą jak powietrzna gąbka, a potem łapią pierwszy wolny wiatr na północ i lecą, przez krainy Sefardów, gdzie dzisiaj wojna. Czekam ich powrotu, leżę z otwartymi oczami, czekam jak roślina wody, jak ogień tlenu. Jerozolima. Pragnąłbym kiedyś móc ujrzeć ją, jak teraz Gdańsk, o wschodzie słońca, ulegając namiętności utrwalania w sobie jej wizerunku tak pięknego, jak ten z kiduszowego kubeczka, który będąc dzieckiem odkopałem wśród pomidorów, z ogrodowej ziemi. Była to jedyna cenna rzecz, jaką kiedykolwiek w swoim życiu znalazłem, nigdy nie spodziewałem się, jak wielki będzie miała wpływ na moją świadomość. Oczarowała mnie wizja miasta – centrum świata, jak kiedyś krzyżowców, jak tylu, tylu poprzez wieki i teraz.

Niedawno zauważyłem, że minęła pierwsza moja młodość – dwanaście lat mojego małżeństwa upłynęło w spokoju i radości, urodziła mi się córka Wiosna, a potem syn o imieniu Dar Boży. Nie nauczyłem się patrzeć zbyt daleko w przód, jak każdy ubogi na tym świecie staram się czerpać radość z teraźniejszości i ufać Bogu, bo jest on moim jedynym oparciem wśród możnych. Nie wybiegam myślą w przyszłość. Boję się śmiechu Asmodeusza nad człowiekiem nalegającym, by szewc, od którego kupił buty, zapewnił go, że wytrzymają bez naprawy siedem lat. Władca demonów dziwił się jego nadmiernej zapobiegliwości i szydził z przekonania, iż tak długo zdoła korzystać ze swojego nabytku. Już dawno zrozumiałem, że nie muszę osiągać celu, aby być szczęśliwym. Dziś myślę tylko o drodze, nurcie rzeki niosącym nas w nieznane. Wędrowanie to duża radość dla prawdziwego wędrowca; dyscyplina, tak konieczna podczas podróżowania, wyrabia w nas smak. Pismo święte jest jak przewodnik dla przypadkowego turysty, który ma mało czasu i bardzo sprecyzowane zainteresowania. Dzięki niemu można znaleźć własną ścieżkę wśród tysiąca ścieżek, właściwe miejsce wśród tysiąca miejsc, mały kącik, z pozoru lichy, a jednak w sam raz na przeczekanie niejednej burzy. Mój kącik jest tu, w Polsce.

To miejsce, gdzie się budzę, cząstka energii, rodzaj ciepła, fala ode mnie do mnie – dziś życie zaczyna się dla mnie niemal zawsze w tym samym miejscu. To błogosławieństwo po tylu podróżach. Miejsce, i to, że powracam. Mógłbym przecież, ofiarowawszy duszę Bogu, nie otrzymać jej z powrotem, nie obudzić

się i – idąc za głosem Jusufa al Masudiego z chazarskiej księgi – zagubić się w labiryncie ludzkich marzeń i koszmarów, gdzie jakże często trafiają poeci. Dlatego kładąc się nabieram do ust modlitwy. One śpiewają za mnie i może ratują moje grzeszne życie przez swoje wstawiennictwo. Byłoby mi żal rozstawać się z błogosławionym tygodniem. Myśl, że powtarza się on, taki sam od początku świata, zadziwia mnie i oszałamia. Ileż wydarzeń przypisanych zostało niedzieli, ileż poniedziałkowi, co mógłby opowiedzieć o sobie piątek! Od kiedy postanowiłem mniej dociekać, a uważniej patrzeć, lepiej słyszę słowa Tory. Można się ich uczyć także od wróbelka i ślimaka, można wyjść na ulicę Mariacką, w pobliżu kościoła Najświętszej Marii Panny, gdzie w grudniu spada najbardziej puszysty śnieg i gdzie leci, leci najwolniej – stać i patrzeć. Moje ciało, twoje ciało to litera, jej fragment albo próżnia, biel, po której gonią się nasze przeznaczenia, jak dzieci na łyżwach po zmarzniętym stawie. Tora to także smak, na przykład herbaty z cytryną albo miętowego cukierka, zapach choćby niemowlęcia, choćby kwiatów kwitnących na wiosnę. Nauczyliśmy się czytać, a nie nauczyliśmy się słuchać i patrzeć. Tysiąc razy opowiedziana historia o ofierze Izaaka nikogo już nie porusza. Kto dziś wierzy w rozstąpienie się Czerwonego Morza, słup ognia, taniec kościotrupów? Niezwyczajne historie nie dają się opowiadać zwyczajnie. Moc ich tkwi bowiem w tajemnicy. Każdy, aby zrozumieć ich sens, musi doświadczyć – wystarczy poszukać. Wszystko bowiem, o czym kiedyś napisano, dzieje się także dziś obok nas.

Kiedy głos kantora śpiewającego Kol Nidre unosi się, macha w jego ustach skrzydełkami kolibra, może się zdarzyć, że pęknie mu serce ze wzruszenia – tak mawiano, sam słyszałem.

Pomyślicie pewnie – ryzykowne zajęcie śpiewać historie, modlić się przed zaśnięciem, powierzając swoją duszę dłoniom Boga. Powiem więcej, ale ze śmiechem – ryzykownie jest żyć i dawać życie. Pozostawajmy jednak bez lęku, moi kochanieńcy, w końcu jesteśmy stworzeni do wieczności, jak źdźbło trawy albo okruch nieba. Nie przemijamy, budząc się wśród nocy na szept zegara gotowi do odlotu.

Andrzej ZIELIŃSKI

OPUS DEI – UŚWIĘCENIE PRZEZ PRACĘ

17 V 1992 roku, po jednym z najkrótszych w dziejach Kościoła procesów beatyfikacyjnych, Jan Paweł II ogłosił błogosławionym Sługę Bożego Josemarię Escrivę de Balaguera, zmarłego siedemnaście lat wcześniej hiszpańskiego kapłana, twórcę ruchu apostolstwa świeckich pod nazwą Opus Dei. Próbę przybliżenia duchowej sylwetki błogosławionego Escrivy stanowi wydana nakładem Księgarni św. Jacka biografia założyciela Opus Dei pióra Salwadora Bernala[1].

Josemaria Escriva de Balaguer urodził się 9 I 1902 roku w Barbastro w hiszpańskiej prowincji Aragonia w rodzinie mieszczańskiej, której korzenie tkwiły w tradycji szlacheckiej sięgającej XII wieku. Wychowany w atmosferze tradycyjnej obyczajowości i religijności charakterystycznej dla hiszpańskiej prowincji początku wieku, wspominał zawsze dom rodzinny jako ostoję ciepła, serdeczności i niezmiennej harmonii. Wiedziony niejasnym przeczuciem towarzyszącym mu już od piętnastego roku życia, po ukończeniu liceum w Logroño wstąpił do tamtejszego seminarium duchownego, które ukończył w Saragossie, przyjmując 28 III 1925 roku święcenia kapłańskie. Jednocześnie kontynuował naukę na tamtejszym Papieskim Uniwersytecie oraz na uniwersytecie państwowym jako student wydziału prawa. Po dwuletnim okresie pracy jako pomocnik proboszcza w maleńkiej wiosce Perdiguera, w kwietniu roku 1927 przybył do Madrytu, gdzie podjął szeroką działalność duszpasterską i apostolską wśród tamtejszej biedoty, chorych i dzieci. Od 1927 do 1931 roku pracował jako kapelan Patronatu dla Chorych Zgromadzenia Pań Miłosierdzia, zaś od 1931 roku był kapelanem i rektorem (1934) Patronatu św. Izabeli. Jednocześnie kontynuował studia, przygotowując rozprawę doktorską z zakresu prawa.

2 X 1928 roku: data ta stanowi w życiu don Escrivy istotny moment zwrotny – podczas kilkudniowych rekolekcji młody kapłan pojął szczególny sens swego powołania; zrozumiał, że Bóg żąda od niego, aby wytyczył w Kościele „nową drogę propagowania

[1] Salwadore Bernal, *Josemaria Escriva de Balaguer. Szkic biografii Założyciela Opus Dei*, tłum. M. Stasiński, Katowice 1991, Księgarnia św. Jacka.

wśród ludzi wszystkich klas społecznych dążenia do świętości i sprawowania apostolstwa poprzez uświęcanie zwyczajnej pracy pośród świata bez zmiany stanu społecznego" (*Dekret o wszczęciu przewodu beatyfikacyjnego i kanonizacyjnego prałata Escrivy de Balaguera*, w: *Szkic biografii*, s. 313n.). W ten sposób – wedle relacji de Balaguera – nagły i niespodziewany wypełniły się jego wieloletnie niejasne przeczucia i modlitewne przemyślenia dotyczące szczególnego kształtu własnego powołania: narodziło się Opus Dei – Dzieło Boże, jedyny w swoim rodzaju ruch apostolstwa świeckich uznany później za istotne dzieło odnowy w życiu Kościoła, zapowiadające bliskie soborowe przemiany. „Z tą chwilą – wspominał don Escriva ów przełomowy moment swego chrześcijańskiego i kapłańskiego życia – utraciłem wszelki spokój i zabrałem się do pracy. Niechętnie, bo nie chciałem niczego zakładać, ale jednak zacząłem pracować, krzątać się, robić coś, kłaść fundamenty" (*Szkic biografii*, s. 100).

Już dwa lata później, w 1930 roku, Opus Dei poszerza swą dotychczasową formułę. Powstaje dodatkowo żeńska sekcja Dzieła, która – w osobach kilkudziesięciu owładniętych jego ideą i duchem młodych ludzi pod duchowym przywództwem de Balaguera – rozpoczyna pracę apostolską w madryckich szpitalach, wśród biedoty oraz – co charakterystyczne – w środowisku uniwersyteckiej inteligencji. Zrozumienie dla wagi i znaczenia gruntownego wykształcenia w dziele współczesnego apostolstwa towarzyszy de Balaguerowi od początku. („Na szczególne podkreślenie zasługuje wpływ, jaki duchowość Sługi Bożego wywiera wśród inteligencji. Studenci, profesorowie uniwersyteccy oraz ludzie wielu innych zawodów doceniają siłę orędzia, według którego życie duchowe oraz upór w osiąganiu jak największej biegłości zawodowej stanowią dwa równie istotne aspekty drogi ku Bogu" – *Dekret o wszczęciu przewodu beatyfikacyjnego i kanonizacyjnego*, w: *Szkic biografii*, s. 317). Skłania go ono do założenia w 1933 roku w Madrycie niewielkiej Akademii „Bóg i Odwaga" (DYA: Dios y Audacia), w której odbywały się zajęcia z przedmiotów zawodowych, cykle wykładów, m.in. z teologii, formujące duchową i apostolską postawę członków Opus Dei, oraz spotkania informacyjne dla osób – głównie z madryckiej inteligencji – zainteresowanych działalnością Dzieła.

Po okresie prześladowań podczas wojny domowej, w trakcie której częściowemu zniszczeniu uległo skromne zaplecze materialne Dzieła, de Balaguer – mimo zagrożenia życia niezmiennie czynny jako kapłan i duszpasterz – wznawia zahamowaną w znacznej mierze aktywność Opus Dei, przygotowując się do rozszerzenia pracy apostolskiej poza Półwysep Iberyjski. Wysiłkom tym towarzyszy narastająca niechęć wobec Dzieła ze strony konserwatywnych środowisk katolickich, przeradzająca się na początku lat czterdziestych w zmasowaną kampanię oszczerstw i pomówień, wzmacnianą dodatkowo panującą ówcześnie w Hiszpanii atmosferą życia politycznego. De Balaguer, od początku postrzegany przez niektórych jako „szaleniec", „wariat" i „heretyk" kwestionujący ideę wyjątkowości powołania kapłańskiego, uznany zostaje za twórcę „nowej herezji", w ramach której sprawowane są krwawe obrzędy kabalistyczne, „żydomasonerii", a nawet

„sekty żydowskiej". (Interesujące, że wiele lat później, w trakcie procesu beatyfikacyjnego, pojawiły się zarzuty odnoszące się do rzekomego antysemityzmu de Balaguera). Oskarżenia te – szczególnie groźne w klimacie porewolucyjnej Hiszpanii – prowadzą go przed oblicze istniejącego wówczas w Madrycie Trybunału do Ścigania Masonerii. Uniewinniony de Balaguer nigdy jednak nie zdołał w pełni uwolnić się od zarzutów zbytniej „nowoczesności", „elitaryzmu" oraz niejasnego, „sekretnego" charakteru samego Dzieła. Mimo tych trudności od samego początku swej działalności cieszy się przychylnością madryckiego ordynariusza, od którego już w 1941 roku uzyskuje dla Dzieła aprobatę kanoniczną uznającą je za „stowarzyszenie pobożne". Dwa lata później Założyciel – wieloletni rekolekcjonista wielu kapłanów i zakonników – powołuje w ramach Opus Dei Stowarzyszenie Kapłańskie Świętego Krzyża, które – erygowane tego roku za zgodą Stolicy Apostolskiej przez arcybiskupa Madrytu – umożliwiło przyjęcie święceń kapłańskich tym z członków Dzieła, którzy w ten szczególny sposób pragnęli podjąć zadanie apostolstwa i pracy w Opus Dei. Za życia błogosławionego Escrivy de Balaguera około tysiąca świeckich członków Dzieła: adwokatów, lekarzy, inżynierów i dziennikarzy – zdecydowało się tą właśnie drogą podjąć trud posługi kapłańskiej.

W połowie lat czterdziestych (1946 r.) Założyciel przybywa do Rzymu, gdzie intensyfikuje wysiłki na rzecz prawnej (kanonicznej) regulacji statusu Opus Dei. Zadanie to było jednak utrudnione specyfiką Dzieła jako apostolskiego stowarzyszenia świeckich, dla którego legalizacji brak było stosownych kanonicznych regulacji i zapisów. Ostateczne zatwierdzenie przez Piusa XII Dzieła jako instytucji na prawie papieskim (16 VI 1950 r.) – poprzedzone stosownym decretum laudis (dekretem pochwalnym) z 24 II 1947 roku – stanowiło istotny precedens w ramach dotychczasowych formuł prawa kanonicznego dostosowanych w ten sposób do zmieniających się form apostolstwa we współczesnym świecie. Istotnym przejawem ówczesnej świadomości tych przemian była równoczesna prawna aprobata dla powstałego w ramach Dzieła Stowarzyszenia Współpracowników Opus Dei zrzeszającego również (całkowita nowość w dotychczasowej praktyce apostolskiej Kościoła) niekatolików, a nawet niechrześcijan. Prawna droga Opus Dei – którego centrum po ostatecznej aprobacie Watykanu przenosi się do Rzymu – nie ulega jednak w ten sposób zakończeniu. Mocą postanowień Soboru Watykańskiego II Dzieło staje się pierwszym w dziejach Kościoła instytutem świeckim (zgromadzeniem ludzi świeckich bliskim formom zakonnym), a następnie – ale już po śmierci Założyciela – w listopadzie 1982 roku zyskuje mocą postanowienia Jana Pawła II status pierwszej – i jak dotąd jedynej – „prałatury personalnej". Oznacza to, iż Opus Dei staje się swoistą „diecezją bez terytorium, ale z własnym ludem", zależną bezpośrednio od papieża.

Aż do swej nagłej śmierci w czerwcu 1975 roku Escriva de Balaguer działał intensywnie na rzecz poszerzenia zasięgu Opus Dei na Europę oraz cały świat. Już na początku lat czterdziestych odbył pierwsze podróże do Portugalii i Włoch, później zaś Dzieło stopniowo obejmowało swą działalnością coraz większą

część Europy (wyjątek stanowią oczywiście kraje „bloku wschodniego"), sięgając ostatecznie Afryki, obu Ameryk, a także Azji południowo-wschodniej i Australii. Obecnie Opus Dei liczy około 80 tysięcy członków (ponad 1,5 tysiąca księży) działających w blisko 90. krajach całego świata (z wyjątkiem krajów islamu). Z jego inicjatywy oraz za jego sprawą działają tam liczne ośrodki kształcenia zawodowego, szkoły podstawowe i średnie, uniwersytety (prałat Escriva był założycielem i wielkim kanclerzem uniwersytetu Nawarry oraz Uniwersytetu Piura w Peru), przychodnie zdrowia, kluby wychowania młodzieży, pensjonaty dla służby domowej oraz rolników, domy studenckie, ośrodki kulturalne, instytuty badawcze, szkoły rolnicze itp. Największe skupiska Dzieła to: Hiszpania, Meksyk i inne kraje Ameryki Łacińskiej oraz Filipiny. W Polsce od 1990 roku istnieje liczący około 50 osób wikariat regionalny, którym kieruje ks. dr Stanisław Moszoro Dąbrowski.

Przynależność do Opus Dei ma charakter całkowicie dobrowolny. Pełne członkostwo w Dziele poprzedza pięcioletni okres próbny (w tym półtoraroczny okres studiów nad jego duchowością), po którym zwykle zawierany jest za obopólną zgodą rodzaj umowy o uczestniczeniu w apostolstwie Opus Dei przez całe życie. Przynależność do Dzieła nie zmienia w żaden sposób statusu społecznego i zawodowego jego członka. Obok wywiązywania się ze swych dotychczasowych obowiązków rodzinnych i zawodowych winien on jednak wiele czasu poświęcać swemu życiu religijnemu poprzez codzienne uczestnictwo we Mszy św. i odmawianie różańca oraz codzienną półgodzinną modlitwę i medytację. Zobowiązany jest również do cotygodniowej spowiedzi i uczestnictwa w comiesięcznym dniu skupienia.

Zadaniem Opus Dei jest, według de Balaguera, budzenie w ludziach wszystkich stanów i zawodów świadomości, iż „powinni oni dążyć do świętości w ramach potocznego życia" („pośrodku ulicy", jak mawiał Założyciel). Owo dążenie może się wypełnić jedynie w powszechnym apostolstwie dokonującym się poprzez codzienną pracę. „Człowiek zdający sobie sprawę, iż nie tylko świątynia, ale i świat jest miejscem jego spotkania z Chrystusem, kocha ten świat, stara się zdobyć solidne wykształcenie intelektualne i zawodowe, z pełną swobodą wyrabia sobie pogląd na problematykę swojego środowiska, a w rezultacie podejmuje swoje własne decyzje, które będąc ponadto decyzjami chrześcijanina, są owocem osobistej refleksji usiłującej uchwycić wolę Bożą w drobnych i wielkich sprawach tego życia" (*Szkic biografii*, s. 124). Znajduje to swój praktyczny wyraz w trzech zasadniczych elementach duchowości Opus Dei:

– świeccy nie powinni odsuwać się od świata ani nim gardzić, lecz przeciwnie, pozostawać w nim, biorąc wraz z innymi czynny udział w toczącym się życiu;

– żyjąc pośród świata świeccy powinni umieć odkrywać nadprzyrodzony wymiar najzwyklejszych, prozaicznych i materialnych przejawów życia;

– codzienna praca jest tym, co powinno być uświęcone w pierwszym rzędzie, co stanowi najistotniejsze narzędzie apostolstwa.

Żyjący i pracujący w tym duchu chrześcijanin nigdy jednak nie może twierdzić, że „oto zstępuje ze świątyni na świat jako reprezentant Kościoła

oraz iż proponowane przez niego rozwiązania są jedynymi katolickimi rozwiązaniami" (*Szkic biografii*, s. 125). Dla de Balaguera chrześcijaństwo jest przede wszystkim wewnętrzną rzeczywistością serca, natomiast porządek doczesny, naturalny winien cieszyć się należną mu niezależnością i autonomią. „Klerykalizmowi" i „katolicyzmowi ofi-
cjalnemu" prałat Escriva przeciwstawia „zdrowy antyklerykalizm" i „świecką mentalność", pociągające za sobą trzy konsekwencje:
– być na tyle prawymi, by poczuwać się do osobistej odpowiedzialności;
– być na tyle chrześcijanami, by szanować braci w wierze proponujących w kwestiach dyskusyjnych inne rozwiązania;
– i być na tyle katolikami, by nie mieszać naszej Matki Kościoła do ludzkich sporów" (tamże).

Wielu nie mogło pojąć nacisku, z jakim de Balaguer podkreślał – ograniczoną jedynie w wyznaczonych ortodoksją kwestiach zasadniczych – wolność członków Opus Dei w odniesieniu do ich politycznych i publicznych postaw. Pozostając z dala od polityki, Założyciel wzywał ich do czynnego zaangażowania w życie publiczne. Wśród członków Opus Dei byli zarówno zwolennicy frankistowskiej dyktatury (w 1969 roku na 19. ministrów frankistowskiego rządu 10. było członkami Opus Dei, 7. zaś jego sympatykami, czemu należy prawdopodobnie przypisywać łagodny charakter przemian demokratyzujących i stopniowo liberalizujących życie polityczno-gospodarcze Hiszpanii lat siedemdziesiątych), jak i jej zdecydowani przeciwnicy, którzy swój opór okupili koniecznością emigracji. Żywa obecność wielu członków Opus Dei w życiu politycznym i kulturalnym sprzyjała jednak z pewnością utrwaleniu stereotypu, według którego Opus Dei dąży do infiltracji i przenikania wszelkich struktur władzy, stanowiąc rodzaj „sekretnie" działającej „katolickiej masonerii", a nawet „białej mafii".

Mimo niezależności i autonomii rzeczywistości ziemskich – działalności politycznej i gospodarczej, życia społecznego czy pracy umysłowej – każdy wysiłek podejmowany w tych dziedzinach winien, poprzez odniesienie do stwórczego i zbawczego wysiłku Boga, podlegać swoistemu uświęceniu sam równocześnie prowadząc do świętości. Właściwym powołaniem Opus Dei jest bowiem przede wszystkim modlitwa; chodzi zatem o to, aby „pracę przekształcać w modlitwę". Ów „wertykalny" charakter ludzkiego trudu nie niweczy jednak w niczym jego „horyzontalnego" wymiaru, jako wyrazu ludzkiej solidarności i miłości we wszelkich dziedzinach życia. „Autentyczne poczucie chrześcijańskie głoszące wskrzeszenie ciała przeciwstawiało się zawsze i bez obawy oskarżeniom materializmu o tendencje do ignorowania cielesności. Dlatego też jest uprawnione mówienie o «materializmie chrześcijańskim» śmiało stawiającym czoła materializmowi nie dopuszczającemu ducha" – stwierdzał de Balaguer określany mianem „apostoła pragmatyzmu" (tamże).

Życie i nauczanie błogosławionego Josemarii Escrivy de Balaguera oraz działalność samego Opus Dei stanowiło i z pewnością stanowi nadal (świadczy o tym dynamiczny rozwój Dzieła) istotną odpowiedź na swoistą potrzebę „teologii świeckich", teologii „rzeczywistości ziemskich", która – mimo upływu kilku dziesięcioleci od ogłoszenia głównych

dokumentów soborowych – wciąż oczekuje pełniejszych i bardziej adekwatnych sformułowań. Opus Dei to propozycja dla wszystkich chrześcijan zapytujących o swe miejsce w dzisiejszym, tak silnie zdesakralizowanym świecie. Jest to propozycja dla polityka, naukowca, przedsiębiorcy, robotnika, rolnika, ojca rodziny – dla każdego mężczyzny i każdej kobiety. Być może właśnie ta szerokość formuły Opus Dei sprawia, iż trudno scharakteryzować je za pomocą tradycyjnych przeciwstawień: „otwartość – zamkniętość", „tradycja – nowoczesność", „integryzm – progresizm". Jak zwykł bowiem mawiać Założyciel Bożego Dzieła: „Opus Dei jest tak stare jak Ewangelia i jak Ewangelia nowe".

Sławomir PARTYCKI

MORALNY WYMIAR BEZROBOCIA

W ostatnich latach problem bezrobocia stał się przedmiotem licznych i różnorodnych analiz naukowych. Można nawet mówić o pewnej modzie na bezrobocie w literaturze socjologicznej, psychologicznej i ekonomicznej. Szerokie zainteresowanie tą problematyką ma swoje wielorakie uzasadnienie. Jest spowodowane, z jednej strony, nowością tego zjawiska w polskim życiu społeczno-gospodarczym w ostatnich kilkudziesięciu latach. (W warunkach gospodarki nakazowo-rozdzielczej istniało wprawdzie bezrobocie ukryte, ale nie było ono przedmiotem szerszych analiz naukowych.) Z drugiej strony, zjawisko bezrobocia należy zaliczyć do problemów ważnych, a może najważniejszych dla współczesnego świata. Z problemem tym nie mogą sobie poradzić społeczeństwa uprzemysłowionej Europy Zachodniej: w niektórych z nich stopa bezrobocia jest wyższa niż w Polsce (np. w Hiszpanii, Finlandii).

O znaczeniu problemu bezrobocia w Polsce świadczy dynamika jego wzrostu w ciągu ostatnich pięciu lat. Na początku 1990 roku liczba bezrobotnych wynosiła 266,6 tys. osób i w ciągu trzech lat uległa zwielokrotnieniu. Od momentu rozpoczęcia procesu transformacji bezrobocie rosło w niezwykle szybkim tempie, na przykład w 1991 roku przybyło 1,2 mln bezrobotnych. Okresem przełomowym był rok 1993, kiedy to bezrobocie po raz pierwszy przestało rosnąć, a nawet zaczęło spadać. W roku 1994 obniżyło się o 51 tys. osób. Mimo to o powadze tego zjawiska świadczy bez mała 2,8 mln osób pobierających zasiłek dla bezrobotnych oraz wiele setek tysięcy osób, które utraciły prawo do zasiłku, a nie podjęły pracy. Wysokość stopy bezrobocia w Polsce jest pochodną nie tylko procesów transformacji zachodzących w gospodarce, ale także działań podejmowanych w ramach „gaszenia" inflacji.

Istotną zaletą książki Janusza Mariańskiego *Etos pracy bezrobotnych* jest przede wszystkim aktualność poruszanego tematu[1]. Jest to ważny głos w ożywionej dyskusji na temat przyczyn bezrobocia, jego skutków oraz sposobów ograniczania i rozwiązywania tego pro-

---

[1] Janusz Mariański, *Etos pracy bezrobotnych (Raport z badań empirycznych)*, Lublin 1994, ss. 352, Towarzystwo Naukowe KUL.

blemu. Wiąże się z tym ważność tematu zarówno z punktu widzenia teorii, jak i możliwości wykorzystania praktycznego. Nowatorskie znaczenie pracy J. Mariańskiego polega na tym, że dokonując analizy bezrobocia, uwzględnia katolicką naukę społeczną w zakresie, który nie ma odpowiednika w dotychczasowych publikacjach na ten temat. Szerokie odwoływanie się do zasad nauki Kościoła ma swoje podstawy nie tylko w dzisiejszym rozwiniętym jej kształcie, w charakterze polskiego społeczeństwa, ale także wynika z pobudek pragmatycznych. Opis bezrobocia w aspekcie katolickiej nauki społecznej oznacza między innymi respektowanie wielowiekowych doświadczeń myśli chrześcijańskiej.

J. Mariański uzupełnia obraz bezrobocia, ukazywany tak często w literaturze przedmiotu jedynie w aspekcie makrostrukturalnym, o jego wymiar indywidualny. Stawia bowiem pytanie o znaczenie bezrobocia dla ludzkiej egzystencji. Poszukuje związków pomiędzy stanem braku możliwości świadczenia pracy a światem wartości człowieka. Proces przemian wartości i norm w warunkach bezrobocia jest przedmiotem szczegółowej analizy Mariańskiego: interesuje go wymiar moralny bezrobocia. Jednocześnie przemiany ethosu pracy oraz postaw moralnych są traktowane jako części szerszego procesu przemian kulturowych. Umożliwia to Autorowi wyjście poza sferę wartości związanych bezpośrednio z pracą i odwołanie się także do wartości najwyższych, nadających sens ludzkiemu życiu. Czytelnika spotka więc miłe zaskoczenie: Mariański wychodzi poza kwestie relacji bezrobotny – praca, jak sugeruje tytuł książki *Etos pracy bezrobotnych*. Autor ukazuje bezrobocie nie tylko w aspekcie socjologii gospodarki, ale także w płaszczyźnie moralnej i kulturowej. Przy tak zakreślonym polu badawczym oczywisty staje się brak gotowych, opracowanych modeli i ich uogólnień teoretycznych. Dla warsztatu badawczego Mariańskiego jest to wyzwanie, które znajduje adekwatne rozwiązanie. Autor opracowuje teorię, buduje model badawczy, który następnie poddaje empirycznej weryfikacji.

W ogólnym zarysie – poza częścią wprowadzającą – treść książki można ująć w trzech blokach. Pierwsza część, teoretyczna, ukazuje wymiar społeczny i moralny bezrobocia. Autor na podstawie bogatego materiału badawczego wskazuje na rozległość problemów generowanych w wyniku utrwalania się bezrobocia w Polsce. Wykazuje, że bezrobocie to problem o zasadniczym znaczeniu dla życia społeczno-gospodarczego w naszym kraju. Rozrastający się przedział obywateli drugiej kategorii, jak określa się obecnie bezrobotnych, jest zagrożeniem dla porządku i stabilizacji społecznej.

Bezrobocie jest zjawiskiem oddziałującym zarówno na społeczny, jak również indywidualny wymiar ludzkiej egzystencji. J. Mariański, ukazując problem bezrobocia z perspektywy moralnej, odwołuje się do katolickiej nauki społecznej. Myśl Kościoła akcentuje związki pomiędzy pracą a rozwojem człowieka. Począwszy od encykliki *Rerum novarum* Leona XIII nauczanie papieży wskazuje na zagrożenie, jakie niesie dla człowieka bezrobocie. Bezrobocie jest „zamachem" na godność człowieka i jego stan równowagi duchowej. Problem ten jest tym donioślejszy, ponieważ w dużej mierze dotyczy ludzi młodych. W chwili obecnej 35% bezro-

botnych to osoby pomiędzy 18. a 24. rokiem życia, a dalsze 27% obejmuje przedział pomiędzy 25. a 34. rokiem życia. Brak pracy dla ludzi młodych oznacza często utratę poczucia własnej wartości, jest źródłem zagubienia sensu ludzkiego istnienia, rzutuje ostatecznie na całe życie człowieka. Katolicka nauka społeczna wskazuje, że celem pracy i jej wytworów jest także wyższy poziom moralny człowieka. Autor podkreśla więc znaczenie walki z bezrobociem ze strony państwa oraz organizacji międzynarodowych.

Równie cenny z punktu widzenia teoriopoznawczego jest drugi blok książki rozpoczynający się od opisu współczesnego ethosu pracy. J. Mariański z dużą erudycją omawia ethos pracy i jego przekształcenia, a na jego tle ukazuje rolę bezrobocia. W tym celu sformułował zestaw hipotez badawczych, które poddane zostały weryfikacji ankietowej w różnych ośrodkach: Lublin, Mielec, Rzeszów, Legnica, Limanowa, Opole Lubelskie, Lubin. Kwestionariusz ankiety składa się z 57. pytań, w oparciu o które przebadano 689 osób. Autor, na podstawie obfitego materiału badawczego, ukazuje zmiany ethosu pracy. Z ważniejszych wątków zawartych w tym bloku odnotować należy stanowisko bezrobotnych wobec celu i dążeń w życiu, a także wartości codziennych i nadających sens życiu oraz związków religii i pracy zawodowej. Jest to kopalnia danych empirycznych, które – moim zdaniem – będą jeszcze wielokrotnie analizowane przy okazji kolejnych badań nad bezrobociem.

W ostatnich fragmentach pracy J. Mariański formułuje wnioski wynikające z badań. Na bazie wyników badań konstruuje swoisty ethos bezrobotnych. Wskazuje na reperkusje psychospołeczne bezrobocia, jego wszechstronnie negatywny wpływ, także na życie rodzinne i społeczne. Należy jednocześnie zaznaczyć, że całe zestawy wniosków przedstawione zostały w bloku drugim, a mogły być – moim zdaniem – powtórzone w tej części.

W *Etosie pracy bezrobotnych* przywołana jest obszerna literatura, w tym obcojęzyczna (szczególnie niemiecka). W analizie każdego, często szczegółowego zagadnienia, Autor odwołuje się do odpowiedniej teorii i koncepcji, co sprawia, że cała praca utrzymana jest na wysokim poziomie teoretycznych rozważań. Książka charakteryzuje nie tylko poszczególne problemy, ale odsłania jednocześnie technikę badawczą.

Reasumując: *Etos pracy bezrobotnych* jest pozycją cenną na polskim rynku wydawniczym. Zapewnia duże kompendium wiedzy z zakresu pracy i bezrobocia. Jest to praca inicjująca, a zarazem ukazująca ogromne perspektywy i możliwości badania bezrobocia, z uwzględnieniem innych subdyscyplin socjologicznych, np. socjologii moralności, której Mariański jest znanym i cenionym w kraju i za granicą znawcą.

Adresatami książki – jak sądzę – są nie tylko studenci, ale wszyscy którzy poszukują roboczego kompendium wiedzy na temat pracy i bezrobocia. Z drugiej zaś strony wydaje się, że prezentowane w książce tezy, odwołujące się do katolickiej nauki społecznej, przyczynią się do właściwego uświadomienia problemów bezrobocia wśród szerszego kręgu czytelników.

Ewa PODREZ

„KIEDY POWSTAŁEM?" – DYLEMATY BIOETYKI

Szczególna pozycja bioetyki wśród nauk filozoficznych polega na jej zależności od wciąż nowych wyników badań nauk szczegółowych. Ta zależność przejawia się między innymi w interdyscyplinarnym charakterze bioetyki ujętej jako pewien wycinek etyki normatywnej. Wynika stąd, że filozoficzne twierdzenia etyki powinny znaleźć odpowiednie uzasadnienie w materiale doświadczalnym. W wypadku uogólnień filozoficznych związek ten należy rozpatrywać pod dwojakim kątem: poprawnej, adekwatnej interpretacji faktów oraz zachowania odrębności, autonomii przedmiotowej i metodologicznej bioetyki jako etyki normatywnej. Sytuacja ta ulega głębokiemu zakłóceniu wówczas, gdy nauka podpowiada bioetyce różne odpowiedzi w kwestiach tak podstawowych, jak problem początku ludzkiego życia. Wynikają one przynajmniej z trzech różnych przyczyn: z wielorakiego rozgałęzienia badań naukowych prowadzonych nad ludzkimi embrionami (np. w ramach badań medycznych, biologii czy inżynierii genetycznej), z przyjęcia innych kryteriów na określenie kategorii „życie ludzkie" oraz ze względu na filozoficzne rozbieżności w ujęciu tego zagadnienia. W świetle tych danych niektórzy przedstawiciele etyki chrześcijańskiej postulują głębokie zmiany w dotychczasowej nauce Kościoła, nawiązujące do nowo odkrytych uwarunkowań towarzyszących powstaniu życia ludzkiego. Tym samym jedno z podstawowych twierdzeń Kościoła katolickiego musiałoby, zgodnie z tymi postulatami, zostać zweryfikowane, a co za tym idzie – wszystkie wnioski natury teoretycznej i praktycznej oparte na tym twierdzeniu również straciłyby swoje apodyktyczne znaczenie. Obejmują one zarówno problematykę aborcyjną, metody zapłodnienia „in vitro", jak również szeroko pojętą eugenikę. Kościół we wszystkich swoich dokumentach opowiada się za teorią animacji bezpośredniej, przyjmując za początek życia ludzkiego akt zapłodnienia. Problem, który się często porusza, krytykując to stanowisko, dotyczy wyłonienia się bliźniaków z jednej zygoty bądź rekombinacji dwu zygot w jednego osobnika. Pytanie o początek życia jest z perspektywy chrześcijańskiej problemem związania się w jedno nieśmiertelnej duszy z cielesnym podłożem, a więc jest to pytanie: kiedy powstaje osoba ludzka?

Norman M. Ford, australijski salezjanin, wykładowca filozofii moralności i filozofii człowieka, postawił sobie to pytanie na tle faktów ze współczesnej biologii. Na kartach swojej książki pt. *Kiedy powstałem?*[1], otwarcie stwierdza, że każdą teorię filozoficzną, która uznaje, iż początkiem osoby ludzkiej jest zapłodnienie, należy dokładnie zbadać w świetle najnowszych teorii biologicznych. Z tą też intencją podejmuje się on bardzo klarownej, rozbudowanej o naukową dokumentację analizy, opisu i wyjaśnienia wspomnianych teorii. Autor, komentując wszystkie ważne i filozoficznie inspirujące wyniki badań współczesnej embriologii, stara się zachować naukowy obiektywizm. Te właśnie naukowe i warsztatowe walory książki Forda nadają jej wyjątkową wartość polemiczną. Jakie rozstrzygnięcia przyjmuje Ford za zasadne i w imię jakich faktów? Czy sposób interpretacji, jaki autor proponuje, podważa poglądy Kościoła w omawianych kwestiach, czy też zawiera w sobie jakiś radykalny błąd? Czy doraźne odkrycia nauki mogą wpłynąć na ewolucję doktryny moralnej Kościoła? Pytania te można mnożyć. Dla autora usprawiedliwieniem i zachętą do jego naukowych poszukiwań jest głębokie przekonanie o tym, że istnieje filozoficzna i naukowa więź łącząca ze sobą rozważania o biologicznym początku życia człowieka z ustaleniem genetycznej odrębności nowej jednostki oraz ustaleniem warunku ciągłości tożsamości ontycznej owej jednostki. Początkowa faza dociekań Forda, według tych założeń, dotyczy uporządkowania pierwotnych pojęć łączących się z życiem biologicznym osoby i jej odrębnością ontyczną. W toku tych analiz Ford za pierwotną kategorię przyjmuje pojęcie jednostki ludzkiej (resp. osoby ludzkiej), dla której podstawą doświadczenia samej siebie jest pierwotna konstytucja psychofizyczna, i to dana w swej realności, a więc aktualności, a nie w swej możności, a więc potencjalnie. Ford, korzystając z opisu Arystotelesowskiego, odwołuje się do aktualnej tożsamości osoby na poziomie jedności psychofizycznej, a więc jej autonomii i odrębności bytowej. Moment ukonstytuowania się bytu osobowego staje się, według tych filozoficznych przesłanek, identyczny z momentem powstania życia ludzkiego, właśnie jako życia jednostkowego. Te konkluzje natury filozoficznej muszą być potwierdzone przez badania z zakresu embriologii. Jest to tym bardziej konieczne, że Autor, powołując się na teksty dokumentów Kościoła, nie znajduje w nich konkretnych stwierdzeń potwierdzających tezę, że zygota jest osobą ludzką w jej filozoficznym rozumieniu. Trudno przy tym oprzeć się wrażeniu, że Autor po prostu nie chce dosłownie odczytać odnośnych tekstów i zaakceptować wymowy nauki Kościoła w tych kwestiach, mimo że jest ona jednoznacznie przedstawiana we wszystkich dokumentach, łącznie z tak ważnym dokumentem jak *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania.*

Wracając do zadania, jakie stawia przed sobą Ford, to odnosi się ono do najwcześniejszego etapu zygoty i uchwycenia początku uformowania się tożsamości jednostki ludzkiej, a więc stanu pierwotnego dla indywidualnego życia,

---

[1] N. M. Ford, *Kiedy powstałem? Problem początku jednostki ludzkiej w historii, filozofii i w nauce*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa 1995, ss. 266, PWN.

poprzedzonego możliwościami totipotencjalnymi zygoty. Innymi słowy, jak długo zachodzi możliwość genetycznego formowania się monozygotycznych bliźniaków, tak długo zygota pozostaje jedynie komórką rodzicielską i źródłem wszystkich genetycznie tożsamych ze sobą, żywych komórek. To, co genetycznie pierwotne, staje się w wyniku wewnętrznej dynamiki tym, co ontycznie określa początek życia ludzkiego. Ta tożsamość zygoty i jej pierwotne funkcje nie stanowią same w sobie samowystarczalnej podstawy do stwierdzenia tożsamości rozwojowej pomiędzy zygotą, płodem a dorosłą jednostką ludzką. Dalsze śledzenie tych procesów prowadzi do kolejnego ważnego wniosku, że istnieje możliwość powstania identycznych bliźniąt w stadium wczesnego podziału – bruzdkowania. A to znaczy, że przed i po powstaniu bliźniąt nie może być obecna ta sama jednostka ludzka (w znaczeniu ontycznej tożsamości), mimo tożsamości genetycznej obu bliźniąt. Ford podsumowuje ten odcinek badań znamienną konkluzją: jednostka ludzka powstaje po implantacji. „Istnieją silne, niemal nieodparte racje, by sądzić, że następuje to w trakcie procesu gastrulacji, który rozpoczyna się około 14. dnia, a kończy 19. dnia po zapłodnieniu" (s. 214). Mają o tym świadczyć powstałe fałdy nerwowe i istnienie pierwotnego układu sercowo-naczyniowego, umożliwiającego odżywianie i wzrost zarodka jako całości reprezentującej żywą jednostkę ludzką. To stadium smugi pierwotnej zostało uznane, na podstawie przytoczonych powyżej właściwości, za punkt graniczny w określeniu początków życia jednostkowego. Ten początek indywidualnego rozwoju zarodka został przesunięty o 14 do 19. dni później w stosunku do koncepcji animacji bezpośredniej, za którą opowiada się Kościół. Na zakończenie swoich wywodów Autor proponuje zmianę terminologii dostosowaną do wyników badań embriologii, a więc do tego, co w trakcie badań było nazywane sferą faktów potwierdzonych naukowymi doświadczeniami.

W przytoczonych tutaj rozważaniach Forda zostały pominięte opisy poszczególnych faz kształtowania się jednostki ludzkiej na dwóch poziomach: genetycznym i ontologicznym. Należy przy tym zgodzić się z krytyczną opinią ks. T. Ślipki, który otwarcie zarzuca Fordowi popełnienie dwóch poważnych błędów[2]. Pierwszy dotyczy wzajemnych relacji między filozofią a embriologią: Ford przyjmuje jedną z interpretacji i pod tym kątem stara się rozpatrzyć tezy filozoficzne. Przy tym następuje kolejne nieporozumienie na terenie wzajemnych zależności filozofii i embriologii: embriologia zajmuje się strukturą biologiczną, natomiast filozofia strukturą ontyczną. Ten kontekst w rozważaniach Forda zostaje zamazany, mimo że stanowi punkt wyjścia w ustaleniach metodologicznych. Z tym punktem związany jest drugi, istotny moment dla potwierdzenia lub odrzucenia końcowych wniosków postawionych przez Forda. Cała konstrukcja argumentacji, jaką posługuje się Autor omawianej publikacji, zakłada arystotelesowską, hylemorficzną koncepcję bytu, a więc bytu złożonego z formy substancjalnej i materii. O jedności bytu substancjalnego świadczy jego forma: zanik formy powoduje powstanie innego

---

[2] Por. T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Kraków 1994, s. 116-119.

bytu, natomiast zmiany przypadłościowe nie znoszą tożsamości substancjalnej. Dlatego byt zachowuje swą tożsamość. Problem ten, widziany z perspektywy początków życia osobowego, przedstawia się w postaci alternatywy: albo zygota jest uznana za byt substancjalny i stałe podłoże zmian akcydentalnych, albo też przeciwnie – zygota nie spełnia tych warunków. Zgodnie z nauką Arystotelesa wzbogaconą przez św. Tomasza odrębność bytowa i autonomia substancjalna potwierdza odrębność biologiczną życia jednostkowego. Toteż jedność biologiczna znajduje swoje dopełnienie w jedności antropologicznej podmiotu podlegającego wszystkim przedanimacyjnym przeobrażeniom zygoty. Istnieje zatem pierwotna zgodność w przedstawionej powyżej interpretacji, która prowadzi do wyłonienia się dalszych celowościowo określonych dynamicznych procesów, dzięki czemu rozwój osobniczy może przyjąć różne formy. Jest to możliwe, ponieważ to właśnie dusza stanowi ontyczną zasadę jedności tych wszystkich elementów ludzkiego organizmu, które stanowią o centralnym układzie nerwowym i układzie sercowo-naczyniowym.

Powyższe uwagi mają na celu wskazanie nie tylko na ewidentne błędy, jakie towarzyszą koncepcji animacji poimplantacyjnej, ale również na teoretyczne pułapki, jakie kryją się za tego rodzaju badaniami. Można je ująć w dwóch punktach: Po pierwsze, we wszystkich tych rozważaniach siłą rzeczy zostaje pominięty wymiar świętości i nienaruszalności ludzkiego życia – wymiar, który sam w sobie ani nie podważa sensowności naukowych badań, ani też nie daje się do nich sprowadzić. Chodzi o to, że problemu animacji nie można zamknąć w sferze faktów biologicznych: istnienie tych faktów potwierdza istnienie duszy, ale go nie uzasadnia. Po drugie, jeśli przyjmie się ten wymiar za pierwotny, to wówczas inaczej sytuuje się relacja między etyką chrześcijańską (na gruncie bioetyki) a biologią. Dla Forda, podobnie jak dla wielu innych bioetyków, status moralny zarodka człowieka pozostaje w bezpośredniej zależności od aktualnych i wciąż przecież aktualizowanych teorii naukowych. Pomijając już fakt, że wśród naukowców panują bardzo zróżnicowane sądy i opinie na temat tego, „kiedy powstałem" – to zadaniem filozofii jest podjąć z nimi dialog, nie zaś akceptować wszystkie wnioski i postulaty płynące z aktualnego stanu nauki.

Praca N. M. Forda kryje w sobie niebezpieczne pułapki właśnie dlatego, że jej Autor tak szeroko omawia te zagadnienia. Wydaje się zatem, że polemika z nim staje się jednocześnie polemiką z nauką, podważaniem jej autorytetu. Tymczasem problem wykracza poza tę płaszczyznę: nie nauka powinna być atakowana, ale sposób, w jaki się z niej korzysta na terenie filozofii. Inny aspekt tego zagadnienia nawiązuje do chrześcijańskiej interpretacji bioetyki i jej transcendentnych podstaw. Bez ich uwzględnienia nie można rozstrzygać tak istotnych kwestii, jak określenie początków życia ludzkiego.

Patrycja MIKULSKA
Jarosław MERECKI SDS

CZEGO MOŻE NAS NAUCZYĆ „HISTORIA ETYKI"?

Tytułowa *Historia etyki* to książka kanadyjskiego filozofa Vernona J. Bourke'a, której polski przekład ukazał się w samym końcu 1994 roku[1].

Czytelnik, który znajduje satysfakcję w samodzielnych rozważaniach na tematy podobne do tytułu niniejszego omówienia, będzie na pewno zadowolony z lektury recenzowanej książki. Ktoś, kto oczekuje podręcznika, wprowadzenia do etyki poprzez jej historię, napotka pewne trudności (mimo że podstawą książki są wykłady uniwersyteckie prowadzone od lat przez jej Autora), będzie też zapewne niejednokrotnie odczuwał niedosyt z powodu takiej, a nie innej prezentacji poglądów niektórych filozofów. Jednak każda próba przedstawienia historii dyscypliny obfitującej w tak liczne kontrowersje musi być również kontrowersyjna – nawet jeśli autor będzie się starać o maksimum obiektywności. Każdy jednak, kto zdobędzie się na przeczytanie tej książki, może liczyć na przyjemność płynącą z lektury żywego, potoczystego tekstu, sprawnie przełożonego na język polski przez Aleksandra Białka. Wydawnictwu natomiast należą się słowa uznania za piękne wydanie książki. (Szkoda, że wkradły się do niej dość liczne błędy – dotyczy to jednak głównie bibliografii i dlatego nie stanowi przeszkody w lekturze tekstu).

Zamierzeniem Autora jest – jak sam stwierdza we wstępie – bezstronna prezentacja systemów etycznych: nie wyraża własnych ocen, nie przeprowadza krytyki prezentowanych poglądów. Jego zdaniem najlepszą krytykę przeprowadzi sama historia, która prędzej czy później pozwoli wyjść na jaw ideom wartościowym, mimo że ich autorzy bywają niedoceniani bądź zapomniani przez współczesnych i potomnych. Przyjąwszy takie założenie, Bourke prowadzi czytelnika przez dzieje etyki podzielone na pięć części: etyka starożytnej Grecji i Rzymu, etyka patrystyczna i średniowieczna, etyka początków ery nowożytnej: 1450-1750, etyka nowożytna i etyka współczesna. Historia doprowadzona jest do końca lat sześćdziesiątych.

---

[1] V. J. Bourke, *Historia etyki*, Warszawa 1994, tłum. A. Białek, ss. 417, Wydawnictwo Krupski i S-ka. Warto wspomnieć, że kompetentne omówienie książki Bourke'a, autorstwa Wojciecha Sztombki, zamieścił miesięcznik „Więź" 1995, nr 7. Niektóre z naszych uwag pokrywają się z sygnalizowanymi tam ocenami.

Bourke proponuje inną niż chronologiczna klasyfikację przedstawianych poglądów. Przyjmuje podział systemów etycznych w zależności od sensu, jaki przypisują one terminom wartościującym moralnie, i dzieli je na systemy sceptyczne, aprobatywne, procesualne, systemy wartości psychologicznej, metafizyczne i intuicyjne (podział zaczerpnięty od Thomasa E. Hilla). Poza tym stosuje terminy, którymi tradycyjnie określa się systemy lub ich grupy. W gruncie rzeczy jednak zaproponowane przez Bourke'a kategorie porządkujące nie odgrywają w jego książce roli decydującej. *Historię etyki* można również czytać z pożytkiem pamiętając znaczenia wymienionych wyżej terminów (można mieć natomiast pewne wątpliwości – o czym jeszcze będzie mowa – co do sposobu rozumienia niektórych innych kategorii porządkujących). Zresztą sam Bourke nie jest do końca wierny jednej klasyfikacji: porzuca jedne kryteria na rzecz innych. Wydaje się, że same fakty są ważniejsze dla niego niż ich porządkowanie.

Historia etyki kończy się napisanym w grudniu 1993 roku posłowiem, w którym Autor w telegraficznym skrócie podsumowuje rozwój myśli etycznej ostatnich dziesięcioleci. Wspomina tu o takich trendach we współczesnej etyce, jak: postmodernizm, etyka prawa naturalnego, wzrost znaczenia kobiet na polu etyki oraz etyka personalistyczna. (Na marginesie zauważmy, że ocena stanowiska Karola Wojtyły: „sądzi on, że bez Bożego objawienia etyka filozoficzna nie stanowi wystarczającej wskazówki moralnej" (s. 314) – może budzić wątpliwości. Jeśli bowiem Autor rozumie ją tak, że wedle Wojtyły nie istnieje czysto naturalne poznanie moralne, to jest to twierdzenie fałszywe). Oczywiście, posłowie to sygnalizuje zaledwie główne kierunki rozwoju myśli etycznej tego czasu, jest to jednak zarys, który – z pewnymi uzupełnieniami: na przykład o etykę dyskursu odgrywającą dużą rolę w niemieckim obszarze językowym czy modną dziś etykę ekologiczną – mógłby stanowić plan drugiego tomu w całości poświęconego etyce najnowszej.

To, co dla *Historii* charakterystyczne, to duża liczba przedstawianych myślicieli, upodobanie Bourke'a do wyszukiwania autorów mniej znanych i cytowania in extenso znaczących tekstów. Bourke jawi się tu jako entuzjastyczny kolekcjoner i szperacz, który z pasją demonstruje publiczności swoje zbiory. Dzięki niemu poznajemy wiele faktów, wielu nowych dla nas autorów, uczymy się też z zainteresowaniem badać każdą ideę i – co być może jest jedną z najważniejszych, choć niemerytorycznych zalet książki – oddziałuje na nas, a nieraz udziela się nam, jego zamiłowanie do etyki.

Taki sposób potraktowania historii etyki nasuwa pytanie natury ogólniejszej: jak pisać historię etyki?

Prezentowana tu *Historia etyki* – skonstruowana jak galeria portretów – jest dobrą próbką pewnego stylu, sposobu pisania dziejów idei. Jej mottem jest bezstronność. Jednak czytając *Historię etyki* Bourke'a można stawiać sobie pytanie, czy założenie to rzeczywiście zostało spełnione (lub też: na ile takie założenie można w ogóle spełnić?). Autor nie przedstawia przecież wszystkich myślicieli – chcąc nie chcąc musi wybierać, a ze wszystkiego, co etycy napisali lub co o ich myśli napisali inni, również wybiera tylko niektóre elementy. Jakie kryte-

ria przyjął? Dlaczego na przykład omawiając Boecjusza nie wspomina o jego pojęciu osoby? Czy dlatego, że źródło i pierwsze zastosowania tego pojęcia nie należą do etyki? Czy dlatego, że etycy, którzy przyszli bezpośrednio po nim, nie interesowali się tym pojęciem? Czy też Autor, wbrew deklaracjom, przyjął jakiś pogląd na temat ważności niektórych teorii i pojęć – tak jak przyjął pewną klasyfikację systemów etycznych – i wedle takiej siatki układał swą *Historię etyki*? Przykłady pytań tego typu można by mnożyć. Uogólniając pytanie o bezstronność Bourke'a, można też pytać o możliwość „bezstronności" historyka filozofii w ogóle. I dalej: czy historyk filozofii odtwarza, czy też zarazem tworzy jej historię?

Sam Bourke zdaje się mocno wierzyć, że zadaniem historyka jest odtwarzanie, że dokonuje się tego przez zbieranie faktów i ich wierny opis, przez ich porządkowanie, przy czym porządek zdaje się tu pochodzić od samych faktów, nie od ich obserwatora. Zatem im więcej faktów, tym lepiej; selekcję trzeba ograniczyć do minimum i pozwolić „przemówić rzeczywistości".

Wyniki są interesujące: kopalnia informacji, nazwisk, również anegdot. Informacje te są zresztą z konieczności skrótowe – mamy tu przecież do czynienia z podsumowaniem dwu i pół tysiąca lat ludzkiej myśli. Powstają również inne trudności: jak to wszystko zrozumieć (zwięzłość opłacona jest niejednokrotnie jasnością), uporządkować, zapamiętać? Potrzeba tu Pascalowskiego esprit de finesse, umysłu kochającego wielość i detale – tak jak kocha je Bourke.

Wydaje się, że „bezstronną" historię myśli filozoficznej można również próbować pisać inaczej – bardziej w duchu (znowu Pascalowskiego) esprit de geometrie, który daje pierwszeństwo jedności i porządkowi, próbuje zrozumieć wewnętrzną logikę rozwoju idei, rezygnuje z wielości idei na rzecz ich doniosłości w dziejach. W tak pisanej historii przedstawiane są systemy w swej epoce nowatorskie, takie, które powodowały zmiany, były typowe dla epoki, kierunku, szkoły, lub też zostały szczególnie dobrze opracowane. Selekcja jest tutaj większa, lecz dzięki temu więcej miejsca i uwagi poświęca się prezentowanym poglądom; autor bardziej prowadzi czytelnika, daje mu w pewnym sensie mniej wolności, lecz jednocześnie ułatwia zrozumienie. Takie podejście do historii myśli etycznej prezentuje na przykład J. Maritain w swej *La philosophie moral* (1960 r.). Szkoda, że praca ta do dziś nie została przełożona na język polski, gdyż stanowiłaby znakomity kontrapunkt dla książki Bourke'a.

To, że Bourke skupił się przede wszystkim na przedstawianiu faktów, nie oznacza, że na tym poprzestał i całkowicie zaniechał wysiłku odczytywania w nich jakiejś logiki czy porządku. Na przykład we wstępie znaleźć można stwierdzenie, że w dziejach etyki istnieje cezura, która dzieli je na dwie części. Różnicę między nimi charakteryzuje Bourke w sposób następujący: „Etyka starożytna i średniowieczna koncentrowała się na tym, w jaki sposób [...] człowiek może osiągnąć doskonałość. [...] Znaczy to, że węzłowym punktem prawie wszystkich systemów etycznych opisanych w pierwszych dwu częściach niniejszej *Historii* jest pytanie: jak żyć i działać, by osiągnąć cel ostateczny. Natomiast etyka nowożytna i współczesna koncentruje się na zagadnieniu sądu praktycznego: jak wyjaśnić i uzasadnić

«powinność», która jawi się w ludzkim doświadczeniu" (s. 8). I dalej dodaje, że chodzi tu raczej o przesunięcie akcentów niż o całkowitą zmianę rozumienia etyki. Bourke poprzestaje na skonstatowaniu tego faktu i nie poszukuje jego źródeł – zgodnie z założeniem, aby do innych działów filozofii sięgać tylko wtedy, gdy jest to konieczne. Dla lepszego rozumienia dziejów myśli etycznej warto chyba jednak postawić pytanie o przyczynę takiego przesunięcia akcentów. Jak się bowiem wydaje, przesunięcie to było tylko symptomem głębszej zmiany, która dotyczyła całej wizji świata i człowieka. Podobnie jak w *Historii etyki*, również w ramach tej recenzji nie ma miejsca na bardziej szczegółowe zajęcie się tą sprawą. Może jednak warto przynajmniej zaproponować kierunek, w którym mogłoby iść możliwe wyjaśnienie. Otóż wydaje się, że zasadnicza różnica pomiędzy etyką starożytną (i znaczną częścią etyki średniowiecznej) a etyką nowożytną leży w antropologii, a mówiąc ściślej, w teorii działania (pisali o tym m.in. O. Höffe, C. Fabro, R. Spaemann). O ile bowiem dla starożytnych wszelkie działanie określone było ostatecznie przez dany z natury – a zatem nie będący w dyspozycji ludzkiego wolnego wyboru – cel (niezależnie od tego, jaką treść wiązano z tym celem), o tyle w etyce nowożytnej cele stoją do dyspozycji człowieka, tj. każdy cel człowiek może wybrać bądź odrzucić. Wiąże się to ściśle z nowożytnym pojęciem woli, która jest wolna właśnie dlatego, że swą naturą nie jest zdeterminowana do wyboru żadnego celu.

Chociaż zgodnie z zapowiedziami *Historia etyki* nie jest pracą krytycznie analizującą poglądy przedstawianych w niej autorów i Bourke rzadko ujawnia w niej własne poglądy, to jednak te, które daje nam poznać, wystarczą, aby podjąć z nimi dyskusję. Na przykład zaskakuje nieco ostatni akapit posłowia, w którym Autor (deklarujący się jako zwolennik „zaktualizowanej wersji etyki tomistycznej") mówi o różnicy między etyką i rozumowaniem roztropnościowym. Pisze mianowicie: „Etyk może powiedzieć: «zabijanie ogromnej liczby ludzi za pomocą broni nuklearnej jest złe», lecz nie może stwierdzić: «prezydent X wydając określonego dnia rozkaz takiego ataku popełnił moralne zło». Ta ostatnia postać sądu praktycznego jest rozstrzygnięciem dotyczącym konkretnego, jednostkowego czynu, któremu towarzyszy wiele niepowtarzalnych okoliczności" (s. 314). Wydaje się, że mamy tu do czynienia z obcym tradycji tomistycznej konceptualizmem etycznym: etyka wypowiada sądy ogólne, które jednak zawsze mogą być obalone przez konkretne rozumowanie praktyczne. Nie wchodząc w bardziej szczegółową dyskusję z tym poglądem zauważmy tylko, że wedle tradycji tomistycznej rozumowanie roztropnościowe nie może zasadnie usprawiedliwić odstępstwa od normy ogólnie ważnej (chodzi tutaj o normy negatywne, np. „nie zabijaj"). Norma ogólnie ważna to właśnie norma obowiązująca we wszystkich przypadkach. Możemy zatem powiedzieć: prezydent X wydając określonego dnia rozkaz ataku przy użyciu broni nuklearnej dokonał aktu obiektywnie moralnie złego, ponieważ żadne okoliczności nie mogą moralnie usprawiedliwić aktu tego typu. Nie oznacza to, że wydajemy w ten sposób osąd co do subiektywnej winy prezydenta X. Jak słusznie stwierdza Bourke: „nie możemy wiedzieć, co działo się w duszy pre-

zydenta X" (tamże); możemy jednak z całą pewnością stwierdzić, że prezydent X popełnił błąd w swym rozumowaniu roztropnościowym.

Wydaje się więc, że wbrew wyrażonej w zakończeniu intencji Autora, jego interpretacja rozumowania roztropnościowego nie przyczyni się do pomniejszenia zamętu panującego w dzisiejszej filozofii moralnej; nie jest to interpretacja zgodna z tradycją myśli arystotelesowsko-tomistycznej, do której Autor się odwołuje. To prawda, że istnieją – zwłaszcza we współczesnej teologii moralnej – próby tego rodzaju interpretacji myśli Akwinaty (teoria tzw. moralności autonomicznej, która sumieniu przyznaje prawo do ostatecznego rozstrzygania w sprawie zakresu obowiązywania wszelkich norm moralnych, odrzucając tym samym twierdzenie o istnieniu treściowych norm ogólnie ważnych), nie wydają się one jednak zgodne ani z literą, ani z duchem filozofii św. Tomasza.

Inną, wspomnianą już wyżej, dyskusyjną sprawą jest dobór i definiowanie pojęć, którymi Bourke posługuje się, aby porządkować przedstawiane poglądy. Chodzi przede wszystkim o to, co Bourke nazywa szeroko rozumianym naturalizmem, definiując go jako „stanowisko, które przywiązuje wagę do empirycznego, naukowego, nienadprzyrodzonego ujmowania zagadnień etycznych" (s. 265). Definicja taka jest bardzo szeroka, a przez to mało operatywna: obejmuje zbyt wiele, i to nieraz skrajnie różniących się stanowisk. I rzeczywiście – w rozdziale poświęconym etyce naturalistycznej znaleźli się z jednej strony na przykład S. Freud i J. Dewey (a zatem myśliciele zdecydowanie odrzucający etyczny obiektywizm), a z drugiej – J. Messner i J. Maritain (czyli przedstawiciele etyki prawa naturalnego, broniący obiektywizmu w etyce). Wydaje się, że bardziej uzasadnione jest wiązanie terminu „naturalizm" z tymi stanowiskami w etyce, które – mówiąc najogólniej – łączą się z empirystycznym stanowiskiem w teorii poznania, tj. z poglądem, że jedynym prawomocnym źródłem poznania jest doświadczenie zmysłowe. Wówczas zaś – przy takim rozumieniu słowa „naturalizm" – koncepcję etyki M. Schlicka omówić by należało w rozdziale poświęconym etyce naturalistycznej, a nie, jak to czyni Bourke, w rozdziale omawiającym etykę aksjologiczną; natomiast w rozdziale o etyce naturalistycznej nie mieściłaby się klasyczna etyka prawa naturalnego. Etykę tę określić można mianem etyki empirycznej, nie ograniczając pojęcia „empiria" do doświadczenia zmysłowego. Jeśli w ten sposób będziemy rozumieć naturalizm, wówczas możemy się zgodzić z podsumowującą książkę uwagą Autora, że „w naturalizmie szeroko rozumianym, zgodnie z którym sądy moralne mogą być uzasadniane doświadczalnymi faktami ludzkiego życia, zdają się tkwić ukryte możliwości" (s. 311). Warto przypomnieć – o czym *Historia etyki* nie wspomina – że na długo przed rokiem 1970 (czyli datą zamykającą okres dziejów etyki omawiany przez Bourke'a) powstała w Polsce – w środowisku związanym ze szkołą lwowsko-warszawską (T. Czeżowski, T. Kotarbiński) – koncepcja etyki jako nauki empirycznej, koncepcja, do której nawiązali później uczniowie wspominanego przez Bourke'a Karola Wojtyły (T. Styczeń, A. Szostek). Prace te są wciąż zbyt mało znane autorom zachodnim – czego dowodzi, nieste-

ty, również książka Bourke'a. (Można jedynie wyrazić żal, że w angielskiej wersji książki J. Woleńskiego *Szkoła lwowsko-warszawska* autor opuścił rozdział poświęcony etyce.)

Chociaż *Historia etyki* nie jest książką „bez skazy", to bez wątpienia warto ją czytać. Będzie ona pożyteczna zarówno dla studenta, jak i dla nauczyciela etyki. Do niego właśnie skierowane jest zakończenie ostatniego rozdziału książki: „Mark Twain napisał kiedyś «Być dobrym to rzecz szlachetna, ale ukazywanie drugim, jak być dobrym, jest jeszcze szlachetniejsze i... niekłopotliwe». Moim zdaniem, miał on rację przynajmniej w połowie: próba ukazywania drugim, jak żyć właściwie, jest rzeczywiście ważnym przedsięwzięciem. Czasami ludzie zajmujący się etyką zapominają, że w rzeczywistości to właśnie starają się robić. Mark Twain natomiast mylił się – w moim mniemaniu – mówiąc, że praca ta jest niekłopotliwa" (s. 311).

Można być mniej lub bardziej zadowolonym z wyboru metody pisania historii, jakiego dokonał Bourke, warto jednak przypomnieć, że jest to wybór poniekąd klasyczny. Władysław Tatarkiewicz opatrzył swą *Historię filozofii* między innymi mottem z *Myśli* Pascala, które głosi, że skoro nie można wiedzieć wszystkiego o wszystkim, należy wiedzieć o wszystkim po trochu – i ten rodzaj uniwersalności jest najpiękniejszy.

Ireneusz ZIEMIŃSKI

PAULA TILLICHA FILOZOFICZNE WYZNANIE WIARY

Swoistym „znakiem czasu" jest współcześnie próba zbudowania filozofii (w tym filozofii człowieka, filozofii religii, czy nawet filozofii Boga) w oparciu o szeroko rozumiane doświadczenie. Tym źródłowym doświadczeniem dla Paula Tillicha jest przeżywana przez człowieka utrata sensu bycia, „wymiaru głębi"[1]. Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy jest na pewno ponury bilans XX wieku – wieku zbrodni, a zarazem totalnego zwątpienia w możliwość nadprzyrodzonego usprawiedliwienia bytu. Współczesny człowiek utracił elementarną zdolność dostrzegania w świecie znaków i śladów Transcendencji (Nieuwarunkowanego – jak pisze Tillich). Recenzowana tu książka jest próbą odkrycia przed człowiekiem na nowo wymiaru tego, co absolutne; więcej – wyrastając z głębokiej troski o to, by nie zdeformować przeżywanej przez człowieka „troski ostatecznej", stanowi swoisty „podręcznik mądrości integralnej", zdolnej do scalenia ze sobą intuicji metafizycznych i religijnych dostępnych człowiekowi. Wbrew Pascalowi Tillich twierdzi, że „Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba oraz Bóg filozofów jest jednym i tym samym Bogiem" (s. 131n.).

Stawiając problem Boga, stawia się nieuchronnie także problem człowieka, tego, który pyta o Boga; podobnie zresztą – stawiając pytanie o człowieka, nie można nie postawić problemu Boga. Jedno i drugie jest przecież koniec końców pytaniem o ostateczny sens bycia, a nawet – jak wskazywał już M. Heidegger – jest podstawową formą ludzkiego istnienia. Człowiek wszak na każdym niemal kroku doświadcza swej skończoności, tego, że nie jest w pełni, że nie istnieje „naprawdę". Tillich pisze: „Człowiek znajduje się między byciem a nie-byciem i kiedy stawia pytanie o bycie, realizuje zarówno swoją skończoność, jak i nieskończoność, do której należy. Bycie jest sprawą nieskończenie go obchodzącą, ponieważ w pytaniu tym zawiera się jego własna egzystencja" (s. 113).

Znajdując się pomiędzy byciem a nie-byciem człowiek skazany jest na niedoskonałość, na zasadnicze niespełnienie: nigdy nie dociera do celu, zawsze będąc co najwyżej – jak mawiał G. Marcel – „w drodze". Ludzkie istnie-

---

[1] P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994, ss. 338, Wydawnictwo Znak.

nie jest więc istnieniem na przekór, jest męstwem określanym przez Tillicha jako akt samoafirmacji „ja", dzięki któremu przezwycięża ono lęk w obliczu niebytu. Ocalenie człowieka możliwe jest tylko przez „powierzenie się" temu, co człowieka przewyższa, co może stanowić przedmiot jego ostatecznej troski, inaczej mówiąc – co jest Nieuwarunkowane (w religii zwane Bogiem lub Świętością). „Nic, co jest mniej niż my, nic, co nie spotyka się z nami w centrum naszej osoby, nie może nas w sposób bezwarunkowy obchodzić" (s. 90).

Nieuwarunkowane jednakże, stanowiąc ostateczną podstawę i sens bycia, nie jest jawne. Nazwane w religii Bogiem, nie przestaje być nieodgadnioną dla człowieka Tajemnicą. Swą moc objawia jedynie temu, kto potrafi się przed nią ukorzyć, kto wzywa jego pomocy i łaski. „Nie sposób postrzegać Nieuwarunkowane, będąc stojącym naprzeciw niego obserwatorem, nie określonym przez nie w całym swoim byciu" (s. 67). Przestrzenią obcowania z Bogiem jest więc wiara, wiara pojmowana jednak nie (jak chciał L. Szestow) jako bezgraniczna moc czynienia niemożliwego, lecz jako egzystencjalne ryzyko, „w którym stawką jest sens i spełnienie naszego życia" (s. 72). Jest to więc nie tylko ryzyko niepewności poznania, ryzyko pomyłki: jest to r y z y k o b y c i a i n i e - b y c i a. Mimo to Tillichowi obce jest myślenie w kategoriach słynnego zakładu Pascala. Dramat wiary bowiem może znaleźć rozwiązanie jedynie w płaszczyźnie wolności, zaufania i nadziei. Nadziei bycia.

Wiara jednak zawiera jeszcze dwa istotne elementy. Zdaniem Tillicha, z jednej strony jest ona aktem oddania siebie Bogu, co wyraża się w ufności i posłuszeństwie, z drugiej – „pochwyceniem" przez to, co nas ostatecznie i bezwzględnie obchodzi. W sensie ontologicznym jest więc swoistą obecnością Boga w człowieku i człowieka w Bogu. Człowiek – co szczególnie akcentował M. Buber – jest ze swej natury otwarty na Boże „Ty", wzywające go do dialogu i miłości. Wiara zakorzenia człowieka w przestrzeni sensu, więcej – przenika wszystkie wymiary ludzkiego życia, nadając im wymiar „głębi". Tej głębi jednakże współczesny człowiek zdaje się nie tylko nie być świadomy, ale wręcz jej nie potrzebuje. W tym tkwi też, zdaniem Tillicha, główny aspekt kryzysu wartości, czy nawet kryzysu tożsamości człowieka. Rolą religii, a także – w miarę możliwości – filozofii jest przywrócić człowiekowi jego własną twarz, jego prawdziwe oblicze jako istoty powołanej do dialogu z Bogiem, który jest źródłem, celem i sensem wszelkiego bytu.

Czy to ambitne zadanie jest możliwe do zrealizowania? Czy jest zadaniem na miarę filozofii? Zdaniem Tillicha jest nie tylko możliwe, ale i konieczne. Drogą musi tu być odkrycie na nowo utraconego skarbca mądrości, na różny sposób obecnej zarówno w religii, jak i w metafizyce. Religia, ukazując sakralny wymiar świata, musi być jednocześnie świadoma swoich granic, swojej niemocy w ukazaniu świętości absolutnej. Grozi jej bowiem bałwochwalstwo, oddawanie czci temu, co na nią nie zasługuje. Tymczasem człowiek może oddawać cześć jedynie temu, co go przewyższa: oddając ją sobie – przekreśla siebie jako człowieka. Inaczej mówiąc, ocaleniem człowieka nie może być on sam, lecz jedynie nieskończona moc, dzięki której on istnieje. „Religia – pisze Tillich – pozwala nam doświadczać świętości – czegoś, co jest nietykalne, co naka-

zuje głęboką cześć, co jest ostatecznym sensem, źródłem najwyższej odwagi. Na tym polega wielkość tego, co nazywamy religią. Ale tej wielkości towarzyszy hańba. Religia wynosi sama siebie na piedestał i pogardza sferą świecką. Ze swych mitów i nauk, obrzędów i praw czyni coś ostatecznego, nieuwarunkowanego, i prześladuje tych, którzy się im nie podporządkowują" (s. 221).

Metafizyka, podobnie jak religia, wyrasta z ludzkiej potrzeby sensu: często wszakże gubi po drodze wyjściowe pytanie, nie umiejąc pogodzić się z wszechogarniającą i nieprzeniknioną tajemnicą bycia. Wszelka jednakże próba racjonalizacji Niewyrażalnego musi zakończyć się niepowodzeniem. Metafizyka, usiłując stać się jeszcze jedną teorią naukową, zniekształca pierwotne doświadczenie. Siłą metafizyki bowiem ma być nie jej naukowa forma, lecz ożywiający ją od wewnątrz mit, d o ś w i a d c z e ń n i e s k o ń c z o n o ś c i. Dopóki człowiek nie pamięta o swej skończoności, o tym, że jest „zawieszony" pomiędzy byciem i nie-byciem, dopóty nie zna swej prawdziwej istoty. „Kłamstwo bycia" – jak podkreślał M. Heidegger – to jedno z przekleństw współczesnego człowieka. Czy starczy jednak człowiekowi odwagi, by wejść na drogę prawdy? Pytanie to musi pozostać, przynajmniej na płaszczyźnie filozofii, bez odpowiedzi.

Próbując odbudować utraconą jedność mądrości filozoficznej i religii, Tillich z jednej strony kwestionuje nowożytny paradygmat filozofowania, z drugiej – wpisuje się w długowieczną tradycję myśli chrześcijańskiej, usiłującej harmonijnie pogodzić ze sobą Boga rozumu i Boga wiary. Dla Tillicha jednakże płaszczyzną jedności nie jest racjonalna argumentacja za istnieniem Boga ani racjonalne uprawomocnienie jakiejkolwiek religii, lecz fundamentalne pytanie człowieka o ostateczny sens jego życia. Jednak, ani rozum , ani wiara (zawsze będąca p o m i m o) nie są w stanie na to pytanie udzielić wiążącej i p e w n e j odpowiedzi. Rozum i wiara mogą jedynie odsłonić nadzieję, że wszelki byt nie jest ostatecznie – jak mawiał o człowieku J.P. Sartre – „zbędną namiętnością". Ta prawda, że wiara nie daje psychicznego ukojenia w obliczu zagrożenia, że przeciwnie, jest m ę s t w e m – dziś zasługuje na szczególne podkreślenie.

Można oczywiście nie zgadzać się z Tillichem, że religia to jedynie „troska ostateczna", można kwestionować religijny charakter różnych utopijnych „e s c h a t o l o g i i d o c z e s n y c h", nie można jednak zbagatelizować zarówno postawionej przez niego diagnozy dotyczącej kryzysu człowieka i religii (często wykorzystywanej do celów czysto doczesnych, a nawet przybierającej postać bałwochwalstwa), jak też autentycznej pasji, z jaką próbował on walczyć z zatruwającymi człowieka bożkami współczesności. Pozostaje tylko pytanie: czy człowiek jest w stanie pokusę służenia bożkom w sobie zwyciężyć?

Filozofia Tillicha nie jest jedynie filozofią ukazującą zagrożenie stojące przed człowiekiem – jest to także, a może nawet przede wszystkim, filozofia n a d p r z y r o d z o n e j n a d z i e i. Więcej – jest to filozofia ufności do człowieka, którego wzywa do przezwyciężenia pokusy pesymizmu i rozpaczy. Ta ufność jest ostatecznie ugruntowana w filozoficznej i religijnej wierze, że istnienie, chociaż na pewno jest – jak chce na przykład E. Cioran – cierpieniem, to jednak nie jest absurdalną „pomyłką" i nie prowadzi donikąd.

Ks. Jan AUGUSTYNOWICZ

DZIEŁO, MYŚL I DUCHOWOŚĆ KS. BRONISŁAWA MARKIEWICZA

Sługa Boży Ksiądz Bronisław Markiewicz, którego heroiczność cnót potwierdziła w ubiegłym roku Stolica Apostolska, jest kolejnym polskim kandydatem na ołtarze. Jego życie i działalność były związane głównie z diecezją przemyską. Przez kilka lat przebywał też we Włoszech, najczęściej w Turynie, gdzie spotkał się z późniejszym świętym – Janem Bosco. W swojej pracy kapłańskiej bardzo troszczył się o życie religijne prostych ludzi, ale myślał także o poprawie warunków materialnych najbardziej potrzebujących. Organizował życie kulturalne młodzieży, wskazując jej na godziwe formy rozrywki. Sam studiował czasopisma rolnicze, by doradzać chłopom w zakresie pszczelarstwa, hodowli bydła i drobiu oraz uprawy jarzyn. Ponadto organizował pomoc międzysąsiedzką przy żniwach i sianokosach. Dostrzegał niesprawiedliwość społeczną; walczył z plagą pijaństwa; organizował zakłady wychowawcze dla chłopców.

Więcej o nim możemy dowiedzieć się z publikacji Wydawnictwa „Michalineum" pt. *Dzieło – myśl – duchowość ks. Bronisława Markiewicza*[1]. Książka zawiera materiały z sympozjum poświęconego ks. Bronisławowi Markiewiczowi. Składa się z trzech zasadniczych części: pierwsza przedstawia ks. Markiewicza na tle epoki, w której ziemie polskie były pod trzema zaborami, druga – omawia jego bogatą i niejednokrotnie nowatorską myśl teologiczną, wychowawczą i społeczną, trzecia zaś – prezentuje złożoną duchowość Sługi Bożego.

Niejako mottem całej publikacji są przytoczone w książce słowa Prymasa Tysiąclecia kardynała Stefana Wyszyńskiego: „Przez dobrą szkołę życia, ale jakże błogosławioną dla niego osobiście i dla jego dzieła, przeszedł Sługa Boży ksiądz Bronisław Markiewicz, założyciel zgromadzeń świętego Michała Archanioła. Okazał on wielkie poświęcenie i ogromne zapomnienie o sobie. Czytając jego życiorys zdumiewamy się głębią jego wiary, gotowością do posłuszeństwa, uległością wobec władzy kościelnej i ofiarną pracą w warunkach niemal żebraczych, w jakich pracowały jego pierwsze domy opiekuńcze [...] Nauka Sługi Bożego jest na czasie. Może

---

[1] *Dzieło – myśl – duchowość ks. Bronisława Markiewicza (1842-1912)*, red. W. Mroz CSMA, Marki-Struga 1993, ss. 325, „Michalineum".

zapytamy: lecz kto zmieni nasze usposobienie? Odpowiemy sobie: «Któż jak Bóg?» – przez naszą powściągliwość i pracę" (s. 6).

Ksiądz Markiewicz może być dziś dla nas wszystkich, w nowej rzeczywistości ustrojowej, prawdziwym wzorem do naśladowania w codziennym życiu. „Dlatego – pisze Jan Chrapek CSMA, wcześniej przełożony generalny zgromadzenia michaelickiego, a obecnie biskup pomocniczy diecezji toruńskiej – winniśmy w imię sprawiedliwości przypatrywać się ludziom, którzy w równie ciężkich czasach potrafili w sposób bezkompromisowy realizować ideę zwycięstwa nad złem w swoim życiu, prowadząc bój bezkrwawy o lepszą jakość życia, o właściwe podejmowanie dobra wspólnego, o najwłaściwiej pojętą świętość dla ludzi i narodów. Takich ludzi w dziejach naszego narodu było wielu. Szczególnie obfitował w nich XIX w. Rozdarta zaborami Polska, deprawowana i niszczona, broniła się orężem świętości swoich wielkich synów i córek przygotowując się do odzyskania niepodległości nie tylko politycznej, ale przede wszystkim duchowej. Jednym z tych wielkich Polaków był Sługa Boży ks. Bronisław Markiewicz" (s. 10).

Czytając uważnie prezentowaną publikację, zechciejmy popatrzeć na osobę ks. Markiewicza i jego działalność na tle epoki, w której żył i pracował. Warto też zwrócić uwagę na bogactwo jego intuicji aktualnych dla dzisiejszego społeczeństwa polskiego.

Przejdźmy więc do omówienia przynajmniej niektórych najciekawszych opracowań zamieszczonych w prezentowanej publikacji. Pierwszy tekst, mający formę krótkiego komunikatu, przedstawia starania o beatyfikację. Jego autor – Jerzy Kołodziej CSMA – pisze: „Od śmierci Ojca Założyciela zgromadzenia modliły się nieprzerwanie o wyniesienie na ołtarze ks. Bronisława Markiewicza. Przygotowywały częściowo materiały przydatne do procesu i gromadziły pamiątki, pisma, spisywały i publikowały dowody łask otrzymanych za przyczyną Sługi Bożego" (s. 36). Jak zaświadcza ks. Kołodziej, wielkim marzeniem ks. Markiewicza było zostać świętym. Sam o tym mówił i pisał. Jako proboszcz parafii w Błażowej, pisał w swoich notatkach z życia wewnętrznego w dniu 5 IX 1878 roku: „Muszę być świętym i chwycę się środków odpowiednich". To swoje pragnienie uzasadnił w liście do swojego ucznia ks. Władysława Sarny: „Módlcie się za mnie, abym został świętym, gdyż tych potrzeba wszędzie, a zwłaszcza Polakom. Gdy brakuje świętych w narodzie, ciemno się robi w głowach i ludzie nie widzą dróg, którymi należy postępować. Wychowujemy po spartańsku, a wychowawcy muszą przede wszystkim przodować przykładem".

Upowszechnianiem przez ks. Markiewicza charyzmatu wielkiego świętego włoskiego Jana Bosco na ziemiach polskich zajmuje się Adam Śmigielski SDB (obecnie biskup diecezjalny w Sosnowcu). Autor pisze: „Ksiądz Markiewicz okazał się mistrzem, jeżeli chodzi o przeszczepienie charyzmatu – dziedzictwa duchowego księdza Bosco na ziemię polską. Być może był nie rozumiany. Nie rozumiany przez hierarchię kościelną, przez biskupa Pelczara, przez salezjanów. Nie rozumiał księdza Markiewicza pierwszy inspektor salezjański. I nie mógł zrozumieć tego wszystkiego, co działo się na ziemi polskiej, bo przecież, aby zrozumieć sytuację jakiegoś

kraju, trzeba mówić językiem tego kraju, trzeba w nim przez długie lata żyć, by wczuć się w kulturę tego kraju i później na ten język przełożyć Ewangelię Jezusa Chrystusa – w tym przypadku dar charyzmatyczny, jaki otrzymał ks. Jan Bosco. Ks. Markiewicz podjął się tego niezwykle trudnego zadania" (s. 52). I trzeba przyznać, że mu się to udało. Dowodem tego jest rozwijające się do dzisiaj dzieło, które on rozpoczął w niezwykle trudnych czasach. Ksiądz Markiewicz starał się przełożyć na język kultury polskiej to wszystko, co mieściło się w duchowości i pedagogii św. Jana Bosco.

Z kolei elementami duchowości salezjańskiej, mogącymi mieć wpływ na obraz życia duchowego ks. Markiewicza, zajmuje się salezjanin, ks. Tadeusz Jania. Autor pyta o duchowość salezjańską, w myśl której działał sługa Boży; zastanawia się nad głównymi źródłami doktrynalnymi i praktycznymi „Ojca i Nauczyciela młodzieży" (określenie Ojca Świętego Jana Pawła II), nad praktycznymi postawami ks. Jana Bosco w jego dążeniu do świętości (a była to świętość przez życie dla młodzieży i z młodzieżą), nad światem nadprzyrodzonym w postawie duchowej księdza Bosco i nad problemem ascezy, czyli właściwym znaczeniem hasła: „Da mihi animas, cetera tolle" (tłumaczenie według Wulgaty brzmi: „Oddaj mi tylko ludzi, a mienie weź sobie").

W dalszej kolejności sylwetkę duchową ks. Markiewicza w świetle procesu beatyfikacyjnego prezentuje Marian Babula CSMA. „Można dziś stwierdzić – czytamy w artykule – że dzięki łasce Bożej i wytrwałej pracy osiągnął szczyty świętości i jest godzien być wyniesionym na ołtarze. Współpraca z Bożą łaską pozwoliła osiągnąć mu to, co osiągnął, i pozwala nam scharakteryzować życie ks. Markiewicza w jednym zdaniu: to nieustanny akt miłości bliźniego, doprowadzony do szczytu doskonałości" (s. 278).

Kazimierz Radzik CSMA w krótkim tekście omawia zagadnienie oratoriów i miejsca młodzieży w zgromadzeniach michaelickich. Pisze o formach pracy oratoryjnej i cechach kierownika oratorium. Problemem wychowania dzieci, czyli powrotem do źródeł, zajęła się s. Juliusza Krajewska, michealitka. Cieszy fakt, że w wielu zgromadzeniach zakonnych po upadku komunizmu powraca się do autentycznej pracy z dziećmi i młodzieżą. Chodzi głównie o te dziewczęta i tych chłopców, którzy są pozbawieni opieki rodzicielskiej.

Bardzo ciekawy jest również referat Dominika Widera OCD, dotyczący spojrzenia na oczyszczenie duchowe Sługi Bożego ks. Bronisława Markiewicza. Omawia on założenia i podstawy doktrynalne oczyszczenia zmysłów i ducha (problem oczyszczeń w życiu wewnętrznym), oczyszczenie bierne ks. Markiewicza (człowiek czynu, szukanie swego miejsca w Kościele, bierne oczyszczenie wiary i ufności) oraz stan duchowy ks. Bronisława w obliczu nadchodzącej śmierci. Jak pisze w opracowaniu o. Wider, „podstawowe oczyszczenie Sługi Bożego dokonywało się na płaszczyźnie duszpasterskiej. Przez cały czas tego oczyszczenia towarzyszyła mu łaska modlitwy może nieraz oschłej, przeważnie jednak żarliwej i w niej znajdował do końca oparcie. Trudno w jego życiu znaleźć taką kontemplację, jak u wielkich mistyków. Niewątpliwie posiadał on wielką zażyłość z Bogiem, podtrzymywaną modlitwą, umartwieniami, pracą nad cnotami: wszystko na usługach dzieła podejmo-

wanego na chwałę Bożą i dobra bliźnich. Wszystko odnosił do Boga i przeżywał razem z Bogiem – jak świadczą o tym jego zapiski i współbracia. Można więc mówić o czynie kontemplacyjnym w jego życiu. Takim czynem kontemplacyjnym, nieustannie omawianym z Bogiem i przewijającym się przez całe życie, była posługa młodzieży i najuboższym, która zaowocowała Towarzystwem «Powściągliwość i Praca» oraz zgromadzeniami zakonnymi św. Michała Archanioła. Nic więc dziwnego, że oczyszczenia duchowe, jakich Bóg dokonywał w ks. Markiewiczu, objęły właśnie ten czyn kontemplacyjny Sługi Bożego" (s. 300).

W kolejnej rozprawie zatytułowanej *Dynamizm wiary w życiu duchowym ks. Bronisława Markiewicza* ks. Andrzej Skiba ukazuje przejawy wiary w życiu Sługi Bożego, jej ciągły wzrost, który najkrócej można nazwać „dynamizmem", a następnie zwraca uwagę na działalność wynikającą z jej zasad. Z interesującego przedłożenia ks. Skiby możemy dowiedzieć się, że z tej postawy wiary w Boga emanowała wiara w możliwość duchowej przemiany każdego człowieka, także i tego najbardziej zaniedbanego religijnie i moralnie. Nie była to tylko czcza teoria, gdyż we własnej działalności duszpasterskiej, pedagogicznej i społeczno-gospodarczej ks. Markiewicz wielokrotnie napotykał różnorakie trudności i gdyby nie głęboka wiara w Bożą Opatrzność, byłoby niemożliwe zrealizowanie tych wszystkich dzieł, które przecież sam utworzył, nadał im kształt i ukierunkował na przyszłość.

Ryszard Terlecki przedstawia galicyjskie tło życia i pracy ks. Bronisława Markiewicza. Autor przypomina, że dziewiętnaste stulecie było dla wszystkich Polaków żyjących pod trzema zaborami okresem upadku i niewoli politycznej, ale także czasem zrywów powstańczych, pracy u podstaw, niezwykle popularnej wówczas idei pozytywistycznej, czasem bardzo silnych dążeń zjednoczeniowych i niepodległościowych.

Z kolei ks. Daniel Olszewski omawia działalność ks. Markiewicza na tle sytuacji Kościoła rzymskokatolickiego na przełomie XIX i XX stulecia. W swym referacie wyodrębnia trzy podstawowe dziedziny działalności ks. Bronisława, a mianowicie: pracę duszpasterską w diecezji przemyskiej, poszukiwanie nowej formacji zakonnej i działalność społeczno-religijną w Zakładzie św. Jana Bosco oraz w Towarzystwie „Powściągliwość i Praca". Całość uzupełniają wspaniałe, wprost mistrzowsko sporządzone, wskazówki bibliograficzne, co może okazać się niezwykle przydatne dla poszerzenia omawianego tematu.

Dalej Jan Sieg SJ ocenia aktualność pedagogiki ks. Bronisława Markiewicza przy przechodzeniu od gospodarki centralnie zarządzanej do gospodarki wolnorynkowej. Mowa jest w tym opracowaniu o gospodarnym myśleniu i działaniu nastawionym na dochód, o wychowaniu do przedsiębiorczości, powściągliwości i oszczędności jako drogach do kapitału produkcyjnego, o szukaniu zysku (ale bez obsesji), o czystym zysku jako nagrodzie za służbę zaspokajającą potrzeby społeczeństwa, o wychowaniu w duchu solidarności narodowej i obywatelskiej oraz o religijno-moralnym kontekście wychowania gospodarczego.

Kolejne interesujące opracowanie jest dziełem ks. Wacława Świerzawskiego (obecnie biskupa diecezjalnego

w Sandomierzu). Ks. Świerzawski przedstawił dominujące wątki teologiczne w pismach ks. Markiewicza. Najpierw zarysował zręby jego twórczości teologicznej, następnie ukazał jej specyfikę, by na końcu uporządkować materiał, przygotowując grunt do dalszych ewentualnych badań i analiz.

Ks. Bronisław Markiewicz był – jak pokazują prowadzone badania naukowe – nieprzeciętnym kaznodzieją i teoretykiem homiletyki. Ten aspekt jego działalności duszpasterskiej omawia artykuł ks. Mieczysława Brzozowskiego.

Z kolei główne czynniki składowe zasad wychowawczych ks. Markiewicza wymienia w swym opracowaniu Józef Bąk. Po uwagach wstępnych przedstawia podłoże gospodarczo-społeczne Galicji w drugiej połowie XIX wieku i na początku XX stulecia, teorię i praktykę wychowania sierot i opuszczonej młodzieży w zakładach ks. Markiewicza oraz nieprzemijający wkład niektórych poczynań Sługi Bożego do pedagogiki opiekuńczej i ich aktualne znaczenie.

Prezentowana książka winna znaleźć się w bibliotekach diecezjalnych, seminaryjnych i zakonnych, a także w prywatnych księgozbiorach księży, kleryków, katechetów i innych osób interesujących się bogatą osobowością i duchowością Sługi Bożego ks. Bronisława Markiewicza, jak również zagadnieniami społeczno-politycznymi rozwiązywanymi w świetle Ewangelii.

Ks. Henryk NIEMIEC

„SCRIPTORES SCHOLARUM" SZKOLNY KWARTALNIK LUBELSKI

Jesienią 1993 roku w środowisku lubelskim ukazał się pierwszy numer nowego kwartalnika popularnonaukowego noszący tytuł „Scriptores Scholarum". Pismo powstało w środowisku Społecznego Liceum Ogólnokształcącego Stowarzyszenia Harcerstwa Katolickiego „Zawisza" (W 1994 roku przemianowanego na Prywatne Katolickie Liceum Ogólnokształcące im. ks. Kazimierza Gostyńskiego) – z inicjatywy zarówno nauczycieli, jak i uczniów tegoż liceum. Redaktorem naczelnym pisma jest nauczyciel języka polskiego, absolwent filologii polskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, mgr Sławomir Żurek.

W skład redakcji – obok redaktora naczelnego, jego zastępcy i sekretarza – wchodzą kierownicy różnych działów, w których przygotowywane są artykuły. O różnorodności i bogactwie treści artykułów zamieszczanych w tym piśmie świadczy już wielość specjalistycznych grup pracujących na powstanie kolejnych numerów. Redakcja posiada następujące działy: literacki, kulturalny, filozoficzny, filologii obcych, historyczny, artystyczny, edukacyjny i matematyczny. W ciągu dwóch lat istnienia pisma wydano sześć jego numerów, w tym dwa zeszyty o podwójnej numeracji, a każdy numer związany jest nie tyle z kolejnym kwartałem roku, ile z jego porą: jesienią, zimą, wiosną bądź latem.

W redakcyjnym wstępie do numeru pierwszego inicjatorzy pisma przedstawili swoją wizję „Scriptores Scholarum". Według ich zamierzeń kwartalnik ten ma „prezentować nową wizję świata, wizję kultury Miłości i Dialogu, wizję Trzeciego Tysiąclecia". Ma to być kwartalnik o proweniencji katolickiej, lecz otwarty dla każdego, niezależnie od wyznawanej wiary czy światopoglądu – katolicyzm bowiem ze swej natury otwarty jest na każdego człowieka. „«Scriptores Scholarum» – to rzecz o moralności, systemie, dla którego wartością nadrzędną jest Dekalog. Będzie to więc miejsce dla tych wszystkich, którzy pragną się uchronić przed relatywizmem i konsumpcjonizmem. [...] To pismo europejskie, stąd język użyty w tytule, ale Europy kultury, dialogu i bezpieczeństwa, a nie amerykanizacji, bełkotu i wojny". Redaktorzy pragną, aby ich pismo było wyrazem wspólnoty nauczycieli i uczniów tak na płaszczyźnie intelektualnej, jak również moralnej,

formacyjnej. Adresatami pisma są więc zarówno nauczyciele, jak też ich wychowankowie.

Cele, które wytyczyli sobie redaktorzy pisma, są z pewnością bardzo ambitne. Należy jednak podkreślić trafność zasadniczej myśli leżącej u podstaw powstania tego pisma. Istnieje wiele pism dla młodzieży, które proponują jej różnorakie systemy wartości, lecz mało jest pism redagowanych – lub współredagowanych – przez samą młodzież, które oddawałyby autentyczny obraz tego, czym młodzi ludzie żyją, jaki jest krąg ich zainteresowań. „Scriptores Scholarum" zdaje się być pismem, w którym młodzież, dostrzegając szerzący się relatywizm, w sposób odpowiedzialny pragnie współuczestniczyć w kształtowaniu nowej rzeczywistości. Słowa uznania wraz z błogosławieństwem przekazał Redakcji Arcybiskup Metropolita Lubelski Bolesław Pylak: „Gratuluję Redaktorom pomysłu i koncepcji takiego właśnie pisma. W naszej literaturze odczuwa się brak dobrych prac popularnonaukowych. Cieszy także zespół piszących. Są to ludzie młodzi, szukający prawdy, dobra i piękna. Myślę, że pismo daje im szansę ukazania swojego talentu i bogactwa myśli" (nr 2, s. 3). List Księdza Arcybiskupa skierowany do młodych redaktorów po ukazaniu się pierwszego numeru jest zachętą do dalszej pracy, lecz nade wszystko wezwaniem do realizacji przedstawionych deklaracji programowych. W liście do Redakcji pani M. Couchée – francuska poetka polskiego pochodzenia – pisze: „Wasze czasopismo – nie chce mi się wierzyć, że redakcja zajmuje się nim tylko dorywczo – jest naprawdę dobre, na poziomie. Podoba mi się to, że jest otwarte, że jest w nim Pomysł!"(nr 5-6, s. 198). „Pomysłem", o którym pisze pani Couchée, zdaje się być próba ukazania autentycznych zainteresowań, fundamentalnych wartości, którymi żyje młodzież licealna, próba ukazania wspólnoty dążeń nauczycieli i ich wychowanków w trudnym procesie kształcenia i wychowywania.

W początkowej formie „Scriptores Scholarum" było kwartalnikiem uczniów i nauczycieli Społecznego Liceum Ogólnokształcącego Stowarzyszenia Harcerstwa Katolickiego „Zawisza", a Stowarzyszenie Harcerstwa Katolickiego było jego wydawcą. Numer 5-6 pisma otwiera nowy okres jego dziejów. Kwartalnik przestał być już pismem jednego liceum, a stał się pismem całego lubelskiego środowiska uczniów i nauczycieli. Jego nakład wzrósł z pięciuset do tysiąca egzemplarzy. Nowym wydawcą został lubelski Teatr NN. W redakcyjnym wstępie do numeru 5-6 czytamy: „«Scriptores Scholarum» stało się więc pismem międzyszkolnym, pismem, które ma ambicję w najbliższej przyszłości stworzyć wokół siebie prężne środowisko ludzi, dla których problemy lubelskich szkół są ważne i naprawdę bliskie". Redaktorzy pragną, aby ich pismo było wyrazem naukowych i kulturalnych aspiracji uczniów szkół średnich. Znajdujemy w nim publikacje nauczycieli i uczniów szkół średnich, jak również studentów oraz pracowników wyższych uczelni Lublina.

Każdy numer kwartalnika w zasadniczym swym zrębie ma określoną tematykę. Zeszyt pierwszy dotyczy ogólnie pojmowanej filozofii, drugi poświęcony jest Norwidowi, trzeci i czwarty traktuje o roli filozofii w szkole, piąty i szósty porusza problemy edukacji i wychowania. Redakcja zapowiada tematy-

kę kolejnych zeszytów. Wiosną 1995 roku ukazał się zeszyt poświęcony dziennikarstwu, następny będzie dotyczył spraw ekologii. Kolejne numery będą poruszały problematykę związaną ze spotkaniem kultur oraz zagadnienia dotyczące wolności człowieka. Obok zasadniczego zrębu zagadnień, wyznaczonych główną tematyką zeszytu, każdy numer posiada szereg działów, w których uczniowie oraz ich wychowawcy prezentują swe prace z zakresu historii, matematyki, teorii literatury, własne przekłady utworów literackich na języki obce, a także swoje opowiadania, wiersze oraz szkice literackie i filozoficzne. Należy przyznać, iż niektóre prace prezentują wysoki poziom. Bardzo ciekawy jest projekt edukacyjny Tomasza Pietrasiewicza, kierownika artystycznego Teatru NN: *Pamięć – Miejsce – Obecność* (nr 5-6, s. 43-55), zakreślający ogólne ramy rozwoju kultury w okręgu lubelskim. Godny polecenia jest również *Projekt programu zajęć z filozofii w szkole średniej* (nr 3-4, s. 27-44) Jacka Wojtysiaka. Warto zwrócić uwagę na prezentowane w numerze 5-6 próby przekładu poezji Brechta, Eliota, Rilkego na język polski oraz poezji Norwida na język niemiecki, angielski i francuski. Poezja ta sama w sobie jest bardzo trudna. Młodzi twórcy radzą sobie jednak bardzo dobrze nie tylko z jej percepcją, lecz także z przekładem na inne języki. Interesujące są prezentowane opowiadania oraz wiersze uczniów szkół średnich. Na uznanie zasługuje zeszyt drugi poświęcony poezji Norwida. Świadczą o tym m. in. listy do redakcji od prof. Mieczysława Inglota, prof. Rolfa Fiegutha (Uniwersytet Fryburski), dr. Mariana Śliwińskiego, prof. Karla Dedeciusa.

Każdy numer kwartalnika rozpoczyna prowadzony przez uczniów – często w towarzystwie nauczyciela – wywiad z profesorem, zazwyczaj z akademickiego środowiska Lublina, specjalizującym się w tematyce poruszanej w konkretnym zeszycie. Profesorowie akademiccy są dla młodych redaktorów – jak sami uczniowie to określają – mistrzami, przewodnikami, którym z pełnym zaufaniem powierzają swoje sprawy i chcą być przez nich prowadzeni. Na uznanie zasługuje fakt nawiązywania przez uczniów szkół średnich kontaktów ze środowiskiem akademickim, a szczególnie z profesorami tworzącymi to środowisko – Lublin stwarza ku temu ogromne możliwości. Z jednej strony bowiem myśl tegoż środowiska może w sposób odpowiedni do zapotrzebowania przenikać do szkół średnich, pobudzać myślenie uczniów, inspirować ich w dalszej twórczości, z drugiej zaś strony uczniowie szkół średnich są potencjalnymi studentami i kontakt z reprezentantami wyższych uczelni na pewno zachęci ich do dalszych studiów, do pogłębiania swej wiedzy pod kierunkiem mistrza, przewodnika, aby w przyszłości samemu stać się przewodnikiem dla innych. Dotychczas twórcy i czytelnicy „Scriptores Scholarum" spotkali się z profesorami: Antonim B. Stępniem, Józefem Fertem, s. Zofią Zdybicką, Andrzejem Drawiczem, Józefem Dębowskim, Marią Braun-Gałkowską, ks. Leonem Dyczewskim i Wojciechem Chudym. Pytania stawiane przez młodzież w prezentowanych rozmowach nie mają charaktru szablonowego, wręcz przeciwnie – obecne w nich jest zaangażowanie, zaciekawienie, dążenie do poznania prawdy. W dialogu uczniów z mistrzami ujawniają się jednocześnie

problemy nurtujące środowisko nastolatków oraz chęć ich rozwiązywania. W rozmowie z prof. Stępniem pojawia się na przykład problem istoty filozofii i jej użyteczności w codziennej praktyce życiowej, a także problem panteizmu oraz wolności. Na spotkaniu z prof. Marią Braun-Gałkowską uczniowie z dużym zaangażowaniem dyskutują na temat wychowania do życia w małżeństwie i rodzinie, poruszając złożone zagadnienia związane z dojrzewaniem. Z kolei problem kłamstwa jako istoty manipulacji w środkach masowego przekazu był przedmiotem ciekawej rozmowy z dr. hab. Wojciechem Chudym. O etyce dziennikarskiej natomiast młodzi redaktorzy dyskutowali z ks. prof. Leonem Dyczewskim.

Trudno jest po lekturze kilku pierwszych numerów nowo powstałego pisma dokonać jego adekwatnej oceny. „Scriptores Scholarum" jest jeszcze na etapie rodzenia się. Można jednak powiedzieć, że od strony redakcyjnej każdy kolejny zeszyt jest lepszy, posiada bardziej jednolite działy, bogatszą oprawę graficzną. Za mało jest jednak polemik z publikowanymi tekstami, zwłaszcza że niektóre z nich do takich polemik prowokują. Obecność odnośnego działu z pewnością ożywiłaby kwartalnik; stanowiłaby zarazem dla czytelników okazję do publicznego wyrażenia swoich uwag. Na razie bowiem pismo sprawia wrażenie „jednostronnego": brak jest szerszej reakcji czytelników, a publikowane nieliczne listy mają najczęściej charakter pochwalny. Krąg odbiorców nie jest z pewnością tak jednolity ideowo, jakby to wynikało z lektury pisma.

Niektóre z opublikowanych artykułów odbiegają nieco od deklaracji programowych pierwszego numeru, inne natomiast związane są z nimi bardzo luźno. Wydaje się, iż Redakcja winna zwrócić baczniejszą uwagę na dobór publikowanych materiałów. Można bowiem odnieść wrażenie, że obecnie drukuje się wszystkie nadesłane teksty, przydzielając je (nie zawsze trafnie) do stałych działów. To rodzi pewien eklektyzm kwartalnika. „Scriptores Scholarum" są dość szeroko obecne w mass mediach. Zachodzi w związku z tym pytanie, czy tak zdecydowana akcja „marketingowa" nie odbije się negatywnie na samoświadomości młodej jeszcze Redakcji.

Pojawienie się takiego kwartalnika jak „Scriptores Scholarum", redagowanego przez nauczycieli i ich uczniów, skłania do refleksji o charakterze bardziej ogólnym. Pismo to pozwala nam głębiej zobaczyć, jak przebiegają procesy edukacyjne i wychowawcze w szkole, w której jest ono wydawane. Kształcenie młodzieży nie ogranicza się w niej tylko do godzin lekcyjnych i zadawanych domowych lektur i wypracowań, lecz rozciąga się na zajęcia pozaszkolne przez czynne uczestnictwo w kulturalnym życiu Lublina i Lubelszczyzny. Uczniowie uczestniczą w wielu ważnych wydarzeniach kulturalnych Lublina. Wystarczy wspomnieć spotkanie z Włodzimierzem Odojewskim, które miało miejsce w Teatrze NN (relację z tego spotkania możemy przeczytać w numerze 5-6), bądź rozmowę z kantorem synagogi łódzkiej Symchą Kellerem-Skowrońskim w ramach sesji „Żydzi lubelscy" (nr 5-6). Takie działania pozwalają rozwijać i pogłębiać indywidualne zainteresowania uczniów, a kwartalnik faktem swego istnienia stwarza okazję, a nawet jest jakimś bodźcem, do werbalizowania przeżyć,

do wypowiadania się, do dzielenia się swymi przemyśleniami.

Liceum im. ks. Kazimierza Gostyńskiego organizuje szereg sesji naukowych, spotkań z pisarzami, które wspomagają proces wychowawczo-edukacyjny, inspirują młodzież, skłaniają do samodzielnego myślenia. Zeszyt drugi, poświęcony Norwidowi, jest na przykład owocem kilkudniowej międzyszkolnej sesji naukowej „Czytanie Norwida", która odbyła się w październiku 1993 roku w Zaklikowie. Natomiast we wrześniu 1994 roku liceum zorganizowało warsztaty komparatystyczne „Przekłady z Norwida". Ich śladem są publikowane przekłady poezji. Zeszyt poświęcony dziennikarstwu zawiera relację z Międzyszkolnych Warsztatów Dziennikarskich na temat: „Środki społecznego przekazu w Małej Ojczyźnie". Bardzo interesujące było spotkanie z pisarzami niemieckimi, które odbyło się w tymże liceum we wrześniu 1994 roku. Zapis fragmentów rozmowy z niemieckimi twórcami, w języku polskim oraz niemieckim, znajdujemy w numerze 5-6.

Słowa uznania należy skierować pod adresem nauczycieli którzy bardzo aktywnie współpracują z młodzieżą w redagowaniu pisma. Po lekturze „Scriptores Scholarum" odnosi się takie wrażenie, iż nie są oni tylko nauczycielami przekazującymi wiedzę, lecz nade wszystko – wychowawcami. Ich praca nie ogranicza się jedynie do godzin wyznaczonych programem szkolnym. Wraz z uczniami uczestniczą, na zasadzie partnerstwa, w prezentowanych rozmowach z profesorami wyższych uczelni, są obecni w ważnych wydarzeniach życia kulturalnego, publikują swe prace. Sam fakt publikowania przez wychowawców własnych artykułów już jest dla wychowanków przykładem pracy twórczej oraz sprawia, że łamy kwartalnika stają się bardzo ważnym elementem integrującym szkolną wspólnotę.

Należy żywić nadzieję, iż nowy lubelski kwartalnik „Scriptores Scholarum" będzie się systematycznie rozwijał oraz że będzie odgrywał bardzo ważną rolę kulturotwórczą nie tylko w regionie lubelskim.

Ks. Jerzy SZYMIK

ŚWIATŁA W CIEMNOŚCI (SALI KINOWEJ) NOTATKI

„[...] produkcja filmowa pozbawiona głębszych treści, obliczona wyłącznie na rozrywkę i na przyciągnięcie jak największej liczby widzów, nie odpowiada najbardziej autentycznym i głębokim potrzebom i oczekiwaniom osoby ludzkiej".

(Jan Paweł II, *Kino nośnikiem kultury i wartości.* Orędzie [...] na XXIX Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 28 maja 1995).

Głównym pre-tekstem tego tekstu jest, oczywiście, *Faustyna*[1] Jerzego Łukaszewicza. Ale w podtekście znajdują się również inne motywy sięgnięcia po pióro. Od chwili premiery *Faustyny* upłynął już kawał czasu (miała miejsce w marcu, ja zaś piszę w pełni gorącego lata...). A w filmowym świecie dzieje się, jak zawsze, sporo. Więc pretekstów jest więcej. Na przykład majowy festiwal w Cannes. Albo *Pulp fiction*. I *Forrest Gump*, i *Land and Freedom*. I książka Zanussiego (*Pora umierać*). I poświęcone kinu właśnie papieskie orędzie na XXIX Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. Także rozmowy z przyjaciółmi i lektury. Wypisy i notatki na ich marginesach. A także notatki robione na kolanie w ciemnościach kinowej sali.

Faustyna nie jest bowiem, śmiem twierdzić, jedyną i samotną oazą na pustyni filmowej sztuki najnowszej. Pustyni? Chyba raczej tak. Pustyni, po której – jeśli wykorzystać tę metaforę do końca – grasują stada szakali, czyli (nomen omen) „Psów 1", „Psów 2", żądnych „Ostatniej krwi" (czytaj: wodomózgowia widza). Ale jeśli Zemeckis, twórca *Forresta Gumpa* (13 nominacji i 6 Oskarów!), zostaje bezwzględnie zaatakowany przez amerykańską krytykę liberalną („Za wszystko. Za prowincjonalizm, za lansowanie modelu życia ułatwionego, «naiwnego», wolnego od wyborów i zaangażowania, od tragizmu samoświadomości, za jednostronne potraktowanie wojny wietnamskiej i wreszcie za kwestionowanie wartości kontrkultury. Niektóre wypowiedzi w tej burzliwej dyskusji brzmiały wręcz socrealistycznie" – M. Kornatowska), jeśli on, do tej pory specjalista od „czystej rozrywki", kręci film problemowo-polityczny, to – jak pisze cytowana krytyczka – „coś chyba wisi

[1] *Faustyna*, film w reż. Jerzego Łukaszewicza. Scen. i dialogi Maria Nowakowska-Majcher, zdjęcia Zdzisław Najda, muz. Wojciech Kilar. W rolach głównych: Dorota Segda, Mirosława Dubrawska, Teresa Budzisz-Krzyżanowska, Danuta Szaflarska, Agnieszka Czekańska i Krzystof Wakuliński. Prod. TVP SA i M.T. ART PROD. 1994. Premiera III 1995.

w powietrzu". Słusznie – coś wisi. Spróbujmy „to coś" dookreślić, a przynajmniej przemyśleć.

Może o *Faustynie* za moment. Na razie fragment z polskiego przekładu *The Road to Daybreak* Henriego Nouwena. Pod datą 12 VI 1986 notuje m.in.: „Po mszy św. w kościele parafialnym i śniadaniu w londyńskiej restauracji, pojechaliśmy do Soho, gdzie Bart wynajmuje studio, w którym kończy pracę nad filmem *The Reluctant Prophet* o George'u Zabelce. Było to dla mnie całkiem ciekawe doświadczenie. Szliśmy przez zatłoczoną dzielnicę, pełną straganów, sklepów porno i nawołujących się ludzi. W środku całego tego szaleństwa znajduje się niewielki pokój montażowy Barta. Usiedliśmy tam, by obejrzeć początek przejmującego dokumentu o księdzu, który po tym, jak pobłogosławił ludzi, którzy spuścili bombę na Hiroszymę, nawrócił się, zostając pełnym zaangażowania pacyfistą. Przeraziło mnie, że gdy siedzieliśmy w ciemnym studio na piętrze, oglądając film o czynieniu pokoju, zewsząd otaczały nas głosy żądzy i przemocy.

Bart [Gavigan – przyp. J. Sz.] jest niezwykłym filmowcem. Kiedy spostrzegł, że w większości produkcji filmowych przekazanie idei jest całkowicie podporządkowane osiąganiu korzyści, przyłączył się do chrześcijańskiej wspólnoty, aby wypróbować swoje ideały. Obecnie, wiele lat później, jest gotowy robić filmy nie dla pieniędzy, ale by iść drogą Jezusa. W tym pełnym żądzy i przemocy świecie ryzykuje pieniądze i opinię, robiąc to, do czego czuje się powołany. Postanowił jednak robić to, co jest sprawiedliwe i prawe, i ufa, że reszta będzie jemu dodana. Dla Barta filmowanie jest służbą. Nigdy nie marzyłem o tym, że w ciągu kilku dni spotkam filmowca tak bardzo innego od tego, którego poznałem w Los Angeles. To, co Jack robi we wspaniałym biurze Johnny Carson Productions, i to, co Bart robi w swojej montażowni na piętrze w Soho, jest tą samą pracą filmową. Obaj jednak ukazują całkowicie różne światy. Nie przestaje mnie porażać waga czynienia wyborów".

Od marcowej premiery *Faustyny* minęło, jako się już rzekło, trochę czasu. I oto okazuje się, że film odniósł nie tylko sukces artystyczny. Tygodnik „Film" już w maju wyrażał zaskoczenie krytyki: „Na *Faustynę* mało kto stawiał. A już prawie nikt nie spodziewał się sukcesu wśród publiczności, która normalnie w ogóle nie chodzi do kina [...]. Okazało się, że istnieje w Polsce autentyczne zapotrzebowanie na filmy religijne". Film obejrzało już prawie dwieście tysięcy widzów i liczba ta na pewno zostanie przekroczona, a warto dodać, że stanowi ona dla większości polskich produkcji barierę nieprzekraczalną. Zdziwienie specjalistów jest spore: oto nagle *Faustyna*, której prorokowano rolę kinowego Kopciuszka, z powodzeniem zmaga się z zalewem amerykańskich filmów. Staje się „hitem kasowym"!, utrzymuje się przez długie miesiące w czołowej ich piętnastce.

Dlaczego? Co jest przyczyną tej niespodzianki? Coś wisi w powietrzu? W rozgrzanym różnymi namiętnościami powietrzu ostatniej dekady XX wieku?

Faustyna jest filmem refleksyjnym, skromnym (raczej tanim), a w podskórnej swojej warstwie – edukacyjnym. Opowiada o kilku latach życia siostry

Faustyny Kowalskiej (1905-1938) ze Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia, którą 18 IV 1993 roku. Jan Paweł II wyniósł do chwały ołtarzy. Scenariusz prosty, aczkolwiek niebanalny, finezyjny, oparty na interesującym pomyśle narracji „nie wprost". Całość wierna zapiskom pozostawionym w słynnym *Dzienniczku* bohaterki.

Realizatorzy nie boją się zmierzyć z czymś „filmowo" ogromnie trudnym: z pogłębioną refleksją nad świadectwem wiary siostry Faustyny, świadectwem, którego rdzeniem jest tajemnica Bożego Miłosierdzia. Od tego misterium wiodą nitki do następnej tajemnicy: człowieczeństwa przeżywanego w perspektywie doświadczeń mistycznych. I jeszcze dalej, bo film jest także przypowieścią o miłości i nienawiści, o pokorze i pysze, o bólu przeżywanym w zjednoczeniu z Ukrzyżowanym Miłosiernym. Jest również lekcją poglądową stanowiska Kościoła wobec objawień prywatnych: swoistej, apriorycznej nieufności, która lękając się zawierzenia „egzaltacjom", poznaje i ocenia wartość „jednostkowych epifanii" po ewangelicznych owocach (lub ich braku).

Jest rzeczą bezdyskusyjną, że jednym z najważniejszych elementów sukcesu filmu Łukaszewicza jest znakomita gra odtwórczyni głównej roli, młodej krakowskiej aktorki Doroty Segdy. Sceny wzniosłe, kwestie na krawędzi patosu, aktorka kreuje naturalnie, subtelnie, spokojnie. Gra rolę wyjątkowo trudną, w której ma do dyspozycji prawie wyłącznie środki artystycznie ubogie: twarz (zwłaszcza oczy), oszczędny repertuar gestów, skromne klasztorne dekoracje. Fragment jednego z wywiadów Segdy jest być może rozwiązaniem zagadki tej niezwykłej roli: „[...] wywodzę się z niewierzącej rodziny. Trzy lata po mojej premierze w Jerozolimie pojechaliśmy tam po raz drugi, tym razem z *Hamletem*. I wówczas zrobiłam coś, o czym od dawna marzyłam. O świcie u grobu Pana Jezusa przyjęłam wszystkie sakramenty. Mój mistrz, Jan Peszek, wraz z żoną byli moimi rodzicami chrzestnymi. Było to dla wszystkich niezwykłe, wręcz mistyczne doświadczenie".

Ale nie tylko Segda. Bardzo dobre są również kreacje Teresy Budzisz-Krzyżanowskiej, Danuty Szaflarskiej i Krzysztofa Wakulińskiego, sakralna tonacja muzyki Wojciecha Kilara, zdjęcia Zdzisława Najdy. Razem stanowią dzieło ciekawe, dojrzałe, refeleksyjne.

I nagle inne kino. Angielski reżyser Ken Loach i jego *Land and Freedom*. Film o wolności, film wyrastający jakby z zupełnie różnego niż *Faustyna* świata. „Jakby", bo przecież to jednak ten sam, nasz wspólny, dzisiejszy świat. Loach „próbuje odtworzyć etos lewicy europejskiej w stanie czystym, przeżyty przez prostego człowieka" (!). Jakby kończący się wiek nie wystarczał za niezbity dowód przeciwko zdyskredytowanym, bo ludobójczym – prędzej czy później – „etosom"... *Land and Freedom* powinien trafić – jak sugeruje T. Sobolewski – „do tych młodych ludzi, którzy odwołują się dziś do haseł socjalistycznych bądź anarchistycznych, widząc zagrożenie postawami faszystowskimi swoich rówieśników". Ale przecież tę lekcję już świat przerabiał (choć akurat nie w Londynie, co częściowo usprawiedliwia niewiedzę Loacha i innych dzisiejszych Sartre'ów). A tu Sobolewski jeszcze pyta: „ciekawe, jak ten film będzie przyjęty u nas, w kraju, gdzie

jesteśmy gotowi raczej uwierzyć w Boga niż w rewolucję światową"?

Wczoraj (15 VIII '95) obchodzono w Polsce siedemdziesiątą piątą rocznicę bitwy o Warszawę, „cudu nad Wisłą". Cieszę się więc, że „jesteśmy gotowi raczej uwierzyć w Boga". Nawet za cenę przebywania na peryferiach „europejskiej myśli", z dala od intelektualnych salonów. Nawet za cenę brzydkich zarzutów (ciasnota, arogancja itp.).

Pulp fiction Quentina Tarantino oglądałem w lipcu w nadmorskiej letniskowej miejscowości. Publiczność charakterystyczna: wakacyjna, złakniona rozrywki. Już po pierwszym kwadransie umilkły rechoty i wulgarne ryki kilkunastu podpitych wyrostków, tych, którzy przyszli na wielkie mordobicie, na film, w którym króluje przemoc, erotyzm i plugawość. I wszystko to było. Ale podane w sposób nader różny niż w filmach trzeciego sortu z videotek: zbyt nudne („podtekstowe") dialogi, niepotrzebna maestria zdjęć, przekleństwa i krew odarte ze zgrozy i obrócone w banał.

I właśnie chyba ten ostatni element jest główną cechą wirtuozerii Tarantino: mistrzostwo obracania każdej plugawości w banał. Tak że z „filmu o czymś" robi się nagle „film o niczym". Ale to nie wszystko. Bo gdyby zapytać reżysera, czy wobec tego jest po stronie antyplugawości, z pewnością wybuchnąłby równie szyderczym prześmiechem...

Pulp fiction – tanie, tandetne, skandalizujące historie kryminalne, wydawane na byle jakim papierze. Taki jest sens tytułu filmu. Takie jest życie w dzisiejszej Ameryce – zdaje się mówić Tarantino. I nic więcej, za wszelką cenę unikając sentymentalizmu i moralizowania. Jest to kino celebrujące samo siebie. Reszta jest po prostu banalna. Reportaż zbrodni. Ponieważ bohaterowie są podrzędnymi, nieciekawymi typami, więc należy ich wykpić. Ale nie wolno dawać niczego w zamian. Po wyjściu z kina wchodzimy w nicość.

To usytuowanie poza wszelkimi wartościami (Tarantino miał za złe Oliverowi Stone'owi, że z *Urodzonych morderców* zrobił moralitet – sic!) jest największym niebezpieczeństwem, tragizmem i porażką tego kina o mistrzowskim doprawdy rzemiośle. Tarantino jest amoralny w esencji: w absurdzie życia nie ma miejsca na moralność czy sprawiedliwość – to główna jego teza.

Ruchomy obraz filmowy wynaleziono sto lat temu. Najstarszym filmem przechowywanym w watykańskim archiwum jest pochodząca sprzed 99 laty pięciominutowa migawka przedstawiająca Leona XIII w ogrodach watykańskich. Papież zezwolił wówczas Louisowi Lumière na sfilmowanie go, zapowiadając jednocześnie, że błogosławieństwo dla nowego wynalazku jest uzależnione od dalszego rozwoju kina, tzn. od tego, czy nowy wynalazek zaoferuje człowiekowi „coś pożytecznego i budującego". Jan Paweł II w ogłoszonym niedawno orędziu (por. motto) stwierdził, iż mimo krytyki i dezaprobaty, jaką Kościół wyraża niekiedy wobec niektórych filmów i tendencji w kinematografii, kino „podejmowało często tematy o wielkim znaczeniu i wartości z etycznego i duchowego punktu widzenia". Zachęcił nauczycieli, aby kształtowali w wychowankach „wrażliwość na obraz, a zarazem krytyczną postawę wobec języka (filmu), który stał się już integralną częścią naszej kultury". Zachę-

cił też reżyserów i wszystkich filmowców chrześcijan, „aby działali zawsze zgodnie ze swą wiarą, podejmując odważne inicjatywy, także na polu produkcji filmowej, aby przez swą działalność zawodową coraz bardziej uobecniać w świecie orędzie chrześcijańskie, które jest dla każdego człowieka orędziem zbawienia". Kino winno być autentycznym nośnikiem kultury – pisze Jan Paweł II, a będzie nim wówczas (i tylko wówczas), kiedy będzie służyło „integralnemu wzrostowi każdego człowieka i całego społeczeństwa".

Może warto w takim razie jeszcze raz wrócić do nakreślonego wyżej piórem H. Nouwena portretu Barta Gavigana... A może nie trzeba, wszak mamy w historii polskiej kinematografii wystarczająco wiele przykładów tego, że film może z powodzeniem służyć „integralnemu wzrostowi człowieka i całego społeczeństwa", że ekran może być dobrym miejscem dla pogłębionej refleksji metafizycznej i etycznej. Mamy przecież Wajdę, Zanussiego, Kieślowskiego. Mamy Szkołę Polską. Mamy *Faustynę*.

Papieskie orędzie z 28 V 1995 roku wyrasta zresztą z kontekstu szerszego niż sztuka filmowa, a mianowicie z teologicznie, eklezjalnie ukierunkowanej refleksji nad fenomenem sztuki, także nad relacją wiara – kultura. Kilkanaście lat temu, podczas wiedeńskiego spotkania z przedstawicielami nauki i sztuki (12 IX 1983 r.), Jan Paweł II w ten sposób uzasadniał znaczenie sztuki dla całej społeczności ludzkiej i dla Kościoła: „Tak jednostka, jak i społeczność potrzebują sztuki dla interpretacji świata i życia, dla rozjaśnienia epokowych wydarzeń, dla ujęcia wielkości i głębi istnienia. Potrzebują sztuki, aby zwrócić się ku temu, co przewyższa sferę samej użyteczności i dopiero w ten sposób człowiek jest w stanie spojrzeć na samego siebie. [...] Według głębokiej myśli Beethovena, artysta poniekąd powołany jest do służby kapłańskiej. Także Kościół potrzebuje sztuki, nie tyle po to, ażeby zlecać jej zadania i w ten sposób zapewnić sobie jej służbę, ale przede wszystkim po to, aby osiągnąć głębsze poznanie conditio humana, wspaniałości i nędzy człowieka. Kościół potrzebuje sztuki, aby lepiej wiedzieć, co kryje się w człowieku: w tym człowieku, któremu ma głosić Ewangelię".

Kontynuacją wiedeńskiego przesłania i jego aplikacją do skomplikowanej sytuacji świata lat dziewięćdziesiątych naszego stulecia jest inne przemówienie Jana Pawła II, wygłoszone tym razem na Uniwersytecie Wileńskim 5 IX 1993 roku do przedstawicieli świata kultury. Prawdziwa to magna charta stosunków między wiarą a kulturą. Ojciec Święty, postulując cierpliwe i konsekwentne, oparte na wzajemnym szacunku wobec odmiennej tożsamości, budowanie przestrzeni dialogu między kulturą i wiarą, dialogu dotyczącego problemów religijnych, etycznych i antropologicznych, wskazuje jasno na nadrzędny cel tej współpracy: „Odnowione «przymierze» między Kościołem i światem kultury, respektujące jednakże ich odrębność, wydaje się być rzeczą pilną i konieczną dla zrozumienia tych naszych trudnych czasów i rozpoznania kierunku, który należałoby obrać". Rozumieć trudny czas, rozpoznać kierunek drogi...

Czy współczesna kinematografia pomaga w tym wysiłku? Rozjaśnia czy zaciemnia? Jeszcze raz fragment wileńskiego przemówienia Papieża: „W rzeczywistości staje przed naszymi oczami

świat z krwi i kości, bogaty w światła i cienie. To wymaga cierpliwości i wnikliwości spojrzenia".

Każdy, kto obejrzał *Faustynę*, miał do czynienia ze zjawiskiem niezwykłym w polskiej kinematografii. Oto po raz pierwszy doszło do realizacji pełnometrażowego filmu fabularnego podejmującego tematykę religijną. I była to próba udana. Fakt ten doceniło jury X Międzynarodowego Festiwalu Filmów Katolickich w Niepokalanowie przyznając *Faustynie* pierwszą nagrodę w kategorii filmów fabularnych za „popularyzację przekazanego s. Faustynie przesłania Miłosierdzia Bożego jako zasadniczej wartości w relacjach międzyludzkich, na drodze do doskonałości".

Wielu szło do kina bez przekonania i z niedowierzaniem (czy „można pokazać życie świętej «normalnie», bez patosu i religijnego kiczu, atrakcyjnie ukazać nie tyle realia klasztornego życia, ile fascynację życiem duchowym, jakie prowadziła s. Faustyna"? – zastanawiał się duchowny publicysta). Ja również. Ale już przed wejściem, w poczekalni-szatni poczułem się raźniej: na każdym kroku spotykałem ludzi ze środowiska, w którym żyję i pracuję. Obecne wszystkie grupy wiekowe, różne „stany", czyli inaczej niż na przeciętnym filmie w Lublinie. Coś w tym musi być...

I jest. Ani razu nie zostaje przekroczona przez Łukaszewicza (i aktorów) granica dobrego smaku, tak artystycznego, jak religijnego. Dobro jest możliwe i da się atrakcyjnie pokazać. Film może służyć dobru – i to nie w sposób tani, jako replay socrealistycznych bohomazów. Mass media nie są „istotowo chore" (jak chcą niektórzy). Może właśnie myśl zapisana w ostatnim zdaniu jest najważniejszym przesłaniem tego filmu?

Dlaczego w naszych antyklerykalnych czasach nakręcił Pan film o zakonnicy – błogosławionej – s. Faustynie Kowalskiej?

Łukaszewicz: „Dlatego że żyję i oceniam, co jest dla mnie naprawdę ważne, dlatego że zdarzyła się taka okazja..."

Zło jest bardziej fotogeniczne. Wbrew zamierzeniom reżysera postać świętej może okazać się nierzeczywista, papierowa.

Łukaszewicz: „Istnieją takie zagrożenia. Ale jednocześnie s. Faustyna to żywy człowiek – z krwi i kości. Czuje, patrzy na świat i ludzi, modli się i uśmiecha, pracuje i kocha. Nie zaistniała żadna potrzeba spierania się z Jej świętością. Chciałem pokazać, jak ja ją widzę, jak próbuję z Nią rozmawiać".

Faustyna okaże się na pewno jednym z najważniejszych wydarzeń w polskiej kinematografii ostatniej dekady. Jako alternatywa? Jako prowokacja? Jako świadectwo? A może jako próba odsłonięcia zapomnianych, praczystych źródeł sztuki? „Oglądając ten film – pisze z pokorą T. Sobolewski – godzimy się z niemożliwym". I pojawia się światło w ciemnościach kinowej sali.

Sławomir SOWIŃSKI

SPRAWOZDANIE Z SYMPOZJUM „NOWY PORZĄDEK EUROPY"

„Papież Jan Paweł II powiedział w Skoczowie, że święci budują Europę, to znaczy, że wartości moralne stanowią właściwy fundament jedności Europy. Przyszłość zjednoczonej Europy nie jest do pomyślenia bez wartości chrześcijańskich [...].

W ekonomii występuje pojęcie dobra «ekstremalnego» (kosztów społecznych), kosztów takich, jak używanie lub regeneracja powietrza, wody, światła, kosztów, których nie dolicza się do kosztów poszczególnych przedsiębiorstw. Analogicznie trzeba zapytać, czy w jednoczącej się Europie również nie występują takie ekstremalności – tyle że innego rzędu, np. z zakresu dóbr kulturowych, etycznych i religijnych – «ekstremalności» chrześcijańskiej Europy. Mówiąc dziś o Europie, trzeba bowiem powiedzieć także to, że żyje ona z duchowego, religijno-moralnego i kulturowego kapitału, który powoli zużywa się. Mamy powody, by zastanowić się nad gromadzeniem odsetek i przeznaczyć je na inwestycje" – takimi myślami ks. prof. Helmut Juros rozpoczął w dniu 26 maja 1995 roku w Warszawie dwudniowe polsko-niemieckie sympozjum naukowe nt. „Nowy porządek Europy".

Jego organizatorzy, sekcja politologii i nauk społecznych ATK, Instytut Społecznej Gospodarki Rynkowej, Fundacja ATK oraz Fundacja Konrada Adenauera, już od kilku lat, w maju i listopadzie, organizują konferencje naukowe, na których czołowe postaci życia politycznego i naukowego obydwu krajów próbują odpowiadać na fundamentalne pytania dotyczące transformacji ustrojowej Polski i budowania w niej systemu społecznej gospodarki rynkowej. Wybór tematu ostatniej konferencji spowodowany był z jednej strony całym kontekstem „europejskich dylematów" Polski w procesie budowania jej nowego oblicza ustrojowego, z drugiej, jak podkreślał w imieniu organizatorów ks. prof. Juros, dyskusją, jaka rozgorzała ostatnio w całej Europie, od Watykanu do Brukseli, nad perspektywami jej integracji. Organizatorzy zaprosili wybitnych przedstawicieli świata nauki i polityki Polski i Niemiec, aby postawić im pytania o wzajemną zdolność i gotowość Polski i Europy do wspólnego tworzenia „nowego porządku Europy". Zarówno specyfika stawianych pytań, jak i dobór referatów zogniskowały dyskusję na trzech

poziomach: politycznym, prawnym i religijno-kulturowym.

Problemów prawnych dotyczyły przede wszystkim wygłoszone w pierwszym dniu obrad referaty prof. Helmuta Lechelera z Berlińskiego Freie Universität, dr Hanny Suchockiej i prof. Adama Strzembosza.

Niemiecki gość w wystąpieniu „Integracja europejska jako wyzwanie dla porządku prawno-ustrojowego" próbował naszkicować prawne perspektywy i dylematy przed którymi stają dzisiaj państwa, sygnatariusze układów z Maastricht. Jego zdaniem na zachodzie Europy mamy do czynienia z pewnym funkcjonującym już, wspólnotowym systemem prawnym, który stawia sobie za cel wzajemne korzyści ekonomiczne oraz wspólną politykę zagraniczną i obronną jego założycieli. Nowa jakość tego związku w ostatnim czasie polega, zdaniem profesora, między innymi na zmianie nazwy zachodniej wspólnoty z „Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej" na „Wspólnotę Europejską". Ma chodzić zatem już nie tylko o więzy gospodarcze, ale również polityczne, prawne, a może i kulturowe.

Taka sytuacja, również w sensie prawnym rodzi jednak wiele pytań. Po pierwsze dla wielu jest ciągle niejasna kwestia otwartości zachodnich struktur na nowych członków. Zdaniem prof. Lechelera podpisanie aktów w Maastricht powinno być traktowane nie w kategoriach zamknięcia i ukształtowania pewnego systemu polityczno-prawnego, ale bardziej jako nowa jakość, otwarcie nowych perspektyw na drodze integracji europejskiej. Prawno-polityczna legitymacja przyszłych struktur unii europejskiej powinna być, zdaniem niemieckiego uczonego, wynikiem suwerennego aktu ratyfikowania odpowiednich umów międzynarodowych przez parlamenty zainteresowanych państw. Zaproponowana przez Brukselę wizja przyszłej zjednoczonej Europy jest jednak ciągle przedmiotem politycznej dyskusji. Kontrowersje wśród zachodnich polityków budzi między innymi perspektywa znacznego osłabienia roli i funkcji poszczególnych państw czy to poprzez ciągły proces cedowania kompetencji państwa na coraz nowe struktury wspólnoty, czy poprzez proces regionalizacji i federalizacji państw towarzyszący integracji europejskiej. Niezbędne wreszcie, zdaniem prof. Lechelera, wydaje się wskazanie przez samą wspólnotę granic integracji, po to choćby, by chronić tożsamość narodową poszczególnych członków.

Z dużo większym dystansem o prawnych perspektywach integracji europejskiej mówił polski koreferent prof. Lechelera, prezes Sądu Najwyższego, prof. Adam Strzembosz. W swoim wystąpieniu, „Prawo europejskie a prawo państwowe", na przykładzie prawa rodzinnego, zastanawiał się nad procesem dopasowywania prawodawstwa poszczególnych państw, w tym i Polski, do ogólnych zaleceń struktur europejskich. Dyrektywy takie, normalizując niewątpliwie poszczególne systemy prawne w zakresie gwarancji prawa i wolności każdej osoby, posiadają, zdaniem polskiego profesora, pewne zasadnicze mankamenty zarówno natury praktycznej, jak i aksjologicznej. Jeśli chodzi o praktykę funkcjonowania prawa, to zwłaszcza na przykładzie prawa rodzinnego widać, zdaniem prof. Strzembosza, że prawo europejskie, zdecydowanie ingerując w naturalne więzi międzyludzkie, zupełnie nie posiada walo-

rów profilaktycznych i wychowawczych. Słabość ta wynika z indywidualistyczno-hedonistycznej aksjologii doktryn prawnych propagowanych przez prawodawców jednoczącej się Europy. W tym kontekście uzasadniona wydaje się, zdaniem profesora, troska o zachowanie odpowiedniej tożsamości antropologicznej systemów prawodawczych integrującej się Europy.

Prawnym aspektom ewentualnej integracji Polski ze wspólnotami europejskimi poświęcony był także referat „Europejskie standardy przyszłej Konstytucji RP" dr Hanny Suchockiej. Była premier rekomendowała w tym zakresie propozycję prof. Skubiszewskiego, aby ratyfikacja traktatu o znaczeniu strategicznym (np. o zmianie granic, sojuszach wojskowych, istotnych zobowiązaniach finansowych państwa) poprzedzana była specjalną ustawą upoważniającą. Tak ratyfikowana umowa miałaby pierwszeństwo przed innymi aktami normatywnymi prawa polskiego z nią niezgodnymi. Zasada ta miałaby też dotyczyć innych, mniej ważnych, umów międzynarodowych, ratyfikowanych na normalnej ścieżce legislacyjnej. W zakresie prawa proceduralnego i dyplomatycznego dr Suchocka przywiązywała bardzo duże znaczenie do zafunkcjonowania w naszym kraju norm europejskiego prawa zwyczajowego. Jeśli chodzi o wpisanie do nowej ustawy zasadniczej sformułowań dotyczących praw osoby, dystansowała się ona od pomysłu przepisywania gotowych katalogów praw człowieka, z których każdy, jej zdaniem, obciążony jest kontekstem politycznym bądź kulturowym. Lepszym rozwiązaniem byłoby, według dr Suchockiej, sformułowanie pewnej ogólnej, porządkującej zasady naczelnej o nienaruszalnej, wsobnej godności każdej osoby, zasady niezależnej od prawodawcy czy porządku politycznego.

Dyskusję po referacie wzbudziła zwłaszcza teza o konieczności pewnego ograniczenia kompetencji prawodawcy polskiego na rzecz struktur unii, odbierana przez niektórych jako uszczerbek na suwerenności Polski. W odpowiedzi dr Suchocka stwierdziła, że walka o suwerenność i tożsamość Polski przebiega w tej chwili na poziomie kultury i tu należałoby oczekiwać największych niebezpieczeństw.

Politycznym konsekwencjom zaangażowania się Polski w procesy integracyjne poświęcony był głównie referat „Europejska gotowość polityczna Polski, kondycja polityczna Europy", byłego ministra spraw zagranicznych RP, Andrzeja Olechowskiego. Za szybką integracją Polski ze strukturami zjednoczonej Europy przemawiają, jego zdaniem, argumenty natury kulturowej, politycznej i ekonomicznej. Duchowo Polska należy do Europy Zachodniej, więc tam jest jej naturalne miejsce. Zdaniem min. Olechowskiego widać wyraźną dysproporcję między rolą ekonomiczną, polityczną i kulturową, jaką odgrywa nasz kraj na arenie międzynarodowej, a jego instytucjonalną obecnością w strukturach jednoczącego się świata. Członkostwo Polski w zachodnich strukturach w stopniu zasadniczym poprawi też bezpieczeństwo naszego kraju oraz stanie się źródłem obopólnych korzyści ekonomicznych, wynikających z rozwoju handlu, wymiany technologii i podziału pracy. Tak więc Polska powinna i – jak widać po polityce ekip solidarnościowych – chce jak najszybciej politycznie i ekonomicznie integrować się z Europą.

O gotowości unii na przyjęcie Polski do swoich struktur Olechowski mówił z dużo większym sceptycyzmem, podkreślając jednak, że we własnym interesie, bogata Europa Zachodnia musi zdecydować się na jakiś scenariusz współżycia dla całego kontynentu, i najlepiej, aby była to integracja.

Niewątpliwie najwięcej emocji wzbudziła część konferencji poświęcona kulturowym aspektom integracji europejskiej, którą organizatorzy przygotowali w formie referatów ks. prof. Józefa Tischnera i znanego niemieckiego teologa protestanckiego prof. Pannenberga oraz dyskusji panelowej, do której zaproszono grono publicystów reprezentujących szerokie spektrum ideowe: ks. red. Andrzeja Koprowskiego, red. Adama Michnika, red. Krzysztofa Mroziewicza i red. Andrzeja Nowaka.

Niemiecki gość, w referacie „Kościoły w czasie przełomów", zaprezentował panoramę rozwoju kulturowego na gruncie chrześcijaństwa, które określało niejednokrotnie wzloty i upadki naszej cywilizacji. Jego zdaniem również przyszłość integrującej się Europy wymaga jednoznacznego oparcia się na duchowej tradycji chrześcijaństwa. Słuszne są, zdaniem profesora, zasady neutralności światopoglądowej państwa, zaakceptowane zresztą przez wszystkie Kościoły chrześcijańskie. Ważne jest jednak, by nie interpretować ich jako postulatu budowy społeczeństwa pozbawionego wszelkich aksjologii i tradycji. Postulat tworzenia „społeczeństwa wielokulturowego" Panennberg nazwał nierealnym, gdyż w życiu publicznym zawsze potrzeba kulturowego punktu odniesienia. Przetrwanie chrześcijaństwa nie leży więc jedynie w interesie wielkich Kościołów, ale w interesie przyszłej Europy – tak zakończył swój referat prof. Pannenberg.

Głosy polemiczne wzbudził zwłaszcza referat „Dziedzictwo chrześcijańskiej Europy i jego przyszłość" ks. prof. Józefa Tischnera, w którym autor postawił pytanie o stosunek polskiego katolicyzmu wobec perspektyw integracji z Europą Zachodnią i w ogóle wobec przemian ustrojowych w Polsce po roku 1989. Zdaniem krakowskiego filozofa czas komunizmu wywarł niezatarte piętno w mentalności Polaków, którzy muszą przyswoić sobie dopiero zasady demokratycznego państwa prawa i gospodarki rynkowej. Istotnym czynnikiem w tym procesie zbiorowej edukacji jest polska religijność. Ks. prof. Tischner postawił w tym kontekście tezę, że polski katolicyzm nie rozumie zasad pluralizmu i pokoju społecznego jako fundamentów demokracji, ale uczy raczej bezkompromisowości etycznej również jako sposobu uprawiania polityki. W takiej sytuacji pluralistyczne społeczeństwa Europy Zachodniej muszą być, jego zdaniem, postrzegane jako moralnie podejrzane, co w znakomity sposób zniechęca też do integracji z nimi.

Polska religijność jest też, według księdza profesora, ciągle zapleczem romantycznej mitologizacji narodu jako Mesjasza cierpiącego na podobieństwo Chrystusa. Taka mentalność nie pozwala z kolei mówić o sprawach narodu i państwa językiem prawa, ale językiem uczuć i emocji. Problemem polskiego społeczeństwa jest wreszcie, według krakowskiego filozofa, oderwanie się od przeszłości, w której zniewalająca komunistyczna władza brała na siebie także całą odpowiedzialność moralną za czyny każdego i funkcjonowanie

w skomplikowanej rzeczywistości. Uniemożliwia to, według księdza profesora, także indywidualne rozliczenie się z przeszłością komunistyczną.

Wystąpienie ks. Tischnera wzbudziło wiele głosów polemicznych krytykujących nierealność i nierzetelność obrazu polskiej religijności naszkicowanego przez autora.

Dość sceptycznie na szanse integracji Polski zapatrywali się też intelektualiści podczas dyskusji panelowej. Adam Michnik wyraził przekonanie, że proces wchodzenia Polski do struktur europejskich, co jest dla nas ważne zwłaszcza w kontekście niebezpiecznej sytuacji w Rosji, nie jest w żaden sposób zdeterminowany czy przesądzony. Według niego niebezpieczny jest proces zalewu naszego kraju przez tandetne odpady kultury i stylu bycia Zachodu, które w wielu wzbudzać mogą odrazę i antyeuropejską fobię.

Sceptycznie o perspektywach całej tzw. cywilizacji Zachodu, opartej na szybkiej obróbce i przepływie informacji, mówił też ks. Andrzej Koprowski, kierujący telewizyjną Redakcją Programów Katolickich. Jego zdaniem współczesny człowiek staje się zupełnie bezbronny wobec coraz bardziej skomasowanej rzeczywistości medialno-informatycznej, która powoli opanowuje najintymniejsze obszary jego życia. Proces ten, zdaniem księdza redaktora, coraz bardziej degraduje zarówno wszelkie życie wewnętrzne, jak i wzajemne relacje międzyosobowe we współczesnych społeczeństwach. Trzeba o tym wszystkim pamiętać w namyśle nad perspektywą szybkiego dołączenia naszego kraju do zachodnich struktur polityczno-gospodarczych.

Redaktor „Polityki" Krzysztof Mroziewicz stwierdził, że Polska, jako kraj o mentalności Trzeciego Świata, nie ma w najbliższej przyszłości szans na udział we wspólnotach Zachodu, a krakowski publicysta z konserwatywnego pisma „Arcana" Andrzej Nowak stawiał tezę o niekorzystnej dla naszego kraju dominacji Niemiec w zjednoczonej Europie.

Istotnym elementem sesji były oczywiście dyskusje po referatach, w których brali udział przedstawiciele świata nauki i polityki z całego kraju. Zabierający w nich głos wyrażali, często emocjonalnie, daleko bardziej idące obawy przed europejską integracją Polski niż przemawiający chłodnym językiem racjonalnego namysłu referenci. Pewnym wyjątkiem w tej mierze był głos moderującej dyskusję Ireny Lipowicz. To właśnie ona zwróciła uwagę na pewien paradoks, że odczytywana współcześnie jako lewicowa idea integracji Europy zrodziła się z myśli i działania wielkich chrześcijańskich polityków: Adenauera, de Gasperiego, Schumana.

Ks. Stanisław NABYWANIEC

UNIA BRZESKA PO CZTERECH STULECIACH

W dniach 20-21 września 1995 roku odbyło się w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego międzynarodowe sympozjum naukowe poświęcone problematyce unii kościelnej, zawartej w Brześciu Litewskim w 1596 roku. Sympozjum przebiegało pod hasłem „Unia brzeska po czterech stuleciach". Organizatorami sympozjum były Instytut Historii Kościoła i Instytut Ekumeniczny na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Otwarcia sympozjum dokonał ks. prof. dr hab. Stanisław Wielgus, rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Myślą przewodnią tego wystąpienia był uniwersalizm religii chrześcijańskiej od samego początku jej istnienia. W tym kontekście „tym bardziej niezwykle bolesne jest zjawisko konfliktów [...], które spowodowały tragiczne, setki lat trwające podziały między tymi, którzy uważają się za uczniów Chrystusa". Dla przezwyciężenia tych podziałów „liczni chrześcijanie od wieków podejmowali próby przywrócenia jedności". Wśród tych prób wyjątkowym przejawem dobrej ludzkiej woli była unia brzeska, która i dzisiaj „może być przykładem zrealizowanych tęsknot za pojednaniem ludzi, którzy potrafili się zjednoczyć, mimo narosłych przez wieki obopólnych krzywd i pretensji".

Kolejnym wystąpieniem była wypowiedź abpa prof. dra hab. Bolesława Pylaka, Metropolity Lubelskiego i Wielkiego Kanclerza KUL, który nawiązał do przykładów dawniejszej i obecnej koegzystencji wiernych Kościoła łacińskiego i greckokatolickiego na terenach wschodniej Polski.

Słowo pozdrowienia, skierowane do organizatorów i uczestników sympozjum, wygłosił abp dr Józef Kowalczyk, Nuncjusz Apostolski w Polsce. W trakcie wystąpienia ksiądz arcybiskup nawiązał do słów Ojca Świętego Jana Pawła II, skierowanych do kard. J. Lubaczowskiego, o potrzebie podejmowania naukowych przedsięwzięć związanych z unią brzeską, służących sprawie jedności. Wezwał również do wspólnego postępowania naprzód drogą prawdy i miłości, dialogu na płaszczyźnie historycznej i ekumenicznej.

Pierwszy referat w czasie przedpołudniowej sesji wygłosił ks. bp prof. dr hab. Jan Śrutwa, ordynariusz diecezji zamojsko-lubaczowskiej i kierownik Katedry Historii Kościoła w Starożyt-

ności w Instytucie Historii Kościoła na Wydziale Teologii KUL. Referat dotyczył „Rozłamu między chrześcijańskim Wschodem i Zachodem oraz próby jego przezwyciężania w starożytności i średniowieczu". Celem referatu było osadzenie faktu unii brzeskiej w historycznym kontekście „struktur jedności, jakie istniały przed podziałem" jednego Kościoła na wschodni i zachodni. Referent wyakcentował istnienie woli przywrócenia jedności, co było i pozostało warunkiem sine qua non wszelkich tendencji unionistycznych na każdym etapie dziejów podzielonego Kościoła. Niebagatelną rolę swoistego wzorca, „jak należy najpierw na co dzień budować jedność i jak do niej powracać", odegrała unia w Konstantynopolu, kończąca schizmę akacjańską. Bliższą bazę dla unii brzeskiej stanowiły podejmowane w średniowieczu próby nawiązania zerwanej jedności, mimo że w przeciwieństwie do wzorca starożytnego, nacechowane one były elementem politycznym. Żywe jednak było, szczególnie w unii florenckiej, echo wyznania papieża Hormizdasa. Unia florencka stanowi też przykład solidnej i obustronnej dyskusji teologicznej poprzedzajacej przyjęcie z entuzjazmem i radością aktu unijnego.

Duże zainteresowanie wzbudził referat ks. prof. B. Kumora „Geneza i zawarcie unii brzeskiej", oparty na mocnej bazie źródłowej. W referacie przedstawione zostały skomplikowane mechanizmy ludzkich koncepcji, planów i działań, mających u podstaw zarówno motywacje religijne, jak i polityczne, które doprowadziły do aktu unijnego na terenie Rzeczypospolitej, ale które też stały się przyczyną pomniejszenia sukcesu unii brzeskiej. Wyakcentowane zostały motywy, które przywiodły episkopat prawosławny do idei zawarcia unii, a także te, które część tego episkopatu odsunęły od podpisania aktu unijnego. Autor referatu zaakcentował fakt wolnego przyjęcia unii kościelnej. „Kiedy ci biskupi mówili o pełnej wolności decyzji, którą przemodlili przed Bogiem, i kiedy odwoływali się do odpowiedzialności przed Bogiem, [...] to chyba nie kłamali i nie odgrywali sceny teatralnej, ale mówili prawdę. Nie działali więc pod przymusem, o co ich oskarża historiografia carska i komunistyczna". Kontekstem uwiarygodniającym prawdziwość słów hierarchów wschodnich o dobrowolności przystąpienia do unii kościelnej jest fakt, „że unia brzeska była zawarta w złotym okresie polskiej tolerancji religijnej". Również sam król Zygmunt III Waza, nie mający jeszcze doświadczeń związanych z udziałem innowierców w rokoszu Zebrzydowskiego (1607 r.), był wówczas monarchą wielce tolerancyjnym. Unia brzeska nie była oczywiście dziełem doskonałym. Jej słabą stroną był brak pełnej jedności episkopatu, brak konsultacji z duchowieństwem niższym i wiernymi, nieumiejętność pozyskania wpływowych osobistości świeckich oraz zbyt małe poparcie ze strony rządu polskiego. Współczesne unii teksty źródłowe nie dają podstaw do powielania pokutującej do dziś opinii o intrydze jezuickiej, o nacisku króla i jego urzędników.

Przedstawiciel patriarchatu moskiewskiego ks. protoprezbiter dr Witalij Borowoj wygłosił referat na temat: „Odrzucenie unii brzeskiej przez Prawosławie – przyczyny dogmatyczne i historyczne". Głównej przyczyny odrzucenia unii brzeskiej przez Cerkiew prawosławną dopatrywał się referent

w braku dialogu dogmatycznego przeprowadzonego w braterskiej atmosferze na wzór Kościoła z okresu pierwszych siedmiu soborów powszechnych. W opinii świata prawosławnego Kościół katolicki odstąpił od nauki wspomnianych soborów i stał się nieautentyczny w nauczaniu prawd objawionych. Dialog dogmatyczny w sprawach wiary został zaniechany na rzecz kalkulacji politycznych Rzymu. Stronie prawosławnej nie odpowiadał także model eklezjologiczny narzucany w ramach unii Kościołom o tradycji wschodniej.

Dyskusja koncentrowała się wokół samoświadomości Kościoła odnośnie do zachowania struktury jedności. Podkreślano, że świadomość ta odzwierciedlała się we wszystkich udanych i nieudanych próbach nawiązania jedności podzielonego Kościoła, sięgających czasów starożytności kościelnej, a realizowanych na miarę pojęć i możliwości ludzi danej epoki. Podkreślony został fakt przeniesienia akcentu z płaszczyzny teologicznej (starożytność) na płaszczyznę polityczną (średniowiecze). Strona prawosławna kładła nacisk w dyskusji na fenomen zaniku dialogu teologicznego, z wyjątkiem unii florenckiej, przy zawieraniu licznych średniowiecznych unii kościelnych między Wschodem i Zachodem.

Sesję popołudniową rozpoczęło wystąpienie prof. dra hab. Stefana Kozaka z Uniwersytetu Warszawskiego, zatytułowane „Unia brzeska – oczekiwania i rzeczywistość". Unię brzeską ukazał prelegent nie jako jednorazowe wydarzenie, ale jako proces przenikający „wszystkie sfery życia indywidualnego i zbiorowego", a ponadto przedsięwzięcie trwające od wieków i nie stanowiące zamkniętej karty, budzące z jednej strony aprobatę, z drugiej – krytycyzm. Unia brzeska nie zaistniała jak „deus ex machina", ale posiadała zakorzenienie w szeregu wcześniejszych prób unionistycznych. Moskwa nie zaakceptowała unii brzeskiej i nie mogła tego uczynić, wszak szykowała się do odegrnia roli „trzeciego Rzymu" na ruinach postbizantyjskiego świata chrześcijańskiego. Dokonując jednak wszechstronnej oceny sytuacji prawosławia w przededniu unii brzeskiej, nawet rosyjscy historycy (Kostomarow) przyznają, że „to położenie było takie, iż jedynym wyjściem była konieczność przewrotu, który tchnąłby w nią [w Cerkiew] nowe życie". Negatywne skutki unii wypływały z rozbieżności interesów jej zwolenników i przeciwników. Wiele jej dobrych owoców zaprzepaściły błędy polityków i episkopatu, wskutek czego szkodę poniósł zarówno interes państwa polskiego, jak i Kościół greckokatolicki. Niemniej Kościół ten ubogacany przez nowe pokolenia wzmacniał swoją wiarę i do dzisiaj spełnia ważną rolę religijną, duszpasterską, ewangelizacyjną, a także kulturową i narodową.

Kolejny referat „Mieszczaństwo Rzeczypospolitej wobec unii brzeskiej" wygłosił prof. dr hab. Henryk Samsonowicz z Uniwersytetu Warszawskiego. Zaangażowanie mieszczan w sprawę unii brzeskiej zilustrowane zostało na przykładzie reprezentatywnych miast, w oparciu o relacje biskupów, relationes status i akta miejskie. Opór w miastach przeciwko unii był duży. Niebagatelną rolę odegrał sprzeciw bractw cerkiewnych, ze stauropigią lwowską na czele. W miastach, w związku z akcją unijną jej zwolenników i propagatorów, wzrastało napięcie społeczne, czego przykładem był Połock, Witebsk, Mści-

sław i Mohylów. Największy opór stawiały miasta jednokonfesyjne, do których należały wyżej wymienione. W miastach wielowyznaniowych emocje antyunijne były o wiele słabsze. Zjawisko to wystąpiło w Przemyślu, Lwowie, Wilnie, gdzie „w wierze ludzi rozmaitych jest siła". Nie bez znaczenia była struktura samorządowa miasta. Miasta na prawie niemieckim były bardziej otwarte na unię niż kierowane przez zależnych od wojewodów landwójtów (Kijów, Mohylów). Opór unii stawiali ruscy mieszczanie prawosławni, którzy w hierarchii społecznej ówczesnych miast odgrywali znikomą rolę. Kwestie religijne w tym wypadku zmieszane były z emancypacyjnymi dążeniami społecznymi. W opinii mieszczan prawosławnych unia zmieniająca struktury brackie podważyłaby pozycję mieszczan ruskich we wspólnocie prawosławnej, idea unii nie odpowiadała ich statusowi grupy uprzywilejowanej i wreszcie mieszczanie ruscy stanowili, obok kozaków siczowych, „środowiska świadome swej odrębności od sąsiadów, które poszukiwały korzeni własnej tożsamości w historii i obyczajach". Ten sprzeciw miast w odniesieniu do unii spowodował taki skutek, że Kościół greckokatolicki stał się „Kościołem chłopskim".

Ordynariusz przemyskiej diecezji bizantyjsko-ukraińskiej bp Jan Martyniak wygłosił referat na temat: „Wybrane elementy historii Kościoła greckokatolickiego w Polsce w ostatnim pięćdziesięcioleciu (1945-1995)". Na początku wystąpienia bp Martyniak wskazał na brak monografii Cerkwi greckokatolickiej w Polsce po 1945 roku. Istniejąca praca I. Harasyma (*La Chiesa greco-cattolica in Polonia 1947-1957*) nie obejmuje całego okresu, a praca Z. Wojewody zawiera nieścisłości faktograficzne. Inne publikacje są fragmentaryczne lub tylko ubocznie dotykają problematyki cerkiewnej. Okres powojennych dziejów Cerkwi greckokatolickiej w Polsce referent podzielił na kilka etapów: obraz Cerkwi greckokatolickiej do 1947 roku, lata 1947-1956 i wreszcie lata 1956-1995. Omawiając pierwszy okres referent przedstawił obraz Cerkwi greckokatolickiej w przededniu i w czasie II wojny światowej oraz poświęcił główną uwagę likwidacji hierarchii i struktur cerkiewnych w diecezji przemyskiej. Dalej omówił akcję przesiedleńczą „Wisła", „przeprowadzoną według wzorów radzieckich". Porównał też proces niszczenia Cerkwi greckokatolickiej w Polsce z wydarzeniami w innych krajach w strefie wpływów radzieckich. Więcej miejsca bp Martyniak poświęcił życiu i znikomym strukturom prześladowanej w Polsce Cerkwi greckokatolickiej, wspominając o uprawnieniach prymasów Polski, otrzymanych od Stolicy Apostolskiej w odniesieniu do greckokatolików. Omawiając wydarzenia z lat 1956-1995, referent wyakcentował proces tworzenia się struktur organizacyjnych Cerkwi greckokatolickiej po odwilży październikowej. Była to droga wymagająca wielu zabiegów i troski ówczesnych duszpasterzy greckokatolickich. Bezpośrednim zwierzchnikami księży i wiernych Cerkwi greckokatolickiej byli w tym czasie prymas kard. Stefan Wyszyński i kard. Józef Glemp, którzy sprawowali swoją opiekę nad Cerkwią za pośrednictwem wikariuszy generalnych, powoływanych z grona kapłanów greckokatolickich. W latach osiemdziesiątych zaistniała możliwość bezpośrednich kontaktów z przedstawicielami Kongregacji do Spraw Kościo-

łów Wschodnich. Uregulowanie statusu Cerkwi greckokatolickiej nastąpiło w 1989 roku, a jej wierni otrzymali swojego biskupa w osobie ks. Jana Martyniaka, najpierw w charakterze wikariusza generalnego prymasa Polski, a następnie jako ordynariusza diecezji przemyskiej, rozciągającego swą jurysdykcję na grekokatolików w całej Polsce.

Dyskusje popołudniowej sesji toczyły się wokół kwestii stanu faktycznego Cerkwi prawosławnej w przededniu unii brzeskiej. Przedstawiciele Cerkwi prawosławnej wskazywali, że prezentowany przez historiografię polską i katolicką obraz wielkiego kryzysu prawosławia w tym czasie cechuje przesada. Podkreślali, że w licznie rozsianych monasterach prawosławnych uprawiano naukę, a mnisi stanowili zaczyn wewnętrznego odrodzenia Cerkwi prawosławnej bez konieczności zawierania unii z Rzymem. Dużo emocji wzbudzała dyskusja na temat roli Cerkwi prawosławnej w likwidacji Kościoła greckokatolickiego w 1946 roku i w całym okresie komunizmu.

Obrady drugiego dnia sympozjum otworzył referat prof. dra hab. Ryszarda Łużnego z Uniwersytetu Jagiellońskiego „Piotr Mohyła a unia w Brześciu". Na szerokim tle historycznym ukazana została eklezjologia tego wybitnego przedstawiciela prawosławia kijowskiego w XVII w., zawarta w jego dziełach teologicznych.

Kolejny referat, zatytułowany „Projekty unijne wobec Cerkwi prawosławnej w okresie ratyfikacji paktów hadziackich", wygłosił dr Antoni Mironowicz z filii Uniwersytetu Warszawskiego w Białymstoku. Według opinii referenta „projekty unijne wysuwane w okresie ratyfikacji paktów hadziackich wynikały z aktualnej sytuacji, w jakiej znalazł się Kościół unicki. Autorom ich nie chodziło o rzeczywiste rozwiązanie problemu podziału w Kościele, a jedynie o odsunięcie zgubnych dla unitów ustaleń. Szczerzy zwolennicy kongresów unijnych nadal nie znajdowali zrozumienia Stolicy Apostolskiej, biskupów łacińskich i prawosławnych w Rzeczypospolitej dla swych projektów".

Prof. dr hab. Michał Łesiów z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie wygłosił referat pod tytułem: „Wpływ unii brzeskiej na rozwój kultury i świadomości narodowej Ukraińców". Jako istotny skutek ogłoszenia unii brzeskiej referent w pierwszej kolejności wymienił obudzenie się z letargu Cerkwi kijowskiej. Dalsze jej konsekwencje kulturowe to rozwój stylu i języka starosłowiańskiego na skutek wywiązania się polemiki literackiej. Unia przyczyniła się też do zachowania żywej mowy „małoruskiej", gdy tymczasem prawosławie było rozsadnikiem języka rosyjskiego. Unii zawdzięczają mieszkańcy Podlasia zachowanie tożsamości rusko-ukraińskiej, wszak tak daleko, jak „małorussy imieli swoju sosobuju «grieko-uniatskuju» wieru, oni riezko razgranicziwali siebia od Polakow". Kiedy jednak w 1875 roku zniesiono unię i narzucono prawosławie, podlascy unici zaczęli wyrzekać się wszystkiego co ruskie, języka, obyczajów i stroju, i zaczęli przyjmować wszystko co polskie. Unia przyczyniła się też do wzrostu świadomości narodowej, gdyż spierajacy się ze sobą jej przeciwnicy i zwolennicy zadawali sobie pytanie, kto z nich jest prawdziwym Rusinem, i szukali odpowiedzi. Polemika unijna przyczyniła się do podniesienia poziomu intelektualnej prawosławnej elity, która

dla znalezienia argumentacji polemicznej otworzyła się na zachodnią dyscyplinę kościelną i kulturę religijną. W ten sposób Ukraina wyprzedziła Rosję w jej „okcydentalizacji" i stała się niejednokrotnie przewodniczką Rosji na Zachodzie w XVIII w. Na płaszczyźnie politycznej podporządkowywanie sobie przez Moskwę prawosławia ukraińskiego w zasadniczy sposób zmieniło na Ukrainie stosunek prawosławnych do unii. Tam, gdzie w zaborze rosyjskim zlikwidowana została unia, tam wraz z nią zniszczone zostały ukraińskie tradycje Cerkwi. W zaborze austriackim duchowieństwo greckokatolickie stało się krzewicielem świadomości narodowej ludu ukraińskiego i kultury ukraińskiej. Te osiągnięcia galicyjskiej Cerkwi greckokatolickiej zniweczyło wkroczenie rosyjskiego sowietyzmu. To wszystko przemawia za uznaniem pozytywnego wpływu unii na rozwój kultury i tożsamości narodowej Ukraińców.

Dyskusję po tej serii referatów zdominowały problemy narodowościowe, związane z zagadnieniami wyznaniowo-obrządkowymi. Najbardziej żywo dyskutowane były kwestie dotyczące rusyfikacji niesionej przez prawosławie i polonizacji przenikającej w środowiska unickie.

W czasie ostatniej części sympozjum referat wygłosił m.in. duchowny greckokatolicki, ks. dr Jarosław Moskałyk z Olsztyna. Tematem jego wystąpienia był „Kościół greckokatolicki w świecie". Referent przedstawił stan obecny Kościoła greckokatolickiego na emigracji. Głównie na skutek emigracji zarobkowej, w drugiej połowie XIX w. i na początku XX, wielu grekokatolików galicyjskich udało się do Ameryki Południowej i Północnej, do Australii, do krajów Europy Zachodniej i w różne regiony Cesarstwa Austro-Węgierskiego, choć ta ostatnia emigracja niekiedy miała inny charakter niż zarobkowy. Również środowisko grekokatolików w Rzymie nie powstało w wyniku emigracji zarobkowej i jest znacznie młodsze od pozostałych. Najliczniejsza jest emigracja ukraińska w Stanach Zjednoczonych – 330 tys. osób, w Kanadzie 190 tys. osób, w Argentynie – 100 tys. Ukraińców, w Brazylii – 70 tys. wiernych Kościoła greckokatolickiego. Do najliczniejszych skupisk ludności greckokatolickiej w Europie należy Polska – 100 tys. wiernych, Niemcy – 20 tys. wiernych (głównie w Bawarii). Dla wiernych Kościoła greckokatolickiego w środowiskach emigracyjnych, w Polsce i w innych krajach Europy Środkowowschodniej powołano hierarchie i zbudowano lub odbudowano struktury organizacyjne.

Prof. dr hab. Jury Chadyka z Akademii Nauk w Mińsku wygłosił ilustrowany przezroczami referat w języku białoruskim „Rola kulturotwórcza i narodowa unii brzeskiej na Białorusi". Przedmiotem referatu była sztuka sakralna greckokatolicka na Białorusi, głównie zaś malarstwo ikonowe. Malarstwo to posiada nie tylko wymiar dewocyjny, ale także stanowi kulturowe dziedzictwo narodu białoruskiego.

Jako kolejny referent wystąpił bp Julian Gbur, biskup pomocniczy arcybiskupa większego Lwowa, z referatem na temat „Greckokatolicki Kościół katakumbowy na Ukrainie po II wojnie światowej". Na wstępie, nawiązujac do jubileuszu 400-lecia unii brzeskiej, bp Gbur wspomniał o przypadającym w tym samym czasie innym jubileuszu – w marcu 1996 roku mija 50 lat od

pseudosynodu zjednoczeniowego Kościoła greckokatolickiego z Cerkwią prawosławną, jaki odbył się we Lwowie. Wydarzenie to rozpoczęło nowy, dramatyczny etap najnowszej historii Kościoła greckokatolickiego w krajach wpływów sowieckich. Najbardziej okrutny okres terroru trwał do momentu śmierci Stalina. Czas rządów ekipy Chruszczowa był określany mianem „odwilży" politycznej. Powrócili z zesłania biskupi M. Czarnecki i I. Latyszewski, podejmując – mimo zakazu – swe obowiązki pasterskie; metropolita J. Slipyj uzyskał zgodę po 17. latach łagrów na wyjazd do Rzymu. W tejemnicy konsekrowano nowych biskupów. Pracą duszpasterską w archidiecezji lwowskiej kierował bp Sterniuk. Przygotowywano nowych duchownych. Wielu z tych, którzy podpisali przejście na prawosławie, powracało do pracy w Kościele greckokatolickim. Kościół ten żył i działał, jakkolwiek był to okres „katakumbowy".

Na zakończenie sympozjum referat „Problem unii w świetle dokumentu z Balamand" wygłosił ks. prof. dr hab. Wacław Hryniewicz z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Podjął on między innymi zagadnienie oceny ruchów unionistycznych w odniesieniu do współczesnych dążeń ekumenicznych Kościołów siostrzanych, w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II i dokumentów będących owocem wspólnych ustaleń ekumenicznych. Szczególną uwagę zwrócił na doniosłość ekumenicznego dokumentu podpisanego na konferencji w Balamand.

W dyskusji dominującym problemem było miejsce unii we współczesnych dążeniach zjednoczeniowych. Padały krytyczne słowa pod adresem dawnych i współczesnych ruchów unionistycznych, jako „kłopotliwych" z ekumenicznego punktu widzenia. Prawosławni uczestnicy dyskusji twierdzili, że w obecnych dokumentach Kościoła katolickiego brak ducha z okresu Soboru Watykańskiego II oraz że tak uroczyste świętowanie przez Kościół łaciński rocznicy unii brzeskiej i podkreślanie jej zasług w dziele zjednoczenia osłabia katolicko-prawosławny dialog ekumeniczny. Inną kwestią budzącą dużo emocji był problem angażowania się czy też nieangażowania Cerkwi prawosławnej w dzieło zniszczenia unii na Ukrainie w 1946 roku. Bardzo istotny był głos w dyskusji bpa prof. dra hab. Alfonsa Nossola, ordynariusza opolskiego, który dokonał rozważnego i pozbawionego emocji podsumowania dwudniowych obrad.

Na uwagę zasługuje komunikat prof. Jarosława Zaborowskiego z Uniwersytetu w Iwano Frankowsku (Stanisławowie). Zaprezentował on wyniki swoich badań archiwalnych nad aktami KGB, ukazującymi mechanizm religijnego terroru komunistycznego względem grekokatolików na Ukrainie, głównie w obwodzie iwanofrankowskim.

W drugim dniu sympozjum miała miejsce pontyfikalna służba Boża, sprawowana w kościele akademickim w rycie bizantyjsko-ukraińskim przez bpa Juliana Gbura ze Lwowa. Eucharystia zgromadziła większość uczestników sympozjum.

Ewa BARAŃSKA

GEORGES BERNANOS DZISIAJ

W dniach 9-11 października 1995 roku odbyło się w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim międzynarodowe sympozjum poświęcone wybitnemu francuskiemu pisarzowi katolickiemu Georgesowi Bernanosowi (1888-1948). Kolokwia takie, którym patronuje Association Internationale des Amis de George Bernanos, odbywają się dosyć regularnie. Ostatnie z nich miało miejsce we wrześniu 1992 w Hiszpanii w Palma de Mallorca. Tam właśnie padła propozycja, aby organizację kolejnego kolokwium powierzyć romanistykom dwóch uniwersytetów lubelskich: UMCS i KUL.

Uroczyste otwarcie kolokwium w Lublinie miało miejsce 9 października 1995 r. w auli KUL w obecności przedstawicieli władz obu uniwersytetów, przybyłych uczestników oraz profesorów i studentów KUL i UMCS. Uczestnicy kolokwium reprezentowali liczne kraje: Francję, Belgię, Hiszpanię, Polskę, Niemcy, Rumunię, Ukrainę, Norwegię, Kanadę i Brazylię. Byli wśród nich wybitni znawcy dzieł Bernanosa, autorzy cenionych monografii o pisarzu.

W drugim i trzecim dniu kolokwium obrady odbywały się w Bibliotece KUL-u, gdzie zorganizowano wystawę dzieł Bernanosa w różnych językach oraz poświęconych mu prac krytycznych będących w posiadaniu Biblioteki.

W twórczości Bernanosa współistniały i przeplatały się dwa nurty: twórczość powieściowa i twórczość publicystyczno-polemiczna. Pierwszą reprezentują utwory: *Sous le soleil de Satan*, 1926 (wyd. pol. *Pod słońcem szatana*, 1928); *L'Imposture*, 1927 (wyd. pol. *Zakłamanie*, 1952); *La Joie*, 1929 (wyd. pol. *Radość*, 1953); *Un Crime*, 1935 (wyd. pol. *Zbrodnia*, 1959); *Le Journal d'un curé de campagne*, 1936) (wyd. pol. *Dziennik wiejskiego proboszcza*, 1937); *Nouvelle Histoire de Mouchette*, 1937); *Monsieur Ouine*, 1946 (wyd. pol. 1961); *Un Mauvais Rêve*, 1951).

Dzieła polemiczne Bernanosa, zrodzone z lęku o przyszłość chrześcijaństwa (któremu zagrażają według niego w dużej mierze sami chrześcijanie), z tragedii wojny domowej w Hiszpanii, a potem II wojny światowej to w kolejności: *Le Grande Peur des bien-pensants*, 1931, *Les Grands Cimetières sous la lune*, 1938, *Le Scandale de la vèritè*, 1938, *Nous autres Français*, 1939, *Lettre aux Anglais*, 1946, *La France contre les robots*, 1947, *Le Chemin de la Croix-aux-Ames*, 1948.

Mówiąc o twórczości Bernanosa, należy jeszcze przypomnieć jego esej

Les Enfants humiliés, 1949, jego utwory poświęcone świętym: *Jeanne relapse et sainte*, 1934, *Saint Dominique*, 1939, oraz ostatni utwór Bernanosa, a zarazem jedyny jego utwór dramatyczny: *Les Dialogues des Carmélites*, 1949 (*Dialogi Karmelitanek*).

Komunikaty wygłoszone na kolokwium dotyczyły zarówno powieści Bernanosa, *Dialogów karmelitanek*, jak i jego utworów publicystycznych.

Temat kolokwium „Création et modernité dans l'oeuvre de Georges Bernanos" („Kreacja i nowoczesność w dziele Bernanosa") był dostatecznie obszerny, by objąć różnorodną problematykę badawczą i pozwolić na zaprezentowanie różnorodnych podejść badawczych, jednocześnie jednak mobilizował do stałego uściślania używanych pojęć. Tak więc słowo „c r é a t i o n" oznaczało czasem po prostu twórczość literacką Bernanosa, czasem proces tworzenia dzieła, czasem zaś sam akt twórczy. Jeden z komunikatów zatytułowany był stwierdzeniem samego Bernanosa: „La création est un acte d'amour" („Tworzenie jest aktem miłości"). Jak bowiem pisał Bernanos, nie ma twórczości artystycznej nie będącej uczestnictwem w akcie miłości, przez który Bóg nas stwarza.

Wiele dyskusji wywołało też określenie „m o d e r n i t é". Podkreślano więc często nowatorstwo formalne pisarza, zarówno w zakresie jego techniki powieściowej, jak i publicystycznej, wskazywano paradoks, że Bernanos uczestniczący w nowoczesności swej epoki oskarżał tę nowoczesność i wytaczał jej proces. Niektórzy rozumieli przez nowoczesność Bernanosa aktualność jego utworów dla współczesnego czytelnika. Padło też stwierdzenie, że w odniesieniu do Bernanosa nie powinno się mówić o nowoczesności, albowiem w centrum jego twórczości zawarta jest prawda, że Bóg stał się człowiekiem po to, aby człowiek mógł uczestniczyć w Jego boskości – a prawda ta jest wieczna.

Część komunikatów przedstawionych na kolokwium miało charakter porównawczy, zestawiający twórczość Bernanosa z twórczością innych pisarzy, najczęściej również katolickich. Porównywano więc postaci poszczególnych utworów (na przykład postać księdza), występujące w powieściach tematy i obrazy, porównywano utwory Bernanosa z dziełami H. Gougaud, J. Greena, M. de Unamuno i G. Huysmansa. Porównywana też była wizja człowieka u Bernanosa i N. Bierdiajewa.

Trudno w tak krótkim sprawozdaniu przedstawić całe bogactwo poruszonej w komunikatach oraz w trakcie dyskusji bernanosowskiej problematyki. Na pewno opublikowanie materiałów z kolokwium (być może w Lublinie) będzie bardzo cenne. Przewiduje się też kolejne międzynarodowe spotkanie, prawdopodobnie w Niemczech.

Dzieło Bernanosa nie jest zarezerwowane dla wąskiego grona specjalistów literaturoznawców. Poruszane przez pisarza problemy, takie jak ustawiczna walka dobra ze złem, zmaganie się z samotnością i rozpaczą (tym najstraszniejszym w oczach Bernanosa grzechem), potrzeba heroizmu i świętości – mają wymiar uniwersalny. W naszych zaś czasach, gdy zacierają się różnice pomiędzy dobrem a złem oraz prawdą a fałszem, pisarstwo Bernanosa, głęboko zakorzenione w wierze w Boga, jasność jego postawy, a także heroizm jego wyborów moralnych wydają się szczególnie potrzebne.

Ks. Zbigniew KRZYSZOWSKI

„AFRYKA WZYWA POMOCY, WSPÓŁPRACY, SOLIDARNOŚCI" JEDENASTA PODRÓŻ APOSTOLSKA JANA PAWŁA II DO AFRYKI

Jan Paweł II jest ojcem, pasterzem, ale także prawdziwym przyjacielem Afryki. Jego głębokie zatroskanie o dziś i jutro Afryki wyraża się między innymi w tym, że na 67 podróży zagranicznych, jakie odbył w okresie siedemnastu lat swojego pontyfikatu, 11 prowadziło na ten właśnie kontynent[1]. Spośród 51. państw afrykańskich, odwiedził 39.

KONTEKST JEDENASTEJ PODRÓŻY

Jedenasta podróż, która odbyła się w dniach 14-20 IX 1995 roku, wiązała się z zakończeniem prac synodu poświęconego sprawom Kościoła afrykańskiego i promocją adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Africa*. Trasa pielgrzymki obejmowała Kamerun, Republikę Południowej Afryki i Kenię. Wydaje się, że już sam wybór krajów – jednego na wschodzie kontynentu, drugiego na zachodzie i trzeciego na południu – posiada znaczenie symboliczne, jakby Papież chciał swymi szeroko rozwartymi ramionami objąć całą Afrykę i po ojcowsku przytulić do swego serca.

Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Kościołowi w Afryce odbyło się w dniach od 10 IV do 8 V 1994 roku w Rzymie. Papież ogłosił wolę zwołania tego Synodu do stolicy chrześcijaństwa już 6 I 1989 roku, by móc pełniej odbyć z tym Kościołem „wspólną drogę" (syn-odos) i wsłuchiwać się wraz z całą Afryką, co chce im powiedzieć Duch Boży (Ap 2, 29) u progu roku 2000. Przez blisko pięć lat Kościół w Afryce przygotowywał się bardzo solidnie do tego ważnego wy-

[1] Dotychczasowe podróże apostolskie Jana Pawła II na kontynent afrykański: 2-12 V 1980 – Zair, Republika Kongo, Kenia, Ghana, Górna Wolta, Wybrzeże Kości Słoniowej; 12-19 II 1982 – Nigeria, Benin, Gabon, Gwinea Równikowa; 8-19 VIII 1985 – Togo, Wybrzeże Kości Słoniowej, Kamerun, Republika Środkowoafrykańska, Zair, Kenia, Maroko; 10-19 IX 1988 – Zimbabwe, Botswana, Lesoto, Suazi, Mozambik; 28 IV – 6 V 1989 – Madagaskar, Reunion, Zambia, Malawi; 25 I – 1 II 1990 – Republika Wysp Zielonego Przylądka, Gwinea Bissau, Mali, Burkina Faso, Czad; 1-10 IX 1990 – Tanzania, Burundi, Ruanda, Wybrzeże Kości Słoniowej; 19-26 II 1992 – Senegal, Gambia, Gwinea; 4-10 VI 1992 – Angola, Wyspy Świętego Tomasza i Wyspa Książęca; 3-10 II 1993 – Benin, Uganda, Sudan; 14-20 IX 1995 – Kamerun, Republika Południowej Afryki, Kenia.

darzenia. Znamienne jest zaangażowanie samego Ojca Świętego w przygotowanie i przebieg Synodu[2]. Prace Synodu trwały cztery tygodnie i skupiały się wokół tematu: „Kościół w Afryce i jego misja ewangelizacyjna u progu roku 2000: «Będziecie moimi świadkami» (Dz 1, 8)". W pracach Synodu uczestniczyło 77. ojców synodalnych, wszyscy kardynałowie afrykańscy, przewodniczący konferencji biskupich wszystkich krajów, 130. delegatów wybranych przez konferencje episkopatów i zgromadzenia zakonne, 37. osób wybranych przez Papieża, 70. ekspertów, 46. audytorów, 7. delegatów innych wyznań. Papież zadecydował, że zakończenie i zamknięcie prac Synodu nastąpi w Afryce podczas jego kolejnej pielgrzymki na ten kontynent. W związku z tym wybrano państwa, w których używa się języka francuskiego, angielskiego, portugalskiego i hiszpańskiego, by w ten sposób cała Afryka mogła śledzić i rozumieć Papieża. Wybrano jeden kraj w większości muzułmański – Tunezję, aby ukazać możliwości dialogu z islamem; niestety, kraj ten nie zgodził się na przyjazd Papieża.

Owocem prac Synodu jest adhortacja apostolska *Ecclesia in Africa*, którą Jan Paweł II podpisał i ogłosił w Jaunde w Kamerunie 15 IX 1995 roku, w czasie jedenastej podróży apostolskiej do Afryki.

PRZEBIEG PIELGRZYMKI

Jan Paweł II rozpoczął trasę swej sześćdziesiątej siódmej zagranicznej podróży apostolskiej od Kamerunu. W kraju tym chrześcijanie stanowią 40% ludności, w tym katolików jest 30%, dalsze 40% stanowią wyznawcy tradycyjnych religii afrykańskich i wreszcie 20% to muzułmanie. Trzyipółmilionowa wspólnota wyznawców Kościoła katolickiego skupiona jest w czterech metropoliach, siedemnastu diecezjach, w których pracuje 25. biskupów, 890. księży, 670. zakonników, w tym 105. polskich misjonarzy, 1220. sióstr zakonnych, 10 400. katechistów. Kościół katolicki prowadzi w Kamerunie około 900 wyznaniowych szkół podstawowych, 100 średnich, w których uczy się blisko 350 tysięcy uczniów. Niestety,

---

[2] Świadczy o tym jego własna wypowiedź: „Zwracając się 23 czerwca 1989 r. do członków Rady Sekretariatu Generalnego, bardzo mocno podkreśliłem potrzebę udziału całego Ludu Bożego, na wszystkich szczeblach i przede wszystkim w Afryce, w przygotowaniu Specjalnego Zgromadzenia. [...] W okresie od początku mego Pontyfikatu do inauguracji Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Afryce odbyłem dziesięć podróży duszpasterskich do Afryki i na Madagaskar, odwiedzając trzydzieści sześć krajów. Podczas podróży apostolskich, jakie podjąłem po zwołaniu Specjalnego Zgromadzenia, jednym z najważniejszych tematów moich spotkań z Ludem Bożym Afryki był zawsze Synod oraz potrzeba przygotowania się wszystkich wiernych do Zgromadzenia Synodalnego. Wykorzystywałem także wizyty ad limina Biskupów tego kontynentu, aby zachęcić wszystkich do współpracy w przygotowaniu Specjalnego Zgromadzenia poświęconego Afryce. Przy trzech różnych okazjach uczestniczyłem też w sesjach roboczych Rady Sekretariatu Generalnego Synodu na ziemi afrykańskiej: w Jamusukro na Wybrzeżu Kości Słoniowej (1990 r.), w Luandzie w Angoli (1992 r.) oraz w Kampali w Ugandzie (1993 r.), kierując się zawsze intencją wezwania Afrykanów do aktywnego i jednomyślnego udziału w przygotowaniu Zgromadzenia Synodalnego". *Ecclesia in Africa*, nr 23, „L'Osservatore Romano" (wyd. pol.) 16(1995) nr 10, s. 9n.

spośród 12,5 mln mieszkańców tego kraju – 80% jest analfabetami. Po powitaniu i przemówieniach na lotnisku Nsimalen w Jaunde, Ojciec Święty udał się do budynku nuncjatury na odpoczynek. Tego samego dnia Ojciec Święty złożył kurtuazyjną wizytę prezydentowi Kamerunu Paulowi Biya. Następnie, jeszcze w tym samym dniu, podpisał posynodalną adhortację *Ecclesia in Africa*.

Szósta adhortacja Jana Pawła II liczy w oficjalnym wydaniu watykańskim 150 stron i składa się z krótkiego wprowadzenia, siedmiu rozdziałów i zakończenia. Jest to swoisty podręcznik właściwego ustawienia duszpasterstwa w Afryce, który na pewno wykorzystają poszczególne konferencje episkopatów afrykańskich w swojej pracy duszpasterskiej. Pierwszej prezentacji tego dokumentu dokonał sam Papież w piątek 15 IX 1995 roku podczas Mszy św. na lotnisku wojskowym w Jaunde, na której zgromadziło się około 100 tys. wiernych. Homilię wygłosił Jan Paweł II po francusku, a także we fragmentach po angielsku, portugalsku i hiszpańsku. Ukazał w niej dorobek kolegialnej współpracy biskupów zgromadzonych wraz z Papieżem na Synodzie.

Główny trzon rozważań dotyczył inkulturacji. Mówiąc o inkulturacji Papież miał na myśli bardzo ważny proces integracji chrześcijaństwa z kulturą danego kraju czy ludu. Chodzi o to, żeby mieszkańcy danego kraju czuli, że przyjmują wiarę w pełni „zadomowioną" w ich kulturze, mentalności, obyczajach. W inkulturacji nie chodzi o zwykłe przystosowanie chrześcijaństwa do danej kultury, gdyż byłaby to prosta adaptacja. Chodzi o dogłębne przeniknięcie i przepojenie Ewangelią najintymniejszych dziedzin życia ludzkiego. Wzorem inkulturacji jest tajemnica Wcielenia Słowa Bożego. W historii działalności misyjnej Kościół od początku kładł nacisk na ten proces, czego przykładem jest działalność św. Pawła, świętych Cyryla i Metodego, R. Lulla, M. Ricciego i R. de Nobiliego, A. Diopa i wielu innych.

W podobnym duchu wypowiada się Sobór Watykański II w Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła, gdzie czytamy: „Kościoły lokalne niech czerpią ze zwyczajów i tradycji, z mądrości i wiedzy, ze sztuki i umiejętności swoich ludów to wszystko, co może się przyczynić do wyznawania chwały Stwórcy, do zobrazowania łaski Zbawiciela i właściwego ukształtowania życia chrześcijańskiego" (nr 22). Jan Paweł II podejmował już ten problem choćby w adhortacji *Catechesi tradendae* (nr 53) czy w encyklice *Redemptoris missio* (nr 52). W adhortacji *Ecclesia in Africa* daje całościowe ujęcie nauki Kościoła na ten temat. Mówi więc, że „inkulturacja ma dwa wymiary: z jednej strony «oznacza wewnętrzne przekształcenie autentycznych wartości kulturowych przez ich integrację w chrześcijaństwie»; z drugiej strony jest «zakorzenieniem chrześcijaństwa w różnych kulturach»" (nr 59); że „jest wpisywaniem ewangelicznego orędzia w kultury" (nr 60). Papież, prezentując adhortację podczas Mszy św. w Jaunde, wskazał konkretnie, w jaki sposób alians Ewangelii i kultury na Czarnym Lądzie tworzy nową jakość i utwierdza Chrystusa w poszczególnych kulturach afrykańskich. Na koniec celebracji Ojciec Święty uroczyście przekazał tekst adhortacji trzem kardynałom afrykańskim, księdzu, zakonnicy, bratu zakonnemu, dwom katechistom i rodzinie z trójką dzieci. Wręczając ten dokument ta-

kiej właśnie grupie ludzi, Ojciec Święty chciał wyrazić podziękowanie za zaangażowanie wszystkich struktur Kościoła afrykańskiego w prace Synodu. (Trzeba zaznaczyć, że w tej Mszy św. brała udział także delegacja z Polski. Przewodniczył jej biskup A. Śmigielski z Sosnowca, wiceprzewodniczący Komisji Misyjnej Episkopatu Polski.)

Po południu, tego samego dnia, Ojciec Święty udał się do katedry pod wezwaniem Matki Bożej Zwycięskiej. W świątyni tej (wybudowanej w 1951 roku; mogącej pomieścić 1,5 tys. osób) Ojciec Święty przewodniczył uroczystej sesji Synodu. W przemówieniu, które Papież wygłosił w czterech językach: francuskim, angielskim, portugalskim i hiszpańskim, powrócił do tematu inkulturacji, ukazując istotę i sens oraz personalistyczny wymiar tego procesu. Z kolei Papież przypomniał, że w tej części Afryki istnieją wielkie katolickie ośrodki uniwersyteckie i uwydatnił rolę teologii w procesie ewangelizacji i inkulturacji. Afryka próbuje budować własną, afrykańską teologię – musi jednak przestrzegać jej zgodności z Ewangelią i komunii z Kościołem powszechnym. Pamiętając o tym, że katolicy stanowią mniejszość w tym kraju, nie mogło w przemówieniu papieskim zabraknąć tematu dialogu z religiami tradycyjnymi i z wyznawcami islamu. Kościół wyznaje, że jedyną drogą porozumiewania się katolików z wyznawcami innych religii jest dialog. Papież zachęcał do twórczego dialogu życia z nimi, natomiast z chrześcijanami innych wyznań – do podejmowania wspólnych inicjatyw ewangelizacyjnych. Zwaśnione narody wezwał do pojednania, pokoju i przebaczenia.

W sobotę 16 IX rano Ojciec Święty opuścił Kamerun, żegnany przez prezydenta Paula Biya, przedstawicieli władz, biskupów, wyznawców innych religii i rzesze wiernych. Jak dobry ojciec złożył życzenia wszystkim zebranym i pobłogosławił wszystkich. Rodzinom przypomniał w przemówieniu pożegnalnym ich niezastąpioną rolę w społeczeństwie i Kościele; księżom powiedział, aby wypełniali godnie i odpowiedzialnie podjęte obowiązki; wreszcie wyraził radość z obecności innych wyznań, z ich otwartości na dialog i z okazywanego mu szacunku podczas spotkań z nimi.

Kolejnym etapem papieskiej podróży apostolskiej była Republika Południowej Afryki. Na lotnisku w Johannesburgu Papieża powitali: prezydent Republiki Nelson Mandela, episkopat i korpus dyplomatyczny. Papież wygłosił przemówienie w języku angielskim oraz w języku zulu i sotho. W przemówieniu Ojciec Święty podkreślił najpierw radość z przybycia do RPA oraz z tego powodu, że kraj ten w ubiegłym roku nawiązał stosunki dyplomatyczne ze Stolicą Apostolską oraz, że Afryka przekształca się, a następnie wyraził szacunek dla ludów i kultur afrykańskich. W RPA katolicy stanowią tylko 8% spośród 34 mln ludzi zamieszkujących ten kraj. Kościół posiada 4 metropolie i 23 diecezje. Rodzinie Bożej, jak nazywają na tym kontynencie Kościół katolicki, posługuje 1 kardynał, 35. biskupów, 1030. księży, 260. katechistów, 3284 siostry zakonne, w tym 27. misjonarzy z Polski i 20 polskich sióstr zakonnych.

W homilii, podczas niedzielnej Mszy św. sprawowanej na hipodromie w Johannesburgu, Jan Paweł II zaprezentował adhortację *Ecclesia in Africa* i nawiązał do problemów omawianych podczas Synodu. Stwierdził, że przemoc mu-

si ustąpić dialogowi i porozumieniu. Bardzo mocno i stanowczo potępił handel bronią i zaapelował o zaprzestanie tego procederu. Wskazał na możliwość przeznaczenia pieniędzy, zamiast na broń, na lekarstwa, ochronę zdrowia i edukację. Ważnym problemem w tej części kontynentu są podziały etniczne i w związku z tym powtarzające się masakry bezbronnej ludności, zaś prawdziwą hańbą jest to, że najwięcej uchodźców jest właśnie w Afryce. Jan Paweł II prosił usilnie o modlitwę w intencji pokoju. „Pokój – tłumaczył Papież – wymaga więcej odwagi niż przemoc". Przypomniał modlitewne spotkanie w 1986 roku w Asyżu, które ukazało światu, że wszystkie wyznania i religie mogą się wspólnie spotkać i modlić o pokój. Papież upomniał się także o ludzkie warunki życia dla milionów ludzi tego kontynentu. Pogarszają się one z powodu chorób, plagi AIDS i wzrastającego zadłużenia. Papież zaapelował do świata o solidarność z Afryką. W przemówieniu przed modlitwą Anioł Pański prosił Matkę Bożą o opiekę nad narodami Afryki, o to, by zginął ostatni ślad nienawiści, uprzedzenia i strachu, a nastał pokój, sprawiedliwość i solidarność międzyludzka. Istnieją pewne ośrodki, które skłócają ze sobą plemiona i wykorzystują problemy etniczne, by wzniecać wojny, gdyż w ten sposób zarabiają na handlu bronią. Papież zaś w różnorodności plemion i ras widzi siłę tego narodu, stąd modlił się: „Maryjo, skieruj wzrok na cudowną różnorodność ludów, tworzących ten naród".

W tym samym dniu (17 IX) wieczorem, Ojciec Święty przewodniczył w katedrze w Johannesburgu posiedzeniu Synodu. W sesji wzięło udział 30. ojców synodalnych, kilkudziesięciu innych biskupów, korpus dyplomatyczny, przedstawiciele władz i liczni wierni. Przemówienie wprowadzające wygłosił kard. Francis Arinze, przewodniczący Papieskiej Rady do Spraw Dialogu Między Religiami. Przemawiali także inni biskupi oraz przedstawiciele innych wyznań i religii. Jan Paweł II w swoim przemówieniu zasadniczo podsumował prace Synodu, zaprezentował nową adhortację i podjął problemy wysuwane jako naczelne i najbardziej trapiące ten kontynent. Powrócił więc do tematu sprawiedliwości i pokoju. Przypomniał także liczne trudności przeżywane przez narody kontynentu afrykańskiego, takie jak: bratobójcze wojny, handel bronią, problem uchodźców i wygnańców.

Ostatnim etapem jedenastej podróży Jana Pawła II do Afryki była Kenia, którą Papież odwiedził po raz trzeci. Był już w tym kraju w 1980 roku i w 1985 roku, w związku z Kongresem Eucharystycznym. W Kenii, liczącej 28 mln mieszkańców, katolicy stanowią 25%, również protestantów oblicza się na około 25%, tyle samo stanowią wyznawcy tradycyjnych religii afrykańskich, głównie animiści, pozostała ludność kraju to muzułmanie. Kościół w Kenii posiada 4 metropolie, 15 diecezji, w których pracuje 1 kardynał, 19. biskupów, 650. księży diecezjalnych, 834. zakonników, 2560. sióstr zakonnych, 9200. katechistów i misjonarzy świeckich. 80% mieszkańców tego kraju utrzymuje się z pracy na roli.

Po powitaniu na lotnisku w Nairobi Papież złożył wizytę prezydentowi republiki – Danielowi Arap Moiowi w State House, a następnie udał się na spoczynek do nuncjatury. We wtorek 19 IX na Mszy św. odprawianej przez Papieża w Uhuru Park w Nairobi zgromadziła

się największa podczas tej pielgrzymki liczba uczestników – ponad 300 tysięcy. Z Papieżem Mszę św. koncelebrowali księża z Zairu, Ruandy, Burundi, Tanzanii, Zambii, Etiopii i Sudanu. W homilii Jan Paweł II, podobnie jak w poprzednich krajach, nawiązał do Synodu i zaprezentował nową adhortację. Głównym tematem rozważań uczynił sprawę ewangelizacji rodziny. Jest to jedna z trudniejszych dziedzin ewangelizacji w afrykańskim środowisku kulturowym. Afryka jest ciągle jeszcze daleka od zakorzenienia się w niej chrześcijańskiego ideału rodziny. Na Synodzie rozważano, w jaki sposób rodzina afrykańska powinna otworzyć się we wszystkich wymiarach na Chrystusa. Chrześcijanie w Afryce stanęli na rozdrożu: z jednej strony znalazły się tradycyjne zwyczaje setek plemion, z których każde posiada swoje własne tradycje i wartości, które wszyscy członkowie klanu muszą szanować i zachowywać, z drugiej zaś strony – zasady chrześcijańskie. Główne problemy to: poligamia; ingerencja ludzi spoza Afryki w sytuację ludnościową tego kontynentu, mająca na celu objęcie ścisłą kontrolą liczbę urodzin; ingerencja permisywnej kultury Zachodu poprzez środki przekazu i prasę, niosące negatywny obraz życia rodzinnego, rozwody, zjawisko rodzin pozbawionych ojca; epidemia AIDS, bardzo wysoka śmiertelność dzieci; tzw. apartheid płci, w którym kobiety mają niższy status niż mężczyźni. Jan Paweł II – wierny zasadzie, że „przyszłość świata i Kościoła idzie przez rodzinę"[3] – dostrzega, że Afryka jest kontynentem, na którym rodzina jest przez mieszkańców waloryzowana, „jest filarem, na którym opiera się cała budowla społeczna". Ten główny filar nie może więc być chory, bo wszelkie struktury społeczne się rozpadną. Papież podał także sposoby uzdrawiania rodziny – poprzez wpatrywanie się we wzór Świętej Rodziny, medytację nad godnością mężczyzny i kobiety oraz sensem i celem małżeństwa. Na kontynencie afrykańskim nawet Kościół jest nazwany „Rodziną". Rodzina jest też odpowiedzialna za powołania: ich rozeznawanie i początkową formację. Kolejnym zagadnieniem, które Jan Paweł II podjął w swej homilii, była sprawa inkulturacji wiary. Musi dokonać się swoista synteza kultury i wiary. Cały obszar życia chrześcijańskiego – teologia, liturgia, zwyczaje, musi przejść proces inkulturacji. Jan Paweł II jest przekonany, że powstanie z tego nowa jakość, która zaowocuje na ziemi afrykańskiej. Na końcu Papież zaapelował o podtrzymywanie dialogu i przyjaznych stosunków z braćmi muzułmanami. Ruandę i Burundi wezwał do pojednania. Duchowieństwo Ruandy Jan Paweł II zapewnił, że nie cierpi samo, gdyż wraz z nimi cierpi sam Papież.

Sesja końcowa, zamykająca Nadzwyczajny Synod Biskupów poświęcony Afryce, zgromadziła w dniu 19 IX 1995 roku w sanktuarium Ressurection Garden w Nairobi 50. ojców synodu, 11. audytorów, 3. ekspertów oraz biskupów z Konferencji Biskupów Afryki Wschodniej (skrót: AMECEA – Association of Member Episcopal Conferences of Eastern Africa. Konferencja ta skupia biskupów z Kenii, Ugandy, Zambii, Malawi, Tanzanii, Sudanu, Etiopii i Seszeli), ponadto korpus dyplomatyczny i delegacje wiernych. W prze-

---

[3] Jan Paweł II, *Familiaris consortio* , nr 75; AAS 74(1982) s. 173.

mówieniu na zakończenie Synodu Papież podsumował wszystkie sesje, podziękował za zaangażowanie całego Kościoła afrykańskiego i poruszył palące problemy tego kontynentu. Usilnie prosił, żeby chrześcijanie i muzułmanie nie przestali współpracować ze sobą i darzyli się wzajemnym szacunkiem. Papież skonstatował, że przeobrażeniom w Afryce grozi niebezpieczeństwo zatrzymania się tylko na zmianach materialnych. Zwrócił uwagę na ubóstwo, niedorozwój ekonomiczny i kulturalny oraz skierował apel do świata: „Afryka wzywa pomocy, współpracy i solidarności. Codziennie modlę się za mieszkańców Czarnego Lądu".

Swoją jedenastą pielgrzymką na kontynent afrykański Jan Paweł II złożył hołd Afryce, która będzie przeżywać 2000-lecie chrześcijaństwa. Zaraz po przylocie do Kamerunu, w pierwszym przemówieniu Jan Paweł II przypomniał, że korzenie tego Kościoła są tak dawne, jak w mało której części świata. Na tym kontynencie Jezus jako dziecko szukał schronienia – jest to więc druga ojczyzna Jezusa, Filip ochrzcił dworzanina królowej Etiopii, o czym wspominają Dzieje Apostolskie, tutaj rozwijało się bujnie życie zakonne w pierwszych wiekach, tutaj działał św. Augustyn i inni wielcy teologowie, stąd wywodzili się także papieże. Zdaniem Jana Pawła II – Afryka może z radością i podniesionym czołem przygotowywać się do świętowania dwutysięcznej rocznicy chrześcijaństwa.

Cezary RITTER .

WYBÓR I ODPOWIEDZIALNOŚĆ

„Nie ma wolności bez Solidarności".

W stanie wojennym, po delegalizacji związku „Solidarność", było to hasło-odpowiedź społeczeństwa na podejmowane przez władze próby „normalizacji" życia w kraju. Odpowiedź tę, trzeba przyznać, dostrzeżono: w drugiej połowie lat osiemdziesiątych na gmachu ówczesnego KC PZPR w Warszawie pojawił się sporych rozmiarów transparent z napisem: „Nie ma wolności bez odpowiedzialności". Kiedy z kolei w lutym 1989 roku doszło do rozmów okrągłego stołu, reprezentujący w nich stronę opozycyjną redaktor naczelny „Tygodnika Powszechnego" Jerzy Turowicz nawiązał do tego napisu. Zawarta w nim diagnoza, twierdził, jest błędna – należało raczej napisać: „Nie ma odpowiedzialności bez wolności". Społeczeństwo, które nie ma wpływu na życie publiczne – nie może wybierać swych przedstawicieli do organów władzy państwowej i samorządowej, pozbawione jest prawa do inicjatywy obywatelskiej i gospodarczej – nie ponosi odpowiedzialności za to, co się w państwie i z państwem dzieje. Spada ona na tych, którzy cieszą się tymi wolnościami i mogą decydować o biegu spraw publicznych, czyli – wówczas, przed 1989 rokiem – na przedstawicieli komunistycznych władz partyjno-państwowych.

W roku 1989 weszliśmy w Polsce w nową sytuację polityczną, społeczną i gospodarczą. Rozpoczął się trudny i mozolny proces wielostronnych przekształceń. Dziś, po kilku latach, wielu z nas patrząc na otaczającą rzeczywistość – widząc w niej obszary niesprawiedliwości, ubóstwa, prywaty – doznaje uczucia znużenia i rozczarowania: nie jest to „Polska przemienionych kołodziejów". Jest to jednak Polska nasza: od kilku lat każdy z nas może zabierać głos w sprawach publicznych, wraz z innymi tworzyć związki, stowarzyszenia, fundacje, partie dla osiągnięcia przez siebie wybranych celów. Kilka już razy szliśmy (bądź nie, ale zawsze był to nasz wybór) do urn, aby zadecydować, kto będzie nas reprezentował jako głowa państwa, poseł i senator w parlamencie lub radny w samorządzie lokalnym. Może się to komuś wydać dziwne, ale partyjne hasło lat osiemdziesiątych nie jest pozbawione racji, tyle że wówczas zabrakło przesłanek, aby je w ogóle racjonalnie rozpatrywać. Obecnie jednak nie możemy nie dostrzegać, że odpowiedzialność jest niezbędnym warunkiem utrzymania odzyskanej wolności. „Wolność jest celem, którego mogą bronić jedynie ludzie odpowiedzialni" – pisał liberalny ekonomista Milton Friedman.

CZY LUD MOŻE BYĆ WROGIEM LUDU?

W państwie demokratycznym każdorazowe wybory przynoszą odpowiedź na pytanie, kto przez następne kilka lat będzie sprawował w nim najwyższe urzędy; komu powierzymy obowiązek stanowienia praw, władzę ich wykonywania, reprezentowania kraju wobec świata. Na tym właśnie polega wartość demokracji, iż „rządzonym gwarantuje możliwość wyboru oraz kontrolowania własnych rządów, a także – kiedy należy to uczynić – zastępowania ich w sposób pokojowy innymi" (*Centesimus annus*, nr 46). Wynik wyborów prezydenckich w Polsce to nie tylko nazwi-

sko nowego prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej. To także odpowiedź na pytanie, czy jesteśmy krajem ludzi odpowiedzialnych. To, jak wielu z nas idzie do wyborów i kogo wybieramy, stanowi dopiero pełny wynik wyborów prezydenckich. Innymi słowy, wybory prezydenckie, jak i każde inne w obecnym czasie, stawiają na nowo kwestię, czy wolność w Polsce zapuszcza korzenie, czy też jest zagrożona.

Skąd może przyjść to zagrożenie? Od takiej czy innej orientacji politycznej lub jakiegoś polityka? Oczywiście, tak. Przede wszystkim jednak w państwie demokratycznym, zwłaszcza w momencie powszechnych wyborów, zagrożenie – ale i bariera przeciw niemu – bierze się ostatecznie z wolnego głosu ludu. Jeśli totalitaryzm polegał na tym, że polityka „interesowała się" życiem każdego obywatela, to demokracja polega na tym, że każdy obywatel powinien interesować się polityką. Niektórzy z nas może tego nie lubią, ale któż powiedział, że demokracja nie jest ustrojem uciążliwym? W totalitaryzmie władza wzywała obywateli do stałej czujności, „bo wróg (imperialista) nie śpi". Lecz w demokracji trzeba być o wiele bardziej czujnym! To my sami możemy okazać się największymi przyjaciółmi lub najbardziej niebezpiecznymi wrogami naszej wspólnej wolności. Może to właśnie miał na myśli pewien pisarz, gdy stwierdzał: „Spotkaliśmy wroga, jesteśmy nim my sami"...

Kiedy lud może okazać się wrogiem swojej własnej wolności? Jeśli pytanie to stawiamy w kontekście wyborów, odpowiedź wydaje się prosta: gdy dokonuje złego wyboru bądź gdy go zaniecha. Nie sądzę jednak, aby ta odpowiedź mogła nas zadowolić.

CZY DEMOKRACJA JEST DZIŚ ILUZJĄ?

Kiedy Arystoteles wskazywał na demokrację jako jedną z trzech moralnie uprawomocnionych form ustrojowych państwa, zwracał uwagę, aby wielkość społeczności demokratycznej nie była zbyt duża. Skoro każdy spośród ludu ma wypowiadać się i podejmować decyzje o tym, co jest słuszne w sprawach polis, nie mogą one przekraczać możliwości jego poznania i zrozumienia. Co jednak uczynić, gdy społeczność demokratyczna liczy sobie kilkadziesiąt milionów obywateli?

Odpowiedzi tu bywają różne. Jedni, pesymiści, są przekonani, iż demokracja w społeczeństwie masowym oznacza właściwie koniec demokracji, przeradza się w dyktaturę mas. Bieg zdarzeń w XX wieku zdaje się być adwokatem tego poglądu. Na tej kanwie powstały książki-raporty o człowieku i społeczeństwie w dobie przebudowy, buncie mas czy samotnym tłumie. Są także optymiści (jest ich chyba coraz mniej), którzy w niezależnych mass mediach upatrują narzędzie mogące pomóc ludowi w rozpoznaniu i zrozumieniu tego, co jest prawdziwe i dobre w sprawach publicznych. Jednak, jak w niedawnym wywiadzie telewizyjnym powiedział Czesław Miłosz, współczesne mass media coraz bardziej przypominają śmietnik, przed którym człowiek pragnący zachować jako taką wewnętrzną równowagę powinien się raczej chronić.

Są wreszcie nie pozbawieni wiary w człowieka realiści. Wierzą oni, że człowiek, mając skłonność do czynienia zła, potrafi także wznieść się ku dobru, że jest istotą społeczną, a więc w sposób naturalny szukającą drugiego, oraz że ta społeczna natura człowieka realizuje się nie tylko, i nawet nie przede wszystkim, w państwie, ale w całym szeregu tzw. społeczności pośrednich, wśród których podstawową jest rodzina. „Nie będzie więc przesadą powiedzieć, iż życie narodów, państw, organizacji międzynarodowych «przebiega» przez rodzinę" (*List do Rodzin Ojca Świętego Jana Pawła II*, nr 15). Dobre, kochające się, szczęśliwe i trwałe rodziny to fundament silnego, dostatniego państwa. Rozpad rodzin to kryzys państwa i kryzys demokracji.

RODZINA I WOLNE SPOŁECZEŃSTWO

Zatrzymajmy się zatem przez chwilę przy naszych rodzinach, zaczynając od sprawy na pozór prozaicznej. Jak wygląda przeciętny dom rodzinny w Polsce? Nie wiem, czy są prowadzone jakieś

statystyki w tej materii, ale odwiedzając krewnych i znajomych doszedłem szybko do przekonania, iż jest to dom, z którego wyrzucono stół, zastępując go ławą. Stół to spory mebel, ława jako mniejsza (a mieszkania ciasne) jest bardziej poręczna. Lecz co wspólnego ma zastąpienie stołu ławą – z naszą wolnością, demokracją, w szczególności z wolnymi demokratycznymi wyborami, na przykład prezydenta? Ma, i to sporo! Zauważmy – jeżeli jeszcze pamiętamy! – że stół to miejsce, przy którym rodzina się spotyka na wspólnym posiłku (przy obiedzie lub kolacji po dniu pracy) i rozmowie. Trudno o lepszą okazję do rozmowy o wszystkim, co dla członków rodziny jest ważne. Rozmowy, a nie tylko wymiany informacji! To tutaj, przy rodzinnym stole, „człowiek otrzymuje pierwsze i decydujące wyobrażenia związane z prawdą i dobrem, uczy się, co znaczy kochać i być kochanym, a więc co konkretnie znaczy być osobą" (*CA*, nr 39).

Inaczej przy ławie: każdy siedzi bokiem (bo fotele tak są ustawione), trzyma swój talerz na kolanach i gapi się w centralnie ustawiony mebel w pokoju, czyli w telewizor. Czasem wymieni z kimś uwagę na temat zmieniających się obrazków („przyjeżdża Zaczyk do Englerta i mówi mu, żeby się nie żenił z Kwiatkowską"), ale nie rozmawia. W wielu naszych rodzinach przestaliśmy ze sobą rozmawiać, zwłaszcza przestaliśmy rozmawiać o sprawach ważnych. Czy rozmowa w rodzinie, na przykład o tym, na kogo głosować, to sprawa ważna? Można oczywiście uznać, że sprawy ważne w rodzinie kończą się na zdrowiu dzieci. Reszta pozostaje poza obszarem wspólnej troski i odpowiedzialności małżonków i rodziców. Nawet niektórzy kandydaci do urzędu prezydenta podczas kampanii chętnie deklarowali, iż w domu o polityce nie rozmawiają.

Można demokracji bronić lub ją krytykować. W jednej i w drugiej sprawie uczyniono, jak wspomniano, wiele. Niezależnie od dorobku obu tych tradycji można się chyba zgodzić, że d e m o k r a c j a t o u s t r ó j o p a r t y n a r o z m o w i e. I dlatego rodzinny stół jest tak ważny dla demokracji – stół, nie ława! Stół dla rodziny jest tym, czym rynek dla miasteczka. Tu się ludzie spotykają, wymieniają myśli, rozmawiają, tu zaprasza się przyjezdnych. Jeśli nasze rodzinne domy, gdzie człowiek w sposób naturalny jest najbliżej drugiego człowieka, nie będą miejscem, w którym ludzie ze sobą poważnie rozmawiają, a młodzi uczą się rozmawiać, to nie widzę żadnego powodu, dlaczego miałby nim być na przykład gmach parlamentu.

Jeszcze raz przywołajmy pewną myśl Miltona Friedmana: „Rodzina, w większym stopniu aniżeli jednostka, była zawsze i nadal pozostaje podstawową cegiełką społecznej budowli, choć jej pozycja wyraźnie słabnie – jeden z najbardziej godnych pożałowania skutków rosnącego paternalizmu państwa".

PÓŹNY KOMUNIZM CZY PÓŹNY KAPITALIZM?

Paradoksem systemu kolektywnego jest to, iż pozostawił po sobie społeczeństwo zatomizowane. W gruncie rzeczy żyliśmy obok siebie, lecz każdy z nas osobno. Często było tak nawet w naszych rodzinach (czego symbolem niech tu pozostanie wspomniana już wcześniej ława). Razem byliśmy wówczas, kiedy „byliśmy przeciw". Politycy i publicyści od czasu do czasu – na przykład przy okazji kampanii wyborczej – zastanawiają się obecnie, czy grozi nam „recydywa komunizmu". Nawiązując do oceny kapitalizmu zawartej w *Centesimus annus* i nieco ją trawestując, można tu stwierdzić: „Odpowiedź jest oczywiście złożona".

Jeśli ktoś mówiąc o komunizmie ma na uwadze czerwone krawaty, poemat *Dobrze!* i ideologię rewolucyjnego zbawienia świata, to oczywiście taki komunizm już nie powróci; został dość dawno pogrzebany – i to przez samych komunistów. Jest jednak komunizm późny: komunizm zbiurokratyzowany; komunizm, który „pogodził się" z niesprawiedliwością społeczną, zainteresowany jedynie utrzymaniem władzy. To właśnie ten komunizm odszedł (czy raczej zbierał się do odejścia) w 1989 roku, i zawsze może powrócić pod jakąkolwiek postacią. Polega on na b r a k u s o l i d a r n o ś c i. Jeśli więc ktoś pyta, czy grozi nam „recydywa komunizmu", odpowiedź brzmi: tak, grozi nam brak solidarności.

Jednak brak solidarności – czyli moralnej odpowiedzialności za drugiego oraz za to wszystko, co dotyczy nas wspólnie – oznacza zawsze to samo, niezależnie od tego, czy mamy komunizm czy demokrację. (Czy ktoś w Polsce pamięta słowa Papieża o solidarności wypowiedziane w Gdańsku na Zaspie w 1987 roku? Czy już są nieaktualne?) Także dziś w Polsce zarówno nasza krucha demokracja, jak i rodzący się z trudem wolny rynek, bez ogólnospołecznej i ogólnonarodowej solidarności Polaków, nie zachowają na dłuższą metę jakże potrzebnej żywotności, efektywności i dynamiki. Zostaną przygniecione przez „klientelizm": prawa dla wszystkich będą zastąpione przywilejami dla niektórych, współpraca i konkurencja w ramach rynku będą wyparte przez system promujący tych, którzy mają lepsze „dojścia" do zamówień rządowych. Coś podobnego mogliśmy w ostatnich latach zobaczyć we Włoszech, w naszym przypadku byłoby to pośmiertne zwycięstwo dojrzałego marksizmu i klęska polskiej niedojrzałej solidarności. Czyżby rację mieli ci, którzy mówili o historycznym procesie konwergencji komunizmu i kapitalizmu w ich dojrzałej fazie?

NIE MA WOLNOŚCI BEZ SPRAWIEDLIWOŚCI

„Moi drodzy współobywatele: od czterdziestu lat w tym dniu słyszeliście z ust moich poprzedników rozmaite wariacje na ten sam temat: jak pomyślnie rozwija się nasz kraj, ile milionów ton stali wyprodukowaliśmy, jak bardzo wszyscy jesteśmy szczęśliwi, jak ufamy naszemu rządowi i jak szerokie perspektywy stoją przed nami. Przypuszczamy, że nie zaproponowaliście mnie na to stanowisko po to, abym i ja także miał was okłamywać". Słowa te, wówczas jeszcze i do Czechów, i do Słowaków, wypowiedział prezydent Vaclav Havel w swoim pierwszym orędziu noworocznym. Było to krótko po „aksamitnej rewolucji" w Czechosłowacji, po „ostatecznej rewolucji", czyli rewolucji sumienia (jak ujął to George Weigel), w Europie Środkowo-Wschodniej. Havel wiedział, że musi podjąć dialog ze społeczeństwem, z którym przedtem władza dialogu nie prowadziła, społeczeństwem zniszczonym materialnie, ale szczególnie zniszczonym moralnie, i stąd jedyną podstawą tego nowego dialogu może być mówienie prawdy.

Jeśli prawda staje się przedmiotem wystąpienia głowy państwa, jeśli czyni on z niej podstawę publicznej debaty w państwie demokratycznym, to znaczy, iż prawda jest podstawowym problemem demokracji. Każdy, kto należy do ludu, zostaje w państwie demokratycznym postawiony przed problemem prawdy. Ponieważ prawda, o której tu mowa, odnosi się do człowieka, do tego, co jest dobre, a co złe dla każdego obywatela w państwie, ma ona charakter moralny. Jeżeli państwo demokratyczne – zapewne ku zdziwieniu Platona – jest państwem filozofów, to dokładnie mówiąc jest to państwo etyków.

Słyszy się dzisiaj często, że etyczna koncepcja państwa jest nie tylko błędna, ale i niebezpieczna, gdyż może prowadzić do totalitaryzmu. Wolność i normy moralne często wchodzą ze sobą w konflikt, trzeba zatem wybierać. Państwo liberalno-demokratyczne zawsze daje prymat wolności, etykę – jako sprawę ważną, ale prywatną – pozostawiając obywatelom (względnie uniwersytetom). Trudno jednak w tym kontekście zrozumieć, dlaczego w takim państwie wciąż jeszcze toleruje się publiczny w końcu urząd Ministra Sprawiedliwości.

Prymat, jakiego współczesne państwo liberalno-demokratyczne udziela wolności, jest słuszny, z tym jednak, że najlepszym gwarantem zachowania wolności w państwie jest sprawiedliwość, zwłaszcza zaś sprawiedliwe prawo.

„Nie ma wolności bez Solidarności" – powtarzali Polacy w latach osiemdziesiątych. Zwykła konsekwencja i odpowiedzialność (także wobec samych siebie) domaga się, aby w latach dziewięćdziesiątych dodali: „Nie ma wolności bez sprawiedliwości". Tym bardziej że w ostatecznym rozrachunku odpowiedzialności za sprawiedliwość w państwie nie da się już na nikogo przerzucić. Państwo to my.

Lublin, 20 X 1995 roku

Maria FILIPIAK

SIEDEMNASTY ROK PONTYFIKATU JANA PAWŁA II
16 X 1994 – 15 X 1995 r.

PAŹDZIERNIK

16 X – Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej pięciorga sług Bożych: Mikołaj Roland (1642-1678), Francuz, kapłan, założyciel Zgromadzenia Sióstr od Dzieciątka Jezus; Albert Hurtado Cruchaga (1901-1952), Chilijczyk, jezuita; Józefina Vannini (1859-1911), Włoszka, założycielka Zgromadzenia Córek św. Kamila; oraz dwie hiszpańskie zakonnice: Maria Rafols (1781-1853), założycielka Zgromadzenia Sióstr Miłości od św. Anny i Petra od św. Józefa de la Montaa Pérez Florido (1845-1906) *Wybrali drogę służby na wzór Chrystusa.*

18 X – Spotkanie z uczestnikami 96. Kongresu Włoskiego Stowarzyszenia Chirurgów.
– Orędzie [...] na XXXII Światowy Dzień Modlitw o Powołania.
– Audiencja dla biskupów chilijskich.

21 X – Audiencja dla biskupów Pakistanu.

28 X – Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk *Badania naukowe i etyka.*

29 X – Homilia w czasie Mszy św. na zakończenie obrad IX Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów *W szkole Chrystusa.*

LISTOPAD

3 XI – Przemówienie do uczestników VI Światowego Spotkania Religii na Rzecz Pokoju.

4 – 6 XI – Wizyta duszpasterska w Katanii i Syrakuzach (Sycylia).

5 XI – Homilia w czasie beatyfikacji s. Magdaleny Morano (1847-1908), Włoszki ze Zgromadzenia Córek Maryi Wspomożycielki *Jesteście wezwani do pracy w służbie dobra.*

6 XI – Konsekracja nowego sanktuarium Matki Bożej Płaczącej w Syrakuzach *Łzy Matki.*

10 XI – List apostolski *Tertio Millennio adveniente* [...].

11 XI – Spotkanie ekumeniczne papieża Jana Pawła II z Katolikosem-Patriarchą Marem Dinkhą IV, podczas którego podpisana została Wspólna deklaracja chrystologiczna Kościoła katolickiego i Asyryjskiego Kościoła Wschodu.

18 XI – Przemówienie do uczestników sesji naukowej Papieskiej Akademii Nauk *Znaczenie naturalnych metod planowania rodziny.*

19 XI – Audiencja dla sześciu nowych ambasadorów powołanych przy Stolicy Apostolskiej.

20 XI – Homilia podczas beatyfikacji sług Bożych: Jacek Maria Cormier (18321916), Francuz; Maria Poussepin (1653-1744), Francuzka, założycielka sióstr Dominikanek od Ofiarowania Najświętszej Maryi Panny; Agnieszka od Jezusa Galand de Langeac (1602-1634), Francuzka; Eugenia Joubert (1876-1904), Francuzka, i Klaudiusz Granzotto (1900-1947), Włoch *Budowanie Królestwa Chrystusa.*

25 XI – Audiencja dla prezydenta Austrii Thomasa Klestila.

26 XI – Homilia w czasie uroczystości nadania godności kardynalskiej 30. nowym purpuratom *Zadania kardynałów w Kościele.*

– Przemówienie na IX Międzynarodowej Konferencji zorganizowanej przez Papieską Radę do Spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia *Prawo do życia.*

27 XI – Homilia w czasie Mszy św. na której odbyło się wręczenie pierścieni nowo mianowanym kardynałom *Służba Chrystusowi wymaga wielkiego męstwa.*

GRUDZIEŃ

1 XII – Audiencja dla izraelskiego ministra spraw zagranicznych Szimona Peresa.

2 XII – Audiencja dla prezydenta Litwy Algirdasa Brazauskasa.

– Spotkanie z członkami Międzynarodowej Komisji Teologicznej.

3 XII – Audiencja dla 300. członkiń Włoskiego Centrum Kobiet.

– Audiencja dla włoskich rolników.

– Audiencja dla biskupów Iranu.

– List [...] z okazji 150. rocznicy założenia Apostolstwa Modlitwy.

5 XII – Audiencja dla ambasadora Argentyny przy Stolicy Apostolskiej Francisco Eduardo Trusso oraz ambasadora Chile Sergio Ossa Pretota.

10 XII – Homilia w czasie wizyty duszpasterskiej w Loreto *Tajemnica domu nazaretańskiego.*

13 XII – List [...] do dzieci w Roku Rodziny.

15 XII – Homilia w czasie Mszy św. dla środowiska akademickiego Rzymu *Miłość i odpowiedzialność.*

17 XII – Audiencja dla prezydenta Słowacji Michala Kovača.

21 XII – Nawiązanie stosunków dyplomatycznych Stolicy Apostolskiej z Republiką Macedonii na szczeblu nuncjatury i ambasady.

22 XII – Przemówienie do kardynałów i pracowników Kurii Rzymskiej *Kościół broni godności małżeństwa i rodziny.*
24 XII – Audiencja wigilijna dla Polaków *"Daj nam poczucie siły i Polskę daj nam żywą".*
25 XII – Orędzie „Urbi et Orbi" *Święta Rodzino, prowadź i broń nas.*

STYCZEŃ

1 I – Orędzie [...] na XXVIII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1995 roku *Kobieta wychowawczynią do życia w pokoju* (podpisane 8 XII).
5 I – Przemówienie do członków 34. Kongregacji Generalnej Towarzystwa Jezusowego *Kościołowi potrzebna jest wasza cenna pomoc.*
6 I – Homilia z okazji udzielenia sakry biskupiej 10. kapłanom *Bądźcie wiernymi świadkami Prawdy.*
– List [...] na 150-lecie urodzin św. Brata Alberta.
– Orędzie na XXIX Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu *Kino nośnikiem kultury i wartości.*
9 I – Przemówienie do korpusu dyplomatycznego *Stolica Apostolska jest głosem, na który czeka ludzkie sumienie.*
11-21 I – Podróż na Filipiny, do Papui-Nowej Gwinei, Australii i Sri Lanki.
13 I – Homilia w czasie Mszy św. z okazji V Międzynarodowego Forum Młodzieży *„Chodź ze Mną zbawiać świat"....*
14 I – Manila: orędzie radiowe do katolików w Chinach *Piotr-Opoka widzialnym fundamentem Kościoła.*
– Manila: czuwanie modlitewne z młodzieżą świata *Kościół i Papież oczekują od was, abyście wyznawali Chrystusa.*
15 I – Manila: uroczysta Eucharystia z okazji X Światowego Dnia Młodzieży *Bądźcie znakiem nadziei dla Kościoła i świata.*
– Manila: spotkanie z przedstawicielami Federacji Konferencji Episkopatów Azji *Otwórzcie Chrystusowi drzwi Azji.*
17 I – Papua–Nowa Gwinea: homilia w czasie beatyfikacji Piotra To Rot (1912-1945), mieszkańca Papui–Nowej Gwinei, katechisty, męczennika *Budujcie przyszłość na mocnej skale wiary.*
19 I – Australia – Sydney: homilia w czasie beatyfikacji Marii McKillop (1842-1909), Australijki, założycielki Zgromadzenia Sióstr św. Józefa od Najświętszego Serca Pana Jezusa *Przygotowywała drogę Panu na pustyni ludzkiego życia.*
21 I – Sri Lanka – Kolombo: homilia w czasie beatyfikacji Józefa Vaza (1651-1711), Portugalczyka, kapłana z Kongregacji Oratorium św. Filipa Neri *Przebaczenie, pojednanie, pokój wezwaniem dla wszystkich.*
29 I – Homilia podczas beatyfikacji: Rafał Guizar Valencia (1878-1938), biskup Veracruz, Meksykanin; Modest od Jezusa i Maryi (1802-1854), Włoch, kapłan z Zakonu Braci Mniejszych; Genowefa Torres Morales (1870-1956), Hiszpanka, założycielka Zgromadzenia Sióstr Najświętsze-

go Serca Jezusa i Świętych Aniołów; Grimoald Ferdynand Santamaria (1883-1902), Włoch, kleryk ze Zgromadzenia Męki Pana Naszego Jezusa Chrystusa *Głoszą wierność Boga i świadczą o Jego miłości.*

LUTY

3 II – Audiencja dla uczestników spotkania delegacji ukraińskiego Kościoła greckokatolickiego z Międzydykasteryjną Komisją do Spraw Kościoła w Europie Wschodniej, poświęconego przygotowaniom do obchodów 400-lecia unii brzeskiej i 350-lecia unii użhorodzkiej.

4 II – Audiencja dla prezydenta Republiki Malty Ugo Mifsuda Bonniciego.

10 II – Audiencja dla pracowników i adwokatów Trybunału Roty Rzymskiej.

11 II – Orędzie [...] na III Światowy Dzień Chorego 1995 r. (podpisane 21 XI).

– Homilia dla chorych i ich opiekunów *Światło Chrystusa rozjaśnia każdą drogę ludzkiego życia.*

17 II – Audiencja dla prezydenta Paragwaju Juana Carlosa Wasmosy'ego.

MARZEC

5 III – Wizyta w rzymskiej parafii Matki Bożej Nieustającej Pomocy *Człowiek może pokonać wszystkie pokusy życia.*

12 III – Wizyta w rzymskiej parafii św. Joanny Antidy Thouret *Chrystus wzywa nas do nadziei życia wiecznego.*

16 III – Audiencja dla wicepremiera Iraku Tareka Aziza.

18 III – Przemówienie do członków Penitencjarii Apostolskiej *Rola kapłana w sakramencie pokuty.*

19 III – Wizyta duszpasterska w regionie Molise.

– Castelpetroso: homilia w sanktuarium Matki Bożej Bolesnej *Praca ma służyć człowiekowi.*

25 III – Encyklika *Evangelium vitae* [...] O wartości i nienaruszalności życia ludzkiego.

– List [...] do kapłanów na Wielki Czwartek 1995 r.

– List [...] na 400-lecie Unii Brzeskiej.

– List [...] Jana Pawła II na 350-lecie Unii Użhorodzkiej.

26 III – Wizyta w rzymskiej parafii Matki Bożej Różańcowej *Ojciec miłosierdzia.*

KWIECIEŃ

2 IV – Wizyta w rzymskiej parafii Matki Bożej Pocieszenia *Bóg pragnie naszego zbawienia.*

6 IV – Audiencja dla młodzieży rzymskiej z okazji Światowego Dnia Młodzieży.

7 IV – Audiencja dla delegacji kościelno-państwowej Chorwacji.

9 IV – Homilia w czasie Mszy św. na placu św. Piotra z okazji obchodów X Światowego Dnia Młodzieży *Najświętszy Pielgrzym dziejów człowieka.*

11 IV – Audiencja dla studentów i profesorów uczestniczących w międzynarodowym kongresie „UNIV '95".
15 IV – Przemówienie do przedstawicieli Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży *Chrystus posyła was, abyście głosili Jego Ewangelię.*
16 IV – Orędzie wielkanocne „Urbi et Orbi" *Kościół głosi Ewangelię życia mocą Zwycięzcy śmierci.*
21 IV – List [...] z okazji 200. rocznicy urodzin Wincentego Pallottiego.
27 IV – Audiencja dla uczestników międzynarodowego kolokwium nt. „Veritatis splendor".
28 IV – Audiencja dla uczestników 15. Sesji Plenarnej Kongregacji do Spraw Ewangelizacji Narodów.
29 IV – Do uczestników IX Zgromadzenia Włoskiej Akcji Katolickiej *Zadania Akcji Katolickiej dzisiaj.*
29-30 IV– Wizyta duszpasterska w Trydencie.
30 IV – Homilia podczas beatyfikacji bpa Jana Nepomucena de Tschiderera (1777-1860), Włocha *Zmartwychwstały Pan jest z wami i zawsze was wspiera.*
– Spotkanie modlitewne z okazji 450. rocznicy Soboru Trydenckiego *Znaczenie Soboru Trydenckiego.*

MAJ

2 V – List apostolski *Orientale lumen* [...] w setną rocznicę Listu apostolskiego „Orientalium dignitas" papieża Leona XIII.
– Audiencja dla prezydenta Ukrainy Leonida Kuczmy.
5 V – Audiencja dla prezydenta Wenezueli Rafaela Caldery.
7 V – Homilia podczas beatyfikacji pięciorga sług Bożych: Augustyn Roscelli (1818-1902), Włoch, kapłan, założyciel Zgromadzenia Sióstr Niepokalanej; Maria od św. Józefa Alvarado Cardozo (1875-1967), Wenezuelka, założycielka wspólnoty Sióstr Szpitalnych św. Augustyna; Maria Helena Stollenwerk (1852-1900), Niemka; Maria Dominika Brun Barbantini (1789-1868), Włoszka; oraz Józefina Gabriela Bonino (1843-1906), Włoszka *Śladami Dobrego pasterza.*
8 V – Przesłanie [...] z okazji 50. rocznicy zakończenia w Europie II wojny światowej.
18 V – Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiego Komitetu do Spraw Międzynarodowych Kongresów Eucharystycznych *Eucharystia i wolność.*
20 – 21 V – Podróż apostolska: Republika Czeska i diecezja bielsko-żywiecka.
21 V – Homilia podczas kanonizacji Jana Sarkandra (1576-1620), kapłana, męczennika i Zdzisławy z Lemberku (1215-1252), opiekunki ubogich *Kto miłuje Chrystusa, żyje Jego Ewangelią.*
– Spotkanie z młodzieżą na Świętej Górce koło Ołomuńca *Modlitwa, której nauczył nas Chrystus.*

22 V – Skoczów, Bielsko-Biała, Żywiec:
– Skoczów: spotkanie ze wspólnotą Kościoła ewangelicko-augsburskiego *Szukajmy dróg do jedności chrześcijan.*
– Skoczów: homilia *Polska potrzebuje dzisiaj ludzi sumienia.*
– Bielsko-Biała: homilia *Trzeba otwierać drzwi Chrystusowi.*
– Żywiec: liturgia Słowa *Trwajcie mocno w wierze.*

25 V – Encyklika *Ut unum sint* [...] o działalności ekumenicznej.

26 V – Audiencja dla sekretarza generalnego IV Światowej Konferencji ONZ na temat kobiety w Pekinie – Gertrudy Mongillo.
– Przesłanie [...] do sekretarza generalnego IV Światowej Konferencji ONZ poświęconej Kobiecie *Niezbywalna godność kobiet i ich uczestnictwo w życiu społecznym.*

29 V – Przemówienie do członków ruchu Pax Christi *Podziały i bariery między ludźmi mogą zostać usunięte.*

CZERWIEC

3-4 VI – Podróż apostolska do Belgii.

4 VI – Bruksela: homilia podczas beatyfikacji o. Damiana de Veustera (1840--1889), Flamanda, kapłana, misjonarza *Stał się trędowatym wśród trędowatych i dla trędowatych.*
– Przemówienie do Episkopatu Belgii *Prawda Boża musi kształtować całe życie człowieka.*

11 VI – Orędzie [...] na Światowy Dzień Misyjny 1995 r. *Cały Kościół jest wezwany do głoszenia prawdy i miłości Bożej.*
– Homilia podczas Mszy św. z okazji 50. rocznicy zakończenia w Europie II wojny światowej *Strzeżmy Przymierza Pokoju, jakie Bóg zawarł z całym stworzeniem.*

16 VI – Nawiązanie stosunków dyplomatycznych Stolicy Apostolskiej z Księstwem Andory.

20 VI – List [...] na 75-lecie Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego.

23 VI – Audiencja dla uczestników sesji plenarnej Papieskiej Komisji do Spraw Ameryki Łacińskiej.

27 VI – Przemówienie podczas spotkania z Patriarchą Ekumenicznym Konstantynopola Bartłomiejem I *Błogosławiony dar Boży.*

29 VI – Homilia podczas liturgii w bazylice św. Piotra *Nie możemy trwać w rozłączeniu.*
– Wspólna deklaracja Papieża Jana Pawła II i Patriarchy Ekumenicznego Konstantynopola Bartłomieja I.
– List [...] do Kobiet.

30 VI–3 VII – Podróż apostolska do Republiki Słowacji.

LIPIEC

1 VII – Šaštin: homilia w narodowym sanktuarium Słowacji *W tym miejscu Maryja modli się z nami.*

2 VII – Koszyce: homilia podczas kanonizacji trzech kapłanów męczenników: Marek Križ (1588-1619), Chorwat; Stefan Pongrácz (1582-1619), Węgier; Melchior Grodzicki (1584-1619), Polak *Męczeństwo łączy nas z wszystkimi chrześcijanami.*

3 VII – Lewocza: homilia *Ewangelia nawiedzenia.*

9 VII – Anioł Pański *Domagam się sprawiedliwości* (Jan Paweł II w obronie pokoju).

11 VII – Przemówienie podczas audiencji dla nowego ambasadora Rzeczypospolitej Polskiej przy Stolicy Apostolskiej *Kościół chce być czynnie obecny w budowaniu wspólnego domu.*

16 VII – Anioł Pański *Nie ustawajcie w niesieniu pomocy* (Jan Paweł II w obronie pokoju).

23 VII – Anioł Pański *Jesteśmy przy was* (Jan Paweł II w obronie pokoju).

SIERPIEŃ

2 VIII – Audiencja generalna *Codziennie śledzę przebieg tej tragedii* (Jan Paweł II w obronie pokoju).

5 VIII – Przesłanie [...] w związku z 50. rocznicą zrzucenia bomby atomowej na Hiroszimę i Nagasaki.

– Przed modlitwą różańcową *Nie wolno nam o tym zapominać* (Jan Paweł II w obronie pokoju).

6 VIII – Anioł Pański *Mój głęboki niepokój* (Jan Paweł II w obronie pokoju).

9 VIII – Audiencja generalna *Razem z wami modlę się* (Jan Paweł II w obronie pokoju).

13 VIII – Przemówienie na zakończenie koncertu *Budujmy świat wolny i braterski* (Jan Paweł II w obronie pokoju).

27 VIII – Anioł Pański *Przypominam dramat uchodźców w Afryce* (Jan Paweł II w obronie pokoju).

29 VIII – Audiencja dla delegacji Stolicy Apostolskiej na IV Światową Konferencję ONZ poświęconą kobiecie *Kościół broni dobra kobiet całego świata.*

30 VIII – Przemówienie do pielgrzymów Chorwacji, Bośni i Hercegowiny w czasie audiencji generalnej *Aby zwyciężyła miłość i przebaczenie* (Jan Paweł II w obronie pokoju).

– Audiencja generalna *W rocznicę wybuchu II wojny światowej* (Jan Paweł II w obronie pokoju).

WRZESIEŃ

9 IX – Loreto: przemówienie podczas spotkania z młodzieżą Europy *Budujcie Europę nadziei, wierną własnym korzeniom.*

10 IX – Loreto: homilia *Dom wszystkich ludzi i wszystkich rodzin.*
– Loreto: podczas rozważań przed modlitwą Anioł Pański *Bądźcie zwiastunami pokoju.*
14 IX – Posynodalna adhortacja apostolska *Ecclesia in Africa* [....] O Kościele w Afryce i jego misji ewangelizacyjnej u progu roku 2000.
14-20 IX – Podróż apostolska do Kamerunu, Republiki Południowej Afryki i Kenii.
15 IX – Jaunde (Kamerun): homilia w czasie Mszy św. na lotnisku wojskowym *Inkulturacja i głoszenie Dobrej Nowiny.*
– Przemówienie podczas pierwszej sesji celebracyjnej Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Afryce *Wprowadzajcie słowo Boże w wasze języki i kultury.*
17 IX – Johannesburg (Republika Południowej Afryki): homilia *Zbawienie, sprawiedliwość, pokój.*
– Przemówienie podczas drugiej sesji celebracyjnej Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Afryce *Ewangelizacja i rozwój narodów.*
19 IX – Nairobi (Kenia): homilia *Kontynent rodziny.*
– Nairobi: przemówienie podczas trzeciej sesji celebrycyjnej Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Afryce *Adhortacja „Ecclesia in Africa" programem dla wszystkich.*
24 IX – Rozważania przed modlitwą Anioł Pański *Afryka wyzwaniem dla Kościoła i świata.*
27 IX – Przemówienie podczas audiencji generalnej *Kościół w Afryce.*

PAŹDZIERNIK

1 X – Homilia w czasie beatyfikacji 110. sług Bożych, w tym 64. męczenników z okresu Rewolucji Francuskiej oraz 45. z czasów wojny domowej w Hiszpanii.
4-9 X – Podróż apostolska do Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej.
6 X – Przemówienie w Organizacji Narodów Zjednoczonych *Od praw człowieka do praw narodów.*
– Przemówienie do pracowników ONZ *Osoba ludzka w centrum wszelkiego działania.*

Maria FILIPIAK
Cezary RITTER

SPRAWIEDLIWOŚĆ GOSPODARCZA
Bibliografia adnotowana wypowiedzi Jana Pawła II z lat 1978-1995

(Wybór)

Problematyka sprawiedliwości gospodarczej obejmuje dziś m.in. takie zagadnienia, jak: sprawiedliwa płaca, uwłaszczenie pracowników i ich prawo do udziału w zyskach przedsiębiorstwa, upowszechnienie własności, prawo do wolnej inicjatywy gospodarczej, wolność w dziedzinie umowy o pracę. Kwestie te uwzględnia niniejsza bibliografia adnotowana wypowiedzi Jana Pawła II, tj. encyklik, adhortacji, orędzi, listów, przemówień i homilii, poświęconych w całości bądź w pewnych fragmentach problematyce sprawiedliwości gospodarczej.

W nawiasach kwadratowych znajdujących się w poszczególnych notach podany został numer w przemówieniu lub dokumencie, w którym poruszana jest określona problematyka. Brak takiego numeru oznacza, iż dany tekst nie posiada wewnętrznej numeracji.

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

I (1978), ss. 477
II (1979) [t. 1], ss. 1729
II (1979) t. 2, ss. 1574
III (1980) t. 1, ss. 1983
III (1980) t. 2, ss. 1869
IV (1981) t. 1, ss. 1292
IV (1981) t. 2, ss. 1313
V (1982) t. 1, ss. 1376
V (1982) t. 2, ss. 2497
V (1982) t. 3, ss. 1751
VI (1983) t. 1, ss. 1730
VI (1983) t. 2, ss. 1496
VII (1984) t. 1, ss. 2016
VII (1984) t. 2, ss. 1708
IX (1986) t. 1, ss. 2204
IX (1986) t. 2, ss. 2242
X (1987) t. 1, ss. 1482
X (1987) t. 2, ss. 2582
X (1987) t. 3, ss. 1812
XI (1988) t. 1, ss. 1073
XI (1988) t. 2, ss. 2625
XI (1988) t. 3, ss. 1405
XI (1988) t. 4, ss. 2317
XII (1989) t. 1, ss. 1945
XII (1989) t. 2, ss. 1783
XIII (1990) t. 1, ss. 1885
XIII (1990) t. 2, ss. 1888
XIV (1991) t. 1, ss. 1983

VIII (1985) t. 1, ss. 2081
VIII (1985) t. 2, ss. 1683
XV (1992) t. 2, ss. 1119
XIV (1991) t. 2, ss. 1619
XV (1992) t. 1, ss. 2147

NP I – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań, Warszawa 1987, ss. 220

NP II, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793

NP II, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753

NP III, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań, Warszawa 1985, ss. 875

NP III, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań, Warszawa 1986, ss. 924

NP IV, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611

NP IV, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572

ORpol. – „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 1(1980) –

1978

1. *Prawo do pracy i sprawiedliwości społecznej* (Przemówienie do grupy pracowników chrześcijańskich, 9 XII), NP I, s. 145-147; toż: *Il diritto al lavoro e alla giustizia sociale*, IGP I, s. 319-321.

Praca jest podstawowym dobrem dla człowieka i nie może zabraknąć jej dla nikogo, powinno to być troską władz publicznych i związków pracowniczych. Jej wykonywanie winno być związane ze sprawiedliwością społeczną. Nakłada to prawa i obowiązki na pracodawców i pracowników. Między innymi dotyczy to wynagrodzeń i ochrony pracy. Każda praca jest współpracą z Bogiem, dlatego należy wykonywać ją z miłością [4].

1979

2. *W imię sprawiedliwości i prawdziwej wolności* (Przemówienie do robotników na stadionie w Gauadalajarze, 30 I), NP II, 1, s. 110-112; toż: *Essere testimoni e artefici di giustizia e di vera libertà*, IGP II, 1, s. 274-278.

W świetle chrześcijańskiej koncepcji pracy oraz życia rodzinnego i społecznego praca jest powołaniem człowieka, drogą jego spełnienia jako osoby i humanizacji świata i jego struktur. Sprawiedliwość w dziedzinie pracy obejmuje prawa, których należy bronić w sposób legalny, i obowiązki pracownicze, które należy szlachetnie wypełniać. Chrześcijanie winni dążyć do tego w duchu miłości społecznej.

3. *Przemówienie do robotników* (Monterrey, 1 II), NP II, 1, s. 123-126; toż: *Ai lavoratori*, IGP II, 1, s. 321-326.

Praca jest źródłem utrzymania, współpracą z Bogiem, służbą braciom; chrześcijanie podejmują problemy bezrobocia, zwłaszcza gdy dosięga ono rodziny, warunków pracy, sprawiedliwego podziału dóbr (płaca, zabezpieczenie socjalne), awansu kulturalnego i duchowego. Fundamentem jest tu prawo do zrzeszania się, będące przejawem dążenia do wolności i odpowiedzialności pracowników. Każdy naród ma prawo do rozwoju zgodnego ze swymi aspiracjami i mentalnością, przy udziale wszystkich warstw społecznych.

4. *Encyklika [...] Redemptor hominis* (15 III), Città del Vaticano; toż IGP II, s. 550-660.

Człowiek jest powołany do panowania nad ziemią, nie do jej eksploatacji. Rozwój techniki wymaga proporcjonalnego rozwoju moralności i techniki, aby czynnik techniczno-produkcyjny nie służył panowaniu jednych nad drugimi [15]. Cechą współczesności jest współistnienie cywilizacji konsumpcyjnej z obszarami głodu i niedożywienia, co każe „myśleć o strukturach i mechanizmach związanych ze sferą finansów, pieniądza, produkcji i wymiany, które w oparciu o różne naciski polityczne rządzą w światowej ekonomii". Warunkiem przeprowadzenia zmian jest zasada solidarności, dobrze pojęte współzawodnictwo i sprawiedliwy podział bogactw [16]. Poszanowanie praw człowieka jest warunkiem pracy dla dobra człowieka [17].

5. *Solidarność i współpraca w stosunkach między narodami* (Orędzie skierowane do uczestników Sesji Konferencji ONZ ds. Handlu i Rozwoju, 10 V), NP II, 1, s. 467-469; toż: *Solidarietà e collaborazione nei rapporti tra i popoli*, IGP II, 1, s. 1083-1086.

Warunkiem rozwoju ludów jest ich praca i gospodarcza wymiana. Stawia to problem sprawiedliwej ceny i sprawiedliwej umowy. Jednym z aspektów jest tu problem sprawiedliwej płacy, zapewniającej warunki życia godne osoby ludzkiej. Warunkiem rozwoju w wolności jest prawo narodów do użytkowania dóbr znajdujących się w obrębie ich administracji. Wszelkie mechanizmy gospodarcze muszą być podporządkowane zasadom etycznym.

6. *Praca dla człowieka jest czcią i służbą Bożą* (Do członków Krajowej Federacji Kawalerów Pracy, 11 V), NP II, 1, s. 471-472; toż: *Lavorare per l'uomo è onorare e servire Dio*, IGP II, 1, s. 1090-1092.

Podstawą rozwoju ekonomicznego jest współdziałanie ludzkiego talentu i pracowitości. Obie te wartości winny być podporządkowane autentycznemu dobru człowieka i są realizowane wówczas, gdy człowiek zna „cel" zastosowania rzeczy, a nie tylko „sposób" ich działania.

7. *Ziemia wielkiej pracy, ziemia wielkiej modlitwy* (Do pielgrzymów z Górnego Śląska i Zagłębia Dąbrowskiego, 6 VI), NP II, 1, s. 669-672; toż: *Terra di grande lavoro, terra di grande preghiera*, IGP II, 1, s. 1464-1468.

Bogactwa naturalne stają się bogactwami człowieka jedynie dzięki pracy. Posiada ona wymiar techniczny i etyczny. Z tym drugim łączy się fakt, iż przez pracę człowiek spełnia swe powołanie m.in. do życia w rodzinie. Byt rodziny należy do podstawowych wyznaczników ekonomii i polityki pracy, co się wyraża w możności zdobycia środków na utrzymanie rodziny oraz społecznym uznaniu macierzyństwa [2].

8. *Prawo człowieka do pracy i do ziemi* (Nowy Targ, 8 VI), NP II, 1, s. 686-688; toż: *Il diritto dell'uomo al lavoro e alla terra*, IGP II, 1, s. 1488-1491.

Prawo człowieka do posiadania ziemi stanowi jeden z fundamentów porządku społeczno-ekonomicznego [3]. Stwórca dał ziemię człowiekowi, aby ten czynił ją sobie poddaną i na tym oparł realizację swojego prawa do życia, co z kolei łączy się z powołaniem rodzinnym i rodzicielskim [4].

9. *Praca jest dla człowieka, a nie człowiek dla pracy* (Pomezia, 14 IX), NP II, 2, s. 147-149; toż: *Il lavoro è per l'uomo e non l'uomo per il lavoro*, IGP II, 2, s. 296-300.

Kościół interesuje się ludzką pracą, gdyż stanowi ona część właściwego człowiekowi działania moralnego. Papieże zawsze nauczali, że „współczynnik religijny" jest konieczny do zapewnienia lepszych rozwiązań w stosunkach międzyludzkich, także w przemyśle. Głosząc prymat Boga, Kościół głosi prymat człowieka w rzeczywistości doczesnej [3].

10. *Potrzeba sprawiedliwości w środowiskach pracy* (Do przedsiębiorców i kierowników chrześcijańskich, 24 XI), NP II, 2, s. 587-590; toż: *Esigenza di giustizia negli ambienti di lavoro*, IGP II, 2, s. 1228-1232.

Wiele konfliktów między robotnikami a przedsiębiorcami i kierownikami narasta z powodu odrzucenia dialogu. Dialog wszystkich partnerów jest jednym z warunków budowania przedsiębiorstwa „na miarę człowieka"; stwarza szansę, aby wszyscy byli współpracownikami i twórcami wspólnego przedsięwzięcia [2].

1980

11. *Wiara w Chrystusa niech wspiera wasz ciężki trud* (Do pracowników kamieniołomów w Carrarze, 15 III), NP III, 1, s. 231-232; toż: *La fede in Cristo conforti il vostro duro lavoro*, IGP III, 1, s. 556-557.

Wykonywanie ciężkiej pracy fizycznej wymaga siły, zręczności oraz mocnych zasad moralnych. Towarzyszą jej czasem tragiczne wypadki, które powinny być sukcesywnie eliminowane m.in. przez ustawodawstwo pracy i przepisy bezpieczeństwa [2].

12. *Współpraca i solidarność w sprawach ekonomicznych* (Do uczestników zebrania studyjnego, 24 IV), NP III, 1, s. 410-411; toż: *Collaborazione e solidarietà nei rapporti economici*, IGP III, 1, s. 981-983.

Międzynarodowa wymiana i współpraca ekonomiczna wskazuje na rosnącą wzajemną zależność narodów. Rodzi też potrzebę ustanowienia „wystarczających i słusznych mechanizmów regulujących", prowadzących do „dobrobytu integralnego" dla wszystkich, warunku zgody i jedności. Prawa ekonomiczne winien ożywiać duch solidarności między ludźmi i narodami.

13. *Głód sprawiedliwości nie może być źródłem nienawiści* (Homilia do robotników w Saint-Denis, 31 V), NP III, 1, s. 688-693; toż: *L'uomo esprime nel lavoro la sua vocazione all'amore e alla giustizia*, IGP III, 1, s. 1562-1572.

Związek między pracą a rodziną pokazuje, że świat ludzkiej pracy zbudowany jest na sile miłości [1-4]. Konieczność pracy człowiek zdolny jest przemieniać na miarę swej godności i miłości [4]. Pracy nie sposób oderwać od praw człowieka

i sprawiedliwości, w tym świetle należy widzieć podział na społeczeństwa konsumpcyjne i dotknięte skrajnym ubóstwem [5]. Dążenie do sprawiedliwego ładu nie może być źródłem nienawiści, która poddana mechanizmom politycznym łatwo przeradza się w różne formy zbiorowego egoizmu.

14. *Praca czyni was współpracownikami Boga w dziele stworzenia* (Do robotników w São Paulo, 3 VII), NP III, 2, s. 43-48; toż: *Collaboratori di Dio nell'opera della creazione*, IGP III, 2, s. 80-89.

Sprawiedliwość jest podstawą realizacji dobra wspólnego. Narusza ją podział dóbr oparty wyłącznie na ekonomicznych prawach wzrostu i zysku; gdy całe warstwy ludności nie uczestniczą w postępie, utrzymuje się przepaść między mniejszością bogatych a większością ubogich [3]. Racją władzy jest służba dobru wspólnemu, nie ochrona interesów jednej grupy. Gdy walka o sprawiedliwość opiera się na walce klas, rodzi nową niesprawiedliwość. Solidarność, zwłaszcza z najuboższymi, jest wyborem chrześcijańskim i zarazem wyborem społeczeństwa troszczącego się o dobro wspólne [4]. Godność pracy pochodzi z godności człowieka. Praca jest źródłem utrzymania dla rodzin [5]. Należy zachować sprawiedliwość w dziedzinie opieki społecznej, płacy [6], uczestnictwo pracowników w decyzjach ich dotyczących [7].

15. *Ziemia jest darem Boga dla wszystkich ludzi* (Homilia podczas Mszy św. w Recife do pracujących na roli, 7 VII), NP III, 2, s. 96-101; toż: *La terra è dono di Dio per tutti gli uomini*, IGP III, 2, s. 177-186.

Każda forma własności ma na celu spełnienie funkcji społecznej. Pracujący na roli nie mogą być wyłączeni z procesu rozwoju społecznego, dlatego konieczne jest sprawiedliwe ustawodawstwo rolne [4]. Praca winna dawać pracownikowi „konieczne i wystarczające środki do godnego podołania swej odpowiedzialności w rodzinie i społeczeństwie" [5]. Stąd nikomu nie można odmawiać udziału w życiu przedsiębiorstw i w organizacjach broniących interesów pracowniczych [6].

16. *Odkupieńczy sens pracy* (Do robotników, Moguncja, 16 XI), w: *Jan Paweł II w kraju Reformacji*, Warszawa 1984, s. 86-92; toż: *Il signifacato del lavoro nella redenzione*, IGP III, 2, s. 1238-1246.

Praca znajduje się w centrum Przymierza Stwórcy z człowiekiem [1], stąd jest ściśle związana z apostolstwem [2]. W centrum życia gospodarczego stoi człowiek, zwłaszcza w sytuacji zagrożenia bezrobociem oraz przy podziale ograniczonej ilości dóbr [3]. Problemy te nabierają charakteru międzynarodowego: w krajach bogatych należy tworzyć klimat zachęcający do pomocy krajom biednym i tworzyć dzieła pomocy [4].

1981

17. *Nie przeciwko komukolwiek, lecz ku wspólnemu dobru* (Do delegacji NSZZ „Solidarność", 15 I), NP IV, 1, s. 42-45; toż: *L'uomo deve essere sempre libero protagonista del lavoro*, IGP IV, 1, s. 86-93.

Nie powinno być sprzeczności między prawem robotników do zrzeszania się a strukturą ustroju, który odwołuje się do „pracy ludzkiej jako podstawowej wartości życia społecznego i politycznego" [3]. Zadania związku zawodowego to ochrona godności i skuteczności ludzkiej pracy przez uwzględnienie osobowych, rodzinnych

i społecznych uprawnień człowieka. Są to działania dla dobra społecznego [5], które nie mają bezpośrednio charakteru politycznego [6].

18. *Owoc pracy rąk ludzkich Tobie ofiarujemy* (Homilia dla delegacji NSZZ „Solidarność", 18 I), ORpol. 2(1981) nr 1, s. 22-23; toż: *La Messa per la delegazione di „Solidarność"*, IGP IV, 1, s. 107-110.

W liturgii eucharystycznej ofiara ludzkiej pracy staje się ofiarą samego Chrystusa. Godność ludzkiej pracy ma swe źródło w godności człowieka. Jej powinna służyć solidarność ludzi pracy.

19. *Ewangelia pracy* (Do robotników, Terni, 19 III), NP IV, 1, s. 335-340; toż: *Vi sono vicino, vi capisco con piena coscienza vi rendo onore*, IGP IV, 1, s. 696-705.

Biblijny opis stworzenia jest literackim obrazem rytmu ludzkiej pracy [4]. Kościół od swoich początków głosi „Ewangelię pracy". W jej centrum znajduje się prawda o godności pracy, na której należy budować kodeks pracy, aby miał on charakter prawdziwie humanitarny i społeczny [5].

20. *Godność człowieka, godność pracy, godność rodziny* (Homilia w Terni, 19 III), NP IV, 1, s. 345-348; toż: *Compattezza della famiglia e rispetto della vita*, IGP IV, 1, s. 714-721.

Istnieje ścisła więź między pracą a rodziną [1]. Patronem tej więzi jest św. Józef: cieśla, opiekun Jezusa i Maryi [3]. Praca ze swej istoty służy życiu i rodzinie [5].

21. *Zachowujcie stale w świecie pracy zasady waszej wiary chrześcijańskiej* (Do robotników, 3 IV), NP IV, 1, s. 418-420; toż: *Mantenete saldi nel mondo del lavoro i principii della vostra fede cristiana*, IGP IV, 1, s. 876-879.

Nowoczesna organizacja przemysłowa respektująca prawa procesu produkcyjnego musi uwzględniać i chronić tzw. czynnik ludzki. Człowiek stanowi ośrodek odniesienia całego cyklu produkcyjnego [2]. Wartość pracowitości i wytrwałości odnajduje swój głęboki sens, gdy jest przyporządkowana wartościom etyczno-religijnym [3].

22. *90 rocznica encykliki „Rerum novarum"* (15 V), NP IV, 1, s. 573-579; toż: *La celebrazione dell'anniversario dell'enciclica „Rerum novarum"*, IGP IV, 1, s. 1190-1202.

Nie można dochodzić sprawiedliwości na polu czysto ekonomicznym; postęp człowieka musi być realizowany w sposób integralny [3]. Katalog niesprawiedliwości wciąż jest obszerny: nierówności ekonomiczne, złe warunki pracy, brak opieki socjalnej i troski o rodziny pracowników. Związki zawodowe często są politycznie manipulowane [4]. Kościół broniąc godności człowieka przypomina, by postęp i dobrobyt uwzględniały zasady etyczne [5].

23. *Laborem exercens* (Encyklika [...], 14 IX), Watykan 1981; toż: *Lettera enciclica „Laborem exercens" [...]*, IGP IV, 2, s. 216-266.

Praca, będąc powołaniem człowieka, nie może być traktowana jako towar. Winien temu służyć prawidłowy ustrój pracy [7-9]. Na tle dotychczasowych doświadczeń trzeba przezwyciężyć konflikt między pracą a kapitałem przy zachowaniu prymatu pracy i człowieka pracy [11-15]. Stąd problematyka pracy rozpatrywana jest w kontekście praw człowieka: nakładają one na pracodawcę bezpośredniego i pośredniego pewne obowiązki [16-17], m.in. kształtowanie takiego porządku pracy,

w którym znajdą zatrudnienie wszystkie zdolne do tego podmioty [18], w którym zapewniona jest sprawiedliwa płaca i świadczenia socjalne [19]. Służy temu działalność związków zawodowych; słuszne postulaty pracownicze muszą „liczyć się z tymi ograniczeniami, jakie nakłada ogólna sytuacja ekonomiczna kraju". Dotyczy to m.in. prawa do korzystania ze strajku [20].

24. *Czym jest praca ludzka?* (Anioł Pański, 20 IX), NP IV, 2, s. 111-114; toż: *Dimensione salvifica del lavoro umano*, IGP IV, 2, s. 280-286.

Powołanie człowieka do pracy pochodzi od Boga [1]. Praca jest przywilejem, prawem i obowiązkiem człowieka; przez nią zdobywa potrzebne dobra, realizuje się jako człowiek i przyczynia do dobra społeczeństwa [2].

25. *Praca jako odpowiedź dana Panu Bogu* (Anioł Pański, 27 IX), NP IV, 2, s. 123-125; toż: *Il lavoro, mezzo di unione e di solidarietà tra gli uomini*, IGP IV, 2, s. 307-313.

Praca jest „współdziałaniem z Bogiem w doskonaleniu natury". Jako odpowiedź człowieka dana Bogu, ma znaczenie nie tylko dla budowania „miasta ziemskiego", ale i Królestwa Bożego. Podział pracy i współpraca tworzą więź solidarności między ludźmi, co powinno prowadzić do bardziej sprawiedliwego porządku społeczno-gospodarczego.

26. *Praca ludzka i życie rodzinne* (Anioł Pański, 25 X), NP IV, 2, s. 208-209; toż: *Il lavoro deve unire e rafforzare la famiglia*, IGP IV, 2, s. 490-493.

Przez pracę człowiek panuje nad ziemią i zapewnia byt swojej rodzinie. Praca jest czynnikiem rozwoju, spójności, jedności i trwałości rodziny, dlatego prawa rodziny muszą być uwzględnione w kodeksie pracy [2] oraz w całym porządku społeczno-prawnym [3].

27. *Młody człowiek wobec problemu pracy* (Anioł Pański, 13 XII), NP IV, 2, s. 423-424; toż: *Ridurre gli armamenti nucleari in attesa della loro eliminazione*, IGP IV, 2, s. 932-935.

Włączanie się młodych ludzi w świat pracy naznaczone jest wieloma trudnościami: nadmiar siły roboczej, brak odpowiedniego przygotowania, płace nie odpowiadające aspiracjom. Znaczenia nabiera tu przygotowanie młodzieży pod względem społeczno-zawodowym i religijno-moralnym.

1982

28. *Człowiek – miarą sprawiedliwości społecznej* (Do robotników „Solvay", Rosignano, 19 III), ORpol. 3(1982) nr 3, s. 12-13; toż: *La dignità del lavoro fa parte della dignità dell'uomo*, IGP V, 1, s. 911-922.

Rozwój techniki i naukowej organizacji pracy stawia nowe problemy; źle użyte ze sprzymierzeńca człowieka zamieniają się w siłę, która go degraduje [4-5]. Rozwój technik produkcji wzmaga dążenie do sprawiedliwości stanowiącej centrum chrześcijańskiej myśli społecznej [6]. Korzyść i zysk nie mogą być stawiane ponad dobrem człowieka i ponad prawami ludzi pracy [7]. Sprawdzianem jest tu sprawiedliwa płaca [8] oraz prawo do zrzeszania się. Państwo, pracodawcy i pracownicy winni w swych działaniach kierować się dobrem wspólnym [9].

29. *Rozwiązanie waszych problemów spoczywa w waszych rękach* (Do robotników, Porto, 15 V), w: *Jan Paweł II w Portugalii, Hiszpanii i Lourdes. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1986, s. 134-141; toż: *Il lavoro fondato sulla dignità della persona difende gli interessi dell'uomo*, IGP V, 2, s. 1725-1740.

Człowiek jest podmiotem pracy [3]. Wprowadzenie maszyn do procesu produkcji może unicestwić podmiotowy charakter pracy [4]. W kontekście nowoczesnej gospodarki pracodawcy i pracownicy mają obowiązek dbania o dobro wspólne [5]. Służy temu prawo do zrzeszania się m.in. w związki zawodowe, które winny dbać o sprawiedliwość dla wszystkich [6]. Szczególnej troski wymaga los bezrobotnych; może się to wiązać z pewnymi ofiarami tych, którzy mają pracę [7]. Rozwiązania wymaga też problem zatrudniania na krzywdzących warunkach, w tym kwestia sprawiedliwej płacy [7-8].

30. *Przemówienie na 68. Sesji Międzynarodowej Organizacji Pracy* (Genewa, 15 VI), w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, Rzym-Lublin 1987, cz. 2, s. 287--299; toż: *Solo una nuova solidarietà fondata sul vero significato del lavoro umano può costruire una società più giusta e aperta all'autentico progresso*, IGP V, 2, s. 2250-2267.

Rządzący, pracodawcy i pracownicy tworzą trzy siły dynamizujące ludzką pracę. Celem MOP jest ich harmonizacja [5], gdyż sama natura pracy jednoczy ludzi [6]. Konieczna jest zorganizowana solidarność ludzi pracy pomagająca przywracać i budować sprawiedliwe struktury społeczne [7-10]. Do kwestii palących należy rozwiązanie problemu bezrobocia [11], zwłaszcza wśród młodzieży [12], oraz zagwarantowanie wolności zrzeszania się [13].

31. *Valore del lavoro e dignità dei lavoratori* [Wartość pracy i godność pracowników] (Do pracowników ze Stanów Zjednoczonych Ameryki, 16 X), IGP V, 3, s. 828-830.

Przez pracę człowiek ma udział w kreatywności Boga i w tworzeniu dobra wspólnego społeczeństwa. Z pracą wiążą się prawa człowieka pracującego, które pochodzą od Boga i natury ludzkiej [2]. Obok nich są obowiązki uczciwej pracy i wnoszenia wkładu w dobro wspólne. Stąd praca jest „kluczem do kwestii społecznej" [3]. Świat pracy potrzebuje obecnie nowego ruchu solidarności [4].

32. *Ukształtujcie porządek ekonomiczny tak, aby służył człowiekowi* (Przemówienie do robotników i przedsiębiorców, Barcelona, 7 XI), w: *Jan Paweł II w Portugalii, Hiszpanii, Lourdes*, s. 346-352; toż: *Rivedere l'ordine economico per porlo al servizio dell'uomo*, IGP V, 3, s. 1197-1205.

Praca jest „biologicznym wymogiem przetrwania" i „obowiązkiem moralnym" [3], dobrem człowieka i dla człowieka, stąd służy dobru wspólnemu [4]. Konsekwencją bezrobocia jest wiele negatywnych zjawisk społeczno-moralnych, stąd chrześcijanie mają obowiązek działać na rzecz realizacji prawa do pracy wszystkich członków społeczeństwa [5]. Wymaga to rozwiązań strukturalnych [6]. Konieczne jest ukazywanie moralnego aspektu przedsiębiorstwa przemysłowego [7], w tym postawy odpowiedzialnego przedsiębiorcy [8-9].

33. *Il lavoratore cristiano deve testimoniare anche la dimensione spirituale del lavoro* [Chrześcijański pracownik musi świadczyć również o duchowym wymiarze

pracy] (Do przedstawicieli chrześcijańskiego ruchu pracowniczego, 19 XII), IGP V, 3, s. 1640-1644.

Apostolstwo w świecie pracy polega na wyzwoleniu i promocji człowieka poprzez odnoszenie całej rzeczywistości pracy do Odkupienia Chrystusa [2]. Pracownicy-chrześcijanie są głosicielami i świadkami „ewangelii pracy", której podstawowa zasada głosi prymat godności osoby ludzkiej i jej odniesienia do Boga wobec pozostałych wymiarów pracy [3-4].

1983

34. *Orędzie do wszystkich robotników Ameryki Środkowej, Belize i Haiti*, San Pedro Sula, 8 III, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 2., s. 303-306; toż: *Lavoro e dignità della persona alla luce dell'insegnamento sociale della Chiesa*, IGP VI, 1, s. 655-660.

Godność człowieka domaga się uznania prymatu pracy przed kapitałem. Jest to nie do pogodzenia z formami strukturalnej niesprawiedliwości w tej dziedzinie. Każdy system winien sprzyjać rozwojowi pracownika [2]. Wymaga to przezwyciężenia antynomii pracy i kapitału [3]. Sprawiedliwa płaca „stanowi sprawdzian sprawiedliwości całego ustroju społeczno-ekonomicznego". Jej zapewnienie wymaga czynnego udziału pracodawcy pośredniego [4].

35. *Kościół wobec problemów ludzkiej pracy* (Spotkanie z robotnikami, San Salvo, 19 III), ORpol. 4(1983) nr 3, s. 4-5; toż: *Il lavoro associa gli uomini all'opera del creatore*, IGP VI, 1, s. 745-753.

„Ewangelia pracy" stanowi inspirację dla stanowiska Kościoła wobec świata pracy, co wyraża się m.in. w głoszeniu prymatu człowieka przed pracą [4]. Mimo postępu w dziedzinie humanizacji procesu pracy, wiele problemów pozostaje nie rozwiązanych: bezrobocie, migracje za pracą, sprawiedliwa płaca. Podejmując się ich rozwiązania nie należy ulegać ideologii materialistycznej [5].

36. *Sprawy ludzkiej pracy odczytane w świetle Eucharystii* (Spotkanie ze światem pracy, Sesto San Giovanni, 21 V), ORpol. 4(1983) nr 5-6, s. 15-16; toż: *Accorato appello affinché sia risolto il grave problema dell'occupazione*, IGP VI, 1, s. 1315-1320.

Istnieje ścisły związek między pracą a ofiarą eucharystyczną, podczas której składany jest „owoc ziemi i pracy rąk ludzkich" [2]. Proces pracy jest uwarunkowany technicznie i organizacyjnie oraz finansowo, gdyż pieniądz jest pośrednikiem w stosunkach gospodarczych, co w wielu sytuacjach może rodzić konflikty [4]. Człowiek, będąc stworzeniem ograniczonym, także w dziedzinie pracy potrzebuje współdziałania innych oraz otwarcia na perspektywę transcendentną [5].

37. *Robotnik polski upomniał się o siebie z Ewangelią w ręku* (Do pielgrzymów z Polski, 18 VI), ORpol. 4(1983) nr nadzwycz., s. 17; toż: *L'operaio polacco ha rivendicato se stesso con il Vangelo in mano e con la preghiera sulle labbra*, IGP VI, 1, s. 1558-1561.

Protest polskich robotników w 1980 roku został podjęty z perspektywy pytania o najgłębszy sens ludzkiej pracy, a nie jedynie o jej wartość ekonomiczną.

38. *Matko sprawiedliwości społecznej!* (Spotkanie ze światem pracy, Katowice, 20 VI), ORpol. 4(1983) nr nadzwycz.; toż: *Solo l'amore può assicurare la pienezza della guistizia*, IGP VI, 1, s. 1608-1616.

Praca stanowi centrum życia społecznego, kształtuje sprawiedliwość i miłość społeczną; tam, gdzie brak moralnego ładu w dziedzinie pracy, panuje krzywda i nienawiść. Wartość pracy ma swe źródło w godności człowieka pracy. Jest ona obowiązkiem, któremu odpowiadają prawa: do sprawiedliwej (rodzinnej) płacy, ubezpieczeń społecznych i zrzeszania się. Praw należy dochodzić metodą dialogu, co zakłada podmiotowe traktowanie społeczeństwa przez władze.

39. *Solidarność chrześcijańska przynagla nas do działania* (Spotkanie ze światem pracy, Wiedeń, 12 IX), ORpol. 4(1983) nr 9, s. 18-19; toż: *La solidarietà cristiana spinge all'azione*, IGP VI, 2, s. 510-519.

Rozwój nowoczesnych technologii zmniejsza zapotrzebowanie na ludzką pracę, co często prowadzi do zjawiska bezrobocia [4]. Szczególną uwagą należy tu objąć młodzież, kobiety oraz osoby upośledzone. Dbając o rozwój gospodarczy własnej ojczyzny, nie należy zapominać także o krajach Trzeciego Świata [5]. Problemów tych nie da się rozwiązać bez solidarności [6].

40. *W imię solidarności ludzkiej i chrześcijańskiej* (List [...] na III Światowy Dzień Wyżywienia, 12 X), ORpol. 4(1983) nr 11, s. 16; toż: *Equilibrare la distribuzione dei beni e favorire l'autosviluppo dei popoli*, IGP VI, 2, s. 755-758.

Wobec skandalicznej niesprawiedliwości w dostępie narodów do żywności konieczna jest odbudowa sprawiedliwego porządku międzynarodowego w ekonomii, który uwzględnia sprawiedliwy rozdział środków do życia, i uruchomienie takich czynników, jak inwestycje i pożyczki na dogodnych warunkach, sprzyjających samorozwojowi każdego ubogiego narodu.

41. *Disoccupazione, „cassintegrati" e altre crisi del lavoro provocano la coscienza cristiana* [Bezrobocie, „nieprzystosowani" są wyzwaniem dla sumienia chrześcijańskiego] (Do uczestników spotkania Konferencji Episkopatu Włoskiego poświęconego pracy, 18 XI), IGP VI, 2, s. 1115-1120.

1984

42. *Należy szukać nowych form solidarności* (Spotkanie ze światem pracy, 18 III), ORpol. 5(1984) nr 3, s. 13, 31; toż: *Non c'é opposizione tra spiritualità e impegno nella vita socio-politica*, IGP VII, 1, s. 711-717.

Przemiany społeczno-gospodarcze domagają się od chrześcijan nowych form zorganizowanej solidarności. Są oni wezwani zwłaszcza do krytycznego rozważenia skutków rozwoju technologicznego dla ludzkiej wolności oraz nowego podjęcia wymogów etyki pracy, biorącej pod uwagę nie tylko osobistą odpowiedzialność przedsiębiorców i pracowników, lecz także analizującej systemy organizacji pracy [3].

43. *Praca odkupiona* (Homilia, 18 III), ORpol. 5(1984) nr 3, s. 12; toż: *Il lavoro associa l'uomo all'opera del Redentore*, IGP VII, 1, s. 699-707.

„Ewangelia pracy" głosi, iż przez pracę człowiek uczestniczy w „Odkupieniu dokonanym przez Chrystusa" [4]. Pracę, będącą ziemskim powołaniem człowieka,

trzeba zawsze wiązać z perspektywą powołania człowieka do nieśmiertelności w Chrystusie. Dlatego „ewangelia pracy" w pełni „oddaje" pracę człowiekowi [5-6].

44. *Solidarietà e crescita umana costituiscono la struttura portante dell'associazionismo* [Solidarność i postęp ludzki stanowią podstawę zrzeszania się] (Do członków Konfederacji Spółek Włoskich, 30 III), IGP VII, 1, s. 880-883.

Kościół w swym nauczaniu społecznym zawsze popierał rozwój spółek i spółdzielni rolniczych, które jako forma małej i średniej własności, mają podstawowe znaczenie dla rozwoju gospodarczego [3] oraz sprzyjają ukazywaniu społecznego wymiaru ludzkiej pracy [4].

45. *Solidarietà ad ogni livello per risolvere i complessi problemi del mondo del lavoro* [Solidarność na wszystkich szczeblach dla rozwiązania kompleksowych problemów świata pracy] (Audiencja generalna, 1 V), IGP VII, 1, s. 1194-1197.

Praca jest podstawowym dobrem człowieka i zarazem koniecznością. Przez nią realizuje on swe człowieczeństwo. Każdy rodzaj pracy jest wyrazem związku człowieka z Bogiem i solidarności z braćmi [1]. Nie wolno dopuścić, by rozwój technologiczny zniwelował ten wymiar pracy i prowadził człowieka do alienacji poprzez uzależnienie go od maszyn i wytworów pracy [2].

1985

46. *Praca jest dla człowieka, nie człowiek dla pracy* (Homilia, Ciudad Guayana, 29 I), ORpol. 6(1985) nr 1, s. 25, 28; toż: *„Dio ha dato il mondo all'uomo come compito del suo lavoro"*, IGP VIII, 1, s. 235-242.

Przemiany technologiczne i procesy ekonomiczne zachowują swą wartość, gdy respektują prawa człowieka pracy i jego rodziny [3]. Należy dążyć do przezwyciężenia antagonizmu między pracą i kapitałem oraz usunięcia wszelkich form zbiorowego egoizmu w dziedzinie pracy [6].

47. *Drogi sprawiedliwości, wolności i braterstwa świata pracy* (Do robotników, Quito, 30 I), ORpol. 6(1985) nr 2, s. 15; toż: *„Non accettate mai sistemi di violenza che contraddicono la vostra fede cattolica"*, IGP VIII, 1, s. 287-293.

Kościół nie jest kompetentny w dziedzinie szczegółowych rozwiązań problemów społeczno-gospodarczych, ma jednak obowiązek głosić moralne zasady życia społecznego. W dziedzinie gospodarczej jest to obowiązek przypominania nauki o sprawiedliwym podziale dóbr [2] oraz kształtowania prawodawstwa w ten sposób, aby praca nie stawała się zwykłym towarem [3]. Dążenie do sprawiedliwości społeczno-gospodarczej musi być związane z zasadą solidarności [5].

48. *Con la dottrina sociale la Chiesa collabora alla causa della giustizia* [Z doktryną społeczną Kościoła współpracujcie dla sprawy sprawiedliwości] (Homilia podczas mszy dla robotników, Trujillo, 4 II), IGP VIII, 1, s. 416-423).

Jezus był człowiekiem pracy, przez co wskazał na jej odkupieńcze znaczenie [2]. Było ono ukazywane w Ewangeliach i nauce Apostołów [3-4] i stanowi podstawę nauczania społecznego Kościoła: tak zwana kwestia społeczna zrodziła się z refleksji nad ludzką pracą. Brak sprawiedliwości w tej dziedzinie jest przyczyną tragedii

wielu ludów. Chrześcijanie nie mogą sankcjonować podziału na biednych i bogatych [5], lecz są zobowiązani do walki o prawa człowieka pracy [6].

49. *Przymierze pomiędzy pracą i rodziną* (Homilia, Avezzano, 24 III), ORpol. 6(1985) nr 3, s. 7; toż: *La dimensione familiare del lavoro umano nella dottrina sociale della Chiesa*, IGP VIII, 1, s. 724-731.

Podjęcie pracy umożliwia człowiekowi założenie rodziny, z kolei w rodzinie odbywa się proces wychowania do pracy. Dlatego stanowi ona „jeden z najważniejszych układów odniesienia" w procesie kształtowania porządku pracy [6].

50. *Nie przeciwko ludziom, lecz przeciw niesprawiedliwości* (Homilia do świata pracy, Luksemburg, 15 V), w: *Jan Paweł II w krajach Beneluksu 11 V 1985 – 21 V 1985 i w Liechtensteinie 8 IX 1985*, Warszawa 1987, s. 160-165; toż: *Contro l'ingiustizia una vera solidarietà*, IGP VIII, 1, s. 1379-1386.

Dziedzina ludzkiej pracy winna być przeniknięta duchem solidarności, zwłaszcza z grupami, które w rozwiniętych społeczeństwach często są upośledzone: imigrantami, chorymi i niepełnosprawnymi, bezrobotnymi [4]. Praca potrzebuje modlitwy, która otwiera ją na perspektywę Królestwa Bożego, będącego ostatecznym celem ludzkiej pracy [5], oraz uzdalnia człowieka do przebaczenia, co jest szczególnie ważne tam, gdzie nagromadziło się wiele społecznej niesprawiedliwości [7-8].

51. *Solidarność – podstawowe słowo w historii robotniczej* (Przemówienie do świata pracy, Bruksela, 19 V), ORpol. 6(1985) nr nadzwycz., s. 32-33; toż: *Solidarietà, giustizia e partecipazione sono valori fondamentali per una nuova società*, IGP VIII, 1, s. 1526-1538.

Palącym problemem wielu krajów rozwiniętych jest zjawisko „dwoistego" społeczeństwa: tych, którzy korzystają z opieki społecznej, oraz tych, którzy są jej pozbawieni [5]. Odpowiedzią jest wizja społeczeństwa opartego na solidarności, sprawiedliwości i uczestnictwie, zarówno w wymiarze poszczególnych społeczeństw, jak i międzynarodowym [6].

52. *Su nuove basi di solidarietà l'uomo torni ad essere fondamento del lavoro* [Człowieku, stań się podmiotem pracy w oparciu o nowe formy solidarności] (Do świata pracy, Wenecja, 17 VI), IGP VIII, 1, s. 1898-1904.

Odpowiedzią chrześcijan na sytuacje kryzysowe związane z wprowadzaniem nowych technologii, zmianami w dziedzinie finansów międzynarodowych i towarzyszący im klimat niepewności – powinny być nowe formy solidarności [3]. Prawdziwy rozwój oraz rozwiązanie w duchu solidarności takich problemów, jak np. bezrobocie, są uzależnione od uznania podstawowej wartości pracy wynikającej z godności człowieka [4].

53. *Solo la solidarietà con i più bisognosi può alimentare il vero progresso* [Jedynie solidarność z najbardziej potrzebującymi może przyczynić się do prawdziwego rozwoju] (Przemówienie na lotnisku w Abidjan, 10 VIII), IGP VIII, 2, s. 275-278.

Integralny rozwój społeczny polega m.in. na uczestnictwie w nim każdego człowieka [2].

54. *„Soccorso e solidarietà per i vecchi e nuovi poveri"* [Pomoc i solidarność dla biednych dawnych i nowych] (Do uczestników Sesji Funduszu Restabilizacyjnego Rady Europy, 10 IX), IGP VIII, 2, s. 644-646.

Do „dawnych biednych" dołączyła warstwa „nowych biednych", którzy pojawili się w krajach wysoko rozwiniętych. Ich istnienie w społeczeństwie jest wynikiem ludzkiej skłonności do egoizmu.

1986

55. *Pokój jest wartością, która nie zna podziałów na Północ–Południe, Wschód–Zachód: jest tylko jeden pokój* (Orędzie na XIX Światowy Dzień Pokoju, 1 I) ORpol. 7(1986) nr 1, s. 1. 3-4; toż: *La pace è valore senza frontiere. Nord–Sud, Est–Ovest: una sola pace*, IGP VIII, 2, s. 1463-1474.

Niedorozwój społeczno-gospodarczy stanowi zagrożenie dla pokoju. Problemem wagi międzynarodowej jest zadłużenie krajów ubogich i niesprawiedliwe struktury ekonomiczne [2]. Możliwe i konieczne są reformy: dotyczy to zwłaszcza cen surowców, ekspertyz technologicznych, szkolenia pracowników, bezrobocia, lepszego wykorzystania funduszy krajów rozwijających się [4]. Warunkiem reform jest dialog i solidarność [4-5].

56. *Godność i wartość pracy ludzkiej* (Homilia, Ranczi, 3 II), ORpol. 7(1986) nr 1, s. 22; toż: *La disoccupazione minaccia la dignità di ogni uomo*, IGP IX, 1, s. 285-291.

Każda praca jest uczestnictwem w działaniu Stwórcy oraz w Odkupieniu Chrystusa. Każda praca powinna być sprawiedliwie wynagradzana [4-6]. Kościół odrzuca system, który prowadzi do depersonalizacji człowieka pracy i jego rodziny. Bezrobocie i niesprawiedliwe wynagrodzenie domagają się pilnych rozwiązań [7].

57. *La priorità dell'uomo è il cardine attorno al quale deve muoversi l'intera organizzazione del lavoro* [Prymat człowieka jest podstawową zasadą, którą powinna się kierować organizacja pracy] (Do pracownic i pracowników w „Macrolotto", Prato, 19 III), IGP IX, 1, s. 767-775.

Ewangelia poprzez postać św. Józefa, Rodzinę z Nazaretu ukazuje pracę jako powołanie chrześcijańskie [2]. Dlatego człowiek stanowi właściwe centrum każdego porządku ekonomicznego [3]: jego godność przewyższa wszelkie struktury i wytwory materialne [4]. Należy zadbać o podmiotowy wymiar pracy [5], w czym podstawową rolę winna odgrywać instytucja rodziny, będąca „pierwszą szkołą pracy" [6], w której ukazuje się właściwy sens pracy [7]. Dramatem w tym kontekście jest bezrobocie, zwłaszcza ludzi młodych [8].

58. *La dottrina sociale della Chiesa favorisce l'esperienza cooperativistica perché sintesi fra i diritti del singolo e la promozione del bene comune* [Nauka społeczna Kościoła sprzyja ruchowi spółdzielczemu, ponieważ dokonuje on syntezy praw jednostki i promocji dobra wspólnego] (Do rolników, Faenza, 10 V), IGP IX, 1, s. 1339-1346.

Ruch spółdzielczy sprzyja przezwyciężaniu indywidualizmu w dziedzinie pracy, rozwija poczucie solidarności, sprzyja upodmiotowieniu człowieka pracy. Dlatego Kościół popiera tę formę działalności gospodarczej, co znalazło m.in. wyraz w encyklice Jana XXIII *Mater et Magistra* [3-7].

59. *Riscoprite il senso della solidarietà per vivere e crescere insieme* [Należy odkryć sens solidarności, aby wspólnie żyć i wzrastać] (Do robotników, Ravenna, 10 V), IGP IX, 1, s. 1357-1363.

Rozwój technologii niesie niebezpieczeństwo postrzegania pracy wyłącznie w jej wymiarze funkcjonalnym [3-4]. Konieczne jest dostrzeganie głębszego sensu współpracy, którym jest solidarność wszystkich ludzi pracy [5].

60. *Il lavoro è un camino di liberazione* [Praca jest drogą wyzwolenia] (Do mieszkańców „barrios", Bogota, 3 VII), IGP IX, 2, s. 95-102.

Praca jest powszechnym powołaniem, przez nią człowiek współpracuje z Bogiem Stwórcą [2]. Kościół w swym nauczaniu społecznym mówi o godności pracy w każdej jej postaci i wynikającej z niej zasadzie solidarności, jako drodze wyzwolenia człowieka z niesprawiedliwych struktur ekonomicznych [3-4]. W ten sposób chce służyć człowiekowi, jego rozwojowi w aspekcie materialnym i duchowym [5].

61. *Chodzi o urzeczywistnienie tego, co się wyraziło w umowach społecznych 1980 roku* (Castel Gandolfo, 26 VIII), ORpol. 7(1986) nr 8, s. 1, 3; tож: *„Unito con Jasna Góra affido alla regina di Polonia i problemi attuali della Chiesa e del popolo polacco"*, IGP IX, 2, s. 409-418.

Przestrzeganie praw człowieka jest podstawowym warunkiem kształtowania prawidłowego ustroju społeczno-politycznego, w tym także ustroju pracy [4-9].

62. *Nessuna formula di socializzazione può espropriare il lavoratore della sua responsabilità e creatività* [Żadna forma uspołecznienia nie może pozbawiać pracownika jego odpowiedzialności i kreatywności] (Do przedstawicieli świata pracy, Perugia, 26 X), IGP IX, 2, s. 1232-1239.

Rozwiązanie kwestii pracowniczej jest podstawą dla rozwiązania całej kwestii społecznej. Organizacja pracy nie może pozbawiać człowieka jego podmiotowości [3]. Praca winna sprzyjać rozwojowi dojrzałości człowieka, kształtowaniu jego odpowiedzialności i ukazywaniu jego godności [5]. Powinna też służyć życiu, gdyż „chwałą Boga jest żyjący człowiek" [6].

63. *Praca dla człowieka, nie człowiek dla pracy* (Sydney, 26 XI), ORpol. 8(1987) nr 2, s. 20-21; тож: *Il lavoratore è sempre più importante del profitto e delle macchine*, IGP IX, 2, s. 1642-1647.

Rozwój techniki, godzien podziwu, prowadzi często do reorganizacji całych gałęzi produkcji i związanych z tym zwolnień pracowników [3]. Człowiek potrzebuje poczucia, iż jest użytecznym członkiem społeczeństwa [4]. Rozwiązania w tej dziedzinie muszą uznawać priorytet człowieka w stosunku do pracy i techniki [5], zasadę sprawiedliwości, a także muszą uwzględniać prawa ekonomii [6].

64. *L'essere disoccupato incide sulla dignità della persona* [Być bezrobotnym narusza godność osoby] (Wizyta w Wilson Training Centre, instytucie formacji młodych bezrobotnych, Hobart, 27 XI), IGP IX, 2, s. 1685-1691.

Problem bezrobocia ma charakter etyczny i nie jest obojętny Kościołowi [2]. Praca jest obowiązkiem ze względu na przykazanie Stwórcy i służbę bliźnim. Chrześcijanie łączą się w niej z Ofiarą Chrystusa [3]. Praca jest warunkiem życia rodzinnego, a rodzina jest pierwszą szkołą pracy. Społeczeństwo, tworząc warunki dla pracy zawodowej kobiet, przede wszystkim powinno docenić ich pracę jako żon

i matek [4]. Prawo do pracy mają niepełnosprawni i imigranci [5-6]. Nowoczesnej gospodarce towarzyszy bezrobocie będące wyrazem nierówności ekonomicznej [7]. Należy szukać modelu społeczno-gospodarczego, który będzie promował formy samopomocy i tworzył nowe miejsca pracy [8-9].

65. *L'unità dei movimenti di ispirazione cristiana come testimonianza di una costruttiva solidarietà* [Jedność ruchów o inspiracji chrześcijańskiej jako konstruktywne świadectwo solidarności] (Do przedstawicieli Stowarzyszeń Pracowników Katolickich, 6 XII), IGP IX, 2, s. 1855-1860.

Wszelkie chrześcijańskie ruchy i organizacje pracownicze powinny promować ideę solidarności, która jest społecznym wyrazem miłości chrześcijańskiej [3]. Winny się sprzeciwiać różnym formom niesprawiedliwości i przywilejom dla niektórych, prowadząc walkę poprzez pokojowy dialog [4]. Zadanie to ma wymiar zarówno światowy, jak i na poziomie poszczególnych narodów [5-6].

66. *Rozwój i solidarność: dwie drogi wiodące do pokoju* (Orędzie [...] na XX Światowy Dzień Pokoju, 8 XII), ORpol. 7(1986) nr 11-12, s. 3-5; toż: *Sviluppo e solidarietà: due chiavi per la pace*, IGP IX, 2, 1885-1899.

Postęp ekonomiczny musi znajdować odzwierciedlenie w postępie społecznym. Ich wspólnym celem jest integralny rozwój człowieka [5]. „To, co jest prawdziwe w odniesieniu do rozwoju osoby poprzez wybór wartości podnoszących poziom życia, odnosi się również do rozwoju społeczeństwa". Rodzi to postulat solidarności, również w wymiarze międzynarodowym [6-7].

1987

67. *La solidarietà è un imperativo per superare le crescenti difficoltà nel mondo del lavoro* [Solidarność jest nakazem dla przezwyciężania narastających trudności w świecie pracy] (Do uczestników kongresu na temat „Laborem exercens", 17 I), IGP X, 1, s. 129-136.

Solidarność jest tą zasadą, która szczególnie związana jest z rozwojem tzw. kwestii społecznej. Służy ona ukazywaniu człowieka jako podmiotu pracy, sprzeciwia się jego uprzedmiotowieniu. Jest narzędziem walki o sprawiedliwość społeczną [3].

68. *La Chiesa rinnova il suo appello: ciascuno si impegni ad estirpare dalla vostra terra le radici della povertà* [Kościół ponawia swój apel: niech każdy zaangażuje się w usuwanie korzeni ubóstwa ze swojej ziemi] (Do ubogich w dzielnicy Santiago, 2 IV), IGP X, 1, s. 938-946.

Kościół ma obowiązek solidarności z najuboższymi w społeczeństwie [4]. Działania wspólnot lokalnych na rzecz ubogich muszą pozostawać w pełnej jedności z Magisterium [56]. Solidarność ta jest formą misyjnej obecności Kościoła pośród ubogich [8].

69. *Costruire un'economia della solidarietà: i poveri non possono più attendere!* [Budować ekonomię opartą na solidarności: ubodzy nie mogą dłużej czekać] (Do delegatów Komisji Ekonomicznej dla Ameryki Łacińskiej i Karaibów, 3 IV), IGP X, 1, s. 1010-1017.

Kraje rozwijające się potrzebują dziś ekonomii opartej na zasadzie solidarności [4], stanowiącej propozycję drogi wyzwolenia społeczno-ekonomicznego dla milionów ludzi. Potrzebna jest tu zdecydowana współpraca władz publicznych i inicjatywy prywatnej w duchu zasady pomocniczości [5-6], która m.in. będzie sprzyjać tworzeniu miejsc pracy [8] i uwzględniać duchowe i moralne aspiracje pracowników [8-9].

70. *Kultura pracy musi być kulturą sprawiedliwości* (Concepcon, 5 IV), ORpol. 8(1987) nr 6, s. 15-16; toż: *„Amici miei lavoratori, il papa fa sue le aspirazioni di giustizia che portate nel cuore"*, IGP X, 1, s. 1055-1065.

Każda praca dzięki światłu Chrystusa nosi znamię nowego życia i powinna być wykonywana ku chwale Boga [6-7]. Kultura pracy powinna stać się kulturą sprawiedliwości, prowadząc w ten sposób ku cywilizacji miłości [8-9].

71. *Nie pozwólcie, by praca prowadziła was do degradacji* (Do rolników, Bahia Blanca, 7 IV), ORpol. 8(1987) nr 6, s. 18-19; toż: *Consolidare le basi dell'umanesimo cristiano*, IGP X, 1, s. 1125-1133.

Dzieła rąk ludzkich nabierają głębokiego sensu w obliczu Stwórcy, a ofiara Chrystusa czyni ludzką pracę zbawczą i uświęcającą. Z tej perspektywy chrześcijanie muszą wystrzegać się pokusy materializmu [4]. Człowiek zawsze jest ważniejszy od jego pracy, jego godność przekracza jego dzieła [5].

72. *Wielka sprawa solidarności* (Spotkanie ze światem pracy, Buenos Aires, 10 IV), ORpol. 8(1987) nr 6, s. 24; toż: *Impiegate la forza associativa per dire «basta!» a tutto ciò che viola la dignità dei lavoratori*, IGP X, 1, s. 1216-1223.

Nastawienie gospodarki wyłącznie na zysk szkodzi jej wymiarowi ludzkiemu. Działalność związków zawodowych nie może ograniczać się do negocjowania wynagrodzeń i czasu pracy [2]. Ich siła polega na solidarności [3], która sprzeciwia się konformizmowi, dyskryminacji grup społecznych i pracowniczych, ekonomizmowi i niesprawiedliwości [4]. Jedność, współpraca i solidarność to podstawowe czynniki ludzkiej pracy. Stąd nakierowana jest ona zawsze na dobro wspólne [5].

73. *Struktury, odpowiedzialność osobista, solidarność* (Spotkanie ze światem pracy, Bottrop, 2 V), ORpol. 8(1987) nr 7, s. 27-28; toż: *La domenica va salvaguardata per il bene dei lavoratori, delle famiglie e del livello culturale di tutto il popolo*, IGP X, 2, 1528-1536.

Ze względu na swoje znaczenie praca nie może być przywilejem części ludzkości. Bezrobocie jest skandalem, gdy „możliwości pracy nie są sprawiedliwie rozdzielane", a zysk nie służy tworzeniu nowych miejsc pracy [3]. Szczególna odpowiedzialność spoczywa tu na kierujących państwem i gospodarką [4]. Kościół zwraca uwagę na zasadę solidarności i partnerstwo społeczne [5].

74. *Praca nad pracą w odniesieniu do praw i wymagań życia rodzinnego* (Szczecin, 11 VI), ORpol. 8(1987) nr 5, s. 25-26; toż: *Rimane sempre compito polacco il „lavoro sul lavoro" in riferimento ai fondamentali diritti vita familiare*, IGP X, 2, s. 2118-2128.

Najskuteczniejszą drogą odradzania się społeczeństw są zdrowe rodziny [7]. Dlatego polityka państwa musi być prorodzinna m.in. w dziedzinie ustawodawstwa pracy i zabezpieczenia socjalnego rodzin [8-10].

75. *Nie może być program walki ponad programem solidarności* (Homilia do świata pracy, Gdańsk, 12 VI), ORpol. 8(1987) nr 5 bis, s. 5-7; toż: *In questa città è*

stato intrapreso uno sforzo enorme per restituire al lavoro piena dimensione personale e sociale, IGP X, 2, s. 2166-2174.

W Polsce podjęto wysiłek przywrócenia pracy ludzkiej jej pełnego wymiaru osobowego i społecznego. Nie można adekwatnie określić stosunku między pracą a płacą bez uwzględnienia człowieka jako podmiotu pracy. Oznacza to m.in. prawo do samorządności pracowniczej. Struktury pracy, aby można było je uznać za służące dobru wspólnemu, muszą uwzględniać ten jej osobowy wymiar. Zasadą dążenia do takich struktur musi być solidarność.

76. *Powołanie, na które składa się dom, rodzina, małżeństwo, dzieci i praca* (Przemówienie do włókniarek z zakładów „Uniontex", Łódź, 13 VI) ORpol. nr specjalny, 8-14 VI, s. 77-80; toż: *I compiti materni e familiari della donna: valore superiore a qualunque professione pubblica*, IGP X, 2, s. 2203-2213.

Cywilizacja nowożytna przyniosła oddzielenie warsztatu pracy od domu: kobiety i mężczyźni zostali zmuszeni w poszukiwaniu pracy opuścić dom [3]. Organizacja pracy musi uwzględniać niezbędną rolę kobiet w rodzinie [4], wypełnianie roli matki i wychowawczyni musi być traktowane jako praca [5]. Równa godność kobiety i mężczyzny usprawiedliwia jej dostęp do życia publicznego, jednak awans społeczny kobiety „domaga się od społeczeństwa szczególnego uznania dla zadań macierzyńskich i rodzinnych [6-7].

77. *Di fronte a irreversibili trasformazioni guidare l'economia al servizio dell'uomo* [W obliczu nieodwracalnych przemian ukierunkowywać ekonomię na służbę człowiekowi] (Do uczestników kongresu poświęconego pracy, 20 XI), IGP X, 3, s. 1159-1165.

Wartością przewodnią oświetlającą bogatą rzeczywistość pracy jest solidarność, która przekłada treści płynące z Ewangelii na praktykę społeczną [2]. W obliczu procesu mondializacji w gospodarce należy szukać adekwatnego modelu rozwoju poszczególnych krajów. Wydajność w sferze ekonomiczno-technologicznej musi mieć odpowiednik w rozwoju społecznym [3]. W tym kontekście nabiera znaczenia centralne miejsce pracy w całym systemie ekonomicznym [4]. Urzeczywistnienie takiego porządku jest zadaniem dla wszystkich osób odpowiedzialnych za życie polityczne i gospodarcze [5].

78. *Encyklika Sollicitudo rei socialis*, Città del Vaticano 1987; toż: *Litterae encyclicae [...] Sollicitudo rei socialis*, IGP X, 3, s. 1547-1664.

Sytuacja świata w aspekcie rozwoju „daje wrażenie raczej negatywne" [13], czego przejawem jest podział na Północ i Południe, obszary niedorozwoju i nadrozwoju [14]. Wśród wielu form ucisku gospodarczego naruszane jest „prawo do inicjatywy gospodarczej" [15], najubożsi pozbawieni są mieszkań [17] i pracy [18]. Poważnym problemem jest zadłużenie międzynarodowe [19]. O rozwoju nie można mówić jedynie w kategoriach ekonomicznych, ale także społecznych, kulturalnych i moralnych. Ekonomiczny wymiar rozwoju winien być podporządkowany pozostałym wymiarom [27-34], a drogą jego urzeczywistnienia jest solidarność [38-40]. Konieczne są reformy ekonomiczno-polityczne w ramach poszczególnych państw oraz reforma międzynarodowego systemu handlowego i finansowego [42-45].

1988

79. *Solidarność, która stawia najwyższe wymagania* (Wizyta w rzymskim przedsiębiorstwie komunikacji miejskiej ATAC, 19 III), ORpol. 9(1988) nr 3-4, s. 25; toż: *La solidarietà deve essere la guida di ogni impegno morale nella vita di lavoro*, IGP XI, 1, s. 673-679.

Człowiek pracy powinien się poczuwać do solidarności z tymi, dla których pracuje [4]. Wzrost gospodarczy dokonuje się dzięki współpracy wszystkich [5]. Dlatego zasada solidarności, która wymaga aktywnego zaangażowania, pochodzi z samego wnętrza systemu ekonomicznego [6-7].

80. *Moralne kryterium solidarności* (Przemówienie do świata pracy, 17 IV), ORpol. 9(1988) nr 5, s. 12; toż: *La solidarietà accolta come norma morale nella produzione trasforma le opere umane in strumenti di servizio ai fratelli*, IGP XI, 1, s. 936-942.

Praca, „podstawowy wymiar bytowania człowieka", konkretyzuje się w przedsiębiorstwie [2], które współcześnie jest silnie związane z całym układem społecznym. Istota więzi społecznej ma charakter moralny [3]. Stąd do działalności produkcyjnej należy stosować zasadę solidarności i dobra wspólnego [4]. Uczestnikom procesu produkcji przysługują stosowne prawa. Trzeba jednak pamiętać o tych, którzy zostali wyłączeni z procesu produkcji [5]. Przedsiębiorstwo nie powinno być ukierunkowane na tworzenie sztucznych potrzeb, lecz dawać preferencje tym, które związane są z „być" człowieka [6].

81. *Budowanie cywilizacji pracy* (Melo, 8 V), ORpol. 9(1988) nr 5, s. 16-17; toż: *Spirito di sacrificio, collaborazione, solidarietà per la realizzazione di una „civiltà del lavoro"*, IGP XI, 2, s. 1200-1207.

Praca, będąc świadectwem godności człowieka, zasługuje na szacunek [3]. Moralna powinność pracy może być wypełniona przy zagwarantowaniu prawa do pracy [4]. Nakłada to określone obowiązki na pracodawców [5].

82. *Nadzieja i solidarność* (Spotkanie z rolnikami i górnikami, Oruro, 11 V), ORpol. 9(1988) nr 5, s. 24-25; toż: *„Vi porto un messaggio di speranza, che non è passività"*, IGP XI, 2, s. 1285-1292.

Z zasady sprawiedliwości wynika obciążenie własności prywatnej „hipoteką społeczną": dobra stworzone winny przynosić pożytek wszystkim ludziom [2]. Według tego kryterium należy interpretować preferencyjną opcję na rzecz ubogich [3]. Walka z korupcją i kłamstwem w życiu społeczno-gospodarczym nie może oznaczać zgody na użycie przemocy [5].

83. *Droga solidarności* (Przemówienie do intelektualistów i przedstawicieli klasy rządzącej, 12 V), ORpol. 9(1988) nr 6, s. 9-10; toż: *„Vostro obiettivo sia il servire l'uomo boliviano nelle sue attuali pressanti necessità concrete"*, IGP XI, 2, s. 1339-1348.

Funkcjonalny podział pracy w społeczeństwie nie może prowadzić do grupowego egoizmu i dyskryminacji, lecz winien służyć sprawiedliwości [2]. Żądzy władzy i zysku należy skutecznie przeciwstawić ideę dobra wspólnego i postawę solidarności [3-7]. Rozwój przebiega prawidłowo tylko wówczas, gdy jego zasadą jest dobro człowieka [7-8].

84. *„Oto woła zapłata robotników..."* (Do rolników, Villarica, 17 V), ORpol. 9(1988) nr 6, s. 20-21; toż: *Le autorità pubbliche devono trovare una soluzione ai conflitti che vive oggi la società contadina*, IGP XI, 2, s. 1505-1514.

Każda praca jest wypełnianiem powołania i współpracą ze Stwórcą [3]. Musi być ona sprawiedliwie wynagradzana i w szerokim zakresie uwłaszczona; prawo do własności nie ma charakteru absolutnego [4]. Współczesne rolnictwo jest silnie związane z miastem, co nie powinno prowadzić do niesprawiedliwego obciążania rolników. Potrzeba tu odpowiednich rozwiązań prawnych [5], a także oddolnej solidarności i samopomocy [6].

85. *Świat pracy i życie chrześcijańskie* (Enns-Lorch, 25 VI), ORpol. 9(1988) nr 7, s. 26-27; toż: *Solo una Chiesa unita è vero pane per il mondo*, IGP XI, 2, s. 2158-2167.

Chrystus, dawca Chleba życia, troszczył się także o chleb powszedni dla ludzi [2]. Solidarność społeczna wyraża się w zaangażowaniu „na rzecz sprawiedliwego rozdziału istniejących możliwości pracy" i tworzenia nowych [8].

86. *Orędzie błogosławieństw dotyczy również pracy człowieka* (Homilia, Miluza, 11 X), ORpol. 9(1988) nr 10-11, s. 12; toż: *La nuova evangelizzazione di cui l'Europa ha bisogno ha il suo centro nel messaggio delle beatitudini*, IGP XI, 3, s. 1180-1187.

Pracy nie wolno sprowadzić do rangi towaru, gdyż jest ona podstawą życia jednostek i rodzin. Przez nią człowiek przyczynia się do postępu społeczeństwa [5].

87. *Christifideles laici* (Posynodalna adhortacja apostolska [...] o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie w dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II, 30 XII), ORpol. 9(1988) nr 12, s. 9-24; toż: *L'Esortazione Apostolica Post-Sinodale. „Christifideles Laici"*, IGP XI, 4, s. 1967-2175.

Stylem uczestnictwa chrześcijan w życiu publicznym jest solidarność. Dotyczy to zaangażowania m.in. związków zawodowych [42]. Ważnym obszarem tego zaangażowania jest „kwestia gospodarczo-społeczna, do której klucza dostarcza organizacja pracy". Własność prywatna służy urzeczywistnieniu zasady powszechnego przeznaczenia dóbr, sama zaś praca jest „najbardziej powszechnym i bezpośrednim narzędziem rozwoju gospodarczego". Stąd obowiązkiem jest przeciwdziałanie bezrobociu i złej organizacji pracy [43].

1989

88. *Watykański Urząd Pracy* (List apostolski motu proprio, 1 I), ORpol. 10(1989) nr 1-2, s. 4; toż: *Il Santo Padre Giovanni Paolo II istituisce l'Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica*, IGP XII, 1, s. 2-5.

W trosce o właściwy sposób wypełniania swych zadań przez poszczególne urzędy Stolicy Apostolskiej, a także dla urzeczwistniania i „konsolidacji prawdziwej wspólnoty pracowniczej" powołuje się do istnienia Watykański Urząd Pracy.

89. *La persona umana nella concretezza delle sue esigenze è la prima e fondamentale risorsa di ogni sviluppo* [Osoba ludzka w swym konkretnym istnieniu jest pierwszą i podstawową zasadą wszelkiego rozwoju] (Do uczestników seminarium zorganizowanego przez Konferencję Episkopatu Włoskiego, 18 II), IGP XII, 1, s. 372-375.

W różnych systemach ekonomicznych rosną dziś obszary ludzkiej biedy. Jest to wyzwaniem dla chrześcijan [2]. Systemy ekonomiczne w zbyt małym stopniu koncentrują się na człowieku jako wolnym, rozumnym podmiocie, kładąc wyłącznie nacisk na zysk [3]. Dialog między etyką a ekonomią ma swe odniesienia do demokracji gospodarczej i demokracji politycznej [4].

90. *Il debito estero: una minaccia al progresso della famiglia umana* [Zadłużenie międzynarodowe: zagrożenie dla rozwoju rodziny ludzkiej] (Do przedstawicieli Manhattan Bank, 19 VI), IGP XII, 1, s. 1694-1695.

Pokój oraz rozwój i dobrobyt wielu narodów są uwarunkowane rozwiązaniem problemu zadłużenia międzynarodowego. Wkład Stolicy Apostolskiej polega na ukazaniu etycznego wymiaru tego zagadnienia.

91. *La solidarietà sociale anima della civiltà del lavoro* [Solidarność społeczna ożywia cywilizację pracy] (Do pracowników morza, Gaeta, 25 VI), IGP XII, 1, s. 1758-1762.

Każda praca człowieka łączy się z trudem i umożliwia udział w miłości Boga – Stwórcy i Odkupiciela [3]. Dlatego Kościół nie ustaje w podkreślaniu znaczenia cywilizacji pracy i tego, co stanowi jej duszę – solidarności. Ekonomia jest tylko jednym z aspektów ludzkiej pracy [4]. Aktywność zawodowa nie może niszczyć życia religijnego człowieka [5].

92. *Redemptoris custos* (Adhortacja [...] o świętym Józefie i jego posłannictwie w życiu Chrystusa i Kościoła, 15 VIII), ORpol. 10(1989) nr 10-11, s. 3-7; toż: *„Redemptoris custos"*, IGP XII 2, s. 225-248.

Poprzez obraz pracy Jezusa „przy boku Józefa-cieśli" praca ludzka „znalazła szczególne miejsce w Ewangelii"; Chrystus przybliżył ją do tajemnicy Odkupienia [22]. Pracując człowiek przybliża się do Boga Stwórcy i Odkupiciela – w tym świetle trzeba widzieć cnotę pracowitości [23].

93. *Owoc pracy rąk ludzkich* (Homilia, Oviedo, 20 VIII), ORpol. 10(1989) nr 8, s. 23; toż: *Una società costruita senza Dio è destinata a rivoltarsi contro l'uomo stesso*, IGP XII, 2, s. 312-318.

Praca ma swój początek w tajemnicy stworzenia. Łączy dwa elementy: talent i trud. Człowiek musi podjąć trud pracy, by wykorzystać talenty, które są dorobkiem ludzkości. Praca jest „dynamicznym wyrazem kultury", „humanizacją natury" [3]. Przez pracę człowiek „tworzy opierając się na tym, co stworzone" [4]. Kryzys pracy polega na tym, że przy postępie technicznym „nie są realizowane jej podstawowe wartości – godność i solidarność", co wiąże się z kulturą materialistyczną [5]. Potrzebne są nowe inicjatywy przywracające właściwą kulturę pracy [6].

94. *Solidarietà e partecipazione* [Solidarność i uczestnictwo] (Do przedstawicieli Spółdzielni i Banków Rolnictwa i Rzemiosła, 11 XI), „La Traccia" 10(1989) nr 11, s. 1222-1224.

Podstawową siłą ruchu spółdzielczego jest idea solidarności i uczestnictwa [1]. To doświadczenie ruchu spółdzielczego, które jest zgodne z nauczaniem społecznym Kościoła, jest obecnie bardzo aktualne [2].

1990

95. *W imię sprawiedliwości wzywam: nie zapominajcie o ludziach głodujących* (Do przedstawicieli Wspólnoty Gospodarczej Afryki Zachodniej, Wagadugu, 29 I), ORpol. 11(1990) nr 2-3, s. 24-25; toż: *Un appello solenne all'umanità*, „La Traccia" 11(1990) nr 1, s. 114-117.

Pokolenie posiadające „środki do wyżywienia całej planety" ma obowiązek dzielenia się żywnością ze wszystkimi potrzebującymi [4]. Społeczeństwa rozwinięte muszą zrewidować proponowany reszcie świata model „stworzonych przez siebie potrzeb oraz natury i pochodzenia bogactw, które dla nich stały się niezbędne [...]. Dzielenie się obejmuje nie tylko towary, ale również wiedzę i wyniki badań naukowych" [5].

96. *La solidarietà come categoria morale spezza le barriere di ogni divisione e supera tutte le frontiere politiche* [Solidarność jako kategoria moralna łamie bariery wszelkich podziałów i przekracza wszelkie granice polityczne] (Do robotników zakładów „Lancia", Chivasso, 19 III), IGP XIII, 1, s. 699-705.

Epoka postindustrialna niesie z sobą szereg poważnych problemów związanych z rozwojem technologicznym. Konieczny jest namysł nad miejscem ludziej pracy w tym kontekście. Praca w sposób naturalny jednoczy ludzi, prowadząc ich ku solidarności [3]. Dzięki solidarności można podjąć się rozwiązania problemów bezrobocia, imigrantów, a także przełamywać bariery ekonomiczno-polityczne między Wschodem i Zachodem oraz Północą i Południem [4].

97. *Etyczny wymiar aktualnych kryzysów: potrzeba solidarności między narodami* (Meksyk, 8 V), ORpol. 11(1990) nr 6, s. 10; toż: *Il motivo della mia presenza qui in mezzo a voi*, „La Traccia" 11(1990) nr 5, s. 483-485.

Solidarność w stosunkach międzynarodowych powinna zaowocować rewizją postawy wobec zjawiska zadłużenia zwłaszcza krajów ubogich [4].

98. *„Starajcie się naprzód o królestwo Boga i jego sprawiedliwość"* (Do przedsiębiorców, Durango, 9 V), ORpol. 11(1990) nr 6, s. 11-12; toż: *Apertura leale alle giuste esigenze del bene comune*, IGP XIII, 1, s. 1181-1188.

Interpretacja niedawnych wydarzeń jako triumfu liberalnego kapitalizmu nad socjalizmem jest błędna. Kościół nie potępia jednej teorii ekonomicznej, lecz „wypowiada swój osąd w odniesieniu do skutków jej zastosowania historycznego" [3]. Mimo wielu bogactw Meksyk jest daleki od ideału sprawiedliwości w gospodarce: bogaci żyją ponad stan, skutki inflacji dotykają ubogich [4]. Rozwiązanie wymaga wyrzeczeń ze strony uprzywilejowanych [5]. Praca przedsiębiorcy musi być ukierunkowana na dobro wspólne, własność winna służyć pracy [6-7].

99. *Poszukiwanie Boga przez pracę* (Do świata pracy, Monterrey, 10 V), ORpol. 11(1990) nr 6, s. 12-13; toż: *La Chiesa non può in alcun modo lasciarsi togliere da nessuna ideologia o corrente politica la bandiera della giustizia*, IGP XIII, 1, s. 1211--1219.

Powołaniem człowieka jest zawsze szukanie Boga, także przez pracę. Stąd nie może on niszczyć dóbr ziemi ani się od nich uzależnić [2-5]. Świat gospodarki

i produkcji musi być uwrażliwiony na dobro wspólne [6]. Wiąże się z tym konieczność przestrzegania sprawiedliwości społecznej [7-8].

100. *Przyjmijcie ewangelię pracy* (Homilia, Zacatecas, 12 V), ORpol. 11(1990) nr 6, s. 14-15; toż: *Nel lavoro ogni cristiano può scoprire un orizzonte di grandezza per la propria vita*, IGP XIII, 1, s. 1241-1247.

W czasach naznaczonych olbrzymim dynamizmem ludzkiej pracy konieczna jest „ewangelia pracy" [3]. Grupy interesu w gospodarce nie mogą być nastawione jedynie na zysk, lecz winny uwzględniać dobro wspólne. Przykładem jest tu praca rolników uzależniona od całego systemu ekonomiczno-prawnego [4]. Problemy pracownicze należy rozwiązywać wystrzegając się nienawiści, równocześnie domagając się poszanowania słusznych praw [7].

101. *Chrystus zna rzeczywistość pracy* (Do świata pracy, Cottonera, 26 V), ORpol. 11(1990) nr 7-8, s. 19-20; toż: *Senza un nuovo ordine di priorità nell'economia mondiale il lavoro è causa di vere e proprie forme di schiavitù*, IGP XIII, 1, s. 1428-1435.

Procesy produkcji, rozwinięte w ciągu ostatnich dwustu lat, stają się coraz bardziej bezosobowe. Kościół przypomina o godności osoby jako fundamencie systemu społecznego [3]. „Ewangelia pracy" sprzeciwia się traktowaniu pracy jako towaru [4]. Umowa o pracę musi respektować wolność i odpowiedzialność pracownika. System winien zmierzać do zapewnienia dobrobytu wszystkim osobom i rodzinom. Na ludziach pracy i ich organizacjach spoczywa odpowiedzialność za dobro wspólne [5], czego wyrazem winna być solidarność i odrzucenie grupowego egoizmu [6].

1991

102. *Rodzina, praca, człowiek* (Fabiano, 19 III), ORpol. 12(1991) nr 2-3, s. 42-43; toż: *L'ordine per il quale tutti devono adoperarsi*, „La Traccia" 12(1991) nr 3, s. 265--267.

Związek pracy z rodziną ukazuje pierwszeństwo człowieka we wszelkich strukturach pracy. Współczesna cywilizacja jest w znacznym stopniu cywilizacją rzeczy, czego przejawem jest konsumizm [4]. Wzór Rodziny z Nazaretu wzywa wszystkich, aby stali się „sługami sprawiedliwego podziału dóbr" [5].

103. *Wolny rynek a potrzeba solidarności* (Audiencja generalna, 1 V), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 57-58; toż: *Presentazione dell'encilica „Centesimus annus"*, „La Traccia" 12(1991) nr 5, s. 441-443.

Załamał się system socjalistyczny, lecz „pytanie, na które bezskutecznie próbował odpowiedzieć, pozostaje wciąż aktualne" [2]. Kościół uznaje wartość wolnego rynku, w którym ludzka wolność i odpowiedzialność służą zaspokajaniu potrzeb konsumentów [3], lecz istnieją potrzeby, które nie mają dostępu do rynku, a nie mogą być pomijane [4]. Tym postulatom wychodzi naprzeciw poszanowanie dla własności indywidualnej połączonej z zasadą powszechnego przeznaczenia dóbr [5].

104. *Encyklika [...] Centesimus annus* (1 V), ORpol. 12(1991) nr 4, s. 4-30; toż: *Lettera Enciclica Centesimus annus*, „La Traccia" 12(1991) nr 5, s. 444-476.

Przesłanie encykliki *Rerum novarum* o konieczności przezwyciężenia konfliktu między pracą i kapitałem przez respektowanie własności prywatnej i zasady powszechnego przeznaczenia dóbr, sprawiedliwą płacę i obowiązki państwa w dziedzinie społecznej, jest nadal aktualne [4-11]. Rozwiązania nie przyniósł „socjalizm realny" [12-24]. W procesie gospodarczym, obok ziemi i kapitału, rośnie rola wiedzy, techniki i umiejętności, stąd człowiek stanowi centrum systemu gospodarczego [30-39]. Systemem najskuteczniejszym jest wolny rynek, który respektuje „wolność pracy, przedsiębiorczość i uczestnictwo" [34-35]. Zysk jest wskaźnikiem dobrego funkcjonowania przedsiębiorstwa, obok niego trzeba brać pod uwagę „czynniki ludzkie i moralne" [35]. Uznanie rynku nie oznacza zgody na konsumizm, niszczenie środowiska i rodziny. Państwo ma obowiązek „obrony dóbr zbiorowych" [36-40].

105. *Trzeba lepiej poznać i realizować nauczanie społeczne Kościoła* (Do uczestników Kongresu Międzynarodowego Związku Pracowników Chrześcijańsko-Demokratycznych, Castel Gandolfo, 10 IX), ORpol. 12(1991) nr 11, s. 43; toż: *Condividere la preoccupazione della solidarietà*, „La Traccia" 12(1991) nr 9, s. 1075-1076.

Zaangażowanie chrześcijan w problemy życia społeczno-gospodarczego pomaga w adekwatnym formułowaniu nauczania społecznego Kościoła. W obszarze troski o sprawiedliwość społeczną głównym problemem, od wielu lat podejmowanym przez przedstawicieli świata pracy, jest solidarność.

106. *Społeczna nauka Kościoła odpowiedzią na głód chleba i sprawiedliwości* (Do episkopatu brazylijskiego, Natal, 13 X), ORpol. 12(1991) nr 11, s. 7-10; toż: *Difendete l'integra dottrina della fede*, „La Traccia" 12(1991) nr 10, s. 1225-1229.

Jakkolwiek napięcie między Wschodem i Zachodem należy do przeszłości, nie oznacza to rozwiązania wielu problemów społecznych. Aktualny pozostaje postulat tworzenia „nowej cywilizacji pracy", samostanowienia narodów, którego realizacja – wbrew logice ekonomicznej dominacji – pozwoli krajom biedniejszym osiągnąć wyższy poziom rozwoju. Warunkiem jest racjonalna organizacja ekonomii, moralność w dziedzinie społeczno-gospodarczej, rozwój oświaty i sprawiedliwe potraktowanie zadłużenia międzynarodowego [5].

107. *Świętości sprzeciwia się wszelka niesprawiedliwość* (Homilia w São Luís, 14 X), ORpol. 12 (1991) nr 11, s. 10-12.

Człowiek, z racji swego przeznaczenia, nie może być bez reszty przywiązany do dóbr doczesnych [2]. Przejawem tego nadmiernego przywiązania jest gromadzenie ziemi przez nielicznych, kosztem ubogiej większości. Sprzeciwia się to zasadzie powszechnego przeznaczenia dóbr ziemi i domaga się sprawiedliwej reformy rolnej [3]. Zadaniem państwa jest zabezpieczenie, poprzez mądre ustawodawstwo, sprawiedliwego porządku własności [4].

108. *Warunkiem każdej reformy społecznej jest nawrócenie serc* (Vitória, 19 X), ORpol. 12(1991), nr 11, s. 28-30; toż: *La trasformazione sociale passa attraverso la conversione degli uomini*, „La Traccia" 12(1991) nr 10, s. 1275-1277.

Zachęta do ubóstwa ewangelicznego nie oznacza zgody na brak dóbr materialnych. Niesprawiedliwość społeczna jest owocem grzechów osobistych, stąd nawrócenie serc jest warunkiem reformy [2-3]. Rozbudzenie świadomości moralnej obywateli na fundamencie sprawiedliwości prowadzi do solidarności z ubogimi i sprze-

ciwu wobec „dzikiego kapitalizmu" [4]. Państwo ma obowiązek interwencji tam, gdzie jest to konieczne, oraz tworzenia warunków, w których każdy ma możliwość pracy za godziwe wynagrodzenie [5].

109. *Trzeba mądrze i skutecznie rozwiązać problemy pracy i mieszkania* (Maceió, 19 X), ORpol. 12(1991) nr 11, s. 30-32; toż: *Ciò che Dio vuole offrirci supera la giustizia terrena*, „La Traccia" 12(1991) nr 10, s. 1277-1280.

Rodzina i praca są podstawowym powołaniem człowieka [1-2]. W sprzeczności z nim pozostają niesprawiedliwe stosunki społeczno-gospodarcze [3]. Chrześcijańska misja przywrócenia sprawiedliwości nie ma motywacji ideologicznej, lecz płynie z wiary [4]. Do podstawowych potrzeb człowieka należy posiadanie mieszkania, stąd jego zapewnienie każdemu powinno być priorytetem polityki społecznej [5].

110. *Praca była jego modlitwą, a modlitwa pracą* (Przemówienie podczas beatyfikacji Adolfa Kolpinga, 29 X), ORpol. 12(1991) nr 12, s. 20; toż: *Faceva del suo lavoro una preghiera...*, „La Traccia" 12(1991) nr 10, s. 1312-1313.

Zadaniem chrześcijan nie jest planowanie nowego, lepszego świata, lecz praca nad uzdrawianiem teraźniejszości. Chrześcijański realizm, którego żywym przykładem jest Adolf Kolping, polega na czynieniu dobra tam, gdzie to jest możliwe.

111. *Walka z głodem i niedożywieniem jest wyzwaniem dla wszystkich* (Do uczestników XXVI Zgromadzenia Generalnego FAO, 14 XI), ORpol. 13(1992) nr 2, s. 9-11; *Estendere di più la lotta contro la fame*, „La Traccia" 12(1991) nr 11, s. 1410-1412.

Warunkiem likwidacji głodu jest dostęp do wiedzy i technologii wszystkich uczestników produkcji [3]. Społecznego uznania domaga się praca tych, którzy wytwarzają żywność; proces rozwoju winien przynosić im korzyści. Zwiększanie zasobów żywności nie może się odbywać kosztem ingerencji w życie rodzin, zwłaszcza w prawo małżonków do określania liczby dzieci [4].

1992

112. *L'Europa senza frontiere reclama una nuova etica profesionale fondata sulla collaborazione* [Europa bez granic domaga się nowej etyki zawodowej opartej na współpracy] (Przemówienie do przedstawicieli świata pracy, Pordenone, 1 V), IGP XV, 1, s. 1256-1260.

Fabryka, dzięki wspólnej pracy zatrudnionych w niej ludzi, tworzy z nich wspólnotę pracy [2]. Każdy człowiek posiada godność i duchowe aspiracje i praca powinna służyć ich urzeczywistnianiu [3]. W tym świetle należy widzieć dramat bezrobocia oraz inne problemy społeczne, jak np. spadek liczby urodzin [4]. W obliczu niedawnej likwidacji podziału Europy konieczne jest przemyślenie na nowo etyki życia gospodarczego [5].

113. *Nauka społeczna Kościoła w służbie ewangelizacji* (Do uczestników plenarnego zgromadzenia Papieskiej Rady „Iustitia et Pax", 12 XI), ORpol. 14(1993) nr 3, s. 30-31; toż: *Le nuove sfide della dottrina sociale della Chiesa*, IGP XV, 2, s. 545-548.

Nauka społeczna Kościoła służy budowaniu sprawiedliwego społeczeństwa i jest narzędziem właściwej obecności Kościoła w świecie [3]. Po upadku „socjalizmu

realnego" nauka społeczna Kościoła ma dopomóc społeczeństwom Europy Środkowo-Wschodniej odnaleźć właściwy kierunek rozwoju [4].

114. *Fate convergere più decisamente i vostri sforzi per una presenza più unita nel sociale* [Połączcie bardziej zdecydowanie wasze wysiłki na rzecz bardziej zjednoczonej obecności w społeczeństwie] (Do Ruchu Pracowników Chrześcijańskich w dwudziestą rocznicę powstania, 12 XII), IGP XV, 2, s. 888-891.

Współczesność charakteryzuje się procesem korozji podstawowych wartości związanych z życiem człowieka [2]. Pracownicze ruchy chrześcijańskie są wezwane do głoszenia „ewangelii pracy" w swoich środowiskach w pełnej łączności i organicznej jedności z Magisterium Kościoła [3].

1993

115. *Człowiek w centrum społecznej nauki Kościoła* (Do świata nauki i kultury, Ryga, 9 IX), ORpol. 14(1993) nr 12, s. 36-38.

Nauka społeczna Kościoła nie jest doktryną polityczną i ekonomiczną ani „surogatem ideologii kapitalizmu" lub „trzecią drogą między kapitalizmem a komunizmem": jest teologią, czyli „refleksją nad Bożym zamysłem wobec człowieka" odnoszącą się do rzeczywistości społecznej [2]. Prawidłowa wizja człowieka i społeczeństwa domaga się, aby każdy system polityczno-gospodarczy respektował powszechne przeznaczenie dóbr, prawne gwarancje własności prywatnej, znaczenie pracy ludzkiej, „ekologię ludzką" oraz miał wyważoną koncepcję państwa [5].

116. *Walka z głodem wymaga wspólnego działania* (Do uczestników XXVII Konferencji Generalnej FAO, 11 XI), ORpol. 15(1994) nr 2, s. 35-36.

Sprawiedliwość domaga się stworzenia warunków dostępu do żywności wszystkim ludom [2]. Prawo do wyżywienia, przysługujące bezwzględnie każdej osobie, stanowi moralno-prawną podstawę obowiązku „ingerencji humanitarnej", gdy zagrożone jest życie ludów czy grup etnicznych [3]. Zadaniem wspólnoty międzynarodowej jest niesienie krajom upośledzonym takiej pomocy, która pozwoli im samodzielnie zatroszczyć się o swój byt [4]. Zadanie to domaga się przezwyciężenia „logiki zysku i partykularnego interesu" [5].

1994

117. *List apostolski „motu proprio", którym Ojciec Święty ustanawia Papieską Akademię Nauk Społecznych* (1 I), ORpol. 15(1994) nr 3, s. 39-40.

Nauka społeczna Kościoła stanowi legitymację jego obywatelstwa we współczesnym życiu publicznym. Nauczanie to, biorąc pod uwagę „prawdziwy stan rzeczy", jest rozwijane w ścisłej współpracy z katolickimi ruchami społecznymi – z jednej strony i specjalistami w dziedzinie nauk społecznych – z drugiej.

118. *Praca człowieka jest darem dla innych* (Do przedstawicieli świata pracy, 19 III), ORpol. 15(1994) nr 5, s. 27-29.

Społeczny porządek pracy musi służyć pracownikowi i jego rodzinie; społecznego uznania domaga się praca kobiet w rodzinie [3]. Strukturalnych rozwiązań po-

trzebuje problem bezrobocia, zwłaszcza gdy dotyka młodych [4]. W układach międzynarodowych kraje biedne padają ofiarą kapitału krajów bogatych, co narusza zasadę prymatu pracy przed kapitałem [5].

119. *Świat pracy w Kościele* (Audiencja generalna, 20 IV), ORpol. 15(1994) nr 8, s. 37-38.

Praca jest powszechną drogą do świętości. Przez nią człowiek doskonali siebie, pomaga współobywatelom, włącza się w postęp społeczny, naśladuje Chrystusa [3]. W paschalnym misterium Chrystusa wierzący odnajdują ostateczną celowość pracy [6-7]. Z niego też bierze się głęboko pojęte apostolstwo ludzi pracy [8].

1995

120. *Praca ma służyć człowiekowi* (Homilia podczas Mszy św. w Castelpetroso, 19 III), ORpol. 16(1995) nr 5, s. 11-13.

Świat został przez Boga powierzony człowiekowi. Kościół uważa za swój obowiązek głosić „ewangelię pracy", która „stanowi podstawowy aspekt jego nauki o sprawiedliwości" [5].

121. Posynodalna adhortacja apostolska *Ecclesia in Africa* [...] o Kościele w Afryce i jego misji ewangelizacyjnej u progu roku 2000, ORpol. 16 (1995) nr 10, s. 4-40.

Kościół, głosząc sprawiedliwość, sam musi jej przestrzegać, także w sprawach materialnych [106-107]. Należy do niej właściwe zarządzanie dobrami publicznymi [110]. Do obowiązków rządu należy ochrona majątku wspólnego oraz działanie w kierunku polepszenia warunków dla handlu międzynarodowego. Poważnym problemem jest korupcja władz [113]. Wobec dramatycznej sytuacji wielu ludów Afryki należy zredukować zadłużenie międzynarodowe [120].

NOTY O AUTORACH

Stanisława Borkowska, profesor, ekonomista. Urodzona w 1939 r. w Retkach. Studia z zakresu ekonomiki przemysłu w Wyższej Szkole Ekonomicznej w Łodzi.

Od 1961 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Łódzkiego, obecnie kierownik Katedry Pracy i Polityki Społecznej. Od 1978 r. kierownik Zespołu Systemów Motywacyjnych w Instytucie Organizacji i Zarządzania w Przemyśle „Orgmasz" w Warszawie.

Członek prezydium Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Ekonomicznego (w latach 1985-1989 wiceprezes), przewodnicząca Komitetu Głównego Olimpiady Wiedzy Ekonomicznej, członek Zarządu European Committee for Work and Pay. Członek PAN, wiceprzewodnicząca Komitetu Problemów Pracy i Polityki Społecznej PAN i in.

Uhonorowana m.in. nagrodami Ministra Edukacji Narodowej, nagrodami PAN, wyróżniona w Konkursie im. O. Langego.

Główne obszary badań: ekonomika pracy, organizacja i zarządzanie.

Autorka i współautorka wielu publikacji, również zagranicznych, m.in. książek: *Jak wynagradzać* (1992); *Innovative Pay Strategies* (współred., 1993); *Rynek pracy w makroregionie łódzkim* (współred., 1994); *Studium wiedzy o regionie łódzkim. Wybrane problemy* (współautor, 1994); *Bezrobocie w województwie łódzkim* (red., w druku).

Waldemar Borzestowski (pseudonim: Dawid Raizner), pisarz, księgarz. Urodzony w 1964 r. w Gdańsku.

Od 1984 do 1986 r. pracownik Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej w Gdańsku. W latach 1987-1988 specjalista do spraw handlu i reklamy w Wydawnictwie Morskim. Od 1988 do 1991 r. pracownik P.P. „Dom Książki", antykwariusz w antykwariacie naukowym w Gdańsku. Od 1991 r. kierownik działu handlowego w Wydawnictwie „Marpress".

Autor opowiadań, głównie o tematyce judaistycznej, publikowanych w czasopismach; m. in. stały współpracownik „Gwiazdy Morza".

Leon Dyczewski OFMConv, profesor, socjolog, filozof społeczny, teolog. Urodzony w 1936 r. w Małopolu k. Radzymina. Studia filozoficzne i teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym oo. Franciszkanów w Łodzi i w Krakowie, studia społeczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1966 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Wyższego Seminarium Duchownego oo. Franciszkanów, a od 1969 r. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – obecnie kierownik Katedry Socjologii Kultury, dyrektor Studium Komunikowania Społecznego i Dziennikarstwa oraz Akademii Społecznej. Jednocześnie w latach 1979-1980 wykładowca w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, a w latach 1989-1990 w Akademii Medycznej w Lublinie. Członek Zespołu Doradców Ministra Pracy i Polityki Socjalnej (1991-1992).

Obecnie członek Rady do Spraw Polityki Społecznej przy Prezydencie RP oraz Rządowej Komisji Ludnościowej. Członek Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, Polskiego Towarzystwa Gerontologicznego, Towarzystwa Naukowego KUL, Komisji Episkopatu Polski do Spraw Środków Społecznego Przekazu i Komisji Episkopatu Polski do Spraw Kultury, Europäische Federation für Katholische Erwachsenenbildung (członek prezydium), Collegium Philosophicum des Forschungsinstitutes für Philosophie (Hanower), Komitetu Pracy i Polityki Społecznej PAN. Sekretarz Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL.

Główne obszary badań: kultura, rodzina, grupy etniczne, działalność Kościoła.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Pisma świętego Maksymiliana M. Kolbego, franciszkanina*, t. 1-7 (współred., 1970); *Więź pokoleń w rodzinie* (1976); *Rodzina polska i kierunki jej przemian* (1981); *Ten, który rozdał życie* (1983); *Święty Maksymilian Maria Kolbe (*1984); *Dokumenty społeczne Kościoła,* t. 1-2 (współred., 1987); *Człowiek w społeczności. Refleksje nad społecznym nauczaniem Jana Pawła II* (red., 1988); *Integrationsprozesse in der modernen Gesellschaft* (red., 1988); *Wspólnota miejscem tworzenia* (red., 1992); *Wartości w kulturze polskiej* (red., 1993); *Kultura polska w procesie przemian* (1993); *Polacy w Bawarii: tożsamość etniczno-kulturowa i wchodzenie w społeczeństwo niemieckie* (1993); *Kultur im Wandlungsprozess der Gesellschaft* (1993); *Private and Public Social Inventions in Modern Societies* (współred., 1994); *Człowiek człowiekowi... Rzecz o św. Maksymilianie Kolbe* (1994); *Ludzie starzy i starość w społeczeństwie i kulturze* (1994); *Rodzina – społeczeństwo – państwo* (1994).

Aniela D y l u s, profesor, ekonomista, etyk. Urodzona w 1948 r. w Gliwicach. Studia z zakresu ekonomiki przemysłu w Wyższej Szkole Ekonomicznej w Katowicach i z zakresu teologii w Akademii Teologii Katolickiej.

W latach 1971-1975 ekonomista w Górnośląskich Zakładach Gazownictwa, od 1975 do 1982 r. nauczyciel w Technikum Budowlanym, od 1982 r. pracownik naukowo-dydaktyczny ATK w Warszawie, kierownik Katedry Etyki Gospodarczej.

Członek Zarządu Societas Ethica (Stowarzyszenie Etyków Chrześcijańskich), członek Europejskiego Stowarzyszenia Teologii Katolickiej (od 1995 r. wiceprezydent) i Görres Gesellschaft.

Główne obszary badań: etyka nauki i katolicka nauka społeczna, głównie etyka gospodarcza, społeczna i polityczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Problematyka etyki nauki u przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej* (1987); *Moralność krańcowa jako problem dla katolickiej nauki społecznej* (1992); *Gospodarka, moralność, chrześcijaństwo* (1994).

Janina G o d ł ó w - L e g i ę d ź, doktor habilitowany, ekonomista. Urodzona w 1951 r. w Błaszkach na ziemi sieradzkiej. Studia na Uniwersytecie Łódzkim.

Od 1979 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Łódzkiego.

Wyróżniona nagrodą rektora UŁ za pracę habilitacyjną.

Główne obszary badań: teoria ekonomii, historia doktryn ekonomicznych (zwłaszcza liberalizmu i szkoły austriackiej, zagadnienie relacji liberalizmu i nauczania społecznego Kościoła.

Autorka licznych artykułów z powyższych dziedzin oraz książki *Doktryna społecznoekonomiczna Friedricha von Hayeka* (1992).

Tomasz G r u s z e c k i, doktor, ekonomista, prawnik. Urodzony w 1945 r. w Warszawie. Studia z zakresu prawa i administracji, ekonomii politycznej oraz nauk zarządzania na Uniwersytecie Warszawskim.

W latach 1971-1974 pracownik Ministerstwa Finansów, w latach 1974-1989 Polskiej Akademii Nauk. Od 1989 do 1991 r. doradca Ministra Finansów odpowiedzialny za prace nad skarbem państwa. W 1992 r. kierownik Ministerstwa Przekształceń Własnościowych w rządzie Olszewskiego. W latach 1992-1994 w Europejskim Banku Odbudowy i Rozwoju w Londynie. Od 1987 r. pracownik KUL.

Od 1981 r. doradca NSZZ „Solidarność", od 1989 r. ekspert Komisji Krajowej.

Główne obszary badań: teoria przedsiębiorstwa, instytucje finansowe, transformacja gospodarcza, prywatyzacja.

Autor licznych artykułów, skryptów i ekspertyz oraz książki *Przedsiębiorca w teorii ekonomii* (1994).

Zofia Jacukowicz, profesor, ekonomista. Urodzona w 1930 r. w Gutowie k. Torunia. Studia z zakresu ekonomiki przemysłu w Szkole Głównej Planowania i Statystyki w Warszawie.

W latach 1954-1958 asystent w SGPiS. Od 1972 r. pracownik naukowy Instytutu Pracy i Spraw Socjalnych. Od 1995 r. rektor Wyższej Szkoły Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego w Warszawie.

Główne obszary badań: problemy mierzenia i oceny pracy oraz wynagrodzeń zgodnych z wykonywaną pracą, systemy płac.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Proporcje płac w Polsce* (1974); *Płace w zakładzie pracy* (1985); *Płaca minimalna w Polsce i w innych krajach o gospodarce rynkowej* (1992); *Płace w sektorze prywatnym* (1993); *Płaca godziwa – dynamika i poziom* (1995); *Wartościowanie pracy a układy zbiorowe* (współautor, 1995).

Wacław Jarmołowicz, profesor, ekonomista. Urodzony w 1944 r. w miejscowości Zdzięcioł k. Nowogródka. Studia w Wyższej Szkole Ekonomicznej w Poznaniu.

Od 1968 r. pracownik naukowo-dydaktyczny tej uczelni (później – Akademii Ekonomicznej). Obecnie dziekan Wydziału Ekonomii. Konsultant i ekspert ekonomiczny przedsiębiorstw i instytucji rządowych.

Członek Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Ekonomicznego, członek Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.

Wyróżniony nagrodami Ministra Edukacji Narodowej, „Nagrodą Młodych" Wojewody Poznańskiego, licznymi odznaczeniami, m.in. Złotym Krzyżem Zasługi i Medalem Komisji Edukacji Narodowej. Laureat Nagrody Ministra Pracy i Spraw Socjalnych za pracę doktorską.

Główne obszary badań: teoria ekonomii, makroekonomia, teoria i polityka płac.

Publikacje książkowe: *Kształtowanie się wydajności i stosunku do pracy młodego pokolenia robotników* (1977); *Systemowe uwarunkowania i mechanizmy regulacji płac w przedsiębiorstwie* (1989); *Od i do gospodarki rynkowej* (współred., 1992).

Ks. Franciszek Kampka, doktor habilitowany, socjolog. Urodzony w 1955 r. w Raciborzu. Studia teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Nysie i w zakresie nauk społecznych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1988 r. wykładowca katolickiej nauki społecznej w Wyższym Seminarium Duchownym w Nysie i w Diecezjalnym Instytucie Teologiczno-Pastoralnym w Opolu; od 1989 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL.

Członek Komisji Episkopatu Polski „Justitia et Pax", Societas Ethica, Görres Gesellschaft i Ludwig–Erhard–Stiftung.

Główne obszary badań: etyka społeczna, etyka gospodarcza.

Autor artykułów oraz publikacji książkowych: *Istota i zadania związków zawodowych w świetle dokumentów społecznych Kościoła* (1990); *Antropologiczne i społeczne podstawy ładu gospodarczego w świetle nauczania Kościoła* (1995). Popularyzator katolickiej nauki społecznej wśród ludzi pracy.

Jerzy Janusz Kropiwnicki, doktor, ekonomista. Urodzony w 1945 r. w Częstochowie. Studia na Wydziale Handlu Zagranicznego w Szkole Głównej Planowania i Statystyki w Warszawie. W latach 1968-1981 pracownik naukowo-dydaktyczny na Uniwersytecie Łódzkim, od 1981 do

1984 więzień polityczny, przez dwa lata bezrobotny wskutek interwencji SB, w latach 1986-1989 pracownik świecki w parafii Św. Trójcy w Łodzi, od kwietnia 1989 r. ponownie adiunkt na Uniwersytecie Łódzkim.

Organizator i przewodniczący Tymczasowego Zarządu NSZZ „Solidarność" (1980-1981), członek Prezydium MKZ Ziemi Łódzkiej, a następnie wiceprzewodniczący Zarządu Regionu Ziemi Łódzkiej (1981-1990), członek Komisji Krajowej (1981-1990). W latach 1984-1989 działacz podziemia politycznego i związkowego (m.in. współorganizator Grupy Roboczej KK) oraz Duszpasterstwa Ludzi Pracy.

Poseł na Sejm I kadencji (1991-1993), Minister Pracy i Polityki Społecznej w rządzie J. Olszewskiego (1991-1992), Minister-Kierownik Centralnego Urzędu Planowania w rządzie H. Suchockiej (1992-1993).

Członek-założyciel Zjednoczenia Chrześcijańsko-Narodowego, od 1989 r. członek Prezydium Zarządu Głównego tegoż Zjednoczenia (1990-1992 – wiceprezes), do 1995 r. członek Rady Naczelnej.

Odznaczony m.in. Krzyżem Kawalerskim „Polonia Restituta" przez Prezydenta RP na Uchodźstwie.

Główne obszary badań: teoria ekonomii, polityka gospodarcza i społeczna, reforma gospodarcza.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Teoria automatycznych stabilizatorów koniunktury* (1976); *Zapis protestu* (1986, drugi obieg), tłumaczenia z języka angielskiego, m.in. G. Gildera *Bogactwo i ubóstwo* (1986, drugi obieg).

Janusz K r o s z e l, profesor, ekonomista. Urodzony w 1930 r. w Szamotułach w Wielkopolsce. Studia w Akademii Handlowej w Poznaniu, w Akademii Ekonomicznej we Wrocławiu oraz w Akademii Ekonomicznej w Katowicach.

Początkowo kierownik Wojewódzkiej Pracowni Planów Regionalnych w Opolu. Od 1962 do 1966 r. adiunkt w Wyższej Szkole Ekonomicznej w Katowicach, a następnie (1966-1967) w Wyższej Szkole Ekonomicznej we Wrocławiu. Samodzielny pracownik badawczy Instytutu Śląskiego w Opolu w latach 1969-1980. Do 1990 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Opolu (obecnie Uniwersytet Opolski), w latach 1973-1979 prorektor. Od 1995 r. rektor Wyższej Szkoły Zarządzania i Marketingu we Wrocławiu.

Członek Rady Naukowej Polskiego Towarzystwa Ekonomicznego, członek Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Polityki Społecznej, członek Komitetu Problemów Pracy i Polityki Społecznej PAN.

Wyróżniony m.in. Nagrodą Ministra Edukacji Narodowej i Nagrodą Wojewody Opolskiego.

Główne obszary badań: polityka społeczna i ekonomiczna, makroekonomia.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Infrastruktura społeczna w polityce społecznej* (1991); *Infrastruktura społeczna – usługi społeczne – konsumpcja społeczna* (1991); *Podstawy polityki społecznej w gospodarce rynkowej. Wprowadzenie do polityki społecznej* (1994).

Ks. Francisco Javier Froján M a d e r o, duszpasterz, biolog, teolog. Urodzony w 1953 r. w Caldas de Reyes w Hiszpanii. Studia z zakresu biologii na Uniwersytecie w Santiago de Compostela, teologii – w Instytucie Teologicznym w Composteli oraz na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Obecnie doktorant Papieskiego Uniwersytetu w Salamance.

Duszpasterz młodzieży i duszpasterz uniwersytecki diecezji Santiago de Compostela, wykładowca biologii w niższym seminarium tejże diecezji.

Autor artykułów, współautor książki *Orientacións Interdiocesanas de Pastoral Xuvenil de Galicia* (1991).

Ks. Franciszek Janusz M a z u r e k, profesor, socjolog. Urodzony w 1933 r. w Biszczy k. Zamościa. Studia socjologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1964 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, obecnie kierownik Katedry Historii Katolickiej Nauki Społecznej, kurator Katedry Katolickiej Nauki Społecznej. Wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym oraz w Seminarium Księży Marianów w Lublinie.

Przewodniczący Polskiego Instytutu Jacquesa Maritaina, członek Międzynarodowego Instytutu Jacquesa Maritaina, członek Komitetu Redakcyjnego „Roczników Nauk Społecznych" (z. 1) Towarzystwa Naukowego KUL.

Główne obszary badań: historia katolickiej nauki społecznej, katolicka nauka społeczna, filozofia społeczna, filozofia kultury, filozofia praw człowieka, historia doktryn społeczno-politycznych.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła (od papieża Leona XIII do papieża Jana Pawła II)* (1991); *Fonction cognitivocritique des universites catholiques face aux droits de l'homme* (1991).

Michael N o v a k, profesor, religioznawca, teolog, polityk, ekonomista. Urodzony w 1933 r. w Johnstown (Pensylwania). Studia teologiczne na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, a następnie z zakresu historii i filozofii religii na Katolickim Uniwersytecie w Waszyngtonie i na Uniwersytecie w Harvardzie. W latach 1965-1968 wykładowca nauk humanistycznych na Uniwersytecie w Stanford, a od 1968 do 1973 r. w nowo powstałym eksperymentalnym College'u w Suny Old Westbury. W latach 1973-1974 promotor nowego programu studiów humanistycznych w Fundacji Rockefellera, a od 1976 r. profesor religii na Uniwersytecie w Syrakuzach. Obecnie profesor w American Enterprise Institute w Waszyngtonie.

Założyciel The Ethnic Millions Political Action Committee (1974 r.) i twórca The Office of Ethnic Affairs przy Białym Domu. W 1981 i 1982 r. członek delegacji USA w Komisji Obrony Praw Człowieka ONZ w Genewie, członek argentyńskiej National Academy of Sciences, Morals and Politics. Współtwórca czasopism „The World" i „Crisis" oraz współpracownik licznych periodyków, m.in. „Philosophy and Phenomenological Research", „Catholicism in Crisis", „Commentary", „The Atlantic", „Thought".

Wyróżniany wielokrotnie różnymi nagrodami, m.in. The Freedom Award, The George Washington Honor Medal, Ellias Island Medal of Honor, Templeton Prize.

Główne obszary zainteresowań: kwestie etniczne, relacje między religią a ekonomią, aktualne problemy społeczno-polityczne.

Autor licznych publikacji książkowych, m.in.: *The Rise of the Unmeltable Ethnic* (1972, wyd. pol. *Przebudzenie etnicznej Ameryki* 1984); *The Spirit of Democratic Capitalism* (1982, wyd. pol. *Duch demokratycznego kapitalizmu* 1986); *Freedom with Justice: Catholic Social Thought and Liberal Institutions* (1984, wyd. pol. *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła* 1993); *Toward the Future: Catholic Social Teaching and the U.S. Economy* (współautor, 1984); *Will It Liberate? Questions about Liberations Theology* (1986); *Taking Glasnost Seriously* (1988); *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism* (1993).

Joanna P e t r y M r o c z k o w s k a, doktor, filolog, publicystka. Urodzona w 1948 r. w Krakowie. Studia z zakresu filologii romańskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 1971 do 1978 r. redaktor w Wydawnictwie Literackim. W latach 1978-1985 adiunkt w Wyższej Szkole Pedagogicznej, 1970-1972 i 1977-1979 – na UJ w Krakowie. Wykładowca literatury francuskiej i hispanoamerykańskiej. Współpracownica czasopism „Znak" i „Tygodnik Powszechny". Obecnie zamieszkała w USA.

Członek Polskiego Towarzystwa Wydawców Książek.

Wyróżniona nagrodą tegoż Towarzystwa (dwukrotnie) i nagrodą za pracę dydaktyczną w WSP.

Autorka artykułów w języku polskim, angielskim i hiszpańskim, skryptu *Antologia poezji latynoamerykańskiej* (1982), tłumaczka książek Supervielle'a, Fuentesa, Carpentiera, Asturiasa, Azueli.

Andrzej Szostek MIC, profesor, etyk. Urodzony w 1945 r. w Grudziądzu. Studia filozoficzne i teologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1971 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, od 1992 r. prorektor, od 1993 kierownik Katedry Etyki Szczegółowej.

Członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej przy Kongregacji Nauki Wiary. Zastępca kierownika (i członek Rady Naukowej) Instytutu Jana Pawła II KUL, członek Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein) oraz Towarzystwa Naukowego KUL. Ponadto członek zespołu redakcyjnego kwartalnika „Ethos", współpracownik czasopisma „Anthropotes".

Główne obszary badań: etyka, metaetyka, myśl Karola Wojtyły.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Der Streit um den Menschen* (współautor, 1979); *Normy i wyjątki* (1980); *Die Würde des Menschen* (współautor, 1986); *Miłości, gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne* (współautor, 1986); *Sein und Handeln in Christus* (współautor, 1988); *Natura, rozum, wolność* (1989, wydanie niemieckie *Natur-Vernunft-Freiheit* 1992); *Pogadanki z etyki* (1993); *Wokół godności, prawdy, miłości. Rozważania etyczne* (1995).

Ks. Ryszard Sztychmiler, profesor, teolog, prawnik. Urodzony w 1948 r. w Pasłęku na ziemi warmińskiej. Studia w Warmińskim Seminarium Duchownym w Olsztynie i na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (teologia, prawo kanoniczne).

W latach 1972-1974 wikariusz parafii w Węgorzewie. Od 1978 do 1986 r. kapelan Szpitala Wojewódzkiego w Olsztynie, a w latach 1982-1986 duszpasterz pracowników służby zdrowia diecezji warmińskiej. Od 1983 r. wykładowca w Warmińskim Instytucie Teologicznym – Studium dla Świeckich im. Jana Pawła II. W latach 1986-1994 pracownik naukowo-dydaktyczny KUL. Od 1995 r. profesor Wyższej Szkoły Pedagogicznej i oficjał Sądu Metropolitalnego w Olsztynie.

Członek założyciel Stowarzyszenia Kanonistów Polskich, sekretarz Komitetu Redakcyjnego „Roczników Nauk Prawnych". Członek Consotiatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo i TN KUL.

Główne obszary badań: prawo kanoniczne, katolickie prawo małżeńskie, prawo procesowe.

Autor książek: *Doktryna Soboru Watykańskiego II o celach małżeństwa i jej recepcja w Kodeksie Prawa Kanonicznego z roku 1983* (1993); *Przymierze małżeńskie* (współautor, 1993).

Zbigniew Tyszka, profesor, socjolog. Urodzony w 1933 r. w Kaliszu. Studia z zakresu psychologii na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

W latach 1956-1959 bibliotekarz i nauczyciel w Poznaniu. Od 1959 r. pracownik naukowo-dydaktyczny UAM, kierownik Zakładu Socjologii Rodziny.

W latach 1976-1990 koordynator pierwszego stopnia multidyscyplinarnego ogólnopolskiego centralnego programu badawczego poświęconego współczesnym rodzinom polskim. Twórca systemu metodologicznego badań nad rodziną.

Członek Polskiego Towarzystwa Socjologicznego i Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.

Wyróżniony siedmioma ogólnopolskimi nagrodami naukowymi, m.in. Nagrodą im. Ludwika Krzywickiego PAN.

Główny obszar badań: socjologia rodziny.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Przeobrażenia rodziny robotniczej w warunkach uprzemysłowienia i urbanizacji* (1970); *Socjologia rodziny* (1974); *Współczesne rodziny w Polsce* (1982); *Metodologia badań socjologicznych nad rodziną* (1991); *Rodziny polskie u progu lat dziewięćdziesiątych* (red., 1991).

Franciszka Wanda Wawro, doktor, socjolog. Urodzona w 1950 r. w Wierzawicach w woj. rzeszowskim. Studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1984 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, obecnie adiunkt.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL i Towarzystwa Popierania Partnerstwa Miast.

Główne dziedziny badań: socjologia religii, socjologia kultury, socjologia wychowania.

Współautorka książek: *Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały* (1986); *Troska Kościoła o rodzinę* (1992); *Nauki społeczne o młodzieży* (1994); *Zaproszeni do ubóstwa* (1995).

Paweł Woroniecki, doktor, ekonomista, historyk. Urodzony w 1955 r. w Krakowie. Studia z zakresu historii na Uniwersytecie Jagiellońskim, z zakresu ekonomii w Akademii Ekonomicznej w Krakowie.

W latach 1985-1988 asystent w Instytucie Nauk Społeczno-Politycznych Politechniki Krakowskiej. Po dwuletnim pobycie w Austrii, od 1990 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Olsztynie.

Główne obszary badań: historia myśli społecznej, zagadnienie humanizacji ładu społecznego w oparciu o zasady katolickiej nauki społecznej.

Autor artykułów publikowanych w wydawnictwach zbiorowych.

Jerzy Wratny, profesor, prawnik. Urodzony w 1943 r. w Warszawie. Studia prawnicze na Uniwersytecie Warszawskim.

W latach 1966-1968 asystent na tymże Uniwersytecie, od 1970 do 1973 r. – w Szkole Głównej Planowania i Statystyki. W latach 1968-1970 i od 1973 r. do chwili obecnej pracownik naukowy Instytutu Pracy, później – Instytutu Pracy i Spraw Socjalnych. W latach 1984-1995 pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, a obecnie UMCS (filia w Rzeszowie).

Członek m.in. sekcji polskich Międzynarodowego Stowarzyszenia Prawa Pracy i Zabezpieczenia Społecznego oraz Międzynarodowego Komitetu Stosunków Przemysłowych.

Laureat nagrody „Państwa i Prawa" za pracę doktorską.

Główne obszary badań: prawo pracy i ubezpieczeń społecznych, w tym szczególnie zbiorowe prawo pracy (związki zawodowe i partycypacja pracownicza), katolicka nauka społeczna.

Autor wielu publikacji, kilkunastu monografii, m.in.: *Związki zawodowe w ustawodawstwie polskim w latach 1980-1991* (1994).

SUMMARY

The current issue of the "Ethos" is devoted to the relations occurring between labour and wages in economic reality. In particular parts of the issue the problem is analysed not only from the economic perspective but also in its ethical, sociological and theological aspects. For the question of work and payment – as the introductory note From the Editors emphasizes – amounts essentialy to the question of the human being in its overall context, *i.e.*, in its social, political, family situation etc. Payment in the form of remuneration for the performed work must take into account not only the dimension of equivalence (as the Polish proverb says, "like work, like pay), but also the dignity of the persons performing the work and those whom they have to provide for. This aspect is frequently noted by John Paul II; for instance, in the fragment of an enunciation to the working people announced in 1983, quoted in the present issue.

The articles concerning the main subject of the issue have been grouped in three blocks which, successively, deal with economic ethics, economic-political problems, and the social conflict emerging in the relation between work and pay; they are complemented by a group of articles devoted to the matters of the family.

The block entitled Economy and Morality covers both general problems, such as the relation between human freedom and the entrepreneurial initiative (a fragment of a book by Michael Novak, *The Hemisphere of Liberty*) or the sense of the market economy in the teaching of John Paul II (the study by Janina Godłów-Legiędź), as well as some more detailed issues; thus, the social rights of the human person are discussed by Fr Franciszek J. Mazurek, the essence of private property – by Fr Franciszek Kampka, the question of economic values in the family – by Zbigniew Tyszka, the dimensions of a pro-family policy of the state – by Janusz Kroszel. The block ends with a study by Andrzej Szostek, MIC who discusses the social-political transformations in Poland from the point of view of morality.

The block entitled For the Fair Pay contains papers which analyse various aspects of the problem of wages. From the historical point of view the question is discussed by Aniela Dylus. In the light of the social science of the Church the issue is examined by Leon Dyczewski, OFMConv. The negotiation mechanism of wage regulations is presented by Wacław Jarmołowicz. Several papers are devoted to the problem of wages in Poland; it is the theme of the contributions by Jerzy Kropiwnicki, Jerzy Wratny and Zofia Jacukiewicz. In a paper which closes this block of papers Tomasz Gruszecki examines the process of privatization which in Poland seems to proceed at a slow pace and not without some economic mistakes.

The next block of articles is entitled Conflict and Justice. It begins with a text by the Spanish theologian, Fr Francisco F. Madero, who discusses the conception of justice contained in the writings of John Paul II. The other two papers in the block concern the ways of overcoming conflict situations in society; in his paper Paweł Woroniecki stresses the specificity of the Christian

attitude in such situations, while Stanisława Borkowska – the possibilities of surmounting obstacles on the way of reaching an agreement between the employees and the employer.

The block devoted to the family is entitled At the Basis of Social Order – The Family and it contains articles devoted to the theology of the right to live (Fr Ryszard Sztychmiler), the ethos of Polish families with many children (Franciszka W. Wawro), and the effective defence of the values of the family in the period of the "sexual revolution in the United States (Joanna Petry Mroczkowska).

The subject-matter of labour and payment also recurs in some papers in the remaining sections of the issue. The section Discussions and Reviews contains evaluations of books about the founder of the Opus Dei, Josemaria Escriva de Balaguer (review by Andrzej Zieliński) and about the ethical aspect of unemployment (review by Sławomir Partycki). An annotated bibliography, prepared by Maria Filipiak and Cezary Ritter, contains a listing of the Pope's enunciations on the subject of economic justice.

The remaining texts complement the materials on the monographic theme of the issue.

The standing column Thinking about Fatherland contains an impression by Waldemar Borzestowski about the domesticality of the Jewish culture in the Polish Fatherland.

The section Discussions and Reviews, apart from the items already mentioned above, also contains examinations and evaluations of philosophical works (the review by Ewa Podrez, the joint review by Patrycja Mikulska and Jarosław Merecki, SDS, and a discussion by Ireneusz Ziemiński), of a work of hagiographic nature (review by Fr Jan Augustynowicz), and of a school quarterly published in Lublin (Fr Henryk Niemiec). The section ends with an essay by Fr Jerzy Szymik about the state of modern cinema, occasioned by a review about a Polish Catholic film *Faustyna*.

The section Reports contains accounts from a symposium organized in Warsaw and devoted to the construction of a new order in Europe after 1989 (Sławomir Sowiński) and from two academic conferences which were held in Lublin; one of them concerned the Union of Brest concluded in the 16th century (discussed by Fr Stanisław Nabywaniec), and the other – the writings of the Catholic writer, Georges Bernanos (Ewa Barańska).

The section The Pontificate in the Eyes of the World is devoted to John Paul II's special care about the African continent. Fr Zbigniew Krzyszowski takes up the subject when discussing the eleventh pilgrimage of John Paul II to Africa. The Calendar reports on the events in the Holy See that have taken place in the seventeenth year of the pontificate of John Paul II (Maria Filipiak).

The commentary presented in the section Through the Prism of the Ethos was written before the presidential elections in Poland and it examines the issue of social responsibility Cezary Ritter).

As usually, the issue ends with Notes about Authors and English contents.

Translated by *Leszek S. Kolek*

CONTENTS
"ETHOS" 8: 1995 No. 4(32)

LABOUR AND PAY

From the Editors – Work – Freedom – Solidarity 5
John Paul II – On Justice and Dignity in the World of Labour (fragment of an enunciation to the working people, 1983) 11

ECONOMY AND MORALITY

Michael Novak – Grass-Roots Economic Development (tr. by L. Kolek) 17
Janina Godłów-Legiędź – Market Economy in the Interpretation of John Paul II. . . 31
Fr Franciszek J. Mazurek – Mans Social Rights – Subjective Rights or State Alms? . . . 41
Fr Franciszek Kampka – The Ethical Dimension of Private Property 51
Zbigniew Tyszka – The Economic Function of Family and the Effect on its Non Economic Functions. 64
Janusz Kroszel – The Meaning of the Pro-Family Policy of the State 74
Andrzej Szostek, MIC – Morality and the Transformations in Poland. Chances and Dangers 84

FOR THE FAIR PAY

Aniela Dylus – "The Question of Wages" in the Past and Today 99
Leon Dyczewski, OFMConv – Fair and Equitable Wage 113
Jerzy Kropiwnicki – The Minimum Wage in Poland and International Standards 122
Jerzy Wratny – The Conception of Just Pay and some Current Problems of the Law of Labour and Wage Policy in Poland 133
Zofia Jacukowicz – Fair Wage and the Social Minimum Income in Poland 142
Wacław Jarmołowicz – The Negotiation Mechanism of Wage Regulation. Conflict and Agreement 154
Tomasz Gruszecki – The Role of the State and the Role of the Private Sector in Polish Privatization 161

CONFLICT AND JUSTICE

Fr Francisco Froján Madero – The Concept of Justice in the Teaching of John Paul II (tr. by C. Taracha) 181

Paweł Woroniecki – The Helping State and Social Conflict. Christian Attitudes in Situations of Conflict 192
Stanisława Borkowska – From Demand to Compromise. The Obstacles to Agreement 204

AT THE BASIS OF SOCIAL ORDER – THE FAMILY

Fr Ryszard Sztychmiler – The Protection of the Right to Live in the Teaching of John Paul II. 216
Franciszka W. Wawro – Does a Family with Many Children Constitute a Value in the Polish Ethos? The Sociological Aspect 230
Joanna Petry Mroczkowska – American Sexual Revolution – An Unfulfilled Promise of Happiness 241

THINKING ABOUT FATHERLAND...

Waldemar Borzestowski – A Story about a Fatherland, a Book and a Father Abducted by the Demons 251

DISCUSSIONS AND REVIEWS

Andrzej Zieliński – Opus Dei – Sanctification through Labour (rev. of S. Bernal, *Josemaria Escriva de Balaguer. Szkic do biografii założyciela Opus Dei* [A Sketch to a Biography of the Founder of the Opus Dei], Katowice 1991) 257
Sławomir Partycki – The Moral Dimension of Unemployment (rev. of Fr J. Mariański, *Etos pracy bezrobotnych* [The Ethos of Labour of the Unemployed], Lublin 1994) . . 263
Ewa Podrez – "When did I Begin?" – The Dilemmas of Bioethics (rev. of N. M. Ford, *Kiedy powstałem?*, Warszawa 1995) 266
Patrycja Mikulska, Jarosław Merecki, SDS – What does "The History of Ethics" Teach us? (rev. of V. J. Bourke, *Historia etyki* [The History of Ethics], Warszawa 1994) 270
Ireneusz Ziemiński – Paul Tillich's Philosophical Credo (rev. of P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane* [The Question about the Unconditioned], Kraków 1994) 276
Fr Jan Augustynowicz – The Work, the Thought and the Spirituality of Fr Bronisław Markiewicz (rev. of *Dzieło – Myśl – Duchowość ks. Bronisława Markiewicza (1842 – 1912)*, ed. by W. Mroz, CSMA, Marki-Struga 1993) 279
Fr Henryk Niemiec – "Scriptores Scholarum". A School Quarterly in Lublin 284
Fr Jerzy Szymik – Lights in the Darkness (of the Cinema). Notes (rev. of the film *Faustyna*, directed by Jerzy Łukaszewicz). 289

REPORTS

Sławomir Sowiński – "The New Order of Europe". A Symposium (report from a conference of the Academy of Catholic Theology and the Konrad Adenauer Foundation, Warsaw, May 26-27, 1995). 295
Fr Stanisław Nabywaniec – The Union of Brest after Four Centuries (report from an international scientific conference at the Catholic University of Lublin, Lublin, September 20-21, 1995) 300
Ewa Barańska – Georges Bernanos Today (report from a academic conference of the Catholic University of Lublin and the Maria Curie-Skłodowska University, Lublin, October 9-11, 1995) 307

THE PONTIFICATE IN THE EYES OF THE WORLD

Fr Zbigniew Krzyszowski – "Africa Calls for Help, Co-operation, Solidarity". John Paul II's Eleventh Apostolic Pilgrimage to Africa 309

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Cezary Ritter – Choice and Responsibility 316

CALENDAR

The Seventeenth Year of the Pontificate of John Paul II (Maria Filipiak) 321

BIBLIOGRAPHY

John Paul II about Economic Justice. An Annotated Bibliography (1978-1995) (Maria Filipiak and Cezary Ritter)..... 329
Notes about Authors 355
Summary 363

Wydawcy: INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL, Al. Racławickie 14, 20-950 Lubl
telefon i fax: 0-81 325-30

Instytut Jana Pawła II powołany został do życia uchwałą Sena
Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrod
naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła
oraz budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Nie
nauki Chrystusa" (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentr
je się zwłaszcza na filozofii i teologii człowieka, moralności or
misji duszpasterskiej obecnego Papieża. Instytut realizuje swoje z
dania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalno
badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instyt
Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący ks. pr
Stanisław Nagy), Zarząd Instytutu (kierownik ks. prof. Tadeu
Styczeń), pracownie oraz kwartalnik „Ethos".

FUNDACJA JANA PAWŁA II
POLSKI INSTYTUT KULTURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
ISTITUTO POLACCO DI CULTURA CRISTIANA
Via di Porta Angelica 63, 00-193 Roma

Fundacja Jana Pawła II została powołana do istnienia decyz
Stolicy Apostolskiej z dnia 16 X 1981 r. Jej zadania sprowadzają s
do służby wartościom najbliższym Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi
oraz jego nauczaniu. Radzie Administracyjnej kierującej Fundac
przewodniczy bp Szczepan Wesoły, a funkcję wiceprzewodnicząc
go pełni ks. prałat dr Stanisław Dziwisz. Realizacji tych celów podj
ły się trzy instytucje: Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Ośr
dek Dokumentacji Pontyfikatu i Dom Polski. Pierwsza z wymieni
nych instytucji prowadzi własne badania naukowe, organizuje syn
pozja, wydaje książki, przyznaje stypendia. Radzie Wykonawcz
Instytutu przewodniczy dyrektor ks. dr Stefan Wylężek.

Kolportaż: Redakcja kwartalnika „ETHOS"
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telex 0643235 KUL PL; telefon i fax: 0-81 325-30
oraz
Redakcja Wydawnictw KUL
ul. Konstantynów 1, 20-708 Lublin
tel. 54-18-09 (centrala), 55-71-66 (kolportaż)

W poprzednich numerach:

Mniejszości narodowe (1)
Podmiotowość człowieka i społeczeństwa (2/3)
X-lecie pontyfikatu Jana Pawła II (4)
Ethos małżeństwa i rodziny (5)
Kościół ubogich (6/7)
O twórczości i twórcach (8)
Ethos Września 1939 (9/10)
Dziesięciolecie „Solidarności" (11/12)
Mickiewicz nasz współczesny (13/14)
Kryzys teologii moralnej (15/16)
Człowiek w strukturach zniewolenia (17)
Drugie „Przedwiośnie" (18/19)
Norwid dziś (20)
Zum Ethos der Freiheit (Sonderausgabe 1)
O ethos demokracji (21/22)
O ethos młodych (23)
Ethos mass mediów (24)
Wokół problemów bioetyki (25/26)
O ethos małżeństwa i rodziny (27)
Jana Pawła II wizja Europy (28)
Kobieta w rodzinie i społeczeństwie (29)
Polacy i Rosjanie – ku pojednaniu (30/31)

W najbliższych numerach:

* John Paul II's Vision of Europe
* Postmodernizm
* Antyczne korzenie kultury współczesnej
* Autorytet – kontestacja i akceptacja
