

ETHOS

Rok 14
2001 nr 3(55)

ETYKA A DEMOGRAFIA

- * OD REDAKCJI – Jeden spośród wielu i... jedyny zarazem (C. R.) 5
- * JAN PAWEŁ II – O sprawiedliwy podział dóbr (Przemówienie wygłoszone do uczestników światowego spotkania na szczycie Organizacji do Spraw Wyżywienia i Rolnictwa 13 XI 1996 r.) 13
- * Abp Bolesław PYLAK – Sługa Boży Stefan Wyszyński – wyznawca czy męczennik? Drogi prowadzące do beatyfikacji 17

DZIECKO DAREM

- * Abp Kazimierz MAJDAŃSKI – Demografia w zmaganiach o życie 35
- * Rocco BUTTIGLIONE – Rodzina – centralną kwestią naszych czasów (tłum. J. Merecki SDS) 48
- * Piotr JAROSZYŃSKI – Dziecko przyszłością świata? 59

AKSJOLOGIA A DEMOGRAFIA

- * Ks. Janusz NAGÓRNY – Kryzys demograficzny kryzysem wiary człowieka w przyszłość 71
- * Ks. Janusz BALICKI – Starzenie się społeczeństw wyzwaniem dla solidarności międzypokoleniowej 86
- * Jan KŁYS – Kłopotliwy dar 97

PRZEMIANY DEMOGRAFICZNE W POLSCE

- * Ks. Janusz MARIĄŃSKI – Postawy konsumpcyjne współczesnych Polaków 111
- * Wiktoria WRÓBLEWSKA – Wąż zamknięty czy otwarty? Młodzież w oczach demografa 124
- * Irena KOWALSKA – Postawy i zachowania matrymonialne oraz prokreacyjne w Polsce w okresie transformacji ekonomicznej 138

PRAWA DZIECKA – PRAWA RODZINY

- * Alicja GRZEŚKOWIAK – Prawa dziecka a świat polityki **159**
- * Krzysztof WIAK – Model prawnokarnej ochrony dziecka poczętego w Polsce. Stan po orzeczeniu Trybunału Konstytucyjnego z dnia 28 V 1997 roku **169**
- * Teresa LISZCZ – Prawo pracy a macierzyństwo i rodzina **188**
- * Ks. Artur J. KATOŁO – Bioetyczne aspekty zapłodnienia „in vitro” **200**

MYŚLAĆ OJCZYŻNA...

- * Andrzej GRZEGORCZYK – Wyznaczniki zbiorowej moralności **213**

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Andrzej SZOSTEK MIC, Postęp w etyce – wyzwaniem dla etyki (rec.: B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*, Lublin 2000) **225**
- * Jerzy GAŁKOWSKI – Filozofia praw człowieka (rec.: M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999) **230**
- * Józef FERT – Wszędzie u siebie – wszędzie bezdomny. Nad wierszami księdza Alfreda M. Wierzbickiego **239**
- * Krzysztof STACHEWICZ – O moralności i etyce (rec.: R. Spaemann, *Podstawowe pojęcia moralne*, Lublin 2000) **245**
- * Tomasz GARBOL – Przymierze z pokonanymi (rec.: Z. Herbert, *Król mrówek. Prywatna mitologia*, Kraków 2001) **251**
- * Propozycje „Ethosu” **260**

SPRAWOZDANIA

- * Jarosław MERECKI SDS – Osoba i dobro (sprawozdanie z XLIII Tygodnia Filozoficznego, KUL 12-15 III 2001) **265**

PONTYFIKAT W OCZACH ŚWIATA

- * Włodzimierz OSADCZY – „Ukraino, ziemio błogosławiona przez Boga”. Wizyta apostolska Jana Pawła II na Ukrainie (23-27 VI 2001) **269**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

- * Wojciech CHUDY – Wielość i jedność **285**

BIBLIOGRAFIA

- * Zjawisko migracji na przełomie tysiącleci. Bibliografia wypowiedzi Jana Pawła II z lat 1978-2001 (oprac. ks. Artur J. KATOŁO) **289**
- * Noty o autorach **301**
- * Summary **307**
- * Contents **310**

OD REDAKCJI

JEDEN SPOŚRÓD WIELU I... JEDYNY ZARAZEM

Zapewne każdy, kto choć trochę interesuje się dziejami nauk społecznych – a trzeba pamiętać, że od ponad stu lat nauki te w coraz większym stopniu „interesują się” każdym z nas – zetknął się z książką autorstwa Davida Riesmana oraz jego dwóch współpracowników zatytułowaną *The Lonely Crowd*. Już sam jej tytuł – „Samotny tłum” – wszedł do powszechnego użycia na określenie zjawiska zaniku głębszych międzyludzkich więzi we współczesnych społeczeństwach. Ogłoszona drukiem w USA w 1950 roku – kiedy kraje Zachodu stały na progu szybkiego wzrostu gospodarczego i towarzyszących mu przemian społeczno-kulturowych – książka Riesmana opisywała proces, który miał wkrótce wyjść poza granice Ameryki Północnej, a dziś jest nam już dobrze znany: przejście społeczeństw „wysoko rozwiniętych” od epoki produkcji do epoki konsumpcji. Riesman wskazuje na konsekwencje, jakie niesie z sobą ów proces, tworzący nowy typ społeczeństwa, które z kolei wpływa na „społeczny charakter” swoich poszczególnych członków. Opisuje przy tym, jak przejawia się to w polityce, pracy, zabawie czy sztuce. Tłumacz i autor wstępu do polskiego wydania tej książki, Jan Strzelecki, określił ją – między innymi ze względu na rozmach i bogactwo wątków – mianem socjologicznego fresku.

Punktem wyjścia rozważań Riesmana są pewne spostrzeżenia z dziedziny demografii, nauki, która – wedle słów autora – „zajmuje się proporcją i stopą narodzin i zgonów, bezwzględną i względną liczbą ludzi w społeczeństwach i ich podziałem według wieku, płci i innych zmiennych”. Otóż od czasów średnio-wieczna krzywa wzrostu ludności w społeczeństwach Zachodu ma postać litery S, w której okresy demograficznej stagnacji przeplatają się z okresami szybkiego wzrostu. Jest to oczywiście uzależnione od szeregu czynników – jak na przykład higiena życia, poziom wiedzy medycznej, odżywianie się ludności – które wpływają na proporcje między liczbą narodzin a liczbą zgonów oraz na przeciętną długość ludzkiego życia w danym czasie. W odniesieniu do tych różnych okresów Riesman – w ślad za demografami – używa takich określeń,

jak: społeczeństwo „o wysokim potencjale wzrostu” (liczba narodzin jest równie wysoka, jak liczba zgonów, wystarczy jednak by zmianie uległy niektóre uwarunkowania, aby liczba urodzin znacznie przekroczyła liczbę zgonów), okres „eksplozji ludności”, okres „przejściowego wzrostu”, a następnie „wstępnego” oraz „stałego spadku ludności”.

Według Riesmana każdej z tych faz krzywej demograficznej („krzywej S”) odpowiada określony typ społeczeństwa oraz typ „charakteru społecznego”. Wyróżnia zatem człowieka i społeczeństwo „sterowane tradycją”, następnie zaś – człowieka i społeczeństwo „wewnątrzsterowne”. Dla człowieka i społeczeństwa wysoko rozwiniętego Zachodu połowy XX wieku – okresu wstępnego spadku ludności – rezerwuje określenia: „człowiek zewnętrzny” i „społeczeństwo zewnętrzne”. W społeczeństwie tym podstawowym problemem nie jest stosunek człowieka do otaczającego go środowiska (tak było w „epoce produkcji”), ale do otaczających go ludzi. Stąd zachowanie wysoce „uspołecznione” jest tu nieodzownym warunkiem sukcesu w różnych dziedzinach życia – od małżeństwa poczynając, poprzez pracę zawodową, na polityce kończąc. Ma to oczywiście wpływ na wychowanie dzieci w rodzinie, na system edukacji, jak w ogóle na cały system przekazywania wartości i wzorców zachowań w społeczeństwie.

Przykład zaczerpnięty z książki Riesmana pokazuje, że dane demograficzne nie tylko dają nam pewien wgląd w to, ilu nas jest, ale również – przynajmniej w pewnej mierze – mogą być punktem wyjścia do uzyskania informacji o tym, jacy jesteśmy. I to nie tylko, jacy jesteśmy w aspekcie wieku, stanu społecznego, wykształcenia i innych „zewnętrznych” zmiennych, ale mogą być również pomocne w uzyskaniu informacji, czym jako społeczność się kierujemy w naszym działaniu, w co wierzymy, w czym pokładamy nadzieję. Liczby, tabele i wykresy stanowią pouczającą lekturę dla kogoś, kto potrafi właściwie je odczytać i zinterpretować. Ostatecznie bowiem, tak jak każdy rodzaj ludzkiego działania posiada wymiar podmiotowy, tak i każdy rodzaj wiedzy o człowieku – czy to indywidualnym, czy reprezentującym pewną społeczność – ów podmiotowy jego wymiar odsłania. Zazwyczaj badacz – obok rzetelnego warsztatu – potrzebuje nieco wyobraźni, intuicji, aby poprzez różne zewnętrzne dane, którymi dysponuje, ów podmiotowy wymiar dojrzeć. (Także z tego powodu Jan Strzelecki nazwał dzieło Riesmana i jego współpracowników socjologicznym freskiem – niewątpliwie łączy ono pasję poznawczą z temperamentem artystycznym). W każdym razie wybitne dzieła z dziedziny nauk społecznych potrafią tę podmiotową, a więc i dramatyczną stronę ludzkiej egzystencji odsłonić.

Taki właśnie cel – choć może to zabrzmieć nieskromnie – postawiła sobie redakcja „Ethosu”, podejmując się przygotowania numeru poświęconego problematyce *d e m o g r a f i c z n e j*. Nie chodziło nam o to, aby przedstawić wyczerpujący raport na temat sytuacji ludnościowej w świecie, czy choć-

by tylko w Polsce. Raporty takie ukazują się regularnie i są stosunkowo łatwo dostępne. Od kilku lat także prasa codzienna – dość często i w coraz bardziej alarmistycznym tonie – dostarcza informacji o ujemnym przyroście naturalnym w Polsce i o perspektywie długiej „demograficznej zimy” w naszej ojczyźnie („wstępny” to czy też już „stały” spadek liczby ludności?). Pod tym względem upodobniliśmy się do większości społeczeństw Europy Zachodniej.

Z pewnością jednak warto i wręcz należy zapytać: jakie są przyczyny – ekonomiczne, psychospołeczne, kulturowe i moralne – tego zjawiska, i jakie są jego konsekwencje? Można też zapytać inaczej, prościej: dlaczego w polskich rodzinach rodzi się coraz mniej dzieci? Zapewne niejednemu spośród naszych Czytelników zdarzyło się usłyszeć nieraz – choćby w jakiejś sąsiedzkiej rozmowie – tego rodzaju wypowiedź: „Trudno jest mieć dzieci w dzisiejszych czasach. No, najwyżej jedno”. Dlaczego trudno? Wygląda na to, że czasy, w których odeszliśmy od wielu absurdów tak zwanego realnego socjalizmu – zwłaszcza w dziedzinie gospodarczej – są dla wielu polskich rodzin pod względem materialnym, ale jeszcze bardziej pod względem psychologicznym trudniejsze. Dla wielu z nich niepewność jutra stała się chlebem powszednim. Myśl taka może się nasunąć Czytelnikowi chociażby podczas lektury zamieszczonego w niniejszym numerze artykułu I. Kowalskiej o matrymonialnych i prokreacyjnych postawach współczesnych Polaków.

Jeżeli jednak z jednej strony mamy dziś w Polsce wiele obszarów ubóstwa i wciąż rosnące bezrobocie, to z drugiej niepomiarne wzrosły aspiracje konsumpcyjne Polaków (zob. artykuł ks. J. Mariańskiego). Przedmioty, które jeszcze nie tak dawno w raportach ekonomiczno-społecznych kwalifikowano jako „lukusowe”, dziś traktowane są jako dobra „codziennego użytku”. Również i ten apetyt – aby to, co do niedawna było lukusem, stało się jak najszybciej dostępne – zapewne wpłynął na to, iż jest nas obecnie mniej.

W skali globalnej wiek XX był okresem gwałtownego wzrostu liczby ludności. J. Kłys w publikowanym na tych łamach artykule podaje, iż w roku 1900 liczba mieszkańców Ziemi wynosiła 1 650 milionów osób. W sto lat później przekroczyła już sześć miliardów. Wielokrotnie pisano w minionym stuleciu o groźbie przeludnienia, o demograficznej eksplozji. Czy te prognozy były wyrazem rzetelnej wiedzy, czy raczej antynatalistycznej ideologii – to już inna sprawa. Zwróćmy tu uwagę na coś innego.

Otóż dla wielu współczesnych ludzi (a odnosi się to zarówno do społeczeństw, w których – jak w Polsce i w Europie – stopa narodzin systematycznie spada, jak i do tych, w których odnotowujemy dynamiczny wzrost) życie ludzkie, każde konkretne istnienie, stało się – wedle sformułowania przywołanego wyżej autora – „kłopotliwym darem”. Może nawet w ogóle nie jest traktowane jako dar?

Jednak elementarne doświadczenie każdego z nas mówi o tym, że faktu istnienia człowieka nie da się adekwatnie zrozumieć i wyjaśnić inaczej niż –

ostatecznie – jako *d a r*, ponieważ to, że jestem, nie ma dostatecznego uzasadnienia w tym, kim jestem. Jestem, ponieważ zostałem samemu sobie podarowany. Dlatego *ż y c i e* moje – i każdego drugiego obok mnie – jest *w a r t o ś c i ą n i e r o z p o r z ą d z a l n ą*.

Potrzebny jest zatem ogromny wysiłek, aby *p r z y w r ó c i ć t ę ś w i a d o m o ś ć d a r u*. Wysiłek ten winien się wyrazić zarówno w duszpasterkiej, formującej sumienia pracy Kościoła, jak i w społeczności cywilnej: w edukacji, prawodawstwie, polityce gospodarczej i społecznej. Szczególnie pilnym zadaniem jest tu ochrona ludzkiego życia od chwili poczęcia (zob. artykuły A. Grześkowiak i K. Wiaka), uznanie szczególnego statusu rodziny w społeczeństwie i idąca w ślad za tym polityka respektująca jej tożsamość i podmiotowość (R. Buttiglione), czego wyrazem jest między innymi ochrona macierzyństwa oraz konieczność reformy kodeksu pracy w kierunku bardziej prorodzinnym (T. Liszcz). To niektóre tylko punkty niezbędnego „programu naprawczego” w dziedzinie sytuacji ludnościowej Polski, Europy i świata. Chodzi o uratowanie „środowiska ludzkiego”, o skuteczną ochronę „warunków moralnych prawdziwej «ekologii ludzkiej»” (*Centesimus annus*, nr 38).

Jak dotąd bowiem wciąż jeszcze – pomimo spektakularnego upadku systemów totalitarnych w wielu krajach – żyjemy w epoce kolektywizmu. Wszak to przecież już w wolnej Polsce użyto sformułowania „zwyciężyły wartości nadrzędne” w odniesieniu do kompromisowej ustawy dotyczącej ochrony życia dziecka nienarodzonego, wyjmującej spod prawnej ochrony niektóre kategorie nienarodzonych ludzi. „Wartości nadrzędne” – w stosunku do czego: wartości ludzkiego życia? A przecież ten sam argument o „wartościach nadrzędnych” można było usłyszeć na przykład podczas konferencji ludnościowej ONZ w Kairze w 1994 roku, kiedy to większość delegatów podejmowała proaborcyjne, antynatalistyczne rezolucje w obawie przed tym, iż jest – czy też: będzie – nas zbyt wielu. Zastanawiający jest przy tym fakt, że najbardziej czynni w tej z gruntu kolektywistycznej argumentacji byli przedstawiciele państw, które szczycą się swoimi liberalnymi (a więc indywidualistycznymi) korzeniami. Tu właśnie dostrzegamy wielką szansę personalizmu: ani *i n d y w i d u a l i z m*, ani *k o l e k t y w i z m*, ale *a n t r o p o l o g i a p e r s o n a l i s t y c z n a* – antropologia *o s o b y w e w s p ó l n o c i e o s ó b* – stwarza niezbędne przesłanki do adekwatnej odpowiedzi na problemy ludnościowe współczesnego świata.

Znany polski teolog moralista, ks. Janusz Nagórny, opatrzył publikowany poniżej artykuł tytułem-tezą: „kryzys demograficzny kryzysem wiary człowieka w przyszłość”. Istotnie, człowiek lęka się dziś przyszłości. Korzeniem tego kryzysu jest brak wiary w to, że każdy z nas, będąc *j e d n y m s p o ś r ó d w i e l u* – jakże pod wieloma względami podobnym do każdego z nich – jest zarazem *k i m ś j e d y n y m*, niepowtarzalnym podmiotem; „*sui iuris, alteri incommunicabilis*” – jak powiadał św. Tomasz z Akwinu.

Fakt, iż obecnie – kiedy jest nas trzydzieści osiem milionów w Polsce i sześć miliardów na całym globie – aktualna jest pokusa, aby ludnościowe problemy świata traktować w sposób instrumentalny, odczytujemy jako „znak czasu”, objawiający pilną potrzebę przypominania, że wszędzie tam, gdzie mówi się o „wielu”, o „wszystkich” – mówi się zarazem o „każdym” spośród nich. Jednym spośród wielu i zarazem – jedynym.

C.R.

JAN PAWEŁ II
O SPRAWIEDLIWY PODZIAŁ DÓBR

JAN PAWEŁ II

O SPRAWIEDLIWY PODZIAŁ DÓBR¹

Panie Dyrektorze generalny, Panie Sekretarzu generalny Organizacji Narodów Zjednoczonych, Ekscelencje, Panie i Panowie!

Ze szczególną wdzięcznością przyjąłem wasze uprzejme zaproszenie do wystąpienia na forum światowego spotkania na szczycie poświęconego problemom wyżywienia, w którym uczestniczą delegacje 194 krajów. Dziękuję wam za serdeczne powitanie. Podzielam wasze troski i zarazem pragnę wyrazić uznanie i poparcie dla wysiłków, jakie podejmujecie, aby nieść pomoc wszystkim – dzieciom, kobietom, starcom i rodzinom – którzy cierpią głód lub nie mogą się właściwie odżywiać. Zajmujecie się badaniem problemów technicznych i proponujecie racjonalne rozwiązania dramatycznych sytuacji, występujących w wielu krajach.

W analizach opracowanych w ramach przygotowań do waszego spotkania podkreśla się, że ponad osiemset milionów ludzi nadal cierpi z powodu niedożywienia i że często trudno jest znaleźć doraźne rozwiązania, które pozwoliłyby szybko polepszyć ich dramatyczną sytuację. Musimy jednak razem poszukiwać dróg wyjścia, aby uniknąć na przyszłość tego, że w jednej społeczności żyją obok siebie ludzie głodni i ludzie opływający w dostatek, osoby bardzo ubogie i bardzo bogate, ci, którym brak najpotrzebniejszych dóbr, oraz ci, którzy trwonią je bez troski. Takie kontrasty są nie do przyjęcia dla ludzkości.

Zadaniem narodów, ich przywódców, twórców życia gospodarczego oraz wszystkich ludzi dobrej woli jest poszukiwanie wszelkich dróg bardziej sprawiedliwego podziału zasobów naturalnych, których nie brakuje, oraz dóbr konsumpcyjnych; przez taki podział wszyscy będą mogli dać świadectwo braterskiej postawy. Potrzebna jest także „mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem

¹ Przemówienie wygłoszone do uczestników światowego spotkania na szczycie Organizacji do Spraw Wyżywienia i Rolnictwa 13 XI 1996 r., „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 18(1997) nr 1, s. 37n.

jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich” (*Sollicitudo rei socialis*, nr 38). W tym duchu należy zmieniać mentalność i nawyki kształtujące styl życia oraz stosunek do zasobów i dóbr, a także wpajać postawę uwrażliwienia na bliźniego i na jego słuszne potrzeby. Oby wasze refleksje stały się też bodźcem do podjęcia konkretnych działań, mających zapobiegać zjawisku braku żywności, które dotyka zbyt wielu naszych braci. Nic bowiem nie zmieni się w sytuacji globalnej, jeżeli rządzący państwami nie uwzględnią zaleceń zawartych w waszym Planie Działania i nie będą realizować polityki gospodarczej i żywnościowej opartej na zasadzie solidarnego dzielenia się dobrami, a nie tylko na dążeniu do własnej korzyści.

Jak stwierdziliście, same względy demograficzne nie mogą uzasadnić niewłaściwego rozmieszczenia zasobów żywnościowych. Trzeba odrzucić fałszywe rozumowanie, które każe twierdzić, że „być licznymi znaczy skazywać się na ubóstwo”. Poprzez swoje działania człowiek może kształtować warunki życia i zaspokajać rosnące potrzeby. Powszechna dostępność wykształcenia, sprzęt dostosowany do warunków lokalnych, rozważna polityka rolna, sprawiedliwe mechanizmy ekonomiczne – wszystkie te czynniki mogą na dłuższą metę przynieść pozytywne rezultaty. Liczna społeczność może się okazać środowiskiem sprzyjającym rozwojowi, ponieważ wzmaga popyt na dobra materialne i pobudza ich wymianę. Nie znaczy to oczywiście, że wzrost demograficzny może być nieograniczony. Każda rodzina ma w tej dziedzinie określone obowiązki i zakres odpowiedzialności. Polityka demograficzna państwa powinna zaś respektować godność człowieka i fundamentalne prawa osób. Żłudne jest jednak mniemanie, że wymuszona stabilizacja liczby ludności świata czy nawet jej zmniejszenie rozwiązałyby automatycznie problem głodu; bez pracy młodych pokoleń, bez wkładu badań naukowych, bez solidarności między narodami i pokoleniami zasoby produktów rolnych i żywnościowych prawdopodobnie będą coraz szczuplejsze, a najuboższe warstwy społeczne nadal będą żyć poniżej progu ubóstwa i wyłączone z normalnych mechanizmów gospodarczych.

Trzeba też zauważyć, że fakt, iż narody żyją w warunkach niedostatku żywności, jest skutkiem sytuacji politycznych, które nie pozwalają im normalnie pracować i produkować. Wystarczy pomyśleć o krajach nękanych przez różnego rodzaju konflikty lub dźwigających przytłaczające brzemię zadłużenia zagranicznego, o uchodźcach zmuszonych do opuszczenia własnej ziemi i często pozostawionych bez żadnej pomocy, o społeczeństwach, które cierpią na skutek sankcji gospodarczych nałożonych bez należytego uzasadnienia. To są właśnie sytuacje, które wymagają zastosowania pokojowych metod rozstrzygania sporów i konfliktów, jak to zresztą zaleca Plan Działania, przyjęty przez wasze spotkanie na szczycie na temat wyżywienia.

Zdaję sobie oczywiście sprawę, że do waszych najważniejszych zadań długofalowych należą różne formy inwestycji w dziedzinie rolnictwa i produkcji żywności. Narzuca się tu porównanie z wydatkami na cele zbrojeniowe lub też

z sumami, które w krajach najbogatszych są często przeznaczane na rzeczy zupełnie zbędne. Trzeba pilnie dokonać stosownych wyborów, aby zarówno na szczeblu krajowym i międzynarodowym, jak i różnych wspólnot i rodzin przeznaczyć znaczne środki finansowe na zapewnienie większości krajów bezpieczeństwa żywnościowego; jest ono warunkiem pokoju, ale nie polega tylko na tworzeniu znacznych rezerw żywności. Nade wszystko wymaga kształtowania sytuacji, w której każdy człowiek i każda rodzina zawsze będą mogli dysponować wystarczającą ilością pożywienia.

Zamierzacie podjąć ważne zobowiązania w tych dziedzinach, zwłaszcza w aspekcie ekonomicznym i politycznym. Chcecie szukać najwłaściwszych środków aktywizowania lokalnej produkcji rolnej oraz ochrony ziem uprawnych, a zarazem zachowania zasobów naturalnych. Celem propozycji zawartych w Planie Działania jest zapewnienie – poprzez inicjatywy polityczne i regulacje prawne – sprawiedliwego podziału własności środków produkcji, promocja działalności stowarzyszeń i spółdzielni rolniczych, a także zapewnienie ludności wiejskiej dostępu do rynków. Sformułowaliście też wskazania dotyczące pomocy międzynarodowej dla krajów najuboższych oraz sprawiedliwego określania warunków handlu i dostępu do kredytów. Wszystko to okaże się z pewnością niewystarczające, jeżeli tym wskazaniom nie będzie towarzyszył wysiłek wychowywania ludzi do sprawiedliwości, do solidarności i do miłości względem każdego człowieka, który jest naszym bratem. Poszczególne elementy różnych waszych działań będą mogły się przyczynić do ożywienia kontaktów między narodami poprzez nieustanną wymianę oraz „prawdziwą «kulturę dawania», która powinna zrodzić w każdym kraju gotowość do zaspokajania potrzeb krajów mniej uprzywilejowanych”, jak powiedziałem z okazji 50. rocznicy FAO (por. przemówienie z 23 października 1995 r.). Zapewnienie bezpieczeństwa żywnościowego będzie owocem decyzji inspirowanych etyką solidarności, a nie tylko rezultatem akcji wzajemnej pomocy.

W liście apostolskim *Tertio millennio adveniente*, mówiącym o przygotowaniach do Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, zaproponowałem konkretne formy realizacji międzynarodowej solidarności. Uważałem za swoją powinność wezwanie do „redukcji, jeśli nie całkowitej likwidacji zadłużenia międzynarodowego, które ciąży na losach wielu narodów” (nr 51). W ubiegłym tygodniu, przyjmując uczestników plenarnego zgromadzenia Papieskiej Rady „Iustitia et Pax”, raz jeszcze wyraziłem uznanie Kościoła dla pewnych inicjatyw podjętych przez społeczność międzynarodową. Dziś ponownie wyrażam jej moje poparcie i zachętę, aby zostały doprowadzone do końca działania już rozpoczęte. Kościół ze swej strony nie zaniecha wysiłków, aby nieść światło wszystkim, którzy muszą podejmować decyzje brzemiennie w konsekwencje. W opublikowanym niedawno dokumencie *Głód na świecie. Solidarny rozwój wyzwaniem dla wszystkich* Papieska Rada „Cor Unum” sformułowała pewne propozycje, mające sprzyjać bardziej sprawiedliwemu podziałowi zasobów żywnościowych,

których dzięki Bogu i pracy człowieka nie brakuje dzisiaj i nie zabraknie jutro. Dobra wola oraz wielkoduszne decyzje polityczne powinny pobudzać twórcze zdolności ludzi, tak aby żywotne potrzeby wszystkich zostały zaspokojone zgodnie z zasadą powszechnego przeznaczenia dóbr ziemi.

Ekscelencje, panie i panowie, jak mogliście się przekonać, cieszy się moim pełnym poparciem, obecność zaś stałej misji obserwacyjnej przy Organizacji Narodów Zjednoczonych do Spraw Wyżywienia i Rolnictwa powinna być wystarczającym dowodem zainteresowania, z jakim Stolica Apostolska śledzi wasze prace oraz wasze wysiłki zmierzające do usunięcia z powierzchni ziemi widma głodu. Wiecie także, jak wielu synów Kościoła katolickiego działa w ramach licznych organizacji lokalnych, które trudzą się, aby kraje ubogie mogły zwiększyć swoją produkcję i „zachowując wiernie cechy własnego charakteru odnalazły drogi rozwoju kulturalnego i społecznego” (Paweł VI, *Populorum progressio*, nr 64).

Pragnę przypomnieć, że dewiza Organizacji, która nas tutaj gości, brzmi: „Fiat panis”, i że hasło to jest echem modlitwy najbliższej sercu wszystkich chrześcijan – tej, której nauczył ich sam Jezus: „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj”. Pracujemy zatem wspólnie i bez wytchnienia, aby każdy człowiek, gdziekolwiek żyje, mógł położyć na swoim stole chleb i dzielić się nim z innymi. Niech Bóg błogosławi wszystkich, którzy go wytwarzają i spożywają!

SŁUGA BOŻY STEFAN WYSZYŃSKI
– WYZNAWCA CZY MĘCZENNIK?
Drogi prowadzące do beatyfikacji

Krwawiące Ciało Mistyczne Chrystusa – znak żywotności Kościoła i zbawiająca moc. Oto prymasowskie rozumienie i tłumaczenie faktu męczeństwa w Kościele. Wszak Chrystus nadal w nim żyje i zbawia ofiarą krwi swoich braci i sióstr – męczenników. Rzeczywiście, męczeństwo jest zadziwiającym fenomenem, nieodłącznym od dziejów Kościoła. W XX wieku obserwujemy coraz liczniejsze jego przypadki. Być może potrzeba większej ofiary ze strony wiernych Kościoła, na miarę wzrastania zła grzechu.

Dnia 20 maja 1989 roku rozpoczął się proces beatyfikacyjny Sługi Bożego kardynała Stefana Wyszyńskiego. Od tego czasu modlimy się słowami: „Boże, źródło wszelkiej świętości, spraw, prosimy Cię, aby Kościół zaliczył go do grona swoich świętych. Wejrzyj na jego heroiczną wiarę, całkowite oddanie się Tobie, na jego męstwo wobec przeciwności i prześladowań, które znosił dla imienia Twego. Pomnij, jak bardzo umiłował Kościół Twojego Syna, jak wiernie kochał Ojczyznę i każdego człowieka, broniąc jego godności i praw, przebacząc wrogom, zło dobrem zwyciężając”.

W modlitwie tej wyszczególniono najważniejsze racje przemawiające za naszą prośbą o jego beatyfikację: heroiczną wiarę, całkowite oddanie się Bogu, męstwo w znoszeniu przeciwności i prześladowań ze strony wrogów religii, umiłowanie Kościoła, Ojczyzny, obronę godności i praw każdego człowieka, przebaczenie wrogom. W czasie procesu beatyfikacyjnego te właśnie znaki duchowości prymasa Wyszyńskiego są przedmiotem badań specjalnego Trybunału Beatyfikacyjnego w Archidiecezji Warszawskiej. Następnie akta sprawy zostaną przesłane do Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych w Watykanie. Tam poddane zostaną gruntownej analizie konsultorów: historyków i teologów, której celem jest zbadanie, czy kandydat rzeczywiście wykazał w swoim życiu heroizm cnót chrześcijańskich. Po pozytywnych głosowaniach sprawę przedkłada się Papieżowi, a ten ogłasza, po uprzedniej aprobacie cudu, dekret beatyfikacyjny. Następnie w Watykanie odbywają się uroczystości beatyfikacyjne i od tej chwili można oddawać publiczny kult błogosławionemu.

W przypadku ewidentnego męczeństwa za wiarę proces beatyfikacyjny jest uproszczony, ponieważ świadectwo dawane prawdzie Bożej, które zostało potwierdzone ofiarą życia, jest bardziej czytelne. Jeśli chrześcijanin naśladuje

Chrystusa i ze względu na Niego świadomie przyjmuje śmierć, może zostać zaliczony do grona zbawionych i ogłoszony błogosławionym. Sobór Watykański II nazywa męczeństwo darem szczególnym i najwyższą próbą miłości. „Jeśli dane to jest nielicznym – rozwija swoją myśl Sobór – wszyscy jednak winni być gotowi wyznawać Chrystusa wobec ludzi i iść za Nim drogą krzyża wśród prześladowań, których Kościołowi nigdy nie brakuje”¹. Męczeństwo należy do natury Kościoła. Prześladowania zawsze miały miejsce w jego dziejach i męczennicy stanowią znaczną część błogosławionych i świętych. Ten męczeński rys Kościoła widoczny jest w jego liturgii. Tuż po radosnym Bożym Narodzeniu świętujemy pamięć pierwszego męczennika Szczepana i umęczonych przez Heroda Młodzianków. Teologia określa męczeństwo mianem chrztu krwi, ponieważ przynosi ono takie skutki, jak chrzest z wody, i zapewnia zbawienie. *Katechizm Kościoła katolickiego* mówi o nim, że jest to „świadeństwo prawdy, zapisane krwawymi literami” (nr 2474).

Rodzi się pytanie, czy proces beatyfikacyjny kardynała Wyszyńskiego toczy się drogą zmierzającą ku uznaniu go za wyznawcę, czy też za męczennika. Benedykt XIV w swoim wiekopomnym dziele *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* rozróżnia męczeństwo wobec Kościoła (*coram Ecclesia*) i męczeństwo wobec Boga (*coram Deo*)². To ostatnie polega na całkowitym ofiarowaniu siebie Bogu, łącznie z gotowością oddania swego życia dla sprawy Bożej, na wzór ofiary Chrystusa na krzyżu. Dokonuje się więc w sercu człowieka, w jego wewnętrznej relacji do Boga. Znane jest bezpośrednio męczennikowi i Bogu. Męczeństwo wobec Kościoła natomiast w pewnym sensie stanowi zewnętrzną stronę męczeństwa wobec Boga, ujawnioną i poznawalną przez otoczenie. Składają się na nie słowa, czyny, postawa i zachowanie się męczennika w obliczu śmierci za Chrystusa. Ten właśnie wymiar męczeństwa jest przedmiotem badań i rozważań w trakcie procesu beatyfikacyjnego.

Prawo kościelne wymaga, aby w trakcie ustalania faktu męczeństwa analizie poddane zostały jego istotne elementy. Są nimi: istnienie prześladowcy, zadana przez niego śmierć, jej przyczyna i sama osoba męczennika³. Istnienie prześladowcy jest warunkiem koniecznym, aby fakt męczeństwa mógł zostać uznany. W stosunku do osoby kardynała Wyszyńskiego prześladowcą był cały reżym komunistyczny, dysponujący olbrzymim aparatem administracyjnym. Komunizm traktował religię jako opium dla ludu, jako zło, które na różne sposoby należało niszczyć i usuwać z życia, jeśli nawet łączyło się to z mordo-

¹ Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 42.

² Por. B e n e d i c t u s XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, t. 1-7, Prati 1839-1841.

³ Zob. ks. H. M i s z t a l, *Martyrium. Aspekt historyczno-prawny*, „Ateneum Kapłańskie” 79(1987) t. 109, s. 476-485.

waniem niewinnych ludzi. W okresie ekspansji komunizmu na całym świecie pozbawiono życia miliony chrześcijan, zwłaszcza w republikach Związku Radzieckiego, w Chinach, w Kambodży, w Korei, a także w Polsce. Męczennicy za wiarę ginęli również w Meksyku (w latach 1924-1928), w bratobójczej wojnie w Hiszpanii (w latach 1936-1939). Chociaż wrogowie Kościoła często dokonywali tych morderstw w imię racji politycznych, ich działania wymierzone były przeciwko Kościołowi katolickiemu z motywacji ateistycznej.

Drugim istotnym elementem w ustalaniu męczeństwa jest fakt śmierci zadanej przez prześladowcę. Trzeci element to ustalenie przyczyny śmierci. Motywem działania prześladowcy jest na ogół nienawiść do wiary i do jej przejawów, często skrywana pod szatą różnych pseudoargumentów. Przyczyną śmierci męczennika jest jego heroiczna wierność w wyznawaniu wiary. Trybunał ustala, czy męczennik – ofiara prześladowcy – świadomie i dobrowolnie przyjął swoją śmierć, motywowany miłością Boga i bliźniego. W przypadku osoby kardynała Wyszyńskiego męczeństwo nie prowadziło jednak do śmierci fizycznej. Dlatego nie może on być beatyfikowany jako męczennik w ujęciu prawnym. Jednak w całości omawianej sprawy występuje prześladowca i jego ofiara, dręczona ustawicznie z motywu nienawiści do religii. Można zatem zapytać, czy kardynałowi Wyszyńskiemu nie przysługuje tytuł męczennika w wymiarze szerszym, teologicznym, tym bardziej, że istnieją dowody jego gotowości do złożenia ofiary z własnego życia dla sprawy Bożej. Do takiego określenia upoważniają nas słowa papieża Piusa XII, który w encyklice poświęconej pamięci świętego Andrzeja Boboli (*Invicti athletae Christi* z 17 maja 1957 roku) dopuszcza możliwość męczeństwa bez rozlewu krwi. Pius XII stwierdza, że w dążeniu do doskonałości „zawsze jest coś z rzeczywistości męczeństwa (*semper aliquid martyrii inest*), ponieważ dajemy dowód naszej wiary także przez mężne i trwałe przeciwstawianie się złu oraz oddając się całkowicie do dyspozycji Boga”⁴.

Śledząc życie Prymasa Tysiąclecia dostrzegamy wyraźnie męczeństwo, które dokonywało się bez rozlania krwi (*martyrium coram Deo*). Było to męczeństwo niejako rozłożone w czasie, wypełniające kolejne lata jego pasterzowania. Już w czasie okupacji niemieckiej ścigany był imiennie przez gestapo. Uniknął śmierci ukrywając się, głównie na terenie diecezji lubelskiej. Również podczas okupacji sowieckiej jego biskupie życie było ustawicznym pasmem udręk i stawiania czoła przeciwnościom. Dwa składowe elementy męczeństwa, pojęte w szerszym znaczeniu: prześladowca i ofiara, występują na wszystkich etapach jego życia. Spróbujemy tu ukazać ich stałą obecność, najpierw w okresie pracy duszpasterskiej biskupa Wyszyńskiego w diecezji lubelskiej, a następnie w czasie, gdy pełnił on urząd prymasa Polski, w szczególności zaś w okresie jego

⁴ AAS 49(1957) 329.

pobytu w więzieniu oraz podczas uroczystości milenijnych. Faktycznie całe jego trzydziestodwuletnie prymasowskie pasterzowanie było znaczone udrękami i ustawicznymi przeszkodami czynionymi przez ateistyczne władze państwowe. Z tych czasów wyszczególniam jednak tylko dwa odcinki życia Prymasa – uwięzienie i milenium – ponieważ posiadamy jego osobiste zapiski dotyczące tych przeżyć. A jego własne słowa mają dla nas szczególny walor.

PRZESZKODY I TRUDNOŚCI W PRACY DUSZPASTERSKIEJ BISKUPA S. WYSZYŃSKIEGO JAKO ORDYNARIUSZA DIECEZJI LUBELSKIEJ

Pierwsze lata po zakończeniu II wojny światowej były czasem bezwzględnej walki o przyszłe oblicze naszego kraju, o hegemonię PPR, a pośrednio – o całkowite podporządkowanie kraju Moskwie. Na wszystkie sposoby, łącznie z mordowaniem niewinnych ludzi, niszczone przeciwników politycznych. I tak pod ciosami Urzędu Bezpieczeństwa padła najliczniejsza wówczas partia – Polskie Stronnictwo Ludowe Stanisława Mikołajczyka. Aresztowano i wywieziono do łagrów miejscowych przedstawicieli polskiego rządu w Londynie. Członków AK i BCh, którzy przez pięć lat bohatersko walczyli z niemieckim najeźdźcą, traktowano jako zdrajców, skazywano na śmierć lub na wieloletnie więzienie. Panował niesłychany terror. Komuniści opanowywali kolejno wszystkie dziedziny życia politycznego, społecznego i gospodarczego.

W stosunku do Kościoła początkowo nie stosowano specjalnych nacisków. Partia komunistyczna miała zbyt wiele różnych kłopotów z opozycją i zbrojnym podziemiem. Kościół pozostawał chwilowo poza sferą polityki. Do walki z nim przystąpiono jednak wiosną 1947 roku. Wytyczne z Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego z 28 kwietnia 1947 roku nakazywały „zwalczać próby episkopatu i ugrupowań katolickich opanowania różnych odcinków naszego życia publicznego”⁵. List Episkopatu wystosowany po konferencji w dniach 6-9 września 1947 roku, w którym biskupi napiętnowali ograniczanie przez władze państwowe praw obywatelskich przez przymuszanie ludzi do wstępowania do partii politycznych wrogich religii, przez nadużycia cenzury oraz przez obrażanie uczuć religijnych poprzez bluźniercze wystąpienia prasowe, wywołał istną burzę w Biurze Politycznym Komitetu Centralnego PPR. Zalecono podjęcie szeregu środków represyjnych wobec Kościoła (takich jak zaostrzenie cenzury w stosunku do prasy katolickiej czy odcięcie źródeł papieru). Przesłuchiwano księży, którzy odczytali z ambony wspomniany list Episkopatu. Na odprawie szefów Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego w Warszawie (13-15 X 1947) odczytany został obszerny i szcze-

⁵ Cyt. za: Abp B. P y l a k, *Stefan Wyszyński. Biskup lubelski: 1946-1949*, Lublin 2000, s. 17.

gółowo rozpracowany plan walki z Kościołem, w formie referatu *Ofensywa kleru a nasze zadania*⁶. 28 kwietnia 1948 roku zniesiono szkoły katolickie, a następnie zaczęto usuwać naukę religii ze szkół publicznych. Domagając się imiennych list członków organizacji religijnych, faktycznie je zlikwidowano. Dużym utrudnieniem w pracy Kościoła był zakaz uruchamiania pociągów nadzwyczajnych dla pielgrzymek, zwłaszcza na Jasną Górę. W prasie nasiliło się szkalowanie Kościoła. Wielu księży aresztowano, wytaczano im procesy sądowe, skazywano na kary wieloletniego więzienia, a nawet na karę śmierci⁷.

Wszystkie powyższe ataki na Kościół uderzały przede wszystkim w Episkopat, a przez to również w biskupa Stefana Wyszyńskiego, nowego rządcę diecezji lubelskiej. Zastał ją w stanie powojennej ruiny. Po ingresie, który miał miejsce 26 maja 1946 roku, rozpoczął jej odbudowę. Odbudowa ta od początku napotykała poważne trudności stwarzane przez władze państwowe. W imię komunistycznej ideologii zmierzały one przecież do stopniowej likwidacji religii, a zatem i Kościoła. Nowemu biskupowi przyszło zatem pracować w atmosferze terroru, przemocy i lęku. Każdy dzień przynosił nowe bolesne wieści i problemy. I tak cenzura lubelska wykreślała w „Wiadomościach diecezjalnych” nawet przedruki artykułów, które ukazały się w innych czasopismach i uzyskały zgodę tamtejszej cenzury. Odrzucono na przykład adwentowy list biskupa Wyszyńskiego *Chrześcijańskie wyzwolenie człowieka*. W wielu przypadkach ludzie skrzywdzeni przez władze państwowe zwracali się do biskupa Wyszyńskiego z prośbą o pomoc. Biskup, wrażliwy na wszelką krzywdę ludzką, interweniował, ale najczęściej bezskutecznie. Wspomnę o jego trosce o młodzież szkolną, która przed wyborami do sejmu w styczniu 1947 roku zaprotestowała przeciwko publicznemu zakłamaniu i zmuszaniu jej do udziału w prorządowym wiecu. Protest przekształcił się w kilkudniowy strajk szkół średnich. Były aresztowania, bicie młodzieży, wywożenie jej ciężarówymi „budami” poza miasto. W ostatnim dniu strajku tłumy młodzieży schroniły się w katedrze. Wojewoda zadzwonił wówczas do Biskupa z zarzutem: „Księżo Biskupie, ksiądz przetrzymuje młodzież w katedrze, a powinna być w szkole. Jeśli nie opuści katedry, zastosujemy wszelkie środki”. Biskup odpowiedział spokojnie: „Panie wojewodo, proszę mnie nie straszyć”. Wówczas padły słowa: „Będziemy strzelać”. Odpowiedź Biskupa brzmiała: „My, Polacy, nie boimy się strzałów, ale proszę przyjąć do wiadomości, że biskup lubelski będzie wtedy z młodzieżą”⁸. Powyższe wydarzenie świadczy o postawie biskupa Wyszyńskiego wobec młodzieży, o gotowości dzielenia z nią nawet najbardziej bolesnych konsekwencji jej młodzieńczego patriotyzmu.

⁶ Zob. tamże, s. 18.

⁷ Por. tamże, s. 19.

⁸ Cyt. za: tamże, s. 128-130.

Przytoczę jeszcze rozmowę Biskupa z grupą harcerzy wywodzących się z grona nauczycieli lubelskich. W owym czasie w kościele na Bronowicach biskup Wyszyński wygłaszał głośne kazania do robotników. Budziły one pozytywne echo wśród lublinian, ale równocześnie liczone się z możliwością gwałtownej reakcji ze strony pracowników UB. Dlatego jeden z uczestników owych spotkań harcerskich, Tadeusz Wilgat, powiedział kiedyś z troską: „Wasza Ekszelencja naraża się bardzo, a nam jest tak bardzo potrzebny”. Odpowiedź była jednoznaczna: „Ja muszę i powinienem to czynić, tego wymaga dobro Kościoła, a waszym zadaniem jest trwać przy młodzieży, robić wszystko, aby ją bronić przed demoralizacją i komunizacją. Ja mogę być aresztowany tylko na rozkaz Kremla. Mogą nadejść czasy, gdy zabraknie kapłanów [na skutek aresztowań – przyp. abp B. P.]. Wtedy wy będziecie musieli przejąć i funkcje duszpasterskie – nie tylko nauczycielskie”⁹.

Powyższe słowa oddają klimat powszechnego terroru, w jakim żyło ówczesne społeczeństwo, i godną postawę Pasterza diecezji, liczącego się z możliwością nawet najbardziej drastycznych represji ze strony władz państwowych.

W owym czasie w diecezji lubelskiej miały miejsce bolesne dla Kościoła zabójstwa księży. I tak 10 marca 1945 roku w Kraśniku zginął ksiądz prefekt Stanisław Zieliński, a w nocy z 15 na 16 sierpnia 1948 roku w Brzeźnicy Bychawskiej zamordowano tamtejszego proboszcza Jana Szczepańskiego. Została też przeprowadzona próba zabójstwa księdza Józefa Podkula w parafii Chmiel pod Lublinem. W trosce o zagrożone duchowieństwo w dniu 29 września 1948 roku Biskup skierował list do księży. Czytamy w nim: „Padł [ks. Szczepański – przyp. abp B. P.] na posterunku śmiercią męczeńską, właśnie dlatego, że jego kapłańska gorliwość, prawda przezeń głoszona i życiem wyznawana, raziła w oczy, bolała nieprzyjaciół Boga – Kościoła”. W dalszych słowach Biskup dopowiadał, że „wobec tej ofiary brata naszego stajemy z wielką czcią i powagą, z wielkim spokojem i męstwem”. Oto jak odczytał Biskup męczeńską śmierć swojego kapłana: „Oddaje [on – przyp. abp B. P.] życie nie tylko dlatego, że jest ofiarnikiem, ale i dlatego, że jest ofiarą. [...] Widocznie światu potrzeba krwi kapłańskiej, by obmyć występki swoje”¹⁰.

W liście do duchowieństwa dekanatu tomaszowskiego napisał natomiast: „Nie można pojąć kapłaństwa bez ofiary. Nie tylko Chrystusa mamy ofiarować Ojcu, ale i siebie. Jedno bowiem z nim mamy kapłaństwo, które jednoczy nas z Chrystusem i składa nas w ręce Ojca niebieskiego”¹¹.

O perfidnej złośliwości ówczesnych władz Urzędu Bezpieczeństwa w stosunku do biskupa Wyszyńskiego świadczy dokument, który odnalazłem wśród akt w archiwum UB. Oto zapisany w nim tekst:

⁹ Cyt. za: tamże, s. 28n.

¹⁰ Cyt. za: Archiwum MBP VI 4-4 C-2, k. 1/5/10.

¹¹ Cyt. za: tamże, k. 1/4/5 i 1/4/6.

„Naczelnik V Wydziału.

W sprawie Wyszyńskiego należy:

1. Przeprowadzić w Bydgoszczy proces publiczny, w którym w ramach normalnego przewodu sądowego położyć nacisk na pokrewieństwo z biskupem lubelskim Wyszyńskim Stefanem. W tym celu znajdujące się w aktach sprawy listy biskupa odczytać przy drzwiach zamkniętych (ze względu na wysoką godność etc.). Fakt dokonywanych przez „Greya” [pseudonim brata Biskupa, Tadeusza – przyp. abp B. P.] morderstw, trudny do udowodnienia, podkreślić zeznaniami matki zabitego. Fakt posiadania do dziś broni maszynowej uwypuklić.

2. Dopilnować szerokiego wykorzystania tej sprawy w prasie krajowej, nie tylko centralnej. Główny kierunek-hasło dla prasy: „Brat biskupa mordercą. Brat biskupa gromadzi broń do dalszych mordów”.

W tej sprawie z góry omówić wszystko z Zorską. Nie zapomnieć o prasie lubelskiej i radio.

3. Szczegóły omówić i uzgodnić z pułk. Różańskim i pułk. Lityńskim. Obaj są uprzedzeni o sprawie.

4. Osobiście dopilnować przebiegu rozprawy w Sądzie Wojsk. w Bydgoszczy i wykorzystania w prasie.

25 XI 48 r. Pancewicz – baptysta” [i dwa podpisy nieczytelne]¹².

A oto dalsze echa powyższej sprawy w postaci protokołu z przesłuchania podejrzanego Tadeusza Wyszyńskiego, pseudonim „Grey”, które miało miejsce w Bydgoszczy w dniu 8 stycznia 1949 roku. Najpierw padło pytanie: „Opowiedzcie szczegółowo o swojej rodzinie”, a potem kolejne: „Opowiedzcie szczegółowo o bracie swoim Stefanie Wyszyńskim”. Odpowiedzi pytanego zawierały ogólnie znane informacje z życia rodziny Wyszyńskich. Znalazło się wśród nich zdanie: „Brat twierdził zdecydowanie, że Niemcy wojnę przegrają po pokonaniu ich przez wojska alianckie, a wówczas Polska odzyska niepodległość. W czasie jednej z rozmów oznajmiłem memu bratu Wyszyńskiemu St., że pracuję konspiracyjnie w NSZ, lecz w jakiej formie opowiadałem mu, nie pamiętam obecnie, jak również nie pamiętam, co na to odpowiedział brat. Jednak twierdzą, że brat mój do pracy mojej konspiracyjnej ustosunkowany był pozytywnie”¹³.

Nie mam bliższych informacji na temat tego, jakie były dalsze losy powyższej sprawy. W *Zapiskach więziennych* Prymasa odnalazłem jedynie wzmiankę: „mój brat Tadeusz odsiedział obozy i więzienia: sowieckie, niemieckie i polskie” (zapis z 25 IX 1953)¹⁴. W liście do swojego ojca pisanym ze Stoczek

¹² Pisownia oryginalna. Cyt. za: tamże, k. 4/3/4.

¹³ Cyt. za: tamże, k. 4/3/10 i 4/3/11.

¹⁴ Cytaty i daty zapisów więziennych podaję korzystając z publikacji: Kard. S. W y s z y ń s k i, *Zapiski więzienne*, Paris 1982.

Warمیńskiego w dniu 31 X 1953 roku Prymas zaznaczył: „Niepokoję się o brata, który zapomina, że musi oględnie używać swych sił, zniszczonych w obozach i więzieniach – proszę mu to powiedzieć”. W liście do siostry, Stanisławy Jaroszowej z 2 II 1955 roku mówił: „Nie wiem dlaczego, ale ciągle lękam się o jego [Tadeusza – przyp. abp B. P.] zdrowie, o którym on tak zwięźle pisze”. W niewysłanym liście do ojca z 15 X 1955 roku znalazła się uwaga: „myśl o jego zdrowiu stale mnie prześladowuje”. W zapisie z 25 lutego 1955 roku odnajdujemy pewne wyjaśnienie powyższej sprawy. W rozmowie z komendantem więzienia Prymas powiedział: „w rodzinie naszej już był taki wypadek: brat mój siedział w więzieniu dwa i pół roku, jak się później okazało, niesłusznie, gdyż go zwolniono bez podania przyczyn. Ale to zabiło jego matkę [...]; brat nie był na pogrzebie. Ten fakt pozostał w rodzinie jako poczucie wyrządzonej nam krzywdy”. W oparciu o powyższe słowa można sądzić, że plan zniesławienia biskupa lubelskiego nie został zrealizowany. Prawdopodobnie trudno było udowodnić zabójstwo panu Tadeuszowi. Odsiedział jednak niesłusznie w więzieniu dwa i pół roku. Sprawa ta ukazuje duchowy klimat tamtych czasów: zakłamanie, terror, bezwzględne niszczenie przeciwników ideologicznych. A do takich zaliczano i tak traktowano również biskupa Wyszyńskiego.

DROGA PRZEZ MĘKĘ

Okres pasterzowania biskupa Wyszyńskiego w Lublinie w latach 1946-1949 był niejako wstępem do jego dalszej, ponad trzydziestoletniej pracy, kiedy to sprawował funkcję Prymasa Polski. Chociaż w pierwszych latach po wojnie władze państwowe nie toczyły jeszcze otwartej wojny z Kościołem, koncentrując się na walce z opozycją i ze zbrojnym podziemiem, prowadzono jednak „wojnę podjazdową” poprzez ukryte działania antykościelne, które zapowiadały dalszą bardziej brutalną przyszłość. Niejako wstępem do niej była droga Prymasa z Lublina przez Włocławek do Gniezna, a potem do Warszawy. Posiadamy jej opis w postaci zapisków Prymasa z jej przebiegu. Inny obraz tej drogi odczytać można z meldunków terenowych władz państwowych składanych do Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego, dotyczących środków, określonych mianem profilaktycznych, które stosowano wobec Prymasa. Faktycznie były to działania utrudniające, a często wręcz uniemożliwiające jego spotkania z wiernymi. W mojej pracy o Stefanie Wyszyńskim jako biskupie lubelskim opisałem tę drogę, określając ją mianem drogi przez mękę. Przytoczymy tu treść tylko kilku meldunków ówczesnych władz państwowych jako dowód rzeczywiście „przebogatej inwencji” w szukaniu środków do udręczenia przeciwnika. Celem tych działań było – jak pisze pracownik Urzędu Bezpieczeństwa w Poznaniu – „ażeby jak najmniej ludzi brało udział w uroczystościach ingresowych. Akcja ta w konsekwencji tego, przyczyniła się do obniżenia li-

czebności osób biorących udział w w/w uroczystości, do tego, że nie było szczególnych dekoracji na trasie, nie brał udziału w przywitaniu Prymasa żaden z przedstawicieli Administracji Państwowej i zarazem nie dopuszczono do żadnych prowokacji”¹⁵.

W innym raporcie meldowano: „Na skutek naszej akcji profilaktycznej władze miejscowe, nauczycielstwo, straż pożarna i partie nie angażowały się w ogóle do tych uroczystości. [...] Na terenie fabryk «Kabel» w Ożarowie, Walcowni i Sortowni miejscowej, jak również w hucie szklanej w Ożarowie, odbyły się w tym czasie zebrania partyjne, które związały znaczną część ludności. Akademia, jaka w czasie przejazdu miała odbyć się w miejscowej szkole na cześć prymasa, nie odbyła się”¹⁶.

Jakie to środki przedsięwzięto w ramach owej powszechnie stosowanej akcji profilaktycznej? Okazuje się, że dysponowano bogatym arsenalem pomysłów i zarządzeń. Można podziwiać inwencję pracowników Urzędu Bezpieczeństwa. Wiele zarządzeń wylicza z dumą szef Urzędu Bezpieczeństwa w Bydgoszczy. Nakazano więc:

„1. Wykorzystać okres ferii, zamknąć wszystkie internaty w dniu 29 I 49 r. wieczorem, by poważną część młodzieży pozamiejscowej zmusić do wyjazdu do domu.

2. Służba Polsce przeprowadzi w dniu 1 II 49 r. koncentrację i urządzi ćwiczenia, odciągając w ten sposób poważną ilość młodzieży. Dla młodzieży zrzeszonej w ZHP zorganizować wycieczki w dniach od 30 I do dn. 1 II br.

3. Dla pozostałej części młodzieży miejscowej postanowiono wyświetlić film, z tym, że każdy uczeń będzie musiał napisać wypracowanie z danego filmu.

4. Celem zmniejszenia udziału robotników postanowiono przeprowadzić w zakładach zebrania zakładowe przez Zw. Zawodowe z udziałem partii.

5. Celem niedopuszczenia do masowej dekoracji nastawiono milicję, by od dn. 21 I do dn. 1 II br. w miejscach, gdzie mają być uroczystości, codziennie zaglądała do każdego domu lub sklepu, zawsze znajdując coś w nieporządku i do czegoś się przyczepiać, dając odczuć, że my danych ludzi widzimy i drugie, by każde zwiezione zrąbane drzewka lub gałęzie były z miejsca rekwirowane i nakładane kary za wycinanie lasu.

6. Celem odciążenia od udziału w tychże uroczystościach chłopów, którzy szykowali się na wzięcie udziału, postanowiono urządzić spęd koni w dniu 1 II 49 r.

7. W celu wpłynięcia na społeczeństwo, by nie brało masowego udziału, w przeddzień przyjazdu prymasa wysłano grupę 10 pracowników operatywnych do Torunia z zadaniem rozpuszczenia wśród społeczeństwa wersji, że

¹⁵ Pisownia oryginalna. Cyt. za: Archiwum MBP VI 4-4 C-2, k. 5/1/5.

¹⁶ Pisownia oryginalna. Cyt. za: tamże, k. 5/3/10.

przyjazd prymasa z niewiadomych przyczyn został odwołany. Z tym zadaniem wysłano grupę 10 pracowników do Inowrocławia w dniu 3 I 49 r.

8. Podobnie zostało zorganizowane na terenie m. Bydgoszczy. Poza tym nastawiono sieć agencyjną na oddźwięki z poszczególnych środowisk w związku z przyjazdem prymasa, jak i w środowisku kleru”¹⁷.

Naczelnik Wydziału V Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa w Łodzi przesyła w dniu 8 lutego 1949 roku specjalny raport do ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego w Warszawie, określony oczywiście jako „ściśle tajne”, z opisem przejazdu Prymasa przez teren województwa łódzkiego. Wylicza miejsca zatrzymania się (Kutno, Zduny, Łowicz), wymienia osoby, które głosiły przemówienia powitalne, przytacza ich treść oraz słowa odpowiedzi Prymasa. Podaje też liczbę zgromadzonych wiernych. Z satysfakcją stwierdza: „Przedstawiciele władz państwowych, samorządowych w powitaniu Prymasa udziału nie brali, jak również żadne organizacje młodzieżowe ani szkoły”. Kończąc ten raport wymienia środki profilaktyczne, które zastosowano:

„W celu odciążenia młodzieży szkolnej od brania udziału w powitaniu Prymasa, jak również storpedowania wszelkich demonstracji urządzanych w związku z jego przejazdem przez nasz teren, zastosowano następujące środki profilaktyczne:

1. Porozumiano się ze starostwami i partią, ażeby nie zezwolili wójtom i sołtysom na budowanie bram tryumfalnych.

2. W porozumieniu z inspektorem szkolnym oraz poszczególnymi dyrektorami szkół, ażeby szkoły nie brały udziału w powitaniach. Odnośnie to samo dotyczyło się ZHP oraz Służby Polsce.

Dla dopilnowania powyższych przedsięwzięć wydelegowano z WUBP po 1 pracowniku Sekcji V-ej do pow. Łowicz i Kutno. Na skutek przeprowadzonych środków profilaktycznych młodzież szkolna ZHP i Służba Polsce udziału w powitaniach nie brały, co wpłynęło niewątpliwie na zmniejszenie się frekwencji ludności, biorącej udział w powitaniu Prymasa, jak nie przystrajano domów flagami państwowymi. W Kutnie klub motocyklistów miał w programie przewidziany wyjazd maszynami na granice pow. do Chodowa, celem powitania Prymasa. Grupa licząca 11 maszyn rano dn. 6 I 49 r. wyjechała, lecz na skutek zamknięcia głównej drogi Kutno-Krośniewice, rzekomo dla naprawy mostu, musieli powrócić, ponieważ trzeba było bocznymi drogami po wyboistej drodze okrążyć 5 km. Prymas także na tą samą okoliczność musiał okrężną drogą jechać, co wpłynęło na jego 20-minutowe opóźnienie. Innych środków profilaktycznych nie stosowano”¹⁸.

¹⁷ Pisownia oryginalna. Cyt. za: tamże, k. 5/2/11 i 5/2/12.

¹⁸ Pisownia oryginalna. Cyt. za: tamże, k. 5/2/9 i 5/2/10.

A więc mamy urzędowe wyjaśnienie przyczyn opóźnienia przyjazdu Prymasa do Kutna. Było to celowe zamknięcie głównej trasy. Prymas notuje ten fakt w swoim pamiętniku.

O jeszcze innych środkach profilaktycznych czytamy w sprawozdaniu z in-gresu prymasa Wyszyńskiego do prokatedry warszawskiej. Otóż szef Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego na miasto stołeczne Warszawę informuje Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego, że w trakcie obserwacji omawianej uroczystości „dokonano 20 zdjęć fotogr. zorganizowanych grup młodzieżowych (Sodalicji itp.) oraz osób wyróżniających się nachalną aktywnością. W trakcie ceremonii wylegitymowano następujące osoby (najbardziej aktywne we wzno-szeniu okrzyków względnie napastujących ludzi za niezdejmowanie czapek) [...]”. Odnotowuje następnie nazwiska trzech osób, z podaniem ich zawodów i adresów zamieszkania. Była to skuteczna metoda zastraszania, gdyż potem ludzi tych maltretowano na różne sposoby, wzywając na rozmowy czy zwaln-ając z pracy.

Ponadto sprawozdawca zaznacza, że „zorganizowano obsługę kazań oraz poddano obserwacji trasę przejazdu prymasa, jak również trasy przemarszu procesji parafialnych i samo miejsce uroczystości na odcinku Krakowskiego Przedmieścia, od kościoła św. Anny do Prezydium Rady Ministrów”. W mel-dunku zaznaczono, że tłum śpiewał pieśń *Boże, coś Polskę...* z zakończeniem: „Ojczyznę wolną racz nam wrócić Panie” oraz *My chcemy Boga*. Ogólną liczbę uczestników uroczystości autor raportu oceniał na „około 30 tys. osób”¹⁹.

W prymasowskim opisie owej „drogi przez mękę” znalazła się notatka o jego planowanym zabójstwie. Czytamy w niej: „W kilka dni później dowie-działem się, że samochód jednej z gnieźnieńskich firm, który podążał za nami do Wrześni via Witkowo, chcąc zobaczyć powitanie Prymasa, po uroczystości ruszył traktem na Wrześnię i wpadł na linę stalową, rozciągniętą na wysokości kierowcy między dwoma drzewami. Lina była uczerniona i trudna do zobacze-nia. Natychmiast dali znać do Kurii. Tłumaczyli sobie przygodę tym, że w Gnieźnie krążyła pogłoska, że Prymas uda się z Witkowa do Wrześni, i że lina była przygotowana dla niego. Prosiłem Kurię, by pogłoskę tę dementowa-ła. Niemniej jednak w czasie swej rozmowy z Min. Wolskim poinformowałem go o przygodzie”²⁰.

Do tragedii, Bogu dziękować, nie doszło. Ale niebezpieczeństwo utraty życia zawsze istniało. Słyszałem z ust kierowcy Prymasa, że w czasie jednego z powrotów z Lublina do Warszawy w samochodzie pękła opona. Całe szczę-ście, że jechał powoli. Ów defekt wozu kierowca przypisywał działaniu ubow-ców.

¹⁹ Cyt. za: tamże, k. 5/3/5 i 5/3/6.

²⁰ Cyt. za: Archiwum MBP – MF – VI 4-4 A-3, Departament IV, *Prymas. Pamiętniki Kardynała Wyszyńskiego*, k. 2/1/5.

Jak na owe krzywdzące i uciążliwe dla niego działania władz Urzędu Bezpieczeństwa reagował prymas Wyszyński? Z jego zapisków przebijają opanowanie i spokój, a nawet poczucie humoru. Czytamy: „Zatrzymują nas często i starannie sprawdzają dokumenty. Jesteśmy bardzo wdzięczni za tak dokuczliwą opiekę. Ale trzeba za wszystko dziękować”²¹. Swoim prześladowcom nawet współczuje. Kiedy eskortujące go auto milicyjne wpadło na drzewo, zapisał: „Złośliwa gorliwość została pokwitowana utratą życia. Bardzo nam jest przykro, bo ci ludzie tyleż tu zawinili, co i ja”²². Podobną uwagą podsumował próbę zamachu na jego życie pod Wrześnią. W rozmowie z ministrem Wolskim powiadomił go o tym przypadku. Ten zaznaczył, że „sprawa będzie starannie zbadana, a winni będą ukarani”. „Mała to pociecha, zwłaszcza, że ci «winni» na pewno są najmniej winni” – zapisał Prymas (7 II 1949)²³.

W testamencie z 15 sierpnia 1969 roku bardzo jasno sprecyzował swoją postawę wobec prześladowców: „Uważam sobie za łaskę [...], że uchroniłem się przed nienawiścią do moich Rodaków, sprawujących władzę w Państwie. Świadom wyrządzonych krzywd przebaczam im z serca wszystkie oszczerstwa, którymi mnie «zaszczycali»”²⁴. Powyższe słowa nie wymagają komentarza. Sługa Boży, pomny na słowa Chrystusa: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują” (Mt 5, 44), do końca życia zachował postawę ewangeliczną w stosunku do swoich przeciwników.

KRZYŻOWA DROGA ŻYCIA PRYMASA STEFANA WYSZYŃSKIEGO

Trudności, które Prymas zanotował w swoim *Pro memoria* podczas drogi z Lublina do Gniezna i Warszawy, stanowią tylko nieznaczną część większej całości. Całe jego pasterzowanie było bowiem przepelnione udrękami wynikającymi z działań władz państwowych. Ich ukoronowaniem było aresztowanie i kilkuletnie uwięzienie Prymasa. Z tego bolesnego okresu jego życia zachowały się wspomniane zapiski, w których Prymas utrwalił swoje przeżycia i przemyślenia, także na temat męczeństwa. Będziemy tu nadal czerpać z tego cennego źródła, ukazując duchową postawę Prymasa, dzięki której jest on godny miana męczennika.

1 lutego 1949 roku Prymas zapisał, że w drodze do Gniezna, po przekroczeniu granicy archidiecezji gnieźnieńskiej, otrzymał w Toruniu, na Podgórzu, jako powitalny dar od parafian „obraz przedstawiający Chrystusa ze skrępowanymi dłońmi”. Dar ten nasunął mu myśl: „Jeśli to ma być obraz Kościoła

²¹ Cyt. za: tamże, k. 1/5/5.

²² Cyt. za: tamże, k. 1/5/6.

²³ Cyt. za: tamże, k. 2/2/2.

²⁴ Cyt. za: Ks. B. P i a s e c k i, *Ostatnie dni Prymasa Tysiąclecia*, Rzym 1982, s. 171.

w ojczyźnie naszej?” Powyższe wydarzenie pozostało mu w pamięci, gdyż wraca do niego we wspomnieniach w więzieniu w Rywałdzie Warmińskim (27 IX 1953). Píše: „Obraz ten umieściłem w Gnieźnie, w swej pracowni. Obraz ten stał się symbolem, chociaż nie był moim «programem». W swoim niejako rachunku sumienia z dotychczasowej pracy podkreśla, że liczone się z jego uwięzieniem. „Od początku byłem przygotowany przez wszystkich na ofiarę sytuacji”. Uwięzienie było niejako „oczekiwane” przez ogół społeczeństwa. „W takiej atmosferze predestynacji powszechnej na więzienie – miałem pracować. Czy poddałem się jej? Subiektywnie byłem gotów na wszystko. Obiektywnie jednak postanowiłem pracować tak, by ta ostateczność, jeśli ma przyjść, przyszła jak najpóźniej. Nieraz z kół rządowych zarzucano mi, że «chcę» zostać męczennikiem. Byłem daleki od tej myśli, chociaż tej możliwości nie wykluczałem. Od początku swej pracy stałem jednak na stanowisku, że Kościół polski zbyt wiele oddał już krwi w niemieckich obozach koncentracyjnych, by mógł nierozważnie szafować krwią swoich kapłanów. Męczeństwo jest, niewątpliwie, wysoce zaszczytne, ale Bóg prowadzi Kościół nie tylko drogą nadzwyczajną – męczeństwa, ale i zwyczajną – pracy apostolskiej. Owszem, byłem zdania, że dziś nam potrzeba innego rodzaju męczeństwa – męczeństwa pracy, a nie krwi”.

W powyższych słowach Prymas wypowiedział z całą otwartością swój pogląd na temat męczeństwa. Doceniał je, ale nie szukał go. Dopuszczał jednak jego możliwość. Do jednego z księży powiedział: „Jestem na wszystko przygotowany”. Jednak traktował męczeństwo jako nadzwyczajną drogę Kościoła.

W więzieniu często nurtowała go myśl o męczeństwie, o czym wspomina w swoich zapiskach. I tak 22 lutego 1954 roku notuje: „Ósmy «sakrament» z życia Kościoła – to męczeństwo. Chrystus sam go uświęcił, gdy nazwał błogosławionymi tych, których prześladować będą. – A śmierć męczeńska Chrystusa, którego teologowie nazywają „Wielkim Sakramentem”, czyż nie jest zbawczym momentem pierwszego udzielenia tego Sakramentu? Ósmy? Czy raczej nie pierwszy?”

W dniu 1 lutego 1955 roku, nawiązując do męczeństwa św. Ignacego, biskupa antiocheńskiego, zaznacza, że kapłaństwo związane jest zawsze z ofiarą, nawet z ofiarą własnego życia. „Bóg ma prawo wszystkiego żądać. Może z lękiem, może z trwogą i przerażeniem [...] tak musi być, bo tego wymaga «Boża racja stanu»”. Kończy zaś to rozważanie stwierdzeniem: „Bóg zażądał od kapłanów wieku XX, by wydali ciała swoje jako hostię zastępczą; w tyłu obozach koncentracyjnych ostatniej wojny dokonała się ofiara, istna hekatomba Kościoła świętego”.

Do myśli o ofierze z siebie jako nieodłącznej od kapłaństwa wraca w swoim rozmyślaniu w Wielki Piątek, w dniu 8 kwietnia 1955 roku. Na Kalwarii Bóg zażądał „od Najwyższego Kapłana całkowitej ze siebie ofiary za lud, nawet ofiary z życia”. „Czego zażądał Bóg od Najwyższego Kapłana, ma prawo ocze-

kiwać i od Jego ministrów [...] żądać ofiary z życia, gdy tego potrzeba dla dobra ludzi. [...] Takie jest prawo dziedziczenia kapłaństwa z Chrystusa”.

Podobne myśli odnajdujemy w liście Prymasa do ojca pisanym w uroczystość Chrystusa Króla w roku 1955 w Komańczy. Oceniając swoje dotychczasowe odosobnienie, Prymas podkreśla, że „cierpienie ludzi, jako walny środek pomocy Kościołowi, tak zrosło się z jego dziejami, że jest niemal «Ósmym sakramentem», czerpiącym swoją moc z Sakramentu Męki Kalwaryjskiej Chrystusa Pana” i dodaje: „Czyż mógłbym odmówić Chrystusowi prawa przyzywania na pomoc mojego cierpienia, skoro uznał to za konieczne dla dobra Kościoła? Wreszcie, istota kapłaństwa Chrystusowego wyraża się w ofierze, a wszyscy słudzy Jego powołani są nie tylko do ofiarowania Ciała Chrystusowego, ale i do wydawania siebie za Kościół, jak Chrystus wydał siebie za rodzaj ludzki”.

W swoim rozmyślanii z 26 października 1955 roku przemawia do Chrystusa: „Kapłaństwo, którym uczestniczę w Twoim kapłaństwie, wymaga, bym ofiarował swoje cierpienia wraz z Twoimi, bym Tobie współczuł. Skoro Kościołowi Twemu potrzebne jest moje cierpienie, pragnę być uległy Twej woli. Chcę poświęcić swoje dobro osobiste dobru Kościoła”. Podobnych tekstów można by odnaleźć w *Zapiskach...* jeszcze więcej. Odsłaniają one ducha ofiary z siebie na rzecz sprawy Bożej jako naczelnej wartości jego życia.

Do tematu męczeństwa w Kościele i jego wartości powraca Prymas w swoim rozważaniu z 2 października 1956 roku. Stwierdza w nim, że „Kościół rodził się we Krwi odrodzeńczej Chrystusa na krzyżu, podobnie jak we krwi przychodzi na świat każde dziecko Boże. Wtedy jest zdrowe, gdy ta krew płynie; niebezpieczny jest dla ciała ludzkiego skrzep krwi. Podobnie niebezpieczny jest dla Mistycznego Ciała Chrystusowego zastój Krwi. Musi ona zawsze gdzieś upływać, nie tylko w kielichach mszalnych, ale i w żywych kielichach dusz ludzkich. Musi gdzieś dopełniać się wykrwawienie Kościoła, by mógł być w pełni zdrowia i sił ożywczych. I dlatego zawsze gdzieś Kościół krwawi w niekończących się prześladowaniach, które są stałym zjawiskiem dziejów Kościoła świętego”.

Krwawiące Ciało Mistyczne Chrystusa – znak żywotności Kościoła i zbawiająca moc. Oto prymasowskie rozumienie i tłumaczenie faktu męczeństwa w Kościele. Wszak Chrystus nadal w nim żyje i zbawia ofiarą krwi swoich braci i sióstr – męczenników. Rzeczywiście, męczeństwo jest zadziwiającym fenomenem, nieodłącznym od dziejów Kościoła. W XX wieku obserwujemy coraz liczniejsze jego przypadki. Być może potrzeba większej ofiary ze strony wiernych Kościoła, na miarę wzrastania zła grzechu.

Prymas jest świadom wyrządzonej mu krzywdy. W rozmowie z komendantem więzienia, kiedy nie zezwolono mu na widzenie się z ciężko chorym ojcem, mocno wyakcentował swój ból: „Mam poczucie wielkiej krzywdy mi wyrządzonej: i mnie, i mojej rodzinie, i moim wiernym, którzy mają prawo do swego

pasterza. Zadaliście mi śmierć cywilną, przerwaliście mi pracę, niszczyście moje życie osobiste” (25 II 1955).

To poczucie krzywdy ujawnił także w swojej refleksji w związku ze śmiercią Bolesława Bieruta. Wylicza jego liczne złe czyny i krzywdy, które wyrządził Kościołowi. Bierut przyczynił się także do użycia przemocy wobec Kardynała podczas jego deportacji z Warszawy. Dlatego zmarł obciążony ekskomuniką kościelną. Z tego powodu Prymas ubolewa: „dla mnie ta okoliczność jest wyjątkowo ciężka, że z mego powodu stanęła jeszcze jedna przeszkoda między sprawiedliwym Sędzią a zmarłym. Jak trudno w takiej sytuacji być pełnym chrześcijaninem! Pogwałcone prawo Kościoła wymaga kary. Cześć należna woli Bożej musi być okazana. To muszę uznać i tego chcieć; muszę chcieć sprawiedliwości Boga, który walczy w obronie swoich pomazańców. A jednak pragnąłbym, by ta ostatnia przeszkoda nie istniała. Tym więcej pragnę modlić się o miłosierdzie Boże dla człowieka, który tak bardzo mnie ukrzywdził. Jutro odprowadzę Mszę świętą za zmarłego; już teraz «odpuszczam mojemu winowajcy», ufny, że sprawiedliwy Bóg znajdzie w tym życiu jaśniejsze czyny, które zjedną Boże Miłosierdzie”. Prymas ujawnia swoją szlachetną, chrześcijańską duszę mówiąc: „Tyle razy w ciągu swego więzienia modliłem się za Bolesława Bieruta [...] i nie zapomnę o pomocy modlitwy. Może wszyscy o nim zapomną rychło, może się go wkrótce wyrzekną, jak dziś wyrzekają się Stalina – ale ja tego nie uczynię. Tego wymaga ode mnie moje chrześcijaństwo” (zapis z 13 III 1956).

O modlitwie za swoich prześladowców wspomina także w innych zapiskach. Pod datą 5 października 1954 roku czytamy na przykład: „Modliliśmy się wiele za naszych opiekunów, których nie uważaliśmy za naszych nieprzyjaciół”. A kiedy skonfiskowano oczekiwany z okazji Bożego Narodzenia list od ojca (24 XII 1953) zapisał: „Ale tę chęć okazania mi swej przewagi wybaczam swoim opiekunom. Nie zmuszą mnie niczym do tego, bym ich nienawidził”.

I jeszcze jeden tekst o miłości nieprzyjaciół: „szczytem moralności chrześcijańskiej jest nauka o miłości nieprzyjaciół. «Zło dobrem zwyciężaj» – a więc wydobądź z siebie wszystkie możliwości rozumnej istoty; a gdy ci ich brak, zapożycz się w mocach łaski. Tylko to rodzi postęp moralny, społeczny, kulturalny, polityczny. To właśnie świadczy o wielkości człowieka” (23 I 1955). Całe życie Prymasa stanowiło świadectwo tego, że powyższa maksyma była dla niego nie tylko teorią, ale codzienną praktyką.

Podobnych myśli na temat miłości nieprzyjaciół można by przytoczyć więcej. Dużo się ich znalazło w zapiskach milenijnych z lat 1965-1967²⁵. Są to notatki z całego roku nawiedzin kopii cudownego Obrazu Jasnogórskiego

²⁵ Zob. Kard. S. W y s z y ń s k i, *Zapiski milenijne. Wybór z dziennika „Pro memoria” z lat 1965-1967*, Warszawa 1996 (przytoczone poniżej cytaty z wypowiedzi Prymasa pochodzą z tej publikacji).

w dwudziestu czterech stolicach biskupich z okazji tysiąclecia chrześcijaństwa w Polsce. Była to swoista pielgrzymka biskupów polskich pod przewodnictwem Prymasa. Władze państwowe wysiły się na różne sposoby, aby ją zniweczyć. Prymas podsumował ją stwierdzeniem, że był to rok „wielu udręk, wyrządzonych nam przez naszych rodzimych komunistów” (31 XII 1965). Przy innej okazji zaznaczył: „jak bardzo brutalna jest siła ateistycznego rządu. Ale Bóg miłości zwycięży przez Matkę pięknej miłości” (20 VI 1966).

Wobec wszystkich przeciwności Prymas zachował godną postawę. „Muszę być chrześcijaninem do końca. Modlę się za p. Gomułkę, by Bóg dał mu światło i zrozumienie, kto właściwie działa na szkodę polskiej racji stanu” (19 IV 1966). O sobie zaś napisał: „Jestem niewolnikiem Maryi nie dla pięknych słów. Na wszystko, czego Bóg ode mnie zażąda, jestem zawsze gotów” (10 I 1966). W zapisie z 21 marca 1966 roku zaś znalazły się takie słowa: „chcę cierpieć w Polsce, choćbym poszedł do więzienia”.

Uroczystości milenijne podsumował słowami (31 XII 1966): „Wszystką pracę, niewątpliwie trudną, połączoną z mnóstwem przeciwności, udręk i upokorzeń, ale pełną też pociech i radości, składamy w ręce Bogarodzicy, Pani Jasnogórskiej, w obecności której śpiewaliśmy swoje kalwaryjskie *Te Deum* Narodu polskiego. Per Mariam – soli Deo!”

*

W słowach zakończenia wracam do pytania postawionego w tytule niniejszego artykułu: czy prymas Stefan Wyszyński jest wyznawcą czy męczennikiem? Odpowiedź jest jednoznaczna. Przez Kościół może zostać uznany za wyznawcę Chrystusa z racji heroizmu praktykowanych przez niego cnót teologicznych i moralnych. Jednak w jego życiu i pracy widoczne jest również znamię męczeństwa duchowego. Prześladowany przez wrogów Kościoła, cierpliwie i po Bożemu znosił przykrości i zadawane mu udręki, z motywacji chrześcijańskiej przebaczał swoim przeciwnikom i modlił się o ich nawrócenie. Taki obraz Prymasa Tysiąclecia zapisał się w naszej pamięci.

DZIECKO DAREM

Abp Kazimierz MAJDAŃSKI

DEMOGRAFIA W ZMAGANIACH O ŻYCIU¹

Nad [...] życiem i śmiercią suwerenną władzę ma tylko Bóg. Gdy człowiek uzurpuje sobie tę władzę, niszczy samego siebie i przestaje samego siebie rozumieć – może być pacyfistą, a jednocześnie zwolennikiem okrucieństwa większego niż to, które przynosi wojna; może być przeciwny karze śmierci, a jednocześnie głosować za jej stosowaniem wobec najbardziej niewinnych; może być zwolennikiem postępu, a jednocześnie współdziałać z ogromnym zagrożeniem całej cywilizacji.

Rozważania niniejsze nie są wypowiedzią demografa, lecz refleksją człowieka, który jako założyciel istniejącego już ponad dwadzieścia pięć lat Instytutu Studiów nad Rodziną (ISNaR) w Warszawie-Łomiankach od wielu lat zajmuje się współczesną problematyką rodzinną, zarówno na polu naukowym, jak i pastoralnym (w tym charakterze powołany został przez papieża Jana Pawła II do prac w Watykanie w okresie przygotowań do Synodu Biskupów w roku 1980, jak i w okresie posynodalnym) i w tym świetle patrzy na zagadnienia demograficzne.

Ktokolwiek interesuje się problematyką współczesnej rodziny, wie, że to właśnie rodzina, która z woli Boga posiada klucz do zagadnień demograficznych – tym bowiem, którzy ją tworzą, zostało powiedziane: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1, 28) – jest atakowana w sposób dotąd niebywały przez cywilizację śmierci, posługującą się demografią jako swoim potężnym narzędziem.

Cały świat stał się w ostatnim czasie – według wyrażenia papieża Jana Pawła II – „areną bitwy o życie”². Tak sytuację tę charakteryzuje Ojciec Święty w encyklice *Evangelium vitae*:

„Stoimy [...] wobec rzeczywistości bardziej rozległej, którą można uznać za prawdziwą strukturę grzechu: jej cechą charakterystyczną jest ekspansja kultu-

¹ W obecnym opracowaniu przypomniane zostały m. in. podstawowe refleksje zawarte w referacie „Kwestia demograficzna między cywilizacją życia a cywilizacją śmierci”, wygłoszonym przez autora w Turynie 26 XI 1994 r., który opublikowany został w książce „Arena bitwy o życie” (Łomianki 2000, s. 85-104). Problematykę demograficzną autor miał możliwość omawiać także w innych wystąpieniach i publikacjach, wśród nich m. in. w artykule *Populacja – problem rodziny ludzkiej* („Ateneum Kapłańskie” z. 397, r. 67, t. 84 (1975), s. 201-239), a także w książce *Wspólnota życia i miłości* (Poznań-Warszawa 1983).

² J a n P a w e ł II, *Rodzina wspólnotą życia i miłości*. Homilia podczas Mszy św. przed sanktuarium św. Józefa w Kaliszu, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 18(1997)nr 7, s. 35.

ry antysolidarystycznej, przybierającej w wielu przypadkach formę autentycznej «kultury śmierci». Szerzy się ona wskutek oddziaływania silnych tendencji kulturowych, gospodarczych i politycznych, wyrażających określoną koncepcję społeczeństwa, w której najważniejszym kryterium jest sukces.

[...]

Można mówić w pewnym sensie o wojnie silnych przeciw bezsilnym: życie, które domaga się większej życzliwości, miłości i opieki, jest uznawane za bezużyteczne lub traktowane jako nieznośny ciężar, a w konsekwencji odrzucane na różne sposoby. Człowiek, który swoją chorobą, niepełnosprawnością lub – po prostu – samą swoją obecnością zagraża dobrobytowi lub życiowym przyzwyczajeniom osób bardziej uprzywilejowanych, bywa postrzegany jako wróg, przed którym należy się bronić albo którego należy wyeliminować. Powstaje w ten sposób swoisty «spisek przeciw życiu». Wciąga on nie tylko pojedyncze osoby w ich relacjach indywidualnych, rodzinnych i społecznych, ale sięga daleko szerzej i zyskuje wymiar globalny, naruszając i niszcząc relacje łączące narody i państwa” (nr 12).

To nie z powodu przeludnienia grozi światu katastrofa, skoro istnieją możliwości wyżywienia ogromnych rzesz ludzkich przy właściwym gospodarowaniu zasobami lądów i mórz oraz przy ciągłym postępie technicznym. Zagładą grozi egoizm jako masowe zjawisko społeczne, a także militarizm, dysponujący niesłychanymi możliwościami zniszczenia³.

Toteż lansowanie przez niektórych demografów tezy: „Nie musi nas być dużo” – w żaden sposób nie wynika z ich kompetencji. Poza tym bowiem, że decyzja taka rozstrzyga o egzystencji narodu i o jego dalszej historii, należy wziąć pod uwagę i to, że rozpoczętymi procesami demograficznymi nie można dowolnie sterować: zanik woli rodzicielstwa, miłości do dzieci, wypaczenie hierarchii wartości i aspiracji życiowych, a nawet gaszenie woli życia, są zjawiskami, które trudno jest zahamować na granicy odgórnie zamierzonej⁴.

W ostatnich latach problemy demograficzne narosły do rozmiarów niesłychanie niebezpiecznych w zakresie globalnym. Ksiądz Michel Schooyans mówi wręcz o katastrofie demograficznej⁵. Zagadnienia te omawia także publikacja „*Arena bitwy o życie*”, której tytuł dały cytowane już słowa Jana Pawła II⁶.

³ Por. F. B a a d e, *Rok 2000 – Ku czemu zmierza świat?*, Warszawa 1962, s. 252.

⁴ Por. Ks. M. S c h o o y a n s, *L'avortement, problème politique*, „Nouvelle revue théologique” 106(1974) nr 10 i 107(1975) nr 1; t e n ż e, *Aborcja a polityka*, Lublin 1991; t e n ż e, *Rodzina w kontekście problemów demograficznych*, „Tak – życiu, tak – prawdzie”, Biuletyn ISNaR, z. 8, Łomianki 1994.

⁵ Zob. Ks. M. S c h o o y a n s, *Le crash démographique – de la fatalité à l'espérance* [Paris 1999].

⁶ Zob. Abp K. M a j d a ń s k i, ks. M. S c h o o y a n s, J. K ł y s, „*Arena bitwy o życie*”. *Aktualna sytuacja demograficzna w świecie i w Polsce*, Łomianki 2000.

Kwestia demograficzna nie jest zagadnieniem nowym, ale w świecie współczesnym jest dyskutowana tak szeroko jak nigdy dotąd, a jednocześnie jak nigdy dotąd niebezpiecznie zwrócona przeciwko ludzkiemu życiu. Rozważmy, jakie są źródła tej sytuacji.

Na początek warto przytoczyć opinię współczesnego demografa, profesora Gérarda François Dumonta: „Lęk demograficzny sięga już starożytności. Oczywiście, święte księgi wielkich religii świata, jak Biblia, Talmud, Awesta lub Koran, wysławiają płodność i uważają ją zarówno za błogosławieństwo, jak i za obowiązek [...]. Tymczasem filozofowie greccy głoszą doktrynę przeciwstawiającą się przyrostowi ludności. Demograficznym ideałem Platona jest ściśle stała liczba ludności”⁷. Przy tym – zdaniem Platona – rodzinę należy zlikwidować, a liczbę urodzeń – autorytarnie ograniczyć. (Poglądy te przejął Arystoteles. Lecz – zwraca uwagę Dumont – Platon i Arystoteles nie potrzebowali uczniów, którzy by zastosowali ich politykę demograficzną, opartą na micie o przeludnieniu. W rzeczywistości Grecja przeżywała sytuację wręcz odwrotną, cierpiała z powodu wyludnienia. Pociągnęło to za sobą jej zgubę. Mit ten umarł i został pogrzebany na prawie dwadzieścia wieków”⁷.

Ale mit odżył. Jego nośnikiem była Europa, głównie zaś Anglia: w wieku szesnastym krzewili go przede wszystkim Th. Morus i Th. Hobbes, w wieku osiemnastym zaś – Th. R. Malthus. Wyraźny sprzeciw powstał jednak wówczas we Francji. Dwie główne postacie wymieniane w tym kontekście to F. Fénelon i C. F. d’Auxiron⁸.

W naszym stuleciu mit ten ożył jednak ponownie i jest głoszony z wielką siłą, także w Europie, która – jak niegdyś Grecja – wymiera głosząc obawę przed przeludnieniem⁹.

Chociaż w wyniku działań cywilizacji śmierci wymiera cały świat, sytuacja ta otoczona jest milczeniem.

Obecnie do problemu życia nienarodzonych dołącza się problem życia ludzi starych i nieuleczalnie chorych: w niektórych krajach „prawo” do eutanazji stało się już przedmiotem specjalnych aktów parlamentarnych.

⁷ G. F. D u m o n t, *Mit przeludnienia*, w: *XVIII Międzynarodowy Kongres Rodziny*. Warszawa 14-17 kwietnia 1994, Warszawa 1994, s. 112n.

⁸ Por. tamże, s. 114.

⁹ Oto dane z 1993 roku odnoszące się do dwóch wielkich krajów katolickich, do niedawna znanych z wysokiej kultury życia rodzinnego i z miłości do dzieci: jeśli chodzi o wskaźnik przyrostu naturalnego, na końcu listy 17 krajów europejskich dwie ostatnie pozycje zajmują Hiszpania (1,24) oraz Włochy (1,21), przy czym dla zapewnienia zastępowalności pokoleń potrzebny jest wskaźnik o wartości 2,1. Zob. *La population européenne prise le taux de croissance zéro (Il n’y a plus que l’immigration pour sauver l’Europe)*, „Europe Today” z 20 VII 1994, s. 1n.

SKĄD SIĘ BIERZE MIT PRZELUDNIENIA?

Sądzymy, że jego głównym źródłem – szczególnie w naszej epoce – jest wielka nieprzychylność wobec życia, która przeradza się w lęk, a nawet w nienawiść do rodzącego się życia ludzkiego. Jest to opozycja wobec radości, o której mówił Pan Jezus: „Kobieta, gdy rodzi, doznaje smutku, bo przyszła jej godzina. Gdy jednak urodzi dziecko, już nie pamięta o bólu z powodu radości, że się człowiek narodził na świat” (J 16, 21).

Demografia jest znakomitym narzędziem orientacji przeciwnej życiu, a problemy demograficzne muszą budzić rzeczywistą troskę świata współczesnego. Są to zagadnienia skomplikowane, a jednocześnie podatne na tendencyjne interpretacje ze strony antyhumanitarnych ideologii. Co więcej, nie można zapominać, że demografia dotyczy wprost życia ludzkiego, a więc historii każdego człowieka, stworzonego przecież „na obraz Boży” (por. Gn 1, 26-27). Ostatecznym źródłem współczesnych tendencji demograficznych są zatem, jak się wydaje, zmagania z prawami Boga życia.

RZECZYWISTE PROBLEMY

Problemy demograficzne są rzeczywistymi problemami współczesnego świata i stanowią przedmiot troski Kościoła, zgodnie ze słowami, którymi posłużył się Sobór Watykański II: „W pewnych [...] częściach świata nie bez troski dostrzega się problemy powstałe na skutek wyżu demograficznego”¹⁰. Toteż społeczne encykliki papieskie ostatniego czasu dają świadectwo pełnego zrozumienia tych problemów¹¹.

Tak więc Ojciec Święty Jan Paweł II uczy w *Evangelium vitae*: „Ważną dziedziną polityki na rzecz życia jest dziś problematyka demograficzna. Władze publiczne są oczywiście zobowiązane «wpływać na ukierunkowanie demografii ludności», ale działania te muszą zakładać i respektować pierwotną i niezbywalną odpowiedzialność małżonków i rodzin, nie mogą też uciekać się do metod sprzecznych z godnością osoby i z jej podstawowymi prawami, przede wszystkim z prawem każdej niewinnej istoty ludzkiej do życia. Jest zatem moralnie niedopuszczalna taka polityka regulacji urodzin, która zachęca lub wręcz zmusza do stosowania antykoncepcji lub dokonywania sterylizacji i aborcji.

¹⁰ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 47.

¹¹ Por. np. J a n XXIII, *Mater et Magistra*, nr 185-199; P a w e ł VI, *Populorum progressio*, nr 37; J a n P a w e ł II, *Centesimus annus*, nr 39, t e n ż e, *Sollicitudo rei socialis*, nr 78.

Do rozwiązania kwestii demograficznej należy dążyć zupełnie innymi drogami: rządy i różne instytucje międzynarodowe powinny przede wszystkim zmierzać do stworzenia warunków ekonomicznych, społecznych, medycznych, sanitarnych i kulturowych, które pozwolą małżonkom podejmować decyzje o prokreacji z pełną wolnością i z prawdziwą odpowiedzialnością; powinny też podejmować wysiłki, aby «wytwarzać więcej środków i sprawiedliwiej dzielić bogactwo, dając wszystkim równy udział w korzystaniu z dóbr stworzenia. Trzeba szukać rozwiązań w skali całego świata, tworząc prawdziwą ekonomię wspólnoty i współdziałania w dobrach, zarówno na szczeblu międzynarodowym, jak i krajowym». Jest to jedyna droga szanująca godność osób i rodzin, a zarazem autentyczne dziedzictwo kulturowe narodów” (nr 91).

POMYŁKI I MANIPULACJE

Zagadnienia demograficzne, ze swej natury bardzo istotne dla egzystencji i rozwoju poszczególnych narodów (a w nich poszczególnych rodzin) i całej ludzkości, są złożone i trudne, łatwo więc tutaj – zwłaszcza w zakresie prognoz demograficznych – o pomyłki, zarówno niezawinione, jak i będące rezultatem manipulacji. Dziś już wiadomo, że te ostatnie są najczęstsze, a ich autorzy, dalecy od rzetelności, wyjątkowo chętnie posługują się współczesnymi środkami masowego przekazu.

Przykładem zręcznej manipulacji jest sprawozdanie ze Szczytu Ziemi w Rio de Janeiro, który odbył się w czerwcu 1992 roku¹². Czterdzieści rozdziałów sprawozdania zawartych w czterech jego częściach pozornie wyraża rzetelną troskę o sytuację ludnościową współczesnego świata¹³. I chociaż obecne w nim tezy, dotyczące troski o „zrównoważony rozwój” świata, pozwalają na dość dowolną interpretację (np. teza: „poszczególne kraje powinny oceniać, jaka jest «pojemność» demograficzna ich środowiska”), to jednak jej czytelnika najbardziej dziwi nie to, co relacja ta zawiera, lecz to, co zostało w niej pominięte. Mówiąc na przykład o roli kobiet, dzieci i młodzieży w działaniach na rzecz „zrównoważonego rozwoju”, autor nie wypowiada się na temat roli mężczyzn, wspominając o niej zaledwie na marginesie problematyki kobiecej; pomija także kwestię rodziny, wypowiadając to słowo zaledwie jeden raz, gdy mówi o „propagowaniu planowania rodziny”. W prezentacji współczesnej problematyki kobiecej brakuje też przedstawienia konsekwencji, jakie ponosi

¹² Por. M. K e a t i n g, *Globalny program działań*, Warszawa 1994.

¹³ Oto tytuły poszczególnych części tej publikacji: „Wymiar społeczny i ekonomiczny”, „Ochrona zasobów i gospodarowanie nimi”, „Wzmacnianie roli ważnych grup społecznych”, „Środki wdrażania”.

kobieta wskutek działań podejmowanych przeciw życiu, takich jak antykoncepcja, sterylizacja czy aborcja¹⁴.

Przykładem takiego podejścia może być także Światowa Konferencja na temat Zaludnienia i Rozwoju w Kairze, przygotowana przez ONZ w imię z góry przyjętych przez tę organizację założeń. W grudniu 1993 roku w czasie wykładów w Instytucie Studiów nad Rodziną w Warszawie-Łomiankach taki bieg wydarzeń przepowiadał ksiądz profesor M. Schooyans¹⁵. Reakcją jego słuchaczy było wówczas zaskoczenie: zadziwiały zarówno neomaltuzjański sposób widzenia przez ONZ problemów demograficznych i ich rozwiązań, jak i ukazujące się totalitarne oblicze tej organizacji, która chciałaby objąć rządy świata już nie tylko w dziedzinie gospodarczej i militarnej (co się w jakimś stopniu dzieje), ale także w dziedzinie problemów demograficznych (które również mają wpływ na sprawy gospodarcze i militarne), uciekając się do ingerencji w prawa człowieka, zwłaszcza w dziedzinie jego życia małżeńskiego i rodzinnego¹⁶.

Konferencja kairska miała dwa główne założenia. Były nimi: groźba przeludnienia i konieczność zezwolenia na wszelkie narzędzia radykalnej redukcji urodzeń. Chodziło w nich o to, by światem zawładnąć mogła antymoralność, i to w imię antywiedzy: mit o przeludnieniu pozostaje bowiem po prostu mitem. Przytoczmy raz jeszcze opinię profesora Dumonta: „Historia zawsze prowadzi nas do tego samego wniosku: zagrożenia absolutnego przeludnienia bywały zawsze przewyżczone, gdyż w gruncie rzeczy stanowią one pojęcie abstrakcyjne, płynne, wyrażające pradawny lęk, echo klęsk głodowych, którym nie można było zapobiec z powodu braku środków transportu. Tymczasem historia świata ustawicznie zaprzecza temu lękowi”¹⁷.

A jednak światowe mass media bardzo dbają o szerzenie lęku. W ostatnim dniu Konferencji w Kairze telewizja polska przedstawiła w głównym wydaniu „Wiadomości” przykłady tragicznych obszarów nędzy na świecie. Czy obrazy były prawdziwe? – Oczywiście tak. W relacji telewizyjnej nie powiedziano jednak, jakie są przyczyny ukazanej nędzy, ani też, że jako rozwiązanie tej sytuacji sugeruje się zabijanie niewinnych ludzi. Dziś są nimi nienarodzeni, jutro zaś – pokolenie ludzi starych, uciążliwe dla wciąż zmniejszającej się liczby młodych. Do takich rozwiązań bowiem prowadzi polityka skierowana przeciwko życiu, o czym jednoznacznie poinformował „The Economist”, pytając: „Czy

¹⁴ Wśród publikacji poruszających tę tematykę w sposób jasny i kompetentny na uwagę zasługuje cykl wykładów przewodniczącej Światowej Organizacji Rodzin, Christine de Vollmer, wygłoszonych w Instytucie Studiów nad Rodziną w Łomiankach. Zob. C. de V o l l m e r, *Prawda o aborcji w życiu kobiety*, „Tak – życiu, tak – prawdzie”, Biuletyn ISNaR, z. 9, Łomianki 1994.

¹⁵ Zob. Ks. M. S c h o o y a n s, *Rodzina w kontekście problemów demograficznych*, „Tak – życiu, tak – prawdzie”, Biuletyn ISNaR, z. 8, Łomianki 1994.

¹⁶ Zagadnienia te ukazuje M. Schooyans w swojej najnowszej pracy *Le face cachée de l'ONU* [Paris 2000].

¹⁷ D u m o n t, dz. cyt., s. 116.

osoby starsze trzeba będzie poddać eutanazji, czy też pozwolić, by umierały z głodu na ulicy? Można jednakże, na szczęście, próbować znaleźć inne alternatywy, mniej okrutne”¹⁸.

Oto wizja świata poszukującego swego ocalenia wbrew Bogu życia, który Sam tylko stwarza, ocala i zbawia.

ZMAGANIA O PRAWA BOGA ŻYCIA

Gdy wypowiadamy słowo „demografia”, przywołujemy prawdy dotyczące życia ludzkiego, a więc życia człowieka – każdego człowieka – stworzonego „na obraz Boży” (Rdz 1, 27).

Nad jego życiem i śmiercią suwerenną władzę ma tylko Bóg. Gdy człowiek uzurpuje sobie tę władzę, niszczy samego siebie i przestaje samego siebie rozumieć – może być pacyfistą, a jednocześnie zwolennikiem okrucieństwa większego niż to, które przynosi wojna; może być przeciwny karze śmierci, a jednocześnie głosować za jej stosowaniem wobec najbardziej niewinnych; może być zwolennikiem postępu, a jednocześnie współdziałać z ogromnym zagrożeniem całej cywilizacji.

Człowiek wikła się zatem w nieopisane dramaty, gdy przypisuje sobie władzę Boga, którego istnieniu łatwo zaprzecza.

Czy mógłbym tu nie powołać się na świadectwo oparte na doświadczeniu osobistym? Przywołam zatem rozważania będące fragmentami książki noszącej tytuł „*Będziecie Moimi świadkami*” (Łomianki 1999). Zaczerpnięte zostały z dwóch rozdziałów: „Świadectwo” i „W imię obłąkanej ideologii”.

„Zadanie jest doniosłe, chodzi bowiem o świadectwo o świadkach, których w każdym czasie chce mieć sam Chrystus Pan: «Będziecie Moimi świadkami [...] aż po krańce ziemi» (Dz 1, 8). Zarazem zaś chodzi o świadków, na których w każdym czasie spełniają się i te Jego słowa nobilitacji niezwyklej: «Wydadzą was na udręki i będą was zabijać» (Mt 24, 9).

[...] Jaki obraz o wieku XX zatrzyma w swej pamięci ludzkość? Jaki o Europie tego czasu? Pełnił ten kontynent przez wieki rolę przewodnią, w tym zaś kończącym się wieku nie został, mimo wszystkich przemian, pozbawiony odpowiedzialności za wielką spuściznę dziejów.

W centrum przemian i aspiracji naszego czasu stanął człowiek. Przywołany też został z niezwykłą ambicją jego atrybut: postęp.

Człowiek, to znaczy kto – absolut?

Tak właśnie pomyślało w tym wieku wielu. I tak pomyślał o sobie samym człowiek, który uwierzył, że jest «nadcześniakiem» i wodzem «nadludzi». Po-

¹⁸ Cyt. za: „Europe Today” z 23 sierpnia 1994. Tłum. cytatu: abp K. M.

wiedziano o nim: szalony. Ale «szalony» zniewolił ogromne rzesze ludzi i odbierał ubóstwiający pokłony.

Wiek XX dobiegał wtedy swego 40-lecia, a był już doświadczony pierwszą wojną światową, rozpętaną w Europie, zanim się zakończyło jego pierwsze 20-lecie. Widocznie człowiek uwierzył w wojnę. «Postępowy» człowiek.

Postęp, to znaczy co? Rewolucja techniczna? Jaka i na czyich usługach?

[...] W czasie Soboru nawiązywał kontakty z episkopatami krajowymi prof. G. Marois z paryskiej Sorbony. Prowadził rozmowy jako przewodniczący światowego Instytutu Życia (Institut de Vie) z siedzibą w Paryżu. Tłumaczył ojcom soborowym – przedstawicielom poszczególnych episkopatów, jak bardzo światu nauki potrzebne jest, jak mówił, uznanie Autorytetu Transcendentnego. Bez uznania tego Autorytetu, bez posłuszeństwa wobec ustalonego porządku etycznego i bez poczucia odpowiedzialności, ludzkość musiałaby, przy obecnych osiągnięciach naukowych, zginąć. Ludzkość i życie na ziemi.

[...] Szalony człowiek, który chciał stworzyć «Tysiącletnią Rzeszę», zaskoczył świat techniką wojenną, potężnie zaś ugodził w człowieka. Wspominamy często olbrzymią liczbę ludzi, którzy zginęli w czasie tej wojny, jaką rozpętał, ale ilu dotknęło żądło zniszczenia? – Dotknęło nie tylko ofiary, ale także katów. Wszyscy stali się ofiarami. Kto ich zliczy? Kto zmierzy zasięg działania tej straszliwej śmiercionośnej chmury?

Mówią: trzeba zapomnieć. Czy wolno? Czy wolno nie leczyć? Czy wolno przestać czuwać? Kto zaręczy, że panowanie «obłąkanej ideologii» (Jan Paweł II, Oświęcim, 7 czerwca 1979) minęło bezpowrotnie i że jej śladów brak?

[...] Ważna jest wierność wobec historii. Wobec historii Europy i świata. Ale także wobec historii Kościoła. Jest to historia Ciała Mistycznego Chrystusa, zapisana bardzo gęsto dziejami męczeństwa, wpisywanego w dzieje Chrystusowego Krzyża; zapisana dziejami nawróceń i dziejami świętych – dla chwały Boga i dla pożytku człowieka. I tak wychowuje Kościół pokolenia ludzi; Kościół – bogaty doświadczeniem wieków, doświadczeniem, które powtarza bezustannie: exempla trahunt; Kościół – bogaty rzeszą świętych, więc jak zapomnieć tę rzeszę: od Apostołów aż po Maksymiliana Marię, Edytę Stein i Biskupa Michała [a także – rzeszę Błogosławionych, ostatnio wyniesionych do chwały ołtarzy]. I jak ich wszystkich ukazywać w prawdzie, kryjąc sylwetki oprawców?

Kościół zna też dzieje tego niewiarygodnego optymizmu, który się objawił właśnie w chwili, gdy dokonywała się największa krzywda, jaką zna historia. – «Dziś jeszcze będziesz ze Mną w raju» (Łk 23, 43), powiedział Syn Boży właśnie z drzewa Swego Krzyża.

Ważna jest więc wierność wobec historii.

Jakże ważna jest wierność wobec samej prawdy. Prawdy, także gdy jest bardzo trudna, trzeba się uczyć, nie zaś starać się ją zapomnieć. «Prawda wyzwala» (por. J 8, 32). Mistrz, który tego uczył, powiedział także: «Każdy, kto jest z prawdy, słucha Mojego głosu» (J 18, 37).

Takie są wymagania cywilizacji miłości. A przy tym nie da się pominąć podstawowych wymagań sprawiedliwości. Także sprawiedliwości międzynarodowej.

Lęk przed prawdą – dlaczego? Wołanie o całkowitą niepamięć – dlaczego? Z jakich motywów? – Na pewno nie z motywów kultury, ani z motywów wiary.

[...] W tym fragmencie naszych dziejów, o jakim mowa, inwazja zła, jego niezwykła akumulacja nie zdołała zabić sumień ani zniwelować świętości. Ilustracja do Pawłowych słów: «Zło dobrem zwyciężaj» (Rz 12, 21).

Po Polsce niesie się teraz także to natchnione słowo. Zabrzmiało ono najdonioślej w Maksymilianowym Niepokalanowie. Właśnie tam powtórzył to wezwanie Papież Jan Paweł II: w Grodzie zbudowanym przez człowieka pozornej klęski wobec pozornie wszechpotężnego zła. Ten człowiek jest patronem danym nam przez Boga u progu II Tysiąclecia Narodu.

Jaki był ogrom zła, które zwyciężył!

«Zło – dobrem». Takie są prawdziwe zmagania. To one piszą dzieje Europy i świata. Zmagania, które – wbrew całej potędze zła – znają tylko jeden kres: zwycięstwo cywilizacji miłości.

Zmaga się ta cywilizacja w swój najzupełniej własny sposób z każdą cywilizacją, która przebiega poza jej prawami, najbardziej zaś z tą, która pozostaje w najskrajniejszej opozycji do polecenia Chrystusowego: «Miłujcie nieprzyjaciół waszych, dobrze czyńcie tym, którzy was mają w nienawiści» (Łk 6, 27).

«W nienawiści [...] z powodu Mojego imienia» (Mk 13, 13). – Czy tak było naprawdę? Będzie okazja to prześledzić poprzez wspomnienia. Najlepiej bowiem, gdy mówią fakty: współczesne *Acta martyrum*¹⁹.

W 55. rocznicę wybuchu II wojny światowej, 1 września 1994 roku, udałem się do Dachau, aby modlić się za wstawiennictwem męczenników tego miejsca o coś więcej niż pokój: o zwycięstwo cywilizacji życia nad cywilizacją śmierci. Obóz w Dachau nie był terenem działań wojennych. Ten obóz koncentracyjny był, jak wszystkie obozy, dziełem cywilizacji śmierci. Co stałoby się z ludzkością, gdyby światem zawładnął Stalin lub Hitler? Dzisiaj możemy też zapytać: co stałoby się, gdyby totalitarną władzę nad człowiekiem objęły niedawno ujawnione zamiary... ONZ? Jaki holokaust groziłby wówczas światu?²⁰

Bóg, Stwórca człowieka, jest jedynym Panem życia i śmierci. Dlatego człowiek nigdy nie może mieć absolutnej władzy nad innym człowiekiem, który zawsze jest „obrazem Boga”.

¹⁹ Abp K. M a j d a ń s k i, „*Będziecie Moimi świadkami*”, Łomianki 1999, s. 8, 13-15, 17-20, 24n.

²⁰ Por. J. P o w e l l, *Abortion: the Silent Holocaust*, Allen 1981; W. B r e n n a n, *The Abortion Holocaust. Today's Final Solution*, St. Louis 1983.

Człowiek nie może zesłać kary potopu, ani zburzyć Sodomy i Gomory.

Człowiek nie umiał zapobiec katastrofie w Czernobylu i nie umie zapobiec innym, podobnym katastrofom, trzęsieniom ziemi, powodziom i epidemiom.

Człowiek nie może przewidzieć swoich własnych losów: nie wie, jak zniknęły ludy Ameryki Południowej czy ludy europejskie, na przykład Etruskowie; nie wie też, jakie będą następstwa AIDS, zwłaszcza w Afryce, a także na całym świecie, skoro ciągle mówi się o mało skutecznym zapobieganiu tej chorobie, nie zaś o jedynie skutecznym odrodzeniu moralnym; nie wie także, czym grozi lekceważenie praw przyrody.

Człowiekowi nie wolno zdecydować: bogata Północ będzie żyć, biedne Południe zaś nie ma prawa do życia.

Człowiek egoistycznie zatroskany o swoje dobro nie może paradoksalnie powiedzieć: „będziemy poddani naszej Matce-Ziemi”, ponieważ Stwórca ustalił porządek odwrotny: „Abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1, 28).

Ostatecznie zatem analiza zjawisk demograficznych prowadzi wprost do refleksji teologicznej.

„NA PEWNO NIE UMRZECIE” (Rdz 3, 4)

Ataki cywilizacji śmierci na cywilizację życia i szerzenie śmierci i grzechu, weszły na świat jako dzieło szatana.

„Bo śmierci Bóg nie uczynił [...] A śmierć weszła na świat przez zawiść diabła” (Mdr 1, 13; 2, 24). Śmierć skojarzona jest z grzechem. Jak to wyjaśnił św. Paweł: „Przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli...” (Rz 5, 12).

Bóg – Stwórca świata i Stwórca człowieka, będącego „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego”²¹ – powołał go do rodzicielstwa i rodzicielstwo pobłogosławił. Powtórzmy dobrze znane słowa Objawienia: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, [...] stworzył mężczyznę i niewiastę. Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną»” (Rdz 1, 27-28).

Bóg – Stwórca człowieka, dał mu nakaz, od którego zależało jego życie: „z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz” (Rdz 2, 17).

²¹ Sobór Watykański II, Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 24.

Pokusa odnosi się i do życia, i do śmierci: „Rzekł wąż do niewiasty: «Na pewno nie umrzecie!»” (Rdz 3, 4).

Pokusa posługuje się straszliwym kłamstwem: szatan wprowadza śmierć, mówiąc „nie” o śmierci. Na drodze kłamstwa szatan prowadzi człowieka do buntu przeciw Bogu: „Ale wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło” (Rdz 3, 5).

Śmierć i kłamstwo – posiew szatana. Pan Jezus to potwierdzi: „Wy macie diabła za ojca i chcecie spełniać pożądania waszego ojca. Od początku był on zabójcą i w prawdzie nie wytrwał, bo prawdy w nim nie ma [...] bo jest kłamcą i ojcem kłamstwa” (J 8, 44).

Rozstrzygnęło nieposłuszeństwo, skoncentrowane na „drzewie życia” (Rdz 3, 22. 24). Bóg zapowiada następstwa grzechu, ale już sam Adam objawia je w sobie, chcąc przerzucić swoją winę na Ewę, a może nawet na samego Boga. Mówi bowiem: „Niewiasta, którą postawiłeś przy mnie, dała mi owoc z tego drzewa i zjadłem” (Rdz 3, 12).

Bóg-Stwórca zapowiada wielkie zmagania: „Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: ono zmiążdży ci głowę, a ty zmiążdżysz mu piętę” (Rdz 3, 15).

Ostatnia Księga Objawienia pozwala dosłyszeć jakby echo tej zapowiadanej od dawna walki: chodzi w niej o życie; tym razem o życie Dziecka, które się ma narodzić:

„Potem wielki znak się ukazał na niebie: Niewiasta obleczona w słońce i księżyc pod jej stopami, a na jej głowie wieniec z gwiazd dwunastu. A jest brzemienna. I woła cierpiąc bóle i męki rodzenia. I inny znak się ukazał na niebie: Oto wielki Smok barwy ognia, mający siedem głów i dziesięć rogów – a na głowach jego siedem diademów. I ogon jego zmiata trzecią część gwiazd nieba: i rzucił je na ziemię. I stanął Smok przed mającą rodzić Niewiastą, ażeby, skoro porodzi, pożreć jej dziecię. I porodziła Syna – Mężczyznę, który wszystkie narody będzie pał różgą żelazną. I zostało porwane jej Dziecię do Boga i do Jego tronu” (Ap 12, 1-5).

Mnożą się ataki na kobietę i pokusy, które ją ogarniają, niczym Ewę, „matkę wszystkich żyjących” (Rdz 3, 20). Projekty demograficzne będące na usługach cywilizacji śmierci skierowane są przede wszystkim przeciwko niej: „aborcja” – zabijanie niewinnych – ma się przecież dokonywać nie tylko za jej zgodą, ale w niej. Antykoncepcja, będąca w istocie aborcją, albo bardzo ściśle z nią powiązana, dotyczy przede wszystkim jej – kobiety. Sterylizacja – to także atak na jej powołanie macierzyńskie – fizyczne i duchowe.

Czy wobec tych ataków na kobietę, Adam-mężczyzna jest tylko ich biernym świadkiem, czy też zarazem „konsumentem”, spożywającym śmiercionośny owoc drzewa zakazanego? Czy jednocześnie gotów jest obarczać ją winą i odpowiedzialnością?

NIEWIASTA OBLECZONA W SŁOŃCE – KTÓRA JEST BRZEMIENNA

I inna Niewiasta: „Niewiasta obleczone w słońce”. „I stanął Smok przed mającą rodzić Niewiastą” (Ap 12, 1. 4). Ta walka jest echem słów Boga: „Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę [...]” (Rdz 3, 15).

Każda kobieta-matka, przybrana w słoneczny blask swojego macierzyństwa, rodząc wie, jak niezwykłym darem została uszlachetniona, że aż nazwana Matką żyjących (por. Rdz 3, 20). Wiedziała błogosławiona Joanna Beretta Molla, rodząc dziecię – obraz życia, wielki dar od Boga – że warto, jeżeli trzeba, oddać w zamian nawet własne życie. Jezus Chrystus mówi, że „nie ma większej miłości” (J 15, 13). Oto miłość godna życia. Oto życie godne miłości. Oto cywilizacja miłości i cywilizacja życia!

„I usłyszałem donośny głos mówiący w niebie: «Teraz nastąpio zbawienie, potęga i królowanie Boga naszego i władza Jego Pomazańca, bo oskarżyciel braci naszych został strącony, ten, co dniem i nocą oskarża ich przed Bogiem naszym. A oni zwyciężyli dzięki krwi Baranka i dzięki słowu swojego świadectwa»” (Ap 12, 10-11).

Tak się ostatecznie zakończą zmagania przeciw życiu. Toczą się zaś tak, jak się zaczęły: niesione fałszem i kłamstwem. Dziś służą im potężne mass media, które można nazwać środkami rażenia, wspierane olbrzymimi sumami pieniędzy. A przecież nie brak zasobów, które mogłyby zaradzić wszystkim obszarom nędzy ludzkiej.

Najbiedniejsza kobieta świata i opiekunka najbiedniejszych, Matka Teresa z Kalkuty, napisała do zgromadzonych na Konferencji kairskiej, że przyjmie każde niechciane dziecko. Propozycji takiej nie zgłosili natomiast ci bogacze, którzy służą cywilizacji śmierci. Czyżby sprawdziły się słowa G. Papiniego, który napisał, że moneta jest hostią szatana?²² A to on jest ojcem śmierci.

Zbawiciel świata mówi: „Błogosławieni jesteście wy, ubodzy, albowiem do was należy królestwo Boże” (Łk 6, 20). To jest Jego pierwsze błogosławieństwo. Mówi także: „Nie możecie służyć Bogu i Mamonie” (Mt 6, 24).

Nie mogą tego zrozumieć ludzie zapatrzeni w konsumpcyjny „raj” na ziemi: dla cywilizacji użycia „błogosławiony [...] owoc Twojego łona” (Łk 1, 42) staje się poniekąd „owocem przeklętym”²³. Takie jest pole zmagania o życie.

Apostoł scharakteryzował je tak: „W końcu bądźcie mocni w Panu – siłą Jego potęgi. Obłeczcie pełną zbroję Bożą, byście mogli się ostać wobec podstępnych zakusów diabła. Nie toczymy bowiem walki przeciw krwi i ciału, lecz przeciw Zwierzchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich” (Ef 6, 10-12).

²² Por. G. P a p i n i, *Dzieje Chrystusa*, Warszawa 1922.

²³ J a n P a w e ł II, *List do Rodzin*, nr 21.

NA PROGU TRZECIEGO TYSIĄCLECIA

Weszliśmy już w trzecie tysiąclecie. Zmagania rozpoczęte na progu historii ludzkości trwają, a nawet stają się coraz bardziej intensywne. Ciągłe na nowo powtarzać trzeba słowa Apostoła: „Bądźcie mocni w Panu – siłą Jego potęgi” (Ef 6, 10). Ciągłe potrzebne jest słowo Zbawiciela: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20). I również to Jego słowo: „Nie lękajcie się!” (por. Mk 6, 50; J 6, 20).

Słowa te często powtarza Namiestnik Chrystusowy, choć cywilizacja śmierci dotknęła Go tak wyraźnie. I nie przestał wołać, szczególnie do rodzin, że każda z nich jest „sanktuarium życia”²⁴ i że każda „jest centrum i sercem cywilizacji miłości”²⁵. To w rodzinie rodzi się przyszłość Kościoła, ludzkości i każdego narodu²⁶.

Wielki papież profetycznej encykliki *Humanae vitae*, Paweł VI, powiedział kiedyś w czasie prywatnej audiencji do polskiego biskupa: „Wiele wycierpiałem z powodu tej encykliki. A przecież gdybym miał ją pisać na nowo, nie mógłbym zmienić ani jednego słowa, bo to przecież nauka Stamtąd!” Wypowiadając te słowa, Papież wznosił rękę ku górze.

Kościółem kieruje Duch Święty!

Jan Paweł II mówi, że ponieważ rodzina – „sanktuarium życia” – jest atakowana, także Papież jest atakowany. Poprzez tajemnicę Krzyża – tryumf życia. Jego cierpienie staje się argumentem w dyskusjach z wielkimi tego świata. Takim argumentem najwierniejszy Przyjaciel Rodziny wprowadził Kościół w trzecie tysiąclecie chrześcijaństwa, nie przestając głosić prawdy całemu światu. Jan Paweł II płaci za tę przyjaźń. Walka o rodzinę we współczesnym świecie to przecież walka najsrozsza, ponieważ chodzi w niej o ocalenie świata. Za cenę Krzyża – triumfuje życie.

²⁴ T e n ż e, *Centesimus annus*, nr 39.

²⁵ T e n ż e, *List do Rodzin*, nr 13.

²⁶ Por. t e n ż e, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 86.

Rocco BUTTIGLIONE

RODZINA – CENTRALNĄ KWESTIĄ NASZYCH CZASÓW

Wydaje się, że nasza kultura coraz bardziej zmierza do rezygnacji z zadania, które dotąd znajdowało się w centrum zainteresowania każdej ludzkiej wspólnoty, to jest z przygotowania dziewcząt i młodych kobiet do macierzyństwa. Jest to z pewnością jeden z głównych powodów spadku liczby urodzeń, który prędzej czy później może doprowadzić do wymarcia narodów europejskich.

Nowożytność naznaczona została utopią wyzwolenia instynktów. Co prawda nadal spotykamy ludzi, którzy lubią grać rolę racjonalistów walczących w imię rozumu z ostatnimi śladami ciemnego średniowiecza, powszechnie jednak panuje dzisiaj kultura chwilowej przyjemności i natychmiastowego zaspokajania wszelkich popędów. Kwestia słuszności lub niesłuszności jest przy tym mało istotna, podobnie jak kwestia zgodności takiej postawy z właściwym przeznaczeniem osoby i z jej najgłębszą istotą. Niewiele uwagi poświęcamy też skutkom takiego zachowania. Czy natychmiastowe spełnianie wszelkich życzeń nie doprowadzi do trwałych szkód u tych, którzy postępują w taki sposób?

Innymi słowy, nasze społeczeństwo coraz wyraźniej odróżnia dwa obszary: rynek i pracę, które kierują się prawami ekonomii, oraz życie prywatne, które nie podlega żadnym ścisłym regułom, lecz co najwyżej chwilowym wpływom lub krótkotrwałym uczuciom, i dlatego znacznie silniej poddane jest różnym oddziaływaniom, zwłaszcza ze strony mass mediów.

Ta charakterystyka współczesnej kultury ma swój wyraźny odpowiednik w rozpowszechnionych dzisiaj modelach rodziny. W niniejszej refleksji zastanowimy się nad tym, na ile te cechy współczesnej kultury obecne są w dzisiejszej polityce dotyczącej rodziny.

W ostatnim czasie wielokrotnie słyszeliśmy twierdzenie, że nie wszystko, co jest etycznie słuszne, jest również właściwe politycznie, oraz że etycznie dobrego postępowania nie można wymuszać za pomocą ustaw. Wolne społeczeństwo odmawia państwu prawa do zmuszania obywateli do cnotliwego życia.

Nie chcemy tu oczywiście podważać rozróżnienia między etyką a polityką. Zbyt często jednak nie zauważa się faktu, że to, co jest etycznie dobre, zazwyczaj jest również właściwe politycznie. O ile to tylko możliwe, polityka powinna wspierać moralnie dobre działanie, bez zmuszania obywateli do cnoty.

RODZINA – PODSTAWOWA KOMÓRKA SPOŁECZEŃSTWA

Nieraz słyszymy twierdzenie, że rodzina jest podstawową komórką społeczeństwa. Co to oznacza? W jednym ze starogermańskich liryków, być może najstarszym w naszym kręgu kulturowym, czytamy: „Ty jesteś mój, ja jestem Twoja, tego możesz być pewien. Jesteś zamknięty w moim sercu, a klucz zaginął. Na zawsze musisz pozostać w środku”. Czyż można piękniej wyrazić czar i tajemnicę miłości? Dwie niezależnie istoty w pewnym sensie stają się jedną. Jedna należy do drugiej. W tym dobrowolnym oddaniu się sobie nawzajem obie znajdują większą wolność. Żadna z nich nie może już wyrazić siebie nie włączając drugiego w ekspresję swojej indywidualności, nie może odnaleźć swojego dobra nie umieszczając w centrum swoich dążeń dobra drugiej osoby. Idzie to tak daleko, że każda z nich gotowa jest na poniesienie największych ofiar dla dobra drugiej. Kiedy dwie osoby łączy miłość, każda z nich przezwycięża swój egoizm. W ten sposób powstaje nowa definicja własnej osobowości. Stają się sobą przez moją relację do drugiej osoby, a moja miłość do niej jest najgłębszym spełnieniem mojej własnej osobowości. Jeśli później w małżeństwie urodzą się dzieci, to od samego początku żyją one taką atmosferą. Zostają przyjęte z bezinteresowną miłością, a ich rodzice są gotowi dać im wszystko, nie oczekując niczego w zamian.

Tak rozumiana miłość nie wyklucza jednak potrzeby sprawiedliwości. Jeśli z miłości dałbym się wykorzystywać, instrumentalizować, upokarzać, to nie służyłoby to wcale dobru osoby, którą kocham, co więcej zdradzałbym przez to autentyczny sens ludzkiej miłości, polegający na tym, że dwie osoby pomagają sobie nawzajem w osiągnięciu pełni dobra, do której zostały powołane. Również ojciec nie domaga się od dziecka szacunku wyłącznie z racji swojej osoby, ale dlatego, że dziecko, które nie szanuje swojego ojca, nie stanie się w pełni dojrzałym człowiekiem.

Zazwyczaj rodzina posiada jednak więcej niż jedno dziecko. W ten sposób obok wzajemnej relacji małżonków oraz relacji rodziców do dzieci powstaje również relacja rodzeństwa między sobą. Dziecko uczy się wówczas szacunku dla tego, kto posiada takie samo jak ono prawo do bezinteresownej miłości rodziców. Różnorodne relacje w ramach rodziny stanowią pierwszą i najbardziej podstawową formę ludzkiej socjalizacji. Dziecko uczy się widzieć w drugim nie obcego czy wroga, lecz postrzega go jako część swojej własnej osobowości. Poprzez ten proces dziecko uczy się odkrywania i doceniania tego, co ludzkie w sobie i w innych; rozumie ponadto, że prawdziwa wspólnota nie pozwala na instrumentalizowanie drugiego, lecz że drugiego należy przyjąć takim, jakim jest. Jeśli proces ten nie ma miejsca, wtedy podstawową relacją międzyludzką staje się wrogość. Człowiek próbuje wówczas używać drugiego do zaspokojenia swoich pragnień – podporządkować go sobie i manipulować nim.

TŁO FILOZOFICZNE

Od czasu T. Hobbesa wrogość stała się punktem wyjścia filozofii politycznej. *Fenomenologia ducha* G. W. F. Hegla jest także wyrazem poglądu, że relacje między ludźmi rozwijają się pod znakiem podstawowej obcości i wrogości – ich modelem jest walka pana i niewolnika. Również K. Marks i F. Nietzsche są reprezentantami tego rodzaju myślenia.

Nie chcemy przeczyć temu, że istnieje wiele faktów uzasadniających właśnie taką wizję stosunków międzyludzkich. W świecie, w którym codziennie ma miejsce walka człowieka z człowiekiem i w którym w wiadomościach niemal zawsze pojawia się twarz Kaina, sytuacji tej nie można po prostu zignorować. Niemniej jednak ten model myślenia nie wyraża całej prawdy o człowieku.

Można bowiem wskazać na inną ilustrację rozwoju stosunków międzyludzkich. Punktem odniesienia nie jest dla niej dialektyczne przeciwstawienie pana i niewolnika, lecz relacja między mężczyzną i kobietą oraz między rodzicami i dziećmi. W relacjach takich upokorzenie drugiego nie służy odkryciu mojej własnej wartości. Przeciwnie, moja wartość potwierdza się przez to, że pozwalam drugiemu rozwijać się i akceptuję go w jego własnej prawdzie, ponieważ dzięki niemu odkrywam samego siebie.

Nowożytna filozofia społeczna nie dostrzega znaczenia rodziny i dlatego nie docenia również jej roli w rozwoju osoby. Być może właśnie dlatego jej punktem wyjścia są pierwotnie aspołeczne jednostki, które muszą być socjalizowane pod przymusem. Nowożytna filozofia społeczna, a w każdym razie jej znaczna część: od Hegla do Marksa i Nietzschego, rozwinęła taką koncepcję wolności, która nie dopuszcza możliwości dobrowolnej przynależności do innej osoby. Gotowa do ofiar miłość i oddanie siebie drugiemu w darze okazują się w niej niemożliwe.

WOLNOŚĆ I ZWIĄZANIE DZISIAJ

Wolność prowadzi w ten sposób do samotności. Współczesny mieszkaniec wielkiego miasta czuje się wolny, jeśli jest odpowiedzialny wyłącznie przed sobą. Jego tożsamość wyraża się przy tym w różnorodnych relacjach, z których żadna nie dotyka jego najgłębszego wnętrza, a tym bardziej nie staje się częścią jego osoby. Wszystko pozostaje na powierzchni, nic nie przebija skorupy jego samotności. Dlatego relacje te są tak kruche i bardzo łatwo prowadzą do wzajemnej instrumentalizacji. Z góry wiadomo, że nie są one trwałe i nie muszą stawić czoła wyzwaniom, jakie niesie ze sobą życie. Jeszcze przed zakończeniem relacji obie strony zadają sobie pytanie, na czyją korzyść wypadnie ogólny bilans zysków i strat i już teraz zastanawiają się, czy opłaci się im jej kontynuowanie. Ostatecznym wynikiem takiej postawy jest wewnętrzna pustka, gdyż

żadna ze stron nie nawiązała autentycznego związku. Obie nie wiedzą, kim są, gdyż nie dały sobie szansy odkrycia samych siebie przez miłość.

SEKSUALNOŚĆ

Sądzę, że obserwacje te odnoszą się w mniejszym lub większym stopniu do wszystkich współczesnych nam ludzi. Uzyskują one jednak szczególne znaczenie, gdy weźmiemy pod uwagę system relacji seksualnych. Seksualność jest podstawową siłą wpływającą na życie człowieka i na jego kulturę. Wraz z miłością do innej osoby rozpoczyna się głęboko zakorzeniona relacja wzajemnej przynależności. Oczywiście, możemy czuć się równie, a nawet głębiej związani z naszym Kościołem, naszym krajem czy też z innymi naturalnymi lub duchowymi wspólnotami. Jednak najważniejszą naturalną szkołą uczenia się takiego oddania siebie, które prowadzi do osobowej wolności, jest bez wątpienia miłość małżeńska oraz miłość między rodzicami a dziećmi.

Jeśli jednak w pewnym społeczeństwie sposób przeżywania seksualności zostanie spłaszczony i oddzielony od miłości do jednej, wybranej osoby, autentyczna miłość zostanie utrudniona, a możliwość założenia autentycznej wspólnoty małżeńskiej ograniczona. W ten sposób społeczeństwo zostaje pozbawione ważnej kulturotwórczej siły.

Rodzina wyrasta z doświadczenia zakochania się i dojrzałej miłości, to znaczy rozwija się na gruncie trwałego związku, w którym mogą rodzić się i wzrastać dzieci. W tym kontekście ludzka seksualność okazuje się potężną siłą, która rodzi kulturę i cywilizację. Jeśli zaś rodzina zostanie osłabiona, siła ta rozprasza się lub co gorsza staje się siłą niszczącą.

KRYZYS RODZINY

Dzisiejszy kryzys naszej cywilizacji i jej kulturowych instytucji wynika w dużej mierze z kryzysu rodziny. Przeanalizujmy niektóre ze skutków tego kryzysu.

Jesteśmy obecnie świadkami kryzysu wzajemnej relacji płci. Zarówno konieczność powiększenia budżetu domowego, jak też uzasadnione pragnienie osobistej satysfakcji sprawiają, że kobiety podejmują pracę zawodową. Współczesny rynek pracy opiera się jednak całkowicie na idei pracującego na pełnym etacie mężczyzny, który musi sprawdzić się w konkurencji ze swymi kolegami. Przygotowanie młodych kobiet do wkroczenia na ten rynek pracy wymaga przekazania im takich wzorców zachowań, które wcześniej uważano za typowo męskie, na przykład postawy konkurowania z innymi, oceny siebie i innych z punktu widzenia umiejętności i energii, pewnego rodzaju „twardości” wobec innych i wobec siebie. W ten sposób osłabione zostają takie ważne ogólnoludz-

kie wartości, jak czułość, empatia, gotowość do wysłuchania innego, wczucia się w jego myśli i potrzeby. Są to wartości ogólnoludzkie, ale tradycyjnie kojarzono je z kobiecością. Obecnie nie zostały one rozłożone na obie płci, lecz coraz bardziej zanikają. Podobnie zanika przekonanie o wzajemnym uzupełnianiu się płci, co również utrudnia bezinteresowne oddanie się sobie. Proces ten można dzisiaj zauważyć zarówno w przypadku wzajemnej relacji płci, jak i w przypadku relacji między pokoleniami.

Wydaje się, że nasza kultura coraz bardziej zmierza do rezygnacji z zadania, które dotąd znajdowało się w centrum zainteresowania każdej ludzkiej wspólnoty, to jest z przygotowania dziewcząt i młodych kobiet do macierzyństwa. Jest to z pewnością jeden z głównych powodów spadku liczby urodzeń, który prędzej czy później może doprowadzić do wymarcia narodów europejskich.

Ponadto, coraz więcej dzieci rodzi się poza małżeństwem. Coraz częściej mamy do czynienia z drugim lub z trzecim pokoleniem młodzieży, które dorasta poza uregulowanymi relacjami małżeńskimi. Oczywiście, również oni posiadają jakąś rodzinę. Zazwyczaj istnieje trwała relacja z matką, a obok niej mniej lub bardziej stabilna relacja z ojcem. W ten sposób młodzi ludzie wrosną w otoczeniu przypominającym rodzinę. W swoim życiu spotykają również nauczycieli, wychowawców, kapłanów lub przyjaciół, którzy pełnią wobec nich rolę ojca i przekazują im określone wartości i wzorce. Mimo to socjalizacja bez postaci ojca jest procesem dużo trudniejszym. Naturalnym skutkiem tego stanu rzeczy jest wzrost liczby niepewnych, nieodpornych na stres osób, którym brakuje zdolności do podjęcia różnego rodzaju odpowiedzialności. Mają one trudności ze znalezieniem pracy, nie potrafią wytrzymać dłużej w jednym miejscu pracy i mają trudności ze zbudowaniem własnej niezależnej egzystencji.

PROBLEMATYKA SPOŁECZNA

Jednym z najtrudniejszych problemów dla naszych systemów pomocy społecznej jest wzrost liczby osób, które przyzwyczyły się do otrzymywania pomocy i nie chcą pracować, a być może naprawdę nigdy nawet nie starały się o to, aby same zadbać o siebie. Premier Wielkiej Brytanii T. Blair proponował, aby problemowi temu zaradzić poprzez ograniczenie środków pieniężnych przeznaczanych na pomoc samotnym matkom. W Niemczech zaostrzono warunki uprawniające do otrzymywania zasiłku dla bezrobotnych – w przypadku, gdy dana osoba nie chce przyjąć proponowanej jej pracy, traci prawo do zasiłku. Nie chcemy tu oceniać tych działań i ich skuteczności. W tym miejscu chcielibyśmy jedynie zaznaczyć, że problemy tego rodzaju są zauważane przez polityków.

Chciałbym tu wskazać na dwa z ich. Pierwszy to tak zwana piramida wieku. Jak już wskazywaliśmy, w naszych krajach rodzi się coraz mniej dzieci, a zatem

liczba osób wchodzących na rynek pracy jest coraz mniejsza. Jednocześnie w wyniku lepszej opieki zdrowotnej i zdrowszego stylu życia wzrasta średnia wieku ludności. Tymczasem nasz europejski system emerytalny funkcjonuje w ten sposób, że emerytury wypłacane osobom starszym pochodzą ze składek osób pracujących.

Dawniej osobami starszymi opiekowały się ich dzieci. Dzisiaj natomiast pokolenie pracujące wspiera całe starsze pokolenie. Dopóki każdy miał rodzinę i dzieci, system ten funkcjonował. Dzisiaj jednak wiele małżeństw nie chce mieć dzieci. Ponieważ nie mają wydatków na rodzinę, dysponują dużo wyższymi dochodami i mogą żyć na znacznie wyższym poziomie niż małżeństwa posiadające dzieci. Mimo to, kiedy dzisiejsze dzieci dorosną, będą płaciły podatki nie tylko na emeryturę własnych rodziców, lecz również na emerytury tych osób, które świadomie postanowiły nie mieć dzieci. W ten sposób dokonuje się jednocześnie znaczący transfer dochodów – od rodzin, które mają dzieci, do rodzin, które nie chcą ich mieć. Sytuacja ta powinna zostać zmieniona. Coraz częściej postuluje się, aby zmniejszyć podatkowe obciążenie rodziny i zwiększyć świadczenia na jej rzecz. Nie chodzi tu o przywileje dla rodziny, lecz o sprawiedliwe wyrównanie obciążeń i usunięcie istniejących nierówności.

Istnieje jeszcze drugi istotny aspekt, który ilustruje polityczny wymiar kwestii rodziny. Chodzi tu o dzieci pozamałżeńskie i o rozwody, za sprawą których powstają tak zwane rodziny niepełne. Zazwyczaj jest to kobieta samotnie wychowująca dzieci. Dobrze funkcjonująca rodzina potrzebuje jednak połączonych sił kobiety i mężczyzny. Na kobiecie samotnie wychowującej dzieci spoczywają zazwyczaj trudne do uniesienia obciążenia ekonomiczne i moralne. Musi ona troszczyć się o byt materialny rodziny, zazwyczaj poprzez podjęcie pracy zawodowej, a jednocześnie ciąży na niej obowiązek pracy w domu – spoczywa bowiem na niej odpowiedzialność za wiele ważnych zadań, które zazwyczaj są związane z życiem rodzinnym. Jeśli nawet nasze prawodawstwo zobowiązuje ojca do materialnej pomocy w wychowaniu dziecka i utrzymaniu domu, to rzeczywistość wygląda inaczej – kobieta zostaje zazwyczaj pozostawiona sobie samej.

POLITYKA SPOŁECZNA

Sytuacja ta stawia politykę społeczną przed trudnym wyborem: czy matka samotnie wychowująca dzieci powinna mieć zagwarantowany taki dochód, który wystarczy na zaspokojenie potrzeb jej rodziny? Trzeba wziąć pod uwagę również to, że sytuacja taka przyczyniłaby się zarazem do wzrostu liczby ciąży pozamałżeńskich, gdyż wielu młodym ludziom dawałaby możliwość wyjścia spod kontroli rodziców i prowadzenia ekonomicznie samodzielnego życia na koszt podatników. W gettach amerykańskich miast tego rodzaju możliwość

doprowadziła już do powstania subkultury ludzi, którzy żyją na koszt społeczeństwa, nie chcąc podjąć pracy zawodowej. Dzieci takich ludzi rzadko mają okazję spotkać mężczyznę, który troszczy się o swoją żonę i swoje potomstwo.

Jeśli natomiast pomoc dla samotnych matek nie jest wystarczająca, muszą one podjąć pracę zawodową. Trzeba im wtedy towarzyszyć na trudnej drodze zapewnienia odpowiednich środków na utrzymanie rodziny.

Tak czy inaczej cięższe pozamałżeńskie i rozpad rodziny jako konsekwencja nieodpowiedzialnych zachowań seksualnych niosą ze sobą wysokie koszty społeczne. Nie chcemy ograniczać indywidualnej wolności. Trzeba jednak zauważyć, że odpowiedzialne zachowanie seksualne okazuje się korzystne również dla całej wspólnoty obywateli, a nieodpowiedzialnie przeżywana seksualność stwarza problemy, których rozwiązanie jest bardzo trudne. Można stąd wyciągnąć wniosek, że rzeczą słuszną będzie nagradzanie działania odpowiedzialnego oraz stawianie przeszkód działaniu nieodpowiedzialnemu. Trzeba by na przykład uczyć młodych ludzi, że seksualność jest potężną energią, której włączenie w miłość małżeńską stwarza najlepsze warunki do zbudowania rodziny. Dlatego też wysuwany nieraz dzisiaj postulat, aby w szkołach przedstawiać różne formy życia seksualnego i prezentować je jako równoważące, jest szkodliwy i niemożliwy do spełnienia. Każdy ma oczywiście prawo do posiadania własnych poglądów. Jednak wspieranie rodzin z racji ich funkcji społecznej i przedstawianie rodziny jako wzorca do naśladowania stanowi pierwszorzędną interes społeczny.

W tym kontekście istotne wydaje mi się również zwrócenie uwagi na problemy, które powstają z powodu rosnącej niezdolności młodych ludzi do podjęcia odpowiedzialności za swoje własne życie i na związany z tym wzrost przestępczości wśród młodzieży, którego istotną przyczyną jest bez wątpienia rozpad rodziny.

SPOŁECZNE ZADANIA RODZINY

Na rodzinę patrzyliśmy dotąd z punktu widzenia relacji między rodzicami a dziećmi, wspominając jedynie krótko o relacji między dorosłymi dziećmi i ich zaawansowanymi w latach rodzicami. Chcemy teraz zająć się bliżej tą sprawą, gdyż staje się ona coraz bardziej aktualna. Dawniej troska o rodziców pozostawała w rękach dzieci. Właściwy naszej epoce indywidualizm znacznie przyczynił się do rozluźnienia więzi między pokoleniami. Ponadto system ubezpieczeń społecznych w dużym stopniu zdjął z rodzin odpowiedzialność za starsze pokolenie. Upowszechniło się w ten sposób przekonanie, że zadanie indywidualnej troski o rodziców jest już nieaktualne. Odpowiedzialność za tę troskę miałyby teraz ciążyć na społeczeństwie i państwie. Dzieci opuszczają rodziców, szczególnie wówczas, gdy stają się ekonomicznie niezależne lub gdy zawierają

małżeństwo. Uznano, że w takiej sytuacji każdy „może wreszcie żyć własnym życiem” i nie musi się już troszczyć o umacnianie więzi rodzinnej. W rezultacie tego przekonania więź między pokoleniami uległa rozluźnieniu. Smutną konsekwencją tego procesu jest samotność, która staje się udziałem wielu starszych osób, za które nikt nie czuje się osobiście odpowiedzialny.

Wydłużenie się życia daje każdemu z nas szansę na dłuższy okres aktywności życiowej, niż to było w przeszłości. Ludzie zachowują dzisiaj cielesne i duchowe siły w wieku, w którym dawniej wydawało się to niemożliwe. Z drugiej strony wydłużenie się okresu życia prowadzi do zwiększenia się liczby osób, które potrzebują stałej opieki. Wydłużył się również okres życia, w którym zbliżamy się do śmierci i musimy się przyzwyczaić do myśli o niej. Cała ta sytuacja stawia nasz system opieki zdrowotnej i system opieki społecznej wobec trudnych do rozwiązania problemów.

Ponadto opieka nad osobami starszymi stwarza nie tylko problemy materialne i organizacyjne. Pojawia się tu przede wszystkim problem relacji międzyludzkich. Ważna jest obecność otoczenia, w którym starszy człowiek czuje się dobrze i w którym jest akceptowany. Choroba jest nie tylko słabością fizyczną. Często zdarza się, że starszy człowiek zaczyna wątpić w sens swego życia i w swoją wartość w oczach innych, zwłaszcza najbliższych mu osób. Ich obecność i pomoc z ich strony uzyskują wówczas znaczenie, którego nie może zapewnić żadna organizacja pomocy społecznej.

Wszystko to pokazuje, że problemów ludzi starszych nie da się rozwiązać na sposób biurokratyczny. Nie można ich traktować jako czystych „przypadków społecznych”, ale trzeba zawsze mieć świadomość, że mamy do czynienia z osobami. Skuteczna polityka w odniesieniu do osób starszych powinna zatem opierać się na współpracy z rodziną. Musi dojść do ponownego uznania odpowiedzialności rodziny za ten ważny okres życia człowieka, tak aby mógł on służyć powstawaniu ściślejszych więzi rodzinnych. Potrzebujemy zatem polityki, która uzna rolę rodziny na tym polu, ale potrzebujemy też rodzin, które zdolne będą do wniesienia własnego wkładu w zadanie opieki nad osobami starszymi.

NATURALNE OBSZARY ODPOWIEDZIALNOŚCI KOBIETY

Wynika stąd, że konieczne jest podjęcie takich działań politycznych, które będą sprzyjać ciągłości relacji w rodzinie. Najważniejszym punktem oparcia dla relacji w rodzinie jest zazwyczaj kobieta. Dlatego należy dbać o to, aby zawodowa praca kobiety dała się pogodzić z jej zadaniami jako matki i z podstawowymi ludzkimi związkami, które w sposób naturalny są jej udziałem. Jest to jedno z najważniejszych wyzwań dla współczesnego i przyszłego świata. Praca kobiety powinna być tak zorganizowana, aby nie musiała ona pracować poza

rodziną przynajmniej w tych okresach życia, w których jej obecność jest szczególnie potrzebna.

Wymaga to stworzenia bardziej elastycznych miejsc pracy, które dawałyby możliwość indywidualnego określania jej czasu i miejsca. Również komputeryzacja i rozwój zależności częściowych (ang. contracting) może stanowić rozwiązanie tego problemu. Jest to droga do pozytywnej polityki prorodzinnej w rozpoczynającym się stuleciu.

Polityka prorodzinna ma swoją cenę. Odrzucenie jej byłoby jednak działaniem krótkowzrocznym. Koszty prowadzenia takiej polityki nie powinny jednak zniechęcać, gdyż chodzi tutaj o inwestycję w przyszłość człowieka, w jakość naszego życia i w jakość życia naszych społeczeństw. Ponadto koszty te zostaną co najmniej wyrównane przez oszczędności, jakie przyniesie rozsądna polityka prorodzinna. Kryzys państwa opiekuńczego, którego nie potrafimy już dzisiaj sfinansować, jest bowiem w dużej mierze związany z kryzysem rodziny. Państwo już od dawna próbuje dać sobie radę z trudnościami wynikającymi z tego kryzysu. Nie udaje mu się to jednak, gdyż jego struktura nie jest przystosowana do podjęcia zadań, które nań spadają. Najlepszym sposobem na zapobieżenie tym trudnościom jest wzmocnienie rodziny, tak aby mogła ona na nowo podjąć swoje zadania społeczne. Jest to bardziej obiecujące niż zgoda na jej obecny rozkład i żądanie, aby to państwo wypełniło powstającą w ten sposób pustkę.

Problem nasz jest tylko częściowo polityczny. Ważne są tu zwłaszcza wzorce i wartości, jakie przekażemy młodym ludziom, oraz sposób, w jaki towarzyszymy im w podejmowaniu podstawowych decyzji życiowych. Sprawy te należą przede wszystkim do sfery kultury. Z drugiej jednak strony polityka wpływa na kulturę. Istnieje polityka edukacyjna, której przedmiotem jest przygotowanie nowych pokoleń do podjęcia wyzwań, jakie niesie ze sobą życie. Niestety, wychowanie praktykowane w naszych szkołach często jest permissywne. Niejednokrotnie opiera się na przekonaniu, że młodzież należy przygotować do życia w społeczeństwie opisywanym w socjalistycznych utopiach, a zatem w społeczeństwie, w którym nie obowiązują reguły rządzące w społeczeństwach obecnie istniejących. W tym nowym społeczeństwie rodzina przestałaby istnieć i zostałaby zastąpiona przez instytucje, które zajmowałyby się wychowaniem nowych pokoleń. Ludzie, uwolnieni od przymusu życia w rodzinie i od odpowiedzialności za zrodzenie i wychowanie dzieci, mogliby przeżywać swoją seksualność bez płynących stąd konsekwencji.

Wiemy dzisiaj, że wizja ta już dawno została zdemaskowana jako fałszywa. Nie istnieje żadna równorzędna alternatywa dla wychowania w rodzinie. Mimo to nadal rozpowszechniana jest wizja nieodpowiedzialnego przeżywania seksualności, niewłączonej w życie rodzinne. Wielu młodych ludzi pozbawionych zostaje w ten sposób szansy na doświadczenie prawdziwej miłości małżeńskiej, a społeczeństwu odebrana jest pomoc, którą mogłoby otrzymać ze strony tej instytucji wychowawczej, którą jest dobra, zdrowa rodzina.

RODZINA I SZKOŁA

Do spraw, na które chcielibyśmy zwrócić uwagę, należy również problem tak zwanej edukacji seksualnej prowadzonej w szkołach. W wielu przypadkach trudno byłoby uznać ją za wychowanie do odpowiedzialnej miłości. Odnosi się to również do programów telewizyjnych, filmów, gazet i książek, które – co więcej – są niejednokrotnie finansowane z pieniędzy publicznych.

Szkoła powinna być szczególnym przedmiotem naszej uwagi. Pierwotna odpowiedzialność za wychowanie nie ciąży bowiem na państwie, lecz na rodzinie. Wynika stąd, że szkoła stanowi przede wszystkim narzędzie pomocy rodzinie, za pomocą którego może ona lepiej wypełniać swoje zadania wychowawcze i edukacyjne. Z tej racji rodzina ma również prawo do współdecydowania o kształcie szkoły.

Wartości, którymi żyje rodzina, powinny zostać uwzględnione w tworzeniu programów szkolnych. Ponadto rodzina powinna mieć możliwość wyboru dla swoich dzieci szkoły, która odpowiada jej przekonaniom, a nawet – jeśli uzna to za konieczne – powinna mieć możliwość założenia szkoły, która będzie opierać się na uznawanych przez nią wartościach. Często nie jest to jednak dzisiaj możliwe. Państwo utrzymuje szkoły publiczne ze środków publicznych, odmawia natomiast pomocy tym rodzicom, którzy pragną założyć szkołę odpowiadającą ich przekonaniom. W rezultacie dostęp do wolnej edukacji mają tylko ci, którzy mogą sobie pozwolić na podwójne finansowanie edukacji: przez płacenie podatków i przez opłacanie nauki w szkołach prywatnych. Sytuacja ta osłabia rodzinę i pozbawia ją możliwości spełnienia jednego z jej podstawowych zadań.

*

Nasze rozważania rozpoczęliśmy od definicji tradycyjnej rodziny jako podstawowej komórki społeczeństwa, próbując zrozumieć jej właściwe znaczenie. Zobaczyliśmy, że rodzina spełnia niezastąpioną rolę w procesie socjalizacji dziecka, wprowadzając je najpierw we wspólnotę rodzinną, a następnie w społeczeństwo.

Co dzieje się wówczas, gdy rodzina nie spełnia tej funkcji? Prowadzi to do choroby społeczeństwa: podstawy, na których jest zbudowane, przestają być organicznie ze sobą powiązane. Miejsce społeczeństwa zajmuje „masa” (J. Ortega y Gasset) lub „samotny tłum” (D. Riesman), który w sposób poetycki opisał już wcześniej T. S. Eliot w swojej *Ziemi jałowej*.

Jeśli rodzina rzeczywiście jest miejscem, gdzie uczymy się tego, co to znaczy być człowiekiem, gdzie rozwijamy zdolności do akceptacji innych ludzi i do łączenia się z nimi we wspólnocie miłości, jeśli rodzina jest również tą instytu-

cją, która troszczy się o tradycję i przekazuje ją następnym pokoleniom, to znaczy to, że kwestia rodziny jest kwestią podstawową dla naszej cywilizacji. Jeśli chcemy odbudować i zachować złożoną tkankę społeczeństwa, musimy rozpocząć ten proces od rodziny.

Jest to trudne zadanie, a na drodze jego realizacji spotykamy tak wiele trudności, że łatwo można by stracić nadzieję. Jednak za każdym razem, gdy młoda kobieta i młody mężczyzna zakochują się w sobie – niezależnie od tego, jakie są dzieje ich rodzin i jak wielkie są przeszkody, które muszą pokonać – dzięki rozwojowi ich miłości powstaje energia, która zdolna jest do pokonania wszelkich trudności.

Tłum. z języka niemieckiego *Jarostaw Merecki SDS*

DZIECKO PRZYSZŁOŚCIĄ ŚWIATA?

Dzisiejsze dziecko dojrzewa często na tonie rodziny zubożonej lub wręcz okaleczonej. Ale to nie wszystko, prawodawstwo niektórych krajów europejskich umożliwia adopcję dzieci przez pary homoseksualne, a więc dziecko nie tylko nie przebywa ze swoimi rodzicami, ale oddane zostaje poza swoją wolą w ręce osób, które najprawdopodobniej potrzebują go jako „zabawki”. Jaką przyszłością świata będzie takie dziecko?

Hasło „młodzież przyszłością świata” jest powszechnie znane. Powtarzają je w chwilach uroczystych mężowie stanu, aby ukazywać przed kolejnymi pokoleniami optymistyczną perspektywę życia w danym społeczeństwie. Młodzież pobiera nauki, aby następnie, podejmując pracę zawodową, przejąć „pałeczkę” od swoich rodziców w tak zwanej sztafecie pokoleń. Młodzież jest przyszłością świata, co oznacza, że jest następna w kolejności do decydowania o jego losach.

A jakie są inne pokolenia oprócz młodzieży i aktywnych zawodowo dorosłych? Są jeszcze emeryci, którzy po zakończeniu pracy „dożywają” starości (dziadkowie, a czasem również pradziadowie). Są także dzieci. Emeryci nie są przyszłością świata, ponieważ odchodząc ze stanowisk pracy tracą wpływ na podejmowane w skali społecznej decyzje – ich życie zbliża się do naturalnego kresu. A dzieci? Dzieci – obok młodzieży – są przyszłością świata, to one wejdą w okres młodości, a następnie zawodowy.

Czy jednak jest to dziś takie pewne? Jakie dzieci? W jakim świecie? Zmiany zachodzące dziś na naszym globie sprawiają, że przyszłość świata, a więc i przyszłość dzieci stoi pod wielkim znakiem zapytania.

Zalegalizowanie aborcji w wielu krajach sprawia, że miliony dzieci nie tylko nie będą miały wpływu na świat, ale wręcz nie ujrzą świata. One więc nie są przyszłością świata. Skala różnych form aborcji jest dziś nieporównywalna do jakichkolwiek okresów w dziejach ludzkości¹. Mówiąc o dziecku jako przyszłości świata musimy zdawać sobie sprawę, że są dzieci, które nie zdążą ujrzeć świata.

Będą wszakże dzieci, które przyjdą na świat. Środowiskiem, w którym od tysiącleci dziecko dojrzewało i było wychowywane, jest rodzina, a więc mama, tata, rodzeństwo, dziadkowie. Rodzina była wielopokoleniowa.

¹ Zob. M. C z a c h o r o w s k i, *Nowy imperializm*, Warszawa 1995.

A jaka jest rodzina dziś? Z punktu widzenia dotychczasowych dziejów rodzina nie tylko uległa osłabieniu, ale poddana została najrozmaitszym deformacjom. Rodzina jest najczęściej dwupokoleniowa, gdyż dziadkowie mieszkają osobno. Rodzina jest małodzienna lub wręcz bezdzienna; jedynak w rodzinie to zjawisko coraz bardziej powszechne. Coraz więcej małżeństw jest rozwiedzionych (w niektórych krajach rozpada się około jedna trzecia zawieranych małżeństw); oznacza to, że dziecko mieszka tylko u jednego z rodziców albo wraz z macochą lub ojczymem.

Nawet w „normalnej” rodzinie dziecko coraz mniej czasu spędza z rodzicami. Z jednej strony bowiem rodzice pracując zawodowo sami mało przebywają w domu, z drugiej zaś dzieci obejmowane są od coraz to wcześniejszego wieku obowiązkową edukacją przedszkolną. Dziecko coraz dłużej przebywa w instytucjach edukacyjnych poza domem, a będąc w domu gros czasu spędza przed telewizorem lub przed ekranem komputera (programy telewizyjne, video, gry komputerowe, Internet). Młody człowiek coraz wcześniej podejmuje pracę zarobkową, uniezależnia się od rodziców i opuszcza dom. Tym samym dodatkowo skraca się wpływ domu rodzinnego na wychowanie dziecka.

Dzisiejsze dziecko dojrzewa często na łonie rodziny zubożonej lub wręcz okaleczonej. Ale to nie wszystko, prawodawstwo niektórych krajów europejskich umożliwia adopcję dzieci przez pary homoseksualne, a więc dziecko nie tylko nie przebywa ze swoimi rodzicami, ale oddane zostaje poza swoją wolą w ręce osób, które najprawdopodobniej potrzebują go jako „zabawki”. Jaką przyszłością świata będzie takie dziecko?

Realia dzisiejszej rodziny wskazują, że na Zachodzie mamy do czynienia z poważnym załamaniem cywilizacyjnej roli rodziny. Zachodzące zmiany są ideowo promowane i prawnie legalizowane, a tym samym nie mają charakteru marginalnego. W cywilizacji zachodniej dokonuje się zatem potężna i nieobliczalna w skutkach rewolucja. Cywilizacja ta odcina się od swych korzeni chrześcijańskich, staje się wręcz antyzachodnia. Dlatego uzasadniona wydaje się obawa nie tylko o to, jakie dziecko będzie przyszłością świata, ale i o to, jaka będzie ta przyszłość.

Już od chwili poczęcia dziecko włączone jest z jednej strony w boskie plany stwórcze, z drugiej zaś w potężny proces twórczy samej natury. Równocześnie jako dziecko-człowiek związane jest z konkretnymi rodzicami, którzy żyją w określonym czasie w jakiejś społeczności, w danej kulturze i cywilizacji. Nakłada się tu na siebie bardzo wiele czynników, których zazwyczaj nie dostrzegamy, uznając je za oczywiste.

Dzieci przychodzą na świat dzięki związkowi mężczyzny i kobiety. O ile związek taki ma charakter naturalny, o tyle monogamiczne małżeństwo jest już pewną formą kulturową. Natura jest silna i rozrzutna, nic więc dziwnego, że wiele dzieci poczętych jest ze względu na siłę natury, a nie wskutek rozumnego i odpowiedzialnego postanowienia. W wielu cywilizacjach obecna była prakty-

ka zabijania nie tylko dzieci poczętych (aborcja), ale również już narodzonych (infantycydyzm). Zabijano dzieci pochodzące zarówno z legalnych, jak i nielegalnych związków.

W perspektywie dziejowej uważa się, że praktyki infantycydyzmu są bardzo stare i sięgają właściwie czasów prehistorycznych. Dokonuje się tu obliczeń w oparciu o wielkość populacji męskiej i żeńskiej. Chociaż kobiet rodzi się więcej niż mężczyzn, w grobach odnajdywanych jest znacznie więcej szczątków męskich (148:140). Wnioskuje się na tej podstawie, że dzieci płci żeńskiej były często uśmiercane.

Infantycydyzm obecny był w cywilizacjach orientalnych, ale także i w kulturze zachodniej Grecji i Rzymu. W tej ostatniej różne były przyczyny dokonywania zabójstw. W przypadku aborcji powodem była najczęściej ciąża wynikająca ze związków przed- lub pozamałżeńskich. Natomiast w przypadku dzieci już urodzonych mogło nim być dostrzegalne kalectwo, płeć (żeńska) czy nadmiar dzieci w rodzinie. W Grecji i w Rzymie usankcjonowane były zarówno aborcja, jak i infantycydyzm². Ojciec rodziny („pater familias”) decydował o tym, które ze swych dzieci zostawi przy życiu, które przyjmie do rodziny, a które skaże na zagładę.

Jednak ani Grecja, ani Rzym nie uznawały praktyki rytualnych zabójstw dzieci, a wręcz zdecydowanie ją potępiały. Rytuał ten spotykamy wśród irlandzkich Celtów, wśród Galów, Skandynawów, Egipcjan, Fenicjan, Moabitów, Ammonitów i, w niektórych okresach, również wśród Izraelitów³. Opis takiego rytuału, podany przez Plutarcha, po dziś dzień budzi grozę i przerażenie. Na oczach matek morodowano pierworodnych synów, a gra fletów miała zagłuszyć matczyny szloch. Ślady rytualnych morderstw w postaci szczątków i napisów odnaleźć można w Jerychu siódmego tysiąclecia przed Chrystusem, ale w połowie XIX wieku ślady takie odkryto również na terenie Niemiec. Dziejom człowieka na Ziemi towarzyszy infantycydyzm i filicydyzm.

Nie każde dziecko nie chciane przez rodziców (ojca rodziny) było zabijane. W starożytnej Babilonii, w Grecji przed Solonem, w dwunastowiecznej Anglii i w dziewiętnastowiecznej Rosji kwitł handel dziećmi. Dzieci oddawano jako zastaw czy to za długi, czy jako gwarancję dotrzymania międzypaństwowej umowy (np. jako gwarancję rozejmu). Również ta praktyka znana była najpierw w Babilonii. Dzieci, jako dokuczliwy ciężar, przekazywano obcym osobom lub instytucjom. Popularna była też forma oddawania dzieci pod opiekę mamki⁴.

Dojrzewające dziecko narażone było na różne formy deprawacji seksualnej. Pederastia, a zwłaszcza pedofilia znane były w Grecji, a także w Rzymie.

² Por. *The Evolution of Childhood*, w: *The History of Childhood*, London 1974, s. 25-27.

³ Por. tamże, s. 27n.

⁴ Por. tamże, s. 32-25.

Niektórych chłopców kastrowano nie tylko po to, aby nie przechodząc mutacji mogli śpiewać w chórze, ale również po to, aby wypełnić nimi domy publiczne⁵. Aż trudno dziś uwierzyć, ile niebezpieczeństw i zagrożeń czyhało na dziecko nie tylko ze strony przypadkowego zła, ale również ze strony zła obyczajowego, zalegalizowanego i zinstytucjonalizowanego.

Jak kształtował się obraz dziecka w przeciągu dziejów? Z uwagi na zróżnicowanie społeczne wartościowe były przede wszystkim dzieci wolnych obywateli. W niektórych cywilizacjach patrzono na dziecko przede wszystkim pod kątem jego przydatności społecznej (państwowej). W Sparcie każde nowo narodzone dziecko poddawane było oględzinom specjalnej państwowej komisji, która wyrokowała o jego dalszych losach. Negatywny wynik takich oględzin (np. stwierdzenie złej kondycji fizycznej) sprawiał, że dziecko porzucano, aby umarło. Zdrowe dzieci poddawano natomiast wychowaniu grupowemu poza rodziną⁶. Dziecko traktowano więc jako materiał zdolny (lub niezdolny) do wykonywania w przyszłości określonej funkcji publicznej w państwie.

W Rzymie wychowanie dziecka podporządkowane było jego zdolności do właściwego funkcjonowania zarówno w rodzinie, jak i w państwie: w rodzinie dlatego, że posiadała ona bardzo mocny status społeczny, w państwie – ponieważ Rzymianie we właściwie zorganizowanym życiu społecznym upatrywali najważniejszy sens życia człowieka. Obcy im był (stosunkowo duży w Grecji) margines ludzkiego indywidualizmu. Szczególny przejaw polityki prorodzinnej datuje się od czasów panowania cezara Augusta – nakładał on kary na małżeństwa, które nie chciały mieć potomstwa, a promował rodziny z co najmniej trójką dzieci (poprzez zwolnienia z podatków, nadawanie wyższych stanowisk państwowych, przyznawanie kobiecie szerszych praw cywilnych)⁷. Wychowanie dziecka (przede wszystkim chłopca) dla państwa nie odbywało się jednak poza rodziną, ponieważ rodzina była nienaruszalnym podmiotem prawa i cywilizacji rzymskiej. Dziecko (chłopiec) miało być w życiu dorosłym zarówno dobrym obywatelem, jak i dobrym ojcem.

W XVI wieku rozpoczął się w Europie powolny proces osłabiania pozycji rodziny, a zwłaszcza ojca. Łączyło się to z jednej strony z poszerzaniem sfery praw indywidualnych, niezależnych od rodziny, z drugiej zaś z kreowaniem monarchy na ojca narodu, który czuje się odpowiedzialny za wszystkie swoje dzieci, którymi są jego poddani. Monarcha wspierał zwłaszcza dzieci biedne, porzucone i bezdomne. Działo się to za pośrednictwem instytucji kościelnych, dodatkowo finansowanych przez hojnych darczyńców⁸. Taki typ pomocy społecznej pozwalał na ratowanie wielu dzieci nie tylko przed śmiercią, ale również

⁵ Por. tamże, s. 43n.

⁶ Por. C. J. Somerville, *The Rise and Fall of Childhood*, Beverly Hills – London – New Delhi 1982, s. 24n.

⁷ Por. tamże, s. 41n.

⁸ Por. tamże, s. 98n.

przed szybkim stoczeniem się na margines życia (złodziejstwo, prostytutka). Względy społeczne sprawiły, że dzieci bez rodziny lub z osłabionych rodzin dzięki odpowiedniemu wychowaniu wypełniały lukę tam, gdzie potrzebne były ręce do pracy (pomoc domowa, manufaktury). Jednak dzieci te nie miały większych szans na zajęcie wyższej pozycji w hierarchii społecznej.

Prawdziwa apoteoza dziecka jako dziecka pojawia się u J. J. Rousseau. Dziecko nie tylko zostaje uznane za doskonały twór natury, który w dalszym biegu życia zostaje zepsuty przez społeczeństwo i cywilizację, ale również za istotę ludzką nie skażoną grzechem pierworodnym. Rousseau podważa nie tylko tradycję grecką, w której natura była potencjalnością osiagającą swoją doskonałość poprzez kulturę, ale atakuje również jeden z dogmatów chrześcijaństwa, a mianowicie twierdzenie, że skutki winy pierwszych rodziców objęły całą ludzkość i noszą miano skutków grzechu pierworodnego. Zdaniem Rousseau dziecko jest doskonałe, a więc nie potrzebuje ani kultury, ani łaski jako czynników pozytywnych, niezbędnych dla pełnego rozwoju dziecka-człowieka. Edukacja ma chronić dobrą naturę dziecka przed wpływem kultury i społeczeństwa.

Idee Rousseau stały się inspiracją dla wielu nurtów pedagogicznych rozwijanych przez takich autorów jak Johann Basedow, Johann Pestalozzi, Friedrich Froebel, Johann Herbart czy Immanuel Kant. Gdy jednak odkryto kilka przypadków dzieci „dzikich” (żyjących samotnie poza rodziną i społeczeństwem), okazało się, że są to osoby wyraźnie opóźnione w rozwoju psychicznym i intelektualnym, największą zaś trudnością sprawiało im opanowanie mowy⁹.

Od początku XVIII wieku rozpoczął się proces upaństwowienia szkół i obowiązkowej edukacji (w Prusach od 1717 roku). Pozwoliło to z jednej strony na objęcie oświatą wszystkich dzieci, z drugiej jednak otworzyło drogę do „upaństwowienia” samych dzieci. Władze państwowe szybko zorientowały się, jak potężnym instrumentem w ich ręku staje się szkoła, w której można prowadzić dowolną indoktrynację opartą na przyjętej ideologii. Państwo, za pośrednictwem szkoły, może w całych pokoleniach kształtować obraz świata, społeczeństwa, rodziny, religii, płci, obyczajowości i moralności. A ponieważ głównym konkurentem państwa u progu czasów współczesnych jest religia katolicka, szkoła publiczna stała się dogodnym przedpolem zwalczania wpływów Kościoła na życie społeczne.

Ideologizacja szkoły pociągnęła za sobą relatywizację fundamentalnych odniesień niezbędnych w rozwoju dziecka-osoby. Dobro i zło straciły wymiar obiektywny, stając się korelatami określonej ideologii: dobre jest to, co zgodne jest z „wartościami” wyznawanymi przez państwo. Skuteczność indoktrynacji zwiększyła się dzięki postępowi badań naukowych nad rozwojem dziecka, a sto-

⁹ Por. tamże, s. 134n.

sowanie technik behawioralnych pozwalało na szybkie odrywanie dzieci od wpływu najbliższego otoczenia, czyli rodziców i rodziny.

Ewolucjonizm Darwina zrelatywizował pozycję człowieka jako osoby, eksponując związek człowieka ze światem zwierzęcym, a nie z Bogiem, psychoanaliza Freuda zaś obarczyła dziecko różnego rodzaju dążeniami seksualnymi, przez co podważony został pogląd o pierwotnej niewinności czy wręcz angeliczności dzieci. Postępująca sekularyzacja cywilizacji zachodniej sprawiła jednak, że miejsce transcendentnego Boga zajął ubóstwiony kosmos-przyroda, a dążenia seksualne dzieci uznane zostały za zdrowy i naturalny objaw natury, w którym nie ma nic złego. Pedagogika za swoje naczelne zadanie uznała nie wychowywanie dzieci, ale ich socjalizację, czyli dopasowywanie do modelu społecznego wypracowanego w ramach danej ideologii.

Dzieci w coraz większym stopniu stają się zakładnikami walki politycznej. Demokracja parlamentarna opiera się na układzie wielopartyjnym, w którym każda partia reprezentuje zasadniczo inną ideologię. Gdy jakaś partia dochodzi do władzy, przejmuje tak zwane resorty, czyli ministerstwa, a tym samym ma możliwość zmiany polityki państwa w ważniejszych dziedzinach życia społecznego. Wpływem takim objęty jest też resort edukacji. Gdy wybory wygrywa partia komunistyczna, reformuje oświatę na sposób komunistyczny, socjaliści odwołują się do ideologii socjalistycznej, a liberałowie – do ideologii liberalnej. Edukacja, która w tradycji zachodniej charakteryzowała się wielowiekową ciągłością, podlega wstrząsom co kilka, kilkanaście lub kilkadziesiąt lat. Ma to fatalny wpływ wychowawczy zarówno w obrębie jednego pokolenia, jak i kilku pokoleń. W obrębie jednego pokolenia młody człowiek nie kończy tego, co rozpoczął, a rozpoczyna coś, do czego wcześniej nie był przygotowany. Pokolenia kształcone wedle różnych wzorów tracą ze sobą kontakt, mówiąc zupełnie różnymi językami i operując różnymi „systemami wartości”. Konflikt pokoleń przybiera postać walki pokoleń.

Obok zagrożeń ze strony ideologii pojawia się praktyka „urynkowania” dzieci, traktowania dzieci jako towaru reklamowego. Dziecko, budząc naturalną sympatię, uwiarygodnia pseudo-wartości wielu artykułów. Rodzice „sprzedają” swoje dziecko firmie reklamowej, otrzymując za to wysoką zapłatę; firma reklamowa czerpie potężne zyski wykorzystując dzieci do promowania różnych towarów. Dziecko jest towarem podwójnym: dla firmy i dla rodziców, samo natomiast mimowolnie wprowadza w błąd rzesze klientów, uwiedzionych czarem dziecięcej niewinności.

Sukces reklamowy dziecka uderzyć musi rykoszetem w jego rozwój psychiczny. Korzyści i popularność płynące ze sprzedaży „samego siebie” mogą naruszyć proces budowania pionu moralnego i intelektualnego dziecka. Symbolika reklamy, ukazującej dziecko w aureoli młodości i radości, staje się zaprzeczeniem faktycznego losu dzieci skazanych na instrumentalne traktowanie przez bezwzględny świat dorosłych.

Na tle wymienionych tu przykładowo zagrożeń, jakie osaczają dziecko w różnych cywilizacjach aż po dzień dzisiejszy, widać, jak unikalną cywilizacją jest chrześcijaństwo. Zarówno bowiem w porządku przyrodzonym, jak i nadprzyrodzonym dziecko od chwili poczęcia posiada status osoby. Oznacza to, że jest osobą, a nie rzeczą czy narzędziem, że jest podmiotem i celem, a nie środkiem. Dziecko – każde dziecko – jako osoba posiada niezbywalne prawo do życia i do ludzkiego rozwoju. Z kolei podniesienie małżeństwa do statusu sakramentu i uznanie jego nierozzerwalności pozwala na to, aby dziecko nie tylko do osiągnięcia dojrzałości, ale również później miało zabezpieczone najbardziej podstawowe odniesienie rodzinne, zarówno w porządku natury (dziedzictwo krwi), jak i w porządku kultury (wychowanie i tradycja). Ciągłość pokoleń staje się ciągłością cywilizacji. Trudno o bardziej personalistyczne podejście do dziecka, zarówno w wymiarze życia przyrodzonego, jak i nadprzyrodzonego.

Współczesna walka z chrześcijaństwem – prowadzona przez różne ideologie – uderza w cywilizacyjną pozycję dziecka. Żadna z tych ideologii nie uznaje dziecka (i w ogóle: człowieka) za osobę. Człowiek pojmowany jest (na przykład przez socjalizm i komunizm) jako część społeczeństwa, a więc nie jako samostanny podmiot, albo jako zabsolutyzowana wolność (przez liberalizm). Zamiast kategorii osoby-człowieka pojawia się kategoria człowieka-obywatela, a zatem kategoria zrelatywizowana do państwa i jego ideologii. Państwowa władza prawodawcza ustawia się ponad prawami człowieka-osoby, przypisując sobie prawo do decydowania o życiu i śmierci. Obok prawa tylko do dobra, pojawia się również prawo do zła jako warunek urzeczywistniania pseudo-wolności. Ideologie te stanowią wielorakie zagrożenie dla dziecka. Zarówno komunizm, jak i liberalizm dopuszczają aborcję, a więc uderzają w najbardziej fundamentalne prawo dziecka-osoby. Obie ideologie osłabiają, a docelowo niszczą kategorię małżeństwa jako dozgonnego związku sakramentalnego, przez co naruszona zostaje naturalna i kulturowa nisza rozwoju dziecka, a w dalszej perspektywie – cywilizacyjnego ciągu pokoleń.

Promowane dziś tak zwane prawa dziecka mają na celu nie tyle ochronę najbardziej podstawowych jego praw, co nastawienie dzieci przeciwko rodzicom i przeciwko wychowawcom. Syndrom zachowań wynikających z postawienia wolności przed prawdą prowadzi nie tylko do wewnętrznego zniewolenia (gdy wybieram zło), ale również do degeneracji relacji międzyludzkich, a zwłaszcza rodzinnych. Dziecko chce różnych rzeczy, ale często nie rozumie konsekwencji swoich wyborów. Odpowiedzialna postawa rodziców polega na przewidującym ograniczaniu lub ukierunkowywaniu nie tyle woli, co pragnień lub wręcz zachcianek dziecka. Mówienie o wolności pragnień dzieci jest nadużyciem słowa „wolność”. Wolność bowiem, jako wyraz woli (władzy duchowej), aby była prawdziwą (doskonałą) wolnością, musi być zakorzeniona w intelektualnym rozpoznaniu. Wola – w sensie ścisłym – jest pożądaniem intelektual-

nym¹⁰. Może jednak ulegać pożądaniu zmysłowemu¹¹. W przypadku dzieci pożądanie zmysłowe jest silniejsze od poznania rozumowego, stąd tak zwana wolność dziecka jest wolnością niedoskonałą, nie podlegającą obiektywnemu rozpoznaniu dobra, a raczej uległością wobec subiektywnych pożądań. Konflikt między obiektywnym rozpoznaniem przez rodziców dobra dziecka, a pożadaniami dziecka, które nie rozumie, co naprawdę i obiektywnie jest dobre, skłonić może dziecko do buntu przeciwko rodzicom, i to do buntu do wykraczającego poza zwyczajną „dynamikę” życia rodzinnego. Postulaty dziecka znaleźć mogą arbitra u osoby obcej, reprezentującej urzędowo państwo i jego ideologię. A wówczas „wolność dziecka” użyta być może przeciwko jego rodzicom i w konsekwencji doprowadzić do rozpadu rodziny.

To „używanie” dzieci przeciwko rodzicom wykorzystuje dziś całą technologię sterowania psychiką dziecka, posługując się zarówno programami edukacji, jak i mediami. W amerykańskim programie OBE (Outcome-Based Education) już w pierwszych klasach dzieci wypełniają testy, które pozwalają nauczycielom zorientować się, jaki jest ich stosunek do rodziców i do pielęgnowanej przez nich tradycji (zwłaszcza religijnej). Testy te służą skuteczniejszemu „odrywaniu” dzieci od rodziny¹².

Z drugiej strony media, a zwłaszcza telewizja, wkraczają w życie dzieci z coraz większym impetem i w sposób coraz bardziej zaplanowany. Dzieci obcuja z telewizją nie tylko w domu, ale również w szkole. Amerykański Program pierwszy zaopatruje 40% szkół w USA w darmowy sprzęt telewizyjny (monitory, anteny satelitarne), pod warunkiem, że wszystkie dzieci oglądać będą codziennie dwunastominutowy pakiet programowy. Składa się nań 10 minut wiadomości i 2 minuty reklam. Program musi być oglądany w całości, bez przerwy i bez zmiany kanału telewizyjnego. Efekty komercyjne są niewyobrażalne: rynek młodzieżowy (dzieci w wieku od 6 do 12 lat) to 80 miliardów dolarów obrotu rocznie. Cena reklam w tym dziecięco-młodzieżowym programie jest dwukrotnie wyższa niż w innych programach. Świadczy to o skuteczności telewizyjnego prania młodych mózgów¹³. Oderwanie dziecka od rodziny w imię praw dziecka i w imię wolności dziecka jest przewrotną strategią wrzucenia młodego człowieka w wir ideologii i biznesu.

¹⁰ „Voluntas est appetitus rationalis”, T o m a s z z A k w i n u , *S.th.*, I, 78, 1 ad 3.

¹¹ „[...] voluntas media est inter rationem, et concupiscibilem, et potest ab utroque moveri; in eo autem qui est continens, movetur a ratione; in eo autem qui est incontinens, movetur a concupiscibili: et ideo continentia potest attribui rationi, sicut primo moventi, et incontinentia concupiscibili: quamvis utrumque immediate pertineat ad voluntatem, sicut ad proprium subjectum”, tamże, II-II, 155, 4 ad 2.

¹² Por. P. L u k s i k, P. H o b b s H o f f e c k e r, *Outcome-Based Education. The State's Assault on Our Children's Values*, Lafayette, Louisiana, 1995. Test nosi tytuł: „My belief – my parents' belief”, s. 20n.

¹³ Por. R. F. F o x, *Harvesting Minds. How TV Commercials Control Kids*, Westport 1996, s. 1-27.

Współczesna cywilizacja ingeruje w życie człowieka już od chwili poczęcia, najpierw fizycznie, a potem – wraz z jego rozwojem – ideologicznie. Aby świat przyszłości stał się światem dla dziecka, konieczny jest powrót do podstawowych zasad rozwoju człowieka jako osoby, aby dziecko mogło najpierw zostać przygotowane do bycia człowiekiem młodym, następnie dojrzałym, a wreszcie tym, kto odchodząc z tego świata, nie traci sensu życia. Takie są zasady cywilizacji personalistycznej, tylko na ich podstawie budować można przyszłość dziecka dla przyszłości świata.

AKSJOLOGIA A DEMOGRAFIA

KRYZYS DEMOGRAFICZNY KRYZYSEM WIARY CZŁOWIEKA W PRZYSZŁOŚĆ

Nie wolno lekceważyć faktu, że redukcjonistyczne wizje człowieka i życia ludzkiego prowadzą do błędnych rozwiązań wielu problemów współczesnego świata, w tym także problemów demograficznych. Proponowane przez zwolenników kontroli demograficznej rozwiązania, gubiąc pełną prawdę o człowieku, prowadzą do takich konsekwencji, jak koncentracja na jakości życia, nie zaś na jego obiektywnej wartości, zafalszowanie powołania człowieka do miłości, redukcyjne podejście do małżeństwa i rodziny, głoszenie prymatu społeczności nad osobą, a w końcu materialistyczno-ekonomiczna wizja życia społecznego i postępu w świecie.

Problem demograficzny można i należy rozpatrywać na wielu różnych płaszczyznach, ze świadomością jego złożoności, ale w jego rozwiązywaniu należy zawsze uwzględniać całego człowieka, z jego godnością i prawem do życia. Każda próba redukcyjnego podejścia do problemu demograficznego, a zwłaszcza ukazywanie go wyłącznie jako kwestii społecznej o charakterze globalnym, prowadzi do szukania rozwiązań, które okazują się moralnie niegodziwe i zarazem złudne. Jeśli więc przychodzi mówić o „kryzysie demograficznym”, to nie tyle z racji zagrożenia przeludnieniem, co z racji kryzysu moralnego, który jawi się także jako kryzys wiary człowieka w przyszłość.

Na tę perspektywę wskazuje dokument Papieskiej Rady do Spraw Rodziny poświęcony problematyce demograficznej: „Niepokój tych, którzy nieustannie mówią o światowym kryzysie demograficznym, nie wydaje się uzasadniony zróżnicowanymi zmianami ludnościowymi, rzeczywiście występującymi w poszczególnych krajach świata. Niepokój ten wyraża w istocie pewną ideologię lęku o przyszłość i nieufność do człowieka”¹. Warto jednak zwrócić już na wstępie uwagę na to, że kryzys wiary w przyszłość wyrasta paradoksalnie z ogólnego kryzysu wiary w człowieka. Chociaż w wielu propozycjach rozwiązania problemów demograficznych widoczne jest wyraźne odrzucenie Boga, ich konsekwencją okazuje się ostatecznie niewiara w człowieka.

Uwzględniając faktyczne zmiany demograficzne, które zachodzą w dzisiejszym świecie, Kościół zwraca uwagę na niebezpieczeństwa, jakie niosą ze sobą

¹ Por. Papieska Rada do Spraw Rodziny, *Etyczny i pastoralny wymiar przemian demograficznych*, nr 62, w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. K. Szczygieł, Tarnów 1998.

wszelkie kampanie rodzące lęk przed przyszłością. W wielu ujęciach problemu demograficznego zapomina się o tym, że „głównym bogactwem człowieka jest wraz z ziemią sam człowiek. To właśnie jego inteligencja pozwala odkryć możliwości produkcyjne ziemi i różnorakie sposoby zaspokajania ludzkich potrzeb”². Zapomina się także o tym, że „człowiek jest dla siebie samego darem otrzymanym od Boga”³.

W imię tego przekonania Kościół odrzuca wszelkie rozwiązania problemu demograficznego, które nie uwzględniają pełnej prawdy o człowieku – prawdy o jego podmiotowości. Dotyczy to także człowieka, który ma się dopiero narodzić, który – choć w zamiarze Boga jest darem dla rodziców i dla społeczeństwa – często postrzegany bywa jako ktoś, kto pozbawia innych przeznaczonych dla nich dóbr. Jego narodziny traktowane są jako zwykły fakt statystyczny, który można adekwatnie opisać, nie wykraczając poza ramy danych demograficznych. Pisząc o tym, Jan Paweł II stwierdza, że człowiek współczesny wyzwala się z trudnością z tego typu myślenia, albowiem jest przekonany, że „dziecko przychodzi zająć miejsce, którego i tak coraz mniej jest na świecie”⁴.

Traktując poważnie wszystkie wyzwania, jakie przed ludzkością stawia współczesna sytuacja demograficzna, Kościół zdaje sobie jednocześnie sprawę z tego, że kwestia ta wykorzystywana jest w sposób ideologiczny. Trzeba zatem ukazać pełną prawdę o sytuacji demograficznej świata, zachowując zarazem świadomość, że informacje dotyczące sytuacji ludnościowej, a zwłaszcza jej prognozy, są najczęściej niepewne, a nawet błędne⁵, a jednak wykorzystywane są do tworzenia fałszywych imperatywów demograficznych⁶.

ZŁOŻONOŚĆ PROBLEMATYKI DEMOGRAFICZNEJ: PRAWDA I MITY

Krytyczne podejście do zafałszowanej prezentacji problemu demograficznego oraz do proponowanych błędnych jego rozwiązań wcale nie oznacza, że Kościół katolicki kwestionuje rzeczywiste znaczenie konsekwencji szybkiego przyrostu naturalnego. Kościół podchodzi z całym realizmem do trudnych problemów związanych ze wzrostem liczby ludności oraz do ich implikacji

² Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 32; por. Papieska Rada do Spraw Rodziny, dz. cyt., nr 85-86.

³ Jan Paweł II, dz. cyt., nr 38; por. Papieska Rada do Spraw Rodziny, dz. cyt., nr 86.

⁴ Jan Paweł II, *List do Rodzin*, nr 1. W encyklice *Evangelium vitae* Jan Paweł II podkreślił, że we współczesnym „kontekście kulturowym i prawnym również poważne problemy demograficzne, społeczne i rodzinne, nękające wiele narodów świata i domagające się odpowiedzialnej i czynnej reakcji ze strony społeczności narodowych i międzynarodowych, stają się przedmiotem rozwiązań fałszywych i złudnych, sprzecznych z prawdą oraz z dobrem osób i narodów” (nr 4).

⁵ Por. Papieska Rada do Spraw Rodziny, dz. cyt., nr 77.

⁶ Por. tamże, nr 78.

moralnych⁷. Niezwykle ważny jest tu wkład wniesiony przez wspomniany dokument Papieskiej Rady do Spraw Rodziny, w świetle którego przemiany demograficzne jawią się jako nowe wyzwania o charakterze moralnym i pastoralnym⁸. Jego autorzy stawiają sobie za cel uświadomienie ludziom wartości, na których winno kształtować się w pełni ludzkie pojmowanie faktów demograficznych⁹.

Opis sytuacji związanej z przyrostem naturalnym w XX wieku nie jest łatwy nie tylko ze względu na konieczność ujęcia globalnego, a zarazem zróżnicowanego w odniesieniu do poszczególnych regionów świata. Istotną trudność stanowi także fakt, że rozwój demograficzny przechodzi różne fazy, a zatem prognozowanie wysokości przyrostu naturalnego jest wysoce zawodne. Nie ulega jednak wątpliwości, że największą przeszkodą w poznaniu prawdy o sytuacji demograficznej jest swoiste skażenie ideologiczne w podejściu do problematyki ludnościowej ze strony tych, którzy wykorzystują sytuację do tworzenia atmosfery lęku, a tym samym próbują narzucić innym proponowane przez siebie rozwiązania.

Nie mówi się bowiem o samym przyroście naturalnym jako problemie społeczno-moralnym, wskazując na prawdziwy wymiar kryzysu demograficznego. Dla usprawiedliwienia narzucanej kontroli urodzin sytuację współczesną określa się mianem „eksplozji demograficznej”, „bomby demograficznej” (zwanej też „bombą P” – od przyrostu populacji). W określeniach tych wyraźne jest odniesienie do zagrożenia bronią atomową, które ma wywoływać w ludziach lęk. Wizja „przeludnionego świata”, gdzie nie ma miejsca dla nowych ludzi, świata przeżywającego „szok przeludnienia” („katastrofę przeludnienia”), ma rodzić w ludziach nastawienie antynatalistyczne. Mówienie o „eksplozji ludnościowej” i o „przeludnieniu” nie uwzględnia jednak faktu, że brak jest jakichkolwiek podstaw do określenia, jakie są granice zaludnienia świata, aby móc na tej podstawie wykazywać przeludnienie; podobnie należy traktować prognozy o przyroście ludności w kolejnych dziesiątkach lat. Tego typu terminologia stosowana w opisie sytuacji demograficznej nie ma charakteru

⁷ Por. P a w e ł VI, Encyklika *Humanae vitae*, nr 2; J a n P a w e ł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 31.

⁸ W części pierwszej dokument ten omawia obecną sytuację demograficzną, wskazując na zróżnicowanie przeobrażeń ludnościowych, zwłaszcza na tak zwaną „geografię zaludnienia” i „drugą rewolucję demograficzną”, oraz ukazując wzrost demograficzny w kontekście rozwoju społeczno-ekonomicznego i problemów ekologicznych. Druga część poświęcona została ukazaniu różnych postaw wobec sytuacji demograficznej, w szczególności kontroli zaludnienia przez odwołanie się do antykoncepcji, sterylizacji i aborcji. Na tym tle dokument – w części trzeciej – ukazuje stanowisko Kościoła wobec problemów demograficznych. Zostało tu przypomniane nauczanie papieży, począwszy od Jana XXIII, które ostatecznie wskazuje na konieczność odwołania się przy rozwiązywaniu kwestii demograficznych do godności osoby ludzkiej i do sprawiedliwości. Refleksja nad etycznymi zasadami rozwiązań pastoralnych i kierunkami działań zamyka tę część dokumentu.

⁹ Por. Papieska Rada do Spraw Rodziny, dz. cyt., nr 3.

neutralnego, lecz stanowi element zaplanowanej strategii, której zasadniczym elementem jest narzucenie antykoncepcji we wszystkich regionach świata. Sugeruje się przy tym, że istnieje powszechna w skali światowej zgoda co do proponowanych rozwiązań¹⁰.

Przy ukazywaniu historycznych etapów tworzenia się „lęków demograficznych” podkreślana jest często rola, jaką odegrali w nim T. R. Malthus (zm. 1834) ze swoją koncepcją ograniczania przyrostu ludności ze względu na ograniczoność zasobów ziemi oraz F. Galton (zm. 1911) – twórca eugeniki, głoszący konieczność sztucznej selekcji ludzi nieprzydatnych. Wyrosły z tych poglądów neomaltuzjanizm (maltuzjanizm technokratyczny) odwołuje się do rzekomego prawa do maksimum przyjemności indywidualnej i do wolnej miłości¹¹. W tym duchu zostały opracowane raporty Klubu Rzymskiego ukazujące niszczenie środowiska naturalnego i wyczerpywanie się zasobów Ziemi jako skutek przeludnienia. Z tego powodu głosiły one konieczność tak zwanego „przyrostu zerowego”. Można odnieść wrażenie, że w poglądach autorów Raportów całkowicie pominięte zostały takie kwestie, jak osobowy charakter życia ludzkiego, prawo naturalne oraz prawa małżeństwa i rodziny¹².

Tezy (mity) maltuzjanizmu i neomaltuzjanizmu są nie do utrzymania w kontekście aktualnej sytuacji świata. Jeśli nawet nie wszystkie trudności na drodze rozwoju gospodarczego zostały przezwyciężone, to ich źródłem nie jest wprost kwestia demograficzna. Co więcej, wiele wskazuje na to, że rozwój demograficzny przyczynia się do poprawy warunków życia ludności¹³. Zwolennicy globalnej kontroli demograficznej, głosząc swoje przekonania, z uporem powołują się jednak na ograniczoność zasobów naturalnych, na niedobór żywności (a tym samym na zagrożenie głodem) oraz na zniszczenie środowiska naturalnego. Przyczyną tych zjawisk ma być istniejące już przeludnienie, dalsze zaś pogłę-

¹⁰ Por. tamże, nr 17. Na tego typu manipulacje językowe zwraca uwagę wielu autorów. Por. np. G. S i e g m u n d, *Verhütungsrevolution und „Todestrieb”*, w: *Befreiung vom objektiv Guten?*, red. J. Bökmann, Vallendar 1982, s. 255-268; t e n ż e, *Menschenwürdige Hilfe für Entwicklungsländer. Enzyklika „Humanae vitae” findet wirksames Echo*, w: tamże, s. 290-295; J. B ö k m a n n, *Fragwürdige Steuerung der „Bevölkerungsbewegung”*, w: tamże, s. 279-289; E. S c h o c k e n d o r f, *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß*, Mainz 1993, s. 342-349; M. S c h o o y a n s, *Rodzina ofiarą ideologii*, w: *XVIII Międzynarodowy Kongres Rodziny. Warszawa, 14-17 kwietnia 1994*, Warszawa 1994, s. 106n; G.-F. D u m o n t, *Mit przeludnienia*, w: tamże, s. 112; t e n ż e, *Sytuacja i perspektywy zaludnienia świata*, w: tamże, s. 225n.

¹¹ Por. S c h o o y a n s, dz. cyt., s. 106n.; D u m o n t, *Mit przeludnienia*, s. 112-116; S. O g r o d n i k, *Przyszłość świata i człowieka. Problem ekonomiczno-moralny. Ocena krytyczna Raportów Rzymskich*, Lublin 1992, s. 129-131. Siegmund pisze, że niektóre Kościoły chrześcijańskie zaakceptowały niestety poglądy neomaltuzjańskie, czego potwierdzeniem jest Deklaracja z Lambeth (z 14 VIII 1930). Natomiast Kościół katolicki przeciwstawił się takim poglądom już w encyklice Piusa XI *Casti Connubii* (z 31 XII 1930). Por. S i e g m u n d, *Verhütungsrevolution...*, s. 263-265.

¹² Por. M. S c h o o y a n s, *Aborcja i polityka*, Lublin 1991, s. 179; O g r o d n i k, dz. cyt., s. 132-150; D u m o n t, dz. cyt., s. 116.

¹³ Por. D u m o n t, *Mit przeludnienia*, s. 116n.

bienie kryzysu nastąpi wskutek masowego przyrostu liczby ludzi w przyszłości¹⁴. Twierdzenie, że liczba mieszkańców Ziemi jest przyczyną rosnącego skażenia i degradacji środowiska naturalnego, lansowane było podczas światowych konferencji ludnościowych w Bukareszcie w roku 1974 oraz w Meksyku w roku 1984, a także podczas konferencji w sprawie środowiska i rozwoju w Rio de Janeiro w roku 1992¹⁵. Tymczasem poprawa stanu środowiska naturalnego zależy bardziej od wysiłków ludzi niż od ich liczby.

Na fałszywe ujęcie relacji między zjawiskiem głodu w świecie współczesnym a uwarunkowaniami demograficznymi zwrócił uwagę dokument Papieskiej Rady „Cor Unum” poświęcony problematyce głodu. Stwierdza on wyraźnie, że „gęstość zaludnienia – pomijając przypadki skrajne – nie wyjaśnia klęsk głodu [...]. Przyczyna leży w nierównościach, za które odpowiedzialni są politycy i struktury zarządzania gospodarką, a nie w ekonomicznym ubóstwie czy też innych obiektywnych czynnikach. Dzisiaj wychodzi się z założenia, że rozsądniej jest zwalczać masową biedę, aby zahamować wzrost liczby ludności, a nie obniżać wskaźnik wzrostu liczby ludzkości, aby pokonać biedę”¹⁶. Dokument wskazuje na potrzebę dokonania takich zmian w gospodarce i w polityce ogólnospołecznej, aby rodzice mogli przyjmować narodziny dziecka jako dar, podkreślając jednocześnie, że ziemia jest w stanie wyżywić swoich mieszkańców¹⁷. Nie wolno zapominać, że wielkość zasobów, którymi dysponuje nasza planeta, nie jest ani z góry określona, ani niezmienna¹⁸. Źródłem trudności w rozwoju krajów ubogich nie jest jedynie wzrost liczby ich mieszkańców, lecz niesprawiedliwe stosunki międzynarodowe oraz sytuacja wewnętrzna tych krajów, będąca rezultatem złego zarządzania, korupcji, zbrojeń wojskowych i wojen, rażących niesprawiedliwości w podziale dochodów czy biurokracji¹⁹.

Jednym z istotnych aspektów fałszowania kwestii demograficznej jest akcentowanie wskaźnika płodności – a tym samym liczby rodzących się dzieci – jako rzekomo jedyne źródła wzrostu liczby ludności. Tymczasem przyrost liczby ludności na świecie wynika dzisiaj nade wszystko z obniżenia się – ze względu na postęp medyczny – ogólnych wskaźników umieralności. Dotyczy to zarówno obniżenia się wskaźnika śmiertelności niemowląt, jak i przedłużenia się życia ludzkiego²⁰.

¹⁴ Por. O g r o d n i k, dz. cyt., s. 128n.; R. S a s s o n e, *Kontrola populacji? Pytania i odpowiedzi*, Gdańsk 1995, s. 7n.

¹⁵ Por. Papieska Rada do Spraw Rodziny, dz. cyt., nr 21.

¹⁶ Papieska Rada „Cor Unum”, *Głód w świecie. Solidarny rozwój wyzwaniem dla wszystkich*, nr 15, Watykan 1996.

¹⁷ Por. tamże, nr 19-21.

¹⁸ Por. Papieska Rada do Spraw Rodziny, dz. cyt., nr 19-20; por. także: D u m o n t, *Mit przeludnienia*, s. 118-120.

¹⁹ Por. Papieska Rada do Spraw Rodziny, dz. cyt., nr 18.

²⁰ Por. tamże, nr 4; por. też: S c h o o y a n s, *Rodzina ofiarą ideologii*, s. 106.

Straszenie kryzysem demograficznym nie uwzględnia złożoności rozwoju demograficznego i licznych w świecie kontrastów demograficznych²¹. Dane dotyczące sytuacji demograficznej świata są często fałszywe. Szczególnym przykładem jest sytuacja demograficzna Europy: starzenie się społeczeństwa europejskiego i narastające zjawisko niezastępowalności pokoleń w wielu krajach²². Zróżnicowany charakter przemian demograficznych prowadzi dzisiaj do ukazywania swoistej „geografii zaludnienia”. O ile w krajach rozwiniętych mamy do czynienia ze stałym spadkiem ogólnych wskaźników płodności, o tyle w krajach słabo rozwiniętych i biednych spadek płodności jest znacznie mniejszy, choć również zauważalny. Nie wolno też zapominać, że subiektywne przekonanie o przeludnieniu wiąże się także z migracją ludzi do miast²³.

Obecnie podkreśla się, że po osiągnięciu maksymalnego wzrostu w latach 1965-1970 wskaźnik wzrostu demograficznego coraz wyraźniej obniża się, albowiem spadkowi poziomu śmiertelności towarzyszy także spadek poziomu rozrodczości. Stąd też należy liczyć się ze zjawiskiem implozji demograficznej lub co najmniej stabilizacji na poziomie obecnym²⁴. Dynamika spadku płodności bywa określana mianem „drugiej rewolucji demograficznej”, która jest odwrotnością pierwszej. Prowadzi ona do zachwiania równowagi struktury wiekowej ludności. Ponieważ zmiany demograficzne mają charakter długofalowy, może to rodzić coraz większe problemy w przyszłości, zwłaszcza z racji przewagi w społeczeństwie liczby ludzi starszych i płynących stąd trudności w zapewnieniu im właściwej opieki. Dlatego już dzisiaj niektórzy mówią o „ziemi demograficznej”²⁵. W tym kontekście forsowanie kontroli przyrostu na-

²¹ Por. Papiaska Rada do Spraw Rodziny, dz. cyt., nr 16. W encyklice *Evangelium vitae* Jan Paweł II napisał na temat współczesnych przemian demograficznych: „Przebiegają one odmiennie w różnych częściach świata: w krajach bogatych i rozwiniętych obserwujemy niepokojący spadek, czasem bardzo gwałtowny, liczby urodzin; kraje ubogie natomiast mają na ogół wysoki wskaźnik przyrostu ludności, co stwarza trudne do rozwiązania problemy w kontekście powolniejszego rozwoju gospodarczego i społecznego czy wręcz głębokiego zacofania. Wobec problemu przeludnienia krajów ubogich społeczność międzynarodowa nie podejmuje odpowiednich działań na skalę globalną – poważnej polityki rodzinnej i społecznej oraz programów zmierzających do postępu kulturowego i do sprawiedliwego podziału dóbr – nadal realizuje się natomiast różne formy polityki antynatalistycznej” (nr 16).

²² Por. J. B a l i c k i, *Kryzys demograficzny Europy wyzwaniem dla chrześcijaństwa*, w: *Europa – zadanie chrześcijańskie. Księga pamiątkowa z okazji 65. rocznicy urodzin księdza profesora Helmuta Jurosa*, red. A. Dylus, Warszawa 1998, s. 358-365; D u m o n t, *Sytuacja i perspektywy zaludnienia świata*, s. 225-230.

²³ Por. Papiaska Rada do Spraw Rodziny, dz. cyt., nr 5.

²⁴ Por. D u m o n t, *Mit przeludnienia*, s. 120n.; t e n ż e, *Sytuacja i perspektywy zaludnienia świata*, s. 231n.

²⁵ Por. Papiaska Rada do Spraw Rodziny, dz. cyt., nr 8-9. Por. też: J. J a r o ń, *Sytuacja rodziny w skali globalnej w świetle prognoz demograficzno-ekofilozoficznych w XXI wieku*, w: *Rodzina w nauce i kulturze*, red. J. M. Dołęga, J. W. Czartoszewski, Olecko 2000, s. 21-43. Autor podaje prognozy zarówno w odniesieniu do świata, jak i do Polski.

turalnego nie bierze pod uwagę logiki mechanizmów demograficznych, które są mechanizmami samoregulacji²⁶.

Ideologiczne podejście do problemów demograficznych ma swoje ostateczne źródło w szczególnej koncepcji człowieka, która odzwierciedla pragnienie zapanowania nad życiem ludzkim od chwili poczęcia aż do śmierci²⁷. Schooyans stawia w tym kontekście zarzut totalitaryzmu w podejściu do problemów demograficznych. Jest to totalitaryzm tym groźniejszy, że ma charakter ponadpaństwowy i dysponuje nowoczesnymi środkami działania. Jak każdy totalitaryzm, posługuje się specjalną ideologią, która ma niejako uzasadnić system ucisku, a faktycznie maskuje interesy tych, którzy ją tworzą. Tutaj jest to ideologia bezpieczeństwa demograficznego. Poddani tej ideologii ludzie przyjmują nie tylko obcy, ale również szkodliwy dla nich punkt widzenia, a tym samym dają się w pełni manipulować. Oznacza to przyzwolenie na własne zniewolenie²⁸.

Do sytuacji tej można odnieść słowa Jana Pawła II, który dostrzega, że nasza cywilizacja jest z wielu względów cywilizacją chorą, a zarazem stanowi źródło głębokich schorzeń człowieka. Dzieje się tak dlatego, że „cywilizacja ta została oderwana od pełnej prawdy o człowieku, od prawdy o tym, kim jest mężczyzna i kobieta jako istota ludzka. W rezultacie cywilizacja ta nie potrafi właściwie zrozumieć, czym naprawdę jest dar osób w małżeństwie, czym jest miłość odpowiedzialna za rodzicielstwo, na czym polega autentyczna wielkość rodzicielstwa i wychowania”²⁹. Dlatego na kwestię demograficzną też warto spojrzeć w kontekście zagubienia czy też zafałszowania przez naszą cywilizację prawdy o człowieku i utraty przez niego sensu życia. To w tym świetle może ona być opisywana w kategoriach kryzysu. Jeśli więc można w tym miejscu mówić o kryzysie demograficznym, to nie ze względu na sam poziom przyrostu naturalnego, lecz nade wszystko ze względu na fakt, że jest on przejawem szerszego zjawiska – obecnego kryzysu moralnego.

ZAGUBIENIE PRAWDY O CZŁOWIEKU – ZAGUBIENIE WARTOŚCI ŻYCIA

Kościół interesuje się problemami demograficznymi i poszukuje ich moralnie godziwych rozwiązań; w żadnej mierze jednak nie może zaakceptować tych postaw i proponowanych sposobów działania, które są wyrazem zagubienia integralnej wizji człowieka. Zagrożenie wartości moralnych, jakie rodzi się

²⁶ Por. Papieska Rada do Spraw Rodziny, dz. cyt., nr 24.

²⁷ Por. S c h o o y a n s, *Aborcja a polityka*, s. 175.

²⁸ Por. tamże, s. 182-186; por. też: t e n ż e, *Rodzina ofiarą ideologii*, s. 106.

²⁹ J a n P a w e ł I I, *List do Rodzin*, nr 20.

z naruszenia godności osoby ludzkiej i jej podstawowego prawa do życia, jest dla dobra wspólnego zawsze większym złem niż wszelkie inne szkody o charakterze ekonomicznym czy też społecznym³⁰.

Tam, gdzie ginie pełna prawda o człowieku, gdzie wartość życia ludzkiego i jego sens zostają „zaćmione” lub zniekształcone przez utylitarną bądź hedonistyczną postawę, a zarazem zamknięte w horyzoncie życia doczesnego, człowiek zatracą nadzieję. Nie wierząc w Boga i w Jego pełną miłości Opatrzność, przestaje ufać sam sobie. Im mniej ufa sobie, im mniej wierzy we własną siłę duchową, tym większa jest jego wiara w skuteczność postępu technologicznego w rozwiązywaniu trudnych problemów życia ludzkiego. Tak rodzi się prymat techniki nad etyką – „antycywilizacja miłości”, cywilizacja użycia, która prowadzi do uprzedmiotowienia człowieka.

Tak powstała w czasach współczesnych mentalność przeciwna życiu. Jednym z jej zasadniczych znamion jest paniczny strach zrodzony ze zideologizowanego podejścia do kwestii demograficznej. Ci wszyscy, którzy twierdzą, że wysoki przyrost naturalny stwarza zagrożenie dla jakości życia ludzkiego, przyczyniają się do narastania i utrwalania się tej mentalności. „Dlatego Kościół potępia – pisze Jan Paweł II – jako ciężką obrazę godności ludzkiej i sprawiedliwości, wszystkie te poczynania rządów czy innych organów władzy, które zmierzają do ograniczania w jakikolwiek sposób wolności małżonków w podejmowaniu decyzji co do potomstwa. Stąd też wszelki nacisk wywierany przez te władze na rzecz stosowania środków antykoncepcyjnych, a nawet sterylizacji i spędzania płodu, winien być bezwzględnie potępiony i zdecydowanie odrzucony. Podobnie należy napiętnować jako wielce niesprawiedliwy ten fakt, że w stosunkach międzynarodowych pomoc gospodarcza udzielana na rzecz rozwoju ludów jest uzależniana od programów antykoncepcji, sterylizacji czy spędzania płodu”³¹.

Mentalności przeciwnej życiu ulegają ci, którzy utracili sens własnego życia i nie potrafią otworzyć się na dar zaistnienia nowego człowieka. Poddają się jej także ci, którzy zapatrzeni w postęp techniczny i materialny chcieliby go egoistycznie zatrzymać dla siebie. W takiej sytuacji człowiek przychodzący na świat jest dla nich jedynie rywalem w walce o możliwie najwyższy standard życia. Koncentracja na osiągnięciach materialnych w połączeniu z zagubieniem wartości duchowych i osobowych sprawia, że człowiek zapomina o prymacie „być” nad „mieć”³².

Zwracając uwagę na przyczyny kryzysu demograficznego, należy podkreślić działanie różnych czynników obiektywnych o charakterze zewnętrznym.

³⁰ Por. Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Quaestio de abortu procurato*, nr 18, w: *W trosce o życie...*, s. 311.

³¹ J a n P a w e ł I I, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 30.

³² Por. tamże.

Konieczne jest jednak wskazywanie także na konsekwencje zmiany stylu życia i systemu wartości. Hasła o samorealizacji małżonków w życiu społecznym, nadmiernie wybujały indywidualizm w podejściu do życia małżeńskiego, zerwanie więzi między małżeństwem i rodzicielstwem w połączeniu z rozwojem technologii antykoncepcyjnej i wieloma innymi zjawiskami przyczyniającymi się do rozluźnienia więzi rodzinnych sprawiły, że ludzie coraz łatwiej poddają się mentalności przeciwnej życiu³³.

Nie wolno lekceważyć faktu, że redukcjonistyczne wizje człowieka i życia ludzkiego prowadzą do błędnych rozwiązań wielu problemów współczesnego świata, w tym także problemów demograficznych. Proponowane przez zwolenników kontroli demograficznej rozwiązania, gubiąc pełną prawdę o człowieku, prowadzą do takich konsekwencji, jak koncentracja na jakości życia, nie zaś na jego obiektywnej wartości, zafałszowanie powołania człowieka do miłości, redukcyjne podejście do małżeństwa i rodziny, głoszenie prymatu społeczności nad osobą, a w końcu materialistyczno-ekonomiczna wizja życia społecznego i postępu w świecie. Rozwiązania te płyną z przekonania, że cel uświęca środki. Kościół natomiast „zawsze uważał, że zorganizowana kontrola urodzeń bezpośrednio posługująca się działaniami zmierzającymi do ilościowego ograniczenia ludności jest sprzeczna z autentycznym rozwojem człowieka”³⁴.

Rezygnacja z integralnej wizji człowieka i brak poszanowania jego godności osobowej – mimo powoływania się na wzniosłe hasła humanistyczne i zapewnienia o trosce o przyszłość ludzkości – konsekwentnie prowadzą do tworzenia programów kształtowania populacji ludzkiej metodami, które wprost uderzają w człowieka. Propagowanie środków antykoncepcyjnych, narzucanie sterylizacji oraz legalizowanie przerywania ciąży w różnych regionach świata jest ostatecznie świadectwem fatalistycznego podejścia do kwestii demograficznej. Fatalizm ten uderza również w rodzinę, która – wbrew zasadzie pomocniczości – pozbawiona zostaje realnego wpływu na moralnie godziwe planowanie rodziny w duchu odpowiedzialnego rodzicielstwa³⁵.

Rzeczą charakterystyczną jest, że w epoce, w której tak mocno eksponowane są prawa człowieka i tak często ponawiane wezwania do ich przestrzegania, tworzone są jednocześnie programy rozwiązywania kwestii demograficznej, które stanowią całkowite zaprzeczenie tych praw. W jednym ze swoich przemówień Paweł VI uznał narzuconą w ten sposób politykę demograficzną za nowy rodzaj wojny³⁶. Jest to wojna, którą bogate społeczeństwa prowadzą

³³ Por. B a l i c k i, dz. cyt., s. 360-362.

³⁴ Papieska Rada do Spraw Rodziny, dz. cyt., nr 40.

³⁵ Por. P a w e ł VI, Encyklika *Octogesima adveniens*, nr 18, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan SCJ, L. Dyczewski OFMConv, A. Stanowski, Rzym-Lublin 1987, s. 435n. Por. też: Papieska Rada do Spraw Rodziny, dz. cyt., nr 48.

³⁶ Przemówienie to cytuje dokument poświęcony kwestii demografii. Por. Papieska Rada do Spraw Rodziny, dz. cyt., nr 49.

wobec społeczeństw biedniejszych, uzależniając pomoc ekonomiczną od przyjęcia przez nie rozwiązań godzących w prawa narodów przyjmujących pomoc, a jednocześnie w prawa rodziny i konkretnych osób. W nawiązaniu do tego stanu rzeczy Jan Paweł II wskazuje, że kampanie przeciw przyrostowi naturalnemu są podejmowane „nie tylko wbrew tożsamości kulturowej i religijnej tychże ludów, ale również wbrew naturze prawdziwego rozwoju”. Kampanie te są świadectwem braku „poszanowania wolnej decyzji zainteresowanych osób, mężczyzn i kobiet, poddanych nierzadko bezwzględny naciskom, również ekonomicznym, mającym podporządkować ich tej nowej formie przemocy. Właśnie ludy najuboższe doznają takich krzywd: doprowadza to niekiedy do pojawiania się tendencji do rasizmu lub sprzyja wprowadzaniu pewnych, również rasistowskich form eugenizmu”. Papież dodaje: „Także ten fakt, domagający się stanowczego potępienia, jest objawem błędnej i przewrotnej koncepcji prawdziwego rozwoju człowieka”³⁷.

Powracając do tego zagadnienia w encyklice *Centesimus annus* i przypominając niektóre sformułowania z *Sollicitudo rei socialis*, Jan Paweł II zwrócił uwagę na to, że ludzka inteligencja jest bardziej nastawiona na ograniczanie i unicestwienie źródeł życia aniżeli na jego obronę i poszukiwanie nowych możliwości dla jego utrzymania i rozwoju. Tę antynatalistyczną politykę w odniesieniu do rozwiązywania kwestii demograficznych Jan Paweł II przyrównał do wojny chemicznej, w obydwu tych sytuacjach bowiem wykorzystanie nowych technik służy zwiększeniu zasięgu oddziaływania, prowadząc do zniszczenia życia milionów bezbronnych istot ludzkich³⁸.

Jan Paweł II wyraźnie zwraca uwagę na to, że złożony i nagły charakter problemów demograficznych nie może być jakimkolwiek usprawiedliwieniem dla programów, które lekceważą prawa człowieka lub traktują je wybiórczo. Żadna władza polityczna nie może proponować lub narzucać społeczeństwu czegoś, co byłoby sprzeczne z dobrem osób i rodzin. Według Ojca Świętego „fakt, że sytuacja wymaga pilnej interwencji, nie powinien prowadzić do proponowania błędnych rozwiązań. Stosowanie metod niezgodnych z prawdziwą naturą ludzką powoduje w rzeczywistości tragiczne szkody. [...] Przyrostowi liczby ludności należy stawić czoło nie tylko przez praktykę odpowiedzialnego rodzicielstwa, respektującą prawo Boże, lecz także za pomocą środków ekonomicznych, które wywierają głęboki wpływ na instytucje społeczne”³⁹. Kościół nieustannie przypomina, że kontrola przyrostu ludności nie może stanowić

³⁷ J a n P a w e ł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 25; por. Papieska Rada do Spraw Rodziny, dz. cyt., nr 54.

³⁸ Por. J a n P a w e ł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 39; Papieska Rada do Spraw Rodziny, dz. cyt., nr 55.

³⁹ J a n P a w e ł II, *Przyrost ludności i bogactwa naturalne ziemi*. Przemówienie do uczestników sympozjum Papieskiej Akademii Nauk (22 X 1991), nr nr 4, 6, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 13(1992) nr 2, s. 14.

substytutu prawdziwego rozwoju, ponieważ warunkiem tego rozwoju jest poszanowanie godności osoby ludzkiej. Bez szacunku dla jej podmiotowości i praw wszelkie rozwiązania kwestii demograficznej będą tylko potwierdzeniem tego, że wiara w osiągnięcia materialno-techniczne nie idzie w parze z wiarą w człowieka, który może odpowiedzialnie kształtować swoją przyszłość.

PRZYSZŁOŚĆ – LĘK CZY NADZIEJA?

Człowiek nie może żyć bez takiej wizji przyszłości, w której lęki i obawy – skądinąd naturalne w odniesieniu do tego, co nie jest do końca znane i określone – są przewyżczone przez nadzieję opartą na mocnych fundamentach, nie zaś będącą jedynie rodzajem ucieczki od problemów, które aktualnie trapią konkretnych ludzi i całe społeczności. Widoczny jest tutaj jeden z największych paradoksów współczesności. Z jednej strony człowiek jest przekonany, że jego możliwości są ogromne, że jego intelekt, wsparty osiągnięciami współczesnej technologii, potrafi pokonać wszelkie przeszkody. Z drugiej jednak – człowiek coraz częściej żyje w lęku, że osiągnięcia nauki i techniki zwrócą się przeciwko niemu, że jego przyszłość nie rysuje się w tak jasnych barwach, jakby to wynikało z propagandy postępu technologicznego, zwłaszcza osiągniętego w ostatnim stuleciu⁴⁰.

Nie ulega wątpliwości, że paradoks wiary w postęp technologiczny i w osiągnięcia cywilizacyjne współczesności połączony z lękiem o przyszłość obecny jest szczególnie mocno w powszechnym dzisiaj podejściu do kwestii demograficznej. Paradoks ten staje się jeszcze większy, a zarazem bardziej dramatyczny ze względu na to, że zwolennicy radykalnych, niegodziwych moralnie rozwiązań tej kwestii, dążąc do narzucenia swoich programów jak najszerszym kręgom ludzkości, posłużyli się metodami „demograficznego zastraszania” i w końcu sami poddali się temu zastraszaniu. Strasząc ludzi niewyobrażalnymi konsekwencjami „eksplozji demograficznej”, zwolennicy neomaltuzjańskich rozwiązań stworzyli programy, w których miejsce nadziei zajął lęk. Nie zawsze jednak

⁴⁰ Od początku swego pontyfikatu Jan Paweł II rysuje przed człowiekiem współczesnym taką właśnie perspektywę. Na marginesie warto w tym miejscu przywołać dwa podstawowe pytania z *Redemptor hominis*: „czego lęka się współczesny człowiek” (nr 15) oraz „postęp czy zagrożenie?” (nr 16). Stwierdzając, że człowiek współczesny coraz bardziej bytuje w lęku, Jan Paweł II mówi wprost: „Istnieje bowiem bardzo realne i wyczuwalne już niebezpieczeństwo, że wraz z olbrzymim postępem w opanowaniu przez człowieka świata rzeczy, człowiek gubi istotne wątki swego wśród nich panowania, na różne sposoby podporządkowuje im swoje człowieczeństwo, sam staje się przedmiotem wielorakiej – czasem bezpośrednio nieuchwytniej – manipulacji poprzez całą organizację życia zbiorowego, poprzez system produkcji, poprzez nacisk środków przekazu społecznego” (nr 16).

zdają sobie sprawę, że przez ten lęk przebija niewiara w przyszłość ludzkości, a nawet więcej – niewiara w samego człowieka.

Kościół, który z całym realizmem widzi współczesne problemy demograficzne, nie może brać udziału w „propagandzie strachu”, która towarzyszy alarmistycznym wypowiedziom na temat sytuacji ludnościowej. Nie tylko dlatego, że coraz wyraźniej widać, że pesymistyczne prognozy demograficzne nie sprawdzają się, a lansowana wizja rozwoju populacji ludzkiej powinna być poważnie zrewidowana, lecz przede wszystkim dlatego, że wciąż głosi wiarę w człowieka i w jego duchowo-moralne możliwości⁴¹. Wymowne są tu słowa dokumentu Papieskiej Rady do Spraw Rodziny poświęconego kwestiom demograficznym: „Ideologie zaprzeczające możliwościom kształtowania ludzi ku odpowiedzialnemu rządzeniu swą płodnością i podtrzymujące poczucie niepewności i lęku przez powoływanie się na groźny «niedostatek» i/lub na niszczenie środowiska – ignorują różnorodność i złożoność rozmaitych aspektów rzeczywistości demograficznej. Ideologie te nie doceniają nie tylko zasobów naturalnych, lecz przede wszystkim zdolności człowieka do bardziej roztropnej ich eksploatacji – od «kapitału» ludzkiego poczynając – do wyposażenia społeczeństwa ludzkiego w instytucje zarazem skuteczne i przestrzegające wymogów sprawiedliwości”⁴².

Niewiara w człowieka i w jego przyszłość oznacza zatem zarówno niewiarę w możliwość odpowiedzialnego podejścia do siebie samego, kształtowania swojej płodności w duchu moralnie godziwego planowania rodziny, jak i niewiarę w możliwość roztropnego i mądrego wykorzystania zasobów Ziemi, tak aby okazały się wystarczające dla wszystkich ludzi, z uwzględnieniem wzrostu populacji ludzkiej.

Przeciwstawianie się tendencjom rodzącym niewiarę i lęk powinno dokonywać się przez upowszechnianie takiego stylu życia, który w duchu solidarności, także z pokoleniami, które dopiero nadejdą, stanie się podstawą do nadziei otwartej na przyszłość. Według Jana Pawła II „potrzebny jest nowy styl życia, który upowszechni się drogą praktykowania autentycznego humanizmu i stąd będzie zdolny odwieść władze publiczne od propagowania i legalizowania rozwiązań sprzecznych z prawdziwym i trwałym dobrem wspólnym. Taki styl życia, odzwierciedlający to, co stanowi rzeczywisty pożytek jednostki, pomoże zbudować świat, w którym miłość będzie przyjęta jako powszechna i obowiązująca zasada”⁴³.

W ten sposób człowiek uświadamia sobie, że „doskonała miłość usuwa lęk” (1 J 4,18), że miłość jest fundamentem wszelkiej nadziei. Jeśli jednak człowiek nie wierzy w miłość, w możliwość życia na miarę powołania do miłości, jeśli

⁴¹ Por. J a n P a w e ł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 47.

⁴² Papieska Rada do Spraw Rodziny, dz. cyt., nr 61.

⁴³ J a n P a w e ł II, *Przyrost ludności i bogactwa naturalne ziemi*, nr 9.

zadowala się jej namiastkami – jego wiara w przyszłość nie tylko słabnie, ale staje się pozorną. Ludzie, którzy w ten sposób utracili sens życia i nadzieję na przyszłość, chcą swoją wizję świata narzucić innym. Kościół w żadnej mierze nie może iść tą drogą beznadziejności. Proponowana przez niego wizja świata jest wyznaniem wiary w człowieka jako istotę religijno-moralną, jest wyznaniem wiary w rodzinę i w jej szczególne posłannictwo w dziele budowania cywilizacji miłości.

Dlatego centralne miejsce w nauczaniu Kościoła – dotyczącym zarówno posłannictwa rodziny, jak i problemów demograficznych – zajmuje wezwanie do odpowiedzialnego rodzicielstwa, które wyrasta z integralnej wizji człowieka: „Argument, na jakim opiera się Magisterium w nauczaniu o «odpowiedzialnym rodzicielstwie», jest głębszy i pełniejszy. Sobór wyraził ten argument przede wszystkim w nauce o człowieku, głosząc, iż jest on tym «jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego» i że ten sam człowiek «nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego». To wszystko zaś dlatego, że został on stworzony na obraz i podobieństwo Boga samego oraz dlatego, że został odkupiony przez Jednorodzonego Syna Bożego, który dla nas i dla naszego zbawienia sam stał się człowiekiem”⁴⁴.

Głębokie rozumienie odpowiedzialnego rodzicielstwa wyznacza zasadniczą postawę Kościoła wobec proponowanych rozwiązań problemów demograficznych. Wprawdzie Kościół dopuszcza tu interwencję władz publicznych – tak w skali państwowej, jak i międzynarodowej – ale jednocześnie podkreśla, że powinna ona być zgodna z nakazami prawa moralnego i powinna szanować w całej pełni wolność małżonków, albowiem wyłącznym prawem rodziców jest rozeznanie, ile dzieci ma przyjść na świat w ich rodzinie⁴⁵. Sami rodzice są zaś wezwani do tego, aby wielkodusznie, w zgodzie z prawym sumieniem, otwierali się na współpracę z Bogiem w dziele przekazywania życia. W rozwiązywaniu problemów demograficznych Kościół odwołuje się do zasady pomocniczości. Ani państwo, ani żadna instytucja międzynarodowa nie może zawłaszczać sobie praw, które należą do rodziców⁴⁶.

⁴⁴ J a n P a w e ł II, *List do Rodzin*, nr 12; Jan Paweł II przywołuje tu nauczanie Soboru Watykańskiego II zawarte w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 24.

⁴⁵ Por. P a w e ł VI, Encyklika *Populorum progressio*, nr 37; por. też: Papieska Rada do Spraw Rodziny, dz. cyt., nr 45. W *Humanae vitae* Paweł VI stwierdza: „Zagadnienia bowiem, jakie łączą się ze wzrostem ludności, władza państwowa może i powinna rozwiązywać w inny sposób, mianowicie przez prawodawstwo nacechowane troską o rodziny i przez tak mądre wychowanie narodów, ażeby zostały nienaruszone zarówno prawo moralne, jak i wolność obywateli” (nr 23).

⁴⁶ Por. Papieska Rada do Spraw Rodziny, dz. cyt., nr 68-72. Por. także: B a l i c k i, dz. cyt., s. 362n.

Do respektowania pierwotnej i niezbywalnej odpowiedzialności małżonków za rodzinę oraz do odrzucenia metod planowania rodziny, które są sprzeczne z godnością osoby i z jej podstawowymi prawami, przede wszystkim zaś z prawem każdej niewinnej istoty ludzkiej do życia, wezwał Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae*. Uznał za moralnie niedopuszczalną taką politykę regulacji urodzin, która zachęca lub wręcz zmusza do stosowania antykoncepcji lub do dokonywania sterylizacji i aborcji. Papiaska Rada do Spraw Rodziny dodaje, że „do rozwiązania kwestii demograficznej należy dążyć zupełnie innymi drogami: rządy i różne instytucje międzynarodowe powinny przede wszystkim zmierzać do stworzenia warunków ekonomicznych, społecznych, medycznych, sanitarnych i kulturowych, które pozwolą małżonkom podejmować decyzje o prokreacji z pełną wolnością i z prawdziwą odpowiedzialnością”⁴⁷.

Wyrazem nadziei i sprzeciwem wobec niewiary w ludzką przyszłość jest postawa solidarności z rodziną. Solidarność ta, jeśli jest prawdziwa, powinna wyrastać z respektu dla podstawowej prawdy moralnej, czyli z respektu dla obowiązku poszanowania życia ludzkiego od chwili poczęcia aż do naturalnej śmierci⁴⁸. Według Jana Pawła II „trzeba odkryć na nowo, że rodzina jest sanktuarium życia. Istotnie bowiem jest ona święta: jest miejscem, w którym życie, dar Boga, może w sposób właściwy być przyjęte i chronione przed licznymi atakami, na które jest ono wystawione, może też rozwijać się zgodnie z wymogami prawdziwego ludzkiego wzrostu. Wbrew tak zwanej kulturze śmierci, rodzina stanowi ośrodek kultury życia”⁴⁹.

Przewyciężenie niewiary w człowieka i w jego przyszłość, przewyciężenie pokusy lęku, który często prowadzi do przyzwolenia na zło (na niegodziwe rozwiązania problemów) jest możliwe tylko na drodze pełnej prawdy o człowieku, czyli prawdy o człowieku stworzonym i kochanym przez Boga, i odkupionym przez Chrystusa. Najwyższym kryterium w rozwiązywaniu problemów demograficznych jest ostatecznie dobro osoby i szacunek dla jej nienaruszalnej godności. Dobro osoby domaga się, by nie była ona nigdy ujmowana wyłącznie od strony biologicznej, społecznej czy demograficznej. Należy zatem odrzucić utylitarystyczną wizję człowieka, która często prowadzi do cynicznych prób rozwiązania problemów demograficznych.

Trzeba jednocześnie dodać, że do rozwiązywania problemów demograficznych nie można dochodzić w duchu etyki indywidualistycznej. Poszanowanie człowieka w jego niezbywalnej godności pozostaje jednak zawsze zasadą nadrzędną. Dlatego fundamentalne kryterium poszanowania godności każdej osoby, wraz z poszanowaniem jej wolności i osobistej odpowiedzialności, powinno

⁴⁷ Papiaska Rada do Spraw Rodziny, dz. cyt., nr 91.

⁴⁸ Por. tamże, nr 88.

⁴⁹ J a n P a w e ł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 39.

zostać dopełnione przypomnieniem zasady dobra wspólnego i sprawiedliwości społecznej. Jeśli współczesne podejście do problemów demograficznych jest naznaczone niewiarą w człowieka i w jego przyszłość, to jednym z istotnych aspektów rozwiązywania tych problemów powinno stać się przywracanie wiary w człowieka. Rola Kościoła jest w tym niezastąpiona.

STARZENIE SIĘ SPOŁECZEŃSTW WYZWANIEM DLA SOLIDARNOŚCI MIĘDZYPOKOLENIOWEJ

Chociaż ważnym aspektem społecznym jest niewątpliwie odpowiedni system emerytalny, trzeba jednak pamiętać o trudnościach towarzyszących przejściu z systemu repartycyjnego na system kapitałowy oraz o tym, że ten ostatni będzie dobrze funkcjonował jedynie w warunkach rozwoju ekonomicznego kraju. Naruszenie proporcji międzypokoleniowej może zahamować ten rozwój, co może również stać się przyczyną konfliktów między pokoleniami.

Napięcia między starszym i młodszym pokoleniem istniały zapewne od początku ludzkości, jednak już w bliskiej przyszłości mogą one nabrać nowego charakteru. Na skutek przemian demograficznych w krajach rozwiniętych – dużego spadku urodzeń przy znacznym wzroście przeciętnej długości życia – kiedy w wiek emerytalny zaczną wchodzić osoby z powojennego wyżu demograficznego, nastąpi nienotowany w historii wzrost liczby osób starych i zachwianie dotychczasowej równowagi międzypokoleniowej. Zjawisko to może powodować poważne problemy ekonomiczne i społeczne. W starzejących się krajach każda sfera życia społecznego będzie podlegać głębokim zmianom i tworzyć nowe obciążenia dla młodszych pokoleń. Proces starzenia się społeczeństwa polskiego rozpoczął się znacznie później niż w bogatych krajach Europy Zachodniej czy w Ameryce Północnej, niemniej jednak na skutek ciągłego spadku liczby urodzeń wyraźnie nabiera tempa. Należy więc być przygotowanym na podobne lub nawet poważniejsze wyzwania związane z przemianami demograficznymi ze względu na znacznie gorszą kondycję gospodarczą naszego kraju.

Zadaniem niniejszego artykułu jest próba refleksji nad wyzwaniami procesu starzenia się społeczeństw, z jakimi konfrontowana będzie solidarność międzypokoleniowa w jej wymiarach ekonomicznych, społecznych i moralnych.

ZMIANA PROPORCJI MIĘDZYPOKOLENIOWEJ

Spadek urodzeń i wydłużanie się życia ludzkiego powoduje niekorzystne zmiany proporcji międzypokoleniowej, czyli starzenie się społeczeństw. Zjawisko to występuje zarówno w bogatych krajach rozwiniętych Europy Zachodniej i Ameryki Północnej, jak i państwach Europy Centralnej i Wschodniej, w tym także w Polsce.

STARZENIE SIĘ SPOŁECZEŃSTW KRAJÓW ROZWINIĘTYCH

Proces starzenia się społeczeństw naszego globu przybiera rozmiary nieotworzone dotąd w historii ludzkości. Demografowie podkreślają, że przez 99% istnienia ludzkości przeciętna długość życia wynosiła mniej niż 18 lat. Odpowiedzialne za ten stan były choroby, epidemie, wojny i inne niekorzystne zdarzenia towarzyszące życiu człowieka. Jeśli pewne jednostki dożywały pięćdziesięciu, sześćdziesięciu czy nawet osiemdziesięciu lat, należało to do wyjątku. Dopiero na początku XX wieku przeciętna długość życia wzrosła do 47 lat, a obecnie wynosi około 76 lat¹. Dla przykładu: w Japonii, gdzie przeciętna długość życia jest najwyższa na świecie – 83 lata dla kobiet i 76 lat dla mężczyzn – jeszcze w roku 1950 wynosiła ona odpowiednio 61,4 i 58 lat².

Na skutek spadku liczby urodzeń i wydłużenia trwania życia zachodzi zmiana proporcji międzypokoleniowej. Do czasu rewolucji przemysłowej w Europie proporcja liczby osób w wieku 65 lat i starszych do reszty społeczeństwa wynosiła 1 do 40, w roku 1990 już 1 do 10, za kilkadziesiąt lat zaś wynosić będzie 1 do 4, a w najbardziej starzejących się społeczeństwach nawet 1 do 3³. Proces ten zachodzi we wszystkich społeczeństwach na świecie, chociaż z różnym nasileniem. ONZ oczekuje, że do roku 2050 na ziemi będą prawie 2 miliardy ludzi w wieku 60 lat i starszych⁴. Wprawdzie społeczeństwa krajów rozwijających się są znacznie młodsze, jednak również wśród nich można zaobserwować proces starzenia.

ZMIANY LUDNOŚCIOWE W POLSCE

Jeszcze do niedawna Polska była społeczeństwem ludzi młodych. Obecnie, jak podaje *Raport... Rządowej Rady Ludnościowej (1998-1999)*, starzenie się polskiej ludności jest już procesem nieodwracalnym. Proces ten spowodowany jest, podobnie jak w innych krajach, zarówno spadkiem liczby urodzeń, jak i wzrostem przeciętnej długości życia. W latach 1950-1998 liczba ludności w naszym kraju zwiększyła się o 54%, a osób starych – ponad trzykrotnie: w miastach ponad pięciokrotnie, a na wsiach blisko dwukrotnie. Odsetek osób starych w ogólnej populacji zwiększył się z 8,3% w roku 1950 do 16,4%

¹ Por. K. D y c h t w a l d, *Age Power. How the 21st Century will be Ruled by New Old*, New York 1999, s. 1.

² Por. tamże, s. 2.

³ Por. P. G. P e t e r s o n, *Gray Dawn. How the Coming Age Wave Will Transform America – and the World*, New York 1999, s. 12-14.

⁴ Por. Department of Economic and Social Affairs, United Nations, New York, NY 10017, *World Population Prospects. The 2000 Revision, Population Division*, (28 February 2001), <http://www.un.org/esa/population/wpp2000h.pdf>.

w 1998 roku⁵. Intensywny proces starzenia obejmuje całą Polskę. Przewiduje się, że do roku 2030 liczba ludności w wieku emerytalnym wzrośnie do 9,1 miliona, czyli o ponad 3,4 miliona w porównaniu z rokiem 2000. Wyraźnie wzrastać będzie liczba ludności w wieku 80 lat i więcej – z 0,8 miliona w 2000 roku do 1,8 miliona w roku 2030⁶.

Proces starzenia dozna gwałtownego przyspieszenia wraz z przechodzeniem do grupy wieku poprodukcyjnego licznych roczników wyżu urodzeń z lat pięćdziesiątych. Zmieni się także proporcja między płcią męską i żeńską. Wśród osób w wieku 60 lat i więcej, a zwłaszcza wśród jeszcze starszych roczników, przeważać będą kobiety; powiększy się też znacznie liczba osób niepełnosprawnych. Ponadto wchodzeniu w wiek starszy przez powojenny wyż demograficzny towarzyszyć będzie wzrost liczby kobiet pracujących i zmniejszenie się liczby małżeństw. Czynniki te utrudnią organizację opieki nad ludźmi starymi w środowisku rodzinnym. Nic więc dziwnego, że autorzy *Raportu...* adresują do rządu następujące ostrzeżenie: „Nakazem chwili staje się umacnianie w społeczeństwie poczucia międzygeneracyjnej odpowiedzialności za ludzi starych, ale rola społecznej odpowiedzialności będzie prawdopodobnie rosła”⁷.

Skutki zmian proporcji międzypokoleniowej w różny sposób dotkną poszczególne narody. Korzystając z analiz dotyczących innych państw, można sobie przybliżyć wyzwania, które wkrótce staną przed polskim społeczeństwem na skutek wejścia w proces starzenia się powojennego wyżu demograficznego.

WYZWANIA EKONOMICZNE

Wyzwania ekonomiczne solidarności międzypokoleniowej dotyczą obciążeń ekonomicznych, jakie starzejące się społeczeństwa nakładają na młodsze pokolenia, oraz groźby konfliktu interesów.

OBCIĄŻENIA EKONOMICZNE STARZEJĄCYCH SIĘ SPOŁECZEŃSTW

Wśród różnych niekorzystnych aspektów starzenia się społeczeństw na pierwsze miejsce w sferze ekonomii wysuwa się spadek oszczędności i spowolnienie produkcji. Osoby starsze na skutek obniżenia dochodów nie są w stanie oszczędzać. Ponadto gwałtownie wzrastająca liczba emerytów spowodować może ogromny deficyt w budżecie krajów rozwiniętych i zaciążyć nad global-

⁵ Por. Rządowa Rada Ludnościowa, Centrum Studiów Strategicznych, *Raport 1998-1999. Sytuacja demograficzna Polski*, Warszawa 1999, s. 12.

⁶ Por. Rządowa Rada Ludnościowa, Centrum Studiów Strategicznych, *Raport 1999-2000. Sytuacja demograficzna Polski*, Warszawa 2000, s. 10.

⁷ *Raport 1998-1999...*, s. 85n.

nym rynkiem kapitałowym⁸. Sprawę pogarsza dodatkowo fakt, że wysoki procent osób z powojennego wyżu demograficznego ma duże zadłużenia⁹. Pokolenie tego wyżu, zdaniem specjalistów, przyzwyczało się do życia na kredyt¹⁰. Ekonomiści ostrzegają, że jeśli wyż ten osiągnie wiek emerytalny bez odpowiedniego zabezpieczenia finansowego, na nowo pojawi się problem masowego ubóstwa osób starych, co obciąży globalny system ekonomiczny oraz dzieci zmuszone do łżenia na utrzymywanie starych rodziców¹¹.

Starzenie się społeczeństw oznacza większe wydatki na emerytury, szpitale, na lekarzy, pielęgniarki czy domy opieki. W ciągu najbliższych trzydziestu lat, w związku z potrzebami osób starych, rządy krajów rozwiniętych będą wydawać dodatkowo przynajmniej od 9% do 16% PKB rocznie. Aby sprostać tym kosztom, trzeba będzie zwiększyć podatki (w krajach, w których wysokość podatku już teraz przekracza 40% dochodów) o dalsze 25 do 40%¹².

J. Bielecki podaje, że kraje Unii Europejskiej przeznaczają rocznie ponad 1,5 biliona euro (28,4% PKB) na opiekę społeczną. W krajach o stosunkowo młodej ludności (Irlandia, Grecja, Hiszpania i Portugalia) wydatki te na razie nie przekraczają 20-22% PKB, w Danii jednak osiągnęły już 34,3%, a w Szwecji 35,6%. W ciągu dwudziestu lat wydatki na ten cel wzrosną i najprawdopodobniej osiągną poziom około 40% PKB. W skali Unii Europejskiej 44% wydatków na cele socjalne pochłaniają renty i emerytury, 36% – opieka zdrowotna, 8,4% – zasiłki dla bezrobotnych, a 7,6% – dodatki rodzinne. We Włoszech jednak ludzie starzy otrzymują już 66% funduszy socjalnych. Nie wiadomo, czy nie nastąpi ich skok do takiego poziomu, który spowolni rozwój gospodarczy krajów Unii, a przez to także i Polski¹³.

NIEBEZPIECZEŃSTWO KONFLIKTU INTERESÓW

W związku ze starzeniem się społeczeństwa w niedalekiej przyszłości nastąpi bezprecedensowe obciążenie ludzi w wieku pracującym. W krajach uprzemysłowionych proporcja między zatrudnionymi a emerytami jest obecnie jak 3 do 1. Przewiduje się, że do roku 2030 stosunek ten zmieni się na 1,5 do 1, a w niektórych państwach, takich jak Niemcy i Włochy, spadnie do rzędu 1 do 1 lub nawet poniżej. Tak więc w roku 2030 od przeciętnej pracującej pary wymagać się będzie, aby zapewniła pełnopłatną emeryturę i ubez-

⁸ Por. P e t e r s o n, dz. cyt., s. 19.

⁹ Por. D y c h t w a l d, dz. cyt., s. 80.

¹⁰ Por. J. G e r b e r, J. W o l f f, W. K l o r e s, G. B r o w n, *Lifetrends. The Future of Baby Boomers and Other Aging Americans*, New York 1989, s. 185.

¹¹ Por. D y c h t w a l d, dz. cyt., s. 80.

¹² Por. P e t e r s o n, dz. cyt., s. 12-14.

¹³ Por. J. B i e l e c k i, *Emigranci ratują bilans UE*, „Rzeczpospolita” z 18 I 1999 r., nr 14.

pieczenie zdrowotne przynajmniej dla jednego anonimowego emeryta¹⁴. Tak znaczne obciążenie hamować będzie dążenia do posiadania większej liczby dzieci, co pogłębi dysproporcję międzygeneracyjną. Trudno sobie wyobrazić, by tego rodzaju sytuacja sprzyjała dobrej relacji między młodszym a starszym pokoleniem. Może dojść do konfrontacji na płaszczyźnie politycznej. Starsze pokolenie ma szansę wpływu na politykę przez swoje zdyscyplinowanie w wyborach. Na przykład w przedostatnich wyborach prezydenckich w USA do urn poszło prawie 70% obywateli w wieku 65 lat i powyżej, a jedynie 33% osób w wieku od 18 do 24 lat. Chociaż jeszcze tym razem głosy ludzi starych podzieliły się między demokratów i republikanów, w przyszłości mogą się zjednoczyć i stać się silnym blokiem w sprawach, które ich dotyczą. Amerykańska organizacja emerytów (American Association of Retired Persons) liczy już 32 miliony członków, 17 tysięcy pracowników na etacie i dziesiątki tysięcy wolontariuszy na terenie całego kraju, a jej roczny budżet wynosi 550 milionów dolarów¹⁵.

Podobne tendencje występują także w innych państwach. Ponadto dodatkowym atutem powojennego wyżu demograficznego w stosunku do wcześniejszego pokolenia emerytów będzie lepsze przygotowanie do udziału w życiu politycznym i lepsze wykształcenie¹⁶. Jak się można spodziewać, uzyskawszy wpływ na politykę państwa, organizacje emeryckie będą dbały o własne interesy, które niekoniecznie będą służyć ekonomii kraju. Jeśli ci „nowi” starzy przyjmą postawę roszczeniową, mogą zniszczyć system emerytalny i system opieki zdrowotnej, a w konsekwencji także porządek społeczny w rozwiniętym świecie¹⁷. Wzrost kosztów utrzymania osób niepracujących powodować będzie konieczność podnoszenia podatków osobom pracującym, co spowoduje rozszerzanie się szarej strefy oraz przenoszenie się przedsiębiorstw do krajów o niższych kosztach produkcji, a to z kolei pogłębiać będzie kryzys w krajach rozwiniętych¹⁸.

W związku z tym już dzisiaj stawiane są pytania: Jak zareagują ludzie młodszy na wysokie podatki, które będą musieli płacić, kiedy w niedługim czasie liczba ludzi starych powiększy się, a ich lobby na rzecz wydatków publicznych stanie się bardziej skuteczne? Czy nie zapowiada to wojny między pokoleniami? Czy w opisanej wyżej sytuacji da się utrzymać solidarność międzypokoleniową?

¹⁴ Por. P e t e r s o n, dz. cyt., s. 14.

¹⁵ Por. D y c h t w a l d, dz. cyt., s. 23n.

¹⁶ Por. G e r b e r, W o l f f, K l o r e s, B r o w n, dz. cyt., s. 141n.

¹⁷ Por. D y c h t w a l d, dz. cyt., s. 81.

¹⁸ Por. P e t e r s o n, dz. cyt., s. 36.

WYZWANIA SPOŁECZNE

Spoleczne wyzwania solidarności międzypokoleniowej dotyczą wielu różnych kwestii, wydaje się jednak, że w obliczu procesów starzenia się społeczeństw szczególnie ważne jest zagadnienie ubezpieczeń emerytalnych oraz ochrony zdrowia.

UBEZPIECZENIA EMERYTALNE

Większość współczesnych systemów emerytalnych opiera się na zasadzie solidaryzmu międzypokoleniowego. Pokolenie pracujące utrzymuje pokolenie, które zeszło z rynku pracy, a w przyszłości samo będzie utrzymywane przez następne pokolenie (system repartycyjny). System ten zdaje egzamin pod warunkiem, że liczba tych, którzy ponoszą ciężar świadczeń, nie jest zbyt mała w stosunku do tych, którzy mają je otrzymywać¹⁹.

W trakcie dyskusji nad reformą ubezpieczeń emerytalnych w Polsce podkreślano między innymi, że przy spadku liczby pracowników przypadających na jednego emeryta powstaje sytuacja, w której utrzymanie systemu repartycyjnego, finansującego świadczenia uprawnionych z bieżących składek ludzi pracujących, będzie dla tej grupy bardzo uciążliwe. Potrzebne będą duże transfery międzypokoleniowe, od młodych do starych wiekiem, co powodować będzie konflikty polityczne. Dzisiejsza młoda generacja ludzi pracujących stanie przed problemem zwiększonych podatków i równocześnie zda sobie sprawę z tego, że pieniądze, które płaci na własną emeryturę, nie stanowią jej własnych oszczędności, lecz są transferowane do grupy emerytów. Alternatywą wyższych podatków będzie redukcja świadczeń otrzymywanych przez ludzi, którzy przechodzą na emeryturę – politycznie stanowi to bardzo wybuchowy problem²⁰. Dodać tu trzeba, że Polska ma znacznie większy procent obciążenia PKB wydatkami na renty i emerytury niż najbardziej starzejące się państwa zachodnie.

Z ostatnią reformą systemu emerytalnego w Polsce, polegającą na częściowym odejściu od systemu repartycyjnego na rzecz kapitałowego, wiązane były duże nadzieje. Podkreślano, że przejście to jest bardzo istotne przy niekorzystnej proporcji międzypokoleniowej, gdyż pracujący odkłada pieniądze na swoją emeryturę i nie jest uzależniony wyłącznie od „umowy międzypokoleniowej”. Należy jednak pamiętać, że w Polsce istnieje system mieszany:

¹⁹ Por. B. S u t o r, *Etyka polityczna*, Warszawa 1994, s. 337.

²⁰ Por. J. d e F o u g e r o l l e s, *Tworzenie prywatnych funduszy emerytalnych w Polsce. Raport syntetyczny z konferencji*, w: *Tworzenie prywatnych funduszy emerytalnych w Polsce*, red. J. de Fougerolles, S. Golinowska, „Studia i Materiały” IPiSS, 401, 1995, z. 1, s. 36.

15% składki tworzy fundusz emerytalny w tak zwanym I filarze ZUS (pieniądze z tego funduszu wypłacane są na bieżąco emerytom), 9% składki emerytalnej zaś znajduje się w systemie kapitałowym. Niektórzy specjaliści są jednak zdania, że negatywne skutki starzenia się społeczeństwa są w obydwu systemach odczuwalne w podobny sposób. Obydwa systemy bowiem „na bieżąco” dokonują podziału dochodu narodowego między ludzi aktywnych zawodowo i emerytów, gdyż w ekonomii nie występuje pojęcie podziału odłożonego w czasie. Wysokość kwoty do podziału zależy od wysokości bieżącego dochodu narodowego, nie zaś od wysokości składek wpłaconych w okresie aktywności zawodowej²¹.

OCHRONA ZDROWIA

W związku ze starzeniem się społeczeństw podnoszone są też kwestie dotyczące wydolności systemów ochrony zdrowia w perspektywie gwałtownego zwiększania się liczby pacjentów cierpiących z powodu dolegliwości i chorób podeszłego wieku oraz konfliktu między potrzebami osób starych a koniecznością przeznaczania pieniędzy na inne ważne cele medyczne.

Kraje rozwinięte staną w przyszłości przed poważnym problemem dotyczącym coraz szerszej konieczności leczenia chorób związanych z wiekiem starszym. Obecnie około 47% ludzi powyżej 85 lat, których jest na świecie coraz więcej, cierpi na różne formy demencji. Jedną z najgroźniejszych jest choroba Alzheimera; dotknięta nią osoba wymaga bowiem wieloletniej, z czasem coraz intensywniejszej, stałej opieki, którą zapewnia najczęściej najbliższa rodzina. Przewiduje się, że w połowie XXI wieku chorobą tą dotkniętych będzie kilkanaście milionów ludzi, a dziesiątki milionów dorosłych dzieci będą spędzać wiele godzin na ich pielęgnacji i wydawać pieniądze na koszty ich leczenia. Sytuację pogarsza fakt, że jeszcze przed wejściem powojennego wyżu demograficznego w wiek starszy, chroniczne choroby związane z wiekiem, takie jak artretyzm, osteoporoza, cukrzyca, rak prostaty czy rak piersi osiągnęły już stan pandemii.

W XX wieku jeden z głównych problemów pracującej rodziny stanowiła opieka zdrowotna nad dzieckiem, w wieku XXI zaś przeciętny obywatel kraju rozwiniętego zmuszony będzie poświęcić więcej lat na opiekę nad rodzicami niż nad dziećmi. Odpowiedzialność za ludzi starych nie tylko obciąży budżet domowy, ale także skomplikuje życie rodzinne²². Trzeba także wziąć pod uwagę fakt, że młoda generacja wychowująca się w małych rodzinach jest nieprzy-

²¹ Por. K. S t a r z e c, *Dyskusja – Jak finansować emerytury*, „Gospodarka i Przyszłość” 1996, wyd. spec.: „Ubezpieczenia społeczne”, s. 94n.

²² Por. D y c h t w a l d, dz. cyt., s. 79n.

gotowana do zajmowania się osobami starszymi, których liczba osiągnie niespotykane nigdy dotychczas rozmiary²³.

Istotna jest także zmiana struktury wiekowej starzejących się społeczeństw. Liczba osób w wieku 85 lat i starszych rośnie szybciej niż osób w wieku 65-84 lat. Demografowie nazywają to starzeniem się starych. Jeśli w przeciągu najbliższych pięćdziesięciu lat liczba osób w wieku 65-84 lat ma się potroić, to można też przewidywać sześciokrotny wzrost liczby osób w wieku 85 lat i powyżej. W USA opieka szpitalna nad jedną taką osobą zajmuje dwa razy więcej czasu niż opieka nad przeciętnym pacjentem, a osób takich jest w domach starców przeszło dwadzieścia razy więcej niż osób w wieku 65-74 lat²⁴.

WYZWANIA MORALNE

Oprócz wyzwań ekonomicznych i społecznych dla solidarności międzypokoleniowej istnieją także wyzwania, które określa się jako moralne. Można je sprowadzić przynajmniej do dwóch aspektów: przeciwdziałania marginalizacji społecznej osób starych, czyli ich miejsca w społeczeństwie oraz ich miejsca w rodzinie.

PRZECIWDZIAŁANIE MARGINALIZACJI SPOŁECZNEJ OSÓB STARYCH

Jednym z poważnych niebezpieczeństw jest marginalizacja społeczna ludzi starych, czyli spychanie ich na brzeg życia społecznego. Marginalizacja ta może mieć charakter ekonomiczny, ale tutaj chodzi nam bardziej o jej wymiar duchowy. Osoba starsza może bowiem posiadać środki potrzebne jej do godnego życia, a równocześnie być wykluczona z życia społecznego.

Zagadnieniu temu wiele miejsca w dokumentach i swoich przemówieniach poświęca Jan Paweł II. W adhortacji *Familiaris consortio* mówi na przykład, że istnieją kultury przejawiające szczególną cześć i wielką miłość dla osób starych, ale są także kultury, w których starszy człowiek jest spychany na margines i traktowany jako nieużyteczny ciężar – sytuacja ta jest wynikiem nieuporządkowanego rozwoju przemysłowego i urbanistycznego (por. nr 27). Z kolei w encyklice *Evangelium vitae* Ojciec Święty podkreśla, że spychanie ludzi starych na margines albo wręcz ich odrzucanie jest karygodne. Konieczne jest zachowanie swoistej „umowy” między pokoleniami – mówi Papież – „na mocy której rodzice w podeszłym wieku, bliscy już kresu swojej wędrówki, mogą oczekiwać od dzieci opieki i solidarności, jaką sami okazali dzieciom na po-

²³ Por. Gerber, Wolff, Klores, Brown, dz. cyt., s. 141n.

²⁴ Por. Peterson, dz. cyt., s. 12-14.

czątku ich życia” (nr 94). Szczególną uwagę poświęcił Papież osobom starszym w przemówieniu do uczestników konferencji zorganizowanej przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia (31 X 1999): *O szacunek dla ludzi w podeszłym wieku*²⁵.

W związku z Międzynarodowym Rokiem Seniora (1999) również w Polsce debatowano nad miejscem osób starych w społeczeństwie. Rządowe Centrum Studiów Strategicznych postuluje w wydanym dokumencie, aby nie dopuścić do przyjmowania przez ludzi starszych postawy pasywnej w społeczeństwie. Starość jest naturalną fazą życia człowieka, nadchodzącą powoli, stopniowo. Człowiek stary nie traci nagle wszystkich możliwości działania i nie powinien być odsuwany „na boczny tor”. Jego wiedza, umiejętności i doświadczenie mogą i powinny być wykorzystywane z wzajemną korzyścią – osoby starszej, rodziny i społeczeństwa²⁶.

Podtrzymywanie więzi międzypokoleniowej łączy się zatem z uświadamianiem społeczeństwu, że wszelkie działania podejmowane na rzecz ludzi starych służą także młodszemu i średniemu pokoleniu, które też kiedyś będzie stare. Poza tym, do przeżycia starości dobrze jest się przygotowywać już w wieku młodszym. Uwrażliwienie na potrzeby ludzi starych temu celowi właśnie służy²⁷.

MIEJSCE OSÓB STARSZYCH W RODZINIE

Współczesne zmiany struktury rodzinnej i życia ekonomicznego utrudniają dorosłym dzieciom opiekę nad starymi rodzicami. W szczególny sposób przyczynia się do tego fakt, że wysoki procent kobiet pracuje dziś zawodowo – pojawia się konieczność szukania skutecznych form opieki nad ludźmi starymi poza rodziną. W Danii na przykład dzieci nie mają już prawnego obowiązku utrzymywania swoich rodziców, nie muszą nawet opłacać ich pobytu w domach opieki społecznej. Główne źródło utrzymania ludzi starych stanowi emerytura, a także wiele dodatkowych zasiłków. System opieki nad osobami starymi jest tak skonstruowany, że ludzie ci mogą sobie radzić bez pomocy bliskich, chociaż w wielu wypadkach pomoc taką otrzymują²⁸. Tamtejsze Ministerstwo Spraw Socjalnych przyznaje jednak, że w Danii, podobnie jak w innych państwach uprzemysłowionych, liczba ludzi starych rośnie z roku na rok, szczególnie zaś liczba osób w bardzo podeszłym wieku, co powoduje niemożność zapewnienia im opieki w formie

²⁵ Por. J a n P a w e ł II, *O szacunek dla ludzi w podeszłym wieku*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 20(1999) nr 3, s. 18n.

²⁶ Por. Rządowe Centrum Studiów Strategicznych. Departament Rozwoju Społecznego, *Ludzie starsi – problemy strategiczne. Ku społeczeństwu dla ludzi w każdym wieku*, Warszawa 10 XII 1999 r., s. 7-9.

²⁷ Por. tamże, s. 4.

²⁸ Por. *Social Policy in Denmark*, Copenhagen 1995, s. 21.

zinstytucjonalizowanej. W tej sytuacji przesunięcie akcentu z opieki instytucjonalnej na domową znacznie zmniejsza koszty utrzymania tych ludzi. Dodać należy, że deinstytucjonalizacja ma także szereg pozytywnych aspektów związanych z zaprzestaniem izolacji podopiecznych od społeczeństwa²⁹.

W porównaniu do sytuacji w krajach Europy Zachodniej czy Północnej osoby starsze w Polsce znacznie częściej znajdują opiekę w rodzinie. Jest to związane z podtrzymywaniem tradycyjnych więzów rodzinnych i z większą trwałością małżeństw. Cytowany dokument Rządowego Centrum Studiów Strategicznych podkreśla konieczność uwzględniania, a nawet eksponowania roli rodziny w rozwiązywaniu problemów ludzi starych. Rodzina nie może być zastępowana przez instytucje państwowe i organizacje społeczne, lecz powinna uzyskiwać wsparcie ze strony tych podmiotów w wypełnianiu swych moralnych i prawnych obowiązków wobec starszego pokolenia³⁰.

Również Jan Paweł II przypomina, że ze względu na potrzeby psychiczne ludzi starych najbardziej naturalnym środowiskiem przeżywania starości jest rodzina. Ojciec Święty zachęca także do odkrywania na nowo więzi solidarności między pokoleniami oraz sensu i znaczenia starości w społeczeństwie zdominowanym przez mit wydajności i sprawności fizycznej. Człowiekowi starszemu trzeba zapewnić bezpieczne i godziwe warunki życia, a jego rodzinie należy pomóc także materialnie, aby mogła pozostać naturalnym środowiskiem więzi międzypokoleniowych³¹. Papież przypomina, że obecnie bardzo ważnym zadaniem rodziny jest wychowywanie młodego pokolenia do relacji z innymi ludźmi pod kątem miłości i solidarności. Starzenie się społeczeństw powoduje konieczność wspierania rodziny opartej na małżeństwie, pojętym jako trwały związek między mężczyzną i kobietą, który nie może być przyrównywany do innych form relacji międzyludzkich³².

W obliczu niespotykanych dotąd głębokich przemian w strukturze wieku ludności Ojciec Święty wzywa do stworzenia nowej koncepcji społeczeństwa i przemyślenia na nowo jego struktury ekonomicznej, a także wizji cyklu życiowego i wzajemnych relacji między pokoleniami.

*

Starzenie się społeczeństw w skali niespotykanej dotąd w historii ludzkości wymaga podjęcia głębokiej refleksji zarówno na płaszczyźnie ekonomicznej,

²⁹ Por. *Flexible Retirement and Policy on Ageing*, Copenhagen 1995, s. 5n.

³⁰ Por. Rządowe Centrum Studiów Strategicznych. Departament Rozwoju Społecznego, *Ludzie starsi – problemy strategiczne*, s. 7-9.

³¹ Por. J a n P a w e ł II, *O szacunek dla ludzi w podeszłym wieku*, dz. cyt., s. 19.

³² Por. *Aging Population Calls for Support of Family, Pope Says*, Vatican City, 18 Jan 2001, <http://www.zenit.org/english/archive/0101/2E010118>.

społecznej, jak i moralnej. W refleksji nad wymiarem ekonomicznym solidarności międzypokoleniowej trzeba mieć na uwadze z jednej strony sytuację materialną ludzi starych, którzy mają prawo do godnego życia. Z drugiej jednak strony trzeba również brać pod uwagę możliwości ekonomiczne danego kraju, w tym możliwość sprostania dużym obciążeniom związanym ze świadczeniami na rzecz osób starych. Należy też przestrzegać przed możliwością konfliktu interesów, a nawet walki politycznej. W walce tej starsze pokolenie ma dużą szansę wygranej ze względu na większe zdyscyplinowanie podczas wyborów i determinację w dbaniu o swoje interesy. Może to jednak odbić się negatywnie na gospodarce danego kraju, a także na relacjach między starszą generacją a młodszymi pokoleniami.

Chociaż ważnym aspektem społecznym jest niewątpliwie odpowiedni system emerytalny, trzeba jednak pamiętać o trudnościach towarzyszących przejściu z systemu repartycyjnego na system kapitałowy oraz o tym, że ten ostatni będzie dobrze funkcjonował jedynie w warunkach rozwoju ekonomicznego kraju. Naruszenie proporcji międzypokoleniowej może zahamować ten rozwój, co może również stać się przyczyną konfliktów między pokoleniami. Niezwykle ważnym zagadnieniem będzie zapewnienie odpowiedniego funkcjonowania służby zdrowia; starzenie się społeczeństwa bowiem oznacza również ogromny przyrost osób korzystających ze społecznego systemu opieki zdrowotnej.

W płaszczyźnie moralnej zasygnalizowane zostały dwa zagadnienia: konieczność przeciwdziałania marginalizacji społecznej osób w podeszłym wieku oraz zapewnienia im godnej opieki. Płaszczyzna etyczna ukazuje nam obowiązek tej solidarności nie tylko ze względów humanitarnych. Wynika on również ze sprawiedliwości, ponieważ to obecni staruszkowie byli źródłem życia dla młodego pokolenia, zarówno w sensie biologicznym, jak i w sensie materialnym oraz duchowym. Młode pokolenie spłaca zatem dług zaciągnięty wobec osób starych: swoich rodziców czy też ogólnie – wobec starszej generacji, która kiedyś była oparciem dla jego rozwoju.

Spadek urodzeń oraz wydłużenie się przeciętnego trwania życia powodują, że ludzkość staje wobec trudnego wyzwania, którym będzie utrzymanie wyjątkowo dużej liczby osób starszych i zapewnienie im nie tylko możliwości godnej egzystencji, w wielu wypadkach zaś ciągłej opieki, ale także ciepła, życzliwości i miłości. Matka Teresa z Kalkuty zwierzyła się pewnego razu, że kiedy podała rękę pewnemu starszemu człowiekowi na ulicy Londynu, ten wzruszył się do łez i powiedział: „Jak dawno już nie czułem ciepła ludzkiej dłoni”. Tylko własna rodzina mogłaby odpowiedzieć na tego rodzaju potrzeby ludzi starych, czy jednak będzie to możliwe wobec spadku liczby zawieranych małżeństw i wobec wzrastającej liczby rozwodów?

KŁOPOTLIWY DAR

Ludzkie życie sporadycznie tylko bywa ujmowane w kategoriach bezwarunkowego daru. Jest traktowane raczej jako dar kłopotliwy, często przychodzący nie w porę, ceniony o tyle, o ile zaspokaja potrzeby rodziców. To one – nie zaś dziecko, nie człowiek, zwłaszcza gdy wymaga opieki i absorbuje sobą otoczenie – stanowią zasadniczy punkt odniesienia i są nadrzędną wartością.

Człowiek jest największą wartością w widzialnym świecie. Jest darem: dla Boga, dla samego siebie, dla ludzkości, dla całego świata. Bez względu na swoją kondycję jest manifestacją nieskończonej miłości Boga. W adhortacji *Familiaris consortio* Jan Paweł II stwierdza: „Kościół [...] mocno wierzy, że życie ludzkie, nawet gdy słabe i cierpiące, jest zawsze wspaniałym darem Bożej dobroci. [...] Kościół jest powołany do tego, aby wszystkim ukazać na nowo, z coraz większym przekonaniem, swoją wolę rozwijania wszelkimi środkami życia ludzkiego i bronięcia go przeciw jakimkolwiek zasadzkom, niezależnie od stanu i stadium rozwoju, w którym się ono znajduje” (nr 30).

W pierwszej encyklice swego pontyfikatu Jan Paweł II wyjaśnia, że „głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się też chrześcijaństwem. Stanowi o posłannictwie Kościoła w świecie – również, a może nawet szczególnie – w świecie współczesnym” (*Redemptor hominis*, nr 10).

A jednak dar ten nie tylko spowszedniał, ale budzi szereg niepokojów i lęków. „Niektórzy pytają, czy warto żyć, czy też nie byłoby lepiej w ogóle się nie narodzić; wątpią, czy godzi się powoływać innych do życia, skoro być może będą oni złorzeczyć, że wypadło im istnieć w okrutnym świecie, którego grozy nie można nawet przewidzieć. Inni mniemają, że jedynie do nich należą korzyści płynące z techniki, wykluczając pozostałych ludzi, którym narzucają środki antykoncepcyjne albo jeszcze gorsze metody. Jeszcze inni, zniewoleni mentalnością konsumpcyjną i pochłonięci całkowicie staraniem o ciągle zwiększanie dóbr materialnych, dochodzą w końcu do tego, że już nie rozumieją duchowego bogactwa nowego życia ludzkiego i odrzucają je. [...] rodzi się w ten sposób jakaś mentalność przeciwna życiu (anti-life mentality): wystarczy na przykład pomyśleć o pewnego rodzaju panicznym strachu, wywodzącym się ze studiów ekologów i futurologów nad demografią; niekiedy wyolbrzymiają oni niebezpieczeństwo przyrostu demograficznego dla jakości życia” (FC, nr 30).

Wiek XX był widownią dynamicznych przemian ludnościowych. Dostały one przesłankę do rozmaitych katastroficznych wizji opartych na nieuprawnionych uogólnieniach statystycznych, nieprzystających do faktów i konstruujących rzeczywistość wirtualną. Tak więc dywagacje nad sztucznymi modelami rozwoju demograficznego zaczęły wypierać głębszą analizę zjawisk i trendów oraz warunkujących je czynników. W licznych przypadkach wiedzę zaczęła zastępować niepozbawiona demagogii publicystyka.

To ona właśnie, pełna efektownych i obliczonych na wzbudzenie emocji ujęć, stawała się inspiracją drastycznych przedsięwzięć politycznych, prawnych, gospodarczych i kulturalnych, naruszających fundamentalne prawa człowieka, zwłaszcza prawo do życia od poczęcia do naturalnej śmierci. Raz po raz – do dziś zresztą – podejmowane są próby narzucenia światu rozwiązań globalnych, których charakterystyczną cechą jest deprecjonowanie i odrzucenie daru życia, uznawanego za wartość kłopotliwą, instrumentalną, całkowicie podlegającą ludzkiej samowoli.

FAKTY I FOBIE

Na przestrzeni minionych stu lat na świecie wystąpił nasilony przyrost ludności. W roku 1900 liczba mieszkańców Ziemi wynosiła 1 650 milionów osób. W roku 2000 przekroczyła 6 000 milionów.

Znacznie zwiększyła się średnia długość życia ludzkiego, w wielu krajach ponad dwukrotnie w ciągu XX wieku. Pociągnęło to za sobą zmiany w strukturze ludności: populacja świata szybko się starzeje, narasta konflikt pokoleń motywowany społecznie i ekonomicznie, w warunkach nasilonego bezrobocia ujawniła się kategoria ludzi zbędnych, a nawet zawadzających społeczeństwu.

Przyrost zaludnienia nie jest równomierny i koncentruje się w słabiej rozwiniętych regionach globu. Nastąpiło zatem radykalne odwrócenie tendencji demograficznych charakterystycznych dla XIX wieku. Wówczas liderami wzrostu ludnościowego były kraje bogate. Obecnie przybywa mieszkańców głównie w krajach ubogich. Tempo przyrostu liczby ludności w rozwiniętych częściach świata jest o 2/3 niższe od wykazywanego w rejonach, gdzie rozwój ten dopiero się rozpoczyna.

Obecna sytuacja demograficzna napełniła niepokojem tradycyjnych „dzieńców” Ziemi. Dla bogatej mniejszości zachodzące przemiany ludnościowe stają się bowiem realnym zagrożeniem, co wywołuje agresję dyktowaną lękiem. Kosztem olbrzymich nakładów możni organizują kampanie antynatalistyczne, usiłują doprowadzić do powszechnego zalegalizowania eutanazji, promują sterylizację, antykoncepcję i aborcję, a jednocześnie oswajają społeczeństwa z postrzeganiem człowieka jako banku części zamiennych dla tych, których stać na ich zakup.

Nastawienie przeciwne życiu wspierane jest działaniami ekonomicznymi, politycznymi i propagandowymi. Głoszone są nieprawdziwe tezy o powszechnym kryzysie ludnościowym, o totalnym przeludnieniu, o eksplozji demograficznej, o nieodwracalnym wyczerpywaniu się zasobów naturalnych i o rzekomej krzywdzie wyrządzanej przyszłym pokoleniom przez ludzi, którzy nie chcą się podporządkować globalnym limitom prokreacyjnym i sami zamierzają rozstrzygać o swym rodzicielstwie.

Znamienną cechą współczesnych antynatalistycznych nurtów demograficznych jest globalizacja problemów ludnościowych. A przecież wiadomo, że przeobrażenia ludnościowe faktycznie zachodzą w zróżnicowanych społecznościach, pod wpływem odmiennych przyczyn, i znajdują się w różnych fazach rozwojowych, co wyklucza sprowadzanie ich do wspólnego mianownika. Na świecie nie występuje żaden „kryzys ludnościowy”, nie tyka „bomba demograficzna”. W stosunku do rozmiarów zasobów naturalnych i szans ich pomnażania będących w ludzkiej dyspozycji nie jest nas ani za dużo, ani za mało. Nie istnieją bowiem kryteria, które umożliwiłyby interpretowanie faktów demograficznych w takich kategoriach.

FAZY I GEOGRAFIA ROZWOJU LUDNOŚCIOWEGO

Zachodzące procesy przemian ludnościowych są tak radykalne, że zasługują na miano „rewolucji”. Pierwszą rewolucją demograficzną nazywamy sytuację, gdy dzięki polepszeniu warunków życia, higienie, zapobiegawczym szczepionkom i zdobyczom medycyny odsunięta zostaje od ludzi perspektywa śmierci. Wzrost ludnościowy w XIX i XX wieku nie był skutkiem wzrostu płodności, lecz efektem spadku umieralności.

W wieku XX wzrost ten skoncentrował się na przestrzeni dwudziestu lat, pomiędzy rokiem 1950 a 1970. Przy tempie wzrostu liczby ludności z roku 1963 potrzeba byłoby zaledwie 46 lat dla podwojenia liczby mieszkańców Ziemi. W kolejnych latach średnioroczny współczynnik przyrostu naturalnego zaczął się obniżać. Dynamika spadku urodzeń jest obecnie wyższa od tempa spadku umieralności. Pociąga to za sobą minimalizację przyrostu naturalnego w większości krajów świata. Spadek ten nazywany jest „drugą rewolucją demograficzną” lub „implozją ludnościową”. Jeśli będzie się pogłębiać – doprowadzi do starzenia się i wyludniania całych obszarów globu.

Druga rewolucja demograficzna, uwarunkowana w przeważającej mierze przyczynami moralnymi i kulturowymi, totalnym zakwestionowaniem daru życia ludzkiego oraz przeobrażeniem postaw względem rozrodczości, pustoszy przede wszystkim rozwinięte kraje świata. Panuje w nich „demograficzna zima”. Większość krajów europejskich – nie wyłączając Polski – z roku na rok wymiera. Przyrost ludności ma natomiast miejsce w ekonomicznie słabo roz-

winiętych krajach Afryki, Ameryki Środkowej i Południowej oraz Azji. Decyduje o nim wyraźny spadek umieralności przy przejściowym utrzymywaniu się współczynników urodzeń na relatywnie wysokim poziomie. Pojawiły się więc charakterystyczne dysproporcje w tempie liczebnych zmian ludności świata:

Tabela 1. Przeciętny roczny wzrost liczby ludności (w %)

| Lata | Świat ogółem | Regiony bardziej rozwinięte | Regiony mniej rozwinięte |
|-----------|--------------|-----------------------------|--------------------------|
| 1800-1850 | 0,5 | 0,7 | 0,5 |
| 1850-1900 | 0,4 | 1,0 | 0,3 |
| 1900-1950 | 0,8 | 0,8 | 0,9 |
| 1950-1960 | 1,8 | 1,3 | 2,1 |
| 1960-1970 | 2,0 | 1,0 | 2,4 |
| 1970-1980 | 1,9 | 0,8 | 2,3 |
| 1980-1990 | 1,7 | 0,6 | 2,1 |

Źródło: „World Population Prospect” 1988, „Mały Rocznik Statystyczny” 1991.

W rezultacie szybko zmienia się udział mieszkańców poszczególnych regionów wśród ogółu mieszkańców Ziemi.

Tabela 2. Struktura ludności (w %)

| Wyszczególnienie | Lata | | | | | |
|--------------------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|
| | 1950 | 1960 | 1970 | 1980 | 1990 | 1998 |
| Świat w tym: | 100,0 | 100,0 | 100,0 | 100,0 | 100,0 | 100,0 |
| Afryka | 8,9 | 9,3 | 9,8 | 10,7 | 11,9 | 13,1 |
| Ameryka Płd. | 4,4 | 4,9 | 5,2 | 5,4 | 5,5 | 5,6 |
| Ameryka Płn. i Śr. | 9,0 | 9,1 | 8,8 | 8,4 | 8,1 | 7,9 |
| Azja | 55,5 | 56,3 | 58,0 | 59,4 | 60,3 | 60,6 |
| Europa | 21,7 | 19,9 | 17,7 | 15,6 | 13,7 | 12,3 |
| Oceania | 0,5 | 0,5 | 0,5 | 0,5 | 0,5 | 0,5 |

Źródło: „Mały Rocznik Statystyczny” 1999.

Z początkiem XXI wieku blisko 85% ogólnego zaludnienia przypada na kraje rozwijające się. Mieszkańcy starej Europy stanowią zaledwie 10% ludności globu, a za pół wieku ich udział zmaleje o połowę. Będą mało znaczącym marginesem świata, wymierający kontynent zamieni się zaś w obszar wielkich przemieszczeń ludnościowych. Kolebką nowej cywilizacji staną się ludy otwarte na dar życia.

DEMOGRAFICZNY ZMIERZCH POLSKI

Symptomy ludnościowej jesieni wystąpiły w Polsce już w okresie międzywojennym. Na przestrzeni lat 1922-1938 współczynnik urodzeń zmalał z 35,3 do 24,6 promille, podczas gdy współczynnik zgonów obniżył się w tym czasie z 19,9 do 13,9 promille. W rezultacie przyrost naturalny zmalał z 15,4 do 10,7 promille.

Po zakończeniu II wojny światowej – na skutek działania tendencji kompensacyjnych – gwałtownie wzrosła liczba urodzeń, która w roku 1955 dwukrotnie przekroczyła liczebność zgonów. Przez pierwsze powojenne dziesięciolecie Polska była bezsprzecznym liderem demograficznego rozwoju Europy. W kolejnym dziesięcioleciu, wyznaczonym latami 1960-1970, tempo rozwoju ludności Polski zmniejszyło się o połowę. Zostaliśmy zepchnięci na dziewiąte miejsce przez demograficznie bardziej prężne kraje Europy.

Jeszcze w roku 1960 Polska była krajem demograficznie młodym. Dzieci do lat 15 stanowiły wówczas 34% ludności, osoby 65-letnie i starsze – zaledwie 6%. W następnych latach Polska zamieniła się w kraj demograficznie stary. W wyniku powojennej polityki antynatalistycznej, a zwłaszcza ustawy o dopuszczalności przerywania ciąży, pod względem ilości posiadanych dzieci Polska cofnęła się co najmniej o całe stulecie. W roku 1975 liczebność dzieci do lat 15, w porównaniu ze stanem z 1990 roku, była mniejsza o blisko 2 miliony osób. Po roku 1960 ludność zamieszkująca miasta w Polsce przestała się odtwarzać. Liczebność mieszkańców miast była podtrzymywana wyłącznie przez napływ ludności wiejskiej.

Od roku 1984 uległa załamaniu prokreacyjna funkcja polskich rodzin. Wraz z początkiem przemian makroekonomicznych Polska jako całość weszła w fazę reprodukcji zwężonej. Od roku 1989 trwale nie ma u nas prostej zastępowalności pokoleń. Katastrofalnie obniża się liczba urodzeń. W roku 1983 przyszły na świat 724 tysiące dzieci, w roku 1993 – 496 tysięcy, w roku 1998 – zaledwie 396 tysięcy.

Maleje dzietność kobiet (w roku 1999 spadła do poziomu 1,37), podczas gdy reprodukcja prosta wymaga, aby na statystyczną kobietę przypadało co najmniej 2,12 dziecka. Utrwalił się w Polsce depopulacyjny model rodziny małodzietnej. Chociaż więc w najbliższych latach liczba urodzeń może nieznacznie wzrosnąć, nic nie wskazuje na szanse zwiększenia dzietności, która

prawdopodobnie będzie się nadal obniżać. Stąd prognozy ludnościowe opracowane przez Międzynarodowe Centrum Programowe dla roku 2049 przewidują, że liczba mieszkańców Polski obniży się do poziomu 36 milionów. Z populacyjnego punktu widzenia perspektywy, które rysuje wiek XXI, są dla Polski wysoce niekorzystne.

UWARUNKOWANIA POLSKICH PRZEMIAN LUDNOŚCIOWYCH

Dynamika przemian ludnościowych zachodzących w naszym kraju wskazuje, że są one stymulowane czynnikami wykraczającymi poza mechanizmy demograficzne i samoregulatory, a więc są rezultatem ingerencji zewnętrznej. Dar ludzkiego życia, także w naszym kraju, został zaatakowany totalnie, równocześnie na wielu frontach: ideologicznym, obyczajowym, społeczno-gospodarczym i propagandowym. Zazębiają się one ze sobą, czasem wręcz nie dają się od siebie oddzielić. Atrakcyjność rodzicielstwa, wbrew rozmaitym słownym deklaracjom, faktycznie maleje lub ulega całkowitej niwelacji.

Ludzkie życie sporadycznie tylko bywa ujmowane w kategoriach bezwarunkowego daru. Jest traktowane raczej jako dar kłopotliwy, często przychodzący nie w porę, ceniony o tyle, o ile zaspokaja potrzeby rodziców. To one – nie zaś dziecko, nie człowiek, zwłaszcza gdy wymaga opieki i absorbuje sobą otoczenie – stanowią zasadniczy punkt odniesienia i są nadrzędną wartością.

Prokreacja zależy od: 1. liczebności kobiet w wieku rozrodczym, zwłaszcza w fazie największej płodności; 2. liczebności małżeństw, szczególnie nowo zawieranych; 3. przyjętego przez małżonków modelu rodziny; 4. czynników sprzyjających lub utrudniających realizację wolnych decyzji rodzicielskich.

Liczba potencjalnych matek jeszcze przez kilka lat będzie znacząco wzrastać jako echo wyżu demograficznego z początku lat osiemdziesiątych. Mniej pewny jest wzrost liczebności małżeństw, gdyż obecnie w Polsce utrzymuje się przewaga liczby małżeństw rozwiązanych nad liczbą małżeństw nowo zawartych i maleje skłonność do wstępowania w związki małżeńskie. Fundamentalne znaczenie dla perspektyw demograficznych ma pogłębiająca się dominacja modelu rodziny małodziejnej, a nawet bezdzietnej. Jest ona skutkiem dokonujących się w młodym pokoleniu zmian priorytetów w systemie norm i wartości oraz rozpowszechnionego wzoru kariery życiowej, ograniczonej do sukcesów materialnych. Model ten jest ponadto propagowany przez środki masowego przekazu i wzmacniany zespołem warunków wysoce niekorzystnych dla rodzicielstwa. Rodziny o liczniejszym potomstwie często bywają zaliczane do kategorii wspólnot defektywnych. Uporczywie podkreśla się relacje pomiędzy wielodzietnością a ubóstwem i brakiem wykształcenia rodziców, tym samym odzierając rodzicielstwo z jego najgłębszych motywacji. W rezultacie atrakcyjność rodzicielstwa w recepcji społecznej maleje.

W badaniach polskich przemian ludnościowych eksponowane są zazwyczaj skutki przeobrażeń społeczno-gospodarczych, a zwłaszcza bezrobocie, zubożenie i rozwarstwienie materialne społeczeństwa, kryzys mieszkaniowy i pauperyzacja rodzin spowodowana koniecznością dzielenia przychodów na większą liczbę utrzymywanych osób oraz kosztami utrzymania dzieci. Bez wątpienia są to czynniki znaczące, które istotnie wpływają na opóźnianie zawierania małżeństw i odkładanie pozytywnych decyzji prokreacyjnych poza okres maksymalnej oraz optymalnej płodności. Chodzi tu głównie o uderzający spadek płodności w przedziale 20-24 lat, który miał miejsce na przestrzeni lat 1990-1998. W tej fazie swojego życia młodzi ludzie są jeszcze dalecy od dojrzałości społeczno-gospodarczej, a ponadto towarzyszy im dzisiaj pogłębiające się poczucie ekonomicznej zbędności na kurczącym się rynku pracy zalewanym przez fale wyżu demograficznego. Naiwnością byłoby mniemanie, że w takich okolicznościach młode pokolenie, pozbawione poczucia bezpieczeństwa finansowego i jasnych perspektyw na przyszłość, będzie się spełniać w życiu rodzinnym.

PRZEZ PRYZMAT OSOBOWEGO DARU

Sobór Watykański II w Konstytucji *Gaudium et spes* stwierdza, że „człowiek, będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego” (nr 24). Osobowy dar ludzi jest możliwy i konieczny dlatego, że to oni pierwsi zostali umiłowani, że stworzyła ich urzekająca miłość Boga, na którego obraz i podobieństwo zostali uczynieni. Ta wyrażająca się w osobowym darze miłość jest zatem punktem wyjścia i punktem dojścia bezinteresownego daru z siebie, składanego przez ludzi, którzy inaczej ulegliby alienacji i przestaliby być prawdziwie sobą.

Żeby autentycznie darzyć, trzeba najpierw rozpoznać w sobie dar i podjąć go jako zadanie. W *Liście do Rodzin* Jan Paweł II pisze: „Bóg daje człowieka jemu samemu, dając go zarazem rodzinie i społeczeństwu. [...] Rodzice, stając wobec nowej ludzkiej istoty, mają lub winni mieć pełną świadomość tego, że Bóg «chce» tego człowieka «dla niego samego». Nowy człowiek od chwili poczęcia, a potem urodzenia, przeznaczony jest do tego, ażeby w pełni wyraziło się jego człowieczeństwo – ażeby się ono «ureczywistniło»”¹, aby się ureczywistniło na miarę daru, jaki ów człowiek otrzymał, także wtedy, gdy jest chronicznie chory czy niedorozwinięty.

Optyka daru jest kluczowa dla odkrycia przez człowieka jego własnej tożsamości i podjęcia trudu samorealizacji. Dobitnie ujmuje tę prawdę encyklika

¹ J a n P a w e ł II, *List do Rodzin*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 15(1994) nr 3, s. 10.

Redemptor hominis, w której czytamy: „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa” (nr 10).

Między relacją małżonków do Boga, od którego pochodzi wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi, a otwarciem się na przekazywanie nowego życia, czyli na „przekazywanie – poprzez rodzenie – obrazu Bożego z człowieka na człowieka” (FC, nr 28), zachodzi najściślejszy związek. Potwierdzają go wszelkie badania empiryczne: dzietność jest wprost proporcjonalna do religijnego zaangażowania rodziny. Dlatego Jan Paweł II opory i irracjonalne lęki przed rodzicielstwem tłumaczy kryzysem religijności. Pisze: „ostateczna racja takiej mentalności (mentalności przeciwko życiu – J.K.) to brak Boga w sercach ludzi, Boga, którego miłość jedynie jest silniejsza od wszelkich możliwych obaw świata, i tylko ona może je przewyciężyć” (FC, nr 30).

Bóg odsłania przed ludźmi swoją miłość poprzez małżeńską wspólnotę mężczyzny i kobiety. „Więź ich miłości staje się obrazem i znakiem Przymierza łączącego Boga z Jego ludem” (FC, nr 12). W odniesieniach wzajemnych, w cudownym małżeńskim „my”, mąż i żona są powołani i uzdolnieni do wyrażania miłości takiej, w której osoba staje się najprawdziwszym darem dla osoby i odnajduje w nim zarówno siebie, jak i sens swojej egzystencji. Jest to zatem dar ubogacający i uszczęśliwiający, przedziwnie wkomponowany w dzieło stworzenia, ponieważ owocuje w dzieciach – zwieńczeniu małżeńskiego oddania się i przyjęcia, przez które małżonkowie stają się współpracownikami Boga.

Tak stworzeni z Miłości rodzą miłość – najcenniejszy dar, który para małżeńska otrzymuje od Boga. W solidarnym współdziałaniu ich dwoje obdarowuje się dziećmi. Odnajdują się w nowych osobach, rozpoznają w nich swoje człowieczeństwo i potęgę miłości włączonej w Stwórczą Moc. W zrodzonych z siebie dzieciach – ilekolwiek by ich było – za każdym razem sami niejako rodzą się na nowo. Paradoks rodzicielstwa polega na tym, że nigdy nie jest ono aktem jednokierunkowym, lecz zawsze zwrotnym. Dzieci są przez rodziców obdarowywane, ale bardziej jeszcze darzą ich sobą. Wchodząc do ich intymnej wspólnoty, niepomiarnie ją rozszerzają. Dlatego Jan Paweł II w *Liście do Rodzin* stwierdza: „Dziecko obdarowuje sobą rodzinę. Jest darem dla rodzeństwa i dla rodziców. Dar życia staje się równocześnie darem dla samych dawców. Nie mogą nie odczuć jego obecności, jego uczestnictwa w ich życiu, tego, co wnosi do dobra wspólnego małżeństwa i wspólnoty rodzinnej. [...] Człowiek jest dobrem wspólnym każdej ludzkiej społeczności. [...] Jest to ten człowiek, o którym powiedział św. Ireneusz, iż jest «chwałą Bożą»: «Gloria Dei vivens homo»”².

² J a n P a w e ł I I, *List do Rodzin*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 15(1994) nr 3, s. 12.

DEGRADACJA WARTOŚCI

Wielu, bardzo wielu ludzi ani nie traktuje własnego życia jako daru, ani nie czuje się zobligowanymi do obdarowywania. Zapewne dlatego boją się nowego życia. Nie dostrzegają w nim błogosławieństwa, lecz raczej niebezpieczeństwo, przed którym należy się bronić. Jest to prosta, nieuchronna konsekwencja odrzucenia lub przynajmniej zakwestionowania prymatu wartości moralnych i zagubienia świadomości celu życia oraz jego fundamentalnych wartości.

Przyczyny tego stanu rzeczy są złożone. Z pewnością nie da się ich sprowadzić wyłącznie do skutków zachodzących transformacji demograficznych. Co gorsza – wydaje się, że pesymistyczne prognozy dotyczące liczby mieszkańców naszego kraju również nie stymulują rodzimych modeli rodziny. Groźba depopulacji nie jest obecnie motywem wzbudzającym chęć posiadania kolejnego dziecka. Znaczna część młodego pokolenia nie uznaje służby życiu za swoje własne zadanie. Zakłada – racjonalną zresztą – kolejność: zdobycie kwalifikacji zawodowych, uzyskanie interesującej i dobrze wynagradzanej pracy, zakupienie mieszkania i wyposażenie go w dobra odpowiadające dzisiejszemu standardowi cywilizacyjnemu. Dopiero po spełnieniu tych aspiracji przychodzi pora na realizację planów rodzinnych. Pora ta może jednak w ogóle nie nadejść – z przyczyn najpierw obiektywnych, potem subiektywnych. Nazbyt często się przecież zdarza, że odsuwane w czasie pragnienia wygasają bezpowrotnie.

Bardzo trudno odpowiedzieć na pytanie, ilu ludzi jest dzisiaj naprawdę zainteresowanych celem swojego życia. Mamy tu do czynienia z pozostałościami mentalności pozytywistycznej, która usiłowała wyeliminować pytania: „skąd?” i „dlaczego?” z obszaru podejmowanych przez naukę kwestii. Trzeba przy tym pamiętać, że dzisiejszy człowiek nie jest bynajmniej pozostawiony samemu sobie, ale stał się przedmiotem manipulacji. Ustawicznie podejmowane są próby oddziaływania na ludzką świadomość przy wykorzystaniu możliwości, jakimi dysponują środki masowego przekazu. W rezultacie człowiek, zagubiony w faktycznej i wirtualnej rzeczywistości, przestaje rozumieć siebie, nie pojmuje już perspektywy daru.

Propagowany jest skrajny indywidualizm, który pojmuje człowieka wyłącznie jako jednostkę, negując społeczne ukierunkowanie jego natury. W tej optyce indywidualność zostaje wypreparowana z kontekstu rodzinnego czy narodowego, ze wspólnoty religijnej, ze wszystkiego, co określa ludzką osobę i pozwala się jej odnaleźć.

Ów wyalienowany człowiek, cząstka „przyrody” czy „wszechświata”, rzekomo jest zdeterminowany w działaniu jedynie swoimi potrzebami i podlega jedynie swojej własnej woli. Nie uznaje żadnych odgórnych, obiektywnych „regulatorów postępowania”, z którymi powinien się w swoich poczynaniach liczyć. Ma się kierować osobistym, hedonistycznie pojmowanym interesem, gdyż – zdaniem piewców tej ideologii – suma jednostkowych egoizmów jest

harmonijna. Złączenie indywidualnych przyjemności stanowi ich zdaniem dobro wspólne. W taki sposób odtrącona i zdeptana zostaje kultura daru. Uznano ją za przeciwną ludzkiej wolności i wrogą pragnieniu doczesnego szczęścia, a zatem wrogą cywilizacyjnemu postępowi.

Ów indywidualistyczny „humanitaryzm” bezpośrednio godzi w rodzinę. Przedstawia ją sugestywnie jako wsteczne, szkodliwe ograniczenie ludzkiej wolności oraz prawa do samostanowienia, któremu sam przyznaje bezwzględny priorytet wśród wszystkich ludzkich wyborów moralnych. Zaobserwować dziś można w rozwiniętych krajach świata próby godzenia w samą strukturę rodziny poprzez zrównanie jej ze związkami, które rodziną na pewno nie są. Prowadzone są mniej lub bardziej jawne działania zmierzające do zdegradowania więzi rodzinnej, która postrzegana jest jako najpoważniejsza przeszkoda w zaspokajaniu potrzeby osobistej satysfakcji jednostki i jej hedonistycznie pojętej samorealizacji.

Zadania rodziny nie zostały jej arbitralnie narzucone. Stanowią prostą konsekwencję tego, czym ona – rodzina – jest. Dlatego Jan Paweł II streszcza je w wezwaniu: „Rodzino, «stań się» tym, czym «jesteś»!” (FC, nr 17). Pamiętać trzeba, że rodzina utworzona została jako głęboka wspólnota życia i miłości (por. KDK, nr 48). Jej fundamentem jest małżeństwo – nierozrwalne, wyłączone, wierne, „nastawione na rodzenie i wychowywanie potomstwa” (tamże). Małżeństwo, które nie ginie w rodzinie, lecz w niej trwa i poniekąd jest źródłem jej dynamizmu jako żywa komunia osób – mężczyzny i kobiety, nieustannie wzajemnie się składających sobie i przyjmujących się nawzajem w bezinteresownym darze.

Małżeńska komunia jest w tej wizji sakramentalną obecnością wszystko odnawiającej mocy, ciągle bijącym źródłem zasilającym wątłe strumyczki ludzkich odniesień.

W przemówieniu do małżeństw z ruchu *Equipes Notre-Dame* wygłoszonym 4 V 1970 roku papież Paweł VI oświadczył: „tę samą miłość, która jest właściwa Bogu, Duch Święty udziela nam po to, byśmy Jego nią kochali i byśmy również siebie wzajemnie kochali tą miłością Bożą. [...] U małżonków chrześcijańskich nawet przejawy ich czułości są przeniknięte tą miłością Bożą, jaką czerpią oni z Serca Bożego. A gdyby źródło ludzkie groziło wyschnięciem, to źródło Boże jest tak niewyczerpane, jak są niedościgłe głębie czułości Boga” (nr 8).

Agresja skierowana przeciwko rodzinie zakłada zatem atak na małżeństwo, które jest jej ostoją. Obserwujemy dzisiaj próby wypaczenia małżeńskich relacji: mają one polegać na egoistycznej pogoni męża i żony za intensywnością hedonistycznych doznań, nie zaś urzeczywistniać ich wzajemny, bezinteresowny dar z siebie. Kiedy ginie perspektywa daru, małżeńskie odniesienia okazują się wypaczone, zafałszowane, odarte z ludzkiej treści.

Terenem tych manipulacji, na skutek których zatracą się istotny sens małżeństwa, jest intymne pożycie męża i żony. Najpierw – niestety z dużym po-

wodzeniem – zerwany został związek aktów małżeńskich z prokreacją. Co ciekawsze, destrukcję tę motywowano wówczas wymogami miłości. Dziś idzie się dalej. Nie chodzi już o miłość, ale o przyjemność, także wtedy, gdy obiektywnie jest ona związana z podeptaniem ludzkiej godności. Tu w ogóle nie ma już miejsca na dar osoby dla osoby. Człowiek jest wówczas traktowany przez drugiego człowieka jako narzędzie własnych doznań.

CZŁOWIEK SIĘ BOI

Ujmowanie zachodzących przemian demograficznych w kategorii kryzysu opiera się na przyjętych wcześniej założeniach, tym mniej pewnych, im dalej wybiegają one w przyszłość. Nie chodzi tu jednak o to, że może kiedyś w Polsce, w Europie i na świecie będzie nas mało czy dużo. Istotę problemu stanowi uderzające załamywanie się rodzicielskich postaw.

Ludzkie życie jest darem, ale jego przyjęcie wymaga od małżonków odwagi. Sobór Watykański II mówi wręcz o mężnym współdziałaniu małżeństw z miłością Boga, który im powierzył „posługę strzeżenia życia” i „przez nich wciąż powiększa i wzbogaca swoją rodzinę” (KDK, nry 51 i 50).

Tymczasem współczesny człowiek nazbyt często się boi. Czego? Niepewnej przyszłości, różnorodnych zagrożeń, braku szans życiowych, własnej „zbędności” w bezlitosnym świecie nastawionym na konsumpcję i zysk. Ten, kto nie posiadał pewności siebie lub ją utracił, lęka się zaciągania zobowiązań, z jakich – być może – nie zdoła się wywiązać. Zdeprimowany i smutny, doświadcza wielorakich niepokojów. Zapewne także z tego powodu odkłada decyzje matrymonialne i odsuwa w czasie prokreację. Jeśli już decyduje się na dziecko, to na jedno.

Katalog lęków współczesnego człowieka posiada wspólny mianownik. Nieczęsto bowiem i nie do końca potrafimy zaufać, że „wie Ojciec wasz, czego wam potrzeba, wpierw zanim Go poprosicie” (Mt 6, 8). Okazuje się, że najistotniejszym źródłem kryzysu ludnościowego jest załamanie się lub zatarcie wiary w aktywną obecność Opatrzności w świecie.

Postawiona diagnoza pociąga za sobą postulaty. Przedsięwzięcia polityczne muszą być wsparte działaniami duszpasterskimi polegającymi na pogłębianiu zaufania w Bożą Opatrzność, by w trzecim tysiącleciu człowiek znów potrafił powiedzieć: „W Tobie, Panie, zaufałem, nie zawstydzę się na wieki”.

PRZEMIANY DEMOGRAFICZNE W POLSCE

POSTAWY KONSUMPCYJNE WSPÓŁCZESNYCH POLAKÓW

Ostatnie dziesięciolecie, które przyniosło z sobą duże przemiany gospodarcze, odstąpiło wiele obszarów biedy, a także przyczyniło się do ich zaistnienia. Wraz z rozwojem dobrobytu materialnego części społeczeństwa zwiększyło się bezrobocie oraz pogłębiły się różnice między tymi, którzy stają się coraz bardziej bogaci, i tymi, którzy żyją na skraju nędzy.

We współczesnych wysoko rozwiniętych społeczeństwach szczególnie eksponowane są wartości przyjemnościowe. „Żyjemy w epoce feelings: nie ma już prawdy ani kłamstwa, stereotypu ani inwencji, piękna ani brzydoty, tylko nieskończona paleta przyjemności – rozmaitych i równych sobie”¹. Wzory oceniań siebie i innych, a także wzory działania w ponowoczesnym świecie opierają się na zasadzie przyjemności oraz wolności wyboru między przyjemnościami płynącymi z używania. Niektórzy teoretycy uznają konsumpcjonizm za cechę najbardziej charakterystyczną ponowoczesnego społeczeństwa. Nie życie, lecz użycie staje się dominującym motywem myślenia i działania wielu współczesnych ludzi. W praktyce ponowoczesnej – twierdzi Z. Bauman – wolność sprowadza się głównie do wyboru konsumpcyjnego. Wolność w rynkowo zorientowanym wydaniu nadal jest przywilejem, nie obejmuje tych, których nie stać na odpowiedni wybór konsumpcyjny². Społeczeństwo potrzebuje swoich członków przede wszystkim jako konsumentów.

Konsument jest człowiekiem będącym w ustawicznym ruchu, poszukującym zadowolenia „tu i teraz”. „Gra, w której bierze udział konsument, to nie żąda kupowania i posiadania, nie gromadzenie dóbr w materialnym, namacalnym sensie tego słowa; tutaj chodzi o wzbudzenie nowych, nieznanych dotąd wrażeń. Konsumenty są przede wszystkim zbieraczami wrażeń; kolekcjonują rzeczy jedynie wtórnie, jako pochodne doznań”³.

Orientacja hedonistyczna wiąże się z poszukiwaniem wartości przyjemnościowych, które „uznaje ten, kto ocenia obiekty i stany rzeczy w zależności od tego, w jakim stopniu eliminują one stan napięcia czy cierpienia lub dostarczają

¹ A. F i n k i e l k r a u t, *Porażka myślenia*, Warszawa 1992, s. 119.

² Por. Z. B a u m a n, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995, s. 315n.

³ T e n Ź e, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000, s. 99.

przyjemnych, relaksowych emocji”⁴. Skrajny hedonizm odrzuca wszelkie niezbywalne minimum moralne, które byłoby potrzebne dla uporządkowania dążeń do przyjemności. Nie wymaga od jednostki wielkoduszności i ponoszenia ofiar. Kulturowy wzór życia przyjemnego wiąże się z posiadaniem i używaniem, z korzystaniem z doraźnych przyjemności, jakie „tu i teraz” podsuwają sytuacje życiowe. Typ ludzi wrażliwych na potrzeby, na podniecające doznania i przeżycia oraz na przyjemności, jest związany z tak zwanym społeczeństwem samo-realizacji lub społeczeństwem konsumpcyjnym.

KONSUMPCJONIZM W OCENIE SPOŁECZNEGO NAUCZANIA KOŚCIOŁA

Konsumpcjonizm jako postawa życiowa i zachowanie codzienne charakteryzuje się niepohamowanym dążeniem do nabywania różnego rodzaju dóbr materialnych oraz korzystaniem z usług służących wyłącznie zaspokajaniu własnych potrzeb i osiągnięciu przyjemności. Cele i dążenia życiowe jednostek ogniskują się wówczas przede wszystkim wokół postawy „mieć”, kosztem postawy „być”. Konsumpcyjna mentalność obejmuje wszystkie dziedziny życia osobistego i społecznego. W społeczeństwach dobrobytu nawet samo życie może być traktowane jako przedmiot konsumpcji.

Moralne konsekwencje konsumpcjonistycznej koncepcji życia przejawiają się zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, jak i społecznej⁵. Są one wyraźnie widoczne w najbardziej rozwiniętych strukturach gospodarczych świata. W nawykach konsumpcyjnych i stylach życia obiektywnie niegodziwych lub szkodliwych dla fizycznego i duchowego zdrowia następuje odwoływanie się do instynktów człowieka i ignorowanie na różne sposoby jego wolnej i świadomej natury osobowej⁶. Dla wielu liczy się przede wszystkim „logika” zysku lub interesu osobistego czy grupowego. Konsumizm redukuje niemal całą złożoność życia ludzkiego do czynnika ekonomicznego.

Współczesna mentalność konsumpcyjna upowszechniła się w krajach Europy Zachodniej, upowszechnia się również w Europie Środkowo-Wschodniej. Wielu ludzi chce żyć lub żyje ponad stan („luksusomania”). Swoista filozofia konsumpcjonizmu nakazuje czerpanie z życia przyjemności, ponieważ nadaje ona sens ludzkiej egzystencji. Lansowane są wzorce kulturowe krzewiące ideologię konsumpcjonizmu i hedonizmu za wszelką cenę.

⁴ H. Ś w i d a, *Wartości przyjemnościowe*, w: *Młodość a wartości*, red. H. Świda, Warszawa 1979, s. 243.

⁵ Por. J. G o c k o, *Zagrożenia życia gospodarczo-społecznego*, w: *Teologia moralna wobec współczesnych zagrożeń. Materiały ze spotkania naukowego Sekcji Polskich Teologów Moralistów, Konstancin 7-9 czerwca 1998*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1999, s. 117-138.

⁶ Por. J a n P a w e ł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 36.

Środki społecznego przekazu, a zwłaszcza telewizja, odgrywają coraz większą rolę w kształtowaniu potrzeb i pragnień konsumpcyjnych, szczególnie w społeczeństwach, które przechodzą od gospodarki niedoborów do gospodarki obfitości. W reklamach, w filmach, w serialach czy w teleturniejach media „kuszają” niemal powszechną dostępnością dóbr konsumpcyjnych, promują wystawną i luksusową konsumpcję, ujednolicają preferencje odbiorców⁷. Nawet wśród tych, którzy walczą o zaspokojenie podstawowych potrzeb materialnych, rozbudzane są potrzeby konsumpcyjne „wyższego” rzędu. Konsumpcjonizm, lansowany odgórnie przez media i rozwijający się oddolnie w praktyce życia społecznego, prowadzi do ukształtowania się pragmatycznej świadomości, nie zawsze zgodnej ze świadomością etyczną, niekiedy zaś znamionuje swoistą „kulturę pustki”.

W pragmatycznej świadomości wolność jednostki nabiera przede wszystkim charakteru wolności konsumenta. „W społeczeństwach, zwłaszcza bogatych, gdzie konsumpcjonizm i materializm zajmują miejsce ludzkich cnót oraz gdzie kultura i wychowanie stają się «wolne od wartości», osoba zostaje sprowadzona do roli przedmiotu użytkowego. «Uwolniony» z wszystkich więzi rodzinnych i społecznych, samotny człowiek staje się ofiarą nowej alienacji i jest narażony na wszelkie formy dehumanizacji”⁸.

Rozwiązania bieżące są zastępowane nowszymi, bardziej wyszukanymi propozycjami. W społeczeństwach konsumpcyjnych ilościowe wartości materialne zdominowały inne wartości ludzkiego życia. Konsumpcja staje się naczelną motywacją codziennych działań. Materializm praktyczny „sprzyja rozpowszechnianiu się indywidualizmu, utylitaryzmu i hedonizmu. [...] W ten sposób wartości związane z «być» zostają zastąpione przez wartości związane z «mieć».

Jedynym celem, który bierze się pod uwagę, jest własny dobrobyt materialny. Tak zwana «jakość życia» jest interpretowana najczęściej lub wyłącznie w kategoriach wydajności ekonomicznej, nieuporządkowanego konsumpcjonizmu, atrakcji i przyjemności czerpanych z życia fizycznego, natomiast zapomina się o głębszych – relacyjnych, duchowych i religijnych – wymiarach egzystencji”⁹.

Część mediów kształtuje styl działania według hasła „życie łatwe i przyjemne”, z akcentem na dążenie do posiadania i używania. W miejsce etyki pracy, wyrzeczenia i umiarkowania wprowadzana jest etyka czasu wolnego, doraźnej gratyfikacji i konsumpcji. Za wartość priorytetową uznany zostaje sukces finansowy. Lansowany jest model człowieka sukcesu ekonomicznego, nie zaś na

⁷ Por. K. G. M i c h e l, *Der Mensch lebt nicht vom Brot allein. Ethische Aspekte des Konsums*, Köln 1997, s. 9n.

⁸ Deklaracja Kongresu Teologiczno-Duszpasterskiego w Rio de Janeiro, *Rodzina – dar i zadanie, nadzieja ludzkości*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 19(1998) nr 1, s. 50.

⁹ J a n P a w e ł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 23.

przykład model człowieka tworzącego i doskonalącego życie rodzinne. W normatywnej wizji życia codziennego wkomponowana została postawa „mieć”, która niemal oficjalnie uzyskuje aprobatę społeczną. Posiadanie i konsumpcja zaczynają być traktowane w kategoriach prestiżowych, jako symbol statusu, symptom powodzenia i zaradności życiowej. Jedynie ważną normą stają się doznania i przyjemności, które można osiągnąć za pomocą wszelkich środków, oferowanych przez postęp naukowy i techniczny. W „supermarketach doznań” ważna jest nie tyle użyteczność, trwałość czy techniczna doskonałość produktu, lecz raczej jego wartość przeżyciowa, przynosząca szczęście i zadowolenie.

Kategorie zysku, konkurencji i kalkulacji, uznawane za słuszne i konieczne w życiu gospodarczym, przenoszone zostają w dziedzinę spraw związanych z małżeństwem i rodziną, wychowaniem czy postawami wobec ludzi starszych. Do konsekwencji konsumizmu należą: niechęć do zaangażowania się w stały związek z inną osobą, mentalność przeciwna życiu oraz traktowanie dzieci na równi z innymi dobrami konsumpcyjnymi, do uznawania ich za jedną z wielu rzeczy, które „można mieć lub nie mieć, według własnych upodobań, i które współzawodniczą z innymi możliwościami” (CA, nr 39).

Współczesna mentalność konsumpcjonistyczna jest równocześnie mentalnością antynatalistyczną. Egoizm w każdej postaci przeciwny jest cywilizacji miłości, szczególnie wówczas, gdy utożsamia się z utylitarystycznym pojmowaniem szczęścia jako przyjemności czy doraźnego zaspokojenia, które uszczęśliwia poszczególne jednostki bez względu na obiektywne wymagania prawdziwego dobra. Cywilizacja współczesna często nie służy popieraniu godności małżeństwa i rodziny. Poprzez nadmierne akcentowanie swobody decyzji, prawa do poszukiwania indywidualnych korzyści, a często również zwalnianie od odpowiedzialności za drugą osobę, nie sprzyja ona trwałości małżeństwa.

„Cały ten program utylitaryzmu – pisze Jan Paweł II w *Liście do Rodzin* – związany z indywidualistycznie zaprogramowaną wolnością – wolnością bez odpowiedzialności – jest antytezą miłości, również jako wyrazu ludzkiej cywilizacji, jej całościowego i spójnego kształtu. O ile takie pojęcie wolności natrafia w społeczeństwie na podatny grunt, można się obawiać, iż sprzymierzając się łatwo z każdą ludzką słabością, stanowi ono systematyczne i permanentne zagrożenie dla rodziny. Wiele negatywnych następstw można tu przytoczyć i wręcz ująć w sposób statystyczny. Wiele pozostaje w ukryciu ludzkich serc jako bolesne, długo krwawiące rany”¹⁰.

W warunkach współczesnych trudno jest osiągnąć harmonię życia rodzinnego. Wiele rodzin dotyka problem bezrobocia: brak pracy lub groźba jej utraty zmuszają do nieustannej walki o przetrwanie i napełniają lękiem przed niepewną przyszłością, wywołując napięcia między członkami samej rodziny. „Nie brak napięć [w świecie] – stwierdza Jan Paweł II w orędziu na XXVII

¹⁰ T e n Ź e, *List do Rodzin*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 15(1994) nr 3, s. 19.

Światowy Dzień Pokoju z 1 stycznia 1994 roku – których źródłem są wzory zachowań podsuwane przez hedonizm i konsumizm: skłaniają one członków rodziny raczej do zaspokajania własnych pragnień niż do spokojnego i pracowitego budowania rodzinnej wspólnoty”¹¹.

Akceptacja stylu życia nastawionego wyłącznie na czerpanie korzyści, uznawanie życia za wartościowe tylko w takiej mierze, w jakiej jest ono źródłem przyjemności i dobrobytu, ma wielorakie konsekwencje. Szczególnie bolesną konsekwencją przeakcentowania wartości materialnych jest pogarda dla tych, którzy nie są wydajni ekonomicznie. „Stajemy tu w obliczu jednego z najbardziej niepokojących objawów «kultury śmierci», szerzącej się zwłaszcza w społeczeństwach dobrobytu, charakteryzujących się mentalnością nastawioną na wydajność, według której obecność coraz liczniejszych ludzi starych i niesprawnych wydaje się zbyt kosztowna i uciążliwa. Ludzie ci bardzo często są izolowani przez rodziny i społeczeństwo, kierujące się prawie wyłącznie kryteriami wydajności produkcyjnej, wedle których życie nieodwracalnie upośledzone nie ma już żadnej wartości” (EV, nr 64).

Redukcja stosunków międzyludzkich do wymiaru materialnego byłaby niebezpieczna. Postawa życiowa, w której dobro moralne identyfikowane jest z korzyścią lub pożytkiem, prowadzi nie tylko do materializmu praktycznego i do nastawień konsumpcjonistycznych, ale także sprzyja kryzysowi religijnemu. Człowiekowi hołdującemu celom czysto materialnym trudno jest dostrzec pragmatycznie niewymierne wartości wiary, akcentującej wymiary ludzkiego „być” i domagającej się zmiany stylu życia. Nastawienie wyłącznie na doczesność odcina człowieka od źródeł religijnych. Przymus maksymalizacji zysku, koncentrowanie się wyłącznie na własnych celach i na sprawianiu sobie przyjemności niszczy w końcu wszelką solidarność międzyludzką¹².

W epoce naznaczonej ideologią konsumizmu ludzie coraz częściej jednak pytają o jakość życia, wierząc, że życia godnego człowieka nie da się zredukować do dóbr materialnych i wymiarów ilościowych, a aktywności gospodarczej – do egoizmu i zysku. Jednostronny postęp materialny i techniczny nie czyni ludzi bardziej szczęśliwymi ani lepszymi. Nie przybywa z jego powodu automatycznie wolności, sprawiedliwości, miłości czy poświęcenia. „Kiedy człowiek czyni konsumpcję bożkiem, zdradza życie i zdradza samego siebie”¹³. Zaabsorbowanie sprawami materialnymi nieuchronnie prowadzi do pomniejszenia, a nawet do zaniku wiary religijnej. Z reguły przyczynia się do kryzysu wartości, który widoczny jest wyraźnie w wielu sytuacjach życia codziennego, a nawet w samym sposobie pojmowania przez ludzi sensu istnienia.

¹¹ T e n ż e, *Rodzina źródłem pokoju dla ludzkości*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 15(1994) nr 1, s. 5.

¹² Por. M. D ö n h o f f, *Ucywilizowany kapitalizm. Granice wolności*, Warszawa 2000, s. 125.

¹³ E. F r o m m, *Wojna w człowieku. Psychologiczne studium istoty destrukcyjności*, Warszawa 1994, s. 58.

POSTAWY KONSUMPCYJNE CZY DOŚWIADCZENIE UBÓSTWA?

W przemówieniu do uczestników narodowej pielgrzymki Polaków do Rzymu wygłoszonym 6 lipca 2000 roku Jan Paweł II apelował do wszystkich ludzi odpowiedzialnych za kształt życia społecznego w naszym kraju, zwłaszcza do tych, którzy program swojej działalności opierają na wartościach chrześcijańskich, o dołożenie wszelkich starań, aby wprowadzanie słusznych reform gospodarczych dokonywało się z pożytkiem dla wszystkich, szczególnie dla najbiedniejszych¹⁴. W okresie przejścia od społeczeństwa niedoborów do społeczeństwa konsumpcji części Polaków powodzi się lepiej niż kiedykolwiek, a równocześnie w społeczeństwie narasta niespotykana dotąd frustracja. W tym kontekście staje się poniekąd zrozumiała nostalgia za komunizmem. Czy można oczekiwać pozytywnego nastawienia, jeśli systematycznie wzrasta bezrobocie, przedsiębiorstwa stają się rentowne dopiero wtedy, kiedy zwalniają pracowników, jeżeli brakuje pieniędzy na kształcenie dzieci, a wiele rodzin żyje poniżej minimum socjalnego? Czy w tych warunkach można w ogóle mówić o postawach konsumpcyjnych Polaków?

Z wielu sondaży opinii publicznej wynika, że w społeczeństwie polskim obecne są dość silne obawy i lęki przed przyszłością, niski zaś jest poziom pozytywnych nastrojów społecznych. Wielu młodych Polaków patrzy z lękiem w przyszłość, nie widząc perspektyw rozwojowych dla siebie ani dla kraju. Wielu ludzi charakteryzuje poczucie niemożności realizacji wielu pragnień i potrzeb, wielu obawia się braku perspektyw życiowych dla swoich dzieci. Dość powszechne jest przeświadczenie o pauperyzacji społeczeństwa, wielu Polaków negatywnie ocenia materialne warunki życia w naszym kraju, a nawet odczuwa lęk przed biedą. Nie wzrasta w społeczeństwie przekonanie o możliwościach wpływu na własny los, na życie w środowisku lokalnym, a zwłaszcza na sprawy kraju. Niektórzy socjologowie mówią o młodych ludziach jako „ofiarach” procesów transformacyjnych w społeczeństwie.

Szczególnie powszechne są dziś postawy wobec życia, które nie wyrażają ani jego afirmacji, ani negacji, lecz obojętność, niezdecydowanie, zwątpienie, przekonanie, że sukces zależy nie tyle od własnych działań, ile raczej od przypadkowych czynników zewnętrznych. W opiniach wypowiedzianych przez młodych ludzi, charakteryzujących się radykalizmem ocen i bezkompromisowym patrzaniem na świat, wiara we własne siły i poczucie podmiotowości łączą się niekiedy z dużym krytycyzmem wobec świata dorosłych i z uleganiem chwilowym emocjom. Brak optymizmu w odniesieniu do przyszłości własnej i całego społeczeństwa może wówczas prowadzić do preferowania celów prywatnych i strategii „na przetrwanie” oraz do wyłączania się ze współautorstwa procesów

¹⁴ Por. J a n P a w e ł I I, *Chrystus źródłem życia i nadziei w trzecim tysiącleciu*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 21(2000) nr 9, s. 15.

transformacji gospodarczej i społeczno-kulturowej. Intensyfikują się natomiast więzi negatywne typu obronnego, oparte na poszukiwaniu wrogów (np. „inni” zabierają pracę, społeczne pieniądze).

Polacy dość krytycznie oceniają stan zaspokojenia swoich potrzeb materialnych i dostrzegają negatywne skutki realizowanych reform społeczno-gospodarczych. Wielu odczuwa, że żyje się im gorzej niż wcześniej. Pogarszające się warunki życia, rozmiar frustracji zawodowych czy deprivacja potrzeb materialnych mogą utrwalać postawy wycofywania się, rezygnacji, bierności i apatii, przekonanie, że w panującej sytuacji nic nie można zmienić – co najwyżej należy zapobiegać, aby nie była ona gorsza. Znaczna część Polaków uważa, że społeczeństwo poddane zostało regułom ekonomii pieniądza, co wymusza podział na ludzi „wygranych” i „przegranych”, wprowadzając ostrą stratyfikację ekonomiczno-społeczną. Ostentacyjnym aspiracjom konsumpcjonistycznym jednych towarzyszy „odłożony” konsumpcjonizm innych.

Obok bezradności i poczucia beznadziejności w społeczeństwie ujawniają się jednak również znaczne zasoby zaradności i przedsiębiorczości ludzi, nie zawsze regulowane kryteriami moralnymi. Powoli rozszerza się krąg ludzi aktywnych, o wydłużonym horyzoncie planowania życiowego, przekonanych o szansach realizacji zamierzonych celów, dążących do szeroko pojmowanej samorealizacji, o dużym potencjale przedsiębiorczości. Nawet w warunkach kryzysu gospodarczego są oni skłonni brać „swoje sprawy w swoje ręce”, aktywnie uczestniczyć w życiu społecznym kraju, wprowadzać zmiany w otoczeniu zewnętrznym. Nie godzą się z klimatem bierności i przeczekiwania¹⁵.

Z badań socjologicznych wynika, że około 30% Polaków nie zgłasza chęci realizacji określonych celów życiowych, prezentuje postawę ludzi zagubionych, „sparaliżowanych” zmianą swojej sytuacji materialnej, bezrobociem, biedą lub jej groźbą¹⁶. W ocenie ankietowanych pogłębia się dystans między grupami społecznymi, korzystającymi już z owoców reform gospodarczych, a tymi, dla których są one niedostępne. Grupami, które w porównaniu z sytuacją sprzed roku 1989 straciły najwięcej, są – w opinii badanych – przede wszystkim rolnicy i robotnicy niewykwalifikowani, a także robotnicy wykwalifikowani i nauczyciele. Nie poprawiła się sytuacja rzemieślników. Od początku okresu transformacji jako grupy najbardziej zyskujące na przemianach postrzegani są właściciele prywatnych firm, księża, pracownicy centralnej administracji, dyrektorzy i kierownicy w przedsiębiorstwach państwowych oraz działacze opozycyjni z lat osiemdziesiątych¹⁷.

¹⁵ Por. J. M a r i a ń s k i, *Przyszłość własna i społeczeństwa w opinii młodzieży*, „Universitas Gedanensis” 11(1999) nr 1-2, s. 129-141.

¹⁶ Por. L. B e s k i d, R. M i l i c - C z e r n i a k, Z. S u f i n, *Polacy a nowa rzeczywistość ekonomiczna. Procesy przystosowywania się w mikroskali*, Warszawa 1995, s. 239.

¹⁷ Por. K. P a n k o w s k i, B. R o g u s k a, *Oceny zmian po roku '89*, w: *Nowa rzeczywistość. Oceny i opinie 1989-1999*, red. K. Zagórski, M. Strzeszewski, Warszawa 2000, s. 36n.

W całej dekadzie końca XX wieku społeczne oceny sytuacji gospodarczej były zawsze niekorzystne. Z sondaży CBOS wynika, że już od połowy roku 1992 zmniejszał się jednak odsetek osób źle oceniających stan gospodarki i wzrastał odsetek ocen pozytywnych. „Nieco szybciej rosła liczba osób określających sytuację gospodarczą w kraju jako średnią («ani dobra, ani zła»). W opinii społecznej zatem poprawiały się oceny gospodarki. Przeciętnie najlepsze oceny występowały na początku roku '96. Następne lata charakteryzowały się stabilizacją ocen sytuacji gospodarczej. W roku '99 odnotowaliśmy pogorszenie się opinii o stanie gospodarki”¹⁸. W styczniu 2001 roku nikt z badanych przez CBOS nie uznał sytuacji gospodarczej kraju za bardzo dobrą, 9% oceniło ją jako dobrą, 29% – jako ani dobrą, ani złą, 46% – jako złą i 11% – jako bardzo złą (4% – niezdecydowani)¹⁹.

W styczniu 2001 r. tylko 7,6% badanych dorosłych Polaków – według sondażu CBOS – oceniało warunki materialne swego gospodarstwa domowego jako dobre, 13,2% – jako raczej dobre, 46,1% – jako ani dobre ani złe, 12,0% – jako raczej złe, 21,1% – jako złe. W całej zbiorowości 7,1% badanych przewidywała, że w ciągu najbliższego roku warunki materialne rodziny pogorszą się, 19,7% – że raczej się pogorszą, 56,2% – że pozostaną bez zmian, 14,5% – że raczej poprawią się, 1,4% – że poprawią się i 1,1% była niezdecydowana. Deklarowane opinie dotyczące warunków materialnych w gospodarstwach domowych utrzymywały się w ostatnich latach na zbliżonym poziomie²⁰. W ocenie materialnych warunków bytu opinie negatywne przeważają obecnie nad pozytywnymi, najliczniejsza grupa ankietowanych ocenia warunki materialne własnych gospodarstw domowych jako średnie („ani dobre, ani złe”).

Według opinii niektórych socjologów w latach dziewięćdziesiątych w społeczeństwie zmieniał się wzajemny stosunek Polaków do siebie. Solidarność, życzliwość, bezinteresowność czy tolerancja są na co dzień mniej widoczne niż egoizm, dopatrywanie się złych intencji, zawiść i agresja. „Solidarność międzyludzka – istotny czynnik zachowań w latach 80. i składnik tradycyjnego etosu inteligenckiego – zanika. Inny człowiek jest albo taki jak ja (moja grupa), albo obcy i to w dwojakim sensie: obcy, bo przywiązany do innych wartości, ale także obcy, bo konkurujący ze mną w wyścigu do dóbr, które chciałbym osiągnąć. Poprzednie dychotomiczne widzenie świata społecznego («my» – «oni»), tak powszechne w latach 80., zostało teraz zastąpione przez mnogość dychotomicznych wizji świata: z jednej strony ja i moja grupa (jest to predefiniowana

¹⁸ A. S ę k, *Postrzeganie zmian sytuacji w Polsce*, w: *Nowa rzeczywistość. Oceny i opinie 1989-1999*, s. 45.

¹⁹ Por. M. W e n z e l, *Oceny sytuacji gospodarczej i warunków materialnych w niektórych krajach Europy Środkowej i Wschodniej*, w: „Aktualne problemy i wydarzenia” (128), Komunikat z badań CBOS, nr 30, Warszawa 2001, s. 1-8.

²⁰ Por. „Aktualne....” (do użytku wewnętrznego), s. 14.

kategoria «my»), a z drugiej strony – reszta świata, «oni», definiowani raczej jako zagrożenie niż szansa. Solidarność ogólnonarodowa rozpadła się na mnogość konkurujących ze sobą solidarności grupowych, połączonych wspólnotą interesu, nie wartości. Przeważa tolerancja dla «swoich» i rygoryzm moralny dla innych; egoizm grupowy i erozja myślenia w kategoriach «dobra wspólnego»²¹. Kategorie raczej partykularne niż wspólnotowe, egoistyczne bardziej niż prospołeczne określają międzyludzkie relacje Polaków. Oznacza to nie tylko deficyt kapitału społecznego, ale i moralnego.

Według opinii 32,7% badanych dorosłych Polaków – według sondażu CBOS z grudnia 2000 roku – w naszym kraju jest teraz więcej ludzi zaradnych, którzy umieją „urządzić się” w życiu i potrafią skutecznymi sposobami walczyć o swoje sprawy; według opinii 53,3% badanych – więcej jest ludzi usuwających się w cień i nieumiejących zabiegać o swoją korzyść, ale sumiennych, pracowitych i idących zawsze prostą drogą (14,0% to ludzie niezdecydowani). Równocześnie prawie połowa badanych wyżej ceniła tych pierwszych (48,2%), nieco mniejsza liczba – tych drugich (42,2%) i jeszcze mniej badanych nie potrafiło rozstrzygnąć omawianej kwestii (9,6%)²².

Ostatnie dziesięciolecie, które przyniosło z sobą duże przemiany gospodarcze, odsłoniło wiele obszarów biedy, a także przyczyniło się do ich zaistnienia²³. Wraz z rozwojem dobrobytu materialnego części społeczeństwa zwiększyło się bezrobocie oraz pogłębiły się różnice między tymi, którzy stają się coraz bardziej bogaci, i tymi, którzy żyją na skraju nędzy. W społeczeństwie polskim różnice pomiędzy bogatymi i biednymi powiększają się w sposób alarmujący. Wzrasta liczba ludzi żyjących w warunkach niezmiernie trudnych, ludzi bezdomnych, opuszczonych, głodnych, upośledzonych i pokrzywdzonych, którzy znaleźli się w takiej sytuacji nie z własnej winy. Są i tacy, którzy zostali zepchnięci na margines życia społecznego przez popełnione błędy, przestępstwa lub uleganie nałogom (np. pijaństwo, narkomania), rośnie liczba osób zarażonych chorobą AIDS.

W pierwszych latach okresu transformacji wyraźnemu rozszerzeniu uległa sfera ubóstwa. W latach 1995-1996 zasięg relatywnego ubóstwa kształtował się na poziomie około 14%. Z danych szacunkowych wynikało, że w 1996 roku 1,7 miliona (4,3%) osób żyło w rodzinach, które miały trudności z zaspokojeniem elementarnych potrzeb i znajdowały się poniżej minimum egzystencji. Niemal co drugi Polak żył w gospodarstwie domowym, w którym poziom wydatków był niższy od minimum socjalnego. Równocześnie wydatki 5,4 miliona (14%) osób

²¹ E. W n u k-L i p i ń s k i, *Elity i autorytety polskiej współczesności. Gdy przyzwoitość staniała*, „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 2, s. 3.

²² Por. „Aktualne problemy i wydarzenia” (127), Komunikat z badań CBOS, (do użytku wewnętrznego), Warszawa 2000, s. 20.

²³ Por. M. M a r o d y, *Społeczny wymiar transformacji, w: 10 lat transformacji w Polsce. Fakty i opinie*, red. A. Machniewicz, Warszawa 1999, s. 141.

nie przekraczały 50% przeciętnych wydatków ogółu gospodarstw domowych. Niskim poziomem konsumpcji charakteryzowały się rodziny z małych ośrodków miejskich oraz ze wsi. Wśród dzieci do czternastego roku życia co piąte trafiało do sfery ubóstwa. Szczególnie niepokojący ze społecznego punktu widzenia jest proces utrwalania się ubóstwa²⁴.

Z sondaży opinii publicznej wynika, że za najbardziej istotne problemy naszego kraju respondenci uznają sprawy związane z kondycją materialną społeczeństwa. Według 66% ankietowanych polski problem „numer jeden” to bezrobocie, według 31% respondentów – bieda i ubóstwo znacznej części społeczeństwa²⁵. Sposób gospodarowania pieniędzmi w gospodarstwie domowym badani w roku 2000 Polacy oceniali następująco: żyjemy bardzo biednie, nie starcza nam nawet na podstawowe potrzeby – 8% badanych; żyjemy skromnie, musimy na co dzień bardzo oszczędnie gospodarować – 39%; żyjemy średnio, starcza nam na co dzień, ale musimy oszczędzać na poważniejsze zakupy – 45%; żyjemy dobrze, starcza nam na wiele bez specjalnego oszczędzania – 7%; żyjemy bardzo dobrze, możemy pozwolić sobie na pewien luksus – 1%²⁶.

Z sondaży CBOS wynika, że od roku 1998 obserwujemy powolny, ale systematyczny spadek odsetka osób pozytywnie oceniających sytuację materialną swoich rodzin i wzrost odsetka ludzi niezadowolonych, przy względnie stałym wskaźniku liczby osób określających warunki materialne swoich rodzin jako przeciętne. W okresie dwóch lat zwiększyła się o 8 punktów procentowych zbiorowość respondentów mających poczucie upośledzenia ekonomicznego. Jeżeli oszacowany przez ankietowanych dochód, od którego zaczyna się bieda (średnio 378 złotych miesięcznie na osobę w rodzinie), uznać za obiektywne kryterium biedy, wówczas co trzeci Polak żyje w strefie zagrożenia ubóstwem. Przy miesięcznym dochodzie 400 złotych per capita sfera zagrożenia ubóstwem rozszerza się do 45%. W zależności od rygoryzmu przyjętego kryterium w sferze zagrożenia żyje zatem od 33% do 45% społeczeństwa²⁷. Wydaje się, że coraz bardziej rozwija się nieegalitarny system społeczny. Według sondażu OBOP z 1996 roku aż 87% respondentów było zdania, że różnice społeczne między biednymi a bogatymi w Polsce w latach 1989-1996 zwiększyły się (7% – pozostały bez zmian, 1% – zmniejszyły się, 5% – niezdecydowani w ocenie). Równocześnie tylko 18% badanych stwierdziło, że opieka państwa nad ludźmi

²⁴ Por. Kancelaria Prezesa Rady Ministrów. Biuro Pełnomocnika Rządu do Spraw Rodziny, *Raport o sytuacji polskich rodzin*, Warszawa 1998, s. 82-88.

²⁵ Por. *Polski problem numer 1*, „Komunikat z badań OBOP” (sierpień 1995), Warszawa 1995, s. 2.

²⁶ Por. M. Falkowska, *Oceny poziomu życia oraz postrzeganie zasięgu ubóstwa w Polsce, Czechach, na Węgrzech i na Litwie*, w: „Aktualne problemy i wydarzenia” (121), Komunikat z badań CBOS, nr 110, Warszawa 2000, s. 4.

²⁷ Por. także, *Zasięg biedy i postrzeganie ludzi biednych w Polsce*, w: „Aktualne...”, nr 136, s. 33n.

najuboższymi zwiększyła się, 52% było przeciwnego zdania, 19% nie dostrzegło zmian i 11% nie miało w tej kwestii zdecydowanej opinii²⁸.

Przytoczone wyniki sondaży opinii publicznej wskazują na znaczne rozwarstwienie społeczne i ekonomiczne we współczesnej Polsce. Socjologia empiryczna nie dysponuje precyzyjnymi kryteriami pomiaru postaw konsumpcyjnych. Pozwala jednak zdecydowanie wskazać, że jedynie mniejszość członków naszego społeczeństwa zdolna jest w nadmiarze zaspokajać swoje bieżące potrzeby, niejednokrotnie hołdując ostentacyjnemu konsumizmowi. Większość społeczeństwa natomiast musi zadowolić się „odłożonym” konsumpcjonizmem, a nawet zbliża się do granic ubóstwa. Ci, którzy nie są „ofiarami” procesów transformacyjnych, lecz ich beneficjentami, stoją przed pokusą hołdowania zasadom współzawodnictwa i konkurencji oraz koncentrowania się na sprawach materialnych. Ci, których nie stać na kupowanie drogich towarów i usług, czują się zawiedzeni i sfrustrowani²⁹. Ich świadomość jest jednak „skażona” ofertami konsumpcyjnymi, lansowanymi między innymi przez media.

KONSUMPCJONIZM – WYZWANIEM DLA KOŚCIOŁA

W obecnej sytuacji, kiedy wciąż mocno zaznaczają się pesymistyczne nastroje społeczne i niepewność co do przyszłości kraju, kiedy nie rośnie liczba osób patrzących z nadzieją w przyszłość Polski, szczególnie istotne jest dostrzeżenie znaczenia Kościoła jako ważnej instancji pomagającej w odnajdywaniu sensu życia oraz jako znaku nadziei. W ramach swojej misji ewangelizacyjnej Kościół katolicki pragnie wpływać na wzorce moralne młodzieży i na kształt społeczeństwa, zgodnie z jego tysiącletnią tradycją chrześcijańską. W swojej integralnej posłudze każdemu człowiekowi i całemu narodowi troszczy się o to, aby młodzi nie ulegali zniechęceniu i rezygnacji, aby nie poddawali się bezduszności i pesymizmowi.

Kościół oddziałuje na ludzi współczesnych, wskazując na konieczność odejścia od modnej dzisiaj mentalności, która każe człowiekowi zajmować się przede wszystkim tym, co materialne, i nie daje odpowiedzi na najbardziej podstawowe problemy ludzkiej egzystencji³⁰. Kościół próbuje rozpoznawać, dokąd zmierza dzisiejsze społeczeństwo, odkrywać jego duchowe potrzeby, określać konkretne i główne zadania oraz związane z nimi metody duszpasterskie, by stosownie odpowiedzieć ludzkim oczekiwaniom³¹. Ważne jest nie tyle

²⁸ Por. *Co się zmieniło w Polsce po roku 1989?*, „Komunikat z badań OBOP” (sierpień 1996), Warszawa 1996, s. 2.

²⁹ Por. A. D y l u s, *Globalny rynek i jego granice*, Warszawa 2001, s. 201.

³⁰ Por. J. M a r i a ń s k i, *Mieć czy być? Konsumizm jako styl życia – wyzwaniem dla Kościoła*, Kraków 1997.

³¹ Por. J a n P a w e ł II, *Adhortacja Pastores dabo vobis*, nr 5.

to, by ustawicznie występować przeciwko „duchowi czasu”, ile raczej rozpoznawać „znaki czasu”. Kościół popiera taki kierunek rozwoju gospodarczego i społecznego, który jest ewolucją „od «mniej być» ku «więcej być», obejmującą całego człowieka w wymiarze ekonomicznym, rzecz jasna, ale również kulturowym, moralnym i duchowym”³². Krytykuje natomiast styl życia ludzi nastawionych wyłącznie na przeżywanie i doznawanie (por. CA, nr 36), uwikłanych w sieć fałszywych i powierzchownych satysfakcji (por. CA, nr 41), w sposób nieuporządkowany zużywających zasoby naturalne lub niszczących „środowisko ludzkie” (por. CA, nr 37-39).

Kościół zdecydowany jest bronić człowieka, jego godności, praw oraz jego wymiaru transcendentnego, zwłaszcza w warunkach tworzącego się społeczeństwa „zachłanności”. Gospodarka rynkowa nie jest w stanie zagwarantować sprawiedliwości społecznej, chociaż stwarza podstawy do rozwiązań optymalnych. W okresie szerzącego się materializmu praktycznego nie zabraknie ludzi odczuwających potrzebę Boga i szukających w Kościele oparcia, które kształtuje wiarę i horyzonty chrześcijańskiego humanizmu. Z nimi Kościół może nawiązać intensywny dialog (por. Paweł VI, *Ecclesiam suam*, nr 67).

W czasie audiencji dla członków Papieskiej Rady do spraw Kultury 10 stycznia 1992 roku Jan Paweł II podkreślił: „Młodzież, a także dorośli żyjący w społeczeństwach uprzemysłowionych starają się na różne sposoby wyrazić niezadowolenie z powodu dominacji «mieć» nad «być», podczas gdy tak wiele osób cierpi na brak podstawowego «mieć», niezbędnego do tego, aby móc «być». Na całym świecie ludzie domagają się poszanowania dla ich kultury oraz prawa do życia godnego człowieka”³³. Nie wystarczy tylko produkować i konsumować, aby zapewnić sobie sens i cel życia. Co więcej, nadmierne stawianie na konsumpcję jest nie tylko niewystarczające dla pełnego rozwoju człowieka, ale niesie z sobą niebezpieczeństwo odrzucenia wiary i wartości humanistycznych.

Jan Paweł II często wzywa chrześcijan, aby przeciwstawiali się irracjonalnemu konsumpcjonizmowi, swego rodzaju „kulturze marnotrawstwa”, która staje się powszechnym stylem życia, zwłaszcza w tak zwanych krajach rozwiniętych. „Należy przeciwstawić się tej tendencji. Prawdziwym wyzwaniem pedagogicznym, a zarazem działaniem bardzo dalekowzrocznym jest kształtowanie właściwego stosunku do dóbr materialnych, tak aby ludzie umieli z nich korzystać nie zapominając o ograniczoności dostępnych zasobów ani o ubóstwie, w jakim żyje tak wiele istot ludzkich, a w konsekwencji potrafili nagiąć swój styl życia do wymogów braterskiej solidarności”³⁴.

³² J a n P a w e ł I I, *Od czego zależy prawdziwy i trwały pokój?*, „L'Osservatore Romano” 9(1988) nr 2, s. 17.

³³ T e n ż e, *Dialog między kulturami i wiarą*, „L'Osservatore Romano” 13(1992) nr 7, s. 30.

³⁴ T e n ż e, *Globalizacja solidarności wymaga kultury solidarności* (Jubileusz Rolników, 11 XI 2000), „L'Osservatore Romano” 22(2001) nr 2, s. 31.

We współczesnym świecie potrzebna jest ascetyczna czy też niehedonistyczna orientacja życiowa, proponująca odejście od konsumpcyjnych wzorców cywilizacji oraz od preferowania wartości zorientowanych na używanie. Kościół podkreśla znaczenie wymogów ograniczenia i wyrzeczenia, jakie człowiek podejmuje dla realizacji przyjętych celów i pożądaných wartości. Ascetyczny wzór życia w formie umiarkowanej nie odrzuca przyjemności, ale też nie czyni z niej zasady naczelnej. Współczesnemu społeczeństwu potrzebna jest taka orientacja życiowa. „W świecie, w którym dominującą cechą egzystencji jest modus posiadania, naczelne motto brzmi: «Jestem tym, co mam». Po dokonanej transformacji przybierze ono postać: «Jestem tym, co robię» (w sensie niewyalienowanej aktywności) lub po prostu: «Jestem tym, kim jestem»”³⁵.

³⁵ E. F r o m m, *O sztuce istnienia*, Warszawa-Wrocław 2000, s. 130.

Wiktoria WRÓBLEWSKA

WAŻ ZAMKNIĘTY CZY OTWARTY? MŁODZIEŻ W OCZACH DEMOGRAFA

Zjawiskiem, które obserwujemy dzisiaj w Polsce, jest osłabienie roli autorytetów, w tym także pozycji ojca, oraz ich ograniczone oddziaływanie na życie społeczne i na kształtowanie osobowości osób dorastających. Znaczenie zależności pionowych zostało zastąpione odniesieniami poziomymi, które oznaczają opinie rówieśników, środowiska kolegów oraz wpływ mediów.

Tytuł artykułu zaczerpnięty został z książki *Mały Książę*, której autor wspomina, że będąc dzieckiem, pod wrażeniem opisów dżungli i zwyczajów drapieżnych zwierząt narysował węża boa, który trawił słonia. Rysunek pierwszy, przypominający kształtem i kolorem kapelusz, nikogo z dorosłych nie przerażał, dlatego powstał rysunek drugi, przedstawiający przekrój węża, który dorośli mogliby zrozumieć.

W wielu rozwijających się krajach Afryki, Azji i Ameryki Południowej młoda dziewczyna osiąga status dorosłości wkrótce po osiągnięciu dojrzałości seksualnej. Oznacza to, że w życiu nastolatek w tych krajach nie występuje w zasadzie okres przejściowy między czasem bycia dzieckiem a wejściem w dorosłość. W społeczeństwach określanych jako nowoczesne, objętych procesem modernizacji, na który składa się szereg przeobrażeń społecznych, ekonomicznych, technicznych i kulturowych, sytuacja taka nie jest znana. Wcześniejszy rozwój dzieci i młodzieży, przejawiający się w szybszym dojrzewaniu fizycznym, i wydłużony okres kształcenia bez konieczności wczesnego podejmowania pracy spowodowały, że znamienne stało się coraz dłużej trwające przechodzenie od okresu dzieciństwa do stanu „dorosłości”; okres młodości w kolejnych generacjach staje się coraz dłuższy. Jednocześnie zwiększenie swobody i sfery wolności ludzi młodych spowodowało wzrost ich niezależności od świata dorosłych. Młodzież stała się odrębną, autonomiczną i ważną grupą społeczną, posiadającą swoje prawa, kulturę i system norm coraz mniej zbieżny z normami poprzednich pokoleń. Dzieci i młodzież stanowią także znaczącą grupę konsumentów, która podlega działaniom rynkowym producentów i twórców wielu towarów i usług. Proces ten, który można określić mianem „emancypacji młodzieży”, tworzy tło dla omawianych tu zagadnień.

„BOOM” WCZESNEGO MACIERZYŃSTWA LAT SZEŚĆDZIESIĄTYCH

Analizując częstość urodzeń dzieci przez nastolatki (dziewczęta w wieku 19 lat i mniej) w okresie ostatnich czterdziestu lat w krajach o wysokim poziomie rozwoju gospodarczego, dostrzegamy, że kształt krzywych odzwierciedlających trendy jest bardzo podobny do „węża zamkniętego”, czyli do kapełusza.

W większości tych krajów od początku lat sześćdziesiątych (w USA i w Kanadzie już w końcu lat pięćdziesiątych) odnotowano znaczny wzrost urodzeń wśród nastolatek. Współczynniki płodności, utrzymujące się do tego czasu na stałym poziomie od 10 do 50 urodzeń na 1 000 kobiet w wieku 15-19 lat (w zależności od kraju), w ciągu kilku lat wzrosły nawet dwukrotnie i trzykrotnie. W USA notowano ponad 100 urodzeń na 1 000 dziewcząt w wieku 15-19 lat rocznie, przy coraz częstszych urodzeniach przez dziewczęta w wieku 14 lat i mniej. „Boom urodzeń” wśród nastolatek europejskich został zapoczątkowany w Szwecji i w Danii, a następnie (w drugiej połowie lat sześćdziesiątych) wystąpił niemal we wszystkich krajach tej części Europy. Z opóźnieniem wahającym się od 10 do 15 lat nastąpiła faza wzrostu liczby urodzeń w grupie nastolatek w krajach Europy Południowej (Włochy, Portugalia, Hiszpania, Grecja) oraz w Norwegii i Irlandii, a także na Węgrzech, w ówczesnej Czechosłowacji i Bułgarii.

Po kilkunastu latach trwania fazy wysokiej płodności nastąpił duży spadek wartości analizowanych współczynników. Na przykład w Szwecji i w Danii był to spadek z poziomu ponad 50 urodzeń na 1 000 kobiet w 1966 roku do 10 w roku 1984, w RFN – z 36 do 8, we Francji – z 28 do 10, w Holandii – z około 20 do 6. Ostatecznie liczba urodzeń wśród nastolatek ustabilizowała się na stosunkowo niskim poziomie. Znaczący udział w tej grupie stanowią urodzenia przez dziewczęta niebędące w związkach małżeńskich. Najniższy odsetek urodzeń małżeńskich notowany jest w Szwecji (18%), gdzie pozamałżeńskie urodzenia są tradycyjnie wolne od ostracyzmu społecznego. W USA, w Anglii i w Walii urodzenia małżeńskie stanowią około połowy urodzeń w grupie dziewcząt w wieku 15-19 lat, a na przykład w Holandii stanowią one 75%.

Przemiany, które w bezpośredni sposób spowodowały „boom urodzeń” wśród nastolatek, polegały przede wszystkim na zmianach obyczajowości młodych osób i mogą być łączone z tak zwaną rewolucją seksualną. Tworzenie wolnych, przedmałżeńskich związków seksualnych wśród nastolatków nie było wcześniej zjawiskiem społecznie akceptowanym ani powszechnym; nie miało też tradycyjnego oparcia kulturowego ani nawet subkulturowego. Przykładem kraju, w którym zaszły bardzo duże i szybkie zmiany w obyczajowości seksualnej nastolatków, jest Szwecja. Z pokolenia dziewcząt urodzonych w latach 1956-1960 co trzecia (34%) miała pierwsze doświadczenia seksualne w wieku 16 lat i mniej, 79% w wieku 18 lat i mniej, a tylko 6% nie miało takich do-

świadczeń będąc w wieku 20 lat¹. Badania z lat osiemdziesiątych wykazują, że coraz trudniej znaleźć wśród młodych osób w większości analizowanych krajów takie, które przed ukończeniem 20 lat nie zdecydowały się na podjęcie życia seksualnego. Dane dotyczące wieku osób w momencie inicjacji seksualnej wskazują na to, że aktywność seksualna nastolatków w krajach uprzemysłowionych (poza Japonią) dawno już przewyższyła poziom rejestrowany w krajach rozwijających się. Na przykład w Ekwadorze spośród kobiet, które w roku 1988 były w wieku od 20 do 24 lat, 51% podjęło życie seksualne przed ukończeniem 20. roku życia, w Kolumbii – 50%, a w Dominikanie – 54%. Odsetek nieaktywnych seksualnie nastolatków w wieku 15-19 lat w krajach afrykańskich wynosi od 24% w Mali do 92% w Burundi, a w większości krajów tego kontynentu wynosi 40-50%².

DZIAŁANIA DOROSŁYCH

Nasilanie się zjawiska macierzyństwa bardzo młodych i młodych dziewcząt w latach sześćdziesiątych wzbudziło zainteresowanie badaczy, polityków społecznych, organizacji i stowarzyszeń rządowych i pozarządowych, a zagadnienie zachowań prokreacyjnych nastolatków było tematem międzynarodowych konferencji (między innymi Konferencji Ludnościowej w Mexico City w 1984 roku). Uznano, że zachodzenie w ciążę przez nastolatki jest problemem społecznym, wymagającym szczególnego traktowania, zbadania i podjęcia działań mających na celu ograniczenie zakresu tego zjawiska. Wagę zagadnienia potwierdzały przede wszystkim następstwa wczesnych urodzeń. Do najczęściej wskazywanych należą konsekwencje zdrowotne, społeczno-ekonomiczne i demograficzne. W zakresie zdrowotnym wymienia się: niski ciężar urodzeniowy dzieci nastoletnich matek, większe ryzyko komplikacji ciąży i porodu przedwczesnego, zły stan psychiczny niezamężnych dziewcząt w okresie ciąży, a także niekorzystny przebieg rozwoju psychicznego dzieci nastolatków, szczególnie dzieci wychowywanych przez samotne matki. Z ważnych społeczno-ekonomicznych konsekwencji zwraca uwagę skrócony czas nauki młodych matek, a więc stracone możliwości edukacji i nie zrealizowane aspiracje, a w rezultacie gorsza w porównaniu z innymi praca i przebieg kariery zawodowej tych osób, niższe dochody i często wynikająca stąd zła sytuacja finansowa oraz niestabilna sytuacja ekonomiczna. Do konsekwencji demograficznych macierzyństwa nasto-

¹ Por. *Adolescent Reproductive Behaviour. Evidence from Developed Countries*, „Population Studies”, nr 109, t. 1, New York 1988, UN, s. 159.

² Por. *Into a New World. Young Women's Sexual and Reproductive Lives*, New York 1998, The Alan Guttmacher Institute, s. 56.

latek należy przede wszystkim wczesne zawarcie związku małżeńskiego oraz niestabilność małżeństw zawieranych przez nastolatków.

Podjęte działania skierowane były przede wszystkim na rozwój tak zwanej edukacji seksualnej. W wielu krajach wprowadzono do programów szkolnych program nauczania biologii poszerzony o informacje dotyczące zagadnień rozrodczości, planowania rodziny i wychowania małego dziecka. Pierwszym krajem, w którym wprowadzono do szkół elementy edukacji seksualnej, była Szwecja (rok 1945). Długą tradycję w tej dziedzinie mają także inne kraje skandynawskie. Przykładem odmiennych tendencji mogła być do lat siedemdziesiątych polityka francuska. Prawodawstwo francuskie karało za przerywanie ciąży, a rozpowszechnianie informacji dotyczących sztucznej regulacji urodzeń i seksu było zakazane. W roku 1973 do szkół wprowadzono wychowanie seksualne. Dziś w szkołach upowszechniane są także informacje o adresach ośrodków planowania rodziny i prowadzona jest kampania na rzecz zapobiegania AIDS.

Krajem, w którym tematyka planowania rodziny oraz oświaty seksualnej długo nie była przedmiotem polityki państwa, a przerywania ciąży były nielegalne, pozostawała Portugalia. Jednak tradycyjny model wychowania uległ zmianie pod naporem nowych problemów i zjawisk, które nie ominęły i tego społeczeństwa (związki seksualne przedmałżeńskie i pozamałżeńskie, seks nastolatków czy też napływ środków antykoncepcyjnych). Od tego czasu nastąpiła eksplozja propozycji i programów dotyczących edukacji seksualnej i metod antykoncepcji, oferowanych nie tylko przez szkoły, ale także przez specjalnie utworzone poradnie, fundacje, organizacje rówieśników oraz media, skierowanych do dzieci i młodzieży oraz do rodziców i wychowawców.

Specjalne centra i kliniki w niektórych krajach oferują młodzieży w wieku szkolnym szeroki zakres usług antykoncepcyjnych oraz aborcyjnych wysokiej jakości, łatwo dostępnych i świadczonych profesjonalnie, na ogół bezpłatnie i poufnie. Podkreślana jest (np. w Szwecji i w Danii) prywatność tej sfery życia nastolatków, a przepisy prawne zobowiązują lekarzy do nieinformowania rodziców o świadczonych usługach antykoncepcyjnych dla nieletnich dzieci, jak również do poufności usług medycznych dla dziewcząt poniżej 18. roku życia (np. we Francji)³.

Podjęte działania, które poprzez upowszechnianie edukacji młodzieży w zakresie życia seksualnego oraz dostępność i wysoką jakość oferowanych środków miały za cel obniżenie liczby ciąż i urodzeń przez nastolatki, można uznać za skuteczne. W większości krajów (do wyjątków należy USA) nastąpił spadek omawianych współczynników. Jednak patrząc na skuteczność podjętych działań przez „przekrój węża”, można dostrzec także i inne efekty, czasem trudno

³ Por. *Teenage Pregnancy in Developed Countries: Determinants and Policy Implications*, „International Family Planning Perspectives”, 17(1985) nr 2, s. 53-62.

wymierne i kontrowersyjne. Odnotowano znaczny wzrost liczby nastolatków zapobiegających ciąży oraz zmiany w strukturze stosowanych metod i środków na rzecz środków o wysokiej efektywności, a także zmniejszenie liczby partnerów oraz większą akceptację dla autoerotyzmu i relacji homoseksualnych. Nie można jednoznacznie stwierdzić, czy wprowadzenie określonego programu edukacyjnego nie zachęca do podejmowania współżycia przez uczniów (bardzo wysokie wskaźniki i tak nigdzie nie zostały obniżone). Współczynniki aborcji, mierzone liczbą przerwania ciąży na 1 000 kobiet w wieku 15-19 lat, w wielu krajach utrzymują się na poziomie współczynników płodności w tej grupie wieku, albo też przewyższają je. Na jedną ciążę nastolatki zakończoną urodzeniem dziecka przypada od jednej do prawie dwóch ciąż kończących się przerwaniem. W skali jednego roku tylko w USA dokonywanych jest prawie pół miliona przerwania ciąży nastolatków.

Kontrowersyjność uzyskanych efektów podnoszona jest także przez środowiska medyczne. Ryzyko związane z wczesnymi związkami seksualnymi to już nie tylko niezamierzone ciążę i wczesne macierzyństwo, ale także możliwość poważnych infekcji. Istnieje ponad dwadzieścia chorób przenoszonych drogą płciową, a wśród nich chlamydia, rzeżączka i syfilis oraz wirusy: żółtaczki zakaźnej typu B, HPV, HIV, zarażenie którymi jest z immunologicznego punktu widzenia szczególnie łatwe w okresie dojrzewania. Infekcje narządów płciowych często przebiegają bezobjawowo, tymczasem ich następstwa są odległe i rozciągają się od niepłodności (niepłodność w grupie kobiet w wieku 20-24 lata od 1960 roku zwiększyła się trzykrotnie), poprzez infekcje płodu, do nowotworów narządów rodnych (rak szyjki macicy) i śmierci. Z badań przeprowadzonych w USA wynika, że 25% nastolatków, które prowadzą życie seksualne, nabędzie (w ciągu roku) infekcję przenoszoną drogą płciową, a około 13% młodych ludzi w wieku 13-19 lat jest już zainfekowanych⁴.

Liczby te uważane są za ważny argument ogólnoswiatowej kampanii na rzecz zdrowia, której celem jest promocja prezerwatyw (!). Z dużą dozą pewności można zakładać, że kampania ta będzie także skuteczna. Lata doświadczeń w kształtowaniu i zmienianiu naszych postaw przez reklamę pokazały, że działania takie są rzeczywiście efektywne. Zawsze można posłużyć się podstępem, nadając produktowi znaczenie osobiste i stosując zasadę Lamberta, czyli wynaleźć chorobę, aby sprzedać lekarstwo⁵.

⁴ Zob. *Sex and America's Teenagers*, New York 1994, The Alan Guttmacher Institute.

⁵ Gerald Lambert, który na początku naszego wieku został właścicielem przedsiębiorstwa produkującego środek antyseptyczny o nazwie listerina, poszukując szerszego rynku zbytu, zdecydował się promować go jako środek do pielęgnacji jamy ustnej. Jedyną trudność polegała na tym, że w owym czasie nie stosowano tego środka, ani nawet nie wiedziano o jego istnieniu. W roku 1936 w bardzo dużej liczbie czasopism pojawiła się reklama odwołująca się do poczucia strachu i wstydu powodowanego problemem o nazwie halitoza (ta medycznie brzmiąca nazwa wymyślona została przez Lamberta), który miał trapić miliony ludzi, a można go było uniknąć zaopatrując się w środek

DLACZEGO W USA SIĘ NIE POWIODŁO?

Godny uwagi jest fakt, że w USA, kraju o wysokim rozwoju społeczno-ekonomicznym, z bardzo wysokim wskaźnikiem skolaryzacji młodzieży w wieku 18-19 lat, w którym obowiązuje liberalna polityka rodzinna, liczba ciąż i urodzeń dzieci przez nastolatki jest pięciokrotnie, a nawet dziesięciokrotnie wyższa w porównaniu z innymi krajami o podobnym poziomie rozwoju (wyższa płodność ludności kolorowej wyjaśnia wzrost tych wskaźników tylko o 20%). We wnioskach ze szczegółowej analizy porównawczej, obejmującej Holandię, Francję, Anglię i Walię, Szwecję, Kanadę i USA⁶, podkreśla się, że działania krajów europejskich nie odwoływały się bezpośrednio do kwestii moralności i nie zmierzały do ograniczenia wczesnej aktywności seksualnej, skupiając się raczej na „technicznych” rozwiązaniach, zapobiegających wzrostowi liczby ciąż i urodzeń wśród nastolatek. W przypadku każdego z tych krajów wymienić można kilka szczególnie charakterystycznych czynników powiązanych z niskim poziomem współczynników płodności nastolatek. Na przykład w Szwecji czynnikiem takim jest edukacja szkolna, w pełni akceptowana przez rodziców, którzy także mieli kiedyś takie zajęcia w szkole, w Holandii zaś wysoka ekspozycja na informacje o środkach antykoncepcyjnych i o sferze seksualnej rozpowszechniane przez media. We wszystkich wspomnianych krajach europejskich sfera seksualna od wielu lat traktowana jest w sposób otwarty, a podejmowanym działaniom towarzyszy duża sekularyzacja oraz tolerancja społeczna dla przedmażeńskich związków seksualnych.

W USA charakterystyczna jest różnorodność programów edukacji seksualnej dzieci i młodzieży, od bardzo liberalnych i instrumentalnych do promujących wstrzemięźliwość i wspierających nastolatków w decyzji o odkładaniu współżycia (np. program „Abstinence plus Education”). Stosunkowo wysoka jest tam liczba ludzi religijnych, uznających, że Bóg jest ważny w ich życiu. Znaczącą pozycję w tym kraju zajmują grupy fundamentalistów, federacje, grupy kościelne, organizacje młodzieżowe i rodzinne, zespoły powstałe w oparciu o lokalne autorytety, które sprzeciwiają się aborcji, seksualnej edukacji czy promocji antykoncepcji. Wielość programów i propozycji, różnorodność grup, partii, ideologii i opcji dotyczących wychowania, postrzegania rodziny, związków małżeńskich i roli kobiety przy ich skrajnej polaryzacji stanowi – wraz z heterogenicznością etniczną ludności – specyfikę tego kraju. I jeszcze jedna uwaga, która może być pomocna w prowadzeniu rozważań. Podkreśla się, że amerykańskie nastolatki odziedziczyły najgorszą z możliwych formę przekazu informacji dotyczącej życia seksualnego. Mówiąc im, że życie seksualne jest

do pielęgnacji jamy ustnej. I tak, wymyślając lekarstwo, Lambert wynalazł chorobę. Por. E. A r o n s o n, T. D. W i l s o n, R. M. A k e r t, *Psychologia społeczna*, Poznań 1997, s. 347-351.

⁶ Por. *Teenage Pregnancy...*, s. 59-61.

romantyczne, przyjemne i podniecające, kino, słowa piosenek, radio i telewizja wytworzyły pełen iluzji obraz ludzkiej seksualności. Z drugiej strony przedmałżeński seks i kohabitacja były sposobem życia i stylem zachowania, który młodzi ludzie obserwowali i którego doświadczali poprzez życie rodziców, ich partnerów i znajomych. Równocześnie mówiono im, że porządna dziewczyna powinna umieć powiedzieć „nie”. Mieli większą szansę dowiedzieć się o problemie aborcji raczej w codziennie oglądanej „operze mydlanej” niż z innych, kompetentnych źródeł. Takie wzajemnie sprzeczne informacje, chaos i brak przynależności do określonej grupy powodowały kłopoty z tożsamością i nie pozostały bez wpływu na coraz bardziej ambiwalentny stosunek młodych ludzi do seksualności.

URODZENIA PRZEZ NASTOLATKI W POLSCE

W Polsce żyją, uczą się i pracują ponad trzy miliony osób w wieku 15-19 lat. Większość z nich (ponad 60%) mieszka w miastach i wychowuje się w rodzinach pełnych (84%). W roku szkolnym 1998/99 przynajmniej osiem na dziesięć osób w wieku 15-18 lat uczyło się w szkołach średnich, a co trzecia osoba w wieku od 19 do 24 lat była uczniem lub studentem. Odnotowany w ostatnich latach istotny wzrost wskaźnika skolaryzacji, w szczególności dwukrotny wzrost liczby studiujących w ciągu sześciu lat, jest symptomem wzrostu aspiracji edukacyjnych młodzieży.

Systematycznie zmniejsza się w Polsce liczba zawieranych małżeństw, w tym także w najmłodszych grupach wieku. Odsetek zameężnych kobiet w grupie 15-19 lat wynosił w 1995 roku 3,2%, a mężczyzn – 0,5%. W ostatnich latach związek małżeński przed ukończeniem dwudziestu lat zawiera od 5 do 6 tysięcy mężczyzn oraz od 33 do 35 tysięcy kobiet. Zdecydowana większość z tych małżeństw (9 na 10) zostaje zawarta w sytuacji istniejącej ciąży. Małżeństwa zawierane przez bardzo młode osoby mają duże prawdopodobieństwo niepowodzenia i charakteryzują się najwyższą liczbą rozwodów. Na przykład z grupy małżeństw zawartych w latach 1989-1990, których zawarcie było możliwe po otrzymaniu zgody sądu przez mężczyznę (był on w wieku 20 lat i mniej), do 1997 roku już co dziesiąte było po prawomocnie orzeczonym rozwodzie.

Częstość urodzeń w grupie nastolatek w Polsce od kilku lat ulega systematycznemu obniżeniu. Od 1991 do 1999 roku odnotowano jej spadek o ponad 45% (z 32 do 17 urodzeń na 1 000 kobiet w wieku 15-19 lat). Ważne wydaje się zwrócenie uwagi na fakt, że do tego czasu natężenie urodzeń w grupie nastolatek charakteryzowało się dość dużą stabilizacją, utrzymując się na poziomie ponad 30 urodzeń na 1 000 kobiet w wieku 15-19 lat. Jest to ewenement w porównaniu z opisaną wcześniej sytuacją w innych krajach. W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych co roku przychodziło na świat od 40 do 50 tysięcy

dzieci, których matki ukończyły nie więcej niż 19 lat. Na wsi współczynniki płodności nastolatek były wyższe niż w miastach; szczególnie duże różnice dotyczyły grupy kobiet dziewiętnastoletnich, z których na wsi zostawało matką około 120 na 1 000, a w miastach około 70. W roku 1999 liczba dzieci urodzonych przez nastolatki wynosiła 28,8 tysiąca (415 urodzeń w wieku do 15 lat, 1 427 w wieku 16 lat, 4 011 – 17 lat, 8 308 – 18 lat i 14 608 – 19 lat). Obniżyła się także liczba młodych mężczyzn, którzy zostali ojcami przed ukończeniem dwudziestego roku życia (np. w roku 1990 – 9,4 tys., w 1999 – 5,1 tys.). Zmniejszeniu uległy obserwowane wcześniej różnice w płodności nastolatek ze względu na miejsce zamieszkania. Odnotować należy, że zmiany te dotyczą głównie wskaźników dla nastolatek starszych, to znaczy dziewiętnastoletnich i osiemnastoletnich. Częstość urodzeń w grupie najmłodszych matek podlega mniejszym zmianom i nie jest związana z miejscem zamieszkania. Nieletnią matkę tak samo często można spotkać na wsi, jak i w mieście.

W grupie nastolatek częstsze niż w innych grupach kobiet są urodzenia pozamałżeńskie. Liczba urodzeń przez dziewczęta niezamężne wykazuje trend rosnący; szczególnie intensywny wzrost nastąpił w ostatnich latach. W roku 1992 co czwarte urodzenie w grupie nastolatek było urodzeniem pozamałżeńskim (24% dla ogółu nastolatek; 26% w miastach i 16% na wsi), a po siedmiu latach (dane z roku 1999) liczby te uległy niemal podwojeniu. Urodzenia pozamałżeńskie stanowiły 40% urodzeń ogółem (w miastach 47%, a na wsi 31%). Trudno oczekiwać, że małżeństwo zostanie z czasem zawarte, jeśli co piąta nastoletnia matka (20,2%) nie potrafiła podać wieku ojca urodzonego przez nią dziecka (w zestawieniach GUS jest to kategoria „wiek ojca nieustalony”).

Analiza cech demograficznych i społecznych charakteryzujących nastoletnie matki i ich środowisko rodzinne dostarczyła bliższych informacji o sytuacji życiowej młodych matek oraz o uwarunkowaniach wczesnego macierzyństwa w Polsce pod koniec lat osiemdziesiątych, a więc tuż przed rozpoczęciem okresu zasadniczych przemian⁷. Młodymi matkami zostawały częściej osoby z wykształceniem podstawowym oraz uczennice zasadniczych szkół zawodowych i absolwentki tego typu szkół niż uczennice szkół średnich. Zjawisko wczesnego macierzyństwa było typowe dla rodzin o niskim statusie społeczno-zawodowym oraz dla nastolatek wychowujących się w rodzinach wielodzietnych. Matkami nastoletnich matek były często kobiety, które urodziły pierwsze dziecko również jako nastolatki, co wskazuje na kontynuację tego zjawiska. Odnotowano także związek pomiędzy wcześniejszym rozwojem biologicznym nastolatek a wiekiem pierwszych kontaktów seksualnych oraz wiekiem urodzenia dziecka.

⁷ Zob. W. Wróblewska, *Nastoletnie matki w Polsce. Studium demograficzne na podstawie badania „Ankieta Młodych Matek z 1988 r.”*, „Monografie i Opracowania”, nr 22/340, Warszawa 1991, ISiD SCII

ZRÓŻNICOWANIE JAKO KONSEKWENCJA PROCESÓW KULTUROWYCH

Należy podkreślić, że w Polsce występuje istotne terytorialne zróżnicowanie omawianych procesów demograficznych, które utrzymuje się w całym okresie powojennym i miało miejsce także w latach dziewięćdziesiątych. Linia podziału przebiega według granic między województwami utworzonymi na ziemiach zachodnich i północnych oraz województwami dawnymi. Różnice są znaczące: współczynniki płodności nastolatków mieszkających w miastach odnotowane w 1996 roku wahały się od 13 urodzeń na 1 000 dziewcząt w wieku 15-19 lat w województwie białostockim do 28 w śluskim, a na wsi – od 12 w tarnowskim do 40 w koszalińskim; w roku 1999 – od 11 w miastach województwa podlaskiego i podkarpackiego do 20 w województwie lubuskim, a na wsi – od 13 w województwie małopolskim do 34 w zachodniopomorskim (według nowego podziału administracyjnego).

Zróżnicowanie to może być konsekwencją różnych procesów, zarówno kulturowych, historycznych, jak i ekonomicznych, które zachodziły na ziemiach zachodnich i północnych. Można wśród nich wskazać na proces wymiany ludności, który poprzez przesiedlenia, repatriacje i reemigracje stworzył na tych terenach mozaikę ludnościową o różnych cechach etnicznych i kulturowych oraz o odmiennych tradycjach, a także migracje związane z urbanizacją i industrializacją tych terenów. Przykład województwa opolskiego i wrocławskiego, w których zjawisko wczesnych urodzeń nie było tak częste jak w pozostałych województwach utworzonych na ziemiach zachodnich i północnych, potwierdza podstawowe znaczenie spójności kulturowej w mechanizmie zachowań młodego pokolenia. W obydwu tych województwach istniały po wojnie spójne kulturowo grupy o własnym systemie norm i zachowań – na Opolszczyźnie byli to Ślązacy, którzy w roku 1950 stanowili 55% ludności województwa, a w przypadku Wrocławia – silni kulturowo repatrianci ze Lwowa. O istotnym związku z uprzemysłowieniem terenów rolniczych oraz z procesem urbanizacji mogą świadczyć przykłady województw o wysokiej płodności nastolatków: konińskiego, plockiego, wrocławskiego oraz – jeszcze w latach siedemdziesiątych – katowickiego.

Dodatkowe wyjaśnienia pozwalające na zrozumienie mechanizmów zachowań młodego pokolenia można odnaleźć w pracy M. Mead, która przedstawia prawidłowości funkcjonowania międzypokoleniowego przekazu kulturowego⁸. Warunkiem ciągłości kulturowej i powolności zachodzących zmian, opartej na realizacji oczekiwań starszego pokolenia przez pokolenie młode, tak że przeszłość dorosłych jest przyszłością młodych, jest istnienie pewnych niepodważalnych wartości, które są w sposób autorytatywny przedstawiane i reprezentowa-

⁸ Zob. M. Mead, *Kultura i tożsamość*, Warszawa 1978.

ne przez pokolenie dziadków. Wymaga to współobecności co najmniej trzech pokoleń. Kultury, w których rodzice i dziadkowie nie stanowią już dominującego wzorca zachowań, a staje się nim zachowanie rówieśników, powstają z rozbicia kultur dotychczasowych. Jedną z cech nowego typu kultur jest sytuacja, że dziadków nie ma lub też nie potrafią przekazać dorastającemu w nowych warunkach młodemu pokoleniu wartości starej kultury, a więc „przeszłość nie jest już reprezentowana przez żywych ludzi, staje się czymś chwiejnym, łatwym do wyparcia”⁹. Kultury przyszłości kształtowane są poprzez ogromny przepływ informacji, szybkie zmiany, ciągłe odkrycia i wynalazki, które powodują, że młodzi ludzie stają przed sytuacjami, z jakimi nigdy nie spotkał się dotąd nikt ze starszych. „Dziś dzieci żyją w świecie, o którym starsi nie mają pojęcia [...]. Jeszcze niedawno starsi mogli powiedzieć: Posłuchaj jednak, ja też byłem młody, a ty przecież nie byłeś stary. Dziś młody człowiek może odpowiedzieć: Nigdy nie byłeś młody w takim świecie, w którym ja jestem młody, i nigdy już nie będziesz”¹⁰.

Zjawiskiem, które obserwujemy dzisiaj w Polsce, jest osłabienie roli autorytetów, w tym także pozycji ojca, oraz ich ograniczone oddziaływanie na życie społeczne i na kształtowanie osobowości osób dorastających. Znaczenie zależności pionowych zostało zastąpione odniesieniami poziomymi, które oznaczają opinie rówieśników, środowiska kolegów oraz wpływ mediów. „Dzisiejsi młodzi ludzie są bardzo wrażliwi na to, co myślą koledzy, szczególnie co myślą o nich. Większość młodych pozbawiona szkieletu i podparcia dla uznawanych wartości zebrze wprost o odrobinę akceptacji, płacąc za to najwyższą cenę – cenę samozatracenia”¹¹.

NASTOLETNI POLACY WOBEC SEKSUALNOŚCI

Przemiany w obyczajowości nastolatków, na Zachodzie odnotowane w latach sześćdziesiątych i później, z trudem przebijały się do Polski. Płciowość, a zwłaszcza życie seksualne człowieka, pozostawały jednym z tematów tabu, na odkrywanie których czas nadszedł wraz z zachodzącymi przemianami w latach osiemdziesiątych.

Z badań socjologicznych dotyczących świata wartości młodzieży warszawskiej wynika wyraźne zróżnicowanie wyrażanych poglądów i postaw młodych ludzi wobec wartości i sposobów bycia w świecie¹². Przykładem polaryzacji postaw młodzieży może być stosunek do roli moralności we własnym życiu.

⁹ Tamże, s. 81.

¹⁰ Tamże, s. 103.

¹¹ J. G ó r a, *Od kultury winy do kultury wstydu*, „Ethos” 1997, nr 1, s. 145.

¹² Por. H. Ś w i d a Z i e m b a, *Wartości egzystencjalne młodzieży lat dziewięćdziesiątych*, Warszawa 1995, s. 144-148.

Życie zgodne z porządkiem moralnym jako wartość egzystencjalną określiła jedna trzecia badanej młodzieży; prawie tak samo liczna była grupa, dla której moralność jawiła się jako przeszkoda w realizacji ważnych celów, pozostając w opozycji do takich kategorii, jak: „prawa życia”, „wolność”, „korzyść”. Uda-
ne, szczęśliwe i pełne miłości życie rodzinne pozostawało na pierwszym miejscu w hierarchii wszystkich wartości uznawanych przez młodzież, ale jednocześnie pojawiła się nowa tendencja, będąca alternatywą małżeństwa – życie samotne (bez stałego partnera), oceniane jako życie bardziej wartościowe, niezależne i swobodne¹³.

Dane pochodzące z badania retrospektywnego „Przemiany rodziny i wzorce dzietności” („Fertility and Family Surveys” 1991), którym objęto ponad 8 tysięcy osób urodzonych w latach 1942-1973, świadczą o ewolucyjnych zmianach w obyczajowości seksualnej nastolatków poprzednich generacji. Na przykład odsetek osób, które miały pierwsze doświadczenia seksualne w wieku 18 lat i wcześniej, wśród osób urodzonych w latach 1947-1951 wynosił 17% (dla kobiet) i 19% (dla mężczyzn), a dla roczników 1957-1961 wynosił odpowiednio 22% i 23%. Liczba zapobiegających ciąży oraz struktura stosowanych środków także ulegały niewielkim zmianom; nadal dominujące pozostawały metody naturalne oraz stosunek przerywany¹⁴.

Lata dziewięćdziesiąte przyniosły ze sobą znaczące zmiany w „kodeksie” seksualnym nastolatków. Świadczy o tym obraz obyczajowości erotycznej polskich nastolatków lat dziewięćdziesiątych, uczących się w szkołach ponadpodstawowych, uzyskany na podstawie ogólnopolskiego „Badania postaw młodzieży wobec spraw seksualności” (1996)¹⁵. Uzyskane odpowiedzi wskazują na szeroką akceptację młodzieży dla podejmowania życia seksualnego, co odbiega od tradycyjnych norm obyczajowo-moralnych. W badanej grupie ponad 10 tysięcy nastolatków co dziesiąty (11%) uważał, że przepustką do życia seksualnego jest zawarcie związku małżeńskiego. Większość (55%) akceptowała współżycie seksualne, gdy istnieją więzi emocjonalne, a ponad 13% wyraziło aprobatę dla instrumentalnego traktowania seksu („jeśli tylko ma się ochotę”). Sondażowe badania zrealizowane przez Centrum Badania Opinii Społecznej w latach 1994, 1996 i 1998 dostarczyły podobnych wyników, ale wskazują również na powolne wyhamowanie procesu liberalizacji postaw młodych ludzi wobec seksu, przynajmniej na poziomie deklaracyjnym¹⁶.

Związek między postawami i zachowaniami nie jest prosty i nie zawsze na podstawie postaw można przewidywać zachowania, szczególnie w przypadku

¹³ Por. tamże, s. 172-185.

¹⁴ Por. J. Z. H o l z e r, I. K o w a l s k a, *Fertility and Family Surveys in Countries of the ECE Region. Standard Country Report Poland*, New York-Geneva 1997, UN.

¹⁵ Zob. W. W r ó b l e w s k a, *Nastoletni Polacy wobec seksualności*, Warszawa 1988.

¹⁶ Zob. *Postawy młodzieży wobec kontaktów seksualnych*. Komunikaty z badań CBOS 1994, 1996, 1998.

zachowań spontanicznych i niezaplanowanych. Na spontaniczność swoich zachowań w przypadku podjęcia współżycia wskazała ponad połowa dziewcząt i prawie 70% chłopców. To, w jakim stopniu postawy przekładają się na zachowania, zależy od wielu czynników. „Działamy zgodnie ze swoimi postawami tylko wtedy, gdy dokonując wyboru, możemy łatwo uświadomić sobie swoje postawy [...], jeżeli postawy są niedostępne, to ludzie bardziej ulegają wpływowi czynników sytuacyjnych”¹⁷.

Nastolatki końca lat dziewięćdziesiątych mają wiedzę instrumentalną dotyczącą środków antykoncepcyjnych (prawie 100% wymieniało prezerwatywy i ponad 80% tabletki antykoncepcyjne). Natomiast większość z ankietowanych uczniów (ponad 55%) nie znało żadnej z naturalnych metod planowania rodziny w stopniu pozwalającym na jej zastosowanie. Należy dodać, że uzyskane odpowiedzi wskazują na wzrost świadomości nastolatków, w tym także świadomości prozdrowotnej, w porównaniu z pokoleniem ich rodziców. W czasie pierwszych kontaktów seksualnych 78% dziewcząt i 82% chłopców stosowało środki lub metody zapobiegające zajściu w ciążę (przede wszystkim prezerwatywę, metody naturalne oraz stosunek przerywany). W analizowanej grupie 9 047 uczniów w wieku 15-19 lat 2 660 osób, czyli 29% (1 096 dziewcząt – 24% oraz 1 564 chłopców – 35%), udzieliło odpowiedzi twierdzącej na pytanie o doświadczenie inicjacji seksualnej. Podejmowanie współżycia seksualnego narasta w kolejnych grupach wieku i w wieku 19 lat inicjację seksualną ma za sobą – według deklaracji – 59% uczniów (53% dziewcząt i 62% chłopców)¹⁸.

Uwzględniając problem wiarygodności otrzymanych odpowiedzi (kontrola otrzymanych materiałów pozwala jedynie na wyeliminowanie ankiet, w których odpowiedzi są wzajemnie sprzeczne) oraz traktując tego typu badania jako przyczynek do poznania faktycznych postaw i zachowań nastolatków lat dziewięćdziesiątych w Polsce, można postawić tezę, że następuje radykalna destrukcja dotychczasowych wzorów zachowań i norm obyczajowo-moralnych.

KTO WYCHOWUJE NASZĄ MŁODZIEŻ?

Tak jak uniwersalna kultura techniczna i informatyczna umożliwia szybkie przekazywanie obrazów, myśli czy idei, tak i kultura młodzieżowa stała się międzynarodowa, przenika każdą granicę i ma wpływ na życie młodych na całym świecie, nie wyłączając Polski. Dzieci i młodzież nie mają wystarczającej mądrości i doświadczenia życiowego, aby dostrzec, że to, co wchłaniają ich umysły i dusze, może być kłamstwem. Kultura masowa, a szczególnie media poprzez telewizję i wydawnictwa prasowe, przejęły rolę wychowawców i w du-

¹⁷ A r o n s o n, W i l s o n, A k e r t, dz. cyt., s. 344.

¹⁸ P o r. W r ó b l e w s k a, *Nastoletni Polacy...*, s. 54.

żym stopniu kształtują wiedzę, postawy i zachowania polskich nastolatków w sferze seksualnej. Dla ponad połowy z nich czasopisma i telewizja są podstawowym i pierwszym źródłem informacji, na kolejnym miejscu znaleźli się koledzy i koleżanki. Rodzice i szkoła, nawet potraktowani łącznie, nie dorównują mediom. Co drugi chłopiec oraz cztery na dziesięć dziewcząt nie rozmawia z rodzicami na tematy dotyczące seksualności, co trzeci nastolatek natomiast czyta „Bravo” (co czwarty chłopiec i prawie co druga dziewczyna). Inne czasopisma często czytane przez dziewczęta to: „Dziewczyna”, „Bravo Girl”, „Popcorn”, a przez chłopców: „Popcorn”, „Cats”, czasem dzienniki, gazety sportowe i telewizyjne¹⁹. Często są to polskie kalki pism zachodnich, a dużo miejsca zajmuje w nich tematyka dotycząca płciowości i życia seksualnego. Chociaż odpowiada na rzeczywiste zainteresowania, różne pytania, wątpliwości i problemy dojrzewających nastolatków, w jej ujęciu widoczne jest akcentowanie wymiaru fizycznego, działania i doznań.

Na szczególną uwagę zasługuje częsty kontakt polskich dzieci i młodzieży z produkcją o charakterze pornograficznym, która odgrywa dużą rolę w kształtowaniu i stymulowaniu postaw i zachowań erotycznych nastolatków. Występuje na przykład silna zależność między świadomym „wystawieniem na bodźce erotyczne” a masturbacją. W całym kraju dzieci i młodzież mają bardzo łatwy dostęp do pornografii bez względu na miejsce zamieszkania. Zdecydowana większość uczniów miała kontakt z pornografią poprzez oglądanie filmów, czytanie pism i literatury pornograficznej lub wizytę w lokalu oferującym strip-tiz czy taniec erotyczny. Brak jest informacji o pierwszym kontakcie z tą ofertą, ale połowa uczniów w wieku 15 lat deklarowała, że oglądała filmy lub pisma pornograficzne.

Sfera seksualna, napięcia, zainteresowania oraz potrzeby z nią związane są jednym z ważnych elementów i wymiarów życia nastolatków, które działają na zasadzie naczyń połączonych. W analizowanym badaniu duże zróżnicowanie postaw i zachowań związane było z wynikami uzyskiwanymi w szkole. Największe przyzwolenie dla seksu w postawach i zachowaniach występuje u uczniów ze słabymi wynikami w nauce. Wśród uczniów ze średnią poniżej trzech prawie połowa podała odpowiedź twierdzącą na pytanie o inicjację seksualną, podczas gdy wśród uczniów piątkowych odpowiedź taką podał co dziesiąty.

System wartości i norm wynikający z przekonań oraz z duchowego i religijnego życia bardzo wielu nastolatków pomaga im w samowychowaniu i panowaniu nad popędem seksualnym. Największym przyzwoleniem i swobodą zachowań „wyróżniali się” uczniowie deklarujący się jako niepraktykujący lub niewierzący. W tych grupach uczniów, którzy stanowili odpowiednio 18% i 4% ogółu, co drugi miał doświadczenie współżycia seksualnego. W grupie uczniów wierzących i praktykujących regularnie (35% ogółu) była to mniej niż jedna

¹⁹ Por. tamże, s. 38.

osoba na pięć. Są to ci młodzi ludzie, którzy wierzą, że istnieją rzeczy i sprawy piękne, delikatne, intymne, jeszcze nie odkryte. Istniejąca w każdym potrzeba integracji dotyczy także sfery seksualnej: „Istotą wychowania seksualnego jest włączenie, zintegrowanie energii seksualnej z całą osobowością człowieka, zarówno ze światem jego uczuć, jak też z doświadczeniem religijnym i duchowym”²⁰.

Czy świat, w którym dorasta obecne pokolenie polskich nastolatków, może pomóc im żyć w zgodzie z tradycyjnym porządkiem moralnym? Obserwowany w Polsce dysonans między tradycyjnymi wzorcami zachowań a odmiennym rytmem życia i systemem wartości otoczenia może prowadzić do dezorientacji i wewnętrznego konfliktu. Młody człowiek nie będzie się czuł związany z żadnym z systemów normatywnych, a w sytuacji takiej wzrasta podatność na zachowania dewiacyjne²¹. Doświadczenia innych krajów europejskich, które poprzedzają nas w procesie transformacji demograficznej, w tym skuteczność działań podejmowanych wobec ludzi młodych (rozumiana jako osiągnięcie zamierzonego celu) oraz brak oczekiwanych efektów, pokazują, jak ważnym punktem odniesienia dla ludzi młodych ciągle jeszcze jest świat dorosłych, jeśli tylko to, co jest proponowane młodym, będzie zintegrowane, wewnętrznie spójne i zgodne, także i z naszym życiem. Potrzeba tu zatem integracji badań i działań przedstawicieli różnych dyscyplin nauki, gdyż tego, co najważniejsze, „okiem demografa” zobaczyć nie można.

²⁰ J. A u g u s t y n, *Integracja seksualna*, Kraków 1995, s. 11.

²¹ Zob. A. S i e m a s z k o, *Granice tolerancji. O teoriach zachowań dewiacyjnych*, Warszawa 1993, s. 77-86.

POSTAWY I ZACHOWANIA MATRYMONIALNE ORAZ PROKREACYJNE W POLSCE W OKRESIE TRANSFORMACJI EKONOMICZNEJ

Trudno sformułować jednoznaczne wnioski co do przyszłych trendów płodności. Nie należy jednak oczekiwać radykalnych zmian w kształtowaniu się tych trendów. Nic nie wskazuje bowiem na to, że trudna sytuacja społeczno-ekonomiczna, od której w znacznej mierze zależy poziom płodności, ulegnie znaczącej poprawie w ciągu najbliższych lat. Nie można zatem zbyt optymistycznie widzieć naszej najbliższej przyszłości demograficznej.

W Polsce, podobnie jak w większości krajów Europy Środkowej i Wschodniej, notowane są znaczące zmiany w strukturze społeczno-ekonomicznej i demograficznej społeczeństwa. Dostrzegane przeobrażenia dotyczą w szczególności wzorców tworzenia rodzin, przeobrażeń w zakresie wielkości rodziny, realizacji przez rodzinę podstawowych zadań, zagrożeń dla prawidłowego funkcjonowania rodziny, warunków życia rodzin i sytuacji zdrowotnej członków rodziny oraz poczucia bezpieczeństwa socjalnego.

Na początku lat dziewięćdziesiątych intensywność obserwowanych przeobrażeń była znacznie słabsza w porównaniu z ostatnimi latami, które niosą ze sobą wyraźne przyspieszenie tempa spadku zarówno intensywności zawierania małżeństw, jak i poziomu płodności.

Istnieje wiele hipotez dotyczących uwarunkowań obecnego stanu rzeczy. Przypuszcza się, iż obecna sytuacja ludnościowa jest nie tylko wynikiem trendów demograficznych, ale jest dodatkowo stymulowana zespołem czynników pozademograficznych i obyczajowych, a nade wszystko społeczno-gospodarczych. Czynniki te są konkurencyjne w stosunku do zakładania rodziny oraz posiadania dzieci i nie zachęcają młodych ludzi do zawierania małżeństw i do rodzicielstwa¹.

Bezrobocie, trudna sytuacja mieszkaniowa, postępujące ubożenie znacznej części rodzin oraz pogłębiające się rozwarstwienie społeczno-ekonomiczne utrudniają pełnienie przez rodziny podstawowych funkcji. Konkurencyjność na rynku pracy jest wyzwaniem dla młodego pokolenia i skłania do podnoszenia wykształcenia, stąd z każdym rokiem przybywa studentów, w szczególności na nowo otwieranych uczelniach prywatnych. Studia pochłaniają wiele czasu. Wy-

¹ Zob. I. K o w a l s k a, *Małżeństwo i rodzina w życiu i systemie wartości kobiety*, „Kobieta i Biznes” 1994, nr 1.

konywana praca zawodowa bardzo często wymaga od pracowników pełnej dyspozycyjności i przeznaczania dodatkowych godzin na pełną realizację obowiązków. Ogranicza to znacznie wymiar czasu wolnego, który z reguły poświęcany jest rodzinie. Nieustanny brak czasu powoduje odkładanie przez młodych decyzji o małżeństwie i o rodzicielstwie. Dochodzi do tego dążenie do osiągnięcia – przed założeniem rodziny – pożądanego standardu społeczno-ekonomicznego, który niewątpliwie warunkuje właściwe funkcjonowanie rodziny.

Z drugiej strony w społeczeństwach krajów reformowanych dokonuje się zmiana systemu norm i wartości, określana mianem „westernizacji”. Dotychczasowe normy zachowań w zakresie tworzenia rodzin ustępują miejsca normom nowym, wyrażającym się między innymi w zmniejszaniu się znaczenia małżeństwa jako formy współżycia na rzecz kohabitacji, w postępującym procesie dezintegracji małżeństw (wzrost liczby separacji i rozwodów) oraz w indywidualizacji postaw i zachowań małżeńskich i prokreacyjnych².

Udzielenie jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu wspomniane czynniki wpływają na zróżnicowanie postaw i zachowań demograficznych w Polsce i na ile obserwowane zmiany utrwały się, jest na obecnym etapie bardzo trudne głównie ze względu na różnorodność czynników kształtujących postawy matrymonialne i prokreacyjne oraz z uwagi na brak wystarczających danych na temat intensywności ich oddziaływania na te zachowania w ostatnich latach.

Celem niniejszych rozważań jest prezentacja podstawowych trendów w postawach i zachowaniach matrymonialnych i rozrodczych w Polsce w okresie transformacji społeczno-ekonomicznej. Najpierw zaprezentowana zostanie dynamika zmian we wzorcach tworzenia małżeństw, a następnie ewolucja w postawach i zachowaniach prokreacyjnych. Podstawę do analizy stanowią ogólnodostępne dane statystyki bieżącej Głównego Urzędu Statystycznego, publikowane w Rocznikach Demograficznych oraz wyniki badań empirycznych zrealizowanych w ostatnich latach.

WZORCE TWORZENIA MAŁŻEŃSTW

Polskie wzorce tworzenia rodzin odbiegają zasadniczo od wzorców w innych krajach rozwiniętych. Ich odmiennność wyraża się przede wszystkim w tym, że dominującą formę rodziny stanowi w naszym kraju małżeństwo z dziećmi. Choć brak jest dokładnych danych na temat kohabitacji, to jednak zjawisko to jest w Polsce nieporównywalnie rzadsze niż w innych krajach. Dane kolej-

² Por. E. I. K o t o w s k a, *Drugie przejście demograficzne i jego uwarunkowania*, w: *Przemiany demograficzne w Polsce w latach 90. w świetle koncepcji drugiego przejścia demograficznego*, red. E. I. Kotowska, Warszawa 1999.

nych spisów wskazują, że związki nieformalne w Polsce stanowią niewielki odsetek.

W roku 1988 ich udział wśród ogółu małżeństw wynosił 1,2%, a w roku 1995 – 1,7%, w tym 2% w mieście oraz 1,1% na wsi. Zaobserwować można nieznaczny wzrost odsetka małżeństw nieformalnych w okresie międzyspisowym³.

Informacje o liczbie związków nieformalnych, pochodzące ze spisów, wydają się być zaniżone w stosunku do danych uzyskanych w badaniach empirycznych, przeprowadzonych na początku lat dziewięćdziesiątych. Według nich 4,7% liczby osób w wieku 18 i więcej lat w populacji liczącej 8544 osoby miało za sobą doświadczenie życia w konkubinacie⁴. Większość tych osób przeżyła nieudany związek małżeński, co stanowi zasadniczą różnicę w porównaniu do kohabitacji w krajach zachodnich, która stanowi przede wszystkim formę związku partnerskiego poprzedzającą zawarcie pierwszego małżeństwa.

Postępujący wzrost odsetka urodzeń pozamałżeńskich może stanowić przesłankę do postawienia hipotezy, że liczba nieformalnych związków zaczyna rosnąć. Obserwacja struktury osób tworzących konkubinaty według wieku partnerów wydaje się po części potwierdzać to przypuszczenie. Wskazuje jednoznacznie, że w młodszych grupach częstość występowania konkubinatów jest znacznie wyższa niż w grupach starszych.

WZORCE TWORZENIA MAŁŻEŃSTW W LATACH 1950-1988

W latach 1950-1988 liczba małżeństw w poszczególnych dekadach była zróżnicowana: istniejące rozbieżności wynikały głównie z różnic dotyczących liczby i struktury ludności, powodowanych kolejnymi wyżami i niżami demograficznymi.

Najwięcej małżeństw (3,2 mln) zawarto w latach siedemdziesiątych. W okresie tym w związki małżeńskie wstępował przedstawiciele generacji powojennych. W ciągu całego powojennego czterdziestolecia najmniej małżeństw (mniej niż 200 tys.) zawarto w roku 1965, najwięcej zaś w roku 1975 (330,8 tys.). Począwszy od roku 1976 liczba zawieranych małżeństw systematycznie zmniejszała się (z niewielkimi fluktuacjami w niektórych latach). W roku 1988 zawarto zaledwie 246,8 tysiąca związków. Ten wyraźny spadek był skutkiem wkroczenia w wiek matrymonialny osób urodzonych w okresie demograficznego niżu z przełomu lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych.

³ Por. M. K u c i a r s k a – C i e s i e l s k a, *Rodziny*, w: *Tendencje zmian struktury ludności, gospodarstw domowych i rodzin w latach 1988-1995*, red. M. Kuciarska-Ciesielska, Warszawa 1998, GUS.

⁴ Por. J. Z. H o l z e r, J. K o w a l s k a, *Fertility and Family Surveys in Countries of the ECE Region. Standard Country Report. Poland*, „Economic Studies”, No. 10 d, New York-Geneva 1997, United Nations Economic Commission for Europe, United Nations Population Fund.

Współczynniki zawierania małżeństw w analizowanym okresie zmieniały się w granicach od 12,4 promila (1951) do 6,5 promila (1988). Do końca lat osiemdziesiątych notowane trendy liczby zawieranych małżeństw powodowane były głównie zmianami liczby osób uprawnionych do zawierania związku małżeńskiego. Od początku lat dziewięćdziesiątych postępujący spadek liczby małżeństw wynika przede wszystkim z obniżania się skłonności do wstępowania w związki małżeńskie.

Obserwacja struktury wiekowej nowożeńców pozwala stwierdzić, że najczęściej związków zawierały osoby w wieku 20-24 lata. Jest to jednocześnie jedyna grupa, której procentowy udział systematycznie spadał. O ile w roku 1975 mężczyźni w wieku 20-24 lata stanowili 57,2% ogółu nowożeńców, to w roku 1988 proporcja ta obniżyła się do 49%. Podobna tendencja utrzymała się również wśród kobiet należących do tej grupy wiekowej. Częstość małżeństw przez nie zawieranych systematycznie obniżała się – z 57% w roku 1980 do 51% w osiem lat później. Kolejną grupę pod względem częstości zawierania małżeństw tworzyły osoby w wieku 25-29 lat. W roku 1988 odsetek mężczyzn w tym wieku wśród ogółu nowożeńców wynosił 27%, kobiet zaś 13%.

W analizie zmian struktury nowożeńców według wieku w momencie zawierania małżeństwa na szczególną uwagę zasługują osoby najmłodsze, czyli kobiety w wieku 17 lat i mniej oraz mężczyźni w wieku 20 lat i mniej. Zawarcie związku przez te osoby jest możliwe jedynie po otrzymaniu odpowiedniej zgody sądu.

W stosunku do ogólnej liczby zawieranych małżeństw związki niepełnoletnich kobiet stanowiły w 1960 roku 4,2% ogółu, a związki niepełnoletnich mężczyzn – 5%. W niemal trzydzieści lat później odsetek małżeństw zawieranych przez mężczyzn w wieku 20 lat i mniej zwiększył się do 9,2%, odsetek związków 17-letnich i młodszych kobiet obniżył się natomiast do 2,8%.

Wyrazem zmian postaw wobec małżeństwa są zmiany w strukturze osób, które kiedykolwiek zawierały związek małżeński. W latach 1970-1988 odsetek tych osób wzrósł z poziomu 78 do 81% w grupie kobiet oraz obniżył się z 75 do 73% w grupie mężczyzn. Interesujące są przy tym dane dotyczące struktury stanu cywilnego kobiet i mężczyzn kiedykolwiek zamężnych i żonatych w odniesieniu do ich wieku. Z analizy odpowiednich danych liczbowych wynika, że niemal w każdej grupie wiekowej wzrasta odsetek osób w stanie wolnym. Istotne różnice pojawiają się między grupą kobiet i mężczyzn w wieku 35 lat i więcej. W analizowanym okresie stale spadał odsetek panien w ogólnej liczbie osób w tej grupie wieku; odsetek kawalerów w tym samym czasie rósł. Sytuacja ta wynikała przede wszystkim z dysproporcji w strukturze ludności według płci i wieku w miastach i na wsi, wyrażającej się w braku kandydatek do małżeństwa na wsi oraz w ich nadmiarze w mieście. Wskazują na to różnice w poziomie odsetków osób wolnych w zależności od miejsca zamieszkania.

Notowane liczby małżeństw w podziale na pierwsze i powtórne wskazywały na stałą, ale powolną tendencję do zmniejszania się liczby małżeństw zawieranych przez kawalerów i panny na rzecz wzrostu odsetka związków powtórnych, zawieranych głównie przez osoby rozwiedzione. Do roku 1988 udział małżeństw pierwszych obniżył się z 88,1% do 85,7%. Spadkowi odsetka małżeństw pierwszych towarzyszył wyraźny wzrost frakcji osób rozwiedzionych, zawierających kolejne małżeństwa. W roku 1960 związki te stanowiły zaledwie 0,8%; w roku 1988 proporcja osiągnęła już poziom równy 3,7%. Najwyższą dynamikę wykazywały odsetki związków zawieranych przez panny i kawalerów z osobami rozwiedzionymi. Na początku lat sześćdziesiątych pary te stanowiły 4% ogółu małżeństw; w roku 1988 odsetek ten wzrósł do 6,7%. W tym samym roku odsetek osób owdowiałych w ogólnej liczbie nowożeńców był bardzo niski i wynosił niespełna 2%.

WZORCE TWORZENIA MAŁŻEŃSTW W LATACH 1989-1999

Przemiany społeczno-ekonomiczne w okresie transformacji idą w parze z istotnymi przemianami w postawach i zachowaniach matrymonialnych. Ich wyrazem jest postępujący spadek liczby zawieranych małżeństw w całym analizowanym okresie oraz wzrost wieku w momencie zawierania pierwszego małżeństwa, zaznaczający się wyraźnie od połowy lat dziewięćdziesiątych.

W ciągu ostatnich jedenastu lat zawarto w Polsce 2 421,4 tysiąca małżeństw, w tej liczbie 58% stanowiły związki zawarte w mieście. Od roku 1989 liczba związków zmniejszała się od 255,7 tysiąca do 203,6 tysiąca w roku 1996. W ostatnich latach zanotowano wzrost tej liczby do poziomu 219,4 tysiąca w roku 1999. W analizowanym okresie tempo spadku w mieście było wyższe niż na wsi; w pierwszej subpopulacji zanotowano spadek liczby małżeństw o 15,3%, w drugiej – o 12,5%.

Spadek liczby nowo zawieranych związków, idący w parze ze wzrostem odsetka małżeństw rozpadających się, doprowadził w konsekwencji do negatywnego salda małżeństw zawieranych i rozwiązywanych. Po raz pierwszy nadwyżkę małżeństw rozwiązanych nad zawartymi zanotowano w roku 1993 w miastach; w liczbach absolutnych wyniosła ona wówczas 926. Przy dodatnim saldzie na wsi ogólna liczba małżeństw istniejących w kraju wzrosła. W kolejnym roku nadwyżka na wsi nie zdołała już zrekompensować niedoboru w mieście, na skutek czego w skali ogólnopolskiej liczba małżeństw zmniejszyła się o 3 941. W roku 1995 spadek wyniósł już 10 402, a w rok później – 9 487. W roku 1999 po raz pierwszy zanotowano dodatnie saldo, które wyniosło 1 147 związków.

Analizując zauważone trendy nie sposób nie mówić o czynnikach, które decydują o liczbie zawieranych małżeństw. Są nimi przede wszystkim liczba ludności w wieku umożliwiającym zawarcie małżeństwa oraz skłonność do

wstępowania w związki małżeńskie, którą charakteryzują wskaźniki natężenia zawierania małżeństw w poszczególnych grupach wieku⁵. Z obserwacji dynamiki zmian obu tych wielkości wynika jednoznacznie, że spadek liczby zawieranych małżeństw powodowany jest znaczącym osłabieniem skłonności do zawarcia małżeństwa przez osoby w wieku największej intensywności zmiany stanu cywilnego.

Liczbowa ocena kierunku zmian wskazuje, iż zmiany w strukturze wiekowej kobiet i mężczyzn wpływały pozytywnie na dynamikę przeciętnego natężenia liczby zawieranych związków, wpływ zmian w natężeniu małżeństw w poszczególnych grupach wieku kobiet i mężczyzn był natomiast zdecydowanie negatywny. Informują o tym różnice w poziomie rzeczywistych i hipotetycznych wielkości współczynników małżeństw, obliczonych przy założeniu niezmiennej struktury według wieku osób wstępujących w związki z jednej strony oraz przy założeniu stałych cząstkowych współczynników małżeństw z drugiej strony. Obliczone współczynniki wskazują, że przy założeniu stałych cząstkowych współczynników małżeństw na poziomie roku 1989, hipotetyczna liczba małżeństw w roku 1999 wyniosłaby 18,7 w przeliczeniu na 1 000 kobiet ogółem. Tymczasem jej rzeczywisty poziom dla roku 1999 wynosił jedynie 13,6 promila. Na skutek zmian intensywności zawierania małżeństw przez kobiety w poszczególnych grupach wieku nastąpiło zatem obniżenie przeciętnego natężenia zmiany stanu cywilnego o 27,3%. Jednocześnie zakładając, że struktura wiekowa kobiet w roku 1999 pozostałaby na poziomie roku 1989, hipotetyczny współczynnik w roku 1999 byłby równy 12,9 promila, co przy jego faktycznej wielkości wynoszącej 13,6 związków w przeliczeniu na 1 000 kobiet oznacza pozytywny wpływ zmian w strukturze kobiet według wieku na liczbę zawieranych małżeństw.

Wyrazem zmian postaw wobec małżeństwa są również zmiany w strukturze osób, które kiedykolwiek zawierały związek małżeński⁶. W roku 1995 odsetki tych osób obniżyły się w porównaniu z rokiem 1988 zarówno w całej subpopulacji kobiet i mężczyzn, jak i w poszczególnych grupach wieku. Pomijając najmłodszą grupę (15-19 lat), w której proporcja osób kiedykolwiek pozostających w związku małżeńskim jest bardzo niska (0,5% wśród mężczyzn oraz 3,2% wśród kobiet), największy relatywny spadek analizowanego odsetka miał miejsce wśród osób w wieku 20-24 lata – wyniósł on 10,5 punktu procentowego w grupie mężczyzn oraz 14,4 punktu w grupie kobiet. O około 5 punktów obniżyła się proporcja mężczyzn żonatych w grupie wieku 25-29 lat oraz 30-34 lata, a o 4 punkty spadł odsetek kobiet kiedykolwiek zamężnych

⁵ Wskaźnik natężenia informuje o liczbie małżeństw zawartych przez osoby w określonym wieku w przeliczeniu na 1000 osób ogółem w tym wieku.

⁶ Informacje o tych osobach pochodzą z Narodowych Spisów Powszechnych oraz z Mikrospisów. Ostatnim rokiem, dla którego dane są dostępne, jest rok 1995.

w wieku 25-29 lat. Kierunek zmian analizowanych proporcji może stanowić przesłankę do postawienia tezy o początku procesu odkładania momentu zawarcia małżeństwa przez osoby w wieku największej skłonności do zmiany stanu cywilnego.

Wyznacznikiem demograficznych przemian notowanych w wysoko rozwiniętych krajach jest – obok niskiej płodności – również znacząca zmiana wieku w momencie zawierania pierwszego małżeństwa. Istotny wpływ na utrzymywanie się stałej tendencji wzrostowej przeciętnego wieku w momencie startu do życia małżeńskiego ma fakt istnienia znacznej liczby związków nieformalnych. Opóźniają one wstępowanie w związek małżeński do momentu, w którym partnerzy są przekonani, że mogą formalnie potwierdzić istnienie małżeńskiej więzi między nimi. Sytuacja naszego kraju w tym zakresie diametralnie odbiega od obrazu w innych krajach Europy Zachodniej i świata.

Do końca lat osiemdziesiątych najwyższe współczynniki zawierania małżeństw notowano w grupach wieku poniżej 20 lat i w grupie 20-24 lata w przypadku kobiet oraz w grupach 20-24 lata i 25-29 lat w odniesieniu do mężczyzn.

W latach dziewięćdziesiątych, podobnie jak w poprzednich dekadach, najczęściej było związków zawieranych przez osoby w wieku 20-24 lata. Niemniej jednak udział tej grupy od roku 1993 systematycznie obniża się, a zjawisko to w szczególności dotyczy miast. O ile w roku 1993 mężczyźni w wieku 20-24 lata stanowili 49,2% ogółu nowożeńców, w tej liczbie 48,1% w mieście oraz 50,6% na wsi, o tyle w roku 1999 udział tej grupy wśród ogółu nowożeńców wyniósł 43,4%, w tym 40,8% w mieście oraz 47,4% na wsi.

Na odmienny, pozytywny kierunek zmian wskazuje odsetek kobiet zawierających małżeństwo w wieku 20-24 lata. Częstość małżeństw zawieranych przez kobiety w tym wieku wzrosła w latach 1993-1999 z 53% do 53,9%, przy czym w mieście analizowany odsetek pozostał na niezmiennym poziomie (51,6% w roku 1993 i 51,4% w sześć lat później). Na wsi analizowana proporcja była w każdym roku nieznacznie wyższa i zwiększyła się z 54,9% do 57,7%.

Kolejną grupę pod względem częstości zawierania małżeństw tworzyły osoby w wieku 25-29 lat. W skali ogólnopolskiej odsetek mężczyzn w tym wieku wzrósł w latach 1989-1999 z 28,7% do 32,7%. Proporcja kobiet zawierających związek małżeński w wieku 25-29 lat zwiększyła się z 14,2% do 19,4%. Notowane zmiany struktury wiekowej małżonków w momencie wstępowania w związek małżeński stanowią niewątpliwie jeden z symptomów wznoszącej skłonności do odkładania momentu zawarcia pierwszego małżeństwa przez młodych ludzi na lata późniejsze.

W analizie zmian struktury wiekowej nowożeńców w momencie zawierania małżeństwa na szczególną uwagę zasługują osoby najmłodsze, czyli kobiety w wieku 17 lat i mniej oraz mężczyźni w wieku 20 lat i mniej. Do momentu podpisania konkordatu ze Stolicą Apostolską w roku 1999 zawarcie związku małżeńskiego przez osoby należące do tych grup było możliwe jedy-

nie po otrzymaniu przez nie odpowiedniej zgody sądu; po zmianach tylko kobiety w wieku poniżej 16 lat i młodzi mężczyźni do 18 lat wymagają takiej zgody.

Obserwacja odpowiednich liczb, dotyczących udziału osób niepełnoletnich wśród ogółu nowożeńców, prowadzi do optymistycznego stwierdzenia, że zarówno w wyrażeniu absolutnym, jak i względnym, liczba związków małżeńskich zawieranych przez osoby młodociane systematycznie spada. O ile pod koniec lat osiemdziesiątych kobiety w wieku 17 lat i mniej stanowiły 2,5% ogółu nowożeńców, o tyle w roku 1999 odetek ten wynosił jedynie 1,2%. W grupie mężczyzn w wieku 20 lat i mniej wskaźniki osiągnęły wielkości równe odpowiednio 8,3% oraz 7,1%. Analizowane odsetki są bardzo podobne zarówno w miastach, jak i na wsi.

Istotne znaczenie dla rozwoju demograficznego kraju ma stan i struktura ludności w wieku 20-29 lat. Grupa ta wyróżnia się bowiem najwyższą intensywnością zawierania związków małżeńskich, tworzenia nowych gospodarstw domowych oraz rodzenia dzieci. We wspomnianej grupie od wielu lat zaobserwować można znaczne dysproporcje w strukturze ludności według płci. Powodują one określone skutki dla procesu tworzenia rodzin. Przewaga jednej płci przy jednoczesnym niedomiarze drugiej prowadzi do zachwiania równowagi liczby kandydatów do małżeństwa wśród kobiet i mężczyzn, co ogranicza możliwość zawarcia związku przez część osób. Notowane dysproporcje wynikają głównie z migracji wewnętrznych i zagranicznych⁷.

W roku 1999 na 1000 mężczyzn w wieku 20-29 lat przypadało w skali kraju 965 kobiet. W mieście liczba kobiet i mężczyzn wśród ogółu była zbliżona (na 1 000 mężczyzn przypadały 993 kobiety), na wsi zaś analizowana proporcja wynosiła 1 000 do 921. Z obserwacji struktury osób w wieku 20-29 lat według stanu cywilnego wynika, że ogółem na 1 000 kawalerów w wieku 20-29 lat przypadało w kraju średnio 611 panien-rówieśniczek; jednocześnie w miastach proporcja ta kształtowała się na poziomie 1 000 do 697, na wsi natomiast na poziomie 1 000 do 788⁸. Jeśli w analizie uwzględnić osoby w wieku 30-34 lata, w której intensywność zawierania małżeństw jest również wysoka, to z odpowiednich rachunków wynika, że w skali całego kraju na 1 000 kawalerów w tej grupie wieku przypadało 421 panien, dla miast analizowana proporcja wynosiła 1 000 do 590, dla wsi natomiast – 1 000 do 257.

Wspomniane dysproporcje w strukturze ludności w wieku 20-29 lat według płci wywierają istotny wpływ na proces zawierania małżeństw. Niedobór kan-

⁷ Zob. Rządowa Rada Ludnościowa, *Sytuacja demograficzna Polski. Raport 1997*, Warszawa 1998.

⁸ Zob. *Struktura demograficzna i społeczno-zawodowa ludności. Polska. Informacje i Opracowania Statystyczne, Spis Ludności i Mieszkań Metodą Reprezentacyjną 1995*, Warszawa 1996, GUS.

dydatek lub kandydatów do małżeństwa w określonych grupach wieku powoduje, że część osób z konieczności pozostaje w stanie wolnym.

Wypadkową różnic w strukturach nowożeńców według wieku jest poziom środkowego wieku kobiet i mężczyzn zawierających związki małżeńskie. W pierwszych latach transformacji wielkość mediany pozostawała na niemal niezmiennym poziomie około 22,8 roku dla kobiet oraz 24,8 roku dla mężczyzn; począwszy od roku 1994 natomiast wielkość ta rosła z roku na rok, osiągając w roku 1999 poziom 23,4 roku w grupie kobiet oraz 25,5 w grupie mężczyzn⁹.

DOBÓR MAŁŻONKÓW

Charakterystyczną cechą polskich małżeństw jest ich homogeniczność (jednorodność) pod względem większości cech demograficzno-społecznych. Dominują wśród nich związki rówieśnicze, w których małżonków charakteryzuje zbliżony poziom wykształcenia oraz podobne pochodzenie społeczne. W roku 1989 pary nowożeńców w tym samym wieku stanowiły 45,6% ogółu, w tym 47,5% w mieście oraz 42,5% na wsi. W roku 1999 odsetek par rówieśniczych wzrósł do 49,5% w skali całego kraju, w tym do poziomu 50,9% w miastach i 47,4% na wsi.

Zdecydowanie rośnie również liczba par jednorodnych ze względu na poziom wykształcenia małżonków. W roku 1989 związki takie stanowiły 53,4% ogółu; w roku 1999 poziom analizowanego odsetka wzrósł do 71,7%, w tym do 70,6% w miastach oraz do 73,3% na wsi. Notowane zmiany mogą świadczyć o wzroście prestiżu społecznego wykształcenia, który brany jest pod uwagę również przy wyborze małżonka.

Z analizy danych o stanie cywilnym osób wstępujących w związki małżeńskie wynika, że podobnie jak we wcześniejszym okresie, wśród ogółu wyraźnie dominują małżeństwa pierwsze, zawierane przez panny i kawalerów. W roku 1989 stanowiły one 84,6% ogółu nowo zawartych związków. W grupie związków ponownych przeważają małżeństwa kolejne dla jednego z małżonków; ich odsetek u schyłku lat osiemdziesiątych wynosił 8,7%, przy 6,7% związków powtórnych dla obu stron. W 1999 roku poziomy analizowanych odsetków zmieniły się na korzyść małżeństw zawieranych przez panny i kawalerów i wynosiły odpowiednio 86,6%, 7,3% oraz 6,1%. Należy przy tym podkreślić, że zjawisko powtórnych małżeństw występuje znacznie częściej w miastach niż na wsi. W roku 1999 w pierwszym związku pozostawało 83% ogółu par w miastach

⁹ Wiek środkowy (mediana) oznacza, że połowa nowożeńców jest w wieku niższym od wielkości mediany, a połowa – w wieku wyższym.

oraz 92,9% par na wsi. Odsetek małżeństw kolejnych dla obu stron wynosił w miastach 8,2%, a na wsi jedynie 2,7%.

W grupie małżeństw powtórnych liczniej od innych reprezentowane są związki osób rozwiedzionych z osobami stanu wolnego (6,1% ogółu w roku 1999) oraz obu osób rozwiedzionych (3,4% ogółu). Małżeństwa wdów i wdowców stanowią zaledwie 1,3% ogółu.

Powyższe dane świadczą o osłabianiu skłonności do zawierania małżeństw powtórnych. Jedną z istotnych przyczyn tego zjawiska może być chęć pozostawania w związku nieformalnym osób po nieudanych doświadczeniach poprzednich związków. Byłby to jeden z istotnych symptomów zmian wzorca zawieranych małżeństw, charakterystycznego dla drugiej fazy transformacji demograficznej. Hipoteza ta wymaga weryfikacji, ale nie pozwala na to brak odpowiednich danych.

MAŁŻEŃSTWA WYMUSZONE CIAŻĄ

Dane o odstępach między momentem zawarcia małżeństwa a urodzeniem pierwszego dziecka dla lat 1989-1999 wskazują na stabilizację liczby urodzeń w czasie krótszym niż dziewięć miesięcy od daty ślubu, przy minimalnej tendencji spadkowej. Urodzenia te stanowią niemal połowę ogólnej liczby urodzeń, przy nieco wyższej proporcji w grupie kobiet mieszkających na wsi. W roku 1999 na 100 urodzeń żywych przypadło średnio 46 urodzeń z poczęć przedślubnych, w tym 49 na 100 na wsi oraz 43 na 100 w mieście.

Istotne jest zróżnicowanie udziału urodzeń przed upływem dziewięciu miesięcy od daty ślubu w podziale na grupy wieku matki. Największa frakcja takich urodzeń notowana jest wśród matek najmłodszych (w wieku do 19 lat). W grupie tej średnio dziewięć na dziesięć poczęć stanowią poczęcia przedślubne, zwykle przyspieszające zawieranie małżeństw. W kolejnej grupie matek w wieku 20-24 lata analizowana połowa rodzi dzieci przed upływem dziewięciu miesięcy, w pozostałych zaś grupach średnio co czwarta kobieta.

WZORCE PŁODNOŚCI I DZIETNOŚCI W POLSCE W LATACH 1989-1999

LICZBA I STRUKTURA URODZEŃ

Po trwającym w latach pięćdziesiątych wyżu demograficznym dekada lat sześćdziesiątych niosła stały powolny spadek liczby urodzeń. Dokonujące się przemiany doprowadziły do utrwalenia się małodziejnego wzorca rodziny. Pożądanym modelem stała się rodzina z dwojgiem, a znacznie rzadziej z troj-

giem dzieci. Stan ten utrzymywał się również w dekadzie lat siedemdziesiątych.

Wydarzenia polityczne i społeczne początku lat osiemdziesiątych wywarły niewątpliwy wpływ na wystąpienie nieoczekiwanego boomu urodzeń, który swój szczyt osiągnął w roku 1983, kiedy to zarejestrowano 723,6 tysiąca urodzeń. Trwający przez trzy lata wyż urodzeń uspił czujność demografów i polityków społecznych. W dyskusjach nad ówczesną sytuacją demograficzną wyrażali oni głębokie obawy o to, czy nieoczekiwany wyż jest pożądany i czy jesteśmy przygotowani do przyjęcia niespodziewanie dużej liczby najmłodszych obywateli. Niebawem niepokoje okazały się zbędne. Od roku 1984 obserwujemy bowiem stały spadek liczby urodzeń do rekordowo niskiego poziomu 382 tysięcy urodzeń żywych w roku 1999. Mimo iż w roku 1996 spodziewano się zahamowania spadku liczby urodzeń, zjawisko to nie wystąpiło, przeciwnie – niewiele przesłanek wskazuje na to, iż w najbliższym czasie liczba urodzeń zacznie zauważalnie wzrastać. Podstawę do takiego przypuszczenia dają wyniki obserwacji odsetka kobiet rodzących w kolejnych latach okresu transformacji w stosunku do ogółu kobiet w wieku rozrodczym (15-49 lat). Pod koniec lat osiemdziesiątych na 1 000 kobiet wieku 15-49 lat średnio 61 rodziło dzieci, w tym 50 kobiet w mieście oraz 82 na wsi. W ostatnim roku dekady lat dziewięćdziesiątych obliczony wskaźnik wynosił dla Polski ogółem 37, w tym 32 w mieście oraz 48 na wsi.

Z obserwacji dynamiki zmian syntetycznych miar płodności kobiet wynika, że zarówno współczynnik dzietności mierzony średnią liczbą dzieci żywo urodzonych przez kobietę w wieku rozrodczym, jak i współczynniki reprodukcji brutto, informujące o liczbie córek urodzonych przez kobietę w wieku 15-49 lat, w całym badanym okresie systematycznie spadały. Względne spadki analizowanych współczynników były nierównomierne. Wyraźne przyspieszenie tempa spadku wystąpiło w roku 1995, kiedy współczynnik dzietności obniżył się do poziomu 1,611, czyli o 10,4% w stosunku do roku 1994. W kolejnych latach nastąpił dalszy, choć znacznie słabszy spadek analizowanej miary do poziomu 1,366 w roku 1999. Średnie roczne tempo obniżania współczynników w latach 1989-1999 w miastach i na wsi różniło się minimalnie i wynosiło odpowiednio 4,1% oraz 4,2%. Mając na uwadze fakt, że do zagwarantowania prostej zastępowalności pokoleń wymagane jest utrzymywanie się współczynnika dzietności na poziomie zbliżonym do 2,12, trzeba z niepokojem stwierdzić, że liczba dzieci rodzonych przez polskie kobiety od roku 1989 nie jest w stanie zapewnić prostego odtwarzania generacji, a obecny stan oznacza zastępowalność pokoleń jedynie w 65%.

Do zapewnienia prostej zastępowalności pokoleń potrzeba, aby każda kobieta pozostawiła po sobie średnio jedną córkę, która w przyszłości zastąpi ją w procesie odtwarzania generacji. Z punktu widzenia syntetycznych miar reprodukcji oznacza to konieczność zachowania współczynnika reprodukcji netto

na poziomie równym 1. Począwszy jednak od roku 1989 wielkość tej miary kształtuje się na poziomie znacznie odbiegającym od pożądanego.

W pierwszym roku transformacji współczynnik reprodukcji netto kształtował się na poziomie 0,982. W roku 1999 wielkość tego współczynnika wynosiła ogółem dla Polski 0,654; względny spadek w stosunku do roku 1989 wyniósł zatem 34,4%. Poziom współczynnika w miastach jest znacząco niższy w porównaniu ze wsią, ale dynamika jego spadku nie różni się istotnie w przekroju miejsca zamieszkania. W analizowanym okresie w miastach zanotowano obniżenie współczynnika z 0,858 w roku 1989 do 0,574 w roku 1999, co w wyrażeniu względnym oznaczało spadek równy 33,1%; odpowiednie liczby dla wsi wynosiły: 1,187; 0,786 oraz 33,8%.

URODZENIA POZAMAŁŻEŃSKIE

W latach 1989-1999 urodziło się w Polsce ogółem 399,9 tysiąca dzieci pozamałżeńskich, w tej liczbie ponad dwie trzecie urodzeń przypadło na miasta. W całym analizowanym okresie liczba urodzeń pozamałżeńskich systematycznie rosła od poziomu 32,7 tysiąca w roku 1989 do 45,7 tysiąca w dziesięć lat później. Względny przyrost absolutnej liczby urodzeń pozamałżeńskich w badanym okresie wynosił ogółem dla Polski 39,8%. Na podkreślenie zasługuje przy tym fakt, że dynamika przyrostu na wsi była minimalnie wyższa niż w miastach. Na wsi liczba urodzeń pozamałżeńskich wzrosła o 37%, w miastach – o 36%. Oznacza to, że z roku na rok liczba urodzeń pozamałżeńskich wzrastała średnio o około 3,1% w miastach oraz o 3,2% na wsi.

Odsetek urodzeń pozamałżeńskich wśród ogółu urodzeń żywych systematycznie zwiększał się od poziomu 5,8% w roku 1989 do 11,7% w roku 1999. W całym okresie objętym analizą poziom odsetka w mieście był niemal dwukrotnie wyższy niż na wsi: w pierwszej subpopulacji zmieniał się od 7,3% do 14,4%; w drugiej – od 4,1% do 8,4%.

Znacząca część urodzeń, w tym również urodzeń pozamałżeńskich, przypada na nastoletnie matki w wieku poniżej 20 lat. W roku 1999 urodziły one ogółem 28 769 dzieci, w tej liczbie 415 urodzeń przypadło na kobiety w wieku 15 lat i mniej, podczas gdy nastolatki w wieku 16-17 lat urodziły 5 438 dzieci, a nastolatki w wieku 18-19 lat – 22 916 dzieci. Odpowiednie dane dla miast wynosiły 16 248, 298, 3 343 oraz 12 607 urodzeń, dla wsi natomiast – 12 521, 117, 2 095 oraz 10 309 urodzeń. Odniesienie tych danych do ogólnej liczby nastoletnich kobiet w wyodrębnionych grupach wieku prowadzi do uzyskania następujących względnych miar płodności nastolatek: w 1999 roku na każde 1 000 kobiet w wieku 15-19 lat przypadało średnio 18 urodzeń żywych (16 w miastach i 20 na wsi). W grupie młodszych nastolatek (16-17 lat) obliczony wskaźnik wynosił 8,1 na 1 000 dla Polski ogółem, w tym 7,9 w miastach i 8,3 na

wsi. Wśród nastolatek starszych (18-19 lat) na 1 000 kobiet przypadało średnio 35,6 urodzeń żywych (30,7 w miastach i 44,2 na wsi). Należy podkreślić, że wyraźnie wyższy poziom analizowanego współczynnika płodności kobiet w grupie wieku 18-19 lat jest związany głównie z większą częstotliwością zawierania małżeństw przez kobiety w tym wieku. W roku 1999 na 100 kobiet w tej grupie średnio 6 zawarło małżeństwo na wsi, a w miastach przeciętnie 3 kobiety. Do roku 1999 młodsze kobiety (16-17 lat) do zawarcia małżeństwa potrzebowały zgody sądu opiekuńczego. Przesłanką do uzyskania takiego pozwolenia była przede wszystkim ciąża nieletniej. Odpowiednie dane wskazują, że w roku 1999 z 2 656 małżeństw zawartych przed uzyskaniem przez kobietę pełnoletniości połowa (1 324) przypadała na miasta, a połowa (1 332) na wieś.

Urodzenia pozamałżeńskie, w szczególności w grupie nastolatek, zwykle idą w parze z poważnymi problemami życiowymi ludzi młodych i ich rodziców. Najczęściej są one następstwem niezamierzonych poczęć, spowodowanych przedwczesnym podejmowaniem współżycia seksualnego oraz niskim poziomem wiedzy seksualnej wśród młodzieży. Z uprzednio przytaczanych danych o strukturze urodzeń żywych według długości okresu, który upłynął od momentu zawarcia małżeństwa do urodzenia pierwszego dziecka wynika, iż w roku 1999 45,8% ogółu pierwszych dzieci przyszło na świat przed upływem dziewięciu miesięcy od zawarcia związku małżeńskiego przez rodziców. Dla miast odsetek ten wyniósł 43,3% i był niższy o 6,1 punktu procentowego niż na wsi. Niezamierzona ciąża prowadzi do licznych dramatów młodych ludzi, a dzieci urodzone z takich ciąż nierzadko powiększają grupę sierot społecznych wkrótce po urodzeniu¹⁰.

KALENDARZ URODZEŃ

Wiele krajów europejskich i innych krajów rozwiniętych doświadcza zjawiska znaczącego wzrostu wieku kobiety w momencie rodzenia przez nią pierwszego dziecka. Notowane trendy związane są z odkładaniem w czasie decyzji o zawarciu pierwszego małżeństwa na rzecz pozostawania w konkubinacie, który je poprzedza. Polska, jak dotychczas, nie należy do krajów wspomnianej grupy.

W latach 1989-1999 poziom mediany wieku kobiet w momencie rodzenia przez nie pierwszych dzieci zmieniał się minimalnie, wykazując lekką tendencję spadkową. W roku 1989 połowa kobiet rodzących była w wieku poniżej 23 lat,

¹⁰ Por. W. Wróblewska, *Nastoletnie matki w Polsce: studium demograficzne na podstawie badania „Ankieta Młodych Matek” z 1988 r.*, Warszawa 1991.

w roku 1999 zaś wiek środkowy wzrósł do poziomu 23,5 roku życia. Mediana wieku w miastach była o 0,8 roku wyższa niż na wsi. W pierwszej subpopulacji nastąpił wzrost jej wielkości z 23,4 roku na początku analizowanego okresu do 23,8 roku na koniec okresu; w subpopulacji drugiej poziom mediany zwiększył się z 22,7 roku do 23 lat.

STRUKTURA URODZEŃ WEDŁUG KOLEJNOŚCI

Ważnym symptomem zmian płodności są przeobrażenia struktury urodzeń żywych według kolejności urodzenia. Spadek płodności ogólnej idzie bowiem zwykle w parze ze spadkiem udziału urodzeń wyższej kolejności wśród ogółu urodzeń żywych oraz ze wzrostem udziału urodzeń pierwszych i drugich. Efektem takich zmian jest obniżanie się przeciętnej kolejności urodzenia.

W skali ogólnopolskiej udział urodzeń pierwszych zwiększył się z 37,8% w roku 1989 do 46,5% w 1999 roku. Jednocześnie w miastach nastąpił wzrost wskaźnika z 41% w roku 1989 do 51,1% w dziesięć lat później. Zmiany analizowanej proporcji na wsi były znacznie mniejsze: wahała się ona w przedziale od 34,2% na początku okresu do 41% na jego końcu.

Jeśli chodzi o urodzenia drugie, ich udział w analizowanych latach systematycznie spadał od poziomu 33,5% w roku początkowym do 30,3% w roku końcowym. W miastach poziom frakcji obniżył się z 35,9% do 31%, na wsi natomiast odpowiednio z 30,6% do 29,5%.

Udział urodzeń trzecich w ogólnej liczbie urodzeń wykazywał również skłonność do spadku. Dla Polski ogółem poziom odsetka wahał się od 16,9% w roku 1989 do 12,9% w dziesięć lat później. W mieście nastąpił spadek z 15,3% do 11%, na wsi – z 18,7% do 15,2%.

Podobny kierunek zmian wykazuje frakcja urodzeń czwartych oraz piątych i dalszych w ogólnej liczbie żywo urodzonych dzieci. Urodzenia czwarte w roku 1989 stanowiły 6,7% ogółu, w 1999 roku – 5,4%. Jeśli chodzi o urodzenia piąte i dalsze, na początku lat dziewięćdziesiątych na 1 000 żywo urodzonych dzieci przypadało średnio 51 tych urodzeń; w roku 1999 analizowana proporcja wynosiła 49 na 1 000. W miastach wskaźnik ten obniżył się z 50 do 30, natomiast na wsi – z 87 do 73. Udział urodzeń piątych i dalszych wśród ogółu urodzeń w mieście zwiększył się minimalnie z 2,9% w roku 1989 do 3% w roku 1999; na wsi natomiast obniżył się z 7,8% do 7,3%.

Ewolucja struktury urodzeń według kolejności świadczy o wyraźnej skłonności do ograniczania liczby potomstwa w rodzinach. Zdecydowana większość kobiet tak w miastach, jak i na wsi decyduje się na urodzenie co najwyżej dwojga dzieci. Wielodzietność jest w polskiej demografii rodziny zjawiskiem coraz rzadszym. Na czworo lub więcej dzieci decyduje się średnio co dziesiąta kobieta, na jedno lub dwoje dzieci – przeciętnie 77 kobiet na 100.

UWARUNKOWANIA ZMIAN PŁODNOŚCI KOBIEC

W poszukiwaniu przyczyn stałego spadku poziomu reprodukcji należy zwrócić uwagę zarówno na demograficzne, jak i na społeczno-ekonomiczne uwarunkowania postaw prokreacyjnych.

Wśród czynników demograficznych nie sposób pominąć omawianego wcześniej spadku liczby zawieranych małżeństw, notowanego od roku 1982, oraz zmian w liczbie i strukturze kobiet według wieku. Pierwszy z wymienionych czynników wpływał zdecydowanie ujemnie na liczbę urodzeń. Drugi czynnik w zasadzie powinien oddziaływać pozytywnie, ponieważ absolutna liczba kobiet w wieku rozrodczym (15-49 lat) zarówno w miastach, jak i na wsi wykazywała w latach 1989-1999 stałą tendencję rosnącą. Względny przyrost tej populacji kobiet dla Polski ogółem wyniósł w tym okresie 9,7%; w miastach analizowana liczba była wyższa o 8%, na wsi – o 13%.

Wpływ zmian tego czynnika był jednak również negatywny. Przy systematycznym wzroście ogólnej liczby kobiet w wieku 15-49 lat notowano bowiem istotne różnice w dynamice wielkości subpopulacji kobiet w poszczególnych grupach wieku rozrodczego. Przy wzroście absolutnej liczby kobiet w większości grup wieku w analizowanym okresie zanotowano istotny spadek liczby kobiet w wieku 25-29 lat oraz 30-34 lata, czyli w okresie najwyższej intensywności rodzenia dzieci. Względny spadek w 1999 roku w porównaniu z rokiem 1989 wyniósł dla pierwszej grupy 3,4% w skali ogólnopolskiej, w tym 4,1% w miastach i 2,2% na wsi; w grupie wieku 30-34 nastąpiło obniżenie liczby kobiet odpowiednio o 28,4% dla Polski ogółem, w tym o 34,7% w miastach i 15,1% na wsi.

Poza niekorzystnymi zmianami w strukturze kobiet według wieku, na znaczący spadek liczby urodzeń w analizowanym okresie wpływała niewątpliwie również istotna zmiana postaw prokreacyjnych kobiet. Jednym z jej przejawów był znaczący spadek natężenia urodzeń w poszczególnych grupach wieku kobiet. Warunkował on spadkową dynamikę ogólnego współczynnika płodności i dzietności.

Z analizy szczegółowych informacji o tempie zmian współczynników płodności, mierzonych liczbą urodzeń żywych przypadających na 1 000 kobiet w poszczególnych grupach wieku, wynika jednoznacznie, że w ciągu ostatnich dziesięciu lat ogólny współczynnik płodności w Polsce obniżył się z poziomu 60 do 37 urodzeń żywych na 1 000 kobiet w wieku 15-49 lat, co w wyrażeniu względnym oznaczało spadek o 38,3%. Najsilniejszy spadek, równy 48,8%, zanotowano w grupie kobiet w wieku 20-24 lata, czyli w wieku, kiedy natężenie urodzeń jest najwyższe. Notowany spadek może być zwiastunem początku procesu odkładania rodzenia dzieci na okres późniejszy, co jest zjawiskiem typowym dla wysoko rozwiniętych społeczeństw zachodnich. Urodzenie pierwszego dziecka w późniejszych latach niesie ze sobą ryzyko ograniczania liczby urodzeń, stanowiąc zagrożenie dla rozwoju ludnościowego.

Dynamika spadku współczynników płodności w miastach i na wsi była zbliżona. Na podkreślenie zasługuje jedynie fakt silniejszego spadku częściowego współczynnika płodności w grupie wieku 20-24 w miastach niż na wsi (odpowiednio o 51,7% oraz o 44,4%).

Z rachunku przeciętnego tempa zmian poziomu współczynników płodności wynika, iż średnioroczny spadek w miastach wahał się od 1,2% w grupie kobiet w wieku 30-34 lat do 7% wśród kobiet w wieku 20-24 lata. Na wsi tempo obniżania częściowych współczynników płodności było zbliżone i zmieniało się od 2,6% w grupie kobiet w wieku 30-34 lata do 5,7% dla kobiet w wieku 20-24 lata.

Z dokonanych obliczeń standaryzowanych współczynników płodności, czyli współczynników zakładających niezmienną strukturę kobiet według wieku lub niezmienną intensywność rodzenia przez nie dzieci oraz z analizy dynamiki tak obliczonych współczynników w ostatnich latach wynika jednoznacznie, iż postępujący spadek ogólnego współczynnika płodności w latach 1989-1999 spowodowany był przede wszystkim istotnym spadkiem skłonności do rodzenia dzieci. Zmiany w strukturze kobiet według wieku spowodowały wzrost liczby urodzeń w roku 1999 o 56,4 tysiąca w porównaniu z rokiem 1989. W wyniku obniżania się poziomu płodności liczba urodzeń zmniejszyła się o 236,9 tysiąca, stąd faktyczny spadek liczby urodzeń w latach 1989-1999 wyniósł 180,5 tysiąca¹¹.

W grupie pozademograficznych czynników warunkujących postawy i zachowania prokreacyjne źródła spadku płodności należy się doszukiwać przede wszystkim w sytuacji społeczno-ekonomicznej kraju. Obecne warunki życia większości społeczeństwa nie sprzyjają bogatym planom prokreacyjnym. Zaobserwować można szereg zjawisk jednoznacznie przesądzających o istnieniu takiej a nie innej sytuacji. L. Dyczewski wymienia wśród nich: ubożenie społeczeństwa, bezrobocie, rozłąki związane z czasową emigracją o charakterze zarobkowym, liberalizację poglądów w dziedzinie etycznej, popularyzowanie przekonania, że rodzina jest sprawą prywatną¹². M. Kuciarska-Ciesielska dowodzi, na podstawie wyników *Ankiety Rodzinnej 1995*, że istnieje istotny wpływ czynnika ekonomicznego na rezygnację z rodzenia kolejnego dziecka. Zdaniem autorki ograniczanie potrzeb macierzyńskich kobiet uwarunkowane jest przede wszystkim materialno-bytową sytuacją rodziny. Pojawienie się w rodzinie kolejnego dziecka niesie ze sobą ryzyko znaczącego obniżenia poziomu życia rodziny, już i tak dalekiego od pożądanego dla większości rodzin, stąd małżonkowie dostosowują wielkość swojej rodziny do warunków, w jakich żyją, lub do przewidywanych możliwości zapewnienia dzieciom odpowiedniego

¹¹ Zob. Rządowa Rada Ludnościowa, *Sytuacja demograficzna Polski. Raport 1999-2000*, Warszawa 2000.

¹² Zob. L. D y c z e w s k i, *Rodzina. Społeczeństwo. Państwo*, Lublin 1994.

poziomu życia. Wskazują na to warunki, przy spełnieniu których zdecydowałyby się na poczęcie kolejnego dziecka. Wyraźna przewaga przyczyn materialno-bytowych nad innymi wskazuje na znaczenie tego czynnika dla dzietności polskich rodzin¹³.

Podjęta próba dokonania liczbowej oceny wpływu czynników demograficznych, społecznych i ekonomicznych na zmiany poziomu płodności w przekroju wojewódzkim w kolejnych latach transformacji, z wykorzystaniem analizy korelacji i regresji, wskazuje na rosnący wpływ zmian liczby zawieranych małżeństw oraz liczby rozwodów na spadek cząstkowych współczynników we wszystkich grupach wieku, w tym szczególnie w grupie o najwyższej płodności kobiet (20-34 lata). Wśród czynników ekonomicznych na znaczeniu przybiera poziom zamożności, mierzony przeciętną płacą, oraz warunki mieszkaniowe, które charakteryzuje udział mieszkań samodzielnych w ogólnej liczbie mieszkań zajmowanych przez rodziny. W grupie wyróżnionych czynników społecznych na podkreślenie zasługuje coraz silniejszy wpływ wzrostu aktywności zawodowej kobiet oraz potrzeba bezpieczeństwa społecznego, określanego na podstawie takich wskaźników, jak: liczba personelu medycznego i łóżek szpitalnych przypadających na jednego mieszkańca, dostęp do przedszkoli i szkół oraz wskaźnik przestępczości.

Trudno sformułować jednoznaczne wnioski co do przyszłych trendów płodności. Nie należy jednak oczekiwać radykalnych zmian w kształtowaniu się tych trendów. Nic nie wskazuje bowiem na to, że trudna sytuacja społeczno-ekonomiczna, od której w znacznej mierze zależy poziom płodności, ulegnie znaczącej poprawie w ciągu najbliższych lat. Nie można zatem zbyt optymistycznie widzieć naszej najbliższej przyszłości demograficznej. Nie wydaje się też, aby obserwowane przemiany w świadomości młodej generacji polskiego społeczeństwa mogły prowadzić do zwiększenia zainteresowania rodziną kosztem wagi przywiązywanej do pracy zawodowej i do wzrostu poziomu życia. Wprawdzie wyniki licznych badań socjologicznych wskazują, iż rodzina i dziecko znajdują się na czołowym miejscu w hierarchii wartości młodzieży, niemniej jednak obserwowane zachowania matrymonialne i prokreacyjne młodej generacji świadczą o rozbieżności między deklarowanymi przez nią postawami a faktycznymi zachowaniami. W tej sytuacji zadaniem polityki prorodzinnej winno być stwarzanie bodźców zachęcających do zawierania małżeństw oraz do rodzenia takiej liczby dzieci, jakiej można zapewnić odpowiednie warunki życia i rozwoju¹⁴.

¹³ Por. *Uwarunkowania zachowań prokreacyjnych rodzin polskich*, praca zbiorowa pod red. M. Kuciarskiej-Ciesielskiej, Warszawa 1997, GUS.

¹⁴ Zob. J. M a r i a ń s k i, *Młodość między tradycją i ponowoczesnością*, Lublin 1995.

*

Reasumując przedstawione spostrzeżenia i wnioski należy podkreślić, iż dają one podstawę do stwierdzenia szeregu faktów, które świadczą o tym, że w Polsce obserwujemy początek procesu zauważalnych przemian we wzorcach tworzenia małżeństw i rodzin. Faktami tymi są niewątpliwie: 1. istotny spadek liczby zawieranych małżeństw oraz rodzonych dzieci, powodowany obniżaniem się skłonności do zawierania związków przez osoby w grupach o najwyższej intensywności zmiany stanu cywilnego oraz spadkiem płodności kobiet; 2. obniżanie się proporcji małżeństw powtórných przy jednoczesnym wzroście odsetka urodzeń pozamałżeńskich wśród ogółu urodzeń; 3. wzrost poziomu mediany wieku kobiet zawierających pierwsze małżeństwa i rodzących pierwsze dziecko.

Pytanie o przyczyny zachodzących przemian zmusza do ich poszukiwania w różnych sferach życia jednostki i społeczeństwa. Wydaje się, że tracą na znaczeniu czynniki demograficzne, nasila się natomiast wpływ uwarunkowań systemowych oraz społeczno-kulturowych. Konkurencyjność na rynku pracy zmusza młodych do podwyższania kwalifikacji, co nie sprzyja zawieraniu małżeństw i rodzeniu dzieci. Chęć osiągnięcia określonego statusu społecznego przez kobiety wzmacnia skłonność wielu z nich do przedkładania obowiązków zawodowych ponad powinności związane z rodziną oraz dziećmi. Wyższe potrzeby edukacyjne dzieci i młodzieży oraz ich rosnące aspiracje wymagają zwiększonych nakładów na kształcenie i doksztalcanie. Stopień zaspokojenia tych potrzeb zależy w znacznej mierze od poziomu zamożności rodzin, który z reguły jest odwrotnie proporcjonalny do ich wielkości. Dlatego też rodzina staje się dziś konkurencyjna wobec możliwości osiągnięcia pożądanego statusu ekonomicznego i społecznego¹⁵.

Przyczyn przemian należy upatrywać również w sferze kulturowej. Szerokie możliwości korzystania z kultury masowej stymulują do powielania wzorców zachowań dotychczas obcych lub mało znanych polskiej kulturze oraz tradycji. Określanie polskiej rodziny, opartej na trwałym małżeństwie, mianem tradycyjnej kojarzone jest często z pejoratywnym pojęciem rodziny zacofanej. Współczesny model partnerstwa postrzegany jest raczej w kategoriach osiągnięcia przyjemności niż dzielenia odpowiedzialności. Liberalizacja postaw i zachowań wyzwala w młodych ludziach chęć uwolnienia się spod wpływu rodziców tak szybko, jak to jest możliwe, i do korzystania z wolności bez barier. W takim wzorcu jest więcej miejsca dla wolnego związku z kilkoma kolejnymi partnerami lub partnerkami niż dla małżeństwa, które zobowiązuje do wierności

¹⁵ Zob. J. K ł y s, *Uwarunkowania kryzysu ludnościowego w Polsce u progu XXI wieku*, „Życie i Myśl” 1999, nr 9.

i odpowiedzialności. Wpływ kultury zachodniej na współczesne zachowania młodego pokolenia jest oczywisty i coraz trudniej będzie mu się oprzeć.

W istniejącej sytuacji pojawia się pytanie o demograficzną przyszłość naszego kraju. Na podstawie doświadczeń innych państw można stwierdzić, iż nieformalne związki, wczesne podejmowanie współżycia seksualnego i idące z nimi w parze cięższe nastolatki, urodzenia pozamałżeńskie oraz dezintegracja rodzin przynoszą wiele negatywnych następstw. Warto byłoby zatem nie powielać błędów popełnionych przez poprzedników i uniknąć zbędnych kosztów społeczno-ekonomicznych oraz strat moralnych, często niemożliwych do zrehabilitowania. Wymaga to promowania – poprzez odpowiedni system edukacji i wychowania – uniwersalnych, nieprzemijających wartości, do których w polskiej tradycji i kulturze niewątpliwie należy rodzina z obojgiem rodziców oraz dziećmi.

PRAWA DZIECKA – PRAWA RODZINY

PRAWA DZIECKA A ŚWIAT POLITYKI

Szczególny wymiar, zwłaszcza dla świata polityki, winna mieć zasada nadrzędności dobra dziecka. Bez respektowania tej zasady prawa dziecka mogłyby być jedynie pustą literą. Zasada ta głosi, że we wszelkich decyzjach, które dotyczą dzieci, podejmowanych przez publiczne lub prywatne instytucje opieki społecznej, sądy, władze administracyjne lub organy ustawodawcze, podstawową sprawą jest zabezpieczenie nadrzędnego interesu dziecka. Ma ona zatem bezwzględnie preferencyjny charakter.

„Ludzkość powinna dać dziecku to, co ma najlepszego”. Słowa te, zapisane w Deklaracji Praw Dziecka z 1924 roku, stanowią zobowiązanie dla świata dorosłych. Dziecko jest darem nie tylko dla rodziców, ale także dla społeczeństwa. Winno więc być wartością i dla rodziców, i dla ludzkości. Ludzkość winna odpowiedzieć na pragnienie miłości i radości, które tkwi w każdym dziecku, powinna dać dzieciom miłość i radość, zapewnić im wszechstronny i harmonijny rozwój, okazywać szacunek dla ich godności i osobowości, zabezpieczyć ich przyszłość i życie w pokoju. Powinna ochraniać dziecko przed złym losem, przed przemocą, nadużyciami i cierpieniem. Zabezpieczyć powinna też nienaruszalność praw dziecka. Powinna chronić rodzinę, bo w niej jest dziecku najlepiej. To wiele zadań, rodzi się więc pytanie, czy ludzkość potrafiła im sprostać w XX wieku.

Chociaż społeczność międzynarodowa dopiero po doświadczeniach II wojny światowej dostrzegła potrzebę regulacji praw człowieka i zapewnienia gwarancji ich nienaruszalności, wobec dzieci konieczność tę określiła wcześniej. Już bowiem po I wojnie światowej, w roku 1923, Międzynarodowa Unia Pomocy Dzieciom uchwaliła deklarację, w której podjęła kwestię praw dziecka. Tekst ten stał się podstawą Genewskiej Deklaracji Praw Dziecka, przyjętej w 1924 roku przez Zgromadzenie Ogólne Ligi Narodów. W Deklaracji Genewskiej wskazano, że dziecko powinno otrzymać możliwość normalnego rozwoju fizycznego i duchowego, że dziecko głodne powinno być nakarmione, dziecko chore – pielęgnowane, dziecko wykolejone – wrócone na właściwą drogę, sierota i dziecko opuszczone – wzięte w opiekę i wspomagane, że dziecko powinno przed innymi otrzymać pomoc w czasie klęski, że powinno zostać przygotowane do zarobkowania na życie i zabezpieczone przed wyzyskiem, a nadto, że winno być wychowywane w przekonaniu, iż jego najlepsze cechy powinny być oddane na usługi współbraci. Niestety, Deklaracja Genewska miała bardziej charakter apelu moralnego niż zobowiązania prawnego, pozostała więc

jedynie literą i dowodem na to, że sytuacja dziecka wymagała wówczas takiego wezwania skierowanego do całej ludzkości. Być może w ten właśnie sposób ówczesna społeczność chciała uspokoić swoje sumienie, jako że był to czas nasilenia się złego traktowania dzieci. Tak czy inaczej, warto odnotować to wystąpienie, ponieważ rozpoczęło ono oficjalne działania w obronie praw dziecka.

W Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 10 XII 1948 roku, która była pierwszą reakcją społeczności międzynarodowej na zbrodnie przeciwko człowiekowi dokonane podczas wojny, odrębnie o dziecku napisano niewiele, chociaż zaznaczono, że dzieciństwo korzysta z prawa do specjalnej opieki i pomocy, oraz potwierdzono prawo rodziców do decydowania o wyborze wykształcenia swoich dzieci. Myśl, by prawom dziecka poświęcić oddzielny dokument, przyszła później. Dojrzeć musiała najpierw sama idea praw dziecka. Przy stanowieniu tych praw chodzi albo o specyficzne prawa dzieci, a więc o takie prawa, które nie przysługują innym osobom, albo o uniwersalne prawa człowieka przystosowane w swojej treści na użytek dzieci, uwzględniające ich potrzeby rozwojowe oraz prawo do rodziny. Prawa dzieci mogą być zawarte albo w uniwersalnych czy regionalnych aktach praw człowieka, albo w aktach dotyczących poszczególnych kwestii, wreszcie w dokumentach dotyczących wyłącznie dzieci.

Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych kontynuowało rozpoczętą jeszcze w latach dwudziestych procedurę stanowienia odrębnych dokumentów dotyczących dzieci. W roku 1959 przyjęło Deklarację, w której ujęto dziesięć zasad obejmujących prawa dziecka. Zawierała ona przede wszystkim niesłychanie istotne stwierdzenie, że dziecko – z uwagi na swoją niedojrzałość fizyczną i umysłową – wymaga szczególnej opieki i troski, w tym właściwej ochrony prawnej zarówno przed urodzeniem, jak i po urodzeniu. I chociaż słowa te ujęte zostały w preambule Deklaracji, to ich znaczenie wyrasta ponad ramy tego dokumentu. Wyznaczają one bowiem wyraźnie zakres pojęcia „dziecko”, obejmując nim także dzieci przed urodzeniem, i wskazują, że dziecko przed narodzeniem jest podmiotem praw.

W Deklaracji Praw Dziecka przyjęto powszechny charakter praw dziecka, stwierdzając, że przysługują one każdemu dziecku. Deklaracja ta potwierdziła konieczność otoczenia dziecka szczególną ochroną prawną i pomocą, zwłaszcza w sytuacjach katastrof czy wojny, konieczność zapewnienia dzieciom warunków do życia i opieki socjalnej, a w przypadku dzieci niepełnosprawnych – konieczność zapewnienia im szczególnej troski i opieki. W Deklaracji znalazły się także bardzo piękne, chociaż nie dające się wyegzekwować prawnie stwierdzenia, że do harmonijnego rozwoju dzieci potrzebują miłości i zrozumienia. Wskazano w niej ponadto na prawo dziecka do nazwiska i do obywatelstwa. Bardzo ważne było potwierdzenie w Deklaracji prawa dziecka do wychowywania się i wzrastania pod opieką rodziców, co wówczas nie było jeszcze przed-

miotem takich kontrowersji jak obecnie. Potwierdzono również prawo dziecka do nauki, podkreślając, że dzieci powinny być wychowywane w duchu pokoju, braterstwa, zrozumienia, tolerancji i przyjaźni między narodami, a także akcentując obowiązek ochrony dziecka przed zaniedbaniem, okrucieństwem i wyzyskiem.

Deklaracja Praw Dziecka była przede wszystkim jednak krokiem na drodze do uchwalenia Konwencji o Prawach Dziecka. W roku 1978 z inicjatywą jej uchwalenia wystąpiła Polska, która w roku 1980 przedstawiła drugą wersję jej projektu. Konwencja o Prawach Dziecka została przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych 20 listopada 1989 roku, a w życie weszła 2 września 1990 roku.

Konwencja kompleksowo ujmuje kwestię praw dziecka i prawnych zabezpieczeń ich nienaruszalności. Określa status dziecka, zapewnia mu podmiotowość, gwarantuje poszanowanie jego tożsamości i godności niezależnie od wieku i stopnia rozwoju. Traktowana jest jako swoista konstytucja dziecka. Ważne znaczenie dla rozumienia praw dziecka ma preambuła, ponieważ została w niej wyłożona aksjologia Konwencji. Preambuła przywołuje wartości, do których odwołują się najbardziej prestiżowe dokumenty z dziedziny praw człowieka, wśród nich przyrodzoną godność człowieka, równość i niezbywalność praw oraz wartość rodziny jako podstawowej komórki społeczeństwa i naturalnego środowiska rozwoju i dobra wszystkich jej członków, a w szczególności dzieci. W preambule obecne jest wyraźne stwierdzenie, że dziecko – dla pełnego i harmonijnego rozwoju swojej osobowości – powinno wychowywać się w środowisku rodzinnym, w atmosferze szczęścia, miłości i zrozumienia. Konwencja podkreśla, że przy formułowaniu jej norm w celu ochrony i harmonijnego rozwoju dziecka w należyty sposób wzięto pod uwagę znaczenie tradycji i wartości kulturowych każdego narodu. Problematiczne jednak jest to, czy treść Konwencji rzeczywiście odzwierciedla wartości kulturowe wszystkich narodów, skoro uchwalano ją w drodze konsensu i skoro zostało do niej wniesionych tak wiele zastrzeżeń. Zapewne więc tak nie jest, stąd też na przykład Polska zastrzegła w specjalnej deklaracji właśnie to, że prawa dziecka powinny być realizowane zgodnie z polskimi zwyczajami, tradycjami i zasadami moralności. Przy okazji określania praw dziecka chciano bowiem – wbrew deklaracjom zawartym w preambule Konwencji – podważyć wartość rodziny. Nie uzyskała jednak aprobaty propozycja Szwecji, aby w treści praw dziecka uwzględnić zmieniającą się rolę i funkcje rodziny. W ten sposób chciano bowiem „otworzyć furtkę” dla działań wymierzonych w tradycyjną rodzinę, której odwieczny i naturalny model oparty jest na małżeństwie kobiety i mężczyzny.

Kilka lat po uzyskaniu przez Konwencję mocy obowiązującej na konferencji poświęconej prawom dzieci stwierdzono wprost, że potrzebna jest redefinicja rodziny, ponieważ instytucja małżeństwa i rodziny, a także relacje między rodzicami i dziećmi poddane zostały zasadniczym zmianom. Uznano, że for-

mowanie rodziny w przyjmowanym obecnie pluralistycznym modelu odbywa się głównie poza małżeństwem, a klasyczna patriarchalna struktura rodziny powinna zostać przystosowana do tych nowych faktów. Coraz częściej podejmowane są, zwłaszcza na forum ONZ, udane próby prawnej „redefinicji” rodziny i pozbawiania jej funkcji, które tradycyjnie należą właśnie do niej. Dąży się także do ograniczania wpływu rodziców na wychowanie dzieci, często powołując się na Konwencję o Prawach Dziecka. Tymczasem Konwencja ta nie daje żadnych podstaw do takich działań. Warto pamiętać o treści jej preambuły, ponieważ wartości, na które wskazuje, stanowić powinny aksjologiczny fundament praw dziecka.

Z punktu widzenia praw dziecka jednym z najważniejszych stwierdzeń zawartych w preambule jest wskazanie na potrzebę szczególnej opieki i troski, w tym na potrzebę ochrony prawnej dziecka przed urodzeniem i po urodzeniu, co stanowi wprost odniesienie do tekstu Deklaracji Praw Dziecka z 1959 roku. Przytoczenie *expressis verbis* słów Deklaracji ma ogromne znaczenie właśnie współcześnie, gdy w tak wielu państwach podważane jest prawo dziecka poczętego do życia. We wstępie do Konwencji podkreślono także prawo dziecka do szczególnej troski i pomocy oraz prawo rodziny do ochrony i wsparcia, aby mogła w pełnym zakresie wypełniać swoje obowiązki w społeczeństwie.

Jednym z najistotniejszych problemów pojawiających się przy próbie regulacji praw dziecka jest samo określenie treści pojęcia „dziecko”. Kwestia ta budziła spory już przy tworzeniu Konwencji. Przyjęto, że termin „dziecko” oznacza każdą istotę ludzką w wieku poniżej osiemnastu lat. Bywa to przez niektórych rozumiane jako prawo każdego państwa do dowolnego określenia w prawie krajowym dolnej granicy tego wieku. Skorzystała z tego Polska i w ustawie o Rzeczniku Praw Dziecka z roku 2000 określiła wyraźnie, że dziecko to istota ludzka od poczęcia do 18. roku życia. Sprawa normatywnej definicji terminu „dziecko” ma bardzo szerokie konsekwencje. Rzutuje bowiem nie tylko na treść wielu praw dziecka, ale także na treść powszechnych praw człowieka. Dziecko to z pewnością człowiek, któremu przysługuje nienaruszalność praw uznanych przez społeczność międzynarodową za prawa człowieka. Normatywne określenie treści pojęcia „dziecko” nadaje zatem normatywną treść pojęciu „człowiek”, wyznaczając tym samym dolną granicę czasową dla prawnego statusu człowieka. To z kolei determinuje juretryczną treść praw człowieka i decyduje nie tylko o statusie prawnym dziecka, ale również o prawnych granicach ochrony tych praw. W największym stopniu sprawa ta dotyczy treści prawa człowieka do życia. Najłatwiej je ograniczyć, powołując się na to, że nie przysługuje ono istocie ludzkiej przed urodzeniem, ponieważ nie jest ona dzieckiem (a tym samym człowiekiem), lecz płodem. Przed podobnym problemem staje także społeczność międzynarodowa w związku z badaniami naukowymi i eksperymentami prowadzonymi na poczętych, lecz jeszcze nienarodzonych istotach ludzkich.

Konsekwencje przyjętej definicji dziecka są więc niesłychanie poważne. Wiele jest bowiem, również wśród ustawodawców, takich ludzi, którzy przyjmują, że dzieckiem jest się dopiero od urodzenia, co oznaczałoby, że dopiero od tego czasu mamy do czynienia z człowiekiem, a prawa człowieka, w tym również prawo do życia, odnoszą się tylko do człowieka. W ten sposób ludzie ci zaprzeczają prawu dziecka poczętego do życia, a to z kolei daje im podstawę do legalizowania zamachów na jego życie. Przyjmują oni, że powinność ochrony życia nie istnieje tak długo, jak długo istota ludzka nie zostanie prawnie uznana za człowieka. A przecież preambuła Konwencji, mówiąca o dziecku przed narodzeniem i o obowiązku jego prawnej ochrony, powinna stanowić wiążące wskazanie dla ustawodawców nie tylko co do treści pojęcia „dziecko”, ale również co do treści prawa do życia. O tym, że tak nie jest, świadczy liczba państw akceptujących ustawy legalizujące zabijanie dzieci poczętych. Tutaj górę nad prawami dziecka wzięła polityka, odrzucająca sformułowanie mówiące o prawach dziecka przed narodzeniem. Faktem jest, że konwencyjna treść pojęcia „dziecko” jest wyrazem kompromisu politycznego, tak często stosowanego w międzynarodowych aktach praw człowieka. Tę niedookreśloność normatywną pojęcia „dziecko” zauważyła Argentyna i w deklaracji dołączonej do ratyfikacji Konwencji o Prawach Dziecka przyjęła, że dla niej dziecko oznacza każdą istotę ludzką od momentu poczęcia do wieku osiemnastu lat.

Problem ten, choć od zupełnie innej strony, podniesiony został przez niektóre państwa w zastrzeżeniach dotyczących konwencyjnego ujęcia prawa do życia. Wskazano w nich, że przepis ten nie może być przeszkodą w stosowaniu w prawie krajowym norm dopuszczających przerywanie ciąży. Widać tu wyraźnie, jak na rozumienie praw dziecka wpływa polityka, ale nie ta, która respektuje zasadę nadrzędności dobra dziecka, nie ta pojmowana jako służba dobru wspólnemu i człowiekowi, lecz ta, której podłożem jest egoizm i relatywizm moralny, a skutkiem – godzenie w człowieka i w jego przyrodzone prawa, zwłaszcza w człowieka najbardziej słabego i bezbronno, jakim jest dziecko przed narodzeniem. Czyniąc wspomniane zastrzeżenia, określone państwa wyraźnie odmówiły dziecku poczętemu ochrony jego nienaruszalnego prawa do życia. Państwa, które legalizowały przerywanie ciąży i uczyniły takie zastrzeżenia, dobrze zdawały sobie sprawę z istoty aborcji, ale postanowiły przedłożyć jej prawne uznanie nad prawo do życia dziecka. Nie ma wątpliwości, że ponad prawem dziecka do życia postawiono interesy, a uczynił to świat polityki, przybierający tu postać ustawodawcy.

Konwencja o Prawach Dziecka jest najpełniejszym, chociaż nie jedynym katalogiem praw dziecka. Mówiąc o nich nie można więc jej pominąć, ale pamiętać należy, że niektóre z praw dziecka mają charakter przyrodzony, a zatem są pierwotne wobec praw stanowionych. Aby przysługiwały dziecku, nie potrzeba żadnej konwencji. Nie nadaje ich bowiem ani społeczność międzyna-

rodowa, ani państwo. Przysługują dziecku już z tego powodu, że jest ono dzieckiem, a więc wynikają z samej natury jego człowieczeństwa. Państwa powinny je jedynie uznać i respektować.

Szczególny wymiar, zwłaszcza dla świata polityki, winna mieć zasada nadrzędności dobra dziecka. Bez respektowania tej zasady prawa dziecka mogłyby być jedynie pustą literą. Zasada ta głosi, że we wszelkich decyzjach, które dotyczą dzieci, podejmowanych przez publiczne lub prywatne instytucje opieki społecznej, sądy, władze administracyjne lub organy ustawodawcze, podstawową sprawą jest zabezpieczenie nadrzędnego interesu dziecka. Ma ona zatem bezwzględnie preferencyjny charakter. Priorytetem dla wszystkich, także dla świata polityki, winno być respektowanie praw, potrzeb i dobra dziecka. Norma Konwencji jest wyraźnie adresowana również do polityków, a jednak zazwyczaj to oni naruszają ją swoimi decyzjami czy też stanowionym prawem. Dowodzą tego ustawy uchwalane w ostatnich latach, szczególnie zaś te, które godzą w dziecko, w jego życie i rodzinę. Dziecko i jego prawa powinny zatem być priorytetem dla polityki, nie zaś polityka priorytetem wobec praw dzieci.

Wśród praw dziecka wskazuje się na prawa polityczne i obywatelskie, w tym na prawa osobiste, takie jak prawo do życia i rozwoju, prawo do uzyskania i zachowania swojej tożsamości, które obejmuje między innymi prawo do nazwiska, obywatelstwa i do wiedzy o swoim pochodzeniu. Dziecko ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania, do wyrażania własnych poglądów, do nietykalności osobistej, do poszukiwania i przekazywania informacji, do wolności od przemocy psychicznej i fizycznej, wyzysku, nadużyć seksualnych i okrucieństwa. Dziecko ma też prawo do zrzeszania się i do wolności zgromadzeń. Wiele z praw dziecka ma charakter dynamiczny – ich zakres poszerza się w miarę dorastania dziecka; tę wzrastającą autonomię psychofizyczną dziecka, które stopniowo przejmuje aktywną rolę podmiotu własnych praw, powinni uwzględniać rodzice w procesie wychowania. Dziecku przysługują też prawa socjalne i kulturalne – do odpowiedniego poziomu życia, do uzyskania wykształcenia, do ochrony zdrowia, do zabezpieczenia socjalnego, do nauki, do korzystania z dóbr kultury, do wypoczynku i rozrywki. Potwierdzone zostały też prawa dzieci niepełnosprawnych. Wszystkie te prawa dziecka mają standard podwyższony w porównaniu z podobnymi prawami przysługującymi dorosłym.

Odrębną kategorię praw stanowią prawa dziecka do rodziny – między innymi do pochodzenia od rodziców i do wychowywania się w rodzinie. Dziecko poczyna się, rodzi, wzrasta i jest wychowywane w rodzinie. Rodzina jest dla niego naturalnym i najlepszym środowiskiem, najwłaściwszym dla jego rozwoju. To rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, mają pierwotne i niezbywalne prawo do ich wychowywania oraz pierwszeństwo w tej kwestii, i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych wychowawców. Rodzice mają prawo do wychowania dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniem moralnymi i religijnymi,

które sprzyjają dobru i godności dziecka (por. Karta Praw Rodziny, art. 5). W Konwencji o Prawach Dziecka obecne są normy, które nie tylko potwierdzają, że dla pełnego i harmonijnego rozwoju swojej osobowości dziecko powinno być wychowywane w rodzinie, ale także normy, które wskazują na konieczność wzmocnienia więzi dziecka z rodzicami. Określają one prawa i obowiązki rodziców wobec dziecka oraz powinność pomocy rodzicom i rodzinie ze strony państwa. Przepisy o prawach rodziców winny być skorelowane z prawami rodziny jako całości, które są prawami autonomicznymi i przyrodzonymi. Współcześnie można jednak zaobserwować tendencję do atomizowania praw rodziny i do rozpisywania ich na prawa poszczególnych jej członków po to, aby osłabić znaczenie rodziny jako całości i rozbić jej jedność. Jeszcze gorzej dzieje się, gdy prawo zmierza do przeciwstawienia sobie osób tworzących rodzinę, w tym zwłaszcza do przeciwstawienia dzieci rodzicom. Prawa dziecka nie mogą być interpretowane przeciwko rodzicom, nie mogą być przeciwstawiane ich prawom, co niektórzy, zwłaszcza politycy, starają się czynić. Przeciwstawienie takie jest możliwe jedynie w przypadku nadużycia przez rodziców praw im przysługujących.

Prawo dziecka do rodziny nie jest na ogół negowane, ale nasila się tendencja, aby ograniczyć jego zakres i treść. W parlamentach niektórych państw prawo dziecka do rodziców zamieniane jest na prawo kobiety lub mężczyzny do dziecka, co stanowi bardzo poważny zamach nie tylko na prawa dziecka, ale i na samą istotę rodziny. Współcześnie zaobserwować można również działania zmierzające do osłabienia władzy rodzicielskiej, a nawet do wyjmowania dzieci spod tej władzy. Takie, nieudane zresztą, próby przy powołaniu się na prawa dziecka podjęto kilka lat temu w polskim parlamencie, gdy większość w nim mieli postkomuniści i liberałowie. Jest to jeszcze jeden przykład ingerencji polityki w prawa dziecka, ingerencji podejmowanej nie dla dobra dziecka, ale na jego szkodę. W tym samym świetle należy też widzieć wszystkie ustawy zezwalające na adopcję dzieci przez pary homoseksualne. Uchwalający je politycy na pewno nie mieli na celu ani dobra dziecka, ani ochrony jego praw, ani też jego prawa do rodziny.

Konwencja o Prawach Dziecka nie jest oczywiście jedyną wypowiedzią społeczności międzynarodowej na temat praw dzieci, jest jednak na pewno wypowiedzią ważną, wypowiedzią o charakterze uniwersalnym, również ze względu na liczbę państw, które ratyfikując ją zobowiązały się do respektowania praw dzieci w granicach przez nią określonych. Autorzy Konwencji pragnęli zabezpieczyć prawa dziecka, tak by mogło żyć i rozwijać się w jak najlepszych warunkach. I chociaż przedstawia ona dość specyficzne widzenie niektórych jego praw, sytuacja dzieci byłaby o wiele gorsza, gdyby Konwencja nie została przyjęta. Obok litery Konwencji w poszczególnych państwach funkcjonuje jej interpretacja, nadająca czasami przepisom prawa treść niezgodną z jej duchem. W dużej mierze jest tak za sprawą polityków, pragnących z jednej

strony okazać przywiązanie do treści Konwencji, ale z drugiej strony czyniących wiele, by treść tę dostosować do swoich koncepcji ideologicznych.

Analizując zapisaną w Konwencji listę praw dziecka, ich treść, a nawet język, można dostrzec, jak bardzo determinowała je polityka. Bo przecież to politycy uchwalający Konwencję dokonali wyboru tych praw i określili ich zakres kierując się określoną ideologią praw człowieka w ogólności, a praw dziecka w szczególności. Wybór polityczny był zatem dwuwymiarowy, ponieważ dokonał się najpierw na płaszczyźnie ustalania katalogu praw człowieka, po raz drugi zaś przy określaniu odrębnych praw dziecka. Treść praw dziecka musiała uzyskać konsens polityków biorących udział w uchwalaniu Konwencji i reprezentujących określoną ideologię, filozofię praw człowieka, kulturę i wartości. To polityczne uwikłanie zdecydowało o tym, że wiele praw ma postać kompromisową i zostało przyjętych nie ze względu na swoją treść, ale z uwagi na możliwość uchwalenia przez Narody Zjednoczone. Język praw dziecka, w którym pisana jest Konwencja, jest również w dużej mierze językiem polityki, co osłabia jego sens normatywny. Uderza także duża liczba zastrzeżeń lub deklaracji co do interpretacji poszczególnych praw. I tak na ogólną liczbę 191 państw, które konwencję ratyfikowały, aż 69 złożyło zastrzeżenia albo deklaracje odnoszące się do trzydziestu artykułów Konwencji. Są wśród nich także zastrzeżenia i deklaracje, które wniosła Polska, uważająca, że korzystanie przez dziecko z jego praw określonych w Konwencji winno dokonywać się z poszanowaniem władzy rodzicielskiej, zgodnie z polskimi zwyczajami i tradycjami dotyczącymi miejsca dziecka w rodzinie i poza nią. Najwięcej, bo aż osiemnaście zastrzeżeń wzbudziła jednak treść prawa dotyczącego wolności myśli, sumienia i religii. Pozostaje ona w wyraźnej sprzeczności z treścią tego prawa ujętego w uniwersalnym standardzie praw człowieka. Tam bowiem rodzice mają zagwarantowane prawo do zapewnienia swoim dzieciom wychowania religijnego i moralnego zgodnie z ich przekonaniami. Konwencja natomiast przyznaje rodzicom jedynie prawo do ukierunkowania dziecka w zakresie korzystania z tych praw w sposób zgodny z jego rozwijającymi się zdolnościami. A przecież rodzice mają prawo do wychowania swoich dzieci, mogą zatem wybrać dla nich taki sposób wychowania religijnego i moralnego, który odpowiada ich własnym przekonaniom. Co więc zdecydowało, że norma konwencyjna nie gwarantuje tego samego prawa? – Priorytet polityki nad prawami dziecka i pragnienie ograniczenia na tym polu praw rodziców.

Niektóre zastrzeżenia, na przykład ze strony Stolicy Apostolskiej czy państw muzułmańskich, podkreślają niezbywalne prawa rodziców w zakresie, w którym dotyczą religii dziecka. Kontrowersje wzbudza też zapis innego prawa dziecka, określonego jako prawo do wychowania seksualnego. Polska wniosła deklarację w odniesieniu do przepisu zobowiązującego państwa-strony Konwencji między innymi do rozwoju wychowania i usług w zakresie planowania rodziny, uznając, że powinny one pozostawać w zgodzie z zasadami

moralności. Ratyfikacja Konwencji przez Polskę nastąpiła w roku 1991, w czasie, gdy szeroko dyskutowano nad wprowadzeniem do szkół wychowania seksualnego i nad programem tego przedmiotu. Będąca wówczas przy władzy większość parlamentarna wywodząca się z „Solidarności” starała się przeciwdziałać wprowadzeniu do szkół wychowania seksualnego opartego na fałszywej wizji człowieka i jego potrzeb oraz odseparowaniu dziecka – w procesie wychowawczym dotyczącym tak delikatnej materii – od moralnego wpływu rodziców i od przyjmowanego przez nich systemu wartości. Karta Praw Rodziny w artykule 5. stanowi bowiem, że wychowanie seksualne, będące podstawowym prawem rodziców, zawsze winno się dokonywać pod ich troskliwym kierunkiem. Później, gdy po wyborach parlamentarnych postkomuniści uzyskali większość w parlamencie i wychowanie seksualne zostało wprowadzone do szkół, próbowano te zastrzeżenia i deklaracje wyeliminować, ale okazało się to dość trudne do przeprowadzenia.

Obserwując sposoby realizowania tego prawa dziecka w różnych państwach oraz starania ONZ i innych organizacji pozarządowych, zwłaszcza feministycznych, zauważyć można, jak bardzo treść, którą nadają mu politycy, odbiega nawet od jego niedoskonałego konwencyjnego standardu. Działania polityków były szczególnie widoczne podczas Konferencji na rzecz Kobiet w Pekinie, gdzie starano się zapisać treść tego prawa w oderwaniu od prawa rodziców do wychowania seksualnego dzieci. Przyjęto tam, że dzieciom i młodzieży winno się zapewnić dostęp do środków antykoncepcyjnych. W ten sposób społeczność międzynarodowa reprezentowana przez polityków zebranych pod egidą ONZ zakwestionowała nie tylko prawo rodziców do wychowania dzieci, ale i samą funkcję wychowawczą rodziny, w tym wpływ rodziców na dzieci i ich odpowiedzialność za nie. Z drugiej strony to politycy, ostro przecież reagujący na pedofilię, która tak bardzo szerzy się w ostatnich czasach, nie dopuszczają do wprowadzenia powszechnego zakazu rozpowszechniania pornografii, chociaż nikt chyba nie ma wątpliwości, że wzrost pedofilii ma swoje podłoże także i w tym zjawisku. Podobnie wszystkich niepokoi wzrost narkomanii, a jednak to właśnie politycy nie chcą dopuścić do karania za posiadanie nawet niewielkich dawek narkotyków, przez co zwiększają ich dostępność dla dzieci. Działania te wpisują się w nurt ataków na rodzinę, a te zaś obracają się także, a może nawet w pierwszym rzędzie, przeciwko dziecku i jego prawu do życia, do rozwoju i do bycia wychowywanym w rodzinie.

W takim świetle należy widzieć i oceniać wszystkie ustawy, a także zalecenia obalające dotychczasowy model rodziny opartej na małżeństwie kobiety i mężczyzny i legalizujące związki homoseksualne, podobnie jak zezwolenie przez prawo na adopcję dzieci przez takie związki lub na sztuczne zapłodnienie. Zaobserwować można nawet działania zmierzające do odebrania dziecku prawa do nazwiska swoich rodziców. A przecież nazwisko dziecka stanowi element jego tożsamości i podkreśla jego godność; jest także sposobem identyfi-

kacji dziecka i jego więzi rodzinnych. Problem ten był swego czasu dyskutowany w Radzie Europy, gdzie padały nawet tak dziwne propozycje, jak pomysł by w ramach równouprawnienia mężczyzn i kobiet inne nazwisko nosiły dziewczynki, inne zaś chłopcy – jedno po matce, drugie po ojcu, co wyraźnie godziłoby w formalny wyraz jedności rodziny i związania dziecka z obojgiem rodziców.

Mimo pięknych słów, w jakich są one zapisywane, prawa dziecka często są tylko elementem w grze prowadzonej przez świat polityki i – zwłaszcza ostatnio – wyraźnie z nim przegrywają. Konwencja daje niestety możliwość, a nawet stwarza okazję bardzo liberalnej interpretacji zawartych w niej norm, zwłaszcza w tak delikatnej sprawie, jaką jest stosunek dziecka do rodziców i do wykonywania przez nich władzy rodzicielskiej. Państwa składające deklaracje co do wykładni przepisów Konwencji czyniły to w obawie przed narzuceniem im przez Komitet Praw Dziecka lub przez środowiska liberalne odpowiadającej tym środowiskom treści poszczególnych praw dziecka. Również na Polskę od pewnego czasu wywierany jest nacisk, by wycofała deklarację mówiącą o konieczności uwzględnienia roli rodziny w realizacji praw dziecka.

*

Ochrona praw dziecka nie polega jedynie na przychylnym dziecku ustawodawstwie, formalnie gwarantującym należne mu prawa i miejsce w społeczeństwie. Prawa te trzeba jeszcze wcielić w życie i respektować. Kwestia ta wygląda obecnie znacznie gorzej, a sytuacja dziecka w wielu miejscach na świecie pozostaje dramatyczna. Zauważono, że nawet państwom europejskim daleko jest do pełnej realizacji praw dziecka. W celu kontroli przestrzegania praw dziecka w niektórych państwach, również w Polsce, powołano urząd Rzecznika Praw Dziecka.

Prawa dziecka i problem ich ochrony stanowią bardzo wyraźny przykład tego, jak źle pojmowana polityka ingeruje w dziedzinę, która powinna pozostać ponad nią. Ta doraźna i koniunkturalna polityka w istocie nie liczy się z człowiekiem, często forsuje działania wbrew człowiekowi i jego godności, wysławia prawa dziecka, a następnie zmierza do tego, by narzucić im swoją własną interpretację, nie licząc się z dobrem dziecka. Świat współczesny, tak dużo czyniący dla dzieci, często nie potrafi jednak przedłożyć ich dobra nad własne interesy i ideologie oparte na relatywizmie moralnym. Sprawy te zdominowały sferę praw dziecka. Politycy, którzy – wbrew składanym przez siebie deklaracjom – gorliwie zaprzeczają prawom dzieci na drodze głosowania w parlamencie lub w referendum, służą interesom, nie zaś wartościom. Ludzkość zapomniała, że wobec dzieci obowiązuje przede wszystkim zasada: *primum non nocere*.

MODEL PRAWNOKARNEJ OCHRONY DZIECKA POCZĘTEGO W POLSCE

Stan po orzeczeniu Trybunału Konstytucyjnego z dnia 28 V 1997 roku

Trybunał Konstytucyjny wskazał, że demokratyczne państwo prawne realizuje się jako wspólnota ludzi jedynie wtedy, gdy w centrum stawia człowieka i dobra dla niego najcenniejsze. W państwie takim istocie ludzkiej od momentu poczęcia przysługuje ochrona życia. Wartość konstytucyjnie chronionego dobra prawnego, jakim jest życie ludzkie, nie może być różnicowana w zależności od faz jego rozwoju, gdyż brak jest precyzyjnych i uzasadnionych kryteriów pozwalających na dokonanie takiego zróżnicowania.

Zagadnienie prawnokarnej ochrony dziecka poczętego stało się w ostatnich latach jednym z najistotniejszych i zarazem najbardziej kontrowersyjnych problemów, które stanęły przed ustawodawcą dokonującym reformy polskiego prawa karnego. Stanowiło również materię należącą do Kodeksu karnego, która u progu XXI wieku najczęściej podlegała zmianom oraz krańcowo odmiennym normatywnym ocenom. Dyskusje towarzyszące tym przemianom miały również szerszy kontekst. Wykazały bowiem, że prawna ochrona życia ludzkiego – w tym życia dziecka poczętego – jest fundamentalnym zagadnieniem cywilizacyjnym i ustrojowym, ściśle związanym z koncepcją demokratycznego państwa prawnego.

W trakcie dyskusji zakwestionowana została teza, że wartość życia ludzkiego stanowi wystarczające uzasadnienie dla jego ochrony prawnej. Na gruncie prawa karnego poddano w wątpliwość skuteczność, a co za tym idzie – zasadność użycia środków penalnych dla ochrony życia ludzkiego w fazie prenatalnej. Pojawiły się pytania o definicję pojęcia „człowiek” i o zakres pojęcia „życie”. Rozbieżne rozstrzygnięcia przyjmowano przy określaniu podmiotowego zakresu prawa do życia oraz jego rangi w relacji do praw przysługujących kobiecie, w tym w sposób szczególny jej prawa do prywatności.

W wielu państwach powyższe zagadnienia doczekały się rozstrzygnięć najwyższych organów sądownictwa konstytucyjnego. Niektóre z tych orzeczeń, jak na przykład wyrok Sądu Najwyższego USA z 22 stycznia 1973 roku w sprawie *Roe v. Wade*¹ czy Trybunału Konstytucyjnego Austrii z 11 października 1974 roku², uznawały prymat prawa kobiety do prywatności, rezygnując równocześnie

¹ Por. *Roe v. Wade*, 410, U.S.113 (1973).

² Por. *Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich*, cz. 1, 1975, s. 310.

nie z bezpośredniej prawnokarnej ochrony dziecka poczętego podczas pierwszych trzech miesięcy jego rozwoju. Tworzyły w ten sposób prawny standard przysługującego kobiecie „prawa do aborcji”.

Zupełnie odmiennej odpowiedzi na pytanie o podmiotowy zakres prawa do życia oraz o jego relację do praw przysługujących kobiecie udzielił niemiecki Federalny Trybunał Konstytucyjny w orzeczeniu z 25 lutego 1975 roku³. Życie ludzkie w okresie rozwoju prenatalnego określił jako „samoistne dobro prawne” pozostające pod ochroną Ustawy Zasadniczej. Nakłada to na ustawodawcę obowiązek wprowadzenia środków prawnych chroniących je przed naruszeniami. Każdy zamach na życie ludzkie w okresie prenatalnym powinien spotkać się w porządku prawnym z aksjologiczną dezaprobatą, chociaż w pewnych wyjątkowych wypadkach, które wiązałyby się z nadzwyczajnym poświęceniem ze strony kobiety, nie będzie można oczekiwać od niej donoszenia ciąży. Nie oznacza to jednak, że kobiecie przysługuje „prawo do aborcji”, gdyż z postanowień Ustawy Zasadniczej wynika pierwszeństwo prawa do życia dziecka poczętego wobec prawa do samostanowienia kobiety. Powyższe tezy zawarte w orzeczeniu Federalnego Trybunału Konstytucyjnego RFN wytyczyły kierunek, w którym zmierzały następnie inne sądy konstytucyjne w Europie, między innymi w Hiszpanii i w Portugalii.

Problemy związane z określeniem podmiotowego zakresu prawa do życia oraz jego rangi wśród innych wartości konstytucyjnych były również przedmiotem rozważań polskiego Trybunału Konstytucyjnego. Fundamentalne dla omawianych zagadnień orzeczenie z 28 maja 1997 roku rozstrzygnęło szereg wątpliwości natury aksjologicznej, a także w dużej mierze ukształtowało obecnie istniejący model prawnokarnej ochrony życia i zdrowia dziecka poczętego. Należy jednak wskazać, że już w orzeczeniu z 15 stycznia 1991 roku Trybunał Konstytucyjny zajmował się problemem dopuszczalności korzystania przez lekarza z tak zwanej klauzuli sumienia – prawa do odmowy wydania orzeczenia o dopuszczalności przerwania ciąży oraz do odmowy wykonania takiego zabiegu. Przedmiotem rozpoznania był wniosek Rzecznika Praw Obywatelskich o zbadanie zgodności przepisu paragrafu 14. rozporządzenia Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej z 30 kwietnia 1990 roku w sprawie kwalifikacji, jakie powinni posiadać lekarze dokonujący zabiegu przerywania ciąży, oraz trybu wydawania orzeczeń lekarskich o dopuszczalności dokonania takiego zabiegu (Dz. U. 1990, nr 29, poz. 178) z artykułem 2., ustępem 1. i 2. ustawy z 27 kwietnia 1956 roku o warunkach dopuszczalności przerywania ciąży (Dz. U. 1956, nr 12, poz. 61 ze zmianami) i artykułami 1., 3. i 41., punktem 8. Konstytucji RP. Trybunał odrzucił stanowisko Rzecznika Praw Obywatelskich sprowadzające się do twierdzenia, że „istnieje wolność kobiety do przerywania ciąży ograniczona ustawą z 27 kwietnia 1956 roku”. Zdaniem sędziów Trybu-

³ Por. Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts, cz. 1, 1975, s. 1-96.

nału Konstytucyjnego stan prawny był odwrotny – za pierwotny należało uznać zakaz przerywania ciąży, a ustawa określała jedynie warunki dopuszczalności odstąpienia od tego zakazu. Prawo do uchylenia się od wydania orzeczenia o dopuszczalności przerwania ciąży oraz od przeprowadzenia takiego zabiegu wyprowadzone zostało z przepisów Konstytucji gwarantujących obywatelom wolność sumienia i wyznania. Wynikało ono również bezpośrednio z *Zasad etyczno-deontologicznych polskiego lekarza*. Ostatecznie Trybunał Konstytucyjny orzekł, że niezależnie od zaskarżonego przepisu w systemie prawa istniała norma zezwalająca lekarzowi na uchylenie się od wydania orzeczenia o dopuszczalności przerwania ciąży oraz od wykonania takiego zabiegu, z wyjątkiem przypadku, gdy niewykonanie zabiegu zagrażało bezpośrednio życiu kobiety⁴. W innej sprawie przedmiotem rozstrzygnięcia Trybunału Konstytucyjnego były zaskarżone przez Rzecznika Praw Obywatelskich przepisy *Kodeksu etyki lekarskiej*, uchwalonego w 1991 roku przez Krajowy Zjazd Lekarzy. Zawierał on normy o charakterze deontologicznym, a wśród nich zakaz dokonywania aborcji z wyjątkiem dwóch przypadków – gdy zachodziły tak zwane wskazania medyczne lub kryminalne. Pominięto natomiast wskazania społeczne, jakie w owym czasie przewidywała ustawa z 1956 roku o warunkach dopuszczalności przerywania ciąży. Należy zaznaczyć, że zasady zapisane w *Kodeksie etyki lekarskiej* ustawą z 17 maja 1989 roku o izbach lekarskich (Dz. U. 1989, nr 30, poz. 158) zostały inkorporowane do polskiego systemu prawa stając się obowiązującymi lekarzy normami postępowania. Postanowieniem z 7 października 1992 roku Trybunał Konstytucyjny orzekł, że przedmiotem jego oceny nie mogą być normy etyczne, a jedynie norma prawna, którą one dookreślają. Z tych względów nie zajmował się problemem wzajemnych relacji między normami etycznymi a Konstytucją i ustawą z 1956 roku, a jedynie zasygnalizował Sejmowi niezgodność między przepisami ustawy o izbach lekarskich a ustawą o warunkach dopuszczalności przerywania ciąży⁵.

W roku 1997 Trybunał Konstytucyjny orzekał już w innym stanie prawnym. Po trwających kilka lat pracach 7 stycznia 1993 roku Sejm uchwalił *Ustawę o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży*⁶. We wstępie ustawa zawierała uroczystą deklarację, że życie jest fundamentalnym dobrem człowieka, a troska o życie i o zdrowie należy do podstawowych obowiązków państwa. Deklarację tę wzmacniał przepis artykułu 1., stanowiący, że „każda istota ludzka ma od chwili poczęcia przyrodzone

⁴ Por. U. 8/90, Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego 1991/1/8. Por. także: E. Zielińska, *Glosa do orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego z 8 I 1991 r.*, „Państwo i Prawo” 1991, nr 7, s. 112-117.

⁵ Por. U. 1/92, Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego 1992/2/38; zob. także: uchwała Trybunału Konstytucyjnego z dnia 17 marca 1993 r. (W. 16/92, Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego 1993/1/16).

⁶ Zob. Dz. U. 1993, nr 17, poz. 78.

prawo do życia”, oraz że „życie i zdrowie dziecka od chwili poczęcia pozostają pod ochroną prawa”. Ustawa wprowadziła do Kodeksu karnego nowe typy przestępstw: spowodowanie śmierci dziecka poczętego i prowadzenie badań i eksperymentów na dziecku poczętym, innych niż te, które służą ochronie jego zdrowia i życia. Ochrona życia dziecka poczętego nie była jednak pełna, gdyż w czterech przypadkach wyłączona została bezprawność spowodowania śmierci dziecka poczętego: 1. gdy ciąża stanowiła zagrożenie dla życia lub poważne zagrożenie dla zdrowia matki, 2. gdy śmierć dziecka poczętego nastąpiła wskutek działań podjętych dla ratowania życia matki, albo dla przeciwdziałania poważnemu uszczerbkowi na jej zdrowiu, 3. gdy badania prenatalne wskazywały na ciężkie i nieodwracalne uszkodzenie płodu, 4. gdy zachodziło uzasadnione podejrzenie, że ciąża powstała w wyniku czynu zabronionego. Całkowicie uchylona została karalność spowodowania śmierci dziecka poczętego przez matkę. W ten sposób Sejm ustalił standard prawnej ochrony dziecka poczętego poprzez wprowadzenie do polskiego prawa karnego norm poręczających bezpośrednią ochronę jego życia i zdrowia przy równoczesnym zakazie przerywania ciąży poza wymienionymi przypadkami.

Wybrany w 1993 roku nowy parlament, zdominowany przez partie lewicowe opowiadające się za prawem kobiety do aborcji, podjął próbę zmiany ustawy przez wprowadzenie dodatkowej, bardzo szerokiej podstawy do legalnego zabicia dziecka poczętego – tak zwanych względów społecznych. Próba ta zablokowana została przez prezydenta Lecha Wałęsę, a Sejm nie zdołał zebrać wystarczającej liczby głosów do odrzucenia weta. Dalsze starania zostały podjęte po wyborach prezydenckich w roku 1995 i doprowadziły do uchwalenia *Ustawy o zmianie ustawy o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży oraz o zmianie niektórych innych ustaw z 30 sierpnia 1996 roku*⁷. Wykreśliła ona z ustawy z dnia 7 stycznia 1993 roku przepis artykułu 1., wprowadzając na jego miejsce normę potwierdzającą zasadę ochrony prawa do życia, w tym również w fazie prenatalnej, ale tylko w granicach określonych w ustawie. W ten sposób ustawodawca wycofał się z uznania prawa do życia jako przyrodzonego prawa każdej ludzkiej istoty, a zakres przysługującej mu ochrony uzależnił od zapisów zawartych w ustawie zwykłej. Ustawa z 30 sierpnia 1996 roku wykreśliła z Kodeksu karnego samo pojęcie „dziecko poczęte”, jak również wszystkie przepisy chroniące bezpośrednio życie i zdrowie istoty ludzkiej przed urodzeniem. Pojawiły się też dwa nowe, bardzo ogólnie określone wskazania do przerywania ciąży: „ciężkie warunki życiowe” i „trudna sytuacja osobista” kobiety.

Przypomnieć należy, że przyjęcie ustawy przez Sejm spotkało się ze sprzeciwem ze strony społeczeństwa. We wrześniu i październiku 1996 roku odbyło się wiele marszów w obronie życia, a na ręce senator Alicji Grześkowiak wpły-

⁷ Zob. Dz. U. 1996, nr 139, poz. 646.

nęło około 3,5 miliona protestów przeciwko zmianie ustawy z 7 stycznia 1993 roku. Pod ich wpływem Senat zajął negatywne stanowisko wobec nowelizacji, zostało ono jednak odrzucone przez Sejm. W dniu 4 listopada 1996 roku grupa parlamentarzystów i ekspertów zwróciła się do prezydenta Aleksandra Kwaśniewskiego, aby przed podpisaniem nowelizacji wystąpił do Trybunału Konstytucyjnego o stwierdzenie zgodności nowych przepisów z Konstytucją. Prezydent uznał jednak, że nie naruszają one postanowień Konstytucji i w dniu 4 grudnia 1996 roku ustawę podpisał.

WNIOSEK GRUPY SENATORÓW RP O ZBADANIE ZGODNOŚCI Z KONSTYTUCJĄ PRZEPISÓW USTAWY Z 30 SIERPNIA 1996 ROKU

Zastrzeżenia, jakie budziły rozwiązania zawarte w ustawie z 30 sierpnia 1996 roku spowodowały, że 20 grudnia 1996 roku grupa 37 senatorów zwróciła się do Trybunału Konstytucyjnego o zbadanie zgodności postanowień tej ustawy z przepisami konstytucyjnymi⁸. Najpoważniejszy zarzut dotyczył sprzeczności między zawartymi w ustawie postanowieniami a zasadą demokratycznego państwa prawnego wynikającą z artykułu 1. przepisów konstytucyjnych. Zarzut ten miał charakter „systemowy” – u jego podstaw leżała wizja państwa prawnego, którego istotę stanowią nie tylko demokratyczne procedury stanowienia prawa, ale również to, że treść demokracji określana jest przez podstawowe i uniwersalne wartości. Wśród nich szczególne miejsce zajmują przyrodzone i nienaruszalne prawa człowieka i rodziny. To one stanowią granicę, której nie wolno przekroczyć demokratycznemu ustawodawcy. Ich pogwałcenie byłoby zamachem na fundamenty państwa prawa. „Ustawodawcy” – podkreślono we wniosku – „nie wolno odrzucać systemu wartości będących podstawą wartości demokratycznego państwa prawnego, na rzecz systemu interesów”⁹. Przyjęcie jako podstawy wniosku zarzutu o naruszeniu zasady demokratycznego państwa prawnego dawało mu bardzo mocne oparcie w dotychczasowym orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego. Organ ten wielokrotnie wskazywał, że zasada demokratycznego państwa prawnego pełni funkcje gwarancyjne w stosunku do praw i wolności obywateli zagrożonych przez działania państwa.

Zdaniem wnioskodawców naruszenie zasad i wartości leżących u podstaw demokratycznego państwa prawa było szczególnie widoczne w zmianie normatywnego podejścia do prawa do życia i do jego ochrony. Nowelizacja spowo-

⁸ Autorem wniosku była senator A. Grześkowiak, a jego treść opublikowana została w pracy *Trybunał Konstytucyjny w sprawie życia. Dokumenty*, Częstochowa 1997, s. 10-28.

⁹ Tamże, s. 11.

dowała skreślenie wszystkich norm bezpośrednio chroniących życie ludzkie od poczęcia, a nawet samej deklaracji uznania prawa do życia jako przyrodzonego prawa każdej ludzkiej istoty. Ustalenie zakresu ochrony prawa do życia zostało powierzone ustawie zwykłej. Wobec milczenia ustawodawcy w tej kwestii należało jednak przyjąć, iż – wbrew zapowiedzi – życie w ogóle nie podlegało ochronie w początkowej fazie swojego rozwoju. Wnioskodawcy wskazali również, że nowelizacja narusza postanowienia Konwencji o Prawach Dziecka z 20 listopada 1989 roku (Dz. U. 1991, nr 120, poz. 526), która w artykule 6. stanowi o niezbywalnym prawie dziecka do życia oraz wskazuje w preambule, że „dziecko wymaga szczególnej opieki i troski, w tym właściwej ochrony prawnej, zarówno przed, jak i po urodzeniu”¹⁰.

Odnosząc się do poszczególnych przepisów ustawy z 30 sierpnia 1996 roku wskazano, że drastycznie obniżyły one standard ochrony praw przysługujących dziecku poczętemu. W związku ze skreśleniem paragrafu 2. w artykule 8. Kodeksu cywilnego oraz zmianą treści artykułu 446. Kodeksu cywilnego¹ wnioskodawcy podzielili obawy wyrażane w literaturze cywilistycznej, iż może to oznaczać przekreślenie dotychczasowego dorobku Sądu Najwyższego. Orzecznictwo Sądu Najwyższego w latach poprzednich zmierzało bowiem jednoznacznie w kierunku poszerzania ochrony prawnej „nasciturusa” poza przypadki wyraźnie wskazane w przepisach Kodeksu cywilnego oraz Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego.

Zakwestionowane zostało także usunięcie z Kodeksu karnego przepisów gwarantujących ochronę życia ludzkiego w prenatalnej fazie rozwoju. Skreślenie przepisów artykułu 23b, 149a paragrafu 1., 149b oraz 156a pozbawiło dziecko poczęte bezpośredniej ochrony prawnokarnej, wprowadzone zaś na ich miejsce przepisy artykułu 152a i 152b chroniły jedynie proces ciąży lub zdrowie matki, a nie wprost – jako odrębny podmiot – dziecko poczęte. Podmiotowy zakres ochrony był więc przed nowelizacją znacznie szerszy. Obejmował ochronę życia dziecka poczętego przed wszelkimi zamachami umyślnymi, nie tylko polegającymi na przerywaniu ciąży, ale także skierowanymi na przykład przeciwko embrionom rozwijającym się „in vitro”. Skreślenie przepisu artykułu 23b, który zabraniał przeprowadzania badań i eksperymentów na dziecku poczętym innych niż te, które służą ochronie jego życia i zdrowia, z wyjątkami w paragrafie 2. tego artykułu – spowodowało, że dopuszczalne stało się między innymi tworzenie embrionów wyłącznie dla celów badawczych oraz przeprowadzanie eksperymentów zmierzających do modyfikacji genomu ludzkiego. Wnioskodawcy uznali, że powyższe zmiany stanowią naruszenie „standardu minimum ochrony praw ludzkiej osoby”, gdyż wytworzyły stan swoistej „próżni prawnej”¹¹ w materii bardzo delikatnej i szczególnie zagrożonej ze względu na roz-

¹⁰ Dz. U. 1991, nr 120, poz. 526.

¹¹ Por. tamże, s. 17.

wój badań medycznych. Skarżący ocenili je jako niedopuszczalne nie tylko ze względu na standardy demokratycznego państwa prawnego, ale także ze względu na to, że naruszają zobowiązania do zapewnienia ochrony istocie ludzkiej zawarte w dokumentach Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy¹².

Pozbawienie życia ludzkiego ochrony prawnej w początkowym okresie jego rozwoju oraz wprowadzenie kryterium „ciężkich warunków życiowych lub trudnej sytuacji osobistej” jako przesłanek do legalnego zabicia dziecka poczętego uznano za naruszenie konstytucyjnych zasad równości i sprawiedliwości społecznej. Wychodząc z założenia opartego na wskazaniach płynących z wiedzy medycznej, że „życie ludzkie jest procesem ciągłym, rozpoczynającym się od momentu poczęcia” i „nie ma faz mniej istotnych i ważniejszych”¹³, wnioskodawcy zanegowali prawo ustawodawcy do wyłączenia jakiegokolwiek etapu rozwoju człowieka spod ochrony prawnej. Takie ukształtowanie przesłanek społecznych, jak w ustawie z 30 sierpnia 1996 roku, spowodowało, że życie dziecka poczętego stało się dla ustawodawcy dobrem prawnym mniej cennym niż warunki życiowe i sytuacja osobista matki. Sytuacja ta prowadziła do podważenia hierarchii wartości konstytucyjnych, w której życie istoty ludzkiej powinno być dobrem nieporównywalnym w stosunku do wskazanych wyżej interesów, ocenianych w dodatku subiektywnie przez kobietę.

Szczególne zastrzeżenia wnioskodawców wzbudziło uzależnienie ochrony przyznanej życiu ludzkiemu od fazy, w jakiej się ono znajduje. Nowelizacja spowodowała bowiem, że na płaszczyźnie normatywnej większą wartość uzyskało życie dziecka urodzonego – czy nawet rodzącego się – przy wyraźnej dyskryminacji życia dziecka poczętego, lecz jeszcze nie narodzonego. Okolicznością zmieniającą status prawny człowieka stało się urodzenie – od tego momentu prawo karne włącza się w bezpośrednią ochronę jego życia, a na gruncie prawa cywilnego uzyskuje ono zdolność prawną. Uczynienie z urodzenia kryterium różnicowania wartości życia ludzkiego wnioskodawcy uznali za sprzeczne z konstytucyjną zasadą równości wobec prawa i jednakowej ochrony praw każdego człowieka, ujętą w artykule 67., w ustępie 2. Konstytucji.

Ostatnim zarzutem wnioskodawców było naruszenie przez ustawodawcę zasady opieki i ochrony macierzyństwa i rodziny określonej w artykule 79., w ustępie 1. Konstytucji. Uznano, że szereg postanowień ustawy, w tym zwłaszcza wprowadzenie wskazań społecznych jako podstawy legalizującej zabicie dziecka poczętego, nie tylko nie chroni związku łączącego matkę z dzieckiem, ale wręcz skłania do zerwania go¹⁴. Zwrócono uwagę na fakt, że przepisy

¹² Por. m. in.: *Zalecenie 1046* Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy, która stwierdza, że embrión i płód ludzki powinny być we wszelkich okolicznościach traktowane z szacunkiem należnym człowiekowi z racji jego godności.

¹³ *Trybunał Konstytucyjny w sprawie życia...*, s. 18.

¹⁴ W uzasadnieniu napisano: „Nie jest bowiem opieką ani ochroną macierzyństwa zezwolenie na zabicie dziecka przez przerwanie ciąży. Zabicie dziecka nie jest receptą na problemy kobiety,

ustawy godzą w rodzinę jako we wspólnotę osób oraz w jej przyrodzone prawa i funkcje. Wyłączenie życia dziecka poczętego spod prawnej ochrony świadczy o tym, że „istotny osobowy element rodziny postawiony został poza nawiasem bezpośredniej ochrony prawa i bezpośredniej opieki. Oznacza także preferencje prawne na rzecz interesów jednego podmiotu koniecznego dla utworzenia rodziny”¹⁵.

Z zarzutami zawartymi we wniosku nie zgodził się Prokurator Generalny RP L. Kubicki¹⁶. Analizując przemiany prawnej ochrony życia dziecka poczętego zachodzące na przestrzeni wieków, sformułował tezę, że poglądy na zakres tej ochrony nigdy nie były jednolite, a unifikacja, która dokonana się w Europie, była motywowana względami religijnymi i nastąpiła pod wpływem doktryny katolickiej. Współcześnie, w wyniku przemian społecznych, a szczególnie zmiany roli kobiety w społeczeństwie oraz postępu medycyny, doszło do znacznych „przewartościowań”, których efektem jest tendencja do odstępowania od penalizacji przerywania ciąży w pierwszym okresie w przypadku wystąpienia określonych wskazań, w tym także społecznych. Uznał też, że wprowadzone zmiany mają mocną podstawę normatywną, gdyż wynikają „z przesłanek aksjologicznych odnoszących się do istoty państwa demokratycznego, jako gwaranta praw i wolności przede wszystkim osób narodzonych, do których zalicza się także dzieci nienarodzone, ale zdolne do samodzielnego życia – a także z uwagi na wzrost w tych państwach praw podmiotowych kobiety”¹⁷. W takim ujęciu z zasady demokratycznego państwa prawnego nie wynika dla ustawodawcy obowiązek objęcia ochroną życia ludzkiego na każdym etapie jego rozwoju, ale mieści się w niej prawo kobiety do dokonania aborcji w pierwszym okresie ciąży z przyczyn społecznych i osobistych. Wprowadzenie wskazań społecznych i osobistych określonych jako „ciężkie warunki życiowe” lub jako „trudna sytuacja osobista” również nie wzbudziło zastrzeżeń Prokuratora Generalnego. Z zasady demokratycznego państwa prawnego wyprowadził on bowiem przekonanie o konieczności „tolerowania w pewnych granicach zróżnicowanego pojmowania wartości [...] życia poczętego w stosunku do poszczególnych uwarunkowań życiowych kobiety w ciąży”¹⁸.

Prokurator Generalny ustosunkował się negatywnie do wszystkich zarzutów postawionych we wniosku. Swoją opinię oparł w dużej mierze na odwoła-

której macierzyństwo może być dla niej trudne. Oczekiwać należałoby pomocy w rozwiązaniu jej problemów – ciężkich warunków życiowych lub trudnej sytuacji osobistej, a nie statuowania przepisów pozwalających na unicestwienie macierzyństwa, które konstytucyjnie jest chronione”, *Trybunał Konstytucyjny w sprawie życia...*, s. 25.

¹⁵ Tamże, s. 26.

¹⁶ Pismo Ministra Sprawiedliwości z dnia 12 lutego 1997 r. (P.V. 490/1/1997), w: *Trybunał Konstytucyjny w sprawie życia...*, s. 32-55.

¹⁷ Tamże, s. 37n.

¹⁸ Tamże, s. 45.

niu się do zasady demokratycznego państwa prawnego. Wynikać by z niej miały prawo kobiety do dokonania aborcji z przyczyn społecznych i osobistych oraz dopuszczalność różnicowania wartości życia ludzkiego w okresie prenatalnym ze względu na stopień jego rozwoju. Takie rozumienie zasady demokratycznego państwa prawnego było zbieżne z rozwiązaniami zawartymi w ustawie z 30 sierpnia 1996 roku, całkowicie jednak odbiegało od wykładni dokonanej we wniosku senatorów.

Z tezami zawartymi w stanowisku Prokuratora Generalnego nie zgodziła się senator A. Grześkowiak, która wskazała, że swoboda stanowienia prawa przez ustawodawcę ograniczona jest zasadami i przepisami konstytucyjnymi oraz systemem wartości leżącym u ich podstaw. W razie konfliktu między różnymi prawami lub wartościami chronionymi konstytucyjnie ustawodawca winien dążyć do ich wyważenia w sposób obiektywny i sprawdzalny. Wycofanie się państwa z ochrony dziecka poczętego w przypadku aborcji dokonywanej ze wskazań społecznych powinno zostać uznane za sprzeczne z Konstytucją, gdyż ustawodawca poświęcił dobro nieporównywalnie większe – życie dziecka poczętego – na rzecz utrzymania na dotychczasowym poziomie sytuacji osobistej matki lub jej warunków życiowych. Nie jest to zmiana taktyki zwalczania aborcji, ale zezwolenie na uśmiercenie dziecka poczętego z powodu zagrożenia jakości życia matki. Przedstawicielka wnioskodawców podkreślała, że „legalizacja aborcji ze względów społecznych i osobistych nie spowoduje ustąpienia trudnej sytuacji kobiety. Państwo winno pomóc w usunięciu przyczyn tych trudności, a nie stymulować ją do zabicia dziecka poczętego. To byłaby pożądana taktyka zwalczania aborcji”¹⁹.

W opinii wnioskodawców całość zmian dokonanych ustawą z 30 sierpnia 1996 roku spowodowała, że ochrona dziecka poczętego stała się fikcją. Wprowadziła bowiem nową „zasadę całkowitego wyłączenia dziecka poczętego spod generalnej ochrony prawnej należnej każdej ludzkiej istocie i będącej wyrazem uznania jej godności osobowej”²⁰. Rozwiązanie to wnioskodawcy uznali za sprzeczne z wartościami, na gruncie których stoi Konstytucja i zwrócili się o jego ocenę do Trybunału Konstytucyjnego.

WYROK TRYBUNAŁU KONSTYTUCYJNEGO Z 28 MAJA 1997 ROKU

Rozprawa przed Trybunałem Konstytucyjnym odbyła się w dniu 27 maja 1997 roku. W imieniu senatorów wniosek przedstawiła senator A. Grześkowiak²¹. Podtrzymała tezę, iż zmiany dokonane w *Ustawie o planowaniu rodzi-*

¹⁹ Tamże, s. 67.

²⁰ Tamże, s. 69.

²¹ Zob. tamże, s. 71-84.

ny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży naruszają konstytucyjne zasady: demokratycznego państwa prawnego, sprawiedliwości społecznej, równości, ochrony praw słusznie nabytych oraz pewności i określoności prawa. Podkreśliła, że ustawodawca nie ma zupełnej swobody kształtowania treści prawa, ponieważ jest ograniczony w swojej działalności zasadami i przepisami konstytucyjnymi oraz obowiązkiem poszanowania wartości przez nie chronionych. Nie wolno mu przyjmować niesprawiedliwej kalkulacji wartości i interesów. Dokonując rozstrzygnięć, ustawodawca winien kierować się obiektywnym systemem wartości, na którym opiera się Konstytucja, szanując przyrodzoną godność każdej ludzkiej istoty i jej prawo do życia od momentu poczęcia.

Ogólne i ustrojowe znaczenie ustawy z 7 stycznia 1993 roku podkreślał również pełnomocnik wnioskodawców mecenas M. Bednarkiewicz. Uznał on cofnięcie praw przyznanych wcześniej pewnej kategorii istot ludzkich za naruszenie konstytucyjnych zasad: ochrony praw słusznie nabytych oraz pewności prawa. Wskazał również, że nowelizacja zmierza w kierunku przeciwnym do tendencji rozwojowych polskiego prawa cywilnego, stwarzając problemy na przykład przy ustaleniu ojcostwa czy przy dokonaniu darowizny na rzecz dziecka poczętego.

Występujący w imieniu Sejmu posłowie M. Balicki i K. Pańtak uznali wprowadzone zmiany za zgodne z Konstytucją oraz mieszczące się w granicach uprawnień ustawodawcy. M. Balicki wskazał, że prawo karne powinno do minimum ograniczyć swe ingerencje w rozwiązywanie sporów filozoficznych i moralnych, a za taki uznał „spór, od jakiego momentu zapłodniona komórka jajowa staje się człowiekiem”²². Niewątpliwe według niego było to, że płód dopiero staje się osobą, podczas gdy matka już nią jest. Sejm – zdaniem jego przedstawicieli – nie wprowadził „aborcji na żądanie” kobiety, a jedynie do istniejących już warunków legalnego przerywania ciąży dodał jeszcze jedno wskazanie. Odpowiadając na pytanie zadane przez sędziów Trybunału Konstytucyjnego, reprezentanci Sejmu stwierdzili, że ich zdaniem zgodny z Konstytucją byłby również model aborcji „na żądanie” kobiety ciężarnej.

Orzeczenie zostało ogłoszone 28 maja 1997 roku²³. Spośród ośmiu zarzutów postawionych przez senatorów Trybunał uznał pięć za zasadne, w trzech zaś przypadkach nie dopatrył się sprzeczności z przepisami konstytucyjnymi. Rozstrzygnięcie poprzedzone zostało ustaleniem konstytucyjnych podstaw kontroli. Trybunał potwierdził, że obowiązujące przepisy konstytucyjne nie zawierają normy bezpośrednio gwarantującej ochronę życia ludzkiego. Nie oznacza to jednak, że nie jest ono wartością konstytucyjną. Obowiązek zapew-

²² Por. tamże, s. 95n.; por. też: *Dziecko poczęte bez żadnych praw?*, „Życie” z 28-29 maja 1997 r.

²³ Zob. *Trybunał Konstytucyjny w sprawie życia...*, s. 85-141.

nienia ochrony życia ludzkiego Trybunał Konstytucyjny wyprowadził z zasady demokratycznego państwa prawnego. W ten sposób prawo do życia zyskało mocną podstawę, a jego ochrona uznana została za jeden ze standardów współczesnej demokracji. „Jeżeli treścią zasady państwa prawa” – wskazano w orzeczeniu – „jest zespół podstawowych dyrektyw wyprowadzanych z istoty demokratycznie stanowionego prawa, a gwarantujących minimum jego sprawiedliwości, to pierwszą taką dyrektywą musi być respektowanie w państwie prawa wartości, bez której wykluczona jest wszelka podmiotowość prawna, tj. życia ludzkiego od początków jego powstania”²⁴. Tym samym Trybunał zaaprobował wizję demokratycznego państwa prawnego zaprezentowaną we wniosku grupy senatorów. Podstawowym wyróżnikiem tej wizji było uznanie przyrodzonego prawa do życia przysługującego każdej istocie ludzkiej. Odrzucony natomiast został pogląd prezentowany przez Prokuratora Generalnego, jakoby do standardów współczesnej demokracji należało przyznanie kobiecie podmiotowego prawa do dokonania aborcji z przyczyn społecznych.

Trybunał Konstytucyjny wskazał, że demokratyczne państwo prawne realizuje się jako wspólnota ludzi jedynie wtedy, gdy w centrum stawia człowieka i dobra dla niego najcenniejsze. W państwie takim istocie ludzkiej od momentu poczęcia przysługuje ochrona życia. Wartość konstytucyjnie chronionego dobra prawnego, jakim jest życie ludzkie, nie może być różnicowana w zależności od faz jego rozwoju, gdyż brak jest precyzyjnych i uzasadnionych kryteriów pozwalających na dokonanie takiego zróżnicowania. Zaznaczyć należy, że w orzeczeniu zamiennie używane są wyrażenia „od momentu powstania” i „od chwili poczęcia”. Tym samym Trybunał Konstytucyjny podzielił stanowisko obecne we wniosku grupy senatorów, oparte na kryterium genetycznym, mówiącym, że istota ludzka powstaje z chwilą poczęcia (zapłodnienia komórki jajowej)²⁵.

Trybunał podkreślił, że troska o życie dziecka ze strony państwa nie może być rozumiana jako ochrona minimum funkcji biologicznych niezbędnych do egzystencji, ale jako gwarancja „prawidłowego rozwoju, a także uzyskania i zachowania normalnej kondycji psychofizycznej, właściwej dla danego wieku rozwojowego (etapu życia)”²⁶. Dziecku poczętemu przysługuje również – wynikające z zasady demokratycznego państwa prawnego i zagwarantowane w Konwencji o Prawach Dziecka – prawo do możliwie najlepszego stanu zdrowia. Wzmacnia je dodatkowo ustawowa ochrona macierzyństwa (art. 79 ust. 1 przepisów konstytucyjnych), która realizowana jest nie tylko w interesie matki, ale również w celu zapewnienia prawidłowego rozwoju dziecka poczętego.

²⁴ Tamże, s. 97n.

²⁵ Por. M. Ż e l i c h o w s k i, *Podmiotowość prawna człowieka w okresie życia embrionalno-płodowego*, „Czasopismo Prawa Karnego i Nauk Penalnych”, 1997, z. 1., s. 113n.

²⁶ *Trybunał Konstytucyjny w sprawie życia...*, s. 99.

Powyższe normy nakładają na ustawodawcę obowiązek wprowadzenia zakazu naruszania życia i zdrowia dziecka poczętego oraz ustanowienia środków prawnych gwarantujących w dostateczny sposób przestrzeganie tego zakazu.

Analizę zaskarżonych przepisów Trybunał Konstytucyjny rozpoczął od oceny zgodności z przepisami konstytucyjnymi nowelizacji artykułu 1. ustawy. Trybunał orzekł, że zmiana polegająca na przyznaniu ustawodawcy zwykłemu prawa do określenia, czy i w jakim zakresie życie dziecka poczętego podlega ochronie prawnej, stanowi naruszenie przepisów konstytucyjnych. Zakaz naruszania życia ludzkiego wynika bowiem z norm o charakterze konstytucyjnym, a „ustawa zwykła nie może prowadzić do swoistej cenzury i zawieszenia obowiązywania norm konstytucyjnych”²⁷. Utrzymanie w mocy znowelizowanego przepisu artykułu 1. ustawy mogłoby oznaczać brak nie tylko adekwatnej do rangi dobra prawnego, ale nawet jakiegokolwiek ochrony życia dziecka poczętego, w razie gdyby ustawodawca zaniechał wprowadzenia zakazu dokonywania zamachów na życie ludzkie w okresie prenatalnym. Analiza zmian dokonanych w artykule 1. stanowi również doniosłą wykładnię praw człowieka, którą należy uznać za ważną wskazówkę na przyszłość dla ustawodawcy zwykłego. Trybunał orzekł, że przyrodzony charakter danego prawa nie jest zależny od woli ustawodawcy, nie leży bowiem w jego kompetencjach „przyznawanie, bądź znoszenie prawa do życia”²⁸.

Jeden z najistotniejszych zarzutów postawionych we wniosku grupy senatorów dotyczył dopuszczalności przerywania ciąży w razie wystąpienia „ciężkich warunków życiowych” lub „trudnej sytuacji osobistej” kobiety ciężarnej. Przy zaistnieniu dodatkowych warunków określonych w artykule 4a ustawy okoliczności te stanowiły zezwolenie na podjęcie działań generalnie zabronionych i legalizowały czyn sprawcy. W ocenie Trybunału Konstytucyjnego przyznanie prymatu jednemu z dóbr prawnych przez ustawodawcę nie może być działaniem arbitralnym, lecz powinno wynikać z porównania rangi kolidujących ze sobą dóbr. Wyłączenie bezprawności naruszenia dobra prawnego musi być ujęte w ściśle określonych granicach, i to w taki sposób, aby nie oznaczało całkowitego pozbawienia go ochrony prawnej i usprawiedliwione było niedającą się usunąć kolizją z innym dobrem, prawem lub wolnością konstytucyjną. Okoliczności uchylające bezprawność przerywania ciąży ze względów społecznych wprowadzone ustawą z 30 sierpnia 1996 roku nie spełniały wskazanych wyżej warunków. Przesłanki te ujęte jako „ciężkie warunki życiowe” lub jako „trudna sytuacja osobista” miały nieostry charakter i oceniane były subiektywnie przez kobietę ciężarną, gdyż jedynie ona uprawniona była do ich stwierdzenia w formie stosownego oświadczenia.

²⁷ Tamże, s. 104.

²⁸ Tamże, s. 106.

Za dobro prawne, którego zachowanie miało usprawiedliwiać wyłom w prawnej ochronie życia dziecka poczętego, ustawodawca uznał „subiektywne przekonanie kobiety o ewentualnym zagrożeniu dla jej położenia materialnego lub relacji osobistych czy możliwości realizacji własnych potrzeb, praw i wolności”²⁹. W ocenie Trybunału Konstytucyjnego porównanie wartości życia ludzkiego – fundamentalnego dobra człowieka – z „prawem do niepogarszania swojego położenia materialnego” jednoznacznie dyskwalifikowało tak ujęte wskazania społeczne. Nie dały się one również usprawiedliwić istnieniem przysługującego obojgu rodzicom prawa do odpowiedzialnego decydowania o posiadaniu dzieci („prawa do rodzicielstwa”). „Nie można – wskazał Trybunał Konstytucyjny – „decydować o posiadaniu dziecka w sytuacji, gdy dziecko to już rozwija się w fazie prenatalnej i w tym sensie jest już «posiadane» przez rodziców”³⁰. Ustawodawca swoimi rozstrzygnięciami naruszył również konstytucyjną zasadę adekwatności, gdyż przesłanek legalnego spowodowania śmierci dziecka poczętego nie związał z zaistnieniem ciąży, a odniósł je jedynie do sytuacji, w której znajdowała się kobieta. Nie określił przy tym bliżej czasu wystąpienia okoliczności będących podstawą legalnego przerwania ciąży, przez co nawet krótkotrwałe i przemijające ciężkie warunki życiowe lub trudna sytuacja osobista usprawiedliwiały uchylene ochrony życia ludzkiego w fazie prenatalnej.

W ocenie Trybunału Konstytucyjnego skreślenie dotychczasowego przepisu artykułu 8., paragrafu 2. Kodeksu cywilnego, przyznającego zdolność prawną dziecku poczętemu, nie spowodowało naruszenia przepisów konstytucyjnych, gdyż nie było to równoznaczne z odebraniem dziecku poczętemu zdolności do bycia podmiotem praw na gruncie prawa cywilnego. Konsekwencją tego był jedynie powrót do stanu sprzed 1993 roku, kiedy to zakres przyznanej dziecku poczętemu zdolności prawnej wyznaczały przepisy szczególne oraz rozszerzająca interpretacja judykatury i doktryny prawa. Nie uzyskała natomiast akceptacji Trybunału Konstytucyjnego zmiana dokonana w artykule 446¹ Kodeksu cywilnego, w której ustawodawca wyłączył możliwość wystąpienia przez dziecko z roszczeniami w stosunku do matki o naprawienie szkód doznanych przed urodzeniem. W ocenie Trybunału ustawodawca nie zachował obowiązku zapewnienia „dostatecznej ochrony” wartości konstytucyjnej, z którego wynika nakaz wprowadzenia środków służących zabezpieczeniu tej wartości. Mogą one mieć różny charakter: cywilny, administracyjny czy nawet karny. „Konieczne jest [...], by zapewniały one «dostateczną» ochronę w określonych warunkach kulturowych i społeczno-ekonomicznych”³¹.

²⁹ Tamże, s. 117.

³⁰ Tamże, s. 122.

³¹ Tamże, s. 131.

Całokształt zmian dokonanych w *Ustawie o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży* doprowadził do ukształtowania takiego stanu normatywnego, w którym brak było normy chroniącej dziecko poczęte przed eksperymentami zarówno w łonie matki, jak i poza jej organizmem. Ustawa z 5 grudnia 1996 roku o zawodzie lekarza w momencie orzekania jeszcze nie obowiązywała, ale jej przepisy regulowały jedynie problematykę eksperymentów medycznych, w których uczestniczyły kobiety ciężarne³². Ustawa ta nie udzielała samoistnej ochrony dziecku poczętemu rozwijającemu się poza organizmem matki. Taki stan prawny, w którym brak było środków służących ochronie rozwoju dziecka poczętego, nie respektował wynikającego z przepisów konstytucyjnych wskazania do objęcia ochroną zdrowia rozwoju człowieka w okresie prenatalnym. Odbiegał on też od powszechnie akceptowanych w Europie standardów – zarówno w prawie krajowym, jak i na płaszczyźnie regulacji międzynarodowych. Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Godności Istoty Ludzkiej wobec Zastosowań Biologii i Medycyny z 4 kwietnia 1997 roku nakazuje zapewnić odpowiednią ochronę embrionom „in vitro”, na których prowadzone są eksperymenty, oraz zawiera zakaz tworzenia embrionów ludzkich dla celów naukowych (art. 18). Tymczasem polskie ustawodawstwo nie przewidywało żadnych uregulowań w tej materii. Konfrontacja stanu prawnego, który wytworzyła ustawa z 30 sierpnia 1996 roku, ze standardami konstytucyjnymi oraz międzynarodowymi doprowadziła do uznania przez Trybunał Konstytucyjny wprowadzonych zmian za niekonstytucyjne.

Uchylenie artykułów 149a i 149b Kodeksu karnego, które zabraniały „powodowania śmierci dziecka poczętego”, oraz zastąpienie ich nowymi przepisami artykułów 152a i 152b, penalizującymi „przerwanie ciąży”, nie wzbudziło zastrzeżeń u sędziów Trybunału Konstytucyjnego. Istota tej zmiany sprowadzała się do pozbawienia ochrony życia dziecka poczętego rozwijającego się poza organizmem matki. Nowe przepisy penalizujące przerywanie ciąży nie chroniły wprost życia ludzkiego w prenatalnej fazie jego rozwoju, ale ciążę – funkcjonalny proces rozwoju zarodka ludzkiego w organizmie kobiety. Nie ulegało przy tym wątpliwości, że nie obejmowały swoim zakresem na przykład embrionów rozwijających się „in vitro”. Trybunał nie dostrzegł w zmianie zakresu penalizacji naruszenia reguł o charakterze konstytucyjnym. Rozstrzygnięcie to wydaje się niezrozumiałe w świetle ustalonych na wstępie konstytucyjnych podstaw kontroli. Zmiany pozbawiły jakiegokolwiek ochrony nie tylko zdrowie, ale również życie dziecka poczętego rozwijającego się poza organiz-

³² „Udział w eksperymencie leczniczym kobiet ciężarnych wymaga szczególnie wnikliwej oceny związanego z tym ryzyka dla matki i płodu” (Dz. U. 1997, nr 28, poz. 152, art. 26, ust. 1); „Kobiety ciężarne i karmiące mogą uczestniczyć wyłącznie w eksperymentach badawczych pozbawionych ryzyka lub związanych z niewielkim ryzykiem” (tamże, ust. 2).

mem matki, norma ujęta w artykule 149a Kodeksu karnego była zaś jedynym zabezpieczeniem przed takimi zamachami. Nie wydaje się przekonująca konkluzja Trybunału Konstytucyjnego, że „sam [...] brak, czy ograniczenie środków ochrony prawnokarnej nie musi koniecznie oznaczać, iż ochrona ta, z punktu widzenia kryteriów konstytucyjnych, jest niedostateczna”³³. Brak jakiegokolwiek normy chroniącej życie dziecka poczętego przez zapłodnienie pozaustrojowe i nieimplantowanego do organizmu matki spowodował stan niebezpiecznej „próżni prawnej” w materii szczególnie delikatnej i zagrożonej bezprawnymi działaniami związanymi z rozwojem nauk biomedycznych. Luka ta została częściowo wypełniona przez przywrócenie artykułu 156a Kodeksu karnego, zakazującego powodowania rozstroju zdrowia lub uszkodzenia ciała dziecka poczętego. W tym przypadku Trybunał uznał, że ustawodawca uchylając gwarancje prawnokarne nie dochował warunków dostatecznej ochrony wartości konstytucyjnych. Było to o tyle niebezpieczne, że zamachy polegające na wywoływaniu rozstroju zdrowia lub powodowaniu uszkodzenia ciała dziecka poczętego dotyczą „istoty całkowicie bezbronnej, równocześnie jednak zdolnej do odczuwania bólu”, a nawet mogą nosić znamiona „okrutnego i nie-ludzkiego” traktowania³⁴.

Trzech sędziów zgłosiło zdania odrębne do wyroku Trybunału Konstytucyjnego. Sędzia Z. Czeszejko-Sochacki uznał, że wniosek nie miał charakteru sporu o konstytucyjność prawa, ale wynikał jedynie z odmiennych ocen filozoficznych oraz politycznych. W jego ocenie ustawodawca, rozstrzygając konflikt między prawem do życia a prawem kobiety do decydowania o swoim losie, działał w ramach przysługującej mu swobody, Trybunał natomiast wszedł w kompetencje władzy ustawodawczej. Sędzia Czeszejko-Sochacki zakwestionował również tezę orzeczenia wskazującą, że ochrona życia przysługuje istocie ludzkiej od chwili poczęcia. Jego zdaniem ani z artykułu 38. Konstytucji, ani z Konwencji o Prawach Dziecka nie wynika, że początkiem życia ludzkiego jest moment poczęcia. Próbę określenia początku życia ludzkiego uznał nie za problem prawny, lecz medyczny i filozoficzny, wskazując przy tym na występujące tu rozbieżne poglądy³⁵. Zarzucił też, że poza uwagą Trybunału pozostały „wypowiedzi o podziemiu aborcyjnym, aborcyjnej turystyce, rodzinach alkoholików, o szczególnej sytuacji życiowej matek, demoralizujących warunkach wychowawczych oraz samodzielnych próbach spędzenia płodu”³⁶.

Sędzia L. Garlicki w swoim zdaniu odrębnym zgodził się ze wstępnymi uwagami Trybunału Konstytucyjnego, iż punktem wyjścia dla rozstrzygnięcia zasadności wniosku grupy senatorów powinno być prawo płodu do życia oraz

³³ Trybunał Konstytucyjny w sprawie życia..., s. 137.

³⁴ Tamże, s. 139.

³⁵ Por. Zdanie odrębne sędziego Z. Czeszejko-Sochackiego, w: Trybunał Konstytucyjny w sprawie życia..., s. 142-161.

³⁶ Tamże, s. 156.

wynikający z niego zakaz przerywania ciąży. Poparł również dokonaną wykładnię zasady demokratycznego państwa prawnego, z której zostało wyprowadzone prawo do życia. Równocześnie zastrzegł, że prawo to, choć przysługuje każdemu człowiekowi, nie ma charakteru absolutnego. Odwracając wywód zawarty w orzeczeniu uznał, że nie należy abstrakcyjnie wartościować życia ludzkiego przed i po urodzeniu, aby uzasadnić konstytucyjność rozwiązań wprowadzonych przepisami ustawy z 30 sierpnia 1996 roku³⁷. Wystarczy wskazać, że istnieją „przesłanki faktyczne, które nakazują uznać, że prenatalny okres życia jest czymś innym od okresu postnatalnego”³⁸. Cechą, która przesądza o odróżnieniu życia nienarodzonego od życia narodzonego, jest jego szczególny związek z organizmem matki w okresie prenatalnym. W konsekwencji drugim punktem wyjścia dla rozważań Trybunału – obok prawa dziecka poczętego do życia – powinna być matka i przysługujące jej prawo do godności ludzkiej. Kryterium dla wyważenia tych dwu wartości powinna być „niemożność żądania od kobiety takich ofiar i poświęceń, które w sposób oczywisty przekraczają zwykłą miarę obowiązków związanych z ciążą, porodem i wychowaniem dziecka”³⁹. Wyłącznie parlament kompetentny jest do określenia katalogu sytuacji, w których ciąża wymagałaby od kobiety poniesienia ofiar istotnie przekraczających zwykłą miarę. Zastrzeżenia sędziego Garlickiego wzbudziły też skutki orzeczenia – rozszerzenie zakresu penalizacji będące efektem przywrócenia do Kodeksu karnego przepisów poprzednio uchylonych ustawą z 30 sierpnia 1996 roku. Uznał on, iż narusza ono zasadę „nullum crimen sine lege” oraz wyłączne prawo ustawodawcy do określania przestępstw i kar, Trybunał Konstytucyjny stawia zaś w roli „ustawodawcy pozytywnego”⁴⁰.

W ostatnim z dołączonych zdań odrębnych sędziego W. Sokolewicz⁴¹ zarzucił orzeczeniu, że „procedura intelektualna przejścia od początkowych przesłanek (treść zasad konstytucyjnych) do finalnych wniosków (niekonstytucyjność kwestionowanych przepisów) jest zbyt długa i kręta”⁴². Doprowadziło to w efekcie do zatarcia różnicy pomiędzy wykładnią obowiązującego prawa a jego tworzeniem. Sędzia Sokolewicz zaprezentował też inne rozumienie zasady demokratycznego państwa prawnego, którą określił jako „swoisty ekwiwalent anglosaskiej zasady «Rule of Law» najdobitniej wyrażonej w formule: rządy prawa, a nie ludzi”⁴³.

³⁷ Por. Zdanie odrębne sędziego L. Garlickiego, w: *Trybunał Konstytucyjny w sprawie życia...*, s. 162-191.

³⁸ Tamże, s. 167.

³⁹ Tamże, s. 175.

⁴⁰ Tamże, s. 188.

⁴¹ Por. Zdanie odrębne sędziego W. Sokolewicza, w: *Trybunał Konstytucyjny w sprawie życia...*, s. 192-197.

⁴² Tamże, s. 195.

⁴³ Tamże, s. 194.

ZNACZENIE WYROKU DLA USTALENIA STANDARDÓW
PRAWNEJ OCHRONY DZIECKA POCZĘTEGO W POLSCE

Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego przez długi czas było szeroko komentowane. Z jednej strony zarzucano, że miało ono charakter „polityczny”, a Trybunał naruszył zasadę równowagi władz, biorąc udział w tworzeniu prawa⁴⁴. Pojawiły się też uwagi, że na skutek orzeczenia „najwyższą wartością konstytucyjną stała się zygota”, a „Trybunał zrobił poważny krok w kierunku państwa klerykalnego”⁴⁵. Z drugiej strony wskazywano, że Trybunał tylko potwierdził zgłaszane już wcześniej zastrzeżenia, zlekceważone zarówno przez Marszałka Sejmu J. Zycha, jak i przez prezydenta A. Kwaśniewskiego⁴⁶. Senator A. Grześkowiak, reprezentująca wnioskodawców przed Trybunałem, stwierdziła: „Po raz pierwszy w Polsce tak ważna instytucja orzekła, że prawo do życia jest prawem przyrodzonym i państwo ma obowiązek to życie chronić”⁴⁷. Odnosząc się do zarzutów, że Trybunał Konstytucyjny wydając orzeczenie oparł się na normach religijnych, wskazała, iż „nie wchodziła w grę taka argumentacja [...]. Wystarcza argumentów natury ogólnoludzkiej i natury prawnej na to, aby [...] wskazać, jaka jest wartość konstytucyjna życia”⁴⁸.

Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z 28 maja 1997 roku z wielu powodów posiada wymiar historyczny. Trybunał jednoznacznie rozstrzygnął, że chociaż przepisy konstytucyjne obowiązujące w Polsce w momencie ogłoszenia wyroku nie zawierały normy bezpośrednio chroniącej życie człowieka, to jednak życie ludzkie jest wartością konstytucyjną i w każdym stadium rozwoju pozostaje pod ochroną prawa. Swoje orzeczenie Trybunał Konstytucyjny oparł na wynikach badań nauk empirycznych, które człowieczeństwo istoty ludzkiej wiążą jednoznacznie z faktem przynależności do gatunku ludzkiego, a jego początek z momentem poczęcia. Niezmiernie ważne stwierdzenie Trybunału

⁴⁴ Zob. wystąpienie M. Balickiego przed Trybunałem Konstytucyjnym w imieniu Sejmu. Zob. też: I. Jaruga-Nowacka, „Gazeta Wyborcza” z 30 maja 1997 r., s. 4; R. Bugaj, „Rzeczpospolita” z 30 maja 1997 r. Zarzuty o „polityczność” orzeczenia odpierał Prezes Trybunału Konstytucyjnego A. Zoll: „[...] nie wystarczy powiedzieć, że orzeczenie jest polityczne, bo wiele orzeczeń Trybunału ma wagę polityczną. Trzeba sprawdzić, czy kryteria orzeczenia były, czy nie były polityczne. W orzeczeniu dotyczącym aborcji polityki nie było. Sędziowie [...] odwoływali się do aksjologii, do pewnego systemu wartości. Ale aksjologia występuje zawsze przy normach prawnych. Prawo jest zawsze wyrazem jakiegoś systemu wartości”, „Życie” z 16-17 sierpnia 1997 r.

⁴⁵ „Gazeta Wyborcza” z 30 maja 1997 r.

⁴⁶ Por. *Sporu o aborcję ciąg dalszy*, „Prawo i Życie” z 12 czerwca 1997 r., s. 12.

⁴⁷ „Życie” z 30 maja 1997 r. Podobnie wypowiedział się M. Żelichowski: „[...] należy uznać to orzeczenie [...] za najważniejsze w historii polskiego Trybunału Konstytucyjnego. Uznaje ono «człowieczeństwo» każdej istoty ludzkiej na gruncie prawa pozytywnego bez względu na to, na jakim etapie rozwoju się znajduje. Stanowi uwięźnienie rozwoju orzecznictwa polskiego Sądu Najwyższego w zakresie ochrony praw tej grupy istot ludzkich”, Ż e l i c h o w s k i, dz. cyt., s. 104.

⁴⁸ „Niedziela” nr 23(1997), s. 6.

Konstytucyjnego, dające ochronie życia ludzkiego mocną podstawę normatywną, stanowi teza orzeczenia wskazująca, że respektowanie przez wspólnotę państwową prawa do życia od momentu jego powstania wynika z istoty demokratycznego państwa prawnego. Warte podkreślenia jest to, że Trybunał nie zatrzymał się na jedynie proceduralnej wykładni zasady demokratycznego państwa prawnego, ale wyprowadził z niej ważne dyrektywy dla ustawodawcy oraz związał ją z wartościami leżącymi u jej podstaw.

Wyrok oraz racje podane w jego uzasadnieniu zachowały aktualność również pod rządami nowej Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 roku. Potwierdza ona zasadę demokratycznego państwa prawnego (por. art. 2) oraz wprowadza *expressis verbis* zasadę ochrony życia każdego człowieka (por. art. 38). Wyływające z orzeczenia dyrektywy stanowiły punkt odniesienia dla zmian normatywnych dokonywanych w następnych latach. Do nich odwoływali się projektodawcy ustawy z 8 lipca 1999 roku nowelizującej Kodeks karny i *Ustawę o zawodzie lekarza*⁴⁹. Przywróciła ona ogólną normę zakazującą pod groźbą kary powodowania uszkodzenia ciała dziecka poczętego lub rozstroju zdrowia zagrażającego jego życiu oraz zakazała poddawania dzieci poczętych eksperymentom medycznym.

Należy również odnotować inicjatywę zmierzającą do wzmocnienia pozycji prawnej dziecka poczętego, podjętą w związku z pracami legislacyjnymi nad ustawą o Rzeczniku Praw Dziecka. Rządowy projekt ustawy odwoływał się wprost do wskazań wyływających z orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego, nakazujących objęcie ochroną prawną życia, zdrowia i prawidłowego rozwoju każdej istoty ludzkiej od początku jej istnienia⁵⁰. Ostatecznie ustawa z 6 stycznia 2000 roku o Rzeczniku Praw Dziecka⁵¹ przejęła założenia projektu rządowego jednoznacznie definiując, iż „dzieckiem jest każda istota ludzka od poczęcia do osiągnięcia pełnoletności” (art. 2, ust. 1). Wynika z tego nakaz traktowania każdej istoty ludzkiej – od momentu poczęcia – z szacunkiem należnym człowiekowi i jego przyrodzonej godności. Do podstawowych zadań Rzecznika ustawa zalicza podejmowanie działań mających na celu zapewnienie dziecku pełnego i harmonijnego rozwoju, z poszanowaniem jego godności i podmiotowości (art. 3, ust. 1), oraz działań na rzecz ochrony praw dziecka, w szczególności – jego prawa do życia i prawa do ochrony zdrowia (art. 3, ust. 2, pkt 1). Przyjęcie tych przepisów w *Ustawie o Rzeczniku Praw Dziecka* wynika więc wprost z dyrektyw Trybunału Konstytucyjnego nakazujących zapewnienie prawnej ochrony człowiekowi w prenatalnej fazie życia.

Na tle rozwiązań funkcjonujących w innych państwach, zwłaszcza w tak zwanych państwach zachodnich, standard prawnokarnej ochrony życia i zdro-

⁴⁹ Zob. Dz. U. 1999, nr 64, poz. 729.

⁵⁰ Por. Druk nr 830, Sejm III kadencji.

⁵¹ Zob. Dz. U. 2000, nr 6, poz. 69.

wia dziecka poczętego jest więc w Polsce dość wysoki. Należy uczynić wszystko, aby go utrzymać. Jest to jednak zadanie dla ustawodawców, którzy przy tworzeniu prawa powinni kierować się wartościami i zasadami demokratycznego państwa prawnego. Obecnie nowe zadania przed prawem karnym stawia dynamiczny rozwój nauk biomedycznych. Ingerencja ze strony państwa w tę sferę wydaje się niezbędną, zwłaszcza w odniesieniu do zagrożeń związanych z możliwością manipulacji genetycznych czy sztuczną kreacją istot ludzkich. Przy tworzeniu nowych rozwiązań należy uwzględniać wskazania płynące z orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego z 28 maja 1997 roku. Wynika z nich, że jedynymi dopuszczalnymi zmianami prawa karnego w tej kwestii są takie zmiany, które zagwarantują dziecku poczętemu bardziej intensywną i pełniejszą ochronę.

PRAWO PRACY A MACIERZYŃSTWO I RODZINA

Ochrona trwałości zatrudnienia ze względu na ciążę i urodzenie dziecka jest najmocniejszą ochroną, jaką zna nasze ustawodawstwo pracy. Niestety, ochrona ta kończy się wraz z zakończeniem urlopu macierzyńskiego, a w przypadku korzystania przez kobietę z urlopu wychowawczego – wraz z tym urlopem.

Rodzina, z uwagi na jej funkcje przekazywania życia i wychowywania człowieka oraz udzielania mu wsparcia duchowego i ekonomicznego, stanowi fundament, na którym oparte są inne wspólnoty i organizacje – w tym naród, Kościół i państwo.

Rozumie to doskonale Kościół, który rodzinie poświęca dużo miejsca w swym nauczaniu i praktycznej działalności. Wydaje się oczywiste, że również państwo powinno czynić wszystko, co możliwe, w celu stworzenia warunków prawnych, ekonomicznych i społecznych sprzyjających zakładaniu rodzin i umacnianiu ich stabilności i zwartości, aby mogły sprostać swoim doniosłym zadaniom. Bez zdrowej i silnej rodziny nie można bowiem zbudować sprawnego państwa, którego obywatele mogliby cieszyć się wolnością, bezpieczeństwem i dobrobytem.

Rzeczpospolita Polska postanowieniem zawartym w artykule 71., w ustępie 1. Konstytucji z 1997 roku zobowiązuje się uwzględniać dobro rodziny w swojej polityce społecznej i gospodarczej. W tym samym artykule Konstytucja stanowi, że rodziny znajdujące się w trudnej sytuacji materialnej i społecznej, zwłaszcza wielodzietne i niepełne, mają prawo do szczególnej pomocy ze strony władz publicznych. Prawo takie, w zakresie określonym ustawą (zwykłą), przyznaje Konstytucja również matce przed i po urodzeniu dziecka.

Jednym z instrumentów polityki społecznej i gospodarczej państwa jest prawo pracy. Aby było pomocne w prowadzeniu polityki prorodzinnej, powinno zawierać takie rozwiązania, które pozwolą godzić najważniejsze sfery działalności człowieka – życie rodzinne i pracę zawodową¹. Jest to konieczne z uwagi na powszechną aktywizację zawodową kobiet i zanikanie tradycyjnego mo-

¹ Problematyce tej poświęcony był w znacznej części I Ogólnopolski Zjazd Katedr i Zakładów Prawa Pracy, zorganizowany przez Zakład Prawa Pracy UMCS w maju 1995 roku w Kazimierzu Dolnym. Materiały z tego Zjazdu zawarte zostały w książce *Prawo pracy a rodzina. Układy zbiorowe pracy*, red. T. Liszcz, Warszawa 1996.

delu rodziny, w którym ojciec skoncentrowany był na zdobywaniu środków materialnych na jej utrzymanie, a matka, niepracująca zarobkowo, zajmowała się prowadzeniem domu i wychowywaniem dzieci. Wysokość przeciętnego wynagrodzenia była wówczas tak kalkulowana, aby jedno wynagrodzenie wystarczało na utrzymanie rodziny, co obecnie jest możliwe tylko w nielicznej grupie najlepiej zarabiających pracowników.

Odwrót od masowego zarobkowania kobiet zamężnych i mających dzieci nie jest możliwy także i dlatego, że większość z nich, zwłaszcza w zawodach nierobotniczych, pracuje nie tylko czy nawet nie tyle z przymusu ekonomicznego, co dla realizowania swoich planów i marzeń zawodowych. Kobiety chcą być materialnie niezależne od mężów, zwłaszcza wobec znacznego osłabienia trwałości małżeństwa.

Można i należy jednak działać na rzecz ograniczenia zatrudnienia zarobkowego tych kobiet, które pragną poświęcić się całkowicie pracy domowej i wychowywaniu dzieci. W tym kierunku zmierza grupa posłów, która wniosła do Sejmu projekt ustawy o świadczeniu wychowawczym². Według tego projektu matka lub ojciec wychowujący co najmniej troje dzieci, z których chociażby jedno nie przekroczyło 7. roku życia, lub nawet jedno dziecko niepełnosprawne – jeżeli zrezygnują dla ich wychowywania z pracy zarobkowej – mieliby otrzymywać świadczenie wychowawcze w wysokości połowy przeciętnej płacy. Szansa na uchwalenie tego projektu jest jednak niewielka.

Obecnie trzeba przede wszystkim ułatwić kobietom łączenie pracy zawodowej z macierzyństwem, nie zapominając jednak o ojcu, który w nowym modelu rodziny jest w większym stopniu obciążony obowiązkami domowymi i rodzicielskimi. Ogromna większość polskich ojców i matek – poza rolnikami – pracuje zarobkowo w ramach stosunku pracy, a więc w warunkach związania miejscem, czasem i tak zwaną dyscypliną pracy, co nie jest łatwe do pogodzenia z wychowywaniem zwłaszcza małych dzieci. Szczególnie trudne jest to dla licznej grupy pracowników samotnie wychowujących dzieci.

Problemem numer jeden coraz liczniejszej grupy polskich rodzin jest jednak samo pozyskanie i utrzymanie miejsca pracy przez rodziców lub przez jednego z nich. Obowiązujące w Polsce przepisy o zatrudnianiu i przeciwdziałaniu bezrobociu nie przewidują przy udostępnianiu ofert pracy preferencji dla osób mających na utrzymaniu rodzinę, z uwagi – jak sądzę – na zasadę formalnej równości obowiązującą przy wykonywaniu pośrednictwa pracy.

Tymczasem ratyfikowana przez Polskę Konwencja nr 111 Międzynarodowej Organizacji Pracy z 1988 roku dotycząca dyskryminacji w zakresie zatrud-

² Por. Projekt ustawy o świadczeniu wychowawczym z tytułu opieki, pielęgnacji i wychowania dzieci, wniesiony przez grupę posłów AWS, głównie członków zespołu parlamentarnego Porozumienia Polskich Chrześcijańskich Demokratów, Druk Sejmowy nr 2596.

niania i wykonywania zawodu³ zezwala na świadczenie idącej dalej niż powszechnie stosowana pomocy przy poszukiwaniu pracy osobom, które mają szczególne trudności z jej znalezieniem ze względów takich jak płeć, wiek, inwalidztwo lub „ciężary rodzinne”. Moim zdaniem należałoby wprowadzić preferencje w tym zakresie przynajmniej dla jedynych żywicieli rodziny. Mogłyby one polegać na pierwszeństwie udostępniania ofert pracy oraz na zobowiązaniu urzędów pracy do tak zwanego aktywnego pośrednictwa, czyli do wyszukiwania miejsc pracy.

Szczególne trudności ze znalezieniem pracy mają kobiety w wieku prokreacyjnym. Zdarza się, że pracodawcy przed przyjęciem ich do pracy kierują je na badania lekarskie celem stwierdzenia ewentualnej ciąży albo skłaniają je do podpisania zobowiązania, że nie zajdą w ciążę. Praktyki takie są niedopuszczalne, a podpisane przez kobietę „zobowiązanie” nie ma mocy prawnej. Niemniej warto rozważyć wprowadzenie określonych zachęt, na przykład w prawie podatkowym, dla pracodawców zatrudniających kobietę w ciąży bądź osoby obciążone obowiązkami rodzicielskimi.

W warunkach dużego bezrobocia bardzo ważna jest dla rodziny pewność zatrudnienia jej żywicieli. Nasze ustawodawstwo skutecznie chroni przed zwolnieniem z pracy kobietę w ciąży oraz w okresie urlopu macierzyńskiego. Artykuł 177. Kodeksu pracy zabrania pracodawcy wypowiedać i rozwiązywać umowę o pracę z taką pracownicą wskutek wcześniej złożonego wypowiedzenia, z wyjątkiem przypadków upadłości bądź całkowitej likwidacji pracodawcy. Ochrona w związku z macierzyństwem obowiązuje także w przypadku zwolnień grupowych, w toku których dozwolona jest najwyżej zmiana warunków pracy lub płacy, jeżeli utrzymanie dotychczasowych warunków nie jest możliwe. Zabronione jest również wypowiedanie umowy o pracę przez pracodawcę w czasie urlopu wychowawczego, chyba że u danego pracodawcy mają miejsce zwolnienia grupowe. Rozwiązanie umowy o pracę z winy pracownicy w okresie ciąży i urlopu macierzyńskiego uzależnione jest od zgody organizacji związkowej.

Umowa o pracę zawarta na czas określony, na czas wykonywania określonej pracy albo na okres próbny przekraczający jeden miesiąc, która miałaby być rozwiązana po upływie trzeciego miesiąca ciąży, z mocy samego prawa ulega przedłużeniu do dnia porodu, od tego dnia zaś kobieta otrzymuje zasiłek macierzyński przez okres równy okresowi urlopu macierzyńskiego.

Ochrona trwałości stosunku pracy ze względu na ciążę i urodzenie dziecka obejmuje nawet kobiety zatrudnione na stanowiskach kierowniczych obsadzanych przez powołanie, mimo że stosunki pracy oparte na tej podstawie charakteryzuje pełna swoboda odwoływania ze stanowiska (por. art. 70 k.p.). Kobietę ciężarną zatrudnioną na podstawie powołania można wprowadzić odwołać ze

³ Zob. Dz. U. 1961, nr 42, poz. 218.

stanowiska, jednakże organ odwołujący ma obowiązek zaoferować jej inną pracę, odpowiednią do jej kwalifikacji, w tej samej miejscowości, w której dotąd pracowała lub w miejscu jej zamieszkania (por. art. 72 k.p.). Dopóki taka oferta nie zostanie złożona, dotychczasowy stosunek pracy z pracownicą w ciąży nie może zostać rozwiązany.

Ochrona trwałości zatrudnienia ze względu na ciążę i urodzenie dziecka jest najmocniejszą ochroną, jaką zna nasze ustawodawstwo pracy. Niestety, ochrona ta kończy się wraz z zakończeniem urlopu macierzyńskiego, a w przypadku korzystania przez kobietę z urlopu wychowawczego – wraz z tym urlopem.

Posiadanie przez pracownika rodziny na utrzymaniu, a nawet status rodzica samotnie wychowującego dzieci, nie stanowi na gruncie obowiązującego prawa pracy przesłanki wzmożonej ochrony trwałości stosunku pracy. Sytuacja prawna jedynych żywicieli rodzin nie różni się pod tym względem od sytuacji pracowników nie mających na utrzymaniu nikogo poza sobą oraz tych, których małżonkowie również pracują zarobkowo, wspólnie utrzymując rodzinę.

Względy rodzinne nie mają w zasadzie znaczenia dla oceny przez sąd pracy zasadności wypowiedzenia przez pracodawcę umowy o pracę zawartej na czas nieokreślony, zaskarżonego przez pracownika. Według stanowiska Sądu Najwyższego⁴ ocena ta powinna być dokonywana z uwzględnieniem słuszných interesów pracodawcy oraz przydatności pracownika do danej pracy. Jedynie wyjątkowo, gdy wypowiedzenie dotyczy pracownika znajdującego się w szczególnie trudnej sytuacji życiowej, zwłaszcza gdy jest to jedyny żywiciel rodziny, dobrze przy tym wywiązujący się ze swoich obowiązków, sąd może zarzucić pracodawcy, że sprzeniewierzył się tym wypowiedzeniem zasadom współżycia społecznego (por. art. 8 k.p.), i uznać wypowiedzenie za bezskuteczne albo przywrócić pracownika do pracy, o ile uzna, że pracodawca mógł powstrzymać się od zwolnienia go lub też wybrać do zwolnienia innego pracownika, niebędącego w tak trudnej sytuacji.

Ochrona przez odwołanie się do zasad współżycia społecznego (nadużycia prawa podmiotowego) jest jednak ochroną niepewną, uzależnioną od uznania sądu. Uważam, że pracownik będący jedynym żywicielem rodziny powinien zostać objęty mocniejszą, ustawową ochroną przed wypowiedzeniem, pod warunkiem, że należycie wywiązuje się ze swoich obowiązków. Ochrona ta powinna polegać na tym, że pracodawca miałby prawo wypowiedzieć umowę o pracę takiemu pracownikowi tylko wtedy, gdy nie jest możliwe dalsze jego zatrudnianie przy dotychczasowej lub – za jego zgodą – przy innej pracy u tego pracodawcy.

Problem zapewnienia rodzinie pracowniczej środków do życia nie sprowadza się tylko do pozyskania miejsca pracy i do jego utrzymania, chociaż dzisiaj

⁴ Por. *Uchwała Sądu Najwyższego z dnia 27 czerwca 1985 r., dotycząca wykładni art. 45 k. p.*, „Monitor Polski” 1985, nr 24, poz. 192.

jest to najważniejsze, lecz obejmuje także wysokość wynagrodzenia. Łączy się on z kwestią tak zwanej płacy rodzinnej. Przez płacę rodzinną rozumie się wynagrodzenie za pracę w takiej wysokości, która uwzględnia konieczność utrzymania z tego wynagrodzenia pracownika i jego rodziny. Postulat rodzinnego wynagrodzenia za pracę, od dawna konsekwentnie głoszony przez katolicką naukę społeczną, zawierają też konwencje międzynarodowe, ratyfikowane przez Polskę. Artykuł 7a uchwalonego przez Zgromadzenie Ogólne ONZ w 1966 roku Paktu Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych⁵ postanawia, że zarobek uzyskiwany przez pracownika powinien być godziwy i zapewniać zadowalające warunki życia dla samych pracowników i ich rodzin. Również Europejska Karta Społeczna z 1961 roku w części pierwszej ustępu 4. deklaruje, że „wszyscy pracownicy mają prawo do godziwego wynagrodzenia wystarczającego do zapewnienia im, jak i ich rodzinom, właściwego poziomu życia”⁶.

Żadna z tych konwencji nie określa wprost ani jednoznacznie, jaka płaca, w szczególności, czy także płaca minimalna dopuszczona w danym państwie, ma wystarczyć na utrzymanie rodziny, jak licznej rodziny oraz co oznacza właściwy (odpowiedni, przyzwoity, godziwy) poziom życia. Z analizy Europejskiej Karty Społecznej oraz z komentarzy do niej opracowanych przez Komitet Niezależnych Ekspertów⁷ wynika, że postulat „rodzinności” płacy odnosi się w szczególności do płacy minimalnej. Wprost stanowi o tym najważniejszy akt prawnomiędzynarodowy w tej sprawie, którym jest Konwencja Międzynarodowej Organizacji Pracy nr 131 z 1970 roku o ustalaniu płacy minimalnej (nie-ratyfikowana dotąd przez Polskę) oraz związane z nią Zalecenie nr 135. Za podstawowe kryterium określania poziomu płacy minimalnej uznaje ona potrzeby pracowników i ich rodzin. Idea jest taka, że wynagrodzenie za poprawną pracę w pełnym ustawowym czasie pracy, nawet gdy jest ona lekka i prosta, powinno wystarczyć na skromne, lecz nieurągające godności człowieka utrzymanie pracownika i jego rodziny.

Liczebność rodziny, na utrzymanie której powinna wystarczyć nawet płaca minimalna, nie została w powołanych aktach określona. Wydaje się, że w grę wchodzi – oprócz pracownika – co najmniej dwie osoby – niepracujący małżonek i jedno dziecko.

Godziwy (właściwy, odpowiedni, przyzwoity) poziom życia oznacza skromny poziom życia rodziny pracowniczej w konkretnym kraju, poniżej którego

⁵ Ratyfikowanego przez Polskę w roku 1977, zob. Dz. U. 1977, nr 38, poz. 168.

⁶ Europejska Karta Społeczna została ratyfikowana przez Polskę w roku 1997, z wyłączeniami dotyczącymi m. in. prawa do pracy oraz prawa do godziwego wynagrodzenia za pracę, zob. Dz. U. 1999, nr 8, poz. 67.

⁷ Zob. Europejska Karta Społeczna, „Biuletyn Europejskiego Centrum Uniwersytetu Warszawskiego oraz Ośrodka Informacji i Dokumentacji Rady Europy”, nr 1-2, red. B. Skulimowska, Warszawa 1997.

warunki życia nie powinny schodzić. Jest on różny w różnych krajach. Sądzę, że wyznacznikiem tego poziomu w Polsce jest tak zwane minimum socjalne ustalone przez Instytut Pracy i Spraw Socjalnych.

Komitet Niezależnych Ekspertów Rady Europy już od dłuższego czasu określa godziwe wynagrodzenie minimalne w relacji do wynagrodzenia pobieranego przez najszerszą grupę pracowników (w Polsce jest to w przybliżeniu przeciętne wynagrodzenie w gospodarce narodowej). Próg godziwości (będący jednocześnie górnym progiem ubóstwa) został przez Komitet określony na 68% płacy „przeciętnej”. Organizacja Rozwoju i Współpracy Gospodarczej (OECD) określiła dolny próg godziwości wynagrodzenia minimalnego na poziomie 66% dochodu narodowego na jednego mieszkańca w danym kraju.

W Polsce wynagrodzenie, w tym wynagrodzenie minimalne, traktowane jest jako kategoria pieniężno-rynkowa, nie zaś jak w przywołanych konwencjach międzynarodowych, jako kategoria ekonomiczno-społeczna. Chociaż Konstytucja w artykule 65. w ustępie 1. zobowiązuje państwo do określenia w ustawie minimalnej wysokości wynagrodzenia lub sposobu jego ustalania, nie stanowi jednak, że ma to być wynagrodzenie godziwe. Prawo pracownika do godziwego wynagrodzenia ustanawia natomiast Kodeks pracy w artykule 13. w brzmieniu nadanym mu przez ustawę nowelizującą z dnia 2 lutego 1996 roku⁸, poprzedzającą uchwalenie nowej Konstytucji.

Drugie zdanie tego artykułu, wyrażającego jedną z podstawowych zasad prawa pracy, stanowi, iż warunki realizacji tego prawa określają przepisy prawa pracy oraz polityka państwa w dziedzinie płac, w szczególności poprzez ustalanie najniższego wynagrodzenia za pracę. Nie ma więc wątpliwości, że wymóg godziwości wynagrodzenia w świetle tej zasady dotyczy również wynagrodzenia minimalnego. Chociaż artykuł 13., ustanawiając prawo do godziwego wynagrodzenia, nie nawiązuje w swej treści do kwestii potrzeb pracownika i jego rodziny, wydaje się jednak oczywiste, iż w przepisie dodanym do Kodeksu pracy w czasie, gdy Polska była już członkiem Rady Europy, pod pojęciem godziwego wynagrodzenia rozumie się to samo, co Europejska Karta Społeczna. Twierdzenie to wydaje się tym bardziej słuszne, że jednym z celów tej nowelizacji Kodeksu pracy było dostosowanie go do prawa europejskiego.

W Polsce najniższe wynagrodzenie wciąż ustalane jest okresowo rozporządzeniami Ministra Pracy i Polityki Socjalnej, przy braku ustawowym kryteriów jego ustalania. Od 1 stycznia 2001 roku jego wysokość wynosi 760 złotych⁹ brutto przy przeciętnym wynagrodzeniu brutto w gospodarce narodowej w 2000 roku wynoszącym 1923 złote 81 groszy¹⁰.

⁸ Por. Dz. U. 1996, nr 24, poz. 110.

⁹ Por. *Rozporządzenie z dnia 22 grudnia 2000 r.*, Dz. U. 2000, nr 121, poz. 1308.

¹⁰ Por. *Komunikat Prezesa GUS z dnia 9 lutego 2001 r.*, „Monitor Polski” 2001, nr 6.

Oznacza to, że wynagrodzenie minimalne stanowi niepełne 40% wynagrodzenia przeciętnego (przy europejskim progu godziwości wynoszącym 68%). Zbliżona relacja utrzymywała się w Polsce przez ostatnie kilkanaście lat.

Najniższe wynagrodzenie netto od 1 stycznia 2001 roku wynosi 559 złotych 12 groszy, podczas gdy minimum socjalne dla jednoosobowego gospodarstwa pracowniczego według wstępnych wyników za grudzień 2000 roku wynosiło 706 złotych 10 groszy¹¹. Płaca minimalna netto stanowi więc 79,3 % tego minimum socjalnego.

Rządowy projekt ustawy o najniższym wynagrodzeniu¹² przewiduje „zamrożenie” jego wysokości, tak aby w okresie najbliższych trzech lat spadło ono do poziomu 35% wynagrodzenia przeciętnego. W Polsce wynagrodzenie na poziomie płacy minimalnej otrzymuje 4-5% pracowników i widoczna jest tendencja powiększania się tej grupy. Jednocześnie w końcu 1998 roku około 0,3% pracowników zarabiała miesięcznie powyżej 7000 złotych brutto. W sektorze publicznym przed wejściem w życie ustawy z dnia 3 marca 2000 roku o wynagradzaniu osób kierujących niektórymi podmiotami¹³ w przypadku stanowisk kierowniczych wynagrodzenia wynosiły nawet kilkadziesiąt tysięcy złotych miesięcznie. Po jej wejściu w życie oficjalne wynagrodzenia w tej wysokości występują tylko w bankach, nieobjętych jej działaniem.

Tak duże zróżnicowanie wysokości płac, w szczególności w sektorze publicznym, jest sprzeczne z konstytucyjnymi zasadami równości i sprawiedliwości społecznej i wręcz niemoralne. Jest ono konsekwencją tego, że obecnie żaden organ nie prowadzi w Polsce kompleksowej polityki płac, praca zaś jest traktowana jako towar, którego cenę w sektorze prywatnym kształtuje rynek, a w sektorze publicznym nacisk silniejszych grup zawodowych, na przykład górników, a także egoizm polityków i centralnej biurokracji państwowej oraz samorządowej. Wysokość płacy na kierowniczych stanowiskach coraz częściej ustalana jest niezależnie od wysokości płac podległych pracowników i odnoszona do porównywalnych stanowisk w bogatych krajach.

Tymczasem obowiązkiem rządu i parlamentu jest ustalenie wysokości płacy minimalnej na takim poziomie, aby – wraz ze świadczeniami socjalnymi – wystarczyła na skromne utrzymanie rodziny pracowniczey, a następnie na opracowanie wzorca proporcji płac opartego na rzetelnym systemie wartościowania prac.

Skoro poza sporem pozostaje to, że płaca minimalna i zbliżona do niej płaca otrzymywana przez najszerszą grupę pracowników (tzw. mediana) nie wystarcza na utrzymanie dwóch osób, a dwie takie płace nie wystarczają na utrzyma-

¹¹ Zgodnie z ustną informacją pracownika Instytutu Pracy i Spraw Socjalnych, według którego jest ono „niedoszacowane”.

¹² Por. Druk Sejmowy nr 2218.

¹³ Por. Dz. U. 2000, nr 26, poz. 306.

nie rodziny z dwojgiem dzieci, obowiązkiem państwa jest zapewnienie rodzinom o takich dochodach z pracy dodatkowych świadczeń pieniężnych lub w naturze, w szczególności zasiłków rodzinnych, które uzupełniłyby dochody z pracy. Niestety, w Polsce świadczenia socjalne dla normalnej rodziny są wręcz symboliczne. Przy tym niewielkie środki przewidziane na ten cel w budżecie są wykorzystywane często nieracjonalnie, na wypłatę niewysokich świadczeń dla wszystkich mających dzieci na utrzymaniu, bez względu na ich dochody. Nieco większa jest pomoc społeczna dla rodzin dysfunkcyjnych i patologicznych.

Po krytycznych uwagach na temat polityki płac pragnę podkreślić to, co w naszym prawie dotyczącym wynagrodzeń zasługuje na pozytywną ocenę. Jest to szczególna prawna ochrona wynagrodzenia za pracę z uwagi na jego funkcję alimentarną, polegającą przede wszystkim na ograniczeniu możliwości potrąceń i pobierania różnych należności z wynagrodzenia bez zgody pracownika (por. art. 87 k.p.). Potrącenia i odliczenia, prawie wyłącznie na podstawie tytułów wykonawczych (prawomocnych wyroków sądów i decyzji administracyjnych), nie mogą przekroczyć połowy wynagrodzenia i po ich dokonaniu pozostać powinna kwota nie niższa od najniższego wynagrodzenia. Jedynie przy potrącaniu alimentów można pobrać z wynagrodzenia maksymalnie $\frac{3}{5}$ jego wysokości i nie obowiązuje zasada pozostawienia do wypłaty kwoty równej najniższemu wynagrodzeniu. Kodeks pracy uznaje za niedopuszczalne i nieważne zrzeczenie się prawa do wynagrodzenia przed jego wypłatą (por. art. 84 k.p.).

Niewypłacenie wynagrodzenia w terminie, jego bezpodstawne obniżenie bądź sprzeczne z prawem potrącenie części wynagrodzenia stanowią wykroczenia, za które pracodawca może zostać ukarany grzywną (por. art. 282, pkt 1 k.p.).

Wynagrodzenie można wypłacać tylko do rąk pracownika lub na wskazany przez niego rachunek w banku, a do rąk innej osoby wyłącznie na podstawie pisemnego upoważnienia. Jedynie małżonkowi pracownika można – w przypadku krótkotrwałej nieobecności pracownika, na przykład spowodowanej jego urlopem – wypłacić wynagrodzenie bez upoważnienia, jeżeli pracownik nie zgłosił przeciwnego zastrzeżenia (por. art. 29 Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego). Jeżeli pracownik nie łoży na utrzymanie rodziny, na podstawie artykułu 28. Kodeksu rodzinnego sąd może nakazać pracodawcy wypłacanie jego wynagrodzenia w części, a wyjątkowo nawet w całości, do rąk małżonka bądź innej osoby lub instytucji opiekującej się jego dziećmi.

Ważnym uzupełnieniem kodeksowej ochrony wynagrodzenia jest ustawa z dnia 29 grudnia 1993 roku o ochronie roszczeń pracowniczych w razie niewypłacalności pracodawcy¹⁴. Na jej podstawie pracownicy, których pracodawca jest niewypłacalny, mogą otrzymać należne im świadczenia, w określonych

¹⁴ Zob. Dz. U. 1994, nr 1, poz. 1 ze zm.

granicach, z Funduszu Gwarantowanych Świadczeń Pracowniczych, gromadzonego z obowiązkowych składek pracodawców.

W razie śmierci pracownika prawa do niepobranego przez niego wynagrodzenia i innych należności z tytułu pracy przechodzą na małżonka i na innych członków najbliższej rodziny, bez potrzeby przeprowadzania postępowania spadkowego. Jego długi wobec pracodawcy natomiast wchodzą na ogólnych zasadach do spadku po nim (por. art. 63 k.p.). Ponadto w związku ze śmiercią pracownika rodzinie przysługuje własne świadczenie – odprawa pośmiertna w wysokości równej 1-, 3- lub 6-miesięcznemu wynagrodzeniu pracownika, w zależności od okresu jego zatrudnienia u danego pracodawcy.

Polskie prawo pracy zawiera dobre prorodzinne rozwiązania w zakresie: ochrony zdrowia pracownicy-matki, czasu pracy oraz zwolnień od pracy w związku z ciążą i porodem. Przewiduje między innymi zakaz zatrudniania ogółu kobiet – głównie z uwagi na ich funkcję prokreacyjną – przy pracach uciążliwych i szkodliwych dla zdrowia oraz dalej idące zakazy dotyczące kobiet w ciąży i karmiących¹⁵. (Na marginesie trzeba zaznaczyć, że polskie prawo pracy nie przewiduje ochrony zdolności prokreacyjnych mężczyzn przed szkodliwymi warunkami pracy). Zakazy te uzupełnia obowiązek pracodawcy przeniesienia kobiety ciężarnej – z zachowaniem dotychczasowego wynagrodzenia – do lżejszej pracy w przypadku stwierdzenia przez lekarza, że ze względu na stan ciąży nie powinna wykonywać dotychczasowej pracy, mimo że praca ta nie należy do prac zabronionych (por. art. 179 k.p.). Z mocy artykułu 178. Kodeksu pracy obowiązuje zakaz zatrudniania ciężarnej pracownicy w godzinach nadliczbowych, w porze nocnej oraz delegowania jej – bez jej zgody – poza stałe miejsce pracy.

Pracodawca jest obowiązany udzielić ciężarnej pracownicy zwolnienia od pracy z zachowaniem prawa do wynagrodzenia na zleczone przez lekarza badania lekarskie związane z ciążą, jeżeli nie można ich przeprowadzić poza godzinami pracy (por. art. 185, § 2 k.p.).

W związku z urodzeniem dziecka kobieta ma prawo do urlopu macierzyńskiego w wymiarze 26 tygodni, a jeżeli przy jednym porodzie urodzi więcej niż jedno dziecko – w wymiarze 39 tygodni. Prawo do urlopu na warunkach urlopu macierzyńskiego ma też pracownica, która przyjęła małe dziecko na wychowanie i wystąpiła z wnioskiem o jego przysposobienie. W czasie tego urlopu pracownica otrzymuje zasiłek macierzyński w wysokości 100% wynagrodzenia. Urlop ten jest obowiązkowy dla obu stron stosunku pracy. Jest to – według mojej wiedzy – najwyższy wymiar urlopu macierzyńskiego w Europie. W Sejmie ugrupowania lewicowe i liberalne przeforsowały zmianę tego przepisu, polegającą na tym, że matka – po wykorzystaniu co najmniej 10 tygodni urlopu

¹⁵ Por. *Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 10 września 1996 r. w sprawie wykazu prac wzbronionych kobietom*, Dz. U. 1996, nr 114, poz. 545.

macierzyńskiego – może zrzec się pozostałej jego części, którą ewentualnie może wykorzystać ojciec dziecka.

W okresie karmienia piersią – po zakończeniu urlopu macierzyńskiego – przysługują pracownicy płatne przerwy w pracy na karmienie (por. art. 187 k.p.). Na wniosek matki bądź ojca, która(y) spełnia warunek łącznego zatrudnienia przez okres co najmniej 6 miesięcy, pracodawca jest obowiązany udzielić jednemu z nich urlopu wychowawczego w celu sprawowania osobistej opieki nad dzieckiem w wieku do 4 lat na okres nie przekraczający 3 lat¹⁶. Jeżeli dziecko jest niepełnosprawne, urlop może trwać przez okres do 6 lat i do ukończenia przez dziecko 18. roku życia. Rodzice mogą korzystać z urlopu na zmianę. W czasie urlopu wychowawczego pracownikowi przysługuje zasiłek wychowawczy finansowany ze środków budżetowych, jeśli dochód w jego rodzinie nie przekracza 25% przeciętnego wynagrodzenia w gospodarce narodowej¹⁷. Z zasiłku można korzystać z reguły przez okres nie dłuższy niż 24 miesiące; jeżeli pracownik wychowuje więcej niż jedno dziecko urodzone przy jednym porodzie lub rodzina jest niepełna – przez czas do 36 miesięcy, a w przypadku wychowywania dziecka niepełnosprawnego – przez okres do 6 lat.

Zasiłek wychowawczy jest trudno dostępny z uwagi na niskie kryterium dochodowe, a przy tym jest niski (niższy od zasiłku dla bezrobotnych). Poza tym słabsze są obecnie gwarancje powrotu do pracy po zakończeniu urlopu wychowawczego, gdyż w czasie tego urlopu pracodawca może rozwiązać stosunek pracy za wypowiedzeniem z przyczyn ekonomicznych, organizacyjnych lub technologicznych. Wszystko to sprawia, że coraz mniej osób korzysta z urlopu wychowawczego, co dzieje się ze szkodą dla dziecka i rodziny, a przez to dla całego społeczeństwa. Korzystanie w szerszym zakresie z urlopów wychowawczych umożliwiłoby zajęcie czasowo zwolnionych miejsc pracy przez bezrobotnych absolwentów szkół, którzy dzięki temu nabywaliby doświadczenia zawodowego, pozwalającego w przyszłości znaleźć stałe miejsce pracy.

Niezależnie od urlopu wychowawczego, pracownikom wychowującym dzieci w wieku do lat 14 przysługuje z tego tytułu w każdym roku kalendarzowym zwolnienie od pracy na 2 dni z zachowaniem prawa do wynagrodzenia (por. art. 188 k.p.).

Konieczność sprawowania osobistej opieki nad chorym członkiem rodziny, a w niektórych przypadkach również nad zdrowym w wieku do 8 lat, stanowi okoliczność usprawiedliwiającą nieobecność w pracy, za czas której pracownikowi przysługuje prawo do zasiłku opiekuńczego. Limit dni wolnych i okres pobierania zasiłku opiekuńczego są zawsze jednakowe, niezależnie od liczby

¹⁶ Por. *Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 28 maja 1996 r. w sprawie urlopów wychowawczych*, Dz. U. 1996, nr 60, poz. 277 ze zm.

¹⁷ Por. *Ustawa z dnia 1 grudnia 1994 o zasiłkach rodzinnych, pielęgnacyjnych i wychowawczych*, tekst jednolity: Dz. U. 1998, nr 102, poz. 651 ze zm.

dzieci w rodzinie, co stawia w gorszej sytuacji rodziny wielodzietne, wbrew konstytucyjnej zasadzie szczególnej pomocy dla tych rodzin.

Pracownika opiekującego się dzieckiem w wieku do czterech lat nie wolno bez jego zgody zatrudniać w godzinach nadliczbowych ani w porze nocnej, jak również delegować poza stałe miejsce pracy (por. art. 178, §2 k.p.). Na marginesie warto zauważyć, że nasze powojenne prawo pracy jest zbyt liberalne, jeśli chodzi o dopuszczalność zatrudniania w nocy oraz w niedziele i święta. Inaczej niż w okresie międzywojennym, praca w nocy jest co do zasady dozwolona, z wyjątkami dotyczącymi kobiet ciężarnych, pracowników wychowujących małe dzieci oraz pracowników młodocianych. Szczególnie niewskazana jest praca kobiet w nocy, ponieważ są one słabsze fizycznie i bardziej narażone na różnego rodzaju niebezpieczeństwa. Polska nie ratyfikowała jednak konwencji numer 4/1919 i numer 89/1948 o pracy nocnej kobiet.

Dla umocnienia jedności rodziny, której członkowie nie mają dla siebie czasu w tygodniu roboczym, ważne jest wspólne spędzanie dni świątecznych i innych dni ustawowo wolnych od pracy. Obowiązujące obecnie przepisy, po nowelizacji Kodeksu pracy w 1996 roku, w zbyt szerokim zakresie dopuszczają pracę w tych dniach. W szczególności chodzi tu o nieograniczoną wręcz dopuszczalność pracy w handlu (por. art. 139, pkt 10a k.p.), która jest niezgodna z postanowieniami Konstytucji, ustalającymi prawo do „określonych w ustawie dni wolnych od pracy” (art. 66, ust. 2) oraz „wolność sumienia i religii” (art. 53).

Przepisy wykonawcze do Kodeksu pracy określają enumeratywnie przypadki obowiązkowych dla pracodawców zwolnień pracownika od pracy na jeden bądź dwa dni, z zachowaniem prawa do wynagrodzenia, związane z takimi ważnymi wydarzeniami jak ślub, urodzenie dziecka czy zgon członków najbliższej rodziny¹⁸.

Przywołane wyżej przypadki rozwiązań prawnych mających ułatwić łączenie pracy zawodowej z obowiązkami rodzinnymi nie w każdym przypadku usuwają kolizję między tymi sferami życia. Łatwiej je pogodzić przy zastosowaniu – zamiast klasycznego stosunku pracy w zakładzie pracy – „elastycznych” sposobów zatrudnienia, takich jak praca na część etatu, zmiany towarzyskie (dwie osoby zobowiązują się na zmianę zapewnić obsadę jednego stanowiska), praca w domu za pośrednictwem Internetu, praca nakładcza. Takie formy zatrudnienia, możliwe do zastosowania już na gruncie obecnego prawa pracy, powinny być oferowane w pierwszej kolejności pracownikom mającym obowiązki rodzinne.

Jednocześnie trzeba przeciwstawiać się pozornemu zatrudnianiu pracowników na podstawie umów cywilnoprawnych, takich jak zlecenie, umowa o dzieło

¹⁸ Por. *Rozporządzenie Ministra Pracy i polityki Socjalnej z dnia 15 maja 1996 r. w sprawie sposobu usprawiedliwiania nieobecności w pracy oraz udzielania pracownikom zwolnień od pracy*, Dz. U. 1996, nr 60, poz. 281.

czy agencja. Zawarcie takiej umowy pozbawia bowiem zatrudnionego statusu pracowniczego, w tym prawa do wynagrodzenia równego co najmniej wynagrodzeniu minimalnemu, o którym była mowa wyżej, oraz wszelkich uprawnień związanych z macierzyństwem i posiadaniem rodziny.

Dokonany powyżej, chociaż niekompletny przegląd instytucji polskiego prawa pracy, mających znaczenie dla funkcjonowania rodziny pracowniczej, pozwala na stwierdzenie, że chociaż wykazuje ono pod tym względem pewne niedostatki, to generalnie jest dość przyjazne rodzinie. Na pozytywną ocenę zasługuje przede wszystkim szczególna ochrona zdrowia kobiet przed szkodliwymi warunkami pracy oraz stabilność ich stosunku pracy w okresie ciąży i urlopu macierzyńskiego. Pożyteczną, chociaż nie do końca dobrze uregulowaną instytucją jest urlop wychowawczy.

Niestety, uprawnienia związane z rodzicielstwem są obecnie ostro atakowane z dwóch stron – przez lewicowe organizacje kobiet, które utrzymują, iż ograniczenia dotyczące zatrudniania kobiet osłabiają dodatkowo ich pozycję na rynku pracy, oraz przez pracodawców i liberalnych polityków gospodarczych z powodu nadmiernego ich zdaniem obciążania pracodawców kosztami rodzinnych uprawnień, które hamuje wzrost gospodarczy. Nie lekceważąc argumentów pracodawców, których dobra kondycja ekonomiczna leży także w interesie pracowników i całego społeczeństwa, nie wolno nadmiernie ustępować przed ich naciskiem, ponieważ sprawa powołania do życia i wychowania kolejnych pokoleń ludzi nie jest wyłącznie prywatną sprawą ich rodziców. Wszak nawet liberałowie doceniali doniosłość tej funkcji i uznawali prawo rodzin do refundacji „kosztów dziecka”, podobnie jak i kosztów utrzymania starych rodziców.

BIOETYCZNE ASPEKTY ZAPŁODNIENIA IN VITRO

W przypadku sztucznego zapłodnienia in vitro trudno się dopatrzeć aktu osobowego w procesie przekazu życia. Kobieta i mężczyzna zostają sprowadzeni do roli dawców gamet, czyli dają siebie albo raczej dają z siebie jedynie jakąś część. Nie ma mowy w tym przypadku o całkowitym, osobowym darze. [...] Dziecko przychodzi na świat nie jako owoc zjednoczenia swoich rodziców, ale w wyniku działań technologicznych lekarza.

Wśród przemian demograficznych, jakie dokonują się w najbardziej rozwiniętych krajach świata, odnotowywany jest fakt swoistej rewolucji prokreacyjnej. Z jednej strony w wielu państwach obserwuje się spadek przyrostu naturalnego związany z rozpowszechnieniem aborcji i antykoncepcji, z drugiej jednak strony w tychże samych państwach jest wielu zrozpaczonych małżonków, którzy pomimo chęci posiadania dzieci, mieć ich nie mogą. Współczesna biomedycyna, starając się im pomóc, zaproponowała sztuczną inseminację in vitro (FIVET – fertilization in vitro and embryo transfer), czyli zapłodnienie w probówce.

Pierwsze dziecko z probówki przyszło na świat w roku 1978 w Wielkiej Brytanii. Od tego czasu coraz więcej bezpłodnych par małżeńskich ucieka się do pomocy tej techniki w realizacji swojego marzenia – chęci posiadania dziecka. Pomimo optymistycznego aspektu tego zagadnienia, nie sposób nie zastanowić się nad kilkoma problemami związanymi istotowo z techniką FIVET, stanowi ona bowiem ingerencję w najbardziej intymny moment życia człowieka: akt prokreacyjny.

TECHNIKA FIVET OD STRONY MEDYCZNEJ

Pierwszym etapem techniki FIVET jest wywołanie tak zwanego syndromu nadowulacji u kobiety. W normalnym cyklu miesięcznym organizm kobiety produkuje jedną komórkę jajową. W przypadku sztucznego zapłodnienia in vitro przygotowuje się większą ilość komórek jajowych, aby w ten sposób zmniejszyć ryzyko niepowodzenia całego przedsięwzięcia. Przyszła matka zostaje więc poddana sztucznej stymulacji hormonalnej, w wyniku której jej organizm zaczyna produkować większą ilość komórek jajowych.

Odpowiednio przygotowane gamety męskie i żeńskie zostają poddane wzajemnemu kontaktowi w specjalnej probówce. Otrzymane zarodki (55-60%

poddanych zapłodnieniu komórek jajowych rozpoczyna pierwsze podziały komórkowe) umieszcza się w odpowiednim środowisku, w którym przebywają przez okres około dwudziestu czterech godzin.

Z chwilą, gdy zarodek osiągnie postać czterech, ośmiu albo szesnastu komórek (blastomerów), zostaje przeniesiony do organizmu kobiety (najczęściej przenoszonych jest kilka embrionów równocześnie). Pozostałe embriony (tak zwane embriony nadliczbowe) zostają zamrożone w celu ewentualnego powtórzenia procedury FIVET lub też zostają wykorzystane do eksperymentów¹.

Ogólna skuteczność techniki FIVET jest bardzo niska. Na przykład M. Vidal podaje liczbę 20%², P. G. Crosignani – 10-15%³, M. Vignali – 12,5%⁴, A. Spagnolo – 10-13%⁵, P. Connor – 10%⁶. Podane cyfry oznaczają liczbę dzieci, jaka przychodzi na świat w wyniku zastosowania sztucznego zapłodnienia *in vitro*. Spagnolo podkreśla ponadto, że z tej niewielkiej liczby dzieci, które zdołają przeżyć procedurę FIVET, jedynie 4-5% rodzi się zdrowymi⁷. Oznacza to w praktyce, że średnio, przy założeniu maksymalnej skuteczności sztucznego zapłodnienia *in vitro* (20%), osiemdziesięcioro dzieci na sto ginie. Ginie więc życie ludzkie. Bardzo interesującego i zarazem wymownego w liczbach zestawienia za rok 1987 dokonuje J. M. Grillo z oddziału sztucznych zapłodnień *in vitro* Szpitala Uniwersyteckiego w Marsylii: zabiegów pobrania komórek jajowych – 18617, otrzymanych embrionów – 46772, ilość ciąż – 3301, żywych urodzeń – 2335⁸.

Syndrom nadowulacji wywołany poprzez stymulację hormonalną przyczynia się do zwiększenia ilości uszkodzonych zarodków w takim stopniu, że stają się one niezdolne do życia. Stymulacja hormonalna natomiast powoduje wzrost poziomu estrogenów w organizmie kobiety. Wzrost poziomu estrogenów prowadzi z kolei do aborcji spontanicznych. Nie można jednak przemilczeć faktu, że wśród wielu uszkodzeń embrionów wymienia się również te uszkodzenia,

¹ Por. P. G. C r o s i g n a n i, *Le principali tecniche di procreazione assistita; una visione dinsieme*, w: *La procreazione assistita. Aspetti scientifici, etici e giuridici. Atti della terza Giornata Europea di Bioetica. Milano 26 novembre 1988*, Torino 1989, s. 26; M. V i d a l, *Manuale di etica teologica*, vol. 2/I: *Morale della persona e bioetica teologica*, Assisi 1995, s. 602-604.

² Por. V i d a l, dz. cyt., s. 609.

³ Por. C r o s i g n a n i, dz. cyt., s. 28.

⁴ Por. M. V i g n a l i, *Aspetti evolutivi di alcune modalit di procreazione assistita*, w: *La procreazione assistita. Aspetti scientifici, etici e giuridici*, s. 33.

⁵ Por. A. S p a g n o l o, *Bioetica nella ricerca e nella prassi medica*, Torino 1997, s. 484.

⁶ Por. P. C o n n o r, *Is IVF Good Medicine?*, „Ethics and Medicine” 1991, nr 7.1, s. 11.

⁷ Por. S p a g n o l o, dz. cyt., s. 484.

⁸ Por. J. M. G r i l l o, *Ricerca biologica e fecondazione artificiale*, w: *La procreazione assistita. Aspetti scientifici, etici e giuridici*, s. 38.

które swoją przyczynę znajdują w zmianach genetycznych obecnych w komórkach jajowych otrzymanych w wyniku stymulacji hormonalnej⁹.

Anomalie genetyczne pojawiają się już w trakcie przeprowadzania sztucznego zapłodnienia *in vitro*. Od 5 do 10% zapłodnionych komórek jajowych posiada trzy przedjądrza, które charakteryzują się brakiem koordynacji w sterowaniu rozwojem zarodka. Uczeni szwedzcy przeprowadzili następujące obserwacje u siedemnastu kobiet poddanych procesowi stymulacji hormonalnej za pomocą klomifenu: pobrane zostały dwadzieścia trzy komórki jajowe od tych siedemnastu kobiet; siedemnaście komórek jajowych posiadało od dziewiętnastu do dwudziestu pięciu chromosomów w stadium drugiej metafazy, cztery komórki posiadały piętnaście chromosomów, jedna komórka zawierała dwadzieścia trzy chromosomy podwójne w pierwszej metafazie, zaś jedna z komórek nie była poddana obserwacji; z tych siedemnastu komórek posiadających od dziewiętnastu do dwudziestu pięciu chromosomów jedynie dziewięć z nich miało normalną dla człowieka ilość dwudziestu trzech chromosomów. Występowanie tego rodzaju anomalii genetycznych jest jedną z przyczyn, która tłumaczy tak wysoką liczbę niepowodzeń sztucznej prokreacji¹⁰.

Kolejnym następstwem medycznym sztucznego zapłodnienia *in vitro* są tak zwane ciążę pozamaciczne. Ryzyko wystąpienia tego rodzaju ciąży w technice przenoszenia embrionów z probówki do organizmu kobiety zwiększa się trzykrotnie. Dzieje się tak, gdyż zarodek wprowadzony do jajowodu (w przypadku naturalnego zapłodnienia zarodek przechodzi do macicy, wykorzystując skurcze jajowodu oraz działalność komórek urzęsionych obecnych w jajowodzie) pozostaje w nim na skutek zniszczenia odruchów skurczowych tego narządu oraz na skutek zniszczenia komórek urzęsionych. Zniszczenie to jest efektem zastosowania stymulacji hormonalnej w celu wywołania nadowulacji lub też samych anomalii jajowodu, które niejednokrotnie czynią ciążę niemożliwą do zaistnienia¹¹. W wyniku zastosowania techniki FIVET ilość ciąż ektopicznych wzrasta z 2,5% (ilość ciąż pozamacicznych występujących w naturze) do 8,3%¹².

Praktyka sztucznego zapłodnienia *in vitro* przewiduje przygotowanie większej ilości embrionów w nadziei, że przynajmniej jeden z nich po wprowadzeniu do organizmu kobiety będzie się mógł rozwijać. Tego rodzaju postępowanie

⁹ Por. A. S p a g n o l o, *Tecniche di fecondazione artificiale e inizio della vita umana*, w: Pontificia Academia per la Vita, *Commento interdisciplinare alla „Evangelium vitae”*, Città del Vaticano 1997, s. 603.

¹⁰ Por. S p a g n o l o, *Bioetica nella ricerca e nella prassi medica*, s. 493-495.

¹¹ Por. tamże, s. 498n. Autor powołuje się na dane King Edwards Memorial Hospital w Perth. Według tych danych ryzyko powstania ciąży pozamacicznej na skutek zastosowania metody FIVET wynosi 16%.

¹² Por. S p a g n o l o, *Tecniche di fecondazione...*, s. 604n.

przyczynia się do zwiększenia ryzyka powstania ciąży mnogiej. Dla porównania, w wyniku poczęcia naturalnego ilość ciąż mnogich wynosi: 1,25% (1:80) – dwojaczki i 0,01% (1:6400) – trojaczki. W przypadku zastosowania techniki FIVET ilość ciąż mnogich wzrasta z 4% do 22%. Pojawienie się ciąży mnogiej traktowane jest przez niektórych lekarzy jako wskazanie do przeprowadzenia tak zwanej „redukcji embrionalnej”, czyli aborcji selekcyjnej¹³, która oznacza pozabawienie życia rozwijających się istnień ludzkich. Tego rodzaju praktyka stanowi totalną kontrolę nad życiem i przeznaczeniem drugiego człowieka (można mówić o logice dominacji nad człowiekiem).

Biorąc pod uwagę – z punktu widzenia medycznego – to wszystko, o czym już była mowa, należy zastanowić się, czy procedurę sztucznego zapłodnienia *in vitro* można nazwać techniką służącą życiu. Na pewno jednoznacznie można stwierdzić, że technika FIVET nie leczy bezpłodności, a przeprowadzanie jej wiąże się raczej z zapotrzebowaniem społecznym i psychicznym (pragnienie posiadania dziecka za wszelką cenę; dyskomfort psychiczny rodziców z powodu braku dziecka). Tę część rozważań pragnę zakończyć stwierdzeniem Papieża Jana Pawła II, który na temat technik sztucznej reprodukcji stwierdził: „Także techniki sztucznej reprodukcji, które wydają się służyć życiu i często są stosowane z tą intencją, w rzeczywistości stwarzają możliwość nowych zamachów na życie. Są one nie do przyjęcia z punktu widzenia moralnego, ponieważ oddzielają prokreację od prawdziwie ludzkiego kontekstu aktu małżeńskiego, a ponadto stosując te techniki do dziś notują wysoki procent niepowodzeń: dotyczy to nie tyle samego momentu zapłodnienia, ile następnej fazy rozwoju embrionu, wystawionego na ryzyko rychłej śmierci. Ponadto w wielu przypadkach wytwarza się większą ilość embrionów, niż jest to konieczne dla przeniesienia któregoś z nich do łona matki, a następnie te tak zwane «embriony nadliczbowe» są zabijane lub wykorzystywane w badaniach naukowych, które mają rzekomo służyć postępowi nauki i medycyny, a w rzeczywistości redukują życie ludzkie jedynie do roli «materiału biologicznego», którym można swobodnie dysponować” (*Evangelium vitae*, nr 14).

TECHNIKA FIVET I DOBRO DZIECKA

Mówiąc o dobru dziecka w konfrontacji z techniką FIVET, mam na myśli następujące zagadnienia: prawo do życia, prawo do tożsamości i niedysponowalności biologicznej oraz prawo do poczęcia na sposób ludzki. Kongregacja

¹³ Por. tamże, s. 605. P. Connor, powołując się na The Australian In Vitro Collaborative Study, stwierdza, że ilość ciąż mnogich w wyniku zastosowania procedury FIVET wzrasta trzydziestokrotnie, zaś każde dwoje dzieci z pięciorgo urodzonych po zastosowaniu FIVET pochodzi z ciąży mnogiej. Por. C o n n o r, dz. cyt., s. 12.

Nauki Wiary w Instrukcji *Donum vitae* stwierdza: „Rozwój techniki sprawił, że jest dziś możliwe przekazywanie życia bez stosunku płciowego, przy pomocy łączenia komórek rozrodczych w probówce, które wcześniej zostały pobrane z narządów mężczyzny i kobiety. Ale nie wszystko to, co jest możliwe technicznie, jest tym samym moralnie dopuszczalne. Rozumowa refleksja nad podstawowymi wartościami życia i jego przekazywania jest zatem nieodzowna dla sformułowania oceny moralnej w odniesieniu do interwencji technicznych dokonywanych na istocie ludzkiej w pierwszych chwilach jej rozwoju” (*Donum vitae*, Wstęp, nr 4).

Technika sztucznego zapłodnienia *in vitro* pociąga za sobą ogromną śmiertelność embrionów ludzkich. Przeprowadzający zabiegi sztucznego zapłodnienia – chociaż nie można mówić w tym miejscu o zabiegu leczniczym, ponieważ bezpłodność nadal pozostaje nieuleczona – jak również osoby decydujące się na tego rodzaju zabieg powinni być świadomi faktu, że w celu zaspokojenia pragnienia posiadania dziecka przyczyniają się do uśmiercania istnień ludzkich. Zwolennicy techniki FIVET powołują się niejednokrotnie na fakt, że w wyniku naturalnego poczęcia ginie 30% embrionów, zanim dojdzie do implantacji. Tłumaczenie tego rodzaju należy uznać za bardzo przewrotne. Czym innym jest bowiem naturalna śmierć w wyniku na przykład choroby (jak to ma miejsce w naturze), a czym innym jest wystawienie dziecka poczętego na wysokie ryzyko śmierci poprzez okoliczności, jakie towarzyszą sztuczemu zapłodnieniu *in vitro*. Nikt przecież nie przyspiesza śmierci osób żyjących tylko dlatego, że muszą one umrzeć. Wręcz przeciwnie, za wszelką cenę eliminuje się czynniki ryzyka, które mogłyby narazić na utratę życia. Argument zwolenników techniki FIVET o „zastępowaniu” natury w selekcji embrionów należy uznać za pozbawiony logiki, gdyż z jednej strony przywołuje się naturę, aby usprawiedliwić zagładę embrionów, z drugiej zaś – odżegnuje się od natury, uprawiając sztuczne zapłodnienie¹⁴. Należy odróżnić w przypadku poczęcia życia śmierć daną (jak to się ma w przypadku naturalnego poczęcia) od śmierci zadanej (w przypadku sztucznego zapłodnienia). Ponadto sama wymowa liczb, która ukazuje stopień śmiertelności embrionów (30% w wyniku zapłodnienia naturalnego i 80% w wyniku sztucznego zapłodnienia *in vitro*), skłania do odrzucenia tej techniki (zasada proporcjonalności).

Kolejnym aspektem sztucznego zapłodnienia *in vitro* jest zagadnienie prawa do tożsamości i niedysponowalności biologicznej. Techniki sztucznego zapłodnienia *in vitro*, kreując istoty ludzkie poza organizmem matki, przyczyniają się do dowolnego ich wykorzystania: embriony „nadliczbowe” stanowią „materiał biologiczny” do dalszych eksperymentów naukowych (na przykład do podziału bliźniaczego, klonowania, zapłodnień ludzko-zwierzęcych, wypróbowania kolejnego specyfiku chemicznego itd.), są uśmiercane w procesie tak

¹⁴ Por. E. S g r e c c i a, *Bioetica. Manuale per medici e biologi*, Milano 1987, s. 243.

zwanej „redukcji embrionalnej” (dlaczego nie nazywa się tej procedury po imieniu: aborcja selekcyjna?), bywają zamrażane i często sprzedawane jako „materiał biologiczny”. W każdym z tych przypadków drugi człowiek, uzbrojony w zdobyte wiedzy oraz technologii, decyduje o pochodzeniu oraz przeznaczeniu zarodka ludzkiego, który jest człowiekiem. Ceną najwyższą, jaka pozostaje do zapłacenia, jest cena życia oraz godności osobowej człowieka – cenę tę płaci dziecko nienarodzone.

Sztuczne zapłodnienie *in vitro* wraz ze swoją logiką utylitarystyczną uwzględnia jedynie autonomię rodziców (w niektórych przypadkach jedynie samej kobiety): dziecko nie jest chciane dla niego samego, a jedynie dlatego, że ma spełnić pragnienia osób, które chcą je posiadać za wszelką cenę. W dzisiejszej praktyce FIVET zaczyna się stosować selekcję płci poprzez uprzednią manipulację nasieniem męskim lub też poprzez aborcję selekcyjną. Tego rodzaju postępowanie stanowi przykład ingerencji w prawo do tożsamości biologicznej osoby ludzkiej. Jest to kolejny przykład dominacji technologicznej nad człowiekiem, istniejącej dzięki możliwościom zapłodnienia pozaustrojowego.

Niedysponowalność biologiczna embrionu ludzkiego, która wyraża się w indywidualności cielesnej, nakłada obowiązek traktowania go jako wolnego, indywidualnego istnienia (podmiotowość), a nie jako „czegoś, co się posiada” (uprzedmiotowienie). Oznacza to, że dziecko poczęte nie może być traktowane jako istnienie „dla innych”, jako instrument, który ma spełnić czyjeś oczekiwania. Embrion ludzki jest osobą i posiada prawo do uznania jego tożsamości przez innych oraz prawo do niedysponowalności biologicznej, która wynika z samej natury istnienia człowieka jako osoby¹⁵. Dlatego Kongregacja Nauki Wiary stwierdza, że „należy podnieść oskarżenie szczególnej wagi przeciw dobrowolnemu niszczeniu embrionów ludzkich, uzyskiwanych w próbkach, dla wyłącznego celu badawczego, czy to przez sztuczne zapłodnienie, czy przez «podział bliźniaczy». Działając w ten sposób, naukowiec zajmuje miejsce Boga, nawet jeśli nie jest tego świadomy, czyni się panem przeznaczenia innej istoty ludzkiej, jeśli arbitralnie wybiera, kto ma żyć, a kogo skazać na śmierć, zabijając bezbronne istoty ludzkie.

Każda istota ludzka powinna być uszanowana ze względu na nią samą i nie może być sprowadzona do zwykłej wartości narzędznej z korzyścią dla innych. Nie jest więc zgodne z zasadami moralnymi dobrowolne skazywanie na uśmiercenie embrionów ludzkich uzyskanych w próbce. W konsekwencji faktu, że zostały uzyskane w próbce i nie przeniesione do łona matki oraz określone jako «nadliczbowe», zostają wystawione na absurdalny los, bez możliwości

¹⁵ Por. M. C o z z o l i, *Lembrione umano: aspetti etico-normativi*, w: Pontificia Academia per la Vita, *Identit e statuto dellembrione umano*, Città del Vaticano 1998, s. 243n.

ofiarowania im bezpiecznych, moralnie dopuszczalnych, warunków przetrwania”¹⁶.

Nie należy więc się dziwić, że od sztucznego zapłodnienia in vitro pozostał już krok do takich manipulacji embrionami ludzkimi, jak „usiłowania lub plany zapłodnienia między gametami ludzkimi i zwierzęcymi, ciąża embrionu w łonie zwierzęcym, hipoteza lub projekt zbudowania sztucznych macic dla embrionów ludzkich”¹⁷. Wszak pozostające po procedurze tak zwane „embriony nadliczbowe” stanowią „świąteczny materiał biologiczny” do tego rodzaju eksperymentów. S. B. Rae opisuje przypadek, gdy teściowa została matką wnuczki. Komórkę kobiety zapłodnioną nasieniem męża w warunkach in vitro umieszczono w ciele matki kobiety, która była dawczynią komórki jajowej (matka genetyczna). W ten sposób przychodzące na świat dziecko w swojej babce znalazło fizjologiczną matkę¹⁸.

Można założyć sytuację, że w wyniku rozwoju technologii sztucznych zapłodnień techniki te nie będą za sobą pociągały śmierci dzieci poczętych. Ponadto do przeprowadzenia sztucznego zapłodnienia in vitro nie będą używane gamety anonimowych dawców, ale jedynie gamety małżonków. Czy wobec powyższego technika ta nadal będzie uważana za niemoralną? Kongregacja Nauki Wiary stwierdza w tej kwestii: „Pragnienie posiadania dziecka lub przynajmniej możliwość prokreacji – jest z punktu widzenia moralnego koniecznym warunkiem odpowiedzialnego rodzicielstwa. Jednakże dobra intencja nie wystarcza, aby pozytywnie ocenić pod względem moralnym zapłodnienie w próbówce między gametami małżonków” (*Donum vitae*, nr II/B/5). Należy w tym miejscu rozważyć zagadnienie ludzkiego sposobu prokreacji.

„Prawem jednostki jest bowiem rozpocząć swe istnienie w macicy, nie zaś w próbówce”¹⁹ – stwierdza Komitet Centrum Bioetyki i Praw Człowieka Uniwersytetu w Lecce (Włochy). Wcześniej ten postulat sformułowała Kongregacja Nauki Wiary w cytowanej już Instrukcji *Donum vitae*: „Dziecko ma prawo do tego, by zostać poczętym, by być noszonym w łonie, narodzonym i wychowywanym w małżeństwie. Przez bezpieczne i uznane odniesienie do własnych rodziców może ono odkrywać własną tożsamość i czynić dojrzałą swoją ludzką formację” (nr II/A/1).

Ludzka prokreacja jest aktem osobowym, to znaczy aktem, który angażuje całkowicie dwoje małżonków. W instytucję małżeństwa wpisane jest zjednoczenie, które małżonkowie wyrażają poprzez fizyczne ofiarowanie siebie nawzajem w akcie prokreacyjnym. Oczywiście, z natury rzeczy wynika fakt, że nie

¹⁶ Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae*, nr I/5.

¹⁷ Tamże, nr I/6.

¹⁸ Por. S. R. R a e, *Reproductive technologies and the theology of the family*, „Ethics and Medicine” 1994, nr 10.1, s. 11.

¹⁹ Centro di Bioetica e Diritti Umani Università degli Studi di Lecce, *I diritti del nascituro e la procreazione artificiale*, Città del Vaticano 1995, nr 7.

zawsze ten akt prokreacyjny jest pełny (cykl płodności kobiety). Niemniej jednak w akt małżeński, w cielesne i osobowe zarazem zjednoczenie, wpisana jest w sposób potencjalny płodność takiego aktu. Jedynie wzajemne obdarowanie się sobą małżonków w akcie prokreacyjnym czyni z nich rodziców²⁰. Sztuczna prokreacja „w probówce” eliminuje z procesu przekazu życia wymiar zjednoczenia osobowego (to znaczy cielesno-duchowego). Dziecko w takiej perspektywie jawi się jako owoc biotechnologii – gamety ludzkie, dostarczone przez potencjalnych rodziców, stanowią w tym procesie surowiec, którego produktem finalnym jest dziecko.

Ludzki sposób prokreacji może być zrozumiany jedynie w kontekście prawdy o miłości małżeńskiej, jako wzajemnego daru dwóch kochających się osób. Strukturą płodnej miłości małżeńskiej jest całkowite zjednoczenie duszy i ciała²¹. „Człowiek jako duch ucieleśniony, czyli dusza, która wyraża się poprzez ciało, i ciało formowane przez nieśmiertelnego ducha, powołany jest do miłości w tej właśnie zjednoczonej całości. Miłość obejmuje również ciało ludzkie, a ciało uczestniczy w miłości duchowej. [...] W następstwie tego płciowość, poprzez którą mężczyzna i kobieta oddają się sobie wzajemnie we właściwych i wyłącznych aktach małżeńskich, nie jest bynajmniej zjawiskiem czysto biologicznym, lecz dotyczy samej wewnętrznej istoty osoby ludzkiej jako takiej”²².

W świetle wyżej przytoczonych słów Ojca Świętego Jana Pawła II należy stwierdzić, że istnieje bardzo istotna relacja pomiędzy miłością małżeńską a aktem prokreacyjnym, czyli aktem małżeńskim. Miłość małżeńska jest czymś szerszym niż akt małżeński i wyraża się oraz realizuje poprzez serię aktów osobowych. Akt prokreacyjny należy do specyficznych sposobów wyrażania miłości małżeńskiej, a przez to stanowi wyłączny akt małżonków. Akt małżeński posiada strukturę całkowitego zjednoczenia i wzajemności małżonków – jest więc aktem daru osobowego i całkowitego. Podczas aktu małżeńskiego małżonkowie nie obdarzają się „rzeczami” (na przykład gametami), które posiadają, ale dają siebie sobie wzajemnie jako osoby, czyli dają to, kim „są”. Osoba jest niepodzielną jednością ciała i duszy. Wobec powyższego dar małżonków z siebie musi być całkowity, gdyż jest aktem osobowym²³.

W przypadku sztucznego zapłodnienia *in vitro* trudno się dopatrzeć aktu osobowego w procesie przekazu życia. Kobieta i mężczyzna zostają sprowadzeni do roli dawców gamet, czyli dają siebie albo raczej dają z siebie jedynie jakąś część. Nie ma mowy w tym przypadku o całkowitym osobowym darze.

²⁰ Por. E. S g r e c c i a, *Manipolazioni genetiche e procreazione artificiale: implicazioni etiche*, w: *Etica e trasformazioni tecnologiche. Atti del 57 corso di aggiornamento culturale dell'Università Cattolica (Arezzo, 20-25 IX 1987)*, Milano 1987, s. 201n.

²¹ Por. D. T e t t a m a n z i, *Bioetica. Difendere le frontiere della vita*, Casale Monferrato 1996, s. 159n.

²² J a n P a w e ł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 11.

²³ Por. T e t t a m a n z i, dz. cyt., s. 160n.

Technika FIVET odseparowuje bowiem wymiar zjednoczenia cielesno-duchowego małżonków od aktu powołania nowego życia do istnienia. Poczęcie w probówce nie jest więc aktem osobowym, ale technologicznym aktem człowieka. Dziecko przychodzi na świat nie jako owoc zjednoczenia swoich rodziców, ale w wyniku działań technologicznych lekarza. Rodzice dziecka spełnili swoją powinność, oddając swoje gamety.

Praktyką, która neguje nie tylko prawo do poczęcia na sposób ludzki, ale również i prawo dziecka do poczęcia w rodzinie, jest sztuczne zapłodnienie in vitro heterologiczne (kiedy dawcą gamet jest osoba spoza małżeństwa). Stosowanie gamet pochodzących od dawców kreuje sytuację, w której poczęte w ten sposób dziecko nie stanowi kontynuacji biologicznej swoich rodziców. Strona biologiczna rodziców, tak samo jak i akt fizyczny nie są czymś „dodatkowym” lub „fakultatywnym” w procesie prokreacji²⁴. W przypadku sztucznej reprodukcji in vitro typu heterologicznego dochodzi do całkowitego wyłączenia jednego z małżonków z aktu przekazu życia. Sama procedura FIVET odseparowuje wymiar zjednoczenia cielesnego od wymiaru prokreacyjnego; w przypadku FIVET heterologicznego zostaje zerwana całkowita więź między „powstającym” dzieckiem a jednym z genetycznych rodziców. „Sztuczne zapłodnienie heterologiczne narusza prawa dziecka, pozbawiając je synowskiej relacji do pochodzenia rodzinnego i może utrudnić kształtowanie się jego tożsamości osobowej. Ponadto stanowi ono zniewagę wspólnego powołania małżonków wezwanych do ojcostwa i macierzyństwa oraz obiektywnie pozbawia płodność małżeńską jedności i integralności. Sprawia i ujawnia rozdział między pokrewieństwem genetycznym, pokrewieństwem wynikającym z ciąży a odpowiedzialnością wychowawczą. [...] Pragnienie posiadania dziecka, miłość między małżonkami, którzy ubiegają się o to, jak zapobiec bezpłodności nie do przewyciężenia w inny sposób, stanowią zrozumiałe motywacje, lecz subiektywnie dobre intencje nie sprawiają, by sztuczne zapłodnienie heterologiczne stało się zgodne z obiektywną i niezbywalną właściwością małżeństwa i by mogło uszanować tak prawa dziecka, jak i małżonków”²⁵.

Ta surowa ocena moralna techniki sztucznego zapłodnienia in vitro typu heterologicznego znalazła również swój oddźwięk w deklaracji *Prawa nienarodzonego a sztuczne zapłodnienie* Centrum Bioetyki i Praw Człowieka Uniwersytetu w Lecce. Autorzy tego dokumentu stwierdzają: „Jeżeli nie chce się zakłócać ładu i moralności rodziny kontekstem sztucznego zapładniania, nie powinno się tworzyć możliwości uciekania się do technik zapładniania zastępczych względem procesów naturalnych, to znaczy heterologicznych technik inseminacji i zapładniania pozacielesnego. [...] Chodzi o to, by ze względu na ochronę porządku naturalnego i etycznego rodziny oraz dobro wychowania

²⁴ Por. C o z z o l i, dz. cyt., s. 264.

²⁵ Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae*, nr II/A/2.

dzieci koniecznym jest, by zarodek zaistniał skutkiem spotkania gamet żyjących rodziców, pozostających w związku małżeńskim. W przypadku natomiast heterologicznej inseminacji z całą nieomal pewnością ład naturalny i etyczny rodzin jak i wzrastanie dzieci zostaną poważnie zakłócone”²⁶. Sztuczne zapłodnienie heterologiczne wprowadza anonimowość genetyczną – dziecko w takim przypadku nie jest owocem miłości małżeńskiej, ale egoizmu, chęci posiadania go za wszelką cenę.

Kolejnym sposobem zanegowania prawa dziecka do poczęcia w rodzinie i na sposób ludzki przez techniki sztucznego zapłodnienia *in vitro* jest tak zwane macierzyństwo zastępcze (surrogate motherhood). Macierzyństwo zastępcze, czyli powierzenie dziecka jakiemuś „łonu do wynajęcia”, jest niejednokrotnie oznaką egoistycznej chęci posiadania dziecka jak najmniejszym kosztem. Należy stwierdzić, że taka praktyka nie ma wiele wspólnego z prawdziwą miłością małżeńską i macierzyństwem²⁷. Dziecko w takim przypadku nie jest owocem miłości małżeńskiej, ale jedynie owocem chłodnej kalkulacji zysków i strat dla kobiety, która woli wynająć matkę zastępczą, niż sama nosić swoje dziecko pod sercem. Macierzyństwo naturalne jest bowiem bezinteresownym darem z siebie kobiety, zarówno wobec mającego się narodzić dziecka, jak i wobec małżonka. Zjawisko macierzyństwa zastępczego, związane z technikami zapłodnień *in vitro*, obrażając godność małżonków, przyczynia się zarazem do zanegowania podstawowego prawa każdej osoby ludzkiej: prawa do poczęcia w rodzinie i na sposób ludzki, to znaczy według praw wynikających ze stworzenia oraz z porządku miłości.

TECHNIKA FIVET A DOBRO KOBIETY

Ponad 90% przyczyn bezpłodności związanych jest z uprzednią aborcją, stosowaniem antykoncepcji oraz z chorobami przenoszonymi drogą płciową²⁸. Należy więc stwierdzić, że technika FIVET jest owocem współczesnych wzorców zachowań w dziedzinie seksualnej, a jej zastosowanie wiąże się raczej z oczekiwaniami społecznymi (chęć posiadania dziecka), niż medycznymi (bezpłodność nadal pozostaje niewyleczona). P. Connor podkreśla, że społeczne przyzwolenie na eksperymentowanie embrionami oznacza zarazem przyzwolenie na rzecz eksperymentowania organizmem kobiety²⁹.

W kontekście sztucznej prokreacji nie można przemilczeć dobra kobiety w moralnej ocenie tego rodzaju interwencji. Wszak kobieta jest kolejną osobą,

²⁶ Centro di Bioetica e Diritti Umani Università degli Studi di Lecce, dz. cyt., nr 8.

²⁷ Por. S. L e o n e, *Lineamenti di bioetica*, Palermo 1987, s. 148.

²⁸ Por. J.-L. B r u g u e s, *Fecondazione artificiale: una scelta etica?*, Torino 1991, s. 109.

²⁹ Por. C o n n o r, dz. cyt., s. 11.

która obok dziecka płaci za chęć posiadania potomstwa za wszelką cenę. Ciało kobiety staje się narzędziem w rękach lekarza: to jej organizm zostaje poddany sztucznej stymulacji hormonalnej w celu dostarczenia potrzebnej ilości gamet. Ciało kobiety zostaje potraktowane instrumentalnie. Oczywiście, nie można zatrzymywać się jedynie na poziomie skutków. Należy pytać o przyczyny tego stanu rzeczy. Odpowiedź zaś możemy odnaleźć w słowach Papieża Jana Pawła II: „W tym samym kontekście kulturowym ciało nie jest postrzegane jako typowa rzeczywistość osobowa, znak i miejsce relacji z innymi, z Bogiem i ze światem. Zostaje sprowadzone do wymiaru czysto materialnego: jest tylko zespołem organów, funkcji i energii, których można używać, stosując wyłącznie kryteria przyjemności i skuteczności. W konsekwencji także płciowość zostaje pozbawiona wymiaru osobowego i jest traktowana instrumentalnie: zamiast być znakiem, miejscem i językiem miłości, to znaczy daru z siebie i przyjęcia drugiego człowieka wraz z całym bogactwem jego osoby, staje się w coraz większym stopniu okazją i narzędziem afirmacji własnego «ja» oraz samolubnego zaspokajania własnych pragnień i popędów. Zniekształca się w ten sposób i fałszuje pierwotną treść ludzkiej płciowości, zaś dwa znaczenia – jednoczące i prokreacyjne – wpisane głęboko w naturę aktu małżeńskiego, zostają sztucznie rozdzielone: jedność mężczyzny i kobiety zostaje tym samym zdradzona, a płodność poddana ich samowoli” (*Evangelium vitae*, nr 23).

L. Battaglia w swoim artykule *Il punto di vista della donna nelle pratiche di procreazione assistita* („Punkt widzenia kobiety w praktyce prokreacji asystowanej”) podkreśla, że postęp w dziedzinie medycyny dokonuje się w kontekście swoistej gry pomiędzy najgłębszymi odczuciami moralnymi. Z jednej strony towarzyszy temu postępowi nadzieja na uleczenie chorej natury, z drugiej jednak strony pojawia się strach o dokonanie gwałtu na ludzkiej naturze. W myśli feministycznej zaczęto zastanawiać się, czy techniki sztucznego zapłodnienia stanowią środek do wyzwolenia kobiety, czy też raczej stanowią one kolejny sposób jej zniewolenia³⁰.

Nietrudno dostrzec, że istnieje w tym wszystkim swoista równia pochyła, dla której punktem wyjścia jest nieuporządkowane życie erotyczne, czemu towarzyszy chęć „zabezpieczenia się” przed poczęciem dziecka. Późniejszą konsekwencją jest bezpłodność, której niejednokrotnie towarzyszy chęć posiadania dziecka. W celu realizacji tego pragnienia dokonuje się sztucznego zapłodnienia *in vitro*. Rachunek ostateczny płaci zaś kobieta (cena zdrowia, cena instrumentalizacji własnego ciała) oraz poczęte dziecko (naruszenie prawa do tożsamości, a nawet śmierć itd.). Odpowiedzialność za ten stan rzeczy powinna spadać również na mężczyznę, a nie jedynie na kobietę, która i tak płaci cenę

³⁰ Por. L. Battaglia, *Il punto di vista della donna nelle pratiche di procreazione assistita*, w: *Procreazione assistita e tutela del figlio. Prospettive femministe, dibattito bioetico e ipotesi normative*, red. P. Cattorini, Milano 1996, s. 13n.

wyższą – cenę zdrowia. Dlatego nie należy się dziwić, że również w myśli feministycznej coraz częściej podnoszone są oskarżenia przeciwko technikom biomedycznym, które stanowią kolejny przejaw dominacji nad organizmem kobiety³¹.

TECHNIKA FIVET A MIŁOŚĆ MAŁŻEŃSKA PERSPEKTYWA TEOLOGICZNO-BIOETYCZNA

Miłość małżeńska jest relacją pomiędzy Bogiem a miłością oblubieńczą dwojga małżonków: to Bóg jest źródłem miłości, jest jej siłą i ostatecznym przeznaczeniem. Zarówno miłość małżeńska, jak i prokreacja ludzka stanowią znak i świadectwo „sakramentu” miłości Boga Ojca. Małżonkowie uczestniczą w Bożej miłości, w Jego akcie stwórczym poprzez prokreację. Ten obraz płodnej miłości małżeńskiej, która uczestniczy w odwiecznym planie Boga, wskazuje na fakt, że prokreacja ludzka musi być aktem wolnym, świadomym i odpowiedzialnym. Ta odpowiedzialność jawi się szczególnie we współpracy z mocą i wolą Boga podczas stwarzania nowej osoby. Powoływanie do istnienia nowego człowieka nie może się dokonywać z pozycji siły (dziecko za wszelką cenę), ale w duchu służby życiu, ponieważ powierzenie aktu prokreacyjnego parze małżeńskiej jest znakiem ogromnego zaufania ze strony Boga wobec człowieka³². Trudno jest zaś mówić o odpowiedzialności za życie w przypadku zastosowania techniki FIVET, gdy świadomie godzimy się ze śmiercią poczętych istnień ludzkich. Uciekanie się do sztucznego zapłodnienia *in vitro* oznacza brak zaufania Bogu i równoczesne zawierzenie mocy technologii, która separuje akt małżeński od aktu prokreacyjnego. Tego rodzaju postępowanie stoi w sprzeczności z dobrem osoby, która domaga się, by być przyjęta jako dar, a nie jako zaprojektowany produkt³³.

Ponieważ człowiek jest obrazem Boga, również miłość ludzka musi stanowić odzwierciedlenie Bożej miłości, gdyż Bóg jest Miłością (por. J 3, 16; 13, 34; Rz 5, 8; Ef 3, 19). Prokreacja ludzka, będąc odzwierciedleniem stwórczej mocy i miłości Boga, nie może być sprowadzana jedynie do poziomu skuteczności technicznej. Dziecko poczęte jest osobą i dlatego domaga się ludzkiego sposobu prokreacji, czyli w pełnym wymiarze osobowym, w porządku miłości. Świat możliwości technologicznych nie może zastąpić i nigdy nie zastąpi całego bogactwa duchowego, jakie powinno towarzyszyć prokreacji. Zjawisko macierzyństwa zastępczego, zapłodnienie kobiety po menopauzie, powoływanie do istnienia dzieci z gamet osób już nieżyjących (gamety takich osób często bywają

³¹ Por. tamże, s. 19.

³² Por. T e t t a m a n z i, dz. cyt., s. 168n.

³³ Por. tamże, s. 170.

zdeponowane w banku gamet jeszcze za życia), tworzenie par „rodzicielskich” z osób żyjących w związkach homoseksualnych (wykorzystując FIVET i macierzyństwo zastępcze) – są to owoce skuteczności technologicznej w dziedzinie sztucznych form przekazywania życia ludzkiego. W tym też kontekście należy mówić o rewolucji w odniesieniu do takich pojęć, jak „rodzina” i „rodzicielstwo”.

Niniejsze rozważania pragnę zakończyć przytoczeniem cytowanej już Deklaracji *Prawa nienarodzonego a sztuczne zapłodnienie* Centrum Bioetyki i Praw Człowieka Uniwersytetu w Lecce: „To prawda, że człowiek ma swobodę respektowania lub nierespektowania ładu etycznego, ale ciężar naruszenia tego ładu, poza nim, spada także i na innych, i na przyszłe pokolenia. Stąd wynika konieczność, ze względu na szacunek dla godności osoby ludzkiej, dominowania nad naturą, lecz i pamiętania, że «nie triumfuje się nad naturą inaczej, jak przez posłuszeństwo względem niej» (F. Bacon), w przeciwnym razie natura, gdy jest nadmiernie manipulowana, buntuje się i umierając sprawia, że i ludzkość umiera” (nr 5).

Pragnienie posiadania dziecka nie może stać w sprzeczności z zasadami moralnymi, gdyż cel nie uświęca środków. „Jeśli prawa rządzące procesami naturalnej prokreacji są poznawalne i dają się przedstawić poprzez odnośny porządek etyczny, to etyka wspólnoty świata medycznego nie powinna nigdy od tego porządku odstawać. To znaczy – powinna ona korygować naturę, ale nigdy nie manipulować nią lub jej zastępować, dlatego choćby, że jakkolwiek wspólnota świata medycznego łudzi się, iż zna naturalny porządek prokreacji i procesów ontogenezy, lecz w istocie zna go tylko po części. [...] Kończy się to propozycją sztucznej prokreacji w zastępstwie naturalnej, niekiedy poprzez gwałt na naturze (zapłodnienie po menopauzie), a niekiedy przez jej zastąpienie (zapłodnienie z użyciem FIVET)” (*Prawa nienarodzonego a sztuczne zapłodnienie*, nr 6).

Andrzej GRZEGORCZYK

WYZNACZNIKI ZBIOROWEJ MORALNOŚCI

Spory fragment dziejów Polski można widzieć jako dzieje zmagania o prawdę, a ważne wydarzenia pozytywne uznać za zwycięstwo prawdy. Wydaje się, że dzisiaj poważna porcja fałszu dotyczy tego, jakie możliwości, jakie przywileje otwierają poszczególne instytucjonalne przemiany w naszym kraju. [...] można przypuszczać, że istnieje pewna prawda o niesprawiedliwości społecznej ogarniającej cały świat, którą – możliwe, że nie całkiem świadomie, ale solidarnie – ukrywają tak rządy, jak i wielu dobrze sytuowanych ludzi we wszystkich systemach.

Analiza stanu świadomości i zbiorowych zachowań społeczeństwa ważna jest zarówno ze względu na wyzwania stojące aktualnie przed społeczeństwem, jak i ze względu na ogólny pogląd na kondycję ludzką.

Świadomość zbiorowa i zbiorowe zachowania rozmaicie kształtowały się w różnych kulturach i epokach. Można przypuszczać, że w najogólniejszym zarysie ewoluowały one od form bardziej duchowo prymitywnych do form bardziej duchowo rozwiniętych, poddających intelektualnej kontroli coraz więcej spraw, możliwych działań i ich przewidywanych skutków. Coraz bardziej wnikliwe widzenie problemów nie determinuje oczywiście naszej woli wybierania coraz lepszych moralnie rozwiązań. Może natomiast powodować coraz szerszy rozrzut moralnych decyzji: od zbrodni z jednej strony, do świętości połączonej z bohaterstwem z drugiej.

TRADYCYJNA STRUKTURA SPOŁECZEŃSTWA

Nasze zachowania są w dużym stopniu wyznaczone przez uznane ramy struktury społecznej. Składają się na nią przede wszystkim dwa fenomeny o charakterze niemal ogólnobiologicznym, a mianowicie fenomen przywództwa i specjalizacji.

W najwcześniejszych fazach rozwoju ludzkości podstawową wspólnotą (jednostką życia zbiorowego) była rodzina oraz powstająca przez rozwój rodziny horda (szczep, obozowisko), będąca wspólnotą wspomagającą się w wyszukiwaniu nowych obszarów eksploatacji otoczenia. W ramach rodziny i hordy wykształciła się instytucja przywództwa. Jej ważnym motorem była niewątpliwie chęć dominacji, występująca u wszystkich stadnie żyjących ssaków, oraz związane z dominacją przywileje w postaci pierwszeństwa w odniesieniu do różnego rodzaju zysków. Metodą uzyskiwania dominacji była przede wszystkim prze-

moc. Najbardziej pierwotna struktura współdziałania kształtowała się więc pod wpływem jednostek i ekip przywódczych złożonych z osobników najsilniejszych i najinteligentniejszych, spokrewnionych lub stowarzyszonych, utrzymujących zbiorowość w stanie postuszeństwa przez groźbę sankcji.

Do współdziałania pod jednolitym kierownictwem skłaniała zapewne, obok groźby sankcji ze strony ekipy przywódczej, świadomość wspólnego interesu, korzyść z jednolicie kierowanego działania oraz współodczuwanie i sympatia, powstające niewątpliwie w wielu współżyjących zbiorowościach. Inteligentniejsi przywódcy zauważali też, że działania korzystne dla całej zdominowanej przez nich zbiorowości im również przynoszą dodatkowe zyski. W ten sposób refleksja dotycząca wspólnego interesu społeczności mogła zataczać coraz szersze kręgi i rozwijać się kształtując myślenie społeczne.

Obok przywództwa, które stanowi wyraźną kontynuację przywództwa obecnego w innych gatunkach stadnie żyjących ssaków, powstała w naszym gatunku również forma współdziałania społecznego na zasadzie specjalizacji w wykonywaniu czynności użytecznych dla całej zbiorowości. Specjalizacja społeczna u innych gatunków ssaków dotyczy tylko sfery rozmnażania, poza nią nie jest spotykana. Powstanie w naszym gatunku specjalizacji zawodowo-produkcyjnej o tak szerokim zakresie ma więc źródło raczej w ludzkiej inteligencji niż w sferze genetyczno-instynktowej, co na przykład występuje u owadów. Ludzie zauważyli, że dla całej społeczności, również dla ekipy przywódczej, korzystne jest, ze względu na oszczędność wysiłku i wydajność produkcji, jeśli niektórzy członkowie wspólnoty wyspecjalizują się w wytwarzaniu pewnych produktów lub usług, a następnie będą je dostarczać innym na zasadzie wolnej wymiany. (W praktyce zamiast wolnej wymiany specjalizacja często pociąga za sobą wyzysk jednostek wyspecjalizowanych, zmuszanych przemocą do świadczenia usług dla innych.)

W ten sposób powstała podstawowa tradycyjna struktura organizacyjna państwa, na którą składają się przede wszystkim dwa uzupełniające się elementy: władza i obywatele. Obywatele zaangażowani są w dwa rodzaje czynności wyspecjalizowanych: w specjalizację rodzinną (prokreacyjną i wychowawczą) oraz w specjalizację zawodową i produkcyjną.

W ramach specjalizacji zawodowej i produkcyjnej wykształcił się przy tym podział na zawody bardziej wolne i zawody bardziej pod pewnymi względami zniewolone (niewolnicy, służba, chłopci pańszczyźniani, wojska niedobrowolne, pielęgniarzy, prostytutki, często nawet lekarze i nauczyciele). W pewnych sytuacjach wykonywanie każdego zawodu może stać się zniewoleniem, wymuszeniem i byciem wykorzystywanym przez silniejszych.

IDEA WZAJEMNEJ SŁUŻBY

Na skutek naturalnego rozwoju intuicji moralnych opisana wyżej tradycyjna wizja państwa nabrała waloru wizji moralnej, niejako umowy społecznej o współdziałaniu, w ramach której każdy wykonuje pewne czynności (produkcyjne lub usługowe) służące innym członkom wspólnoty państwowej i za ten udział we wspólnocie powinien zostać wynagrodzony w sposób zapewniający mu możliwość dostatniego przeżycia. Chrześcijaństwo zaakceptowało tę wizję państwa jako zgodną z ogólną zasadą miłości bliźniego. Podkreślało przy tym, że władza również jest służbą, nie zaś przywilejem. Rodzina także służy wspólnocie, ponieważ wychowuje przyszłych obywateli, którzy z czasem obejmą stanowiska w różnych instytucjach i będą wykonywać różne zawody. W ten sposób całe społeczeństwo solidarnie trwa w rytmie spraw ziemskiego życia, realizując w swoim kręgu przykazanie miłości bliźniego. (Rozszerzenie tej wizji na całość ludzkości dopiero dzisiaj stanęło przed nami jako ważne zadanie.)

Istnienie idei powszechnej i solidarnej służby jest w dziejach Polski dość wyraźnie widoczne, chociaż nie można twierdzić, że była ona powszechnie realizowana. Niemniej jednak funkcjonowała jako ważna idea kierownicza w wielu okresach naszej historii.

Mimo licznych wypaczeń rządy PRL podtrzymywały w społeczeństwie *e t h o s s ł u ż b y* dla Ojczyzny. Natomiast rządy liberalne po roku 1989 prowadzą ten *ethos* do upadku. Pamiętam, że w okresie międzywojennym gotowanie pęczaku zamiast ryżu lub jedzenie jabłek zamiast bananów miało w sobie posmak czynu patriotycznego. Nasi dziadkowie za czasów zaborów budowali fabryki nie tylko po to, aby tworzyć polskie miejsca pracy, ale też po to, żeby polskie produkty stały się niejako symbolem samostanowienia. To poczucie trwało jeszcze w okresie międzywojennym. Z nim szliśmy „do lasu” czy też przygotowaliśmy powstanie warszawskie. Nie wiem, czy byśmy nie stracili sporej części zapału do powstania, gdyby ktoś nam powiedział, że rząd polski będzie kiedyś sprzedawał Niemcom nasze fabryki. (Być może w zamyśle polityków powstanie skierowane było bardziej przeciwko Rosji niż przeciwko Niemcom. Miało pokazać, że my sami jesteśmy już gospodarzami na naszych terenach, zanim jeszcze wkroczy na nie Armia Czerwona. Przeciętny chłopak z AK o tym zamyśle jednak nie wiedział. Brak upowszechnienia tej intencji przywódców powstania stanowił pewnego rodzaju manipulację, której byliśmy poddani.)

Odbudowa kraju po wojnie, poświęcenie się tysięcy „Birkutów”, dokonywało się również w atmosferze *ethosu* służby Ojczyźnie. W skład wyobrażenia dobra Ojczyzny wchodziło przekonanie, że fabryki są polskie i cały dochód, który przynoszą, powinien iść na rzecz kraju. To, że rząd zbyt tanio sprzedawał towary Związkowi Radzieckiemu, krytykowano (w wąskich gronach) jako działanie niepatriotyczne. Niektórzy chcą jeszcze dziś stawiać przed sądem de-

cydentów z tamtych czasów. Natomiast analogiczny brak narodowych sentymentów po roku 1989 nie spotyka się już dziś z taką krytyką. Tymczasem oddawanie pewnych zysków Rosjanom odbywało się pod przymusem armat lub cichego wykańczania przez NKWD ludzi niepostusznych. Natomiast sprzedaż fabryki firmie zagranicznej nie jest dziś czynem wymuszonym. Nikt nie zastanawia się jednak, czy nie jest to przypadkiem rodzaj zdrady interesów narodowych. Sama praca w firmie zagranicznej, często dziś wybierana ze względu na nieporównanie lepsze uposażenie, przynajmniej częściowo traci intencję solidarnej służby dla kraju, którą mogłaby mieć praca w firmie polskiej.

Warto być może podkreślić, że fenomen intencji służby dla kraju stanowi istotne, świadome wykroczenie poza egoizm. Przypuszczam, że opisana sytuacja oraz propaganda gospodarczego liberalizmu w dużym stopniu przyczyniły się w Polsce do zaniku ethosu służby dla kraju i zostawiły otwarte pole dla rozwoju chciwości. Wydaje się, że w potocznym odczuciu liberalizm został przyjęty jako pogląd, który głosi, że gdy wszyscy będą chciwcami, dobrobyt społeczeństwa sam się zrealizuje. Ideologia ta ludzi więc mitem samoczynnego, niemal cudownego działania nieskrępowanej chęci bogacenia się i przez to zwalnia z odpowiedzialności za los innych.

Elementem chrześcijańskiej wrażliwości powinna być ogólna nieufność do wszystkiego, co rodzi się z nieczystych intencji. Chciwość jest intencją nieczystą. Wobec tego należy przypuszczać, że nic dobrego z niej wprost nie powstaje. Jeśli ostatecznie przyczynia się do zaistnienia pewnego dobra, to dzieje się to raczej poprzez czyjeś wielkie cierpienie, poprzez dobrowolną lub niedobrowolną ofiarę, poprzez rekompensatę za zło, wskutek czyjogoś nawrócenia czy wyjścia poza samą chciwość.

Można śmiało przypuszczać, że upowszechnianie się chciwości i podwyższanie standardów aspiracji konsumpcyjnych spowodowane jest zanikiem ethosu służby. Jeśli ktoś nie widzi celu, któremu mógłby służyć, będzie realizował się poprzez konsumpcję i bogacenie się.

Sam fenomen solidarności nie okazał się czynnikiem antykorupcyjnym, w szerokim sensie pojęcia korupcji moralnej. Pojęcie solidarności było przez szereg ostatnich lat traktowane jako hasło, któremu można nadać znaczenie uniwersalistyczne. Tymczasem ogólny sens słowa „solidarność” obejmuje oczywiście nie tylko solidarność narodową i ogólnoludzką, ale też solidarność w ramach klik, mafii lub gangu przestępców. Solidarnym towarzyszem jest ten, kto przyjdzie z pomocą swojemu towarzyszowi będącemu w potrzebie. Dotyczy to solidarności wszelkiego rodzaju. Moralny charakter tej pomocy nie jest zawarty w znaczeniu samego pojęcia. Dziś mamy do czynienia z wieloma solidarnościami różnych grup ludzi, działających w sposób daleki od wskazań miłości bliźniego. Solidarność łączy „swoich”, ale wyklucza obcych. Krwawe porachunki między gangami, o których tak często się słyszy, też są przejawem solidarności. W samym pojęciu solidarności nie jest zawarte ani przewyciężenie podziału na swoich

i obcych, ani ograniczenie do solidarności w dobrym. Dokonywane z dobrą wolą manipulacje pojęciowe, mające na celu umoralnianie społeczeństwa za pomocą pojęcia „solidarności”, nie przyniosły spodziewanych rezultatów.

UZALEŻNIENIE TECHNOLOGICZNE JAKO ZNIEWOLENIE I POKUSA CHCIWOŚCI .

Rozwój chciwości we współczesnych społeczeństwach wymaga osobnej analizy. Zanik idei służby stanowi tylko jeden z czynników przyczyniających się do tego rozwoju. Idee wzniosłe zawsze z trudem konkurują z potrzebami witalnymi. Szerzenie ich wymaga wzorów i wysiłku przekonywania. Wzory życia skromnego tymczasem nie są dziś w Polsce widoczne. Nie tylko ksiądz kupujący sobie drogi samochód, ale często nawet kosztowne wyposażenie wnętrza kościoła – to przeciwieństwo skromności, nie stanowiące zachęty do wyjścia poza chciwość. Środki masowego przekazu zdominowane są przez reklamę bogactwa, usług dla bogatych i przez kuszenie wszystkich wygodami i perspektywami wspaniałej konsumpcji. Odbiorcy mediów upajają się wspaniałościami tego świata i marzeniami o bogactwie, nawet ze świadomością, że nie będzie im ono dostępne. Opowieści o bogatych królewiczach i pięknych rycerzach zawsze cieszyły się powodzeniem. Dziś na propagandę bogactwa jesteśmy wystawieni na każdym kroku.

Do dążenia do bogactwa skłania dziś przede wszystkim cywilizacyjne skomplikowanie życia we współczesnym świecie. Wynika ono zwłaszcza z tego, że rodzaj ludzki żyje w coraz bardziej sztucznym środowisku, stworzonym przez rozwój różnego rodzaju technik. Bez wielu skomplikowanych urządzeń cywilizacyjnych nie sposób się dziś obejść. Następuje uzależnienie od wyszukanych i bardzo zaawansowanych teoretycznie technologii przemysłowych i organizacyjnych. Sto lat temu przeciętnie wykształcony Europejczyk mógł się jeszcze orientować w zasadach działania urządzeń, z których korzystał. Dziś staje się to niemożliwe. Wiele elementów materialnych i organizacyjnych środowiska ludzkiego wytwarzanych jest za pomocą bardzo zaawansowanej techniki, której zrozumienie wymaga studiów na najwyższym poziomie.

Twórcy zaawansowanych technologii i producenci nowych wyrobów chcą osiągnąć jak największy dochód, bez względu na to, jak wielkie obciążenie powoduje to dla pozostałych obywateli. Uzyskując przewagę chcą zapewnić sobie jej trwałość. Pojawiają się tu partykularyzmy interesów (grupowych i narodowych), często skrzętnie ukrywane pod maską uniwersalistycznych haseł. Ci, którzy uzyskali przewagę, starają się dostosować do swoich interesów całość struktury gospodarczej świata. Między innymi starają się, aby techniki, którymi dysponują, stały się niezbędne dla funkcjonowania całego społeczeństwa. Obok istotnych wskaźników efektywności i wygody wykorzystują, a nawet kreują

„mody” na określone produkty i tworzą pozory postępu w postaci coraz to nowych opakowań, ozdób, reklam i atrap różnego rodzaju. Jeśli pewna moda się przyjmie, osoba niestosująca się do lansowanej innowacji traci szansę za-
 możności. Sto lat temu literatowi wystarczały gęsie pióro i butelka atramentu, która mogła mu wystarczyć nawet na rok pracy. Dzisiaj musi mieć komputer i drukarkę, którymi posługiwanie się wymaga też znacznie więcej wydatków. Najlepszy produkt bez modnego opakowania i reklamy nie znajdzie nabywców, a utwór napisany ręcznie przez nieznanego autora zostanie przez redakcję od razu wrzucony do kosza albo co najmniej odłożony „na później” i prawdopodobnie zapomniany. Człowiek nie wyćwiczony w elokwencji nie zostanie przyjęty do pracy, a jego wypowiedzi publiczne zostaną zlekceważone. Jego miejsce zajmie ktoś, kto może okazać się pozbawiony głębszych ludzkich walorów, ale będzie sprawny w operowaniu przyjętą w środowisku techniką wypowiedzi, techniką działania lub aparaturą techniczną.

Sytuacja ta powoduje potrzebę (potocznie traktowaną jako życiowa konieczność) zdobywania przez ludzi całego szeregu technicznych urządzeń i sprawności, zarówno niezbędnych do przetrwania, jak i niekoniecznych, ale ułatwiających życie. Skuteczność tych ułatwień i reklama uzyskiwanego dzięki nim wyższego poziomu konsumpcji każą nam wchodzić coraz głębiej w sztuczne środowisko cywilizacyjne, które sami tworzymy. W tym właśnie tkwi, jak się wydaje, podstawowe źródło pożądania dóbr użytkowych, technik i urządzeń cywilizacyjnych.

Ich dostępność dla różnych grup (lub warstw) społecznych kształtowała się historycznie w bardzo różny sposób. W kulturze europejskiej możemy jednak odnotować stały wzrost egalitaryzmu – poglądu nakazującego szerzyć w całym społeczeństwie równie korzystne dla wszystkich możliwości życiowego startu. Sto lat temu egalitaryzm wydawał się żądaniem zrozumiałym dla wszystkich, będącym konsekwencją chrześcijańskiej miłości bliźniego czy też ogólnego wy-czucia sprawiedliwości. Co może on jednak oznaczać, gdy coraz bardziej skomplikowane techniki dają ich posiadaczom przewagę nad pozostałą częścią ludzkości? Własność intelektualna, podobnie jak militarna potęga, daje siłę pozwalającą odebrać innym wszelką własność i pozbawić ich wszelkich możliwości. (Można też uważać za ryzykowne pozbywanie się ziemi przez rodziny wiejskie. Własny skrawek ziemi uchodzić może za podstawowy „punkt zaczepienia” dla ludzkiej egzystencji. Osoba ograniczona do swego ciała i ducha staje się łatwa do zepchnięcia przez konkurentów na margines życia.)

NOWE „SPOSOBY NA ŻYCIE”

Aczkolwiek w porównaniu z okresem międzywojennym w okresie PRL miało miejsce znaczne wyrównanie szans, to jednak z czasem nastąpiła pewna

standaryzacja konsumpcji i stratyfikacja możliwości awansu. System komunistyczny sztucznie uprzywilejowywał ludzi deklarujących poparcie dla światopoglądu i linii partii rządzącej, a ograniczał możliwości ludzi podejrzanych o opozycyjność. Dzięki zwykłej niesprawności gospodarczej wyhamowywał nieco rozwój apetytów konsumpcyjnych. Natomiast po przemianach demokratycznych roku 1989 wszystkie te sztuczne ograniczenia ustąpiły. Możliwość zaspokajania pragnień okazała się zależna wyłącznie od stanu posiadania.

Obecnie panuje przekonanie, że nie ma już tak sztywnej dyskryminacji politycznej, jak w czasach PRL-u, aczkolwiek kolejne rządy oczywiście uprzywilejowują bliskie sobie osoby. Konsumpcja i awans zależą jednak głównie od innych przyczyn, nazywanych często enigmatycznie „siłą przebicia”. Wyznaczają ją nie wysiłek i pracowitość, ale spryt, pomysłowość, często bezwzględność i dobre układy, w których same poglądy na świat znaczą mniej niż uznanie grupowych interesów. Każdy może awansować, jeśli ma po temu dość woli i pozbawiony jest utrudniających mu decyzje oporów natury moralnej.

Drogi awansu, bogacenia się i wzrostu konsumpcji są przy tym często w słabym stopniu poddawane ocenie moralnej. Chociaż niektóre z nich bywają powszechnie oceniane negatywnie, to z drugiej strony zaobserwować można również dość powszechne ciche przyzwolenie na nieuczciwość. Temu stanowi rzeczy sprzyja powszechne przekonanie, że kto nie stara się zwiększać swoich zysków, ten łatwo może popaść w biedę. Obserwacja życia codziennego wykazuje, że poza biedę wykracza tylko ten, kto intensywnie stara się bogacić. Tylko ten bowiem zdobywa wyposażenie organizacyjne i techniczne, które okazuje się niezbędne do cywilizacyjnego przetrwania w nowym środowisku, które tworzymy. W ten sposób umacniany jest imperatyw dążenia do bogactwa, on zaś uruchamia poszukiwanie zasobów dających się zagospodarować dla indywidualnego zysku.

Trudno się dziwić, że poszukując dostępnych zasobów, wielu zauważyło, iż środki gromadzone w postaci budżetu zbiorowego, powstającego przez ściąganie podatków ze wszystkich obywateli (podatków tradycyjnie wymuszanych przemocą przez każdą polityczną władzę bez zbytniego trudzenia się nad uzasadnieniem ich konieczności), stanowią wspaniałe pole do zagospodarowania na prywatny użytek. Wystarczy tylko zostać dopuszczonym do dysponowania nimi, a pretekst dla ich zużycia na prywatne potrzeby zawsze można znaleźć. Potrzeby zbiorowe są tak liczne, że zawsze udaje się wskazać na takie spośród nich, których zaspokojenie dysponująca zasobami ekipa rządząca potrafi uzasadnić. A to, że potrzeby te nie będą najwyższej wagi, jest kwestią oceny, która zawsze może uchodzić za subiektywną (jako taka nie kompromituje, bo wszystko w końcu jest sprawą indywidualnej oceny). Stąd wśród różnych dróg bogacenia się, które można wymienić, za najbardziej skorumpowaną wydaje się uchodzić droga polityczno-administracyjna. W obecnym liberalistycznym systemie, pozbawionym dawnej kontroli ideologicznej (która była też w pewnym

zakresie kontrolą moralną), istnieje duża możliwość manipulowania społecznym budżetem (podatkami i dochodami zbiorowymi) i „przerabiania” go na indywidualne dochody prywatne przez coraz wyraźniej zaznaczającą się klasę polityczno-menedżersko-administracyjną, która mimo zróżnicowania podobnie eksploatuje w ten sposób resztę społeczeństwa.

Nieco mniej nieuczciwa jest droga kulturowo-oświatowa. Można na niej odnotować nagminne zjawisko operowania oszustwem, do którego należy przede wszystkim produkcja pozorna i pozorne zwiększanie jakości. Droga ta wykorzystuje też w dużym stopniu reklamę w mediach, obejmując prasę, kulturę, naukę i oświatę. W dziedzinach tych nagminnie pojawia się pozorne informowanie, informacja pobudzająca pragnienia i wywierająca wręcz presję konsumpcyjną, tworzenie dzieł, które nie realizują prawdziwych wartości, ale rozwijają spaczony gust i podtrzymują gust dający się zaspokajać przez masowe, łatwe w produkcji wyroby kulturowe (np. filmy, programy telewizyjne czy tandetną rozrywkę), nadawanie przez szkoły wyższe dyplomów osobom bez należytego wykształcenia czy też autoreklama pseudo-osiągnięć (w nauce). Pracujący w kilku szkołach wyższych uczony ewidentnie oszukuje społeczeństwo, stwarza bowiem pozory dobrej dydaktyki i twórczej pracy naukowej, gdy tymczasem produkuje buble opakowane w szatę naukowego blichtru. W rzeczywistości bowiem nie jest w stanie śledzić postępu i pracować naprawdę twórczo, ani też pogłębiać swojej wiedzy; nie sprawuje również dostatecznej opieki dydaktycznej nad wzrastającą stale liczbą studiującej młodzieży.

W warunkach dzisiejszego wysokiego utechniczenia wszystkich specjalizacji zawodowych każda grupa specjalistyczna wyznacza kryteria własnego sukcesu. Zaczyna bowiem od stworzenia własnego języka, w którym następnie może opisać dowolne spostrzeżenie jako epokowe odkrycie. Jest więc w stanie lansować każde swoje działanie jako niepodważalny sukces, który zasługuje na wyjątkowo uprzywilejowane traktowanie.

Zarażona korupcją w stopniu mniej społecznie groźnym od poprzednich wydaje się droga produkcyjno-handlowo-usługowa. Na tej drodze rynek mityguje nieco korupcję. Klient ma tu możliwość uzyskania bardziej bezpośredniego dowodu oszustwa niż w dziedzinie poprzedniej i raz oszukany nie korzysta więcej z danej oferty. W dziedzinie tej odnotować można olbrzymi rozwój inicjatyw, spowodowany postępowaniem technicznym, otwarciem się na nowe technologie i liberalizmem rynku: rozwój usług handlowych, pośrednictwa wszelkiego rodzaju, transportu, instalacji i serwisów, napraw i remontów, wielu usług do niedawna niepraktykowanych lub praktykowanych w całkiem innym stylu (np. niektóre usługi reklamowe i poradnicze, podróźnicze, asekuracyjne, menedżerskie, organizacyjne, konsultingowe czy ochroniarskie). Łatwo zauważyć, że są to usługi dla zamożnych, co ze swej strony dalej stymuluje chciwość.

Opisane powyżej drogi bogacenia się były w okresie PRL-u wyraźnie ograniczone do określonych kanałów i pozostawiały mało możliwości dla indywi-

dualnej inwencji. Od dziesięciu lat natomiast są to drogi otwarte dla wszystkich ludzi sprytnych, którzy nie mają zbyt wielu etycznych zahamowań. Na drogach tych istnieje też obszerne pole dla rozwoju indywidualnej i zorganizowanej przestępczości.

Otwarcie Polski na działalność zagranicznych przedsiębiorstw oraz na zagraniczne produkty o wysokiej jakości wprowadziło przy tym z jednej strony konkurencję dopingującą (choć czasem również niszczącą) produkcję krajową, z drugiej zaś otworzyło nową ścieżkę bogacenia się poprzez pracę w zagranicznych przedsiębiorstwach.

WYZWANIE PRAWDY I WYJŚCIE Z ZAKŁAMANIA

W nakreślonym powyżej przeglądzie moralnej problematyki społecznej na pierwsze miejsce wysuwa się sprawa prawdy, kwestia właściwej (sprawiedliwej) oceny sytuacji, niestwarzania pozorów wartości, nieudawania wzniosłych intencji, gdy osoba realizuje wyłącznie swój własny interes. Podstawowe wydaje się dostrzeganie wszelkiego rodzaju strukturalnej przemocy, korzystanie z której prowadzi do manipulowania słabszymi czy też pokrzywdzonymi przez innych lub przez los (być może też przez samych siebie, co nie zmienia naszych względem nich zobowiązań).

Pewnym fenomenem o pozytywnym znaczeniu jest jednak, chociaż nieco odświeżające i nie podważające niestety naszej chęci bogacenia się, powracające co jakiś czas w historii pragnienie wyjścia z sytuacji zakłamania i dania świadectwa prawdzie.

Wiele ważnych faktów można uznać za rezultat tego dążenia. W kręgu kultury europejskiej osiągnięcie trwałego pojednania międzynarodowego możliwe jest tylko wówczas, jeśli staje się ono *p o j e d n a n i e m w p r a w d z i e*. Tak było na przykład z pojednaniem polsko-niemieckim. Osiągnięto je dzięki temu, że prawda o wzajemnych relacjach naszych narodów i o ich tragicznej historii została uznana przez dostatecznie silną elitę intelektualną obu krajów (a przede wszystkim przez przedstawicieli wszystkich ważnych ugrupowań religijnych). Również uparte dążenie setek działaczy i pisarzy do ujawnienia prawdy o Katyniu i o innych tak zwanych zbrodniach stalinowskich jest budowaniem trwałej podstawy pod przyszłe głębsze pojednanie polsko-rosyjskie. Pomaga też Rosjanom w wychodzeniu z ich własnego zakłamania. Apoteoza własnych dziejów nie pomaga w pojednaniu. Natomiast nowoczesny opis przeszłości, uwzględniający wszystkie uwarunkowania i ograniczenia narodowe, w znacznym stopniu sprzyja procesowi pojednania.

Podstawowym elementem wszystkich polskich osiągnięć na drodze do pełnej wolności i do demokratyzacji kraju było wyjście ze stanu zakłamania lub ujawnienie pewnej prawdy. W PRL-u wytworzyła się bowiem dość szybko specyficz-

na sytuacja zakłamania, ogarniająca te grupy społeczne, które ówczesna władza chciała utrzymać w takim stanie. Cenzura, jak wiadomo, dopuszczała do środków przekazu tylko pozytywny obraz tego, co działo się w naszym bloku. Nie pozwalała na żadną informację, która mogłaby podważać zaufanie do władzy lub do kierunku polityki całego bloku. Większość społeczeństwa dość szybko jednak zdała sobie sprawę z istnienia strefy kłamstwa politycznego. Powstała wówczas dość wygodna dla wszystkich pragnących robić w warunkach PRL karierę, przede wszystkim wszakże wygodna dla władzy, konwencja udawania, określana czasem trafnie jako teatralizacja życia politycznego. Przedstawiciele władzy tłumaczyli wybranym grupom, że muszą robić lub przynajmniej pozorować, że robią to, czego żąda Związek Radziecki, a owe grupy godziły się przynajmniej pozorować, że słuchają. Z konwencji tej wybrane grupy odnosiły korzyść, chociaż swoim postępowaniem do pewnego stopnia umacniały reżim. Pod tym względem typowe były relacje władzy z grupami twórczymi, literatami, artystami, dziennikarzami i naukowcami. Grupy te stosowały się w zasadzie do konwencji udawania, chociaż co jakiś czas wyłamywały się z niej przez zdecydowane świadectwo prawdy. W roku 1980 wyłamały się w sprawie najbardziej prestiżowej, mianowicie wybrały swoich nowych, niezależnych przewodniczących.

Przed rokiem 1980 konwencja udawania najbardziej widoczna była w Związku Literatów. Związek ten z reguły wybierał na swojego przewodniczącego Jarosława Iwaszkiewicza, który zachowywał dyplomatyczne kontakty z władzą i był przez nią uznawany za własnego kandydata. Jego wybór należał do reguł gry w ramach przyjętego konwenansu. Konwenans ten służył za dowód, że PZPR ma w sprawach ważnych głos decydujący, czyli że jest rzeczywiście przewodnią siłą narodu, tak jak było to zapisane od roku 1976 nawet w Konstytucji. Podtrzymywanie przez lata tego typu konwenansów umożliwiało literatom korzystanie z licznych – choć skromnych, jak można by dziś powiedzieć – przywilejów, takich jak posiadanie domów pracy twórczej czy ułatwienia w uzyskiwaniu paszportu. Tym samym jednak ułatwiało czynnikom partyjnym realizowanie własnej polityki w innych dziedzinach, na przykład zdecydowane tępienie niektórych form opozycji. W roku 1980 większość członków Związku Literatów zdecydowała się zerwać ten zakłamany układ i na prezesa wybrała Jana Józefa Szczepańskiego, co było oczywiście poważnym ciosem dla prestiżu partii. Dowodziło bowiem, że PZPR nie stanowiła już przewodniej siły narodu.

W roku 1980 najmocniejszym świadectwem prawdy było świadectwo robotników Gdańska, pokazujących przez swe żądania, że partia nie spełnia celów ogólnospołecznych i narodowych, które wypisuje na swoich sztandarach. Okres stanu wojennego był czasem wewnętrznego dojrzewania czynników partyjnych do jawnego przyznania, że rzeczywiście nie stanowią przewodniej siły narodu i że system, który reprezentują, w gruncie rzeczy nie służy ludziom. Tłumy zgromadzone wokół Papieża stanowiły również poważny argument za tą praw-

da. Można uważać, że umowy Okrągłego Stołu w roku 1989 były zwycięstwem które polegało na uznaniu tej prawdy przez obie strony – i opozycyjną, i rządową. Dla strony rządowej było to uznanie prawdy niekorzystnej, nie przynoszącej jej chwały.

Tak więc spory fragment dziejów Polski można widzieć jako dzieje zmagania o prawdę, a ważne wydarzenia pozytywne uznać za zwycięstwo prawdy. Wydaje się, że dzisiaj poważna porcja fałszu dotyczy tego, jakie możliwości, jakie przywileje otwierają poszczególne instytucjonalne przemiany w naszym kraju. Fałsz ukryty jest też w licznych drobnych kłamstwach dotyczących metod bogacenia się. Te drobne kłamstwa sumują się i można przypuszczać, że istnieje pewna prawda (może bardziej ogólnoświatowa i ogólnoludzka niż wszystkie prawdy dotychczas ujawnione) o niesprawiedliwości społecznej ogarniającej cały świat, którą – możliwe, że nie całkiem świadomie, ale solidarnie – ukrywają tak rządy, jak i wielu dobrze sytuowanych ludzi we wszystkich systemach. Coroczne demonstracje przeciwko tak zwanej globalizacji świadczą o tym, że prawda ta dociera do coraz szerszych kręgów społecznych. Globalizacja jako zjawisko polegające na zwiększaniu się ilości relacji (wszelkiego rodzaju związków i uzależnień) między ludźmi całego świata jest oczywiście faktem powszechnie znanym. Zjawisko to jest wykorzystywane przez silnych i możnych tego świata głównie dla interesu możnych, nie zaś dla dobra większości. Świadomość tej globalnej niesprawiedliwości wydaje się stale wzrastać. Rozwój ten być może doprowadzi do reformy światowego systemu gospodarczego.

Andrzej SZOSTEK MIC

POSTĘP W GENETYCE – WYZWANIEM DLA ETYKI

Osiągnięcia współczesnej genetyki – doprawdy imponujące – otwierają przed człowiekiem przyprawiające o zawrót głowy możliwości ingerowania w otaczający go świat istot żywych, co więcej, w proces kształtowania „biologicznego oblicza” samego człowieka. Możliwości te trudno ogarnąć wyobraźnią, jeszcze trudniej zaś przewidzieć skutki takich działań – nie dziw więc, że pojawiają się głosy ostrzegające przed ryzykownymi konsekwencjami pochopnych ingerencji w ludzki genom. Ryzyko to – jak podkreśla w recenzowanej książce s. B. Chyrowicz¹ – ma także wymiar moralny, „ryzykowane jest bowiem życie i psychofizyczna integralność człowieka – osoby, a nie jedynie genetycznej kondycji przedstawiciela gatunku homo sapiens” (s. 11). Ci, którzy przestrzegają przed pochopnym podejmowaniem ryzykownych działań, nierzadko odwołują się przy tym do tak zwanego argumentu „równi pochyłej”. Jego istota sprowadza się do ostrzeżenia „przed podejmowaniem i akceptacją działań (punkt wyjścia

równi), które doprowadzić mogą – przez sekwencję im podobnych – do akceptacji tego rodzaju czynów, na które nigdy wcześniej nie wyrazilibyśmy zgody (dół równi)” (s. 12). Argument ten przywoływany bywa przy ocenie innych działań wywołujących dalekosiężne skutki (np. w dziedzinie polityki i prawodawstwa). Gwałtowny rozwój nauk biologicznych oraz otwierające się w związku z tym możliwości ingerencji genetycznych sprawiły jednak, że jest on dziś szczególnie intensywnie dyskutowany w obrębie bioetyki. Ten właśnie argument, w tym kontekście dyskutowany, czyni w swej rozprawie przedmiotem analiz s. Chyrowicz.

Praca składa się z trzech rozdziałów. W pierwszym z nich („Ambiwalencja praktycznych osiągnięć współczesnej genetyki”) autorka najpierw zwięźle wprowadza podstawowe pojęcia genetyki molekularnej (§ 1), aby następnie omówić najważniejsze dziedziny zastosowań osiągnięć współczesnej genetyki: mapowanie ludzkiego genomu (§ 2), diagnostykę prenatalną (§ 3), technikę i praktykę sztucznej prokreacji (§ 4), a wreszcie dziedzinę działań terapeutycznych i eugenicznych (§ 5). Autorka czyni wprawdzie zastrzeżenie, że roz-

¹ B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*, Lublin 2000, ss. 370, TN KUL.

dział ten poświęcony jest raczej genetyce niż etyce (por. s. 19), w trakcie referowania zastosowań osiągnięć tej nauki zwraca jednakże uwagę na szereg moralnie doniosłych problemów, takich jak: prawo do znajomości własnego genetycznego uposażenia oraz prawo do dysponowania tymi danymi (por. s. 52-65), ryzyko związane z technikami diagnostyki prenatalnej (por. s. 74-87) i z zapłodnieniem *in vitro* (por. s. 97-106), a także problem granicy pomiędzy terapią a eugeniką (por. s. 117-146). Zagadnienia te są na tym etapie rozprawy raczej sygnalizowane niż rozwiązywane; autorka zmierza do ukazania, jakie dokładnie wyzwania stawia przed etyką postęp genetyki i jak w związku z tym funkcjonuje argument „równi pochyłej”, na który – wprost lub pośrednio – powołują się przeciwnicy szeregu ingerencji genetycznych.

Rozdział drugi („Argument «równi pochyłej»: retoryka czy logika?») poświęcony jest „logice argumentu”: określeniu jego istotnego sensu, odróżnieniu go od argumentów do niego podobnych, ale z nim nieidentycznych, weryfikacji logicznej poszczególnych jego odmian. Po omówieniu różnych interpretacji argumentu „równi pochyłej” (konceptualnej, przyczynowej i precedensowej – por. s. 168-176) oraz różnych jego podziałów (na wersję logiczną i empiryczną, katastrofalnego i arbitralnego skutku, węższą i szerszą – por. s. 177-186), a także po analizie zgłaszanych pod jego adresem zarzutów niekonkluzywności logicznej (por. s. 186-198), s. Chyrowicz dochodzi do wniosku, że nawet w jego najlepszej wersji (określonej jako optymalna, por. s. 199-205), „argument «równi pochyłej» zatrzymuje nas w dyskusji nad moralną oceną ryzy-

kownych ingerencji genetycznych w polowie drogi: ostrzega, że należałoby zaniechać działania ze względu na ryzyko konsekwencji [...], nie odpowiada natomiast na pytanie, dlaczego w danej sytuacji należałoby zrezygnować z ryzykownego działania” (s. 204n.). W dalszej części rozdziału autorka omawia zatem logikę ryzyka (zwłaszcza zaś konsekwencjalne kryterium jego opłacalności – por. s. 205-215) oraz „etykę ryzyka” (por. s. 215-222), zwracając uwagę na takie dobra, które nie poddają się konsekwencjalnemu rachunkowi.

„Etyka ryzyka” wprowadza w problematykę trzeciego i ostatniego rozdziału pracy („Ingerencje genetyczne i argument «równi pochyłej»”), koncentrującego się na pytaniu „czego i dlaczego nie wolno ryzykować?” (s. 223). Już we „Wprowadzeniu” autorka opowiada się za stanowiskiem uznającym, że dobra, którymi ryzykować nie wolno (a w stosunku do których faktycznie często przywoływany jest argument „równi pochyłej”), to „istnienie człowieka oraz jedność i integralność jego psychofizycznej konstytucji” (s. 223). Dla uzasadnienia tej tezy autorka przeprowadza najpierw „wgląd w aksjologiczną naturę człowieka” (s. 224). W tej części pracy – najściślej etycznej – autorka najpierw podejmuje dyskusję z poglądami, które wartość człowieka uzależniają od różnorako pojętej jakości życia (por. s. 227-253), następnie omawia problem początku osobowej egzystencji człowieka (por. s. 253-276), a w końcu zagadnienie identyczności osoby oraz jej integralności (por. s. 276-307). Wszystkie trzy tematy wymagają rozwinięcia szeregu bardziej szczegółowych, a filozoficznie doniosłych kwestii, takich jak: argument „z korzyści nieistnienia”, relacja między

naturą ludzką a osobą, ontologiczny status zarodka ludzkiego, potencjalne a rzeczywiste istnienie osoby ludzkiej czy eugenika a integralność człowieka. Poprzez ciąg szczegółowych i niekiedy dość rozbudowanych dyskusji s. Chyrowicz szkicuje zręby personalistycznych założeń etyki wspierających zasadniczo tezę o niedopuszczalności stosowania argumentu „równi pochyłej” w odniesieniu do ludzkiej osoby: jej istnienia oraz integralnej jedności.

Drugi paragraf rozdziału poświęca autorka rozważeniu ryzykownego charakteru samego dynamizmu „równi pochyłej”, który łatwo może prowadzić do stopniowego „odpodmiotowienia” człowieka, polegającego na poddaniu go tak zwanemu „technicznemu imperatywowi” w imię formułowanego wprost lub pośrednio technicznego determinizmu (por. s. 307-326). W paragrafie tym odnajdujemy także charakterystykę psychologiczno-moralnego znaczenia poddania się „logice wyjątków”. Konkluzją pracy jest postulat odróżniania dóbr podległych kalkulacji (do których można odnieść argument „równi pochyłej”, przy czym jego siła zależeć będzie od stopnia i rodzaju podejmowanego ryzyka) od dóbr, które kalkulacji nie dopuszczają, a wobec tego nie dopuszczają także stosowania argumentu „równi pochyłej” (por. s. 326-333).

Omawiana praca podejmuje temat bardzo trudny – przez swój charakter interdyscyplinarny i nasycony mnogością emocjonalnie nabrzmiałych dyskusji – a zarazem bardzo ważny, stanowiący niemałe wyzwanie dla etyków, jak również dla wszystkich, którzy w praktyce zawodowej stykają się z osiągnięciami genetyki i z jej zastosowaniami. Autorka wykazuje podziwu godną interdyscy-

plinarną dojrzałość. Znajdujemy w książce dość gruntowne dane na temat osiągnięć genetyki, dyscypliny nie tylko bardzo specjalistycznej, ale wciąż się dynamicznie rozwijającej; podejmuje dyskusję z licznymi autorami z kręgu filozofii analitycznej, w formułowaniu zaś swych poglądów chętnie odwołuje się do św. Tomasza, jak również do współczesnych przedstawicieli tomizmu i fenomenologii. B. Chyrowicz świadoma jest teologicznej doniosłości poruszanych zagadnień. Na uznanie zasługuje zachowanie trudnej, ale bardzo ważnej równowagi pomiędzy trzema aspektami poruszanej problematyki: biogenetycznym, logicznym i ściśle etycznym. Lektura rozprawy przekonuje o niezbędności każdego z tych aspektów, ale także o wzajemnych uwarunkowaniach wiedzy empirycznej, logiki i etyki.

Podkreślić wreszcie należy, że rozprawa s. Chyrowicz ma charakter pionierski, nade wszystko w obrębie literatury polskiej. Dość obfita bibliografia pokazuje, jak żywo toczy się dyskusja wokół argumentu „równi pochyłej” na Zachodzie (zwłaszcza w kręgu literatury anglosaskiej), a jak mało o niej mowy w rodzimej literaturze etycznej. Już krytyczne przybliżenie tej dyskusji stanowiłoby warte uwagi osiągnięcie pracy. Autorka nie poprzestaje jednak na tym, ale formułuje też własne, na ogół trafne i uargumentowane poglądy.

Jedną z ważniejszych konkluzji pracy jest ta, iż pewne dobra nie mogą – z racji etycznych – podlegać kalkulacji; do dóbr tych należy przede wszystkim sama osoba ludzka. Teza ta wydać się może – przynajmniej w niektórych kręgach – wręcz banalna, nabiera ona jednak znaczenia właśnie w kontekście sto-

sowania argumentu „równi pochyłej”. Ci bowiem, którzy się nań powołują, czynią to na ogół dla ochrony człowieka przed ryzykownymi konsekwencjami ingerencji genetycznych, nie zdając sobie jednak często sprawy z własnej niekonsekwencji. Siła argumentu polega – przypomnijmy – na tym, że przestrzega on przed uczynieniem pierwszego kroku, który wydaje się „niewinny”, ponieważ mocą wewnętrznej logiki jego akceptacja musi pociągać za sobą kroki coraz dalsze, coraz mniej godne akceptacji – aż do tych, których zdecydowanie nie chce przyjąć ten, kto na sam ów pierwszy krok gotów byłby dać swe przyzwolenie. Kto w oparciu o ten argument chce bronić człowieka, musi w punkcie wyjścia uznać na przykład ingerencje genetyczne dotyczące zaistnienia lub integralności zarodka ludzkiego za same w sobie „niewinne”; odmowę akceptacji takich działań uzasadniać będzie jedynie perspektywą groźnych, moralnie niedopuszczalnych ich następstw. Tym samym będzie się jednak opowiadał za jakościową koncepcją ludzkiej osoby i nie obroni się przed „logiką konsekwencji”, na której siła tego argumentu się zasadza. Jeśli natomiast osoba ludzka nie podlega – z racji przysługującej jej godności – „kalkulacji ryzyka” dopuszczalnej w przypadku innych dóbr, to sam ów „punkt wyjścia” nie jest niewinny: osobowy status przysługuje człowiekowi już przed narodzeniem, toteż ingerencje w jego integralność mają taką samą moralną kwalifikację, jak ingerencje w integralność człowieka dorosłego.

Ta zasadnicza teza pracy „obudowana” jest szeregiem innych ważkich rozróżnień, spostrzeżeń i twierdzeń. Interesująca jest na przykład logiczna cha-

rakterystyka argumentu „równi pochyłej”: jego różnych odmian, uprawnionych granic jego stosowania, siły argumentacyjnej.

Cały drugi rozdział pracy jest interesujący dlatego, że argument ten, jak wspomniano, jest dziś wprawdzie szczególnie chętnie dyskutowany w związku z osiągnięciami współczesnej genetyki, ważność swą jednakże zachowuje także w innych dziedzinach ludzkiej aktywności. Zatrzymują uwagę i skłaniają do dalszych przemyśleń dyskusje z jakościowymi koncepcjami osoby ludzkiej (a zwłaszcza przywołane w tym kontekście rozważania R. Spaemanna oraz D. von Hildebranda). Ciekawe są wreszcie rozważania końcowe, zwracające uwagę na kwestię „technicznego imperatywu”. Takich fragmentów pracy można wskazać wiele. Dodać przy tym należy, że choć rozprawy nie czyta się łatwo (bo też problematyka w niej podjęta jest trudna), to jednak jej język jest sprawny, dojrzały, wolny od kolokwializmów, na ogół precyzyjnie wyrażający myśl autorki.

Oczywiście, tak ambitna praca nie może być wolna od usterek. Pierwszą z nich jest powierzchowność niektórych prowadzonych w pracy dyskusji. W pewnym stopniu jest to nieunikniona konsekwencja interdyscyplinarnego charakteru rozprawy, angażującego wiele „głębokich” problemów filozoficznych (zwłaszcza antropologicznych), niemożliwych do gruntownego potraktowania w obrębie jednej monografii. Ale właśnie dlatego, że z góry trzeba się z takim kłopotem liczyć, warto było – zamiast omawiać wiele stanowisk – poprzestać na krytycznej prezentacji niektórych, z punktu widzenia rozprawy najważniejszych. Uwaga ta dotyczy głównie najob-

szerniejszego w pracy paragrafu pierwszego rozdziału trzeciego (s. 225-307) i diskutowanych tam stanowisk, z których wiele zaczerpniętych jest z literatury anglosaskiej, odznaczającej się szczególną skłonnością do przeprowadzania drobiazgowych rozróżnień pomiędzy poszczególnymi odmianami diskutowanych stanowisk i argumentów.

Nieco „przewietrzyć” można było także mnogość definicji i podziałów przywołanych w rozdziale drugim. Poruszane w jego ramach zagadnienia są, jak wspomniałem, interesujące same w sobie, ale zaciemniają nieco główną perspektywę pracy. Przeplatane z sobą prezentacja i krytyka poszczególnych interpretacji i odmian argumentu „równi pochyłej” (por. s. 168-205) utrudniają czytelnikowi wydobyć w końcu dość prostej (i dość przekonującej) konkluzji na temat istotnej siły i istotnej słabości

argumentu. Można też odnieść wrażenie, że autorce nie udało się uniknąć szeregu zbędnych powtórzeń, a raczej zbyt pochopnego przywoływania już w rozdziale pierwszym tych zagadnień, dla których miejsce zarezerwowała w rozdziale trzecim, na przykład dotyczących racji, dla których nie wolno narażać na śmierć ludzkiego embrionu (por. s. 74-80), dyskusji wokół koncepcji jakości życia (por. s. 81-87) czy krytyki nadmiernych „zapędów eutanatycznych” (por. s. 146-159).

Zastrzeżenia te nie osłabiają jednak wysokiej oceny rozprawy siostry B. Chyrowicz. Lekturę tej książki polecić można każdemu, kto chce kompetentnie wypowiedzieć się na temat etycznych zagadnień inspirowanych rozwojem genetyki; temat to tyleż modny, co trudny, stanowiący dziś dla etyków szczególnie ważne wyzwanie.

Jerzy GAŁKOWSKI

FILOZOFIA PRAW CZŁOWIEKA

Filozofia prawa, jak wiele innych dyscyplin filozoficznych, istnieje na pograniczu, w tym wypadku na pograniczu filozofii i prawa. Problemy praw człowieka są bardzo stare, bo zawarte już w zagadnieniach prawa naturalnego, prawa narodów czy prawa wojny. Ich wyraźne sformułowanie nastąpiło jednak w drugiej połowie naszego wieku, po wielu tragicznych doświadczeniach ludzkości. Rozwiązania tych zagadnień opierały się początkowo na powszechnym wyczuciu moralnym, na danych sumienia, nie wyrażały natomiast wyraźnie określonej podstawy teoretycznej, szczególnie filozoficznej. Orzeczenia Trybunału Norymberskiego odwoływały się na przykład właśnie do powszechnego wyczucia moralnego ludzkości. Powodowało to znaczne różnice w ich interpretacji, w zależności od przyjmowanej teorii prawa i bazy ideologiczno-politycznej.

Nowa książka M. Piechowiaka¹ – nowa nie tylko w sensie wydawniczym, ale w sposobie prezentowania, rozwija-

nia i rozstrzygania stawianych zagadnień – zajmuje się właśnie tymi problemami. Jest bardzo poważną i udaną próbą ich teoretycznego uzasadnienia na podłożu filozofii klasycznej, podejmującą zagadnienia ontologii i teorii poznania na tle historycznym.

Rozprawa składa się z dwóch części. Część pierwsza, zatytułowana „Prawno-międzynarodowa koncepcja praw człowieka”, zawiera cztery rozdziały: „Prawa człowieka w świetle historycznych uwarunkowań i ewolucji prawa międzynarodowego”, „Typy praw człowieka i ich katalog”, „Charakterystyka praw człowieka przyjęta w prawie międzynarodowym” oraz „Prawa człowieka w perspektywie struktury ich pozytywnoprawnej ochrony”. Część druga „Filozoficzne ugruntowanie praw człowieka” podzielona jest na dwa rozdziały: „Przegląd niektórych prób filozoficznego ugruntowania praw człowieka” oraz „Ku personalistycznemu ugruntowaniu praw człowieka”. Rozważania zamykają „Uwagi podsumowujące – aplikacja teorii”. Rozprawa zaopatrzona jest w bibliografię zawierającą 384 pozycje.

Jako podstawę (przedmiot materialny swoich badań) autor przyjął akta międzynarodowych praw człowieka.

¹ M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999, ss. 412, Towarzystwo Naukowe KUL.

Wyznaczony cel pracy spowodował jednak, że treść tych praw zesłała na drugi plan, co nie jest rzeczą dziwną, gdyż ich katalog jest nadal otwarty, bo uzależniony od doświadczeń, jakie niosą z sobą historyczne i społeczne losy człowieka. Podstawową sprawą natomiast stało się wskazanie na ich fundament filozoficzny. Autor odnalazł go w Tomaszowej filozofii człowieka.

Rozważania swoje Piechowiak snuje na tle historycznym. Jego zdaniem obecna sytuacja praw człowieka pełna jest dwuznaczności. Z jednej strony są one w praktyce powszechnie uznawane (przynajmniej deklaratywnie), z drugiej zaś strony są częściowo, a w niektórych wypadkach w całości negowane ze względów teoretycznych². Kwestionowana bowiem jest ich powszechność lub przyrodzoność, przez co uchylana jest ich ważność. Dotyczy to teoretycznych opracowań aktów prawnych, a nie samych tych aktów.

Na tym tle autor formułuje cel swojej pracy, którym „jest wyjście naprzeciw potrzebie filozoficznej teorii praw człowieka i zaprezentowanie teoretycznego narzędzia ujmowania rzeczywistości, którą są te prawa. Poszukiwana jest odpowiedź na pytanie, czym, jakim bytem są prawa człowieka, oraz na pytanie, dlaczego istnieją, jaka jest ich ontyczna racja istnienia [...] wskazanie racji ontycznych wyjaśniających, czym są i dlaczego w ogóle są”³.

Autor miał przed sobą dwie drogi. Mógł albo przyjąć pewną koncepcję prawa i sprawdzić, czy i na ile jest ona realizowana w aktach międzynarodowych praw człowieka, albo też założyć,

„że prawa człowieka są tym, o czym traktuje prawo międzynarodowe” i „że proponowany w prawie międzynarodowym katalog tych praw mówi o czymś realnym”⁴. Zdecydował się na ten drugi sposób. Przyjęcie tej drogi pozwoliło mu na dokonanie analizy tych teorii filozoficznych, które – w różny zresztą sposób – interpretują i uzasadniają (lub nie) te prawa. Autor wchodzi z nimi w dyskusję, dzięki czemu może dotrzeć do filozofii, która jego zdaniem w sposób pełny i realny ugruntowuje te prawa. Zaprezentowane analizy i rozstrzygnięcia mają znaczenie nie tylko dla filozofii praw człowieka (w ich międzynarodowym wymiarze), ale dla filozofii prawa po prostu.

Chociaż Piechowiak zajmuje się historią praw człowieka w sposób raczej uboczny, to jednak jest ona ważnym elementem poszukiwania przez niego drogi „wypracowania ontologii praw człowieka”⁵. Przykładem tego jest dyskusja z oświeceniową koncepcją prawa. Zdaniem autora w koncepcji tej „zapoznane zostało metafizyczne pojęcie natury, pozwalające na łączenie zagadnień istnienia i bytu z zagadnieniami normatywnymi. Na płaszczyźnie intelektualnej powstała przepaść pomiędzy kulturą, a zatem i prawem, a naturą pojmowaną tylko w kategoriach fizyki i biologii”⁶. Pierwotną płaszczyzną, fundamentem prawa stała się więc kultura, w tym przypadku „uporządkowany logicznie zbiór norm pojętych jako wypowiedzi językowe [...]. Pierwotny przestał już być naturalny porządek rzeczy i oparta na nim relacja człowieka do dobra, której po-

² Por. tamże, s. 13n.

³ Tamże, s. 17.

⁴ Tamże, s. 18.

⁵ Tamże, s. 29.

⁶ Tamże, s. 31n.

znanie mogło zaowocować uogólnieniem w postaci sformułowania normy, ale za pierwotną uznana została relacja do normy”⁷. Podobne tendencje zauważa autor również współcześnie. Normy nie są wyznaczone przez „stan rzeczy”, ale przez kulturowo określone opinie i przeświadczenia. Powoduje to rozdziew między dostrzeganiem doniosłości ochrony praw człowieka na płaszczyźnie polityki, a teoretycznymi opracowaniami tych praw, „które prowadzą w konsekwencji do zakwestionowania [pewnych – J. G.] elementów koncepcji praw człowieka”⁸. Sprzeciwia się to istocie praw człowieka, bowiem zdaniem autora „współczesne prawo międzynarodowe praw człowieka wyraźnie sugeruje pojmowanie prawa jako konkretnego należnego człowiekowi dobra [...], z jednej strony człowiek «ma prawo do czegoś», z drugiej zaś owo «coś» jest jego prawem”⁹.

To na podstawie „konkretnych wyrażonych krzywd”¹⁰ – a nie naruszenia norm prawnych – przyjmowane są indywidualne skargi dotyczące zobowiązań państw, przewidziane przez *Protokół fakultatywny do Międzynarodowego paktu praw obywatelskich i politycznych*. Tak jest na terenie prawnej praxis. Na terenie zaś teorii autor uważa, iż należy „sięgnąć do filozofii św. Tomasza z Akwinu [...] okazuje się bowiem, że poszukując rozwiązań ontologicznych odpowiadających potrzebom współczesnej koncepcji praw człowieka, trzeba sięgnąć do takiej teorii, w której prawo pojmowane jest jako coś, co przysługuje

człowiekowi [...] niezależnie od zjawisk kulturowych, w której nie ma nieprzekraczalnej granicy między naturą a kulturą, w której to, co jest, może być sensownie rozpatrywane jako podstawa tego, co powinno być, a zarazem teorii, w której porządek normatywny, mający taki lub inny wyraz w kulturze, jest wtórny wobec bytu”¹¹. Dlatego też w przedstawionym studium „centralne miejsce przypada – obok prawa – człowiekowi. Skoro bycie człowiekiem jest warunkiem wystarczającym posiadania praw, wskazać zatem trzeba, co takiego w bycie ludzkim jest ich podstawą”¹².

Można zauważyć, że ten sposób postawienia sprawy radykalnie sprzeciwia się postawie postmodernistycznej. I to nie tylko dlatego, że dociekania podstaw prawa mają sięgnąć fundamentów bytu, a nie tylko kultury. Autor wskazuje, iż opieranie się jedynie na kulturze (tutaj: na przyjętych kulturowo normach prawnych) wykazuje zasadniczą niekonsekwencję i grzech pominięcia. Pomija bowiem fakt kulturowy, którym jest prawna praxis, sposób egzekucji praw międzynarodowych. Jednym z podstawowych zagadnień podejmowanych w pracy jest ochrona praw człowieka przez prawo międzynarodowe. Poszukując środków ich ochrony Piechowiak odwołuje się do pewnego rodzaju doświadczenia człowieka, a nie do jakiegoś bardziej podstawowego prawa czy to o charakterze pozytywistycznym, czy prawnonaturalnym, pokazując, że w historii odwołanie takie nie zawsze chroniło człowieka i jego prawa przed nadużyciami, których przyczyną było

⁷ Tamże, s. 32.

⁸ Tamże, s. 33.

⁹ Tamże, s. 35.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 33n.

¹² Tamże, s. 35.

„oderwanie prawa pozytywnego od konkretnego człowieka”¹³.

Prawa człowieka uzyskały we współczesnym prawie międzynarodowym szczególnie ważny status. Wcześniej podmiotem prawa międzynarodowego było państwo, a celem tego prawa było dobro państwa¹⁴. Obecnie zaś stał się nim człowiek. „Można więc mówić o oficjalnym uznaniu przez wspólnotę międzynarodową, że prawa człowieka nie są jedynie wewnętrzną sprawą poszczególnych państw”¹⁵.

Jest to kwestia istotna także z punktu widzenia filozofii polityki, politologii i samego działania politycznego, naświetla bowiem z jednej strony sprawę suwerenności państwa, z drugiej zaś relacji obywatel-państwo. Można powiedzieć, że suwerenność państwa nie stoi ponad suwerennością i dobrem obywatela (osoby), że państwo jest dla osoby, a nie osoba dla państwa. Jest to zgodne między innymi z postulatami dotyczącymi zjednoczenia Europy, które na początku II wojny światowej wysunął J. Maritain, a także z wypowiedziami Jana Pawła II.

W oparciu o bogatą literaturę przedmiotu autor wyróżnia trzy typy praw człowieka i uwyrażnia ich treść: 1. prawa osobiste i polityczne; 2. prawa gospodarcze, socjalne i kulturalne; 3. prawa solidarnościowe¹⁶.

W części pierwszej rozdziału trzeciego Piechowiak wskazuje podstawę praw człowieka, którą „jest przyjmowana koncepcja człowieka”. W Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka koncep-

cję tę implikuje twierdzenie o charakterze normatywnym: „Wszystkie istoty ludzkie rodzą się wolne i równe w godności i prawach. Są one obdarzone rozumem i sumieniem oraz powinny postępować wobec siebie w duchu braterstwa”¹⁷. Po dokonaniu wnikliwej analizy wielu aktów prawa międzynarodowego autor dochodzi do wniosku, że „nie ma tutaj ścisłego rozdziału bytu od powinności”, i że „przyrodzona godność jest zatem racją istnienia praw i podstawą ich treści”¹⁸.

Kategoria godności nie jest w tych aktach zinterpretowana w duchu konkretnej filozofii czy teologii¹⁹. Sposoby jej używania i funkcje, które spełnia w aktach prawa międzynarodowego pozwalają jednak określić jej cechy. I tak należą do nich: przyrodzoność (z której wynika jej powszechność, nienabywalność i niezbywalność), to, że jest celem (nie tylko stanem), że jest bezpośrednim standardem należnym człowiekowi i standardem postępowania, że jest równa w przypadku każdego człowieka, że jest podstawą wolności, sprawiedliwości i pokoju²⁰. Te i dalsze określenia pozwalają później wskazać filozofię, która będzie mogła być podstawą interpretacji praw człowieka.

Autor wskazuje, że kategoria godności ma „niedookreśloną treść”, i dlatego nie można „na podstawie treści pojęcia godności dedukować treści praw”²¹. Sytuacja ta sprzyja określaniu i rozwojowi praw człowieka, które dzięki temu nie są ugruntowane w pojęciu

¹³ Tamże, s. 49.

¹⁴ Por. tamże, s. 53.

¹⁵ Tamże, s. 52.

¹⁶ Por. tamże, s. 64-75.

¹⁷ Cyt. za: tamże, s. 77.

¹⁸ Tamże, s. 78.

¹⁹ Por. tamże, s. 79.

²⁰ Por. tamże, s. 80-85.

²¹ Tamże, s. 86-88.

godności, a w samej godności. Piechowiak opowiada się zatem za doświadczaniem, za historycznym procesem poznawania godności, który to proces animowany jest wydarzeniami życia, odkrywającymi nowe pola i sensy godności człowieka. Zrozumienie otwartości, niepełności i aspektowości pojęcia godności pozwala prawu nadać za biegiem historii, pozwala dopełniać je i doskonalić przez „stały «kontakt» z konkretnym dobrem poszczególnych ludzi”²². Stwierdzenie to prowadzi do ujęcia praw człowieka oraz filozofii praw człowieka w sposób dynamiczny, a nie statyczny, i wskazuje na rolę doświadczenia oraz dialogu w tworzeniu samych praw i ich filozofii.

Z takiego określenia godności i prawa wynikają dalsze, bardziej szczegółowe ich właściwości. Odwołanie się do doświadczenia dobra indywidualnego człowieka zostaje uzupełnione przez podkreślenie społecznego charakteru jego istnienia, a przez to ważkiej roli zasady pomocniczości.

Z powyższych określeń wynika, że prawa pozytywne nie przeciwstawiają się (nie powinny się przeciwstawiać) prawu człowieka, powinny zaś być jego naturalnym dopełnieniem²³. Godność i prawa człowieka są „podstawą sprawiedliwego porządku pozytywnoprawnego”²⁴ i fundamentem sprawiedliwości²⁵. Nie są częścią prawa pozytywnego, lecz podstawą „całego systemu prawnego”²⁶. Wynikają stąd szczegółowe wnio-

ski dotyczące pozytywnoprawnej ochrony praw człowieka²⁷.

Część pierwsza rozdziału czwartego najdalej wkracza na teren regulacji pozytywnoprawnej, chociaż są tam obecne również problemy ważne dla filozofii prawa i polityki. Szczególnie istotne jest wskazanie funkcji zasady pomocniczości dla ochrony praw człowieka w prawie wewnętrznym. Wskazuje się tam również, że ze względu na dobro człowieka i zgodnie z zasadą pomocniczości prawo międzynarodowe jest w pewnym sensie prawem wyższego rzędu w odniesieniu do prawa wewnętrznego.

Na podstawie dokonanych analiz Piechowiak wyróżnia podstawowe elementy praw człowieka: 1. podmiot, którym jest każdy człowiek²⁸; 2. podmiot zobowiązany, „którego sytuacja prawna, w tym podleganie określonym nakazom lub zakazom, wyznaczona jest relacjami podmiotu praw do określonych dóbr i środków doń prowadzących”²⁹; 3. przedmiot, czyli „stan rzeczy należny podmiotowi”³⁰; 4. implementacja – „zespół działań i środków zmierzających do wykonywania oraz kontroli wykonywania uprawnień wynikających z normy prawnej”³¹.

W dyskusji nad tym, czy ochrona praw człowieka ma wymiar wertykalny, czy horyzontalny, autor opowiada się za tym drugim, chociaż niebezwyjątkowo. Wymiar wertykalny występuje raczej w systemach rządów, w których „dominują władcze [paternalistyczne, totalitarne – J. G.] formy organizowania życia

²² Tamże, s. 88.

²³ Por. tamże, s. 125.

²⁴ Tamże, s. 126.

²⁵ Por. tamże, s. 127.

²⁶ Tamże.

²⁷ Por. tamże, s. 128-133.

²⁸ Por. tamże, s. 143.

²⁹ Tamże, s. 137.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże.

wspólnoty”³², a horyzontalny raczej w społeczeństwie demokratycznym i subsydiarnym³³.

Część drugą „Filozoficzne ugruntowanie praw człowieka” rozpoczyna krytyczny przegląd pewnych typów tego ugruntowania. Autor omawia ugruntowanie praw człowieka: w prawie pozytywnym, funkcjonalne, wolnościowe, aksjologiczne, w cechach człowieka. Twierdzi, że te sposoby ich ugruntowania, chociaż zawierają pewne słuszne intuicje, mają jedynie charakter cząstkowy, zawierają „niektóre tylko cechy praw człowieka lub niektóre tylko typy praw”³⁴, w sposób nieuzasadniony uogólnione.

Ostatecznie autor opowiada się za personalistycznym ugruntowaniem praw człowieka, wykazując, iż w sposób pełny i spójny spełnia ono swoje zadanie, gdyż dociera do najgłębszej, ontycznej struktury człowieka. Po przeanalizowaniu koncepcji Platona i Arystotelesa, w których odnajduje pewne ważne wątki, ale także i braki, Piechowiak dochodzi do stanowiska Tomasza z Akwinu, które go w pełni zadowala, spełnia bowiem wymagania obiektywnego ugruntowania prawa i sprawiedliwości, tego co sprawiedliwe (*iustum, ius*). Podstawą jest „sama rzecz sprawiedliwa”³⁵ (*ipsa res iusta*), relacje „równości pojętej jako odpowiedniość między czymś a kimś”, relacja niezależna od [woli – J. G.] podmiotu działania powinnego³⁶. Fundamentem tej teorii prawa jest Tomaszowa koncepcja bytu ludzkiego.

W tym miejscu można podjąć z autorem dyskusję dotyczącą pewnego podstawowego problemu filozofii człowieka, mającego znaczenie także dla filozofii prawa i dla etyki. Już wcześniej pisze on, że „przysługiwanie praw jest, zasadniczo rzecz biorąc, niezależne od treściowej charakterystyki bytu ludzkiego, toteż obiecujących rezultatów można oczekiwać badając egzystencjalny aspekt człowieka, jego sposób istnienia [...]. Podstawą bycia osobą, a w konsekwencji i tego, co jej odpowiada, co jej się słusznie należy, jest godność – specyficzny sposób istnienia”³⁷.

Dalej zaś, analizując myśl Tomasza pisze, że samo istnienie (to, że coś istnieje), a dokładniej sposób tego istnienia, niezależnie od „treści” bytu, nadaje osobie godność. Inaczej mówiąc nie osoba jest ontyczną podstawą godności, ale „godność [jest] ontyczną podstawą osoby”³⁸. A więc to nie godność jest zapodmiotowana w osobie, ale osoba w godności. Osoba istnieje „godnościowo” – można tu dostrzec pewną analogię do teorii R. Ingardena, w której się mówi, że rzeczy istnieją realnie, idee – idealnie. Odnalezienie godności nie w całości bytu, ale w samym istnieniu (w sposobie istnienia) osłabia jednak sam autor pisząc, że „sposób istnienia jest «dopasowany» do treści bytu, tego, jaki on jest”³⁹, a więc realność i „jakość” bytu są wynikiem związku istnienia i istoty.

Dalsze dociekania prowadzą Piechowiaka do akcentowania tego, że człowiek, wolny i rozumny, jest celem samym w sobie, oraz do podkreślenia jego indywidualności. To z kolei prowa-

³² Tamże, s. 159.

³³ Por. tamże, s. 159nn.

³⁴ Tamże, s. 197.

³⁵ Tamże, s. 265.

³⁶ Por. tamże, s. 266.

³⁷ Tamże, s. 35n.

³⁸ Tamże, s. 271nn.

³⁹ Tamże, s. 276.

dzi do wskazania, że ani prawo naturalne, ani prawo wieczne nie wyrażają się w ogólnych normach, lecz określają poszczególne, jednostkowe akty człowieka⁴⁰. Człowiek poznaje je poprzez naturalne (ogólne) inklinacje, które są jednostkowane dzięki nabywanym sprawnościom moralnym⁴¹. Szkoda, że autor nie wykorzystał analiz K. Wojtyły, pogłębiających to zagadnienie, które doprowadziły do rozróżnienia między doskonałościami (wartościami) personalistycznymi a moralnymi.

Po określeniu i rozróżnieniu *lex* (tego, co należne, co sprawiedliwe ze względu na relację odpowiedniości) i *ius* (tego, co należne z punktu widzenia innych podmiotów) Piechowiak podkreśla różnicę między *ius naturale* i *ius positivum*. *Ius naturale* (coś, co odpowiada człowiekowi z natury rzeczy) dzieli – za Tomaszem – na dwa typy, ze względu na: 1. aspekt biologiczny, odpowiadający człowiekowi bezwzględnie; 2. aspekt osobowy, odpowiadający ze względu na następstwa (*ius gentium*). *Ius positivum* zaś określa jako to, co odpowiada człowiekowi na podstawie umowy prywatnej lub wspólnotowej⁴².

Pisząc – za Tomaszem – że „wszelkie prawo (*lex*) uchwalone przez ludzi o tyle jest istotnie prawem, o ile wywodzi się z prawa natury”⁴³, interpretuje to w ten sposób – i jest to rzecz istotnie ważna – że „sprawiedliwość reguł prawa pozytywnego oceniania jest nie na podstawie analizy reguł jako wyrażeń języ-

kowych lub ich znaczeń, ale na podstawie tego, co nimi wyznaczone”⁴⁴.

W ostatniej części pracy autor podsumowuje dotychczasowe rozważania, rozwija je oraz ukazuje „niektóre możliwości zastosowania przedstawionej filozoficznej teorii człowieka i prawa do współczesnej problematyki praw człowieka”⁴⁵. Przy okazji w sposób jasny określa i porządkuje zasadnicze typy godności, które można wyróżnić ze względu na sposób jej ugruntowania: godność osobową, osobowościową, ugruntowaną na okolicznościach życia i osobistą. Omawiając związki między nimi podkreśla centralną pozycję rozwoju moralnego w rozwoju człowieka i dowodzi, że „fundamentalne miejsce w ochronie praw człowieka przypada zapewnieniu wolności i racjonalności będących warunkami działania sprawiedliwego”⁴⁶. Sposób podejścia do praw człowieka, fundamentalne znaczenie, jakie przypisuje mu autor w określaniu losu człowieka, w kształtowaniu prawa, życia indywidualnego i wspólnotowego, w wymiarze politycznym, społecznym i kulturowym, pozwala domniemywać, iż pełnią one rolę analogiczną do roli prawa naturalnego w filozofii klasycznej.

Na zakończenie rozważań o człowieku autor raz jeszcze przypomina istotne dla człowieka znaczenie wolności i rozumności, moralności oraz braterstwa ludzi, które zajmują ważne miejsca tak w rozważaniach filozoficznych o człowieku, jak i w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka⁴⁷.

⁴⁰ Por. tamże, s. 292n.

⁴¹ Por. tamże, s. 299n.

⁴² Por. tamże, s. 311-314.

⁴³ Por. tamże, s. 314.

⁴⁴ Tamże, s. 315.

⁴⁵ Tamże, s. 343.

⁴⁶ Tamże, s. 350.

⁴⁷ Por. tamże, s. 351nn.

Odnosząc się do zagadnienia poznawalności człowieka i jego godności pisze, iż godności nie poznajemy poprzez jakiegoś rodzaju intuicję, ale jako element, który „wchodzi w strukturę każdego przeżycia powinności działania, którego adresatem jest osoba”⁴⁸, wówczas „gdy działający jest świadom, że ma do czynienia z osobą”⁴⁹.

W ostatniej części „Uwag podsumowujących...” i całej książki autor zbiera uwagi dotyczące prawa (*ius*). Przypomina, że „prawem w pewnym tego słowa znaczeniu jest sama «rzecz sprawiedliwa» [...] to, co sprawiedliwe, jest tym, co «odpowiada» osobie”⁵⁰. Zarówno w *ius naturale*, jak i w *ius positivum* „przedmiotem ochrony jest to, co należne, niemniej jednak narzędzia ochrony muszą być różne”⁵¹. Jest to wniosek bardzo ważny. W toczącej się obecnie dyskusji niektórzy autorzy zaprzeczają bowiem, że prawo pozytywne (stanowione) winno być oparte na prawie naturalnym, lub wręcz zaprzeczają możliwości istnienia tego drugiego. Niektórzy zwolennicy ścisłego powiązania tych praw chcieliby natomiast, aby normy prawa naturalnego stały się normami prawa pozytywnego i były chronione narzędziami właściwymi prawu pozytywnemu. Piechowiak również opowiada się za ścisłym powiązaniem tych praw, ale dodaje, że i jedno, i drugie powinno być ugruntowane w „samej rzeczy”, w człowieku, w „rzeczy sprawiedliwej”, narzędzia ich ochrony zaś powinny być dostosowane do szczególnych właściwości tych praw, w tym do tworzonych w nich

procedur i sankcji. Na początku pracy autor zadaje sobie pytania wyznaczające jej cel: 1. „czym, jakim bytem są prawa człowieka?”; 2. „dlaczego istnieją, jaka jest ich ontyczna racja istnienia?”⁵²

Oczywiście odpowiedzią jest całe to studium. Jeśliby jednak szukać jakiegoś krótkiego sformułowania (którego pełna treść zawiera się właśnie w poprzedzających i wyżej omawianych analizach), to na pierwsze pytanie autor odpowiada w sposób dwojaki (w czym zawierają się dwa różne aspekty zagadnienia). Po pierwsze, „prawem w pełnym tego słowa znaczeniu jest sama «rzecz sprawiedliwa» – *ius* w podstawowym tego słowa znaczeniu. W takim sensie mówi się o prawach człowieka jako o konkretnych dobrach dla człowieka”⁵³. Po drugie, „przez prawo w szerszym znaczeniu można rozumieć to wszystko, co współkonstytuuje to, co sprawiedliwe, jako sprawiedliwe; to, co jest podstawą istnienia «rzeczy sprawiedliwej» i co determinuje jej treść. Prawo w tym sensie, w przeciwieństwie do prawa – «rzeczy sprawiedliwej», można określić mianem prawa – normy. [...] Prawem – normą w takim znaczeniu będzie przede wszystkim godność, jako to, co jest racją zachodzenia relacji odpowiedniości, racją sprawiedliwości danego stanu rzeczy”⁵⁴.

To ostatnie zdanie jest w pewnym sensie odpowiedzią na pytanie drugie, o ontyczną rację istnienia praw. Racją tą jest dynamicznie i egzystencjalnie ujęta godność człowieka-osoby. Ma charakter dynamiczny, gdyż jest „racją przyporządkowania aktualnego stanu

⁴⁸ Tamże, s. 355.

⁴⁹ Tamże, s. 356.

⁵⁰ Tamże, s. 357.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, s. 17.

⁵³ Tamże, s. 357.

⁵⁴ Tamże, s. 361.

bytu ludzkiego do rozwoju, do stanu, w którym osoba jest w pełni rozwinięta”⁵⁵. Ma charakter egzystencjalny, gdyż można „określić godność osobową człowieka jako istnienie w pewien szczególny sposób – bycie celem samym w sobie, będące podstawą szczególnej indywidualności bytu ludzkiego. Tak pojęta godność odpowiada charakterystyce przyjętej w prawie międzynarodowym”⁵⁶.

Omawiana książka imponuje zarówno swoją objętością, jak i – przede wszystkim – jasnym postawieniem celu, konsekwentnym jego realizowaniem, precyzją i logicznym wywodem, doskonałym opanowaniem warsztatu naukowego i znajomością literatury przedmio-

tu przez autora, a także walorami językowymi. Mimo szerokiej objętości nie ma w niej ani podejmowania zbędnych tematów, ani zbędnych słów. Jasność myśli, logika rozumowań, precyzja opisu analizowanych zjawisk oraz przedstawionych stanowisk filozoficznych może zaspokoić nawet wyszukane gusta czytelnika. Autor doskonale zauważa korzenie historyczne omawianych problemów, jak również konsekwencje ich rozstrzygnięć – tak dla filozofii prawa, jak dla filozofii człowieka i etyki. Oprócz tego trzeba podkreślić, iż podjęty przez M. Piechowiaka temat jest nie tylko złożony i wymaga znajomości przynajmniej kilku dziedzin filozofii oraz prawa, ale jest to także temat o wielkiej doniosłości teoretycznej oraz praktycznej, bowiem jego rozwiązanie ma ogromne znaczenie dla kształtowania życia społecznego.

⁵⁵ Tamże, s. 344.

⁵⁶ Tamże, s. 345.

Józef FERT

WSZĘDZIE U SIEBIE – WSZĘDZIE BEZDOMNY Nad wierszami księdza Alfreda M. Wierzbickiego

Szukam Marynina, rodzinnej wsi księdza Alfreda Marka Wierzbickiego. Przeglądam coraz dokładniejsze, coraz szczegółowsze mapy. Już nawet krzyże przy drogach polnych dostrzegam. Szukam oczywiście nad jakąś rzeką, jeziorem, ostepem, czarnolasem... Owszem, znalazłem w ramionach szosy Lublin-Kraśnik od południa i linii kolejowej Lublin-Dęblin od północy, w pobliżu stacyjki Motycz ulicówkę o nazwie Marynin, ale czyż to możliwe? W pobliżu żadnych rzeczy poruszających wyobraźnię, przynajmniej na mapie. Na dalekim horyzoncie rzeczka czy strumyk – dziś pewnie nudny rów melioracyjny – bez nazwy, niebieska nitka wpadająca do niewiele większej Ciemięgi, dalej jakiś mały laszek, którego zapewne nie stać nawet na własnego dzięcioła, jakieś wyżynki dwustumetrowe... Nie jest dobrze! No co tam jeszcze? Owszem, chyba jednak coś znalazłem. Jest rzecz godna miejsca narodzin współczesnego poety: Radawiec – lotnisko aeroklubu, o parę kroków od Marynina... Ale nie jestem pewien, czy prócz wron i szpaków ktokolwiek traktuje to miejsce jako poważne lądowisko... Kilka kilometrów na wschód rozpościera się tajemnicza lądo-

wa płaszczka, wielkie i wciąż rosnące miasto – Lublin. A jednak to tu w roku 1957 urodził się poeta.

Krzysztof Paczuski w 1993 roku przywitał pierwszy tomik wierszy lubelskiego poety wyraźnym aplauzem. Napisał w „Akcentach” (nr 1-2): „*jak ciemność w ciemności* A. M. Wierzbickiego [taki tytuł nosi debiut naszego autora – J. F.] to jedna z najdojrzalszych książek poetyckich, jakie udało mi się ostatnio przeczytać. Obok ilustracyjnego i lirycznego piękna przynosi ona ze sobą mądrość i odpowiedzialność, której brakuje zazwyczaj wierszom młodych twórców”.

Wierzbicki ogłosił dotąd cztery zbiory wierszy: wspomniany tom *jak ciemność w ciemności* (Lublin 1991, Wydawnictwo Lubelskie), *inaczej każdej wiosny* (Lublin 1993, Norbertinum), *Kogut z Akwilei* (Lublin 1999, Norbertinum), *Znaki szczególne* (Lublin 2000, Norbertinum). Z innych jego działań o uwagę prosi współpraca redakcyjna z lubelskim ośrodkiem telewizji publicznej w latach 1992-1997 przy przygotowywaniu i prowadzeniu audycji o tematyce religijnej, moralnej czy literackiej. Związany naukowo z kierowaną przez

księdza profesora Tadeusza Stycznia – następcę kardynała Karola Wojtyły – Katedrą Etyki w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, kształcił się również w Liechtensteinie, kontynuując studia filozoficzne. Wiele podróżuje, również jako wykładowca, co też wpisuje się wyraziście nie tylko w jego biografię, ale również w tkankę wierszy. W tej perspektywie jego notatki poetyckie mogą być odbierane jako poświadczenie wyboru kondycji pielgrzymiej.

Kartkując cztery książki poetyckie księdza Wierzbickiego, nieustannie doświadczam wrażenia zmiany miejsca. A więc to poeta w drodze, ciągle na wędrownicy. Nie jest to zresztą podróżowanie jedynie w czasie i przestrzeni. Owszem, kartkując te książki niczym rozkład jazdy, zauważa się migotanie licznych nazw, miejsc, nazwisk, ale jednak nie kurz drogi nieobliczonej i nieznaną celu unosi się nad poetycką karawaną, lecz raczej aura tajemniczej jedności wyboru i wybrania.

TO na co czekamy tu i wszędzie
nie ma jeszcze kształtu znanego dla oczu
ani podobieństwa w przyrodzie
i żadnego słowa w języku
a przecież tyle pięknych rzeczy
i tyle pięknych słów

(z tomu *jak ciemność w ciemności*)

Od tekstów z pierwszego tomu do wierszy ostatnio ogłoszonych obcujemy zarówno z bogactwem czasów, przestrzeni, zdarzeń i artefaktów, jak też z niezwykle złożoną i nie do końca przejrzystą osobowością głównego bohatera tych wierszy. Wiele o nim można powiedzieć, na pewno jednak nie sposób wyczerpać jego bogactwa w dyskursie krytycznym. To zresztą chyba jedna z sił – owa niedookreśloność – pobudzająca

samego autora do aktywności literackiej. Ale jedna cecha owego Wędrowca, owego – w jakimś sensie – wnuka Pana Cogito czy młodszego brata podmiotu wierszy księdza Pasierba daje się dość szybko zauważyć. To nieustannie przez niego demonstrowane poczucie nieoswojenia w przedstawianym literacko świecie. To nieoswojenie wyraźnie przy tym odróżniane jest od doświadczenia obcości czy ironicznego dystansu. I oczywiście jak najmocniej oddzielane od znaków zabójczego przyzwyczajenia. To bardzo interesujące skrzyżowanie powszechnie dziś doświadczanego poczucia wykorzenienia – zmuszającego do samotnego przedzierania się przez Krainy Absurdu – z bezgranicznym i niedyskutowalnym zaufaniem do Wyższego Sensu, nie tylko nie umniejszające świeżości spojrzenia na rzeczy tego świata, ale wręcz ją uintensyfikujące:

Jestem człowiekiem w podróży.
Niepielęgowana broda ukrywa
moje pochodzenie. Stałem się obcy
i mogę być pasterzem owiec,
sprzedawcą wonności bądź kapłanem.
Dziwne są sprawy mojego Boga,
wyprowadził mnie od swoich,
żebym był ojcem, dał syna,
bym Mu go oddał. I jeszcze wtedy
gwiazdzista noc przypomni obietnicę
o wielkim narodzie. Jestem człowiekiem
w podróży. Droga wybrana
przez Pana. Jestem człowiekiem, idę.

(z tomu *znaki szczególne*, wcześniej
w zbiorze *inaczej każdej wiosny*)

No tak, powie ktoś znający się na rzeczy, ale bez tej pewnej ś w i e ż o ś c i spojrzenia nie ma szans na oryginalne dzieła, więc poeta-wędrowiec, bohater tych wierszy niejako z definicji nie tylko musi być obdarzony tą właściwą twórcy świeżością spojrzenia, ale właści-

wością tą winien się niejako wyróżniać spośród innych; po tym go poznajemy! I nie myli się, kto tak sądzi. Ale w poezji Wierzbickiego poczucie nieoswojenia, a więc i świeżość doznań, to dopiero początek drogi. Poetę interesuje bowiem nie tylko – czy nawet nie tyle – d o z n a n i e, lecz jeszcze bardziej p o z n a n i e:

Pomiędzy łagodnymi stokami Szwarcwald
doliny wypełnione światłem. Krajobraz
przejrzysty i obcy. Dopiero drugie
spojrzenie czyni go koniecznym
(z tomu *jak ciemność w ciemności*)

W wierszu *Mistrzowie* z tomu *Kogut z Akwilei*, dedykowanym księdzu Tadeuszowi Styczniewi, znajduję niepokojącą na pierwszy rzut oka deklarację:

Przyniosłem z księgarni Jaspersa *Von der Wahrheit*
Dzieło o prawdzie [...]
 [...] Stawiam je z dumą
obok dialogów, traktatów, listów, rozpraw,
myśli,
ksiąg i książeczek. Rozległe królestwo filozofii i wielka bezradność.

Czerpałem pociechę z lektur.
Najchętniej słuchałem opowieści mistrzów,
którzy z opornym Platonem razem uczyli się od Sokratesa.
[...]
Sofiści nie schodzą ze sceny. I nigdy nie zej-
dą.
[...]
Wycofać się do Akademii w zaciszu lasu
i szukać ukojenia w odwiecznych prawdach geometrii.
Albo zaczynać ciągle od dwóch, od trzech
słuchaczy.
Oni również mogą przystąpić do sofistów.
Chciałem skreślić słowo słuchacz, ale nie
czynię tego,
ponieważ prawdziwa szkoła to kształcenie
słuchu.

Nie inaczej jest w tomie *Znaki szczególne*. A zbiór to ważny i wiele mówiący o programie artystycznym poety. Został skomponowany zarówno z wierszy nowych, które stanowią około połowy tomu, jak i dawniejszych, wybranych i niejednokrotnie zmienionych w stosunku do wersji z trzech pierwszych zbiorów. W tomie tym znajduję potwierdzenie owych „znaków szczególnych”, które dało się zauważyć w debiutanckiej książce Wierzbickiego. Oto jeden z takich tekstów, wiersz *Spotkanie*, dedykowany Andrzejowi (być może poecie Wiercińskiemu? – ujawniam ten domysł, bo uderza mnie możliwość znaczącego rozsupływania takich nie do końca w wierszach pozacieranych śladów zdarzeń czy osób wziętych z biografii autora jako jednej z dróg zbliżenia się do wyższych racji tej poezji):

Powołani czy wiedzieliśmy, czym będzie powołanie?
Młodzi chłopcy za murem na wzgórzu
Czytaliśmy Miłosa i *Redemptor hominis*.
Uczyliśmy się obcych słów i liturgii.
Dość wiele i za mało.

Wyruszaliśmy w podróż.
Wszędzie u siebie i wszędzie bezdomni.
[...]
Tacy sami i inni [...].

Bliskość i obcość. Nieustannie pociągająca obietnica poznania i nieustanne doświadczanie gorzkiego: „Jeszcze nie to... jeszcze nie teraz...” Bohater tych wierszy nie jest jednak zatrzaśniętą w sobie konsekwencją „wstępnych założeń”. Przecież się zmienia – wraz z przemianami warsztatu poety. Ale nie są to gwałtowne fermentacje przedwczesnych debiutów, w których co wiersz – to nowa deklaracja ideowa, co tomik – to inny

program... Mimo zauważalnych przemian – jakiejś nieustannej rafinacji – poezja Wierzbickiego nosi znamiona sztuki jednorodnej i w swej oryginalności autonomicznej. A uderza w niej od początku do dziś nastawienie na odkrywanie głębokiego „serio” własnej egzystencji oraz przeżywanego przez siebie sensu (bądź jego braku) teraźniejszości i przeszłości. „Gdzie jesteś Chryste?” – powtarza poeta pytanie sprzed lat i wpisuje wiersz z 1988 roku (*Po ciemnej stronie*) do swego najnowszego albumu:

Gdzie jesteś Chryste?
Twoje ucłowieczenie
zwiastował w południe
anioł. Nie ma Cię
w kościołach przeznaczonych
dla turystów, milczą
o Tobie książki teologów.
Wygnyany z pamięci i wolności
nie oddajesz zwycięstwa
kłamstwu i przemocy. Jesteś
w dziecku przy piersi matki,
w słabych i ponizonych,
z tymi, których krzyża nie zauważamy,
bo codzienny, w samotnych
i szalonych dla prawdy.
Ukryłeś się po ciemnej
stronie doskonałego świata.

Bystro zauważył recenzent pierwszego tomu wierszy księdza Wierzbickiego przed laty: „Poezja A. M. Wierzbickiego to poszukiwanie prawd ostatecznych, to zmaganie się z żywiołem zachwyty nad światem, człowiekiem i jego dziełem oraz bezsilnością wobec niezrozumiałych praw kosmosu, historii i ludzkiej egzystencji”¹.

Tak jest w tej poezji dalej.

¹ K. P a c z u s k i, „*Niech będzie słyszane milczenie*”, „Akcent” 1993, nr 1-2, s. 204.

Wspomniałem wcześniej, że jednym ze „znaków szczególnych” poezji księdza Wierzbickiego jest oryginalnie ukształtowany bohater. Postać ta współtworzy się w biegu pojedynczych tekstów, jak również w sekwencjach kolejnych tomów i zostaje niejako potwierdzona w ostatnim wyborze wierszy. Dla wyrazistości poetyckiego głosu to jedna ze szczególnie ważnych kwestii: owo przebijające z wierszy oblicze niemal jednorodnej osobowości. Ale nie do końca rzecz to tak jasna, jak się napisało. Zacznijmy od przykładu. Oto cykl siedmiu miniatur poetyckich, zebranych w sekwencję pod tytułem *Etiudy*. Rzecz drukowana dwukrotnie: w tomie *inaczej każdej wiosny* (s. 25n.) i w numerze 1-2 „Akcentu” z 1993 roku. Między wersją książkową i „akcentową” zachodzą istotne, a nawet bardzo istotne różnice, choć nie od razu rzucają się w oczy. Te ważne zmiany dotyczą w zasadzie jedynie etiudy nr 5. Wersja wydrukowana w „Akcentie” brzmi następująco:

pisze, ponieważ chce zasłużyć
na podziw
i lubi dać komuś rzecz drobną
w której o sobie walczy sumienie

W książce brzmi to zaś tak:

piszę ponieważ chcę zasłużyć na podziw
i lubię dać komuś rzecz drobną
w której o sobie walczy sumienie

Pomijam tu różnice interpunkcyjne i inne przełamania wersów, choć sprawa to wcale niebłaha, zauważmy, że tom *Znaki szczególne* w zakresie interpunkcji i konsekwentnie w stosowaniu dużych liter otwierających zdania uderza zupełnym odwrotem od tradycji wiersza wolnego i powrotem do klasycznej interpunkcji składniowo-logicznej; nie

chcę na razie oceniać, czy to decyzja do końca przemyślana i trafna, bo może chodziło o jakiś zakład czy wykazanie ortograficznej jurysprudencji, że i poeta współczesny zna te zasady, jak to kiedyś w Krakowie przytrafiło się ponoć z Pablo Piccassem, który na insynuacje, że maluje „pikasy”, bo nie zna zasad rysunku, jednym machnięciem malarskiego narzędzia narysował niedowiarkowi „prawdziwego” konia; zresztą, może to nie był koń, tylko osioł?...

W wersji „akcentowej” uderza użycie trzeciej osoby: „pisze”, „chce”, „lubi”, gdy w wersji książkowej mamy pierwszoosobowe: „piszę”, „chcę”, „lubię”. O co tu chodzi? Najprościej byłoby może zapytać samego poetę, który chodzi po tych samych, co my, ulicach, odwiedza tę samą Bibliotekę Łopacińskiego... Ale przecież nie po to istnieje krytyka literacka, żeby zmuszać poetów do pozaliterackich deklaracji. Może jednak sam materiał poetycki – odpowiednio przeegzaminowany – udzieli odpowiedzi na niebłahe pytanie o sankcję osobową wygłaszanych tez, na zasadnicze pytanie o to, kto stoi za takimi czy innymi sądami (mówiąc uczenie: za quasi-sądami). Zgodnie z zasadami tekstologii, za autorytatywną podstawę tekstową przyjmuje się ostatni autoryzowany przekaz dzieła. Nic więc prostszego w tym wypadku. Wystarczy dociec, która z wersji piątej etiudy jest ostatnia: „akcentowa” czy „książkowa”. W metryce wydawniczej „Akcentu” czytamy: „Druk ukończono w czerwcu 1993 r.”; w książce zaś: „Do składu oddano w czerwcu 1993 r. Druk ukończono w październiku 1993 r.” Jeśli noty drukarskie nie podają nieprawdy, to bohatera literackiego piątej etiudy obowiązuje wersja „piszę... chcę... lubię...” I za taką opcją przema-

wia zresztą nie tylko drukarski kalendarz – notabene nie zawsze gregoriański – ale rzecz o wiele ważniejsza, mianowicie stylistyczno-logiczna spójność tekstu. Cykl ten w całości realizuje się poprzez głos pierwszoosobowy i zaiste trudno pojąć, skąd w wersji „akcentowej” pojawiła się bezimienna „trzecia osoba”, jakiś bliżej nieokreślony głos narratorsko-prokuratorowski...

Ale nie o tym chcę tu powiedzieć. Zastanawia mnie, czy nie mamy tu do czynienia z jakimś subtelnym znakiem napięcia czy wręcz zaburzeń literackiej podmiotowości. Może to sygnał dramatycznego napięcia pomiędzy dwoma biegunami kondycji literackiej, odbijającego się w samej dykcji lirycznej: pomiędzy *i m p e r a t y w e m p o e t y k i* jako wierności logice artystycznego wyrazu, wierności stylistyce w jej znaczeniu niejako gramatycznym, a *i m p e r a t y w e m t e o l o g i i* jako konieczności udzielania głosu i świadectwa sprawom ostatecznym. W poezji Wierzbickiego toczy się nieustanny dialog, spór czy wręcz walka między protagonistami obu imperatywów. Bardzo jestem ciekaw, czym ten agon się zakończy, bo przecież jest to w pewnym sensie walka na śmierć i życie.

Na marginesie Ewangelii zapisałem:
 najważniejsze fakty z życia świętego Franciszka,
 kilka tez Lutra i niektóre wiersze Norwida,
 postulaty z Gdańska i zdania z listów przyjaciela,
 rozmowę z narkomanem, który wiedział,
 że ma słabą wolę, lecz chciał wielkich czynów.
 Dopisuję teraz, że pewien porządny katolik
 zgorszył się zbezczeszczeniem Biblii.

(*Zgorszenie*, wiersz z 1983 roku,
 drukowany w tomach *jak ciemność w ciemności* i *Znaki szczególne*)

Tom *Znaki szczególne*, którego środkową – nadzwyczaj osobno i szczególnie potraktowaną – część stanowi poetycka Droga Krzyżowa, kończy wiersz zatytułowany *Wyznanie?* Tytuł opatrzone znakiem zapytania, podobnie jak w słynnym wierszu Miłosza: *Ars poetica?* Wsłuchując się w tę puentę ważnego tomu wierszy ks. Wierzbickiego, myślę sobie, czy jednak nie jest to znak, że jest już „po walce z aniołem”?...

„Żyłem na jawie i we śnie,
w strachu, który jak sieć
oplątał jawę i sen.
Bałem się, bardzo bałem się pytać
o uzasadnienie jawy i snu”.

Zgoda, to nie jest wyznanie. Ewentualnie fragment antyhagiograficznej opowieści o tym, jak nie został świętym. Cóż jednak po poezji, która nie schodzi do otchłani i nie staje się trwającą przez stulecia ciszą Wielkiej Soboty. W myśli tej łączę zapożyczenia od Czesława Miłosza i Hansa Ursa von Balthasara, co może być pośrednim dowodem bliskości poezji i teologii.

Idziemy tą samą drogą z nadzieją na dalsze objawienia Prawdy, która pamięta, że nosi też drugie imię – Piękno, a nawet trzecie – Dobro, a może odwrotnie...

Krzysztof STACHEWICZ

O MORALNOŚCI I ETYCE

Etyka jest dzisiaj jednym z najpopularniejszych działów filozofii – jest obecna zarówno na uniwersytetach i w dyskusjach intelektualnych, jak i w codziennych rozmowach oraz w mass-mediach. Szczególnie dynamiczny jest rozwój bioetyki, która w związku z postępem technik medycznych oraz koniecznością regulacji prawnych odnoszących się do ludzkiego życia jest często przywoływana jako arbiter w sporach o dopuszczalność różnego rodzaju działań. Rozwija się także etyka biznesu, która aplikuje oceny moralne do szczegółowych kwestii związanych z działalnością gospodarczą i handlową. Spośród rozwijanych dzisiaj działów etyki wymienić można ponadto etykę polityki, etykę pracy naukowej, etyki zawodowe oraz etykę ochrony środowiska. Często jednak u wypowiadających się na różne szczegółowe tematy związane z moralnością daje się zauważyć brak szerszej kultury etycznej, a pamiętać trzeba, że ocena moralna konkretnego zagadnienia jest zakorzeniona w szerszej perspektywie etyczno-aksjologicznej. Etyki szczegółowe wyrastają (bez względu na to, czy ich autorzy są tego świadomi, czy nie) z etyki ogólnej, która stanowi ich zaplecze tak merytoryczne, jak i terminologicz-

no-metodologiczne. Najbardziej szczegółowa kwestia odsyła nas do kwestii ogólnych związanych z rozumieniem dobra i zła, norm i ocen moralnych czy sumienia. Dlatego istnieje potrzeba opracowań z zakresu etyki ogólnej, w tym prac propedeutycznych, wprowadzających czytelnika w podstawowe problemy z zakresu filozofii moralności.

Książki mające za cel wprowadzenie do etyki korzystają z różnych strategii formalno-dydaktycznych. Część z nich jest oparta na schemacie historycznym: ich autorzy, omawiając najważniejsze doktryny etyczne wypracowane w dziejach filozofii europejskiej, próbują pokazać sedno problemów etycznych oraz kierunki rozwiązań poszczególnych zagadnień. Inne – głównie z kręgu anglosaskiej filozofii analitycznej – omawiają kwestie metaetyczne, skupiając się na takich problemach jak struktura teorii etycznych, sposoby uzasadniania sądów w etyce czy status logiczny norm i ocen. Istnieją wreszcie opracowania, które koncentrują się na fundamentalnych kwestiach i pojęciach etycznych, tak aby nie zamęczając czytelnika suchym materiałem erudycyjnym dać mu jednak gruntowne wprowadzenie w filozofię moralności. Do tej trzeciej grupy należy

praca Roberta Spaemanna zatytułowana *Podstawowe pojęcia moralne*¹. Spaemann jest emerytowanym profesorem filozofii, wykładał na uniwersytetach w Monachium, Salzburgu, Stuttgarcie i Heidelbergu. Jest między innymi członkiem Papieskiej Akademii Życia, zasiada również w Radzie Naukowej Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu. Jego badania koncentrują się wokół etyki, antropologii i filozofii polityki. Jest autorem kilku książek i kilkudziesięciu artykułów, z których część została przełożona na język polski².

Praca *Podstawowe pojęcia moralne* jest „zaangażowaną” prezentacją wybranych problemów, stanowiących – zdaniem autora – jądro etyki. Książka jest owocem wykładów wygłoszonych przez Spaemanna w radiu bawarskim na początku 1981 roku i posiada wyraźny mówiony, improwizowany charakter, co stanowi jej dodatkowy walor. Książka rzuca czytelnika na „głębokie wody” problematyki etycznej bez nadmiernego obciążenia techniczną terminologią, wprowadzając go od pierwszych stron in medias res. Spaemann przystępnie omawia fundamentalne kategorie etyczne, pokazując obszar zainteresowań etyki oraz krytykując rozpowszechnione współcześnie zniekształcenia fenomenu moralności. Praca składa się z ośmiu krótkich rozdziałów dotyczących zagadnienia względności dobra i zła, wychowania, poczucia wartości, sprawiedliwości jako zasady regu-

lującej stosunki jednostki z innymi ludźmi, zasady mówiącej, że cel nie uświęca środków, sumienia, bezwarunkowości dobra i akceptacji swojego losu.

Moralność jest dla Spaemanna domeną oczywistości, ale jest to oczywistość ciągle podawana w wątpliwość i eo ipso rodząca potrzebę mówienia o niej. Autor książki zdaje się przyjmować za swoją dewizę myśl J. J. Rousseau: „Nigdy nie ośmieliłbym się pouczać ludzi, gdyby inni ich nie zwodzili” (s. 6). Ta perspektywa nie prowadzi go jednak w stronę dydaktyzmu, lecz zaprasza czytelnika do współmyślenia – często wbrew funkcjonującym powszechnie stereotypom – o podstawowych dla człowieka sprawach. Moralność jest przecież zbyt ważna dla egzystencji człowieka i kształtu jego człowieczeństwa, aby bezkrytycznie dawać się zwodzić różnym ideologom i manipulatorom. Uprawianie etyki nie jest według Spaemanna zajęciem czysto teoretycznym: „Etyka nie wydaje się aż tak interesująca, aby warto było się nią zajmować nawet wtedy, gdy nie można w niej wyjść poza puste formuły i gdy nie daje się z niej wyciągnąć żadnych wskazań co do własnego postępowania” (s. 6). Sens etyki jako nauki jest więc zakotwiczony w realnych problemach ludzkiej egzystencji. Uprawianie etyki, które pozwala człowiekowi prawidłowo „poczynąć samego siebie” (S. Kierkegaard) i jest dla niego busolą dobrego postępowania, okazuje się nie tylko przydatne, lecz wręcz konieczne.

Autor *Podstawowych pojęć moralnych* nie próbuje udawać bezstronności. Wręcz przeciwnie, wyraźnie ujawnia swoje obiektywistyczne stanowisko, broniąc go i krytykując stanowiska przeciwne. W etyce widzi filozoficzną reflek-

¹ R. S p a e m a n n, *Podstawowe pojęcia moralne*, tłum. P. Mikulska, J. Merecki SDS, Lublin 2000, ss. 95, Redakcja Wydawnictw KUL.

² W kontekście poruszanej tu problematyki warto wymienić książkę *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, Lublin 1997.

sję nad prawdą moralną, której poszukuje się na drodze racjonalnych procedur. Jego analizy zdecydowanie przeciwstawiają się nonkognitywistycznym trendom metaetycznym, które w sądach etycznych widzą jedynie ekspresję emocji podmiotu lub próbę skłonienia interlokutora do przyjęcia określonych postaw moralnych.

Czy dobro moralne jest bezwzględne czy też zależy od czasu lub miejsca? Drugi człon tej alternatywy wyraża stanowisko relatywizmu etycznego, którego zwolennicy twierdzą, że pobieżna choćby znajomość etnografii skłania do opowiedzenia się za twierdzeniem o relatywności sądów moralnych. To, co jedne ludy uważają za dobre, inne potępiają jako złe. To kultura zatem – twierdzą przedstawiciele tej wersji relatywizmu etycznego – determinuje sposób postrzegania dobra i zła. Czy różnorodność przekonań dotyczących dobra i zła jest jednak rzeczywiście argumentem na rzecz relatywizmu etycznego? Spaemann zauważa, że etyka powstała właśnie z powodu konstatacji tej różnorodności, której dokonywali już w V wieku przed Chrystusem podróżujący do barbarzyńskich krajów Grecy. To właśnie z powodu faktu różnorodności zaczęto się zastanawiać nad miarą słuszności ocen moralnych. Poszukiwano ugruntowania dla moralnego dobra, znajdując je w naturze (*physis*). Zatem – zauważa Spaemann – „poszukiwanie kryterium dobrego i złego życia, dobrych i złych czynów rozpoczęło się od stwierdzenia różnorodności systemów i norm; dlatego wskazanie na tę różnorodność nie jest argumentem przeciw niemu” (s. 10).

Co przemawia za szukaniem obiektywnego kryterium dobrego i złego życia? Dla Spaemanna jest to nasza co-

dzienna pewność co do sensowności takiego rozróżnienia. Kiedy na przykład słyszymy, że ojciec skatował dziecko za nocne moczenie się, mówimy wówczas o absolutnym złu, a nie o czynie, który jest zły dla dziecka, ale dobry dla ojca. Podobnie czyn św. Maksymiliana Kolbego nie był dobry dla uratowanego człowieka, a zły dla franciszkańskiego zakonnika, lecz był dobry w sensie absolutnym. W człowieku tkwi „idea bezwarunkowości”³. Idea ta otwiera człowieka na coś, co nie należy do „treści” jego natury – otwiera go na świat absolutnego dobra. Spaemann uważa, że kategoria wspólnych przekonań moralnych nie jest wcale tak wąska, jak się to czasami może wydawać. Dlatego pisze: „Ulegamy nieraz po prostu optycznemu złudzeniu. Różnice silniej przyciągają naszą uwagę, ponieważ to, co wspólne, jest oczywiste” (s. 11). Etyka jest filozoficznym namysłem nad moralnością, pozwalającym na lepsze dostrzeżenie tego, co absolutnie dobre. Niemiecki filozof wierzy, iż poszukiwanie kryterium dobra i zła, aczkolwiek trudne, nie jest jednak bezowocne. Dobro istnieje – etyka posiada zatem przedmiot swoich dociekań.

To, co dobre, musi być także dobre dla mnie, aby stać się motywem mojego działania – zauważa Spaemann. Hedonizm, który jest kolejnym poglądem etycznym będącym przedmiotem analizy Spaemanna, wyciągnął jednak błędny wniosek z tego słusznego spostrzeżenia. Z tezy, że każdemu osiągnięciu celu towarzyszy zadowolenie, nie wynika bowiem fakt, iż zadowolenie jest jedynym

³ R. S p a e m a n n, *O pojęciu natury ludzkiej*, w: *Człowiek w nauce współczesnej*, red. K. Michalski, Paryż 1988, s. 141.

i właściwym celem działania (s. 21n.). Działamy moralnie dobrze nie z racji przyjemności, którą sprawia nam takie działanie, chociaż przyjemność może być ubocznym skutkiem postępowania moralnie dobrego. Swoje antyhedonistyczne stanowisko niemiecki myśliciel konfrontuje z psychologicznym uzasadnieniem hedonizmu, które może płynąć ze strony Freudowskiej psychoanalizy. Austriacki psychiatra uważał bowiem, że dynamizmy libidalne (jeśli nie świadomie, to podświadomie) stoją w centrum naszych motywacji. Człowiek to „niespełniony hedonista” – niespełniony, gdyż musi w swym życiu respektować zasadę rzeczywistości i nie może się kierować jedynie zasadą przyjemności. Ale czy człowiek rzeczywiście pragnie tylko i wyłącznie przyjemności? Za brytyjskim filozofem R. Hare'em Spaemann proponuje przeprowadzenie pewnego eksperymentu myślowego. Wyobraźmy sobie człowieka, który w stanie narkozy przywiązany jest do stołu. Do czaszki podłączono mu generujące impulsy elektryczne przewody, które wywołują w nim stan permanentnej euforii. Wyraz jego twarzy poświadcza, że odczuwa on nieustanną przyjemność. Zapytajmy siebie: czy chcielibyśmy tak szczęśliwego życia? Czy przyjęlibyśmy propozycję przyłączenia się do eksperymentu? Nasza odpowiedź byłaby najprawdopodobniej negatywna. Dlaczego? Ponieważ naszym najgłębszym pragnieniem nie jest samo odczuwanie przyjemności. Ważniejsze od niej okazuje się życie w realnym świecie, w rzeczywistości, nie zaś w sztucznym świecie przyjemności (por. s. 25). Przyjemność nie jest w stanie rekompensować utraty kontaktu z naszym realnym – choćby tylko przeciętnym – życiem.

Innym ważnym problemem ludzkiego życia jest nasze odniesienie do śmierci. M. Heidegger sądził, że w samą istotę Dasein wpisana jest trwoga, która w pewien sposób określa całe jestestwo człowieka. Jej źródłem jest świadomość śmierci. Człowiek lęka się swego kresu i ten lęk kładzie się cieniem na całej jego egzystencji. Człowiekowi chodzi zatem przede wszystkim o własne bycie. To określa także płaszczyznę moralną. Spaemann proponuje w tym kontekście kolejny eksperyment myślowy. Wyobraźmy sobie – mówi – że w jakimś momencie naszego życia dowiadujemy się o tym, że nigdy nie umrzemy. Będziemy żyć wiecznie i to w taki sposób, w jaki żyjemy obecnie. Czy rzeczywiście byłoby to źródłem poczucia szczęścia? Przeciwnie – wszystko, co przeżywamy obecnie, zostałoby pozbawione znaczenia, wszystko stałoby się obojętne i w jakimś sensie bezwartościowe, gdyż wszystko mogłoby mieć miejsce w innym czasie. Pojawiłby się dziwny paradoks: „życie, któremu nie groziłby koniec, nie mogłoby też być życiem spełnionym” (s. 26). Sensem życia nie jest więc ani przyjemność, ani samo zachowanie życia. Człowiekowi nie chodzi zatem przede wszystkim o życie, lecz o dobre życie. To zaś jest rezultatem dostosowania życia do rzeczywistości, do prawdy o niej. Człowiek jest istotą aksjologiczną, otwartą na wartości, i to one stanowią o sensie jego życia. W różnego rodzaju uczuciach – takich jak radość, smutek, miłość, nadzieja – człowiek otwiera się na świat wartości. Ten, kto jest otwarty na wartości, doświadcza radości niedostępnej skoncentrowanemu na przeżywaniu przyjemności hedoniście.

Kolejny rozdział swojej książki Spaemann poświęca zagadnieniu spra-

wiedliwości. Arystoteles widział w niej najważniejszą cnotę moralną. Sprawiedliwość stanowi ważny fundament życia moralnego zarówno w jego wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Czym jest sprawiedliwość? Spaemann pisze: „Sprawiedliwym nazywamy tego, kto w razie konfliktu interesów patrzy, jakie, a nie czyje interesy wchodzą w grę” (s. 42). Nie jest to łatwe, ponieważ każdy niejako z natury chce uprzywilejować własny interes i własny punkt widzenia. Sprawiedliwość wymaga więc przekraczania naturalnych odruchów w imię wyższych wartości, takich jak cudze prawo do posiadania określonych dóbr czy podział korzyści i kosztów. Spaemann widzi w sprawiedliwości remedium na konflikty wartości. Można jednak pytać: czy nie pojawiają się w życiu człowieka sytuacje tragiczne, w których konflikt jest tak mocno zakodowany w materii wchodzących w grę jakości aksjologicznych, że nie widać możliwości rozwiązania go na drodze sprawiedliwości?

Rysuje się tu pytanie bardziej ogólnej natury: co sprawia, że określony czyn jest dobry lub zły? Co stanowi normę moralności, stanowiącą kryterium odgraniczenia dobra od zła? Spaemann odwołuje się do klasycznego już podziału stanowisk etycznych na etykę odpowiedzialności (którą kierują się politycy) i etykę przekonań (którą kierują się święci) dokonanego przez M. Webera. Pierwsze stanowisko widzi normę moralności w skutkach, do których prowadzi określony czyn. Przed jego podjęciem trzeba wziąć pod uwagę wszelkie możliwe konsekwencje, jakie może on wywołać. Etyka przekonań natomiast twierdzi, że należy zawsze działać zgodnie z własnymi wewnętrznymi intuicjami moralnymi, niezależnie od możliwych

konsekwencji. Z Weberowską etyką odpowiedzialności spokrewniony jest niezwykle modny dzisiaj utilitaryzm, który za kryterium moralnej wartości czynu uznaje rachunek zysków i strat powodowanych przez dany czyn. Spaemann pokazuje, że takie kryterium jest nieoperatywne, ponieważ przed podjęciem działania nie można przewidzieć wszystkich jego skutków (s. 57). Gdyby potraktować rachunek dóbr konsekwentnie, to jakiegokolwiek działanie stałoby się niemożliwe. Paradoksalnie zatem – konsekwentne stosowanie doktryny utilitarystycznej prowadziło do gorszych skutków niż jej odrzucenie.

Co zatem powinniśmy czynić, aby żyć dobrze? Autor odpowiada: powinniśmy dostosowywać się do „natury rzeczy”. Do natury obietnicy należy jej dotrzymywanie, do natury posiadania małych dzieci należy imperatyw zapewniania im wszystkiego, co potrzebne do rozwoju osobowego, itd. Odpowiadając na wyzwania rzeczywistości osiągniemy spokój ducha, w którym autor upatruje jedną z fundamentalnych wartości życiowych (por. s. 85-94). Okazuje się, że teorie etyczne są nieraz bardziej bezradne wobec pytania, jak żyć godziwie, niż intuicje zwyczajnych ludzi. Słusznie zauważono, że o ile konsens filozofów moralności jest trudny do osiągnięcia, to z powodzeniem jest on możliwy na poziomie preferencji etycznych i intuicji moralnych, którymi kierują się podejmujący działanie ludzie. Być może łatwiej żyć moralnie dobrze niż zrozumieć, czym jest moralnie dobre życie.

Busolą w naszym postępowaniu moralnym jest sumienie, będące „zmysłem dobra i zła w człowieku” (s. 70). Nie jest ono jednak nieomyślne, nie stanowi nieodwołalnej wyroczni dotyczącej naszych

czynów. Podobnie jak zmysły, może nas mylić. Spaemann twierdzi, iż wszystko, co dzieje się wbrew sumieniu, jest złem, nie wszystko natomiast, co jest z nim zgodne, jest tym samym dobre. Niemiecki filozof przyjmuje tu perspektywę klasycznej filozofii moralności, która dostrzega w sumieniu organ rozpoznawania moralnej kwalifikacji czynu.

Tajemnica zła stanowi wielki problem filozofii. Koncepcja prywacyjna, mocno osadzona w tradycji, a początkami sięgająca megarejczyków, widzi w złu brak dobra. Spaemann zdaje się przyjmować tę perspektywę pisząc: „nie chcemy zła dla zła, lecz chcemy go jako środka lub godzimy się na nie, traktując je jako cenę osiągnięcia jakiegoś celu, który sam w sobie nie jest zły” (s. 75). Czy rzeczywiście tak jest? Czy zawsze czyniąc zło, człowiek nie wie, co robi? Czy w różnych formach fascynacji złem – od satanizmu po ustroje totalitarne – człowiek z całą świadomością i premedytacją nie chce zła?

Te pytania nie stoją w polu problemowym analiz podejmowanych przez Spaemanna na kartach *Podstawowych pojęć moralnych*. I nie jest to bynajmniej zarzut pod jego adresem. Książka została pomyślana jako wprowadzenie do myślenia etycznego i wydaje się, że z tego zadania wywiązuje się znakomicie, ucząc mistrzowsko sztuki uprawiania etyki. Nie rozstrzyga mentorsko, co jest dobre, a co złe, lecz zaprasza do współmyślenia o najważniejszych problemach życia człowieka, rozbijając skorupy nobliwych, a zwodniczych teorii i poglądów etycznych. Buduje etykę jako „naukę o spełnionym życiu”, w którym życzliwość wobec rzeczywistości usuwa antynomie między dobrem moralnym a szczęściem⁴. Spaemann uczy krytycznego podejścia do prostych i wydawałoby się dobrze uzasadnionych poglądów na moralność, uczy etycznego myślenia i argumentowania. Warto skorzystać z tych lekcji.

⁴ Por. t e n ż e, *Szczęście a życzliwość*, s. 13n.

Tomasz GARBOL

PRZYMIERZE Z POKONANYMI

*Król mrówek*¹ jest już drugą po tomie esejów *Labirynt nad morzem* książką Zbigniewa Herberta, za której ostateczny kształt nie jest odpowiedzialny wyłącznie autor. Obydwie pozycje to rzeczy niedokończone – przynajmniej w pewnym stopniu dzieła edytorów. *Króla mrówek* przygotował do wydania Ryszard Krynicki. Z Herbertem łączyła go przyjaźń i poetycka współpraca. Świadectwem tego jest wiersz *Do Ryszarda Krynickiego – list*, znajdujący się w tomie *Raport z oblężonego Miasta i inne wiersze*². Wiadomo również, że dokonany przez Herberta w ostatnich miesiącach życia wybór 89 wierszy powstał właśnie przy współudziale Krynickiego – nie tylko jako szefa Wydawnictwa a 5, w którym się ukazał, ale i jako zaufanej osoby, z której zdaniem liczył się Poeta, dokonując wyboru.

Warto o tym współudziale Krynickiego przypomnieć. Jeżeli nawet *Król mrówek* nie jest do końca dziełem same-

go Herberta, to osoba tego właśnie edytora gwarantuje, że otrzymujemy książkę przygotowaną nie tylko z największą dbałością o wierność autorowi, ale i z największą wiedzą o planach i intencjach autorskich co do projektowanego tomu. O tej staranności i wiedzy Krynickiego dobitnie świadczy posłowie „Od wydawcy”, doskonale wprowadzające w dzieje tworzenia *Króla mrówek*.

Na jednym z etapów powstawania książki Herbert planował nadać jej tytuł *Atlas* (zob. s. 144). Wśród niedokończonych tekstów, wchodzących w skład większego ich bloku nazwanego przez wydawcę „Utworami z kręgu *Króla mrówek*”, znajduje się *Wstęp do „Atlasa”* (*Nota autobiograficzna*). Chociaż posiada on charakter brulionowy i był przewidywany jako wprowadzenie do innej całości, padają w nim słowa, które można potraktować jako wstęp do takiego *Króla mrówek*, jakiego właśnie otrzymaliśmy. Mówi się tu o kimś, kto „– nienawidził rasy zwycięzców i jego przymierze z pokonanymi wydawało mu się odziedziczone / po górze, strumieniu, ściganym owadzie i melancholijnym olbrzymie / – cała jego sympatia kierowała się ku / zmęczonym bohaterom i dwuznacznym” (s. 115). Deklara-

¹ Z. H e r b e r t, *Król mrówek. Prywatna mitologia*, Kraków 2001, ss. 151, Wydawnictwo a 5.

² Cytaty z poezji Herberta przytaczam za wydaniem: Z. H e r b e r t, *Poezje*, Warszawa 1998.

cja sympatii dla „zmęczonych” bohaterów tłumaczy, dlaczego to właśnie Atlas miał być pierwotnie patronem całego tomu. U Herberta jest on bowiem kimś podwójnie skrzywdzonym: najpierw przez „oszukańczego Heraklesa”, który podstępem skłonił go do zdobycia jabłka Hesperyd i wymusił powrót do roli tego, który podtrzymuje sklepienie niebieskie, a potem w historii – przez architektów, którzy przydzielili mu „dwuznaczną i podłąwą funkcję podpierania balkonów i schodów w pałacach leniwych arystokratów, bogatych dorobkiewiczów, nie mówiąc już o bankach, prefekturach policji i ministerstwach okrucieństwa publicznego” (s. 84). Takie ujęcie jego losu tłumaczy sugestię pojawiającą się w prozie Herberta: „Przy odrobinie naszej dobrej woli, a także wyobraźni, mógłby [Atlas] zostać patronem nieuleczalnie chorych, patronem skazanych na dożywotnie więzienie, głodnych od urodzenia do śmierci, ponizanych, wszystkich wyzutyh z praw, których jedyną cnotą jest niemy, bezbronny, nieruchomy – do czasu – gniew” (s. 85).

Narrator *Króla mrówek* to ktoś, o kim można by powiedzieć, że trwa w „przymierzu z pokonanymi”. Za jego pośrednictwem poznajemy całą galerię postaci znanych lepiej lub gorzej z mitologii, ale zaprezentowanych tak, by uwyraźnić ich nieszczęście, krzywdę czy tragizm. Antajos – w mitologii pokonany przez Heraklesa syn Posejdon i Gai, sławny ze swej morderczej pasji wyzywania napotkanych osób na pojedynki – u Herberta został przedstawiony jako ktoś, w kogo „cieniu rozłożystych ramion [...] znajdują miłościwe schronienie wszyscy owi dziwaczni uchodźcy, którzy w bezlitosnych oczach tubylców

przybierają postacie niepojętych odmieńców, a nawet potworów” (s. 18). Krótki portret Antajosa eksponuje jego poczucie braku zakorzenienia w świecie – „przyroda potraktowała go po macoszemu i przez roztargnienie odmówiła mu określonego miejsca w porządku gatunków” (s. 15). Inny bohater „prywatnej mitologii”, Tersytes, w poemacie Homera jest „tchórzem, kłótnikiem, wiecznym malkontentem” (s. 44), który zakłóca naradę wodzów greckich, a jego odrażający wygląd – kulawy, zapadnięta pierś, spiczasta głowa – pogłębia antypatię, którą czuje do niego czytelnik *Iliady*. Herbert, przypominając za innymi mitami niż Homerycki, że „Tersytes był inwalidą mitologii” (s. 46), a jego kalectwo zostało nabyte w walce, widzi w nim przedstawiciela „podbitych”: „Jego jedyną bronią było złorzeczenie, bunt bezsilnych – beznadziejny, ale właśnie dlatego zasługujący na podziw i szacunek” (s. 47). Hekabe zaś – w micie trojańskim okrutnie mszcząca śmierć swojego najmłodszego syna Polidorosa zamordowaniem dzieci Polimestora – u Herberta jest symbolem bezgranicznego cierpienia: „dobrotliwi bogowie przemienią ją w sukę, gdyż tylko wielkie serce zwierząt pomieścić może tyle nieszczęścia” (s. 92).

Dwie zasady rządzą Herbertowymi portretami mitologicznych postaci. Pierwsza to: czytać mitologię, „pilnie badając to co jest pod freskiem”, jak to zostało określone w odniesieniu do dzieła *Ab urbe condita* w wierszu *Przemiany Liwiusza* (z tomu *Elegia na odejście*). Herbert, jak mogliśmy się zorientować na podstawie kilku przywołanych przykładów, nie zadowala się oficjalną wersją mitu, ale stara się dotrzeć do tego, co jest ukryte za fasadą owej

oficjalności, wzmocnionej siłą stereotypu ukształtowanego przez wieki. Za ową fasadą kryje się zaś, jak się najczęściej okazuje u Herberta, dramat cierpienia, poniżenia, krzywdy. Na przykład przemiana Hekabe w sukę nie jest w *Królu mrówek* karą, jak w oficjalnej wersji mitu, ale aktem współczucia bogów, a sama żona Priama nosi tutaj nie tyle piętno zbrodni, ile ciężar cierpienia. Druga zasada to: prezentować mitologię językiem współczesnym. O Antajosie mówi się tu językiem współczesnej psychologii, że był dzieckiem „opuszczonym i zaniedbanym. Dzikie klótnie rodziców wywarły zapewne ujemny wpływ na kształtowanie się jego charakteru”. Innym przykładem realizacji tej zasady może być stwierdzenie, że Hypnos, bóg snu, „był anestezjologiem” (s. 70).

Karlowi Dedeciusowi Herbert wyznał: „Jeżeli tak często zwracam się w mojej pracy ku antycznym tematom i mitom, to czynię to nie z kokieterii – nie chodzi mi przy tym o stereotypy, o intelektualną ornamentykę – a raczej chciałbym opukać stare idee ludzkości, aby ustalić, czy i gdzie brzmią pustym dźwiękiem. Szukam też odpowiedzi na pytanie o to, jaki sens mają dla nas dziś jeszcze owe tak niegdyś szacowne pojęcia, jak wolność i godność ludzka. Wierzę, że ich wielka, zobowiązująca treść dotąd przetrwała”³. Jednym ze sposobów owego „opukiwania starych idei ludzkości” jest właśnie mówienie językiem współczesnym o postaciach mitologicznych. Ów język, uniwersalizując ich doświadczenia i losy, staje się najlep-

szym sprawdzianem aktualności przesłania mitu; aktualności, której źródłotkwi w ponadczasowości sytuacji polegającej na doświadczeniu tajemnicy własnego życia naznaczonego bólem, cierpieniem, odrzuceniem, poniżeniem i krzywdą.

Te dwie zasady – „czytać mitologię, badając to, co jest pod freskiem” oraz „opowiadać o mitologicznych postaciach językiem współczesnym” – decydują o dwóch najważniejszych zaletach *Króla mrówek*. Realizacja pierwszej z tych zasad pozwala Herbertowi wspaniale ożywić mitologiczne obrazy, odkryć w mitologii to, na co zwykle nie zwraca się uwagi. Co Herbert odkrywa, zaglądając pod fresk oficjalności? To, na co pomaga zwrócić uwagę realizacja drugiej z zasad rządzących *Królem mrówek*: że losy mitologicznych postaci są losami nas samych. Na pytanie, w czym jesteśmy podobni do Hekabe, Atlasa czy Antajosa, pozwala odpowiedzieć pierwszy utwór zamieszczony w książce – wiersz *Czarnofigurowa waza garncarza Eksekiasa*, który jest nieco zmienioną wersją tekstu znanego już wcześniej z tomu *Rovigo*:

Dokąd płynie Dionizos przez morze czerwone jak wino
ku jakim wyspom wędruje pod żaglem winorośli
śpi i nic nie wie więc my także nie wiemy
dokąd płynie z prądami bukowa łódź lotna
(s. 7)

Tak jak mitologiczni bohaterowie Herberta, jak Dionizos, doświadczamy, że nasz los jest zagadką. Płyniemy unoszeni przez nieznanne prądy morskie, napotykamy przeszkody, zdarzają się nam niebezpieczne przygody i cierpimy, ale sens i ostateczny cel naszej podróży są

³ Cyt. za: K. D e d e c i u s, *Uprawa filozofii. Zbigniew Herbert w poszukiwaniu tożsamości*, w: *Poznawanie Herberta*, wybór i wstęp A. Franaszek, Kraków 1998, s. 144.

dla nas tajemnicą. Podobne doświadczenie jest udziałem bohaterów „prywatnej mitologii” Herberta. Na przykład Kleomedesa – nieustannie zaskakiwanego przez los, wyznaczający mu rolę tułacza: „Wędrówka Kleomedesa obfitowała we wszystko, co składa się na konieczne elementy opowieści epickiej – zawile perypetie, labirynty pustyń, szczyty i głębiny, grozę i rozległe krajobrazy. [...] Kim był? Atomem błądzącym w pustce wszechświata” (s. 56). W swoim błądzeniu po świecie Kleomedes jest niewątpliwie bardzo podobny do Dionizosa unoszonego w nieznanym kierunku przez morskie prądy. My zaś, w naszym poczuciu życiowej dezorientacji, niewiele różnimy się od nich obydwu.

Herbertowe „przymierze z pokonanymi” zostało przypieczętowane czułością, a jeszcze lepiej powiedzieć współczuciem, o którym w *Labiryncie nad morzem* mówi się, że jest jedyną drogą do świata. W *Smoku*, jednym z niedokończonych tekstów „z kręgu *Króla mrówek*”, narrator wyznaje: „Bardzo lubiłem smoki. Budziły we mnie uczucie czułości i braterstwa. Zupełnie nie rozumiałem, dlaczego zabija się je tak okrutnie” (s. 113). To czułość na przekór stereotypowemu wyobrażeniu, które każe raczej obawiać się smoka, niż darzyć go sympatią. Tutaj łączy się ona z niewiarą w okrucieństwo potwora pożerającego dziewice składane mu na ofiarę: „Już wcześniej narzucało mi się przypuszczenie, czy nie było to zwykłe odwracanie uwagi społeczeństwa od faktu, że to władca Krakowa, pobudliwy, nienasycony w swoich erotycznych fantazjach, konsumował dziewiczość córek swych poddanych, a potem wszystko zwał na smoka” (s. 113). Ton przekornej czułości jest też dobrze słyszalny w prozie

poetyckiej *Achilles. Pentezylea*. Syn Tetydy nie jest tu ogarniętym wojennym szalem wojownikiem, jak w oficjalnej wersji mitu. Herbert przekornie zwraca naszą uwagę na to, co ludzkie w herosie. Pokazuje go w chwili słabości, cierpienia, bezradności. Pokonawszy Pentezyleę, Achilles „zobaczył – w nagłym olśnieniu – że królowa Amazonek jest piękna” (s. 91). Spóźnione i daremne uczucie obudziło w herosie człowieka. Przemiana Achillesa i całe jego zachowanie opisane są z wielką czułością: „Ułożył ją troskliwie na piasku, zdjął ciężki hełm, rozpuścił włosy i delikatnie ułożył ręce na piersi. [...] Spojrzał na nią, raz jeszcze, pożegnalnym wzrokiem i jakby przymuszony obcą siłą, zapłakał – tak jak ani on sam, ani inni bohaterowie tej wojny nie płakali – głosem cichym i zaklinającym, niskopiennym i bezradnym, w którym powracała skarga i nie znana synowi Tetydy – kadencja skruchy” (s. 91). Zwłaszcza w drugim z przywołanych zdań wyraźny jest ton czulego żalu. Liczne pauzy wydłużające i tak już dość długie zdanie pozwalają usłyszeć płacz Achillesa; płacz z ową powracającą kadencją skruchy.

Czułość Herberta dla opisywanych bohaterów mitologicznych można uznać za rodzaj odpowiedzi na ich krzywdę. Źródłem tej krzywdy jest przede wszystkim historia, która – co warto przypomnieć – w twórczości autora *Króla mrówek* nigdy nie miała dobrej opinii. W wierszu *Elegia na odejście pióra atramentu lampy* (z tomu *Elegia na odejście*) pojawia się wyznanie: „trawiłem lata by poznać prostackie tryby historii / monotonna procesję i nierówną walkę / zbiorów na czele ogłupiałych tłumów / przeciw garstce prawych i rozumnych”. Podobnie określona jest historia również

w *Królu mrówek*. Kiedy „do świętego gaju mitu wkracza [...] Klio, dziewczka rosła, toporna, silna jak koń i nad wyraz ordynarna – bogini uzurpatorów, powtarzająca swoje wytarte frazesy” (s. 43), narrator tytułowego opowiadania zawiesza opowieść, dając wyraźnie odbiorcy do zrozumienia, że nie zamierza ulegać wpływom tej muzy. Historia pisze, zdaniem Herberta, stale takie same scenariusze ludzkich dziejów, przyznając zawsze rację silniejszym, zwycięzcom. Jeżeli przypomnimy deklarację o nienawiści do „rasy zwycięzców” ze *Wstępu do „Atlasa”*, to jaśniejsze się stanie, skąd u Herberta niechęć do podopiecznej Klio.

Nie jest to zresztą niechęć do historii pojętej abstrakcyjnie. W *Królu mrówek* znajdują się czytelne aluzje do konkretnych historycznych wydarzeń i zjawisk. Transportowcy z tytułowego opowiadania, przygotowujący zamach stanu, który ma obudzić w Myrmidonach zainteresowanie polityką, przypominają znanych z historii najnowszej „ekspertów”, rozsyłanych po świecie przez „Imperium Zła” w poszukiwaniu gruntu odpowiedniego dla zaszczepienia komunistycznych idei. Z kolei opowiadanie *Securitas* – historia wprowadzenia do rzymskiego Panteonu nowego bóstwa, mającego dbać o bezpieczeństwo cesarza – dotyczy w gruncie rzeczy zjawiska, jakim jest służba bezpieczeństwa, i to nie tylko czasów starożytnych, lecz także współczesnych: „Z początku sielscy, toporni, nieporadni, idą [agenci tej służby] z duchem czasu i postępem wiedzy, unoszeni wysoką falą elektroniki” (s. 80). Jeżeli weźmiemy pod uwagę, że pierwodruk tekstu (w podziemnym kwartalniku politycznym „Krytyka”) datuje się na rok 1985 – czas aktywnej

działalności komunistycznej służby bezpieczeństwa, której zresztą Herbert, wielokrotnie nękany przez „bezpiekę”, osobiście doświadczył⁴ – to aluzje do współczesności staną się oczywiste. Można chyba nawet uznać, że to PRL-owscy – a nie starożytni – „Posługacze” bogini Securitas zainspirowali Herberta. Świadczyłaby o tym refleksja nad ponadczasowością jej kultu: „Badacze mitów poświęcają stanowczo zbyt mało uwagi bogini Securitas. Niektórzy utrzymują nawet, że jest bladą personifikacją. Mylą się gruntownie. Bo jakież inne bóstwo antyku przetrwało do naszych czasów i cieszy się tak znakomitym zdrowiem?” (s. 80). Trudno nie usłyszeć w tych słowach gorzkiej ironii kogoś, kto osobiście mógł się przekonać o tym, że Securitas ciągle otoczona jest rzeszą wiernych „Posługaczy”.

Herbertowa czułość nie ma nic wspólnego z „czułościowością”, z sentymentalnym roztkliwianiem się nad opisywanymi bohaterami. Jest, powtórzmy, raczej współczuciem, próbą zrozumienia sytuacji drugiego, na przekór temu, co podpowiada stereotyp. O tym, jak daleko stąd do sentymentalizmu, możemy się przekonać w opowiadaniu *H. E. O.*, którego tytuł tworzą inicjały imion mitologicznych postaci: Hermesa, Eurydyki i Orfeusza. Eurydykę przedstawia się tu z autentyczną czułością. Wyznaje ona Hermesowi, który prowadzi ją ku wyjściu z Hadesu na spotkanie z Orfeuszem: „Nie mam już żywych pal-

⁴ Por. np. słynny już list Herberta do Czesława Miłosza z 18 VI 1969 (słynny z powodu zamieszania, które powstało, gdy dziennikarze „Gazety Wyborczej” powołali się na niego w rozmowie z Gustawem Herlingiem-Grudzińskim). Zob. W. Karpieński: *Głosy z Beinecke I*, „Zeszyty Literackie” 1999, nr 2(66), s. 30.

ców [...] Nie potrafiłabym nawlec igły ani wyjąć pyłku z oczu ukochanego”. Czułość, z jaką opisuje się postawę Eurydyki – z kobiecą delikatnością zatroskanej o to, czy zdoła odbudować więź bliskości z ukochanym – przenika jednak przekorny realizm. Uprzedzona przez Hermesa o rychłej śmierci Orfeusza i zachęcana do opuszczenia Hadesu perspektywą powtórnego zamążpójścia – Eurydyka z gorzkim realizmem odpowiada: „Sądzę [...] że moi rodacy prędzej mnie ukamienują, niż pozwolą na drugie zamążpójście. Będę dla nich reklamą wierności i poezji, czymś w rodzaju wdowy narodowej” (s. 12). Spodziewany przez czytelnika żal nad nieszczęściem rozłączonych małżonków Herbert zastępuje przenikliwą refleksją nad opowiedzianym w micie wydarzeniem, nad ludzkim dramatem, który kryje się „pod freskiem” mitologicznej opowieści.

Współczucie dla drugiego i zrozumienie jego cierpienia pomagają zachować właściwą miarę również w spojrzeniu na siebie samego. Istnieje chyba zresztą wzajemna zależność pomiędzy stosunkiem do siebie i zdolnością współczucia dla innych. W każdym razie *Dziesięć ścieżek cnoty* – dające się określić jako „dekalog” człowieka znającego własne ograniczenia – nie pozostaje bez związku z postawą współczucia, którą dostrzegamy u narratora *Króla mrówek*. W owym „dekalogu” uderza minimalizm oczekiwań w stosunku do jego adresata. „Ścieżka” 7. polega na tym, by: „Starać się być szczęśliwym, bo tylko tacy ludzie mogą dać szczęście innym”, a dezyderat „ścieżki” 8. mówi: „Kraść można w zakresie, w jakim to jest nam potrzebne do nagiego życia. Nie robić z tego ideologii” (s. 99). Czy ta redukcja oczekiwań wobec adresata „dekalogu”

nie ma swojego źródła również w wiedzy na temat ograniczonych możliwości człowieka, kruchości ludzkiego życia, bezradności w stosunku do tego, co przynosi los, i do tajemnicy egzystencji? Jeżeli tak, to mądrość ta rodzi się również dzięki przyjęciu postawy współczucia, dzięki współodczuwaniu zagubienia, poniżenia, cierpienia drugiego.

Kruchość kondycji ludzkiej odciska też swój ślad na relacji do „Bogów” – naznaczonej dystansem, niepewnością, respektem wobec tajemnicy. Pierwsza „ścieżka cnoty” przestrzega: „Bogów nie należy wzywać na pomoc nawet w przypadkach krańcowych, bowiem w tym czasie mogą być zajęci czymś innym, a zbytnia nasza natarczywość może wywołać skutek wręcz odwrotny. Poza tym jest rzeczą wątpliwą, by jakikolwiek komunikat ludzki mógł się przedostać do ich uszu, z powodu lawin, wybuchów decybeli, nie mówiąc o magnetycznych burzach” (s. 99). Niepewność nie oznacza tu jednak rezygnacji – następna „ścieżka” opatrzona jest radą: „Należy kochać Bogów, bo to oczyszcza serce”. Ironia dotycząca antropomorficznych wyobrażeń bogów mitologicznych, którzy zajęci są własnymi sprawami i nie mają czasu na słuchanie ludzkich modlitw, skrywa poważne wątpliwości co do tego, czy możliwy jest kontakt z bóstwem, ale wątpliwości te nie prowadzą do zakwestionowania istnienia „Bogów” ani nawet do religijnej obojętności. Realizm – który w odniesieniu do drugiego człowieka nie pozwala na czułość, na roztkliwianie się nad jego cierpieniem – w relacji do „Bogów” powstrzymuje przed oczekiwaniami jakiegokolwiek nadmiernej poufałości. I w jednym, i w drugim wypadku zachowany zostaje dystans – którego nie moż-

na by jednak nazwać „zimnym”. Przecież tak jak drugiemu należy współczuć, a raczej współ-czuć z nim, tak „Bogów” należy kochać.

To poczucie obcowania z tajemnicą w kontakcie z Bogiem jest czymś stałym u Herberta. Renacie Gorczyńskiej Poeta wyznał: „Zapytano mnie kiedyś w Polsce na wieczorze autorskim: «A kim jest dla pana Bóg?» Nagle takie pytanie padło. Odpowiedziałem: «Niepojęty»”⁵. Wydaje się, że echo tego wyznania brzmi również w cytowanym już pierwszym punkcie *Dziesięciu ścieżek cnoty*. Sformułowana tam przestroga, by nie wzywać Bogów „nawet w przypadkach krańcowych”, to w gruncie rzeczy nieco inaczej wyrażone przekonanie o niepoznawalności „Bogów”, o dystansie pomiędzy człowiekiem i nieśmiertelnymi. Co jest niepojęte w „Bogach”? Można by odpowiedzieć: wszystko, są nieprzeniknioną dla człowieka tajemnicą. Można też jednak tę niepojętość nieco ukonkretnić. Wydaje się, że relację do „Bogów”, o której mówi pierwsza z *Dziesięciu ścieżek cnoty*, kształtuje to, co jest też charakterystyczne dla relacji do opisywanych w *Królu mrówek* bohaterów mitologicznych – stosunek do cierpienia. To bardzo znaczące, że ostatni utwór w najważniejszej części tomu – składającej się ze skończonych przez Herberta tekstów, opatrzonej podtytułem *Bogowie z zeszytów szkolnych* – dotyczy boskiego cierpienia. Opowiadanie *Ofiara* kończy się dramatyczną wymianą zdań pomiędzy Zeusem i Hermesem:

– Czy Dionizos cierpiał? – zapytał naiwnie Zeus.

– Nie tylko cierpiał. Płakał. I przywoływał Boga na świadka.

(s. 95)

To, co początkowo wydawało się Zeusowi niewielkim problemem w związku z dobrowolną decyzją Dionizosa, który „tłumaczył, że życie straciło dla niego dawny urok i sens, a poza tym cierpi na migrenę i uzależnienie alkoholowe, utrudniające mu sprawowanie obowiązków” (s. 94n.), okazało się wielkim dramatem cierpienia umierającego boga. *Ofiara* skłania do postawienia pytania, czy konieczne było tak wielkie cierpienie Dionizosa. Zwłaszcza okoliczności, w jakich zapada decyzja, „by któregoś z bogów wybrać na ofiarę i ofiarować rękami ludzi” (s. 94), rodzą wątpliwości. Powód podjęcia tej decyzji – obawa nieśmiertelnych, że nie pozostawią po sobie „nawet dobrego wspomnienia” (tamże) – jest niewspółmiernie błahy w porównaniu z ceną, jaka została zapłacona, by osiągnąć zamierzony cel. Ten krótki tekst przywodzi na myśl wiersz Herberta *Rozmyślania Pana Cogito o odkupieniu* (z tomu *Pan Cogito*), w którym również pojawiają się wątpliwości – przynajmniej w warstwie dosłownych znaczeń – czy konieczne było cierpienie Boga: „Nie powinien przysyłać syna // zbyt wielu widziało / przebite dłonie syna / jego zwykłą skórę // zapisane to było / aby nas pojednać / najgorszym pojednaniem”. Można by powiedzieć, że w *Królu mrówek* sugeruje się, iż ofiara Dionizosa również była najgorszym sposobem odbudowania więzi pomiędzy ludźmi i nieśmiertelnymi. Zestawienie obydwu utworów nie jest chyba nieuzasadnione, skoro w *Ofierze* znajdują się sygnały uniwersalizujące mito-

⁵ *Sztuka empatii. Zbigniew Herbert*, w: R. G o r c z y ń s k a, *Portrety paryskie*, Kraków 1999, s. 186.

logiczną sytuację. Najpierw Hermes snuje refleksję nad rolą ofiary składanej rękami ludzi w wielu religiach. Potem zaś o samej ofierze Dionizosa mówi się tak, że czytelnikowi musi się narzucić porównanie z ofiarą Chrystusa. Zwłaszcza cytowane już zakończenie, w którym Hermes mówi, że umierający bóg „przywoływał Boga na świadka”, skłania do takiego porównania.

Herbertowe „przymierze z pokonanymi” jest zarazem przymierzem z sobą samym i z „Bogami”. Z sobą – jak była już o tym mowa w związku z *Dziesięćma ścieżkami cnoty* – o tyle, o ile współczucie z cierpieniem innych pomaga zaakceptować słabość własnej kondycji, własne cierpienie. Dlaczego z „Bogami”? W opowiadaniu *Ofiara* autor ukazuje, że cierpienie nie omija też i ich. Poprzez cierpienie stają się bliscy, podobni do skrzywdzonych bohaterów mitologicznych i do narratora *Króla mrówek*. „Przymierze z pokonanymi” obejmuje zatem i ich, a być może również po prostu Boga – o tyle, o ile *Ofiara* odnosi się pośrednio również do cierpienia Chrystusa.

Pierwszy i ostatni utwór *Króla mrówek* dotyczy Dionizosa: wiersz *Czarnofigurowa waza garncarza Eksekiasa* i opowiadanie *Ofiara*. Ten ostatni utwór stanowi zresztą zakończenie nie tylko zasadniczej części książki, zatytułowanej „Bogowie z zeszytów szkolnych”, ale i – w innej jego wersji – jej całości.

Kompozycja książki – spiętej „dionizyjską” klamrą – pozwala dostrzec bliskość doświadczeń: niepokoju o cel i sens życia (por. *Czarnofigurowa waza...*) oraz cierpienia (por. *Ofiara*). Tym, co łączy obydwa doświadczenia, jest poczucie bezradności bycia „pokonanym”. Poczucie to odnajdujemy nie tylko

w sposobie prezentacji postaci mitologicznych, ale i w estetyce obecnej w *Królu mrówek*. W *Antyeposie* pojawia się deklaracja: „Parę chrapliwych wierszy, szorstka formuła losu. To wszystko. Na tym powinna skończyć się poezja oralna, opisowa, osobista, miłosna, bohaterka, chóralna, filozoficzna. Wszelka poezja” (s. 103). „Przymierze z pokonanymi” posiada aspekt estetyczny – minimalizacja zadań stawianych poezji i poecie ma przecież swoje źródło między innymi w wiedzy na temat ludzkich słabości i ograniczeń. Wprost pisał o tym Herbert w liście do Miłosza: „Nigdy nie pisać po to, że nagle uświadamia się, iż trzeba «zamknąć» jakiś okres, «podsumować», przejść w inną «fazę». To musi wynikać naturalnie, a nie na siłę. Akceptacja własnych ograniczeń. To, co mówili mądrzy Chińczycy: «szukaj talentu w swoich nieudolnościach»”⁶. Renacie Gorczyńskiej wyznał zaś Herbert: „są dwie postacie sztuki – tej czystej i tej, która godzi się na niedoskonałość, na własną nieumiejętność, na pomyłkę, na własny charakter”⁷.

Artystyczny kształt *Króla mrówek* potwierdza Herbertowe przywiązanie do owej estetycznej powściągliwości. Jej wyraźnym sygnałem jest podtytuł całego tomu: *Prywatna mitologia*. Prywatność oznacza tu rezygnację z aspiracji do ogarnięcia całości mitologii i do bezstronności w prezentowaniu losu opisywanych postaci. Herbert wybiera bohaterów, którzy są dla niego – a nie obiektywnie – najważniejsi, i nie przedstawia ich wszechstronnie, ale zawsze w momentach słabości, cierpienia czy klęski.

⁶ List z 17 II 1966, „Zeszyty Literackie” 1999, nr 2(66), s. 29.

⁷ *Sztuka empatii...*, s. 185.

Jego mitologia jest zatem selektywna i subiektywna – prywatna. Artystyczną powściągliwość można dostrzec również w warstwie stylistycznej *Króla mrówek*. W *Kleomedesie* pada pytanie: „czy godzi się ozdabiać sprawy głębokie, to znaczy powszechne, sztucznymi kwiatami stylu?” (s. 58). Zamiast patosu – spodziewanego i usprawiedliwionego przecież, gdy mówi się o cierpieniu i tragedii – w „prywatnej mitologii” Herberta dominuje ton lekko humorystyczny. Jego źródłem jest sposób mówienia o mitologii językiem współczesnym, o czym już wspominaliśmy. Taki język Herbertowego *Króla mrówek* to narzędzie współ-

czucia. Uwspółcześniając losy i charaktery mitologicznych bohaterów, pozwala się bowiem czytelnikowi lepiej zrozumieć ich dramat – lepiej, niż byłoby to możliwe, gdyby sygnałem tego dramatu był patos lamentu. Potwierdzona zostaje więc tutaj deklaracja z wiersza *Pan Cogito i wyobraźnia* (z tomu *Raport z oblężonego Miasta i inne wiersze*): „[Pan Cogito] używał wyobraźni / do całkiem innych celów // chciał z niej uczynić / narzędzie współczucia”.

Tak, cała kreacyjna moc wyobraźni została w *Królu mrówek* podporządkowana współczuciu – na nim opiera się „przymierze z pokonanymi”.

PROPOZYCJE „ETHOSU”

Ks. Marian Rusecki, *Fenomen chrześcijaństwa. Wkład w kulturę*, Lublin 2001, ss. 202, Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „Gaudium”.

Książka ks. M. Ruseckiego dotyczy dziedziny teologii fundamentalnej. Jest godna zainteresowania w dzisiejszej sytuacji, kiedy coraz częściej stajemy się świadkami chęci sprowadzenia chrześcijaństwa do rzędu „jednej z wielu religii”. Przeciwwstawiając się popularnemu w naszych czasach relatywizmowi, autor nie tylko wyjaśnia, na czym polega wyjątkowość chrześcijaństwa, ale charakteryzuje również wkład tej religii w całokształt dorobku kulturalnego człowieka w ciągu dziejów.

Książka składa się z trzech wzajemnie dopełniających się rozdziałów, z których każdy mógłby stanowić oddzielne opracowanie. Pierwszy z nich, zatytułowany „Pochodzenie chrześcijaństwa”, ma na celu udzielenie jednoznacznej odpowiedzi na pytanie: z jaką rzeczywistością mamy do czynienia w fenomenie chrześcijaństwa – Boską czy ludzką? Autor dowodzi Boskiego pochodzenia tej religii, rozwijając swoją myśl w trzech kolejnych częściach rozdziału („Teorie kwestionujące Boskie pochodzenie chrześcijaństwa”, „Krytyka założeń i ich konsekwencje” oraz „Uzasadnienie faktu Boskiej genezy chrześcijaństwa”).

Rozdział drugi „Istota chrześcijaństwa. Tożsamość i wyznaniowe różnice” ukazuje, na czym polega wyjątkowość chrześcijaństwa. Jest ono doktrynalnie oparte na łaskawym i doskonałym objawieniu Boga poprzez Jego Syna – Jezusa Chrystusa. W rozdziale tym, obok ukazania, na czym polega istota chrześcijaństwa, autor zajmuje się jego relacją do innych religii („Relacja chrześcijaństwa do innych religii w świetle objawieniowej genezy religii”, „Rozwój chrześcijaństwa – chrystianizacja”, „Dążenia ekumeniczne”, „Organizacja w ramach Kościołów”).

Rozdział trzeci „Chrześcijaństwo a kultura. Wzajemne inspiracje” przedstawia, jakie relacje zachodzą pomiędzy religią a kulturą (część pierwsza). Autor podkreśla, że chrześcijaństwo, mające wymiar antropotwórczy i społecznotwórczy (część druga), wpisuje się w dzieje kultury ludzkiej (część trzecia).

W „Wstępie” do swojej książki ks. Rusecki pisze: „Chrześcijaństwo w ciągu wieków budziło i budzi nadal żywe zainteresowanie zarówno wśród wyznawców, jak i przeciwników. Było i jest przedmiotem fascynacji ludzi nauki i sztuki, filozofów i teologów, wykształconych i prostych, mistyków i świętych [...] przedstawicieli innych religii, a niekiedy i ateistów” (s. 7). Fakt tak powszechnego zainteresowania religią chrześcijańską, niepokój, jaki wnosi ona w życie pojedynczego człowieka i całych narodów, nie pozwala sprowadzić go do rzędu „jednej z wielu religii”, a tym samym czyni książkę ks. Ruseckiego wartą zainteresowania.

A. K.

Krzysztof Rafał Prokop, *Sylwetki biskupów łuckich*, wyd. „Wołanie z Wołynia”, Biały Dunajec-Ostróg 2001, ss. 258 + V (Biblioteka „Wołania z Wołynia”, t. 20).

Tegoroczna pielgrzymka Jan Pawła II na Ukrainę stała się bodźcem dla powstania wielu publikacji dotyczących jej historii oraz historii Kościoła na jej terenie. Należy do nich książka Krzysztofa R. Prokopa *Sylwetki biskupów łuckich*. Autor sam przyznaje, że właśnie papieska pielgrzymka stała się dla niego bezpośrednim impulsem dla zrealizowania pomysłu, który zrodził się dużo wcześniej. Obecny Ordynariusz Łucki, ks. bp Marcjan Trofimak, w „Przedmowie” do książki wyraził przekonanie, że będzie ona pomocna w przygotowaniu do zbliżającego się jubileuszu 600-lecia ustanowienia stolicy biskupiej w Łucku.

Książka zawiera 55 biogramów biskupów zarządzających diecezją łucką, począwszy od biskupa Piotra (1358-przed 1371) aż po obecnego ordynariusza, które uzupełnione zostały „Aneksami” („Biskupi włodzimierscy i łuccy podług imion”, „Translacje biskupów łuckich”, „Schematy sukcesji apostołskiej”, „Miejsca pochówku ordynariuszy łuckich”).

Ziemia wołyńska – historyczna dzielnicą Rusi, następnie Rzeczypospolitej – to teren, na którym w ciągu wieków spotykały się i ścierały ze sobą różne tendencje religijne, kulturowe i polityczne. Lektura biogramów biskupów łuckich – stanowiących przyczynek do burzliwych dziejów Ukrainy i Polski oraz do dziejów Kościoła w Europie Wschodniej – przynajmniej w jakiejś mierze przybliży nam dziedzictwo tej ziemi. Warto, aby książką K. Prokopa zainteresowali się nie tylko historycy, ale również szersze grono czytelników, zwłaszcza że ma ona charakter popularyzatorski.

C. R.

Spotkałem człowieka. Ks. Władysław Bukowiński w pamięci wiernych i przyjaciół, zebrał i opracował ks. W. J. Kowalów, Biały Dunajec-Ostróg 2001, ss. 175, wyd. „Wołanie z Wołynia” (Biblioteka „Wołania z Wołynia”, t. 23).

Ks. W. Bukowiński, *Do moich przyjaciół. Fragmenty spuścizny piśmienniczej*, zebrał i opracował ks. W. J. Kowalów, Biały Dunajec-Ostróg 2001, ss. 158, wyd. „Wołanie z Wołynia” (Biblioteka „Wołania z Wołynia”, t. 22).

W roku papieskiej pielgrzymki na Ukrainę Biblioteka „Wołania z Wołynia” przygotowała dwa ściśle z sobą powiązane tomy przypominające sylwetkę księdza Władysława Bukowińskiego (1905-1974), nieustrzonego kapłana i duszpasterza katolickiego na Wołyniu i w Kazachstanie.

Tom pierwszy *Spotkałem człowieka...* stanowi próbę dokumentacji wspomnień, których autorami są Przyjaciele Biblioteki „Wołania z Wołynia”. Książkę otwiera bogate, opatrzone ciekawymi fotografiami „Kalendarium życia ks. W. Bukowińskiego” autorstwa J. Teleżyńskiej i H. Mittaelstadt, szczegółowo relacjonujące młodość i okres studiów Księdza, jego pracę w diecezji krakowskiej, a następnie na Kresach w Łucku oraz okres prześladowań, uwięzień, pobytów w obozach pracy (1945-1954), a także pracę duszpasterską w Karagandzie i w Kazachstanie (1958-1974). Warto zwrócić uwagę na towarzyszące „Kalendarium” niezwykle rozbudowane przypisy, w których czytelnik odnajdzie kulturowe i osobowe tło, na którym rozgrywało się życie ks. Bukowińskiego.

Część wspomnieniową książki stanowią relacje, które pogrupowano w kolejne części: „Studia prawnicze i teologiczne w Krakowie”, „Praca duszpasterska w Łucku i na Wołyniu”, „Zesłanie i praca duszpasterska w Kazachstanie”, „Pobyty w Polsce. Leczenie i spotkania z przyjaciółmi” oraz „«Pamięć?»”. Wśród autorów wspomnień są przyjaciele Kapłana, niegdysiejsi uczniowie, których ks. Bukowiński przygotowywał do Pierwszej Komunii Świętej, mimo obowiązującego zakazu prowadzenia takiej działalności, ludzie, którym niósł pomoc w trudnych sytuacjach, współzesłańcy – księża i oficerowie Armii Krajowej, a także przyjaciele z Polski. Główny motyw obecny we wszystkich relacjach o życiu księdza Bukowińskiego dobrze ujmuje myśl I. Iwaszkiewiczowej: „bez niego nasze życie byłoby dużo uboższe. Uboższe o jakieś dobro, które słowem trudno wyrazić” (s. 40). Redaktor książki, ks. W. J. Kowalów, podkreśla, że świadectwa, które udało mu się zebrać, i powszechne wśród ich autorów przekonanie o osobistej świętości księdza Bukowińskiego mogą być podstawą oficjalnych starań o beatyfikację tego wspaniałego kapłana.

Książkę zamyka „Aneks” zawierający wiele ciekawych dokumentów, między innymi list ks. Bukowińskiego do Prymasa Polski ks. kard. Stefana Wyszyńskiego z 10 XII 1956 roku oraz odpowiedź Prymasa.

Tom zawierający wybór pism ks. W. Bukowińskiego, zatytułowany *Do moich przyjaciół...*, zadedykowany Ojcu Świętemu z okazji pasterskiej pielgrzymki na Ukrainę, stanowi z kolei swoisty pamiętnik Kapłana, zawiera

bowiem przemyślenia i zapiski dokonywane na wszystkich ważnych etapach jego życia.

Książkę otwiera „Wspomnienie z więzienia o Księdzu Biskupie Adolfie Piotrze Szelażku”. Następnie zamieszczono „List do Kardynała Wyszyńskiego” z 1 III 1973 roku, opis stanu Kościoła na Ukrainie około roku 1969 oraz przejmujące „Wspomnienia z Kazachstanu”. Tom kończy wybór myśli ks. Bukowińskiego dokonany na podstawie listów do profesora Karola Górskiego.

Do obu książek warto sięgnąć nie tylko jako do źródeł historycznych, ale przede wszystkim jako do świadectwa, jak powinna się realizować istota kapłaństwa.

D. Ch.

Jarosław MERECKI SDS

OSOBA I DOBRO

Sprawozdanie z XLIII Tygodnia Filozoficznego KUL 12-15 marca 2001

Temat XLIII Tygodnia Filozoficznego, który odbył się w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w dniach od 12 do 15 marca 2001 roku, brzmiał „Człowiek wobec dobra”. Sądzę, że na początku warto zatrzymać się nad samym sformułowaniem tego tematu. Mówi ono, że człowiek w swoim działaniu spotyka się z dobrem, czy też lepiej: człowiek staje wobec różnego rodzaju dóbr, które mogą stanowić odpowiedź na jego różnorodne potrzeby i dążenia. Ale przede wszystkim dobrem jest sam człowiek – osoba. Zanim więc zaczniemy się zastanawiać, co jest dobre dla człowieka (osoby), musimy dokonać wglądu w to dobro, którym jest osoba. Na owym wglądzie w dobro osoby, czy też – jak powiedziała by etyk – na wglądzie w godność osoby opiera się (a przynajmniej: powinien się opierać) cały porządek moralny, a co za tym idzie – cały porządek ludzkiego życia w różnych jego wymiarach, które stały się przedmiotem namysłu w czasie obrad omawianego tu Tygodnia Filozoficznego.

Człowiek staje wobec różnego rodzaju dóbr, które z różnych powodów są dla niego atrakcyjne, pociągają go; zgodnie z Arystotelesowską definicją dobra: *bonum est quod omnia appetunt*.

Dobro jest więc tym, co godne pożądania, jest motywem wyzwalającym ludzkie działanie, jest tym, co doskonali podmiot. Św. Tomasz z Akwinu wskazywał na trzy podstawowe ludzkie inklinacje (*inclinationes naturales*), zgodnie z którymi osoba ludzka postrzega otaczające ją przedmioty jako dobre, godne pożądania. Nie wolno jednak jednocześnie zapominać o tym, że sam podmiot pożądania – jeśli mamy do czynienia z podmiotem osobowym – jest przede wszystkim takim dobrem, które określamy mianem dobra wsobnego, to jest dobrem, które zasługuje na afirmację z racji tego, czym (kim) jest: jest zaś przede wszystkim *bonum affirmabile*. Taka właśnie wizja osoby jako dobra wsobnego leży u podstaw etycznego personalizmu.

Rozważania tegorocznego Tygodnia Filozoficznego rozpoczęto od poszukiwania metafizycznych fundamentów dobra. Ks. prof. Andrzej Maryniarczyk (KUL) w referacie „*Bonum sequitur esse (rei)*” przypomniał etymologię i historię greckiego terminu „to agathon”, pokazując, że dopiero w metafizyce św. Tomasza z Akwinu – za sprawą nowej, egzystencjalnej koncepcji bytu wypracowanej przez Akwinatę – dobro

zostaje pojęte jako dobro konkretnego bytu, jako dobro jednostki. Dobro jest w tej wizji rzeczywistości konsekwencją istnienia bytu, który istnieje dzięki woli Stwórcy, a zatem jest przez Niego chciany. Dobro jest więc w tej wizji transcendentalną własnością bytu – *ens et bonum convertuntur* – jako że każdy byt istnieje dlatego, że jest chciany przez Stwórcę.

Warto zwrócić uwagę na pewne konsekwencje tej metafizycznej wizji rzeczywistości. Wymieńmy dwie z nich. Po pierwsze, Stwórca, który jest pełnią istnienia i pełnią dobra, nie musi stwarzać, do pełni swojej doskonałości nie potrzebuje bowiem żadnych innych dóbr. Stworzenie jest Jego wolnym aktem, poprzez który Stwórca udziela istnienia innym bytom. W tej pierwotnej sytuacji dobro nie jest motywem wyzwalamym działaniem Stwórcy (przed stworzeniem poza Bogiem nie istnieją jeszcze żadne dobra), lecz w sposób wolny powołanym do istnienia rezultatem Jego dobroci. Dodajmy: religia zna też taki sposób odniesienia do Absolutu, który nie jest konsekwencją miłości pożądania, ale wyrazem bezinteresownej wdzięczności: jest to akt oddania czci. „*Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam*” – tak brzmią słowa jednej z najstarszych modlitw chrześcijańskich. Sądzę, że tę właśnie konsekwencję warto uwzględnić przy interpretacji przypominanej wyżej Arystotelesowskiej definicji dobra, która funkcjonuje również w filozofii tomistycznej.

Po drugie, transcendentalne własności bytu: prawda, dobro oraz piękno zawierają w sobie – zwracał na to uwagę prof. Wojciech Chudy w swojej pracy *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”* (Lublin 1993) odniesienie do

osoby w jej pełnym uposażeniu poznawczym, wolitywnym i emocjonalnym. Tych „aksjologicznych” transcendentaliów nie sposób zrozumieć bez ich odniesienia do bytu osobowego (prof. Chudy mówi wprost o personalistycznym punkcie wyjścia metafizyki w tym aspekcie). Relacja osoby do rzeczywistości zawiera bowiem w sobie elementy zarówno czysto poznawcze, jak i aksjologiczne. Dlatego – jak powie wybitny współczesny filozof, Robert Spaemann – „metafizyka i etyka konstytuują się *uno actu*” (R. Spaemann, *Szczęście a życzliwość*, Lublin 1995, s. 10). Inaczej mówiąc, intuicja bytu jako bytu samoistnego (substancji) poprzedza podział filozofii na teoretyczną i praktyczną, a filozofia teoretyczna i praktyczna są jedynie eksploracją aspektów, które w doświadczeniu stanowią jedność. Właściwą postawę wobec tak postrzeganego bytu nazywa Spaemann życzliwością (*amor benevolentiae*).

Takiego postrzegania bytu – jako bytu samoistnego, któremu należna jest życzliwość wedle miary tego, czym (kim) jest – człowiek uczy się w społeczności, przede wszystkim w rodzinie. Na tym właśnie aspekcie skoncentrował się w swoim wystąpieniu „Dobro wspólne racją społeczności” o. prof. Mieczysław Albert Krąpiec (KUL). Przypomniał, że dobro wspólne, które jest racją istnienia społeczności ludzkich, to dobro każdej z osobna osoby ludzkiej. Dlaczego tak ważna jest w tym kontekście rodzina? Możemy to wyjaśnić w sposób następujący: metafizyka mówi nam, że każdy byt jest dobry, ale tej teoretycznej prawdy egzystencjalnie uczy się człowiek przede wszystkim w rodzinie. To tutaj właśnie doświadcza – doświadczając bezwarunkowej miłości matki i ojca –

że dobrze jest być, uczy się tego, że świat może odpowiedzieć na jego potrzeby, uczy się zatem podstawowego zaufania do świata, bez którego nie byłby w stanie postrzegać bytu jako dobrego. Warto zwrócić uwagę na to, że pierwsza z wymienianych przez św. Tomasza inklinacji naturalnych, inklinacja do zachowania życia, ma jednocześnie wymiar metafizyczny: jest egzystencjalnym sposobem przeżycia metafizycznej prawdy, iż byt jest dobry.

Warto też podkreślić jeszcze jeden aspekt wystąpienia o. prof. Krapca, który przewijał się również w innych wystąpieniach: osoba może istnieć i rozwijać się jedynie pozostając w relacji do innych osób. Nie można mówić o osobie w liczbie pojedynczej. Nie jest przypadkiem, że cytowany wyżej R. Spaemann swoją książkę o pojęciu osoby zatytułował *Personen*, a więc *Osoby* (a nie: osoba). W kulturze zachodniej pojęcie osoby powstało w ramach teologicznej dyskusji nad Trójcą Świętą, gdzie ma ono sens tylko jako pojęcie zawierające w sobie relację do innych osób. Prawdę, że osoba jest jednocześnie – mówiąc hasłowo – substancją i relacją, że nie może się rozwinąć i spełnić bez odniesienia do innych osób, egzystencjalnie uświadamiają nam druga i trzecia z wymienionych przez św. Tomasza naturalnych inklinacji człowieka. Nawet gdyby człowiek chciał żyć tak, jak gdyby był samowystarczalny, to inklinacje te przypomną mu, że właściwego mu jako osobie dobra nie może osiągnąć bez wejścia w relacje z innymi osobami.

O tym, jak człowiek spełnia się przez wolne działanie, mówił prof. Jerzy Gałkowski (KUL) w referacie „Wolność a moralność”, a temat społecznego wymiaru istnienia człowieka w aspekcie

jego spełniania się jako osoby rozwijali między innymi s. prof. Zofia J. Zdybicka (KUL) w wystąpieniu zatytułowanym „Globalizm a dobro człowieka” i prof. Wojciech Chudy (KUL), który wygłosił wykład „Prawda (prawdomówność) jako dobro konstytuujące wspólnotę”. Zwrócę uwagę tylko na to, że prof. Chudy pokazywał, w jaki sposób wartość prawdy funduje ludzką wspólnotę i że taka właśnie pozycja wartości prawdy w ludzkiej społeczności ma swoje ostateczne podstawy w strukturze ludzkiej osoby, dla której każdy akt poznania prawdy niesie w sobie zarazem ładunek moralny (zobowiązanie do świadczenia o poznanej prawdzie). Prof. Chudy wskazywał też na pewien kryzys tego aleteicznego wymiaru społeczności ludzkiej, którego doświadczamy obecnie. Teza ta została w inny sposób powtórzona w wykładzie prof. Ryszarda Legutki (UJ) „Dobro a ład polityczny”, a zwłaszcza w dyskusji po tym wykładzie, w której bardzo wyraźnie ujawnił się rozdźwięk pomiędzy prawdomównością jako cnotą dotyczącą życia prywatnego a prawdomównością jako cnotą polityczną. Prof. Legutko wskazywał między innymi na to, że w wymiarze politycznym prawdomówność nie jest cnotą, której oczekuje się od polityka; nagradza się raczej jego skuteczność. Można dodać, że taki stan rzeczy świadczy przede wszystkim o moralnej kondycji całego ciała politycznego. Dodajmy, że o dylematach moralnych współczesnych społeczeństw, wpływających przede wszystkim z rozwoju nauk biomedycznych, mówił za zakończeniem Tygodnia Filozoficznego ks. prof. Tadeusz Ślipko SJ (WFTJ w Krakowie).

W refleksji nad dobrem prowadzonej w Katolickim Uniwersytecie Lubel-

skim nie mogło zabraknąć historycznego wymiaru tego zagadnienia. W wykładzie „O Dobru Najwyższym. Boecjusz o życiu filozofa” prof. Agnieszka Kijewska (KUL) mówiła – na przykładzie życia i dzieła Boecjusza – o konwersji, jaka dokonuje się w życiu człowieka za sprawą filozofii, a prof. Włodzimierz Galewicz (UJ) w referacie „Fenomenologia dobra w dialogach Platona” – o różnych sposobach rozumienia pojęcia dobra u tego filozofa. Nie będę tu streszczał analiz przedstawionych w tych referatach; chciałbym natomiast zwrócić uwagę na pewną cechę, która łączy w tym aspekcie Boecjusza i Platona. Filozofia tym między innymi różni się od tak zwanych nauk szczegółowych, że angażuje najgłębszą istotę człowieka. Platon sądził, że o tym, co najważniejsze, filozof nie powinien nawet pisać, a może to przekazać jedynie w osobowym spotkaniu ze swoim uczniem. Ten właśnie aspekt myśli Platona stał się przedmiotem dogłębnych analiz wybitnego historyka filozofii starożytnej prof. Giovanniego Reale, którego Katolicki Uniwersytet Lubelski wyróżnił tytułem doktora honoris causa. Uroczystość nadania tej godności odbyła się na zakończenie omawianego tu Tygodnia Filozoficznego. Znaczną część swoich badań nad filozofią Platona prof. Reale poświęcił rozwinięciu nowego paradygmatu odczytywania myśli Platona, który odwołuje się do tak zwanych „nauk niepisanych”, a przekazywanych uczniom jedy-

nie na drodze osobistego spotkania i rozmowy (interpretacja ta zawarta jest w monumentalnym dziele *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura di metafisica dei grandi dialoghi alla luce della „Dottrine non scritte”*, Milano 1984, które swą definitywną postać otrzymało w wydaniu dwudziestym z 1997 roku). W swoim wystąpieniu zatytułowanym „Mądrość starożytna lekarstwem na zło nękające współczesnego człowieka” prof. Reale wśród najważniejszych bolączek współczesnej mentalności wymienił między innymi: scjentyzm, czyli przekonanie, że prawdziwe jest tylko to, co da się zweryfikować metodami właściwymi nauce, ideologizm, czyli uznanie prawdy za wyraz partykularnych interesów, praksizm, zrównanie szczęścia z materialnym dobrobytem, systemowe uznanie przemocy za metodę rozwiązywania ludzkich problemów, odrzucenie piękna jako wyróżnionej wartości estetycznej. Jak sądzę, sprawą najważniejszą jest dla prof. Realego odzyskanie mądrościowego charakteru ludzkiej wiedzy. Jednym z najgłębszych wyrazów takiego rozumienia poznania był Platoński dialog. Sokrates nie tyle interesuje się w nim tym, co dziś myśli się na dany temat, ile wraz ze swym rozmówcą chce dociec, jak rzeczy mają się naprawdę. Poważne podjęcie takiego osobowego dociekania prawdy może stanowić rzeczywiste lekarstwo na wiele rodzajów zła nękającego współczesnego człowieka.

Włodzimierz OSADCZY

„UKRAINO, ZIEMIO BŁOGOSŁAWIONA PRZEZ BOGA...”¹
Wizyta apostolska Jana Pawła II na Ukrainie (23–27 VI 2001)

O pielgrzymce Papieża na Ukrainę mówiono od dawna. Kilka razy podawano hipotetyczne terminy wizyty głowy Kościoła katolickiego w tym kraju. Między innymi wymieniano rok 1996 – rok czterechsetnego jubileuszu unii brzeskiej, która dała początek Kościołowi grekokatolickiemu. Jednak nader skomplikowana sytuacja religijna w kraju, nacechowana z jednej strony napięciami w stosunkach katolicko (grekokatolickich)-prawosławnych, a z drugiej – brakiem jedności wśród samych prawosławnych Ukraińców, niweczyła wszelkie poczynania w tym kierunku.

Wśród krajów powstałych na gruzach imperium sowieckiego Ukraina zajmuje szczególne miejsce ze względu na szczególną rolę katolicyzmu w jej życiu. Odbierana bowiem powszechnie jako kraj prawosławny, ziemia ta może się również poszczycić wiekowymi kontaktami z Kościołem katolickim. Formalnie katolicka struktura hierarchiczna została powołana na Rusi wcześniej nawet niż dokonano oficjalnego chrztu państwa

w 988 roku w tradycji bizantyjskiej. Na prośbę św. Olgi-Heleny (zm. 969), pierwszej chrześcijańskiej księżnej kijowskiej, cesarz Otton I ustanowił w roku 960 biskupa Libucjusza dla Rusi. Ziemie dzisiejszej Ukrainy były terenem, na którym kilkakrotnie próbowano urzeczywistnić pragnienie ponownego zjednoczenia chrześcijaństwa Wschodu i Zachodu w postaci unii: brzeskiej (1596), lwowskich Ormian (1630) i użhorodskiej (1646). Stąd katolicyzm na Ukrainie w ciągu wieków kształtował się w trzech tradycjach: łacińskiej, grecko-słowiańskiej i ormiańskiej. Mimo prześladowań i represji ze strony tak białego, jak i czerwonego caratu, Kościół katolicki na Ukrainie jest dzisiaj znaczącym wyznaniem zarówno ze względu na ilość wiernych, jak i ze względu na swój autorytet w społeczeństwie. Liczba katolików w kraju szacowana jest na około siedem milionów (około 2 miliony rzymskich katolików oraz 5 milionów grekokatolików), co obejmuje 12-14% ukraińskiej ludności.

¹ J a n P a w e ł II, *Przemówienie do Wszchukraińskiej Rady Kościołów i Organizacji Religijnych wygłoszone w kijowskiej filharmonii*, Kijów 24 VI 2001, w: tenże, *Chrystus Drogą, Prawdą i Życiem. Pielgrzymka Ojca Świętego na Ukrainę 23-27 czerwca 2001*, opracowano na podstawie materiałów KAI, Kraków 2001, s. 105.

W tej sytuacji nie dziwi fakt, że pielgrzymka Ojca Świętego na Ukrainę była długo oczekiwanym wydarzeniem. Tym bardziej, że dwóch historycznych poprzedników Jana Pawła II: papież św. Klemens I pod koniec pierwszego wieku i papież św. Marcin I w połowie siódmego wieku dotarli do ziem dzisiejszej Ukrainy.

Program pobytu Ojca Świętego na Ukrainie między 23 a 27 czerwca 2001 roku obejmował odwiedziny dwóch miast: stolicy państwa – Kijowa oraz ważnego ośrodka katolicyzmu – greckokatolickiej i łacińskiej metropolii – Lwowa. Podczas ceremonii powitania Papieża na podkijowskim lotnisku w Boryspolu prezydent Leonid Kuczma podkreślił, że „w osobie Jego Świątobliwości witamy nie tylko Głowę Kościoła, który zrzesza ponad miliard ludzi na całej planecie. Witamy przede wszystkim wybitną osobistość, będącą w centrum wydarzeń, które zmieniły charakter współczesnego świata. Dzisiaj Ukraina wita nieugiętego obrońcę praw i godności ludzkiej, bezkompromisowego przeciwnika totalitaryzmu, nietolerancji i dyskryminacji, konfliktów bratobójczych”².

Pierwsze słowa Papieża na ziemi ukraińskiej, wypowiedziane po ukraińsku, były słowami przyjaźni i uznania dla narodu, który mimo okrutnych doświadczeń XX wieku wytrwał w wierze i odzyskał niepodległość. Ojciec Święty powiedział: „Przybywam do was, drodzy obywatele Ukrainy, jako przyjaciel waszego szlachetnego kraju. Przybywam jako brat w wierze, aby uściskać tak licznych chrześcijan, którzy pośród najsroź-

szego ucisku wytrwali w wierności dla Chrystusa. Przybywam kierowany miłością, aby wszystkim synom tej ziemi, Ukraińcom o wszelkiej przynależności kulturalnej i religijnej, wyrazić moją serdeczną przyjaźń”³.

Po uroczystym powitaniu Ojciec Święty odwiedził w drodze do nuncjatury apostolskiej na Ukrainie greckokatolicką cerkiew św. Mikołaja na Askoldowej Mogile – w miejscu, gdzie według legendy pochowany został książę Askold, wspomniany przez kronikarzy jako chrześcijański władca Rusi. Tu też znajduje się miejsce spoczynku pomordowanych przez bolszewików w roku 1918 ukraińskich „orląt kijowskich” – studentów, którzy stanęli w obronie niepodległej Ukrainy. Tutaj w świątyni przed cudownym obrazem Matki Boskiej Zarwanickiej – szczególnie czczonej wśród grekokatolików – Papież zawierzył opiece Bogarodzicy swoją pielgrzymkę apostolską.

Po południu Jan Paweł II spotkał się w Pałacu Mariańskim – rezydencji Prezydenta Ukrainy – z przedstawicielami świata polityki, kultury, nauki i biznesu. Papieskie orędzie do zgromadzonych przypomniało przede wszystkim o dramatycznych stronach ukraińskiej historii, o wartościach Ewangelii, które są częścią tamtejszej tożsamości narodowej. Przemawiając do sprawujących władzę, Papież odwołał się do przykładów z dawnej historii Ukrainy: „«Nie pozwolić mocarnym na niszczenie człowieka» – pisał [książę – przyp. W. O.] Włodzimierz Monomach (zm. 1125) w swoim «Pouczeniu dla dzieci». Słowa

² Cyt. za: „Parafijalna Hazeta” z 1-8 VII 2001, s. 2 (tłum. fragmentu – W. Osadczy).

³ J a n P a w e ł II, *Przemówienie powitalne na międzynarodowym lotnisku Boryspol w Kijowie*, 23 VI 2001, w: tenże, dz. cyt., s. 81n.

te również dzisiaj zachowują swoją wagę”⁴.

Następnego dnia na lotnisku sportowym „Czajka” w Kijowie została odprawiona Msza święta według obrządku łacińskiego, której przewodniczył Jan Paweł II. Nazwa miejsca oraz kształt ołtarza miały nawiązywać do kozackich łodzi – czajek – które w dawnych czasach pokonywały burzliwe przestrzenie Morza Czarnego. Ordynariusz diecezji kijowsko-żytomierskiej biskup Jan Purwiński w słowie powitalnym powiedział: „Wasza Świątobliwość! Dzisiaj Wy odwiedzacie diecezję, która dopiero dziesięć lat temu została przez Was odrodzona po siedemdziesięcioletnim niebycie. Przybyliście również na Ukrainę, która świętuje dziesięciolecie swej niepodległości. Zaprawdę, Pan Miłosierny dokonuje cudów”⁵. Homilia Ojca Świętego nawiązywała do uroczystości ówczesnego dnia – Narodzenia św. Jana Chrzciciela: „Tutaj, w tym mieście, dokonał się chrzest Rusi. Od Kijowa zaczął się rozkwit życia chrześcijańskiego, które rozbudziła Ewangelia najpierw na ziemiach Starej Rusi, potem na terytoriach Europy Wschodniej, a wreszcie za Uralem, w przestrzeniach Azji. A więc także Kijów w pewnym sensie odegrał rolę „prekursora Pańskiego” wśród licznych narodów, do których – wychodząc stąd – dotarło orędzie zbawienia”⁶. Ten sam wątek Papież rozwinął w końcowej części swojego przemówienia. „Ty Kijowie, bądź «światłem Ukrainy»!

Z ciebie wyruszyli ewangelizatorzy, którzy w ciągu wieków byli «Janami Chrzcicielami» narodów, zamieszkujących te ziemie. Iluż z nich cierpiało tak jak Jan, aby dać świadectwo prawdzie i przez swoją krew stało się nasieniem nowych chrześcijan. Niechaj nowym pokoleniom mężczyzn i kobiet nigdy nie zabraknie hartu tych sławnych przodków”⁷. Na zakończenie Jan Paweł II odmówił z wiernymi modlitwę „Anioł Pański” do Najświętszej Panny, Patronki Ukrainy.

W tym samym dniu podczas obiadu w nuncjaturze apostolskiej w Kijowie Ojciec Święty odbył spotkanie z katolickim episkopatem Ukrainy obu obrządków. Razem z Ojcem Świętym do stołu zasiadło ośmiu biskupów rzymskokatolickich oraz dwudziestu dziewięciu biskupów greckokatolickich, z których siedemnastu reprezentowało ukraińską emigrację greckokatolicką. Jan Paweł II mocno podkreślił konieczność zbliżenia między obu episkopatami, zwracając jednocześnie uwagę na przeciwności nadal obecne we wzajemnych relacjach ukraińskich katolików tych dwóch rytów. „Życie i przynależność do jedyne-go Kościoła z poszanowaniem różnych tradycji obrzędowych daje wam wielką możliwość tworzenia ważnego «laboratorium kościelnego» celem budowania różności w jednorodności. Jest to najodpowiedniejsza droga odpowiedzi na liczne i złożone wyzwania duszpasterskie chwili obecnej. Zapraszam do osobistego wkładu w to poszukiwanie ścisłej i faktycznej współpracy, zarówno Was, członkowie Synodu Biskupów Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego, jak i Was, biskupi Ukraińskiej Konfe-

⁴ Tamże, s. 89.

⁵ Cyt. za: „Parafijalna Hazeta”..., s. 6 (tłum. fragmentu – W. Osadczy).

⁶ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w obrządku łacińskim na lotnisku Czajka, Kijów 24 VI 2001*, w: tenże, *Chrystus...*, s. 99.

⁷ Tamże, s. 102n.

rencji Biskupiej. Jednomyślnym sercem głości Ewangelię Chrystusa, przeciężając wszelką pokusę podziału i niezgody. Jedynym «współzawodnictwem» wśród was, drodzy Bracia w Biskupstwie, niechaj będzie rywalizacja we wzajemnym pobudzaniu się (por. Rz 12, 10) i w dążeniu do świętości”⁸.

Wieczorem tego dnia w Narodowej Filharmonii Ukrainy miało miejsce jedno z najbardziej kontrowersyjnych wydarzeń podczas pielgrzymki Jana Pawła II, a mianowicie spotkanie Papieża z przedstawicielami Wszechukraińskiej Rady Kościołów i Organizacji Religijnych. Szczególną wymowę temu forum nadał fakt zbojkotowania go przez największy Kościół na Ukrainie – Patriarchat Moskiewski – oraz spotkanie Jana Pawła II ze zwierzchnikami dwóch innych odłamów prawosławia na Ukrainie: Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Kijowskiego i Ukraińskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, przez rosyjskie prawosławie uznawanych za schizmatyczne. Zwracając się do zebranych na sali przedstawicieli różnych odłamów chrześcijaństwa, a także do wspólnot żydowskich i muzułmańskich, Papież powiedział: „Ukraino, Ziemia błogosławiona przez Boga, chrześcijaństwo stanowi niezbywalną część twojej tożsamości obywatelskiej, kulturalnej i religijnej! Ty odegrałaś i nadal odgrywasz ważną rolę w łonie wielkiej rodziny narodów słowiańskich i europejskiego

Wschodu. Umiej wyciągnąć ze wspólnych korzeni chrześcijańskich ożywczy sok, który w trzecim tysiącleciu będzie karmił latorośle twoich kościelnych Wspólnot”⁹. Po tej uroczystości późnym wieczorem Jan Paweł II odwiedził miejsce masowych kaźni komunistycznych – „ukraiński Katyń” – cmentarz w Bykowni pod Kijowem. W latach terroru stalinowskiego zginęło tam około 100-150 tysięcy ludzi. Ojciec Święty pobłogosławił to miejsce i ogarnął swą modlitwą ofiary komunizmu. Towarzystwo Papieżowi osoby zaintonowały hymn *Salve Regina* w intencji pomordowanych¹⁰.

25 czerwca została odprawiona Msza święta w obrządku bizantyjskim. Przed rozpoczęciem liturgii Jana Pawła II powitał egzarcha kijowsko-wyszhorodski biskup Wasyl Metwit. Nawiązując do słynnych słów wypowiedzianych przez Papieża przed dwudziestoma laty w czasie jego pielgrzymki do ojczyzny, która wówczas nie była jeszcze wolna, ksiądz biskup powiedział: „Potrzebujemy zstąpienia Ducha Świętego, dlatego wołamy razem: ześlij Ducha Świętego i odnów oblicze ziemi! Niechaj zstąpi na tę ziemię i na ten naród!”¹¹. Treść papieskiej homilii była osnuta wokół słów Pana „aby wszyscy stanowili jedno” (J 17, 21) – ut unum sint. Nawołując do jedności chrześcijan Ukrainy, Papież przypomniał o początkach Kościoła na tych terenach. „Zgodnie z tradycją, u zarania chrześcijaństwa sam Apostoł And-

⁸ J a n P a w e ł II, *Przemówienie do biskupów katolickich Ukrainy obrządku łacińskiego i greckokatolickiego wygłoszone w nuncjaturze apostolskiej w Kijowie*, 24 VI 2001, w: tenże, *Chrystus...*, s. 94 [cytowana książka błędnie podaje, że przemówienie zostało wygłoszone 23 VI – przyp. red.]

⁹ T e n ż e, *Przemówienie do Wszechukraińskiej Rady Kościołów i Organizacji Religijnych...*, s. 105.

¹⁰ Por. „Parafijalna Hazeta”..., s. 10.

¹¹ *Wydarzenia i komentarze*, w: J a n P a w e ł II, *Chrystus...*, s. 47.

rzej odwiedzając te miejsca, gdzie zebrał się dzisiaj, mówił o ich świętości. Opowiada się bowiem, że oglądając progi Dniepru pobłogosławił ziemie Kijowa i powiedział: «na tych wzgórzach zajaśnieje chwała Boża». A więc przepowiedział nawrócenie na wiarę chrześcijańską wielkiego księcia kijowskiego i świętego chrzciciela Włodzimierza, dzięki któremu Dniepr stał się jakby «Jordaniem Ukrainy», a stolica Kijów «nowym Jeruzalem», matką słowiańskiego chrześcijaństwa w Europie Wschodniej. Ileż świadectw świętości nastąpiło w waszym kraju od czasu Jego chrztu!”¹². Mimo wrogiej postawy wobec wizyty papieskiej ze strony Kościoła prawosławnego moskiewskiego, dwie trzecie wiernych na Mszy odprawionej w porządku wschodnim stanowili – według rzecznika Watykanu Joaquína Navarro-Vallsa – prawosławni. Ogólna liczba uczestników nabożeństwa przekroczyła 60 tysięcy¹³.

W tym samym dniu Jan Paweł II modlił się w miejscowości Babi Jar za ofiary ludobójstwa nazistowskiego, do którego doszło tam podczas wojny – hitlerowcy zamordowali wówczas 120 tysięcy osób, w większości Żydów. Choć odwiedziny tego miejsca nie zostały uwzględnione w protokole wizyty, życzeniem Papieża było złożenie hołdu pamięci tych ofiar.

Przebywając w Kijowie zwierzchnik Kościoła katolickiego odwiedził dwie świątynie rzymskokatolickie: kościół św. Aleksandra i kościół św. Mikołaja.

¹² J a n P a w e ł II, *Homilia podczas Mszy św. w obrządku wschodnim na lotnisku Czajka, Kijów, 25 VI 2001*, w: tenże, *Chrystus...*, s. 110.

¹³ Por. „Parafijalna Hazeta”..., s. 13.

Wieczorem 25 czerwca Papież pożegnał stolicę Ukrainy i wyleciał do Lwowa. W przeciwieństwie do Kijowa, gdzie Jana Pawła II przyjęto raczej oficjalnie i powściągliwie, widząc w nim przede wszystkim głowę państwa watykańskiego, Lwów, była stolica trzech metropolii katolickich, nazywany *urbs catholicissima*, gorąco i bardzo serdecznie powitał swego dawno oczekiwanego pasterza. Atmosfera na ulicach miasta niczym się nie różniła od tej, która panowała w Polsce podczas pielgrzymek Ojca Świętego. Władze lwowskie dni pobytu Papieża w mieście ogłosiły dniami świątecznymi i wolnymi od pracy.

W pierwszym dniu pobytu we Lwowie Jan Paweł II odwiedził trzy historyczne katedry różnych rytów. W słynnej katedrze łacińskiej, która jako jeden z dwóch lwowskich kościołów pozostawała czynna przez cały okres rządów komunistycznych, Papież modlił się przed cudownym obrazem Matki Bożej Łaskawej. Poza planem pobytu we Lwowie było odwiedzenie katedry ormiańskiej, dopiero w tym roku przekazanej wiernym. Choć obecni właściciele świątyni nie kontynuują tradycji Ormian-unitów, a są podporządkowani ormiańskiemu patriarsze w Armenii, to jednak powitanie Ojca Świętego było nader gościnne i pełne autentycznego szacunku. Trzecia katedra, którą odwiedził Papież, to greckokatolicka świątynia św. Jura – gościła ona Jana Pawła II przez cały czas jego pobytu we Lwowie w pałacu jej gospodarzy: greckokatolickich metropolitów Lwowa.

Następnego dnia (26 czerwca) w obecności 300 tysięcy wiernych z Ukrainy, z Polski oraz z innych krajów Papież odprawił na lwowskim hipodromie łacińską Mszę świętą, w czasie któ-

rej dokonał beatyfikacji Sług Bożych: metropolity Józefa Bilczewskiego (1860-1923) i księdza Zygmunta Gorazdowskiego (1845-1920), założyciela Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia św. Józefa. Słowa Papieża skierowane do Kościoła lwowskiego, a wypowiedziane po polsku, wyrażały najgłębsze uznanie Ojca Świętego za wytrwałość tego Kościoła w czasach prześladowań oraz wsparcie w dalszej pracy ewangelizacyjnej na Ukrainie. „Duc in altum! Wyplłyn na głębię, wyplłyn na głębię lwowski Kościele łaciński! Pan jest z Tobą! Nie lękaj się trudności, które także dzisiaj stają na twojej drodze. Z Chrystusem odniesiesz zwycięstwo! Odważnie dąż do świętości: w niej kryje się niezawodna obietnica prawdziwego pokoju i trwałego postępu”¹⁴. Podczas Mszy Papież koronował słynny obraz Matki Bożej Łaskawej z katedry lwowskiej. „Drodzy bracia i siostry, zawierzam was opiece Maryi, Matki Bożej Łaskawej, od wieków czczonej przez was w wizerunku, który dzisiaj z radością ukoronuję. Cieszę się, że i ja mogę pokłonić się przed tym obrazem, pamiętającym śluby króla Jana Kazimierza. «Śliczna Gwiazda miasta Lwowa» niech będzie dla was oparciem i niech przyniesie wam pełnię łask”¹⁵.

Po południu tego dnia Papież spotkał się z młodzieżą we lwowskiej dzielnicy Sichów, gdzie mieści się jedna z największych nowopowstałych parafii greckokatolickich. Mimo powracającej ulewy na spotkanie z Ojcem Świętym przybyło ponad 400 tysięcy pielgrzymów.

W swoim orędziu do młodych ludzi Ukrainy Jan Paweł II przypomniał o Dziesięciu Przykazaniach, które powinny stać się dla nich „kompasem”, punktem odniesienia w budowaniu teraźniejszości i przeszłości¹⁶. Spotkanie Jana Pawła II z młodzieżą we Lwowie było niezwykle również z tego powodu, że Papież zaśpiewał wraz z młodzieżą pieśni z lat swej młodości. Jak powiedział na konferencji prasowej 27 czerwca J. Navarro-Valls, w czasie tego spotkania Papież stał się niemal młodszy o dziesięć lat¹⁷.

27 czerwca, również na hipodromie, odprawiona została Msza święta w obrządku bizantyjskim. Ten ostatni dzień papieskiej wizyty prawie wszystkie media nazwały dniem tryumfu Jana Pawła II na Ukrainie. Wtedy bowiem na modlitewne spotkanie z Ojcem Świętym przybyło półtora miliona wiernych. Niespodziewanie też przybył na tę uroczystość religijną prezydent Ukrainy Leonid Kuczma. Doniosłym wydarzeniem podczas liturgii była beatyfikacja 28 grekokatolików, w większości męczenników za wiarę. W swojej homilii Jan Paweł II wyraził największe uznanie dla Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego, który zachował wiarę i wierność Następcy Piotra nawet w okresie najgorszych, okrutnych prześladowań. „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15, 13) – powiedział Papież. „To uroczyste stwierdzenie Chrystusa brzmi szczególnie wymownie dzisiaj, kiedy ogłaszamy błogosławionymi niektórych synów i córki tego chwalebego lwowskiego Kościoła Ukraińców.

¹⁴ J a n P a w e ł I I, *Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej we Lwowie*, Lwów, 26 VI 2001, w: tenże, *Chrystus...*, s. 118.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Por. tamże, s. 122.

¹⁷ Por. „Parafijalna Hazeta”..., s. 23.

Większość z nich została zamordowana z nienawiści do wiary chrześcijańskiej. Niektórzy ponieśli śmierć męczeńską w bliższych nam czasach, a wśród obecnych na dzisiejszej Boskiej Liturgii nie mało jest takich, którzy znali ich osobiście. Ta Ziemia Galicyjska, która w ciągu historii była świadkiem wzrostu Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego, została usłana, jak mawiał niezapomniany metropolita Josyf Slipyj, «górami trupów i rzekami krwi». [...] Przez tę celebrację pragniemy złożyć hołd męczennikom i podziękować Bogu za ich wierność. [...] Jak ziarno zboża zapadłe w ziemię umiera, aby dać życie nowemu kłosowi (por. J 12, 24), tak oni oddali swoje życie, ażeby niwa Boża wydała nowe i obfite żniwo¹⁸. W czasie Mszy świętej Papież przyjął Komunię św. z rąk kardynała Lubomyra Huzara według obrządku wschodniego. Na zakończenie uroczystości zaś burmistrz miasta wręczył Janowi Pawłowi II odznaczenie honorowego obywatela Lwowa.

Wieczorem na lwowskim lotnisku ze wzruszeniem i smutkiem żegnano Ojca Świętego, tak jak żegna się kogoś bardzo bliskiego, żegnano kogoś bardzo „swego” w tym mieście i na całej Ukrainie. Prezydent Kuczma powiedział, że dla Ukrainy Papież na zawsze pozostanie wzorem cnót chrześcijańskich, pielgrzymem pokoju, nadziei i wiary. Ostatnie słowa błogosławieństwa na ukraińskiej ziemi Ojciec Święty wypowiedział ze szczerą wdzięcznością i ze wzruszeniem. „Do widzenia, przyjazny narodzie, który obejmuję uczuciem sympatii i miłości. Dziękuję za serdeczne przyję-

cie i gościnność, o której nigdy nie zapomnę!

Do widzenia Ukraino! Powtarzam słowa waszego największego poety i błagam «Boga potężnego i sprawiedliwego» o wszelkie błogosławieństwo dla synów tej ziemi «stokroć wykrwawionej, kiedyś ziemi chwalebnej». Drodzy bracia i siostry, mówię wraz z waszym poetą i wraz z wami: niechaj Bóg zawsze was chroni «o święty, święty mój kraju».

Proszę Boga Wszechmogącego, aby Ci błogosławił narodzie Ukrainy i aby uzdrowił wszystkie twoje rany. Niech ta wielka miłość napełnia wasze serca i prowadzi was w trzecie chrześcijańskie tysiąclecie ku nowej przyszłości. W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego¹⁹.

Dla Ukrainy, dla jej Kościoła katolickiego, wizyta Ojca Świętego stała się wydarzeniem szczególnym, którego następstwa będą dostrzegalne na różnych płaszczyznach życia: politycznego, narodowego, kulturalnego i oczywiście religijnego. Już śledząc przygotowania i przebieg pielgrzymki Jana Pawła II do kraju nad Dnieprem można było wyodrębnić kilka tematów szczególnie z nią związanych.

W komentarzach i analitycznych rozważaniach poprzedzających pielgrzymkę, zwłaszcza w mediach polskich, akcentowano przede wszystkim wątek Papieża-Polaka pielgrzymującego na Ukrainę. Spekulowano na temat możliwych animozji polsko-ukraińskich w tej kwestii. Natomiast na Ukrainie, tak w czasie przygotowań do wizyty, jak i w jej trakcie, komentarze takie w ogóle

¹⁸ J a n P a w e ł II, *Homilia podczas Mszy św. w obrządku wschodnim*, Lwów, 27 VI 2001, w: tenże, *Chrystus...*, s. 126.

¹⁹ T e n ż e, *Przemówienie pożegnalne na lotnisku we Lwowie*, 27 VI 2001, w: tenże, *Chrystus...*, s. 134.

się nie pojawiały. W powszechnym odbiorze Ukraina witała zwierzchnika Kościoła, głowę państwa watykańskiego, Papieża, bardzo bliskiego dla wszystkich – bo Słowianina. A gdy już mówiono o narodowości Ojca Świętego, zwłaszcza podczas długiego oczekiwania na przybycie Papieża w miejscach modlitewnych spotkań czy też na ulicach Lwowa, wszyscy jednomyślnie zgadzali się, że „Iwan Pawło II” to przynajmniej na pół Ukrainiec. I żadne kontrargumenty nie wchodziły w grę, bo przecież ten, kto czyta gazety, dobrze wie, że matka Papieża – Emilia Kaczorowska – to Ukrainka spod Tarnopola. Nawet prezydent Kuczma, niedługo po wizycie papieskiej przebywający na spotkaniu gospodarczym w Rzeszowie, podsumowując wizytę Jana Pawła II powiedział w obecności swego polskiego kolegi, że byłoby nie po ludzku nie pozwolić – mimo że domagali się tego moskiewscy prawosławni – na przyjazd Papieża do kraju, skąd pochodziła jego matka.

W publikacjach prasowych Papież nazywany był „wiernym synem narodu ukraińskiego i polskiego”²⁰, albo wprost „synem Ukrainki z góralskiej wsi galiicyjskiej, który przyleciał do swej Ojczyzny”²¹. Całą swą postawą Papież w pewnym sensie potwierdzał prawdziwość tych najnowszych przyczynków do swojej biografii. Dla wszystkich pewnego rodzaju zaskoczeniem była niemal perfekcyjna ukraińszczyzna Ojca Świętego. Słuchający Jana Pawła II jednomyślnie zgadzali się, że jego mowa ukraińska jest o wiele lepsza niż... mowa prezyden-

ta Ukrainy. W swoich przemówieniach do Ukraińców Papież niejednokrotnie odwoływał się do ich kultury: do wieszczki narodowej Tarasa Szewczenki, do ukraińskich bohaterów narodowych i do wydarzeń z historii niepodległej Ukrainy. Żaden z liderów politycznych i religijnych odwiedzających Ukrainę, a nawet nikt z rodzimych polityków, nie przemawiał do jej narodu z takim szacunkiem i zrozumieniem. „Obejmuję was wszystkich, najdrożsi Ukraińcy, od Doniecka do Lwowa, od Charkowa do Odessy i Symferopolu! W słowie Ukraina jest przypomnienie wielkości waszej Ojczyzny, która przez swoją historię świadczy o swoim szczególnym powołaniu jako granica i brama między Wschodem i Zachodem. W ciągu wieków ten kraj był uprzywilejowanym skrzyżowaniem różnych kultur, punktem spotkania między bogactwami kulturalnymi Wschodu i Zachodu.

Ukraina ma wyraźnie powołanie europejskie, podkreślone także przez chrześcijańskie korzenie waszej kultury. Życzę, aby te korzenie umacniały waszą jedność narodową, zapewniając przeprowadzanym przez was reformom ożywcze soki autentycznych i zgodnych wartości. Oby ta Ziemia nadal mogła rozwijać swoją misję z dumą wyrażoną przez cytowanego przed chwilą poetę [Tarasa Szewczenkę – W. O.]: «[...] Nie ma na świecie innej Ukrainy, nie ma innego Dniepru». Narodzie, który zamieszkuje te ziemie, nie zapominaj o tym!”²². Zresztą nawet to, że Papież przemawiał do narodu ukraińskiego, nie zaś do jakiegoś nieokreślonego „narodu

²⁰ Cyt. za: „Silśkyj Czas” z 27 VII 2001, s. 8 (tłum. fragmentu – W. Osadczy).

²¹ Cyt. za: „Ukrajński Szlach” z 5-11 VII 2001, s. 3 (tłum. fragmentu – W. Osadczy).

²² J a n P a w e ł II, *Przemówienie powitalne na międzynarodowym lotnisku Boryspol w Kijowie...*, s. 85n.

Ukrainy” – jak politycznie poprawnie określają swoich obywateli rządcy kraju z obawy, by nie obrazić „rosyjskojęzycznej mniejszości” – zjednało mu powszechną sympatię. Wszyscy komentatorzy jednogłośnie podkreślali, że przybycie Papieża na Ukrainę z pewnością ogromnie się przyczyni do promocji tego kraju na świecie. Na świecie, „który nie wie czym jest Ukraina. Dla niego to będzie wielkie odkrycie, że na Ukrainę przyjechał Papież i rozmawia językiem Ukrainy” – powiedział znany pisarz ukraiński, wieloletni więzień obozów sowieckich Jewhen Swerstjuk²³.

Również dla Polaków po obu stronach granicy polsko-ukraińskiej wizyta Ojca Świętego na Ukrainie miała znaczenie niemal kolejnej pielgrzymki do Ojczyzny. Polska telewizja publiczna na żywo transmitowała wszystkie nabożeństwa i spotkania papieskie z Ukrainy. Niezliczone rzesze pielgrzymów z Polski przez kilka dni „repolonizowały” Lwów. Na każdym kroku można było usłyszeć polską mowę, zobaczyć biało-czerwone flagi, grupy harcerzy, księży, siostry zakonne oraz wszechobecne pielgrzymki z Polski. Niektóre lwowskie dzienniki ukazały się z polskimi wkładkami²⁴. Nikt jednak nie mógłby w tym wszystkim dostrzec najmniejszego cienia sporów dotyczących zaszłości historycznych. Przeciwnie, atmosfera oczekiwania na przybycie duchowego zwierzchnika obojga narodów świadczyła o prawdziwej przyjaźni między Polakami i Ukraińcami, zakorzenionej w wielowiekowych wspólnych dziejach.

²³ Cyt. za: „Parafijalna Hazeta”..., s. 5 (tłum. fragmentu – W. Osadczy).

²⁴ Zob. np. popularną lwowską gazetę codzienną „Wyskyj Zamok” z 25-27 VI 2001.

24 czerwca, w wigilię przybycia Ojca Świętego do Lwowa, w katedrze łacińskiej miała miejsce doniosła uroczystość wniesienia do świątyni relikwii św. Jana z Dukli. Podczas uroczystości młodzież z Polski śpiewała stare pieśni religijne ku czci tego patrona Lwowa i Korony Polskiej, a wtórowali jej młodzi lirnicy z Kijowa, śpiewając prastare ukraińskie hymny cerkiewne – było to wydarzenie bezprecedensowe w katedrze lwowskiej. Wykonawcy ci uświetnili również wieczornicę zatytułowaną „Pieśń starego Lwowa”, zorganizowaną przez Konsulat Generalny Rzeczypospolitej we Lwowie oraz przez Fundację „Pomoc Polakom na Wschodzie”, która odbyła się na zabytkowym włoskim podwórku królewskiej kamienicy lwowskiego rynku. Zdaniem prowadzącego imprezę artysty – Antoniego Pilcha, atmosferę oczekiwania na najwybitniejszego Gościa, jakiego w swych murach miał zaszczyt gościć prastary Lwi gród, obrazowało jednocześnie się Polaków i Ukraińców wokół wspólnej spuścizny kulturowej tkwiącej w wartościach chrześcijańskich i europejskich.

„Polska” Msza święta we Lwowie 26 czerwca była podkreśleniem tradycyjnej obecności Polaków w Kościele rzymskokatolickim na Ukrainie. Również beatyfikacja Sługi Bożego arcybiskupa Józefa Bilczewskiego – nie tylko hierarchy Kościoła, ale także gorącego patrioty polskiego, którego zasługi dla polskości Lwowa i dla odrodzenia państwa polskiego są powszechnie znane – była wzruszającym przeżyciem dla zebranych na papieskiej Mszy Polaków. Wydarzenie to miało też dodatkową wymowę, szczególnie podkreślaną przez Papieża: służyło prawdziwemu polsko-ukraińskiemu pojednaniu, które pole-

gało na wzajemnym przebaczeniu historycznych win. „Dzisiaj, gdy wielbimy Boga za to, że ci Jego służy [abp Bilczewski, ks. Gorazdowski – przyp. W. O.] okazali tak nieugiętą wierność Ewangelii, odczuwamy głęboką wewnętrzną potrzebę uznania różnych przejawów niewierności ewangelicznym zasadom, jakich nierzadko dopuszczali się chrześcijanie pochodzenia zarówno polskiego, jak i ukraińskiego, zamieszkujący te ziemie. Czas już oderwać się od bolesnej przeszłości! Chrześcijanie obydwu narodów muszą iść razem w imię jedyne Chrystusa, ku jedyne- mu Ojcu, prowadzeni przez tego samego ducha, który jest źródłem i zasadą jedności. Niech przebaczenie – udzielone i uzyskane – rozleje się niczym dobroczynny balsam w każdym sercu. Niechaj dzięki oczyszczeniu pamięci historycznej wszyscy gotowi będą stawiać wyżej to, co jednoczy, niż to co dzieli, ażeby razem budować przyszłość opartą na wzajemnym szacunku, braterskiej współpracy i autentycznej solidarności. Dzisiaj arcybiskup Józef Bilczewski i jego towarzysze biskup Pelczar i arcybiskup Szeptycki wzywają was: trwajcie w jedności!”²⁵.

Odpowiedzią na te papieskie słowa było wręczenie rektorowi Uniwersytetu Lwowskiego profesorowi Iwanowi Warkarczukowi oraz dyrektorowi lubelskiego Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej, profesorowi Jerzemu Kłoczowskiemu, nagrody pojednania polsko-ukraińskiego. Wydarzenie to miało miejsce podczas spotkania Jana Pawła II z młodzieżą.

Dla Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego przybycie Papieża na Ukrainę było kolejnym, istotnym czynnikiem służącym wzmocnieniu jego tożsamości, a zarazem otworzyło dla niego możliwość trwalszego zaistnienia w życiu religijnym całego kraju. Dotąd bowiem wyznanie to traktowane było przede wszystkim jako „Kościół dla Galicjan”, określanych nieco pejoratywnym mianem: „uniaty” – unicy. W dziesięcioletnim okresie wolności w greckokatolickim środowisku pojawiały się różne prądy odzwierciedlające różnorakie kulturalne i duchowe orientacje. Tradycyjnie ścierały się ze sobą nastawienia: wschodnie i zachodnie, postulujące czy to zbliżenie się do prawosławnego Wschodu, czy też, w drugim przypadku, do Rzymu, w tym również w kwestii obrzędów. Zwyciężyła orientacja wschodnia, której potężnym promotorem był w swoim czasie Sługa Boży metropolita Andrzej Szeptycki. Wówczas celem było nawrócenie Rosji, dziś jest nim integracja z przeważającą prawosławną częścią kraju. Takie prowschodnie sympatie są bliskie i zrozumiałe dla hierarchów i intelektualnych elit kościelnych przybyłych z emigracji i wykształconych w różnych katolickich centrach pro Orientum. Nastawienie to odpowiada też zasadniczej części kleru, która przeszła do Kościoła Greckokatolickiego z Cerkwi prawosławnej, natomiast wier- ni, którzy przez lata prześladowań chowali w pamięci dawny „grekokatolicyzm” z klękaniem w czasie mszy, różańcami, koronkami, chorągwiami, ławkami i konfesjonałami w cerkwiach, nie zawsze chcą zrozumieć, dlaczego teraz wszystko ma być tak, jak u prawosławnych. Orientacja na Wschód znacznie ochłodziła relacje grekokatolików

²⁵ J a n P a w e ł II, *Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej we Lwowie...*, s. 116.

z Kościołem łacińskim, z którym w latach komunistycznych prześladowań galicyjscy unicy zbliżyli się jak nigdy wcześniej w historii. Miejscowi kapłani „podpolnicy”, którzy będąc w podziemiu blisko współpracowali z księżmi rzymskokatolickimi, w nowej sytuacji znaleźli się na marginesie życia odradzającej się Cerkwi.

Grekokatolicy hierarchowie zmierzali wykroczyć poza swoje „galicyjskie getto” i znaleźć się na arenie życia religijnego całej Ukrainy jako tradycyjny Kościół wschodni. Stąd też aktywne promowanie przez nich powołania jedyne go wschodniego Kościoła prawosławnego na Ukrainie, który w przyszłości miałby obejmować również grekokatolików. Podjęto próby odżegnienia się od tradycyjnej nazwy „grekokatolicy” i proponowano, aby w ogóle zaniechać używania terminu „katolicy” w stosunku do swojego Kościoła, ponieważ zniechęca on braci prawosławnych. Proponowano nazwę Kościół Kijowski, która miała lepiej odzwierciedlać istotę katolicyzmu wschodniego na Ukrainie. Poświęcenie miejsca pod katedrę grekokatolicką w Kijowie, którego dokonał kardynał Huzar w przededniu papieskiej wizyty na Ukrainie, było kolejnym krokiem w tym kierunku. Wydarzenia towarzyszące przygotowaniom do spotkania z Ojcem Świętym, przede wszystkim skandaliczna postawa prawosławia rosyjskiego, mogą jednak wpłynąć hamująco na zbyt radykalne „prowschodnie” posunięcia grekokatolików.

Wielkie znaczenie dla umocnienia tożsamości Ukraińskiego Kościoła Grekokatolickiego miała beatyfikacja 28 Sług Bożych we Lwowie. Doniosłość tego wydarzenia polega na tym, że było to już trzecie z kolei wyniesienie na oł-

tarze unitów (poprzedzała je beatyfikacja św. Jozafata i męczenników Pratulieńskich). Wśród nowych błogosławionych znaleźli się między innymi tacy wybitni działacze grekokatolicy, jak biskupi: Mikołaj Czarnecki – zwierzchnik neounii w Polsce, Grzegorz Chomyszyn – znany ze swej konserwatywnej „ultramontańskiej” postawy, a także zakonnik – Klemens Kazimierz Szeptycki – rodzony brat metropolity. Wypowiedzi Papieża pozwalają spodziewać się, że i sam Andrzej Szeptycki być może w niedługim czasie dostąpi chwały ołtarza. Ważnym krokiem dla umocnienia Ukraińskiego Kościoła Grekokatolickiego będzie niewątpliwie założenie we Lwowie Katolickiego Uniwersytetu, którego kamień węgielny Papież poświęcił 26 czerwca.

Również dla Kościoła obrządku łacińskiego pielgrzymka Jana Pawła II wytoczyła szereg drogowskazów. Można się spodziewać, że Kościół ten, niejednokrotnie traktowany po macoszu przez władze lokalne, jak chociażby we Lwowie, gdzie w ciągu dziesięciu lat demokracji nie odzyskał ani jednej swojej historycznej świątyni – a było ich przed wojną przeszło czterdzieści – zajmie należne mu miejsce w strukturze wyznaniowej Ukrainy. To, że na trasie przejazdu Ojca Świętego znalazł się dawny pałac arcybiskupów łacińskich, o zwrocie którego dotąd nawet nie rozmawiano, ma już swój skutek. Władze Lwowa obiecały, że do roku 2005 zwrócą go metropolicie łacińskiemu, który obecnie rezyduje w prywatnej kamienicy. Dwie Msze święte w obrządku zachodnim odprawione przez Papieża w języku ukraińskim (w Kijowie) i polskim (we Lwowie) były dowodem uznania powszechności Kościoła w nowych

warunkach historycznych oraz poszanowania jego wielowiekowej tradycji, nierozzerwalnie związanej na tych ziemiach z kulturą polską.

Media lwowskie podały, że dzięki Janowi Pawłowi II doszło do odrodzenia jeszcze jednego „zapomnianego” Kościoła, a mianowicie Kościoła ormiańskiego²⁶. Chociaż we współczesnym Lwowie nie ma już sukcesorów dawnej tradycji ormiańskokatolickiej, to jednak odwiedzenie przez Papieża – poza protokołem pobytu – dawnej katedry ormiańskiej i jej nowych właścicieli, należących do Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego, świadczy o głębokim szacunku Ojca Świętego dla tradycyjnej „wielobrzędowości” lwowskiej. Biskup ormiański Grygoris Buniatjan podarował dostojnemu gościowi na pamiątkę pastorał z drzewa orzechowego z góry Ararat²⁷.

Podczas Mszy łacińskiej we Lwowie 26 czerwca Jan Paweł II wspomniał o spuściźnie Ormian lwowskich, przywołując imię ich największego pasterza. „Pragnę również wymienić tu wielką postać arcybiskupa ormiańskiego Józefa Teodorowicza. Ten wybitny teolog i duszpasterz, mąż stanu i Kościoła, z mądrością i oddaniem przewodniczył ormiańskiej wspólnoty w ciągu pierwszych dziesięcioleci ubiegłego wieku. Wspominając go, pozdrawiam wszystkich wiernych Kościoła ormiańskiego, który od wieków jest obecny na ukraińskiej ziemi i ubogaca ją swą starożytną duchowością i kulturą. Pamięć ormiańskich męczenników i wyznawców niech Was umacnia w wierze, nadziei i miłości!”²⁸.

Do przykrych wydarzeń związanych z pobytem Jana Pawła II na Ukrainie należą, niestety, niektóre momenty „dialogu prawosławno-katolickiego”. Dla wielu ludzi pielgrzymka papieska stała się okazją do szokującego odkrycia, jaki charakter ma obecnie moskiewska Cerkiew prawosławna na Ukrainie. Dotychczas bowiem ukraińscy katolicy, obserwując wewnątrzprawosławne podziały, nie ukrywali swego respektu dla tak zwanej Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Moskiewskiego. Kościół ten, jako jedyny z trzech odłamów, uznawany jest przez powszechne prawosławie i zachowuje konserwatywny dystans wobec czasem hałaśliwych wokółcerkiewnych wydarzeń politycznych. Jego nieprzejednana, wroga postawa wobec wizyty Ojca Świętego na Ukrainie, angażująca najgorszą argumentację o proveniencji wielkomocarstwowego szowinizmu, zmusza do poważnych analiz i do zastanowienia się nad perspektywami i skutecznością dialogu katolicko-prawosławnego w przypadku prawosławia moskiewskiego.

Pełne nienawiści twarze „prawosławnych chrześcijan” Ukrainy, rzucających klątwy pod adresem zwierzchnika Kościoła katolickiego, można było zobaczyć na całym świecie w komunikatach telewizyjnych, relacjonujących sytuację panującą na Ukrainie w przededniu wizyty papieskiej. Pochody ulicami Kijowa, „molebnie” przeciwko tyranowi, pikiety wokół nuncjatury apostolskiej i ambasad krajów zachodnich, a po wizycie – ponowne poświęcenie

²⁶ Por. „Wyskyj Zamok”..., s. 8.

²⁷ Por. „Parafijalna Hazeta”..., s. 15.

²⁸ J a n P a w e ł II, *Przemówienie na zakończenie Mszy św. beatyfikacyjnej*, Lwów, 26 VI 2001, w: tenże, *Chrystus...*, s. 119.

miejsc odwiedzonych w Kijowie przez Papieża, budziły smutek i politowanie.

Najsmutniejsze jest jednak to, że zachowania te były udziałem nie tylko samych okolicerkiewnych marginaliów, tęskniących do „świętej Wszechrosji” i pełnych nienawiści do wszystkiego, co ukraińskie, ponieważ inspirowała je bezpośrednio hierarchia tego Kościoła. Profesor M. Marynowycz, dyrektor Instytutu Religii i Społeczeństwa Lwowskiej Akademii Teologicznej, podkreśla, że podczas wizyty Jana Pawła II w Grecji arcybiskup Aten, również niechętny Rzymowi, wystosował specjalny apel do wiernych o nieuczestniczenie w różnego rodzaju antypapieskich akcjach, natomiast metropolita Moskiewskiego Patriarchatu na Ukrainie Władimir Sabadan wprost groził stronie katolickiej zorganizowaniem demonstracji podczas pielgrzymki papieskiej²⁹, a nawet sam przewodniczył jednemu z antypapieskich pochodów 7 czerwca 2001 roku. Pozostali hierarchowie zarządzili w swoich eparchiach historyczne antykatolickie i antypapieskie akcje, które miały na celu powstrzymanie – jak powszechnie uświadamiano wiernych – „wysłannika antychrysta”. Biskup Kamieńca Podolskiego Fiodor w liście do ukraińskiego parlamentu tłumaczył deputowanym ludowym, że „w osobie obecnego papieża skupia się tysiącletnie monstrum wszystkich zbrodni katolicyzmu, nie zaś pozorna starcza pokojowość”³⁰. Odeski władyka Agafangiel nawoływał swoich wiernych do codziennego odmawiania akatystu do św. Miko-

łaja ze specjalnie ułożoną modlitwą, w której prosił Cudotwórcę o „miłosierdzie i wybawienie ludu prawosławnego Rosji Wielkiej, Małej [nazwa Ukraina również uchodzi za heretycką – przyp. W. O.] i Białej od szkodliwej herezji lacyzmu”³¹.

Głośny wywiad, którego udzielił biskup Tulczyński i Braclawski Ipalit, został powielony przez wszystkie prawosławne media kontynuujące tradycję złej pamięci czarnych setni. Główne niebezpieczeństwo wizyty papieskiej dostrzegali on w pragnieniu Jana Pawła II, aby oderwać „prawosławną Małorosję” od reszty prawosławnego „rosyjskiego świata”. I tu ma rację. Trudno bowiem przypomnieć wydarzenie z najnowszej ukraińskiej historii, które w równej mierze jak wizyta Ojca Świętego wzmocniłaby wciąż niepewną i chwiejną ukraińską niepodległość. To, że mimo zdecydowanego nacisku ze strony Moskwy władze Ukrainy zaprosiły Papieża i zorganizowały jego godne przyjęcie, świadczy o prowadzeniu przez ten kraj suwerennej polityki. Były minister spraw zagranicznych Ukrainy Henadij Udowenko (notabene ex-ambasador ukraiński w Polsce), mówiąc o zaproszeniu Jana Pawła II na Ukrainę, stwierdził: „Jest to pierwsza ważna decyzja władz państwa podjęta wbrew pozycji i naciskowi Moskwy. Jest to nasza własna ukraińska decyzja. [...] Bardzo ważne jest to, że ta wizyta przerywa międzynarodową blokadę Ukrainy. I – w końcu – przyczyni się do zjednoczenia narodu ukraińskiego”³².

²⁹ Por. „Postup” z 22 VI 2001, s. 1.

³⁰ Cyt. za: „SOS. Prawosławnaja Missionskaja Gazieta” 2001, nr 5 (15), s. 3 (tłum. fragmentu – W. Osadczy).

³¹ Tamże, s. 5 (tłum. fragmentu – W. Osadczy).

³² „Stołyca” z 27 VI–5 VII 2001, s. 2 (tłum. fragmentu – W. Osadczy).

Sami Ukraińcy doskonale zdawali sobie sprawę z wagi i znaczenia wizyty papieskiej i w większości popierali ją – według sondaży jedynie 4% wyrażało sprzeciw. W grupie tej, oprócz rosyjskiego episkopatu na Ukrainie i części duchowieństwa i wiernych moskiewskiej jurysdykcji, znalazły się grupy: „Jedyną Atieczestwo” – „Jedyna Ojczyzna”, tak zwany ZUBR – „Za Ukrainę, Białoruś i Rosję” oraz „Związek Oficerów Sowieckich”, który wspierał antypapieskie pochody udostępniając sprzęt nagłaśniający³³. W jednym szeregu z Patriarchatem Moskiewskim znaleźli się ukraińscy (?) komuniści. Lider frakcji komunistów P. Simanienka osobiście wyszedł do tłumów oblegających ukraiński parlament, żądających odwołania przyjazdu Papieża, i oznajmił, że jedynie komuniści wyrażają otwarty sprzeciw wobec papieskiej wizyty na Ukrainie³⁴.

Małorosyjscy prawosławni znaleźli poparcie również w ambasadzie Rosji Wielkiej w Kijowie. Jej szef Wiktor Czernomyrdin (nazywany też rosyjskim namiestnikiem na Ukrainie) swoją pracę na stanowisku ambasadora Federacji Rosyjskiej na Ukrainie rozpoczął od krytyki decyzji władz ukraińskich dotyczącej zaproszenia Papieża. Nie dziwi więc fakt, że w czasie powitania Ojca Świętego na lotnisku w Boryspolu wśród przedstawicieli korpusu dyplomatycznego akredytowanego na Ukrainie zabrakło tylko jego.

Spostrzeżenie autora *Listów z Rosji*, markiza A. de Custine'a, na temat dziewiętnastowiecznego prawosławia rosyjskiego trafnie określa również współ-

czesną sytuację filii ukraińskiej Patriarchatu Moskiewskiego, kuriozalnie nazwanej Ukraińską Cerkwią Prawosławną. Jej agresywna postawa wobec katolików wynika w znacznej mierze z tego, że „nie ma dość wzniosłych cnót ani dość wielkich talentów, by stać się zdobywcą przy pomocy myśli”³⁵. Stąd kurczowe trzymanie się tezy o Ukrainie jako „strefie kanonicznej Patriarchatu Moskiewskiego” oraz o rzekomych krzywdach doznanych od grekokatolików, którzy „rozgromili trzy prawosławne biskupstwa”, czyli odzyskali zagarnięte przez rosyjskie prawosławie na fali represji stalinowskich unickie świątynie i mienie cerkiewne w Galicji. A jest za czym rozpaczać, ponieważ również dzisiaj większa część parafii podporządkowanych patriarsze w Moskwie znajduje się na Ukrainie. Za czasów komunistycznych zaś, jak podaje kardynał Huzar, „Galicja stanowiła najżyźniejszą część Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. W Leningradzie i w Moskwie dwie trzecie wszystkich absolwentów [duchownych] było z Galicji. Teraz prawie wszyscy oni u nas. [...] Z Galicji też wpływały największe cerkiewne dochody. W ciągu dwóch lat Rosyjska Cerkiew Prawosławna straciła prawie tysiąc parafii. Jest to ból, rana, dlatego rozumiem zwierzchników Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Rozumiem, jaki ból czują, kiedy myślą o tym, że to do nich należała a dzisiaj już nie należy”³⁶.

Na tym skomplikowanym tle relacji katolicko-prawosławnych na dzisiejszej Ukrainie słowa Papieża, zawierające

³³ Por. „SOS”..., s. 4.

³⁴ Por. „Postup”..., s. 1.

³⁵ A. de Custine, *Listy z Rosji. Rosja w 1839 roku*, Warszawa 1991, s. 238.

³⁶ Cyt. za: „Niezawisimaja Gazieta” z 14 VI 2001 (tłum. fragmentu – W. Osadczy).

nie tylko przeprosiny za winy popełnione w przeszłości przez katolików wobec prawosławnych, ale również wspominające i darujące braciom prawosławnym krzywdy, których katolicy doznali od nich w ciągu wieków, brzmiały bardzo rzeczowo i uczciwie. „Prosząc o przebaczenie błędów popełnionych w odległej i niedawnej przeszłości, zapewniamy z naszej strony o wybaczeniu wycierpianego przez nas zła. Najżywszym życzeniem, które wypływa z naszego serca jest to, ażeby dawne błędy nie powtó-

rzyły się w przyszłości. Mamy być świadkami Chrystusa, być nimi razem. Pamięć przeszłości nie powinna być dzisiaj przeszkodą do wzajemnego poznania, które by sprzyjało braterstwu i współpracy”³⁷. Niestety, nic jednak na razie nie zapowiada, że wyciągnięta po raz kolejny ręka przyjaźni zostanie przyjęta przez Kościół prawosławny w Rosji.

³⁷ J a n P a w e ł II, *Przemówienie powitalne na międzynarodowym lotnisku Boryspol w Kijowie...*, s. 84.

Wojciech CHUDY

WIELOŚĆ I JEDNOŚĆ

Czy się to komuś podoba, czy nie – mamy pluralizm. W płaszczyźnie polityczno-społecznej oznacza on wielość partii politycznych. W dziedzinie kultury i obyczajów – mnogość nieraz bardzo się różniących zachowań. Również w dziedzinie przekonań coraz wyraźniej zaznacza się pluralizm poglądów i systemów. Sztuka prezentuje taką różnorodność koncepcji i dzieł, że trudno się zorientować, co naprawdę zasługuje na miano przedmiotu artystycznego. Pluralizm ingeruje nawet w życie rodzinne, duchowe i religijne. Musimy się bowiem liczyć z odmiennymi poglądami żony, siostry lub teściowej, a także na przykład z tym, że sąsiad-agnostyk nie chce słyszeć przez ścianę w niedzielę rano nastawionej głośno Mszy radiowej.

Warto przypomnieć kilka ogólniejszych prawd o pluralizmie. Ważnym elementem wartości budowanym na fundamentach podstawowych przekonań płynących z chrześcijańskiej wizji człowieka i społeczeństwa jest afirmacja wielości poglądów, kultur i postaw. W płaszczyźnie publicznej postawa propluralistyczna przejawia się w znacznym otwarciu na spotkanie, dialog i polemikę z różnorodnymi stanowiskami co do najżywotniejszych kwestii dla kraju, Europy i świata. W tej otwartości i swoistej odwadze przyjęcia ryzyka konfrontacji intelektualnej (zawsze przecież grozi to dezintegracją ideową lub po prostu utratą klarowności programu!) wyraża się przekonanie o zasadniczym równouprawnieniu osób i narodów co do swobody głoszenia swoich poglądów.

Postawa taka, otwarta na różne głosy, jest jednocześnie wyrazem pewnego poglądu co do sensu historii, przekonania o pewnej prawdzie dziejowej. To pogląd negatywnie nastawiony wobec wszelkiego rodzaju „kurtyn”, „murów” i „bram”, metaforycznie sygnalizujących elitarne czy militarne zamknięcie, splendid isolation zbioru przekonań uznawanych za prawdę, i obronę w ten sposób grupy ludzi wyznających ową prawdę przed utratą tożsamości ideowej.

Od strony politycznej postawa afirmująca pluralizm akceptuje tezę o dziejowym rozwoju kultury w wieku XX w kierunku demokracji pewnego typu – demokracji opierającej się nie tyle na ilości głosów, co na przeważającym upowszechnieniu i zrozumieniu tego, co prawdziwe i słuszne dla człowieka. Wiara w taką ewolucję demokracji w końcu naszego wieku i u progu wieku XXI ma – wbrew wielu obiekcjom – swoje realne podstawy. Techniczne – w rewolucji elektronicznej, sprzyjającej nie tylko manipulacji, ale i przełamywaniu barier informacyjnych. Mentalne – w ostatecznym, jak się zdaje, kryzysie zaufania do wielkich mitów światopoglądowych i ideologicznych wniesionych do świadomości masowej naszych czasów przez wiek XIX. Istnieją również przesłanki religijne pozwalające myśleć z nadzieją o przyszłym kształcie demokracji. Są one związane zarówno z rosnącą powszechnością postaw religijnych oraz pragnień odnowy religijnej („głód Boga” w dawnym ZSRR), jak i z ideą „nowej ewangelizacji” obecną w pontyfikacie Jana Pawła II.

Afirmacja zasady pluralizmu jest postawą bodaj najbardziej zgodną z duchem czasów nam współczesnych, zgodną z duchem dobrze pojętej demokracji i równouprawnienia kultur. Postawa afirmacji pluralizmu jest godna polecenia i powszechnie głoszona, lecz wiąże się także z pewnym ryzykiem i niebezpieczeństwem.

Otwarcie na różne poglądy i nawiązanie z nimi dialogu pozwala na pełniejsze określenie własnej tożsamości. Poprzez wymianę zdań i dyskusję z różnymi formacjami światopoglądowymi i politycznymi określa się lepiej samego siebie od strony ideowej i krystalizuje się swój profil formacyjny i moralny. Jednak przeakcentowanie wartości otwarcia grozi niekiedy rozmyciem swej tożsamości lub relatywizacją prawdy (każdy ma rację). My Polacy zdążyliśmy się już przekonać, iż zasada pluralizmu jest zasadą chyba najtrudniej realizowalną w polu życia społecznego. Jej konsekwentna realizacja polega na ciągłym stąpaniu między dwiema skrajnościami: relatywizmem a dogmatyzmem, między szerokim otwarciem drzwi a ich zatrzaśnięciem.

Naturalną antytezą pluralizmu jest jedność. Cieszymy się wielością i różnorodnością, lecz w pewnym momencie dążymy do jakiejś jedności. Tak jest w życiu osób, małych zbiorowości i wielkich skupisk ludzkich. Stąd się bierze poczucie ostoji rodzinnej, solidarność zawodowa czy sojusze gospodarcze lub obronne.

Pluralizm oznacza wielość, ale – jak to w zwięzły sposób ujął Jan Paweł II definiując tę wartość w Gdyni 11 czerwca 1987 roku – *n i e d o w o l n ą w i e l o ś ć*¹. „Samo słowo – «pluralizm» – zawiera w sobie pewne niebezpieczeństwo” mówił natomiast do entuzjastów społeczeństwa pluralistycznego w Brazylii. „W społeczeństwie, które lubi określać się jako «pluralistyczne», istnieje z pewnością różnorodność wyznań, ideologii, pojęć filozoficznych. Uznanie tej wielości nie zwalnia mnie oczywiście – ani żadnego chrześcijanina, który przystał do Ewangelii – od afirmacji niezbędnej podstawy, bezsprzecznych zasad, jakie muszą wspierać każde działanie, mające na celu budowanie społeczeństwa, odpowiadającego wymaganiom człowieka [...], społeczeństwa zbudowanego na takim systemie wartości, który chroniłby je przed manipulacjami powodowanymi przez indywidualny lub zbiorowy egoizm”². Nie ma sensu dążyć do pluralizmu dla samego pluralizmu. Mnogość poglądów i postaw stojąca za wartością pluralizmu nie jest ostatecznym punktem odniesienia w stosowaniu zasady afirmacji pluralizmu. Tym ostatecznym punktem musi być zawsze wartość *c z ł o w i e k a* i tego, co zakłada on w sferze wartości swym bytowaniem.

Pluralizm jest faktem kulturowym, lecz nie stanowi celu kultury. Celem dla kultury jest jedność oparta na wartości prawdy. Wartość ta jawi się jako szerokie i bogate spectrum: budulec ludzkiego ethosu, wiedzy i wiary. W imię tej prawdy chrześcijanin uznający zasadę pluralizmu ma prawo, a nawet powinność przeciwstawiać się stanowisku podważającemu tę zasadę lub negującemu jej podmiot, czyli człowieka i jego wartości. Trudno dopatrzeć się względu na człowieczeństwo w postulatach legalizacji narkotyków, adopcji dzieci przez pary homoseksualne czy też usankcjonowania prawa do eutanazji. Podobnie nie jest uzasadnione powoływanie się na wartość pluralizmu przy próbie legalizacji przestępczych działań sekt lub procesowego usprawiedliwiania zbrodniczej działalności partii politycznej.

Również w imię tak rozumianej zasady pluralizmu, uznając ludzką przygodność także w dziedzinie poznania, a co się z tym wiąże – podatność na błąd, należy mieć świadomość powinności zauważenia i skomentowania błędu. Nie czynią dobrze ci, którzy z uprzejmości przemilczają grzech. A więc akceptacja pluralizmu to gotowość postawienia swoich przekonań w *k o n f r o n-*

¹ Por. J a n P a w e ł I I, *Świat nie zapomni, że słowo „solidarność” zostało wypowiedziane tu w nowy sposób* (Przemówienie do ludzi morza, Gdynia 11 VI 1987), „L'Osservatore Romano” 8(1987) nr 5, s. 30.

² T e n ż e, *Nowy świat powstać musi w imię Boga i w imię człowieka* (Przemówienie do budowniczych społeczeństwa pluralistycznego, Salvador da Bahia 6 VII 1980), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, III(1980) t. 2, Poznań-Warszawa 1986, s. 85.

t a c j i z innymi poglądami. Nie chodzi tu jednak o konfrontację „wojenną”. Chrześcijańska postawa nawracania idzie w parze z postawą wynikającą z respektowania ludzkiej skłonności do błędu. Otwartość na dialog, która wiąże się z postawą pluralizmu, wyraża gotowość przyjęcia do wiadomości cudzego punktu widzenia zarówno odnośnie do jakiegoś przedmiotu, jak i do naszego własnego stanowiska. Łączy się z tym pokora, stanowiąca wynik świadomości własnej podatności na błędy. „My chrześcijanie, katolicy, Polacy, nie jesteśmy nieomylni” – oto teza samozwrotna w perspektywie akceptacji pluralizmu.

Tak pojęty ethos najbliższy jest właśnie chrześcijańskiej kulturze współbycia z oponentem, przeciwnikiem czy nawet wrogiem. Zasady wynikające z niego obligują bowiem do wyrzeczenia się środków naruszających – w sposób perswazyjny albo pozaperswazyjny – reguły umowy rzetelnej komunikacji. Należą do nich między innymi prawo do odpowiedzi na krytykę, reguła spolegliwego przekazu cudzej opinii, nie mówiąc już o prawie do wolności osobistej, w tym do wolności słowa. Reguły te zobowiązują do przestrzegania pewnych form odpowiadających raczej zasadom fair play niż laissez-fair. Argument rozstrzygający o zwycięstwie czy o wyższości idei zasady takiego ethosu upatrują w rzeczowości dyskursu, w objaśnieniu i uwyrażeniu prawdy, nie zaś na przykład w przemilczeniu, zniekształceniu czy w kłamstwie.

Obie wartości: pluralizm i jedność łączy swoista dialektyka. Chcemy żyć w świecie pluralistycznym – ale dążymy do jedności. Wielość nam nie wystarcza. Podobnie jest z zasadą jedności. Afirmacja jedności tylko dla niej samej grozi nieuchronnie wynaturzeniem spraw ludzkich. Rodzina staje się grupą mafijną, partia – organizacją ludzi skorumpowanych, społeczeństwo – formą rządzoną totalitarnie. Stąd zarówno pluralizm, jak i jego „formalny korelat” – jedność, mają granice określone kategorią p r a w d y, przede wszystkim prawdy o człowieku i o „godnych człowieka” powinnościach. Właśnie owa j e d n o ś ć g o d n a c z ł o w i e k a wyznacza swoiste granice aksjologiczne pluralizmu.

Na naszym kontynencie właściwie rozumiany pluralizm służy między innymi idei zjednoczenia Europy. Taka jest idea „jedności w wielości”. Jednak wartością jednoczącą nie może być coś, przy czym lub dla czego człowiek byłby tylko narzędziem. Nie wystarcza do tego tylko jedność skończona: polityczna czy ekonomiczna. Głównym motywem rzeczywistej jedności obejmującej ludzkość musi być zasada transcendentna, a tę stanowi dla Europy – zarówno w aspekcie źródeł, jak i obiektywnych fundamentów kultury – chrześcijaństwo i jego wartości. Istotą tej zasady jest przekonanie o nienaruszalności godności osoby ludzkiej, na której nabudowane są prawa człowieka, między innymi prawo do tworzenia przez każdy naród swojej oryginalnej kultury. Wartość jedności kultury ludzkiej – jedności zakorzenionej w stałych wartościach stanowiących świat prawdziwie człowieczy – jest tym źródłem, z którego płynie uznanie dla pluralizmu.

Ks. Artur J. KATOŁO

ZJAWISKO MIGRACJI NA PRZEŁOMIE TYSIĄCLECI

Bibliografia wypowiedzi Jana Pawła II z lat 1978-2001*

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

- | | |
|----------------------------|-----------------------------|
| I (1978), ss. 477 | XI (1988) t. 3, ss. 1405 |
| II (1979) [t. 1], ss. 1729 | XI (1988) t. 4, ss. 2317 |
| II (1979) t. 2, ss. 1574 | XII (1989) t. 1, ss. 1945 |
| III (1980) t. 1, ss. 1983 | XII (1989) t. 2, ss. 1783 |
| III (1980) t. 2, ss. 1869 | XIII (1990) t. 1, ss. 1885 |
| IV (1981) t. 1, ss. 1292 | XIII (1990) t. 2, ss. 1888 |
| IV (1981) t. 2, ss. 1313 | XIV (1991) t. 1, ss. 1983 |
| V (1982) t. 1, ss. 1376 | XIV (1991) t. 2, ss. 1619 |
| V (1982) t. 2, ss. 2497 | XV (1992) t. 1, ss. 2147 |
| V (1982) t. 3, ss. 1751 | XV (1992) t. 2, ss. 1119 |
| VI (1983) t. 1, ss. 1730 | XVI (1993) t. 1, ss. 1855 |
| VI (1983) t. 2, ss. 1496 | XVI (1993) t. 2, ss. 1725 |
| VII (1984) t. 1, ss. 2016 | XVII (1994) t. 1, ss. 1367 |
| VII (1984) t. 2, ss. 1708 | XVII (1994) t. 2, ss. 1281 |
| VIII (1985) t. 1, ss. 2081 | XVIII (1995) t. 1, ss. 2054 |
| VIII (1985) t. 2, ss. 1683 | XVIII (1995) t. 2, ss. 1589 |
| IX (1986) t. 1, ss. 2204 | XIX (1996) t. 1, ss. 1798 |
| IX (1986) t. 2, ss. 2242 | XIX (1996) t. 2, ss. 1206 |
| X (1987) t. 1, ss. 1482 | XX (1997) t. 1, ss. 1799 |
| X (1987) t. 2, ss. 2582 | XX (1997) t. 2, ss. 1230 |
| X (1987) t. 3, ss. 1812 | XXI (1998) t. 1, ss. 1669. |
| XI (1988) t. 1, ss. 1073 | XXI (1998) t. 2, ss. 1483. |
| XI (1988) t. 2, ss. 2625 | |

NP I – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań-Warszawa 1987, ss. 220.

* Bibliografia za rok 2001 obejmuje wypowiedzi do miesiąca sierpnia.

NP II, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793.

NP II, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753.

NP III, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań-Warszawa 1985, ss. 875.

NP III, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań-Warszawa 1986, ss. 924.

NP IV, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611.

NP IV, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572.

NP V, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 1, Poznań 1993, ss. 877.

NP V, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 2, Poznań 1996, ss. 1004.

NP VI, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 1, Poznań 1998, ss. 852.

NP VI, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 2, Poznań 1999, ss. 686.

ORpol. – „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 1(1980)-

1978

1. *Służba Kościoła dla ludzkości* (Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, 20 X), NP I, s. 9-10; toż: *Il servizio della Chiesa all'umanità*, IGP I, s. 26-30.

2. *Bez sprawiedliwości nie ma miłości* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 8 XI), NP I, s. 48-50; toż: *Senza giustizia non c'è amore*, IGP I, s. 108-111.

3. *Rozwój w wolności* (Przemówienie do uczestników plenarnego zebrania Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax”, 11 XI), NP I, s. 59-62; toż: *Sviluppo nella libertà*, IGP I, s. 132-135.

4. *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.

1979

5. *Pokój i postęp dla całego świata* (Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, 12 I), NP II, 1, s. 22-26; toż: *Pace e progresso per tutto il mondo*, IGP II, 1, s. 43-51.

6. *Migracja – troską Kościoła* (Przemówienie do uczestników Światowego Kongresu, 15 III), NP II, 1, s. 167-269; toż: *Migrazioni: l'impegno della Chiesa*, IGP II, 1, s. 661-664.

7. *Prawo człowieka do pracy i do ziemi* (Homilia podczas Mszy św. w Nowym Targu (Polska), 8 VI), NP II, 1, s. 686-688; toż: *Il diritto dell'uomo al lavoro e alla terra*, IGP II, 1, s. 1488-1491.

8. *Miłość do ziemi na bazie prawdziwego postępu* (Przemówienie do uczestników Międzynarodowej Konferencji na Rzecz Reformy Agrarnej i Rozwoju Wsi), NP II, 2, s. 25-28; toż: *L'amore per la terra alla base di un reale progresso civile*, IGP II, 2, s. 50-55.

9. *Praca jest dla człowieka, a nie człowiek dla pracy* (Przemówienie podczas spotkania z robotnikami w Pomezia, 14 IX), NP II, 2, s. 147-149; toż: *Il lavoro é per l'uomo e non l'uomo per il lavoro*, IGP II, 2, s. 296-300.

10. *Godność osoby ludzkiej fundamentem sprawiedliwości i pokoju* (Przemówienie wygłoszone na XXXIV Sesji Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych, 2 X), NP II, 2, s. 258-269; toż: *La dignità della persona umana fondamento di giustizia e di pace*, IGP II, 2, s. 522-540.

11. *Walka z głodem – to problem najważniejszy i najpilniejszy* (Przemówienie w siedzibie Organizacji FAO, 12 XI), NP II, 2, s. 539-544; toż: *Il problema più grave e più urgente è la lotta contro la fame*, IGP II, 2, s. 1133-1142.

12. *Orędzie na Dzień Emigranta* (1 XII), NP II, 2, s. 626-628; toż: *Messaggio per la Giornata del Migrante*, IGP II, 2, s. 1305-1309.

1980

13. *Głód sprawiedliwości nie może być źródłem nienawiści* (Homilia do robotników w Saint-Denis (Francja), 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.

14. *Nadzieja – kryterium zmian i rozwoju* (Orędzie do uczestników nadzwyczajnej Sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ, 26 VIII), NP III, 2, s. 239-243; toż: *Una speranza costruttiva criterio della strategia dello sviluppo*, IGP III, 2, s. 438-445.

15. *Proces urbanizacji musi być pod kontrolą i opieką* (Przemówienie do uczestników Międzynarodowej Konferencji nt. „Populacja a przyszłość miast”, 4 IX), NP III, 2, s. 287-289; toż: *Il processo di urbanizzazione dev'essere controllato e guidato*, IGP III, 2, s. 530-533.

16. *Europejska obrona praw człowieka* (Przemówienie do prawników i sędziów Trybunału Europejskiego, 10 XI), NP III, 2, s. 581-584; toż: *Attraverso la commissione e la corte la difesa europea dei diritti umani*, IGP III, 2, s. 1113-1119.

17. *Rok działalności Stolicy Apostolskiej* (Przemówienie do Kolegium Kardynałów, 22 XII), NP III, 2, s. 873-887; toż: *Il cammino della Chiesa tra gli uomini per la costruzione di un mondo più giusto*, IGP III, 2, s. 1755-1779.

1981

18. *Kościół czuje się powołany do udzielania pomocy uchodźcom* (Wizyta w obozie uchodźców w Morong, 21 II), NP IV, 1, s. 217-218; toż: *L'assistenza ai profughi parte integrante della missione della Chiesa*, IGP IV, 1, s. 445-448.

19. *90 rocznica encykliki „Rerum novarum”* (Przemówienie odczytane przez Kardynała Sekretarza Stanu, 15 V), NP IV, 1, s. 573-579; toż: *La celebrazione dell'anniversario dell'enciclica „Rerum novarum”*, IGP IV, 1, s. 1190-1202.

20. Encyklika o pracy ludzkiej *Laborem exercens* (15 IX), NP IV, 2, s. 69-104; toż: *Lettera enciclica Laborem exercens*, IGP IV, 2, s. 154-215 [tekst w jęz. łacińskim]; s. 216-266 [tekst w jęz. włoskim].

21. *Orędzie Ojca Świętego na Pierwszy Światowy Dzień Wyżywienia* (16 X), NP IV, 2, s. 185-186; toż: *Garantire concretamente a ogni uomo il diritto fondamentale alla nutrizione*, IGP IV, 2, s. 441-444.

22. *Rozwój rolnictwa – wymogi sprawiedliwości światowej* (Przemówienie do uczestników XXI Sesji Konferencji FAO, 13 XI), NP IV, 2, s. 270-272; toż: *Rispondiamo alla domanda di giustizia postaci dalle nazioni povere della Terra*, IGP IV, 2, s. 622-627.

23. *Zjawisko emigracji* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 15 XI), NP IV, 2, s. 279-280; toż: *Corresponsabilità e condivisione dei cristiani per i problemi che angustiano gli emigranti*, IGP IV, 2, s. 643-646.

24. *Zaangażowanie Kościoła lokalnego w duszpasterstwie migrantów* (Przemówienie do biskupów Kalabrii w czasie wizyty „ad limina”, 10 XII), NP IV, 2, s. 406-408; toż: *Impegno della Chiesa locale nella cura pastorale dei migranti*, IGP IV, 2, s. 896-900.

25. Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym *Familiaris consortio* (15 XII), NP IV, 2, s. 432-493; toż: *L'esortazione apostolica circa i compiti della famiglia cristiana Familiaris consortio*, IGP IV, 2, s. 948-1045 [tekst w jęz. łacińskim]; s. 1046-1130 [tekst w jęz. włoskim].

26. *Działalność Stolicy Apostolskiej „ad extra” w roku 1981* (Przemówienie do Kurii i pracowników Watykanu, 22 XII), NP IV, 2, s. 532-542; toż: *La Chiesa rinnova il dialogo con il mondo per favorire la comprensione tra i popoli*, IGP IV, 2, s. 1208-1225.

1982

27. *Kościół wobec największych problemów współczesnego świata* (Przemówienie noworoczne do Korpusu Dyplomatycznego, 16 I), NP V, 1, s. 51-61; toż: *La pace, i diritti dell'uomo e dei popoli, la vita umana, il lavoro, la famiglia, al centro della sollecitudine della Santa Sede*, IGP V, 1, s. 108-126.

28. *Przemówienie na 68 Sesji Międzynarodowej Organizacji Pracy* (Genewa, 15 VI), NP V, 2, s. 76-86; 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 [tekst w jęz. francuskim]; s. 2267-2280 [tekst w jęz. włoskim].

29. *„Plaga” uchodźców sprawą wstydliwą dla naszych czasów* (Przemówienie skierowane do Wysokiego Komisarza Organizacji Narodów Zjednoczonych ds. Uchodźców, 25 VI), NP V, 2, s. 133-135; *La „piaga” dei rifugiati una vergogna per la nostra epoca*, IGP V, 2, s. 2398-2401.

30. *Specyficzna obecność Kościelna w strukturach i organizacjach dla duszpasterstwa migracji* (List podpisany przez Kardynała Sekretarza Stanu na Dzień Migranta, 28 IX), NP V, 2, s. 463-467; toż: *Specifica presenza ecclesiale nelle strutture e negli organismi per la pastorale delle migrazioni*, IGP V, 3, s. 616-622.

31. *Problemy emigracji* (Przemówienie podczas liturgii Słowa przed bazyliką Nuestra Senora de Guadalupe (Hiszpania), 4 XI), NP V, 2, s. 699-703; toż: *Il comportamento verso gli immigrati segna il livello democratico di una nazione*, IGP V, 3, s. 1121-1127.

1983

32. *Założenia i cele międzynarodowej działalności Stolicy Świętej* (Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, 15 I), NP VI, 1, s. 56-64; toż: *Il dialogo leale per la pace: linea di azione della Santa Sede e modello dell'attività diplomatica*, IGP VI, 1, s. 119-132 [tekst w jęz. francuskim].

33. *Kwestia społeczna Południa i jej najpilniejsze problemy* (Przemówienie do władz cywilnych w Termoli, 19 III), NP VI, 1, s. 361-362; toż: *La questione sociale del Mezzogiorno e i suoi più urgenti problemi*, IGP VI, 1, s. 756-758.

1984

34. *Wszyscy jesteśmy w drodze do ojczyzny* (Przemówienie do emigrantów, Lucerna (Szwajcaria), 16 VI), ORpol. 5(1984) nr 8, s. 22; toż: *I lavoratori immigrati da tante nazioni immagine del popolo di Dio in cammino*, IGP VII, 1, s. 1832-1838.

35. *Problem uchodźców* (Orędzie na Światowy Dzień Emigranta przesłane w imieniu Papieża przez Kardynała Sekretarza Stanu na ręce Przewodniczącego Papieskiej Komisji Duszpasterstwa Migracji i Turystyki, 30 VIII), ORpol. 5(1984) nr 8, s. 28; toż: „*È ancora grave il dramma dei rifugiati e dei clandestini*”, IGP VII, 2, s. 295-299.

1985

36. *Nie przeciwko ludziom, lecz przeciw niesprawiedliwości* (Homilia wygłoszona podczas Mszy świętej dla świata pracy i emigrantów, Luksemburg, 15 V), ORpol. 6(1985) numer specjalny(1), s. 22-23; toż: *Contro l'ingiustizia una vera solidarietà*, IGP VIII, 1, s. 1379-1386 [tekst w jęz. francuskim]; s. 1386 [tekst w jęz. portugalskim].

37. *Dziedzictwo i świadectwo* (Przemówienie do Polaków zamieszkałych w krajach Beneluxu, Bruksela (Belgia), 19 V), ORpol. 6(1985) nr 4-5, s. 17; toż: *Fedeltà a Cristo e alla propria storia: ecco il vero significato di solidarietà*, IGP VIII, 1, s. 1553-1559 [tekst w jęz. polskim].

38. *Kościoty lokalne wobec emigrantów* (Orędzie na Światowy Dzień Emigracji, 16 VII), ORpol. 6(1985) nr 8, s. 5; toż: *Il diritto dei fedeli migranti alla libertà integrazione ecclesiale*, IGP VIII, 2, s. 129-133.

39. *Ogni diocesi e ogni parrocchia devono sentirsi interpellate da quanti sono costretti ad emigrare* [Każda diecezja i każda parafia muszą się czuć odpowiedzialne za tych, którzy zmuszeni są emigrować] (Przemówienie podczas Sympozjum Konferencji Episkopatu Włoch na temat emigracji, 6 IX), IGP VIII, 2, s. 590-593.

40. *Proteggere i diritti degli immigrati* [Bronić praw emigrantów] (Przemówienie podczas spotkania na Placu św. Piotra, 17 XI), IGP VIII, 2, s. 1281.

1986

41. *La priorità dell'uomo è il cardine attorno al quale deve muoversi l'intera organizzazione del lavoro* [Pierwszeństwo człowieka jest podstawą organizacji pracy] (Przemówienie do robotników w Prato, 19 III), IGP IX, 1, s. 767-775.

42. *Rinnovata evangelizzazione dell'Europa nella prospettiva del Terzo Millennio* [Odnowa ewangelizacyjna Europy w perspektywie Trzeciego Tysiąclecia] (Przemó-

wienie do Europejskiego Zgromadzenia Misjonarzy wśród emigrantów, 27 VI), IGP IX, 1, s. 1949-1952.

43. *Nie zapominajcie o korzeniach, z których wyrastacie* (Spotkanie z Polakami w Bogocie (Kolumbia), 1 VII), ORpol. 7(1986) nr 7, s. 5; toż: *Creatore delle „cose visibili e invisibili”*[*Ai pellegrini polacchi*], IGP IX, 2, s. 225-232 [230].

44. *Matżeństwo i rodzina* (Orędzie na Światowy Dzień Emigracji, 15 VIII), ORpol. 7(1986) nr 9, s. 22. 24; toż: *Gravi, dolorose e complesse le condizioni delle famiglie coinvolte nella dura situazione dell'emigrazione*, IGP IX, 2, s. 382-390.

45. *Sensibili „al grido dei poveri” per dare a tutti l'amore di Cristo* [Trzeba być wrażliwym „na wołanie biednych”, aby dawać wszystkim miłość Chrystusa] (Przemówienie do Padri Capitolari Scalabrini, 16 X), IGP IX, 2, s. 1040-1044.

46. *Nella memoria di quanti soffrirono per la libertà e per il volto cristiano della propria nazione progettate il futuro nello Spirito di Cristo* [Wspominając tych wszystkich, którzy cierpieli za wolność i chrześcijańskie oblicze własnego narodu, planujcie swoją przyszłość w Duchu Chrystusowym] (Przemówienie do wspólnoty polskiej na stadione „Cricket Ground” w Melbourne (Australia), 28 XI), IGP IX, 2, s.1737-1744.

47. *W perspektywie Kongresu Eucharystycznego* (Przemówienie podczas wigilijnej audiencji dla Polaków, 23 XII), ORpol. 7(1986) nr 11-12, s. 1. 17; toż: *Verso il Congresso Eucaristico con la consapevolezza che Dio libera l'uomo e dà senso alla vita*, IGP IX, 2, s. 2033-2037 [tekst w jęz. polskim].

1987

48. *Wielki dar Boga dla Kościoła* (Homilia podczas Mszy św. w Domu Generalnym Księża Zmartwychwstańców, 4 I), ORpol. 8(1987) nr 1, s. 5-6; toż: „*Nel ricordo e nell'imitazione della fede dei fondatori annunciate la presenza del Salvatore all'umanità di oggi*”, IGP X, 1, s. 17-21 [tekst w jęz. włoskim]; s. 20-21 [tekst w jęz. polskim]; s. 22-23 [tekst w jęz. angielskim].

49. *Impegno di solidarietà per alleviare le sofferenze dei più deboli e dei rifugiati* [Zaangażowanie w duchu solidarności, aby pocieszyć w cierpieniu najsłabszych i uciekinierów] (Przemówienie podczas akredytacji nowego ambasadora Stanów Zjednoczonych przy Stolicy Apostolskiej, 8 I), IGP X, 1, s. 56-59 [tekst w jęz. angielskim].

50. *Gli urgenti problemi umani e sociali dell'Isola aprono la prospettiva di una nuova stagione evangelizzatrice* [Pilne problemy ludzkie i społeczne Wyspy otwierają perspektywy nowego okresu ewangelizacji] (Przemówienie do biskupów z Sardynii podczas wizyty „ad limina”, 9 I), IGP X, 1, s. 60-65.

51. *La solidarietà è un imperativo per superare le crescenti difficoltà nel mondo del lavoro* [Solidarność jest imperatywem w przewyciężaniu narastających problemów świata pracy] (Przemówienie do uczestników Sympozjum z okazji 5. lecia encykliki *Laborem exercens*, 17 I), IGP X, 1, s. 129-136.

52. *Życie społeczeństwa nie może się rozwijać kosztem osoby ludzkiej* (Spotkanie ze wspólnotą polską, Buenos Aires (Argentyna), 10 IV), ORpol. 8(1987) nr 6, s. 25; toż: *Dieci secoli di cultura umanistica e cristiana costituiscono la ricchezza alla quale attingere*, IGP X, 1, s. 1224-1230 [tekst w jęz. polskim].

53. *Troska o ziemię moralnym obowiązkiem chrześcijan* (Homilia podczas Mszy św. w Val Visende (Włochy), 12 VII), ORpol. 8(1987) nr 8, s. 14-15; toż: *È impegno morale per il cristiano avere cura della terra affinché diventi una dimora degna dell'universale famiglia umana*, IGP X, 3, s. 63-69.

54. *Dzień Emigranta* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 15 XI) ORpol. 8(1987) nr 11-12, s. 29; toż: *Maggiore attenzione dei governi ai diritti delle famiglie*, IGP X, 3, s. 1112-1113.

1988

55. *Cooperazione al di qua e al di là delle frontiere per risolvere le nuove questioni dell'emigrazione* [Współpraca ponad granicami w celu rozwiązania nowych problemów związanych z emigracją] (Przemówienie do uczestników sesji „L'Italia fuori d'Italia”, 28 V), IGP XI, 2, s. 1665-1667.

56. *Orędzie na Światowy Dzień Emigranta* (4 X), ORpol. 9(1988) nr 10-11, s. 32; toż: *Affido a Maria la difficile situazione personale dei migranti*, IGP XI, 3, s. 1024-1030.

1989

57. *Orędzie na Światowy Dzień Migranta 1989* (10 IX), ORpol. 10(1989) nr 9, s. 4; toż: *Le migrazioni veicolo di fede e di fraternità per un mondo sempre più interdipendente e solidale*, IGP XII, 2, s. 490-495.

58. *„Avete saputo portare dovunque il patrimonio della vostra fede”* [„Umieliście zanieść wszędzie dziedzictwo waszej wiary”] (Przemówienie do pielgrzymów z Friuli, członków Ruchu „Fogolàr Furlan”, 21 X), IGP XII, 2, s. 976-978.

59. *Una nuova evangelizzazione per arginare il proselitismo delle sette tra i migranti* [Nowa ewangelizacja sposobem zapobiegania prozelityzmowi sekt wśród emi-

grantów] (Przemówienie podczas zebrania plenarnego Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, 26 X), IGP XII, 2, s. 1033-1037.

60. *Prendere coscienza dei doveri dell'accoglienza e della solidarietà per i migranti* [Uznać za nakaz sumienia przyjęcie emigrantów i okazanie im solidarności] (Przemówienie z okazji Dnia Migranta, 19 XI), IGP XII, 2, s. 1298.

1990

61. *È responsabilità di tutti creare un tessuto sociale favorevole all'accoglienza dei migranti e dei rifugiati* [Wszyscy są odpowiedzialni za stworzenie klimatu społecznego, który będzie przychylny przyjęciu emigrantów i uchodźców] (Przemówienie do Międzynarodowej Komisji Katolickiej ds. Migracji, 5 VII), IGP XIII, 2, s. 56-60 [tekst w jęz. francuskim].

62. *Niebezpieczny prozelityzm sekt religijnych* (Orędzie na Światowy Dzień Migracji 1990, 25 VII), ORpol. 11(1990) nr 7-8, s. 8; toż: *Una sapiente azione pastorale per salvaguardare i migranti dal proselitismo religioso*, IGP XIII, 2, s. 145-151.

63. *Le celebrazione della Giornata Nazionale delle Migrazioni* [Obchody Narodowego Dnia Migracji] (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 18 XI), IGP XIII, 2, s. 1221.

1991

64. *La nuova ondata di masse in fuga impone agli stati di programmare con realismo e generosità l'accoglienza* [Nowe fale uchodźców zmuszają państwa do zaplanowania, z całym realizmem i szczodrobliwością, ich przyjęcia] (Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, 11 IV), IGP XIV, 1, s. 741-744.

65. *Orędzie na Światowy Dzień Migranta* (21 VIII), ORpol. 12(1991) nr 9-10, s. 37-38; toż: *Occorre una vera „etica dell'incontro” perchè ogni persona sia riconosciuta nella sua dignità e rispettata nella sua identità culturale*, IGP XIX, 2, s. 415-420.

66. *Una costruttiva politica di accoglienza per i migranti perchè siano rispettati nella loro dignità di persone* [Szczera polityka przyjęcia emigrantów, aby uszanować ich godność osobową] (Przemówienie do uczestników III Światowego Kongresu Duszpasterstwa Emigrantów i Uchodźców, 5 X), IGP XIV, 2, s. 741-744.

67. *Oby miłość w nas zwyciężyła* (Homilia podczas Mszy świętej w Cuiabà (Brazylia), 16 X), ORpol. 12(1991) nr 11, s. 15-17; toż: *Il migrante è una sfida alla carità e alla giustizia. Ogni uomo è giudicato per la capacità di accogliere*, IGP XIV, 2, s. 878-884 [tekst w jęz. portugalskim].

1992

68. *Occorre creare appropriate condizioni di accoglienza e di solidarietà per gli emigranti* [Należy stworzyć odpowiednie warunki przyjęcia jako znak prawdziwej solidarności z emigrantami] (Przemówienie do pielgrzymów hiszpańskich mieszkających w Szwajcarii, 30 V), IGP XV, 1, s. 1649-1650 [tekst w jęz. hiszpańskim].

69. *Orędzie na Światowy Dzień Migranta 1992* (31 VII), ORpol. 13(1992) nr 10, s. 6-8; toż: *Accogliere lo straniero con l'atteggiamento gioioso di chi sa riconoscere in lui il volto di Cristo*, IGP XV, 2, s. 80-84.

1993

70. *Poszanowanie praw wszystkich drogą do pokoju i bezpieczeństwa* (Przemówienie podczas spotkania z prezydentem Sudanu, Chartum, 10 II), ORpol. 14(1993) nr 4, s. 37-38; toż: *Le minoranze hanno il diritto di esistere: lo stato è moralmente obbligato a garantire il rispetto senza discriminazioni*, IGP XVI, 1, s. 403-407 [tekst w jęz. angielskim].

71. *Il dialogo è la sola via rispettosa dell'uomo, dei popoli e delle minoranze etniche* [Dialog jest jedyną drogą poszanowania człowieka, narodów i mniejszości etnicznych] (Przemówienie podczas składania listów uwierzytelniających przez nowego ambasadora Rumunii, 8 VI), IGP XVI, 1, s. 1444-1447 [tekst w jęz. francuskim].

72. *Lo stato difenda le famiglie degli immigrati dal razzismo e dall'emarginazione* [Obowiązkiem państwa jest bronić rodziny migrantów przed rasizmem i marginalizacją] (Orędzie na Światowy Dzień Emigranta 1993-1994, 6 VIII), IGP XVI, 2, s. 150-155.

73. *Bliźni, którego trzeba kochać* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, 21 X), ORpol. 15(1994) nr 2, s. 29-30; toż: *Accogliere quanti sono coinvolti nella mobilità umana significa aiutarli a diventare costruttori di solidarietà*, IGP XVI, 2, s. 1073-1077.

74. *Solidarietà fraterna per affrontare e risolvere i problemi dei migranti* [Braterska solidarność sposobem rozwiązania problemów emigrantów] (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 21 XI), IGP XVI, 2, s. 1323.

1994

75. *In una società votata all'autentico progresso vanno rispettati i diritti delle minoranze* [W społeczeństwie powołanym do prawdziwego postępu, respektowane są prawa mniejszości] (Przemówienie podczas składania listów uwierzytelniających

przez nowego ambasadora Pakistanu, 13 I), IGP XVII, 1, s. 96-99 [tekst w jęz. angielskim].

76. *Orędzie na Światowy Dzień Migranta 1995* (10 VIII), ORpol. 15(1994) nr 11, s. 6-7; toż: *Solidarietà, accoglienza, tutela da abusi e protezione a favore della donna*, IGP XVII, 2, s. 116-120.

77. *Accoglienza e solidarietà verso i nostri fratelli migranti* [Gościnność i solidarność wobec naszych braci emigrantów] (Przemówienie na zakończenie modlitwy „Anioł Pański”, 20 XI), IGP XVII, 2, s. 833.

1995

78. *Św. Franciszka Ksawera Cabrini* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 19 II), ORpol. 16(1995) nr 5, s. 38-39; toż: *Santa Francesca Saveria Cabrini: un cuore materno per gli emigranti*, IGP XVIII, 1, s. 402-403.

79. *Nie wolno łamać ani ignorować praw migranta* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta 1996, 25 VIII [1995]), ORpol. 17(1996) nr 6, s. 8-10; toż: „*Nella Chiesa nessuno è straniero e la Chiesa non è straniera a nessun uomo e in nessun luogo*”, IGP XVIII, 2, s. 130-134.

80. *La crescente disparità economica esistente fra i popoli in via di sviluppo e quelli industrializzati tende a riprodursi all'interno delle singole nazioni* [Wzrastająca nierówność ekonomiczna pomiędzy narodami na drodze do rozwoju i tymi już rozwiniętymi zaczyna się rozwijać również wewnątrz poszczególnych narodów] (Przemówienie do uczestników plenarnego zebrania Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, 27 X), IGP XVIII, 2, s. 957-961.

81. *Le donne immigrate in Italia possono trovare un proprio ruolo all'interno della comunità* [Kobiety-emigrantki we Włoszech mogą odnaleźć swoje powołanie wewnątrz wspólnoty] (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 19 XI), IGP XVIII, 2, s. 1172.

1996

82. *Individuare le esigenze prioritarie ed elaborare risposte più consone al rispetto della dignità delle persone e al dovere dell'accoglienza* [Orędzie na Światowy Dzień Migranta 1997] (21 VIII [1996]), IGP XIX, 2, s. 205-211.

83. *Obchody Dnia Migranta we Włoszech* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 17 XI [1996]), ORpol. 18(1997) nr 1, s. 46; toż: *Arginare l'irregolarità e combattere la clandestinità senza dimenticare che si tratta di persone*, IGP XIX, 2, s. 720.

1997

84. *È dovere dello stato riconoscere e rispettare il diritto delle minoranze all'esistenza* [Obowiązkiem państwa jest uznanie i przestrzeganie prawa mniejszości do istnienia] (Przemówienie z okazji złożenia listów uwierzytelniających przez nowego ambasadora Sudanu, 24 IV), IGP XX, 1, s. 782-784 [tekst w jęz. francuskim].

85. *Orędzie na Światowy Dzień Migranta 1998* (9 XI [1997]), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 12-14; toż: *Sia rispettata ogni persona e siano bandite le discriminazioni che umiliano la dignità umana*, IGP XX, 2, s. 769-775.

1998

86. *Myślimy o ludziach, którzy cierpią* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, Split (Chorwacja), 4 X), ORpol. 19(1998) nr 12, s. 13-14; toż: *La comunità internazionale non lasci mancare al Kosovo il suo aiuto tempestivo*, IGP XXI, 2, s. 653-654 [tekst w jęz. chorwackim].

87. *Chrześcijanie wobec zjawiska migracji* (Przemówienie do przedstawicieli IV Światowego Kongresu Duszpasterstwa Migrantów i Uchodźców, 9 X [1998]), ORpol. 20(1999) nr 2, s. 46-47; toż: *La riconciliazione, dimensione propria del Giubileo, possa trovare espressione in una forma di sanatoria per gli immigrati che soffrono il dramma della precarietà*, IGP XXI, 2, s. 700-704.

88. *Tragedia uchodźców* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 29 XI [1998]), ORpol. 20(1999) nr 2, s. 26-27; toż: *Adottare con urgenza misure efficaci per fermare in tempo traffici disonesti*, IGP XXI, 2, s. 1155.

1999

89. *Orędzie na Światowy Dzień Migranta 1999* (2 II), ORpol. 20(1999) nr 4, s. 7-10.

90. *Przystań dla uchodźców* (Przemówienie do delegacji z byłej Jugosławiańskiej Republiki Macedonii, 22 V), ORpol. 20(1999) nr 7, s. 44.

91. *Obchody Wielkiego Jubileuszu wezwaniem do zmiany stylu życia* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta 2000, 21 X [1999]), ORpol. 21(2000) nr 3, s. 6-9.

2000

92. *Macie niezbywalne prawo do godnego życia* (Przemówienie podczas wizyty w obozie dla uchodźców palestyńskich, 22 III), ORpol. 21(2000) nr 5, s. 23-24.

NOTY O AUTORACH

Ks. Janusz B a l i c k i, profesor, socjolog, teolog. Urodzony w 1947 r. w miejscowości Zrębin-Połaniec. Studia na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

W latach 1976-1978 wikariusz w parafii NMP Królowej Różańca Świętego w Gdańsku. W latach 1984-1992 notariusz Kurii Biskupiej Gdańskiej, 1993-1994 – dyrektor Wydziału Katechetycznego. Od 1983 r. wykładowca w Gdańskim Seminarium Duchownym. Obecnie profesor Uniwersytetu im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, kierownik Katedry Polityki Społecznej i Demograficznej przy Instytucie Politologii. Członek Rządowej Rady Ludnościowej.

Członek Europejskiego Stowarzyszenia Badań Ludnościowych (European Association for Population Studies) oraz Europejskiego Stowarzyszenia Etyków „Societas Ethica”.

Główny obszar badań: zagadnienia społeczne i demograficzne.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Wokół początku życia i śmierci człowieka. Etyczne aspekty zapłodnienia in vitro i eutanazji* (współautor, 1990); *Zagadnienie reglamentacji rynku pornograficznego w społeczeństwie pluralistycznym. Studium społeczno-etyczne pornografii w USA* (1993).

Rocco B u t t i g l i o n e, profesor, filozof, prawnik, polityk. Urodzony w 1948 r. w Gallipoli (Włochy). Studia uniwersyteckie w Rzymie i Turynie.

Profesor na Uniwersytecie w Teramo, na Uniwersytecie im. św. Piusa V w Rzymie oraz w Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein).

Sekretarz Generalny Cristiani Democratici Uniti. Od 2001 r. Minister do Spraw Polityki Unii Europejskiej w rządzie włoskim.

Członek Pontificia Accademia della Scienza Soziali, współpracownik wielu czasopism, m.in. „Il Nuovo Areopago”, „Il Sabato”, „30 Giorni”, „Avvenire”, „Il Tempo”. Uczestnik ruchu Comunione e Liberazione.

Doktor honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Główne obszary badań: antropologia filozoficzna, etyka, myśl Karola Wojtyły, teoria dialektyki, filozofia kultury i polityki, prawo.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Dialettica e nostalgia* (1978); *La crisi dell'economia marxista* (1978); *Il pensiero di Karol Wojtyła* (1982; wyd. pol. *Myśl Karola Wojtyły*, 1996); *L'uomo e il lavoro* (1982); *Metafisica della conoscenza e politica* (1986); *L'uomo e la famiglia* (1991); *La crisi della morale* (1991; wyd. pol. *Kryzys w etyce*, 1994); *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero* (1992); *Il problema politico dei cattolici* (1993); *Chrześcijanizm a demokracja* (1993).

Andrzej G r z e g o r c z y k, profesor, logik, filozof. Urodzony w 1922 r. w Warszawie. Studia z zakresu filozofii i fizyki na tajnych kompletach uniwersyteckich w Warszawie oraz z zakresu filozofii i matematyki na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie.

W latach 1950-1972 pracownik Instytutu Matematyki, a od 1972 r. Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk (od 1982 r. na stanowisku kierownika Pracowni Etyki). Od 1990 r. na emeryturze.

Członek Institut International de Philosophie.

Główne obszary badań: początkowo zagadnienia logiczno-matematyczne, obecnie filozofia humanistyczna, szczególnie antropologia filozoficzna i aksjologia.

Najważniejsze publikacje filozoficzne: *Schematy i człowiek* (1965); *Filozofia czasu próby* (1978; wyróżniona nagrodą PAN w r. 1980); *Etyka w doświadczeniu wewnętrznym* (1989); *Życie jako wyzwanie. Wprowadzenie w filozofię racjonalistyczną* (1993). Ponadto monografie i podręczniki z dziedziny logiki formalnej, tłumaczone na język angielski, czeski, francuski i rosyjski, wielokrotnie wznawiane, m.in. *Zarys logiki matematycznej* (1960).

Alicja G r z e ś k o w i a k, profesor, prawnik. Urodzona w 1941 r. w Świrzu koło Lwowa. Studia na Wydziale Prawa Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu.

W latach 1966-1996 pracownik naukowo-dydaktyczny UMK, od 1990 r. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (obecnie kierownik Katedry Prawa Karnego). Od 1994 wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Toruniu.

Od roku 1989 senator Rzeczypospolitej Polskiej, przewodnicząca Komisji Konstytucyjnej Senatu RP I kadencji (1989-1991), od 1991 do 1993 r. wicemarszałek Senatu RP II kadencji, marszałek Senatu IV kadencji.

Delegatka na IV Międzynarodową Konferencję Kobiet w Pekinie (1995).

Wiceprzewodnicząca Frakcji Parlamentarnej Grupy Politycznej Partii Populaire (Chrześcijańskich Demokratów) Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy. Konsultor Papieskiej Rady do Spraw Rodziny, członek Rady Administracyjnej Fundacji Jana Pawła II i Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL, Société Internationale de Défense Sociale, Association Internationale de Droit Pénal, Toruńskiego Towarzystwa Naukowego oraz Towarzystwa Naukowego Prawa Karnego.

Wyróżniona odznaczeniem „Pro Ecclesia et Pontifice”, Medalem 13 stycznia Republiki Litewskiej, Wielkim Krzyżem Orderu Korony Królestwa Belgii. Dama Zakonu Rycerzy Grobu Bożego. Doktor honoris causa ATK w Warszawie, Holy Family College w Filadelfii i International Independent University of Moldova w Kiszyniowie.

Główne obszary badań: penologia, problematyka kary śmierci, prawnokarna ochrona praw człowieka ze szczególnym uwzględnieniem prawa do życia i prawa do religii, chrześcijańska koncepcja kary kryminalnej, prawo nieletnich.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Kara pozbawienia wolności względem nieletnich w prawie karnym europejskich państw socjalistycznych* (1976); *Zarys prawa karnego* (współautor, 1976); *Kara śmierci w polskim prawie karnym* (1978); *Proces karny. Podręcznik do ćwiczeń* (współautor, 1979); *Prawo karne. Zagadnienia teorii i praktyki* (współautor, 1986); *Postępowanie w sprawach nieletnich* (1986); *Zagadnienia prawnokarnej ochrony dziecka poczętego w pracach Sejmu i Senatu Rzeczypospolitej Polskiej w latach 1990-1991* (1994).

Piotr J a r o s z y ń s k i, profesor, filozof, publicysta. Urodzony w 1955 r. w Łodzi. Studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1984 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, od 1991 r. kierownik Katedry Filozofii Kultury.

Prezes Stowarzyszenia „Rodzina Polska”. Członek Rady Programowej Radia Maryja. Członek Towarzystwa Naukowego KUL, Societa Internazionale San Tommaso d'Aquino i American Catholic Philosophical Association.

Główne obszary badań: metafizyka, aksjologia.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Metafizyka piękna* (1986); *Estetyka czy filozofia piękna* (1990); *Etyka – dramat życia moralnego* (1992); *Spór o piękno* (1992); *Wprowadzenie do filozofii* (współautor, 1992); *Metafizyka i sztuka* (1996).

Ks. Artur Jerzy K a t o l o, doktor, teolog, bioetyk. Urodzony w 1967 r. w Lublinie. Studia z zakresu teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i na Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale w Mediolanie, z zakresu bioetyki w Scuola di Medicina e Scienze Umane w Mediolanie.

W latach 1992-1994 wikariusz w parafii i kapelan więzienia w Krasnymstawie. Od 1997 do 2000 roku wykładowca w Scuola di Formazione Teologica w San Miniato. Obecnie pracownik Instytutu Jana Pawła II KUL i wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym Księży Salwatorianów w Bagnie.

Członek Human Life International.

Główne obszary badań: modele bioetyki, problematyka związana z przekazywaniem życia.

Najważniejsze publikacje książkowe: *ABC bioetyki* (1997); *Embrion ludzki – osoba czy rzecz?* (2000); *Bezdroża antykoncepcji* (red., 2001).

Jan K ł y s, doktor, socjolog, demograf. Urodzony w 1931 r. w Łodzi. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, z zakresu socjologii na Uniwersytecie Łódzkim.

W latach 1971-1984 pracownik Wydziału Duszpasterstwa Rodzin Kurii Biskupiej Diecezji Łódzkiej, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. Od 1984 r. pracownik naukowo-dydaktyczny w Instytucie Studiów nad Rodziną w Łomiankach.

Członek Komisji Episkopatu Polski do Spraw Rodzin (obecnie Rady do Spraw Rodziny) przez wszystkie kadencje. Współtwórca systemu duszpasterstwa rodzin w Polsce.

Odznaczony orderem „Pro Ecclesia et Pontifice”. Rycerz Orderu Jasnogórskiej Madonny.

Główne obszary badań: polityka społeczna, rodzinna i ludnościowa, demografia, etologia rodziny.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Badanie rynku* (1971); *Ich dwoje* (1993); *Nauki o rodzinie w służbie ewangelizacji* (1995); *Rodzina dziedzictwem ludzkości. Zarys etologii* (1995); *Personalistyczne podstawy polityki społecznej* (1997).

Irena K o w a l s k a, doktor, demograf. Urodzona w 1946 r. w miejscowości Dąbek na Mazowszu. Studia z zakresu handlu zagranicznego i nauk ekonomicznych w Szkole Głównej Planowania i Statystyki (później: Szkoła Główna Handlowa) w Warszawie.

Od 1970 r. pracownik Instytutu Statystyki i Demografii (dawniej: Katedry Statystyki i Demografii) w Szkole Głównej Handlowej, obecnie adiunkt. Od 1998 r. radca w Kancelarii Prezesa Rady Ministrów w Biurze Pełnomocnika Rządu do Spraw Rodziny.

Od 1992 do 1996 ekspert w Komitecie Koordynacyjnym do Spraw Polityki na Rzecz Dzieci przy Radzie Europy. W latach 1990-1999 członek grupy realizującej międzynarodowy projekt badawczy *Fertility and Family Surveys in the ECE Region*, koordynowany przez Population Activities Unit w Genewie; 1999-2001 – członek grupy ekspertów opracowującej w Radzie Europy temat: *Demograficzne uwarunkowania wykluczenia społecznego*. W 1995 r. członek delegacji Stolicy Apostolskiej na IV Międzynarodową Konferencję Kobiet w Pekinie.

Członek Polskiego Towarzystwa Demograficznego oraz European Association of Population Studies.

Odznaczona Srebrnym Krzyżem Zasługi.

Główne obszary badań: demografia, polityka społeczna (zwłaszcza rodzinna).

Autorka publikacji z powyższych dziedzin.

Teresa L i s z c z, profesor, prawnik. Urodzona w 1945 r. w Choinach na Lubelszczyźnie. Studia z zakresu prawa na Uniwersytecie im. Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Od 1968 r. pracownik naukowo-dydaktyczny UMCS, obecnie kierownik Zakładu Prawa Pracy.

W 1991 r. sekretarz stanu w Kancelarii Prezydenta RP. Od 1994 do 1997 r. doradca prezesa NIK. Poseł na Sejm X, I (przewodnicząca Komisji Ustawodawczej) i III kadencji.

Członek Lubelskiego Towarzystwa Naukowego i Międzynarodowego Stowarzyszenia Prawa Pracy i Zabezpieczenia Społecznego.

Wyróżniona Złotym Krzyżem Zasługi.

Główny obszar badań: prawo pracy i ubezpieczeń społecznych.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Wizja parlamentu w nowej konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej* (1997); *Prawo pracy* (1995); *Prawo pracy a rodzina. Układy zbiorowe pracy* (red., 1995); *Ubezpieczenie społeczne i zapoatrzenie społeczne w Polsce* (1997); *Prawa pracownicze w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej* (1999).

Abp Kazimierz M a j d a ń s k i, profesor, teolog. Urodzony w 1916 w Małgowie (ziemia kaliska). Studia w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku oraz na Uniwersytecie we Fryburgu (Szwajcaria). Podczas wojny więzień hitlerowskich obozów koncentracyjnych. Od 1950 do 1963 r. wykładowca teologii moralnej w Seminarium Duchownym we Włocławku. W latach 1956-1975 redaktor naczelny „Ateneum Kapłańskiego”. Od 1969 wykładowca teologii moralnej i pastoralnej na Akademii Teologii Katolickiej. Twórca (1975) i dyrektor Instytutu Studiów na Rodziną w Warszawie-Łomiankach.

W 1962 r. mianowany biskupem pomocniczym diecezji włocławskiej, a w 1979 ordynariuszem diecezji szczecińsko-kamieńskiej.

Współtwórca Komisji Episkopatu do Spraw Duszpasterstwa Rodzin oraz Komisji Episkopatu do Spraw Dialogu z Niewierzącymi (jej długoletni przewodniczący). Członek watykańskiego Sekretariatu dla Niewierzących oraz Prezydium Papieskiej Rady Rodziny. Członek Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL.

Doktor honoris causa Uniwersytetu Szczecińskiego.

Główne obszary badań: teologia moralna ze szczególnym uwzględnieniem problematyki małżeństwa i rodziny, duszpasterstwo rodzin, martyrologia księży w okresie wojny.

Ważniejsze pozycje książkowe: *Le rôle des biens extérieurs dans la vie morale d'après St. Thomas d'Aquin* (1951); *Wspólnota życia i miłości: zarys teologii małżeństwa i rodziny* (1979); *Antropologiczne kategorie trzeźwości* (red., 1980); *Teologia małżeństwa i rodziny*, t. 1 (red., 1980) i t. 2 (red., 1990); *Rozwój człowieka w rodzinie*, t. 1 (red., 1982); *Wychowanie do miłości* (red., 1987); „*Będziecie moimi świadkami*” (1987); *Błogosławiony Biskup Michał Męczennik i inni* (1989); *Rodzina u progu Trzeciego Tysiąclecia* (1995); *Ocalić Prawdę o rodzinie. Srebrny Jubileusz Instytutu Studiów UKSW w Łomiankach* (2000); „*Arena bitwy o życie*”. *Aktualna sytuacja demograficzna w świecie i w Polsce* (współautor, 2000).

Ks. Janusz M a r i a ń s k i, profesor, socjolog, filozof społeczny. Urodzony w 1940 r. w Borowie (ziemia płocka). Studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Płocku i socjologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1970 do 1984 r. wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Płocku, w latach 1973-1974 pracownik naukowo-dydaktyczny Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu, a obecnie od 1981 r. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Członek Rady Fundacji CBOS, członek Prezydium Komitetu Socjologii PAN, prezes Towarzystwa Naukowego KUL. Członek Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, Görres-Gesellschaft i Towarzystwa Naukowego Płockiego.

Główne obszary badań: socjologia moralności, socjologia religii, katolicka nauka społeczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Dynamika przemian religijności wiejskiej w rejonie płockim w warunkach industrializacji (1967-1976)* (1984); *Postawy społeczno-moralne młodzieży płockiej*

kiej (1984); *Wprowadzenie do socjologii moralności* (1988); *Moralność w procesie przemian. Szkice socjologiczne* (1990); *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków* (1991); *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne* (1992); *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością* (1995, nagroda prezesa Rady Ministrów); *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością* (1997); *Między nadzieją i zwątpieniem* (1998); *Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim* (1998); *Kryzys moralny czy transformacja wartości?* (2001).

Ks. Janusz N a g ó r n y, profesor, teolog, duszpasterz. Urodzony w 1950 r. w Korczowie k. Lwowa. Studia w Wyższym Seminarium Duchownym w Lublinie oraz na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1973-1976 wikariusz w kolegiacie zamojskiej. Od 1979 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, obecnie kierownik Katedry Teologii Moralnej Szczegółowej i Instytutu Teologii Moralnej. Ponadto w latach 1984-1992 duszpasterz nauczycieli diecezji lubelskiej, a od 1991 r. wykładowca dla środowisk nauczycielskich.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL. Przewodniczący Sekcji Polskich Teologów Moralistów.

Główne obszary badań: biblijny fundament moralności chrześcijańskiej, moralność zawodowa, moralność społeczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *„Veritatis splendor”. Przesłanie moralne Kościoła* (współred., 1994); *Katechizm Kościoła katolickiego. Przesłanie moralne Kościoła* (współred., 1995); *Vivere in Christo. Chrześcijański horyzont moralności* (współred., 1996); *Człowiek – sumienie – wartości* (współred., 1997); *„Evangelium vitae”. Tekst i komentarze* (współred., 1997); *Posłannictwo chrześcijan w świecie, t. 1, Świat i wspólnota* (1997); *Tożsamość i metodyka nauczania teologii moralnej* (współred., 1997); *Veritatem facientes* (współred., 1997); *Teologia moralna u kresu II tysiąclecia* (1998).

Abp Bolesław P y l a k, profesor, teolog. Urodzony w 1921 r. w Łopienniku k. Krasnegostawu. Studia teologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1952 do 1994 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL. W 1966 r. mianowany biskupem pomocniczym lubelskim, a w 1974 r. wikariuszem kapitulnym. W latach 1975-1997 biskup ordynariusz diecezji lubelskiej i Wielki Kanclerz KUL.

Założyciel Wydawnictwa Diecezjalnego Lubelskiego i Muzeum Diecezjalnego oraz Katolicko-Ukraińskiego Seminarium Duchownego przy KUL.

Odnaczony m. in. Krzyżem Armii Krajowej (Londyn). Honorowy obywatel miasta Lublina.

Główne obszary badań: eklezjologia, eucharystologia, mariologia, eschatologia, teologia pastoralna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Kościół – Mistyczne Ciało Chrystusa. Projekt konstytucji dogmatycznej na Soborze Watykańskim* (1959); *Msza święta ofiarą społeczną* (1959); *Eucharystia sakramentem jedności Mistycznego Ciała Chrystusa. Koncepcja teologiczna św. Tomasza z Akwinu* (1972); *W służbie Bożej Prawdy* (1986); *W służbie ludu Bożego. Listy pasterskie, przemówienia, odezwy, komunikaty do diecezjan (1975-1986)* (1987); *Niepokalana. Kult Matki Bożej na ziemiach polskich XIX w.* (red., 1988); *Czy znam Maryję? Rozważania mariologiczne* (1993); *Biskup lubelski Stefan Wyszyński jako duszpasterz* (1996); *Stefan Wyszyński Biskup Lubelski 1946-1949* (2000); *Życie zmienia się, ale nie kończy* (2000).

Krzysztof W i a k, doktor, prawnik. Urodzony w 1969 r. w Puławach. Studia prawnicze na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1996 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL. W latach 1998-2000 ekspert reprezentujący Pełnomocnika Rządu do Spraw Rodziny w trakcie prac nad ustawą o Rzeczniku Praw Dziecka.

Główny obszar badań: prawo rodzinne, prawo karne, prawo międzynarodowe.

Autor kilku projektów ustaw oraz ekspertyz i opinii prawnych pisanych na zlecenie Sejmu oraz Rady Ministrów RP i monografii *Ochrona dziecka poczętego w polskim prawie karnym* (w druku).

Wiktor **W r ó b l e w s k a**, doktor, demograf. Urodzona w 1959 r. w Płońsku na Mazowszu. Studia w Szkole Głównej Planowania i Statystyki (obecnie Szkoła Główna Handlowa) w Warszawie.

Od 1986 r. pracownik naukowo-dydaktyczny w Instytucie Statystyki i Demografii SGH, obecnie adiunkt.

Członek European Association for Population Studies (EAPS) oraz Polskiego Towarzystwa Demograficznego.

Główne obszary badań: demografia i statystyka.

Autorka monografii i artykułów dotyczących postaw i zachowań młodego pokolenia Polaków, zdrowia reprodukcyjnego oraz zdrowia kobiet.

SUMMARY

The present issue of the “Ethos”, entitled *E t h i c s a n d D e m o g r a p h y*, is devoted to the question of the moral dimension of the so-called demographic issues. The text *F r o m t h e E d i t o r s* points to the fact that the main characteristic of the so-called demographic issues is not their being global, but rather the fact that they concern most deeply each and every human person in his or her uniqueness and dignity. In his address to the World Food Summit, the Holy Father stresses that rightful distribution of goods, as well as food security in the world, results from the ethics of solidarity, while implementation of this ethics remains the primary duty of political and economic leaders, of whole nations and of all the good-willed people. In the opening section we also find an article by Abp. Bolesław Pylak, who presents the profile of the late Cardinal Stefan Wyszyński, Servant of God and a great follower of the ethics of solidarity, whose experience of spiritual martyrdom during his service as the Primate of Poland in the difficult communist period is the reason why so many Poles are praying for his beatification today.

The first block of articles is entitled *T h e C h i l d i s a G i f t* and it comprises three texts. Abp. Kazimierz Majdański shows that demography is a powerful instrument which can be used either to promote life and genuinely human attitude towards the poor and the weak or to spread the culture of death, together with the myth of overpopulation. Rocco Buttiglione in turn brings up the issue of the family, which he sees as the first and basic unit where the ethics of solidarity is realized in practice, and stresses its absolutely irreplaceable and formative role in the education of the human person and in preparing children for creative participation in social life. Finally, Piotr Jaroszyński analyzes the frequently recurring idea that children are the future of the world, pointing to numerous instances in which children are actually abused and treated rather as objects than human persons, in spite of the enormous popularity of the children’s rights movement.

The next set of texts points to the interdependence of *E t h i c s a n d A x i o l o g y*. First Fr. Janusz Nagórny shows that the so-called demographic problems result primarily from the loss of the truth about man and of the value of life, thus the demographic crisis demonstrates above all the crisis in man’s trust in his future. Then Fr. Janusz Balicki analyzes the ageing of modern society, pointing to the uniqueness of this phenomenon in the entire history of humankind, as well as to the fact that the present situation poses a challenge to intergeneration solidarity, since those who are young today will be soon put in the situation of having to provide for the older generations that are bound to outnumber them. Jan Kłys in turn reflects on the contemporary changes in parental attitudes: the arrival of a child is no longer seen by the parents as a joyful gift of God’s love, but rather as a troublesome burden which challenges their ways of life and threatens their material status, these fears being strengthened by the difficult economic situation in many countries, and thus calling for pastoral initiatives.

The succeeding block of articles is devoted to the question of the *D e m o g r a p h i c C h a n g e s i n P o l a n d*. It opens with a text by Fr. Janusz Mariański, who – having analyzed consumer attitudes of contemporary Poles – points that consumer mentality turns out to be anti-

natalistic in nature, and working against the civilization of love, since it accepts life only insofar as it remains the source of pleasure and welfare, and thus postulates that a new anti-hedonistic orientation of life is absolutely necessary. Wiktoria Wróblewska, dwelling on the metaphore from A. de Saint-Exupéry's *Little Prince*, attempts to explore the social background of the changes in the attitudes of Polish teenagers towards human sexuality, maternity and family, as well as their vulnerability to frequently negative cultural influences. Then Irena Kowalska thoroughly describes the matrimonial and procreational attitudes and behaviours in Poland, as they are influenced by the present economic transformation, and concludes that specific educational initiatives must be taken up in order to reduce the scope of cohabitation, early sexual initiation, teenage pregnancies, out-of-wedlock births and family disintegration since these phenomena pose a serious danger to our demographic future.

The next section is entitled **T h e R i g h t s o f t h e C h i l d – t h e R i g h t s o f t h e F a m i l y**. First Alicja Grześkowiak analyzes the consecutive steps leading up to the ratification of the Convention on the Rights of the Child, adopted by the General Assembly of the United Nations in 1989 (i.e. the 1924 Declaration of the Rights of the Child, endorsed by the General Assembly of the League of Nations in Geneva, the regulations of the UN Universal Declaration of Human Rights of 1948 which pertain to the question of the rights of the child, and the UN Declaration of the Rights of the Child of 1959), pointing to numerous weaknesses of this Convention, the most serious one concerning its failure to state unequivocally when human life (and thus the life of a child) begins. Then Krzysztof Wiak describes the model of legal protection of the unborn child in Poland, analyzing the steps taken by particular political bodies and legal regulations which preceded the historic verdict of the Constitutional Tribunal of 1997, and pointing to the fact that the standard of legal protection of the unborn in Poland is high in comparison to the respective situation in Western Europe. Teresa Liszcz presents a survey of the regulations of labour law in Poland which concern protection of maternity and the family, stressing that the responsibility for bringing up subsequent generations is not merely a private problem of the parents, but a national duty which transcends economic terms. Finally, Fr. Artur J. Katolo gives an account of the bioethical aspects of *in vitro* fertilization by pointing to the ways in which it abuses the dignity of procreation.

In the standing column **T h i n k i n g a b o u t t h e F a t h e r l a n d...** Andrzej Grzegorzczak presents how the determinants of collective morality were shaped in the newest history of Poland, seeing the marks of this transformation in gradual disappearance of the idea of mutual service, in the growth of technological dependence which results in a new type of enslavement and greed for material means, as well as in the origin of new, "profitable" ways of life; yet he points that despite these changes, the history of Poland has been marked by the challenge of truth and by numerous attempts to overcome hypocrisy.

In the section **N o t e s a n d R e v i e w s** Andrzej Szostek, MIC, reviews B. Chyrowicz's work entitled *Bioetyka i ryzyko. Argument "równi pochyłej" w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki* [Bioethics and Risk. The "Slippery Slope" Argument in the Discussion of Advancement in Today's Genetics]. Jerzy Gałkowski presents an extensive review of M. Piechowiak's dissertation *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony* [Philosophy of Human Rights. Human Rights, as Seen in the Light of Their International Protection], Józef Fert reflects on the poetry of Fr. Alfred M. Wierzbicki, Krzysztof Stachewicz reviews R. Spaemann's *Podstawowe pojęcia moralne* [Basic Moral Concepts], and Tomasz Garbol writes about the lately published *Król mrówek. Prywatna mitologia* [King of Ants. A Private Mythology] by Z. Herbert. The section concludes with the **P r o p o s a l s o f t h e " E t h o s "**.

In the section devoted to **R e p o r t s** Jarosław Merecki, SDS, relates the main topics discussed during the 43rd Philosophical Week held at the Catholic University of Lublin.

The section **T h e P o n s t i f i c a t e i n t h e E y e s o f t h e W o r l d** includes Włodzimierz Osadczy's reflection on Pope John Paul II's apostolic visit to Ukraine.

In the section **T h r o u g h t h e P r i s m o f t h e E t h o s** Wojciech Chudy points to various implications of the acceptance of pluralism in social and political life, stressing that although pluralism is a cultural fact, the objective of culture is not pluralism itself, but rather a unity founded on truth.

The concluding part of the volume comprises a **B i b l i o g r a p h y** of John Paul II's addresses concerning the phenomenon of migration at the turn of the millennia (by Fr. Artur J. Katolo) as well as **N o t e s a b o u t t h e A u t h o r s**.

CONTENTS
„ETHOS” 14:2001 No. 3(55)

ETHICS AND DEMOGRAPHY

| | |
|--|----|
| From the Editors – One Among Many Others and Yet... the Only One (C.R.)..... | 5 |
| J o h n P a u l I I – For the Sake of Rightful Distribution of Goods (address to the World Food Summit, 13 November 1996)..... | 13 |
| Abp. Bolesław P y l a k – Stefan Wyszyński, Servant of God: A Confessor or a Martyr? Ways Leading up to His Beatification | 17 |

THE CHILD IS A GIFT

| | |
|---|----|
| Abp. Kazimierz M a j d a ń s k i – Demography in the Strivings for Life | 35 |
| Rocco B u t t i g l i o n e – Family – the Crucial Question of Our Times (transl. by J. Merecki, SDS)..... | 48 |
| Piotr J a r o s z y ń s k i – The Child – the Future of the World? | 59 |

AXIOLOGY AND DEMOGRAPHY

| | |
|--|----|
| Fr. Janusz N a g ó r n y – Demographical Crisis Is a Crisis in Man’s Trust in the Future | 71 |
| Fr. Janusz B a l i c k i – Ageing Society Is a Challenge to Intergeneration Solidarity | 86 |
| Jan K ł y s – A Troublesome Gift..... | 97 |

DEMOGRAPHIC CHANGES IN POLAND

| | |
|--|-----|
| Fr. Janusz M a r i a ń s k i – Consumer Attitudes of Contemporary Poles | 111 |
| Wiktoria W r ó b l e w s k a – The Snake from the Outside or the Snake from the Inside? The Youth in the Demographer’s Eyes | 124 |
| Irena K o w a l s k a – Matrimonial and Procreational Attitudes and Behaviours in Poland During the Period of Economic Transformation | 138 |

RIGHTS OF THE CHILD – RIGHTS OF THE FAMILY

| | |
|--|-----|
| Alicja G r z e ś k o w i a k – The Rights of the Child and the World of Politics..... | 159 |
| Krzysztof W i a k – The Polish Model of Legal Protection of the Conceived Child. The Situation after the Constitutional Tribunal's Verdict of 28 May 1997 | 169 |
| Teresa L i s z c z – Labour Law, Maternity and the Family..... | 188 |
| Fr. Artur J. K a t o l o – Bioethical Aspects of <i>in vitro</i> Fertilization | 200 |

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

| | |
|--|-----|
| Andrzej G r z e g o r c z y k – Determinants of Collective Morality..... | 213 |
|--|-----|

NOTES AND REVIEWS

| | |
|--|-----|
| Andrzej S z o s t e k – Advancement in Genetics – A Challenge to Ethics (review of B. Chyrowicz's <i>Bioetyka i ryzyko. Argument "równi pochyłej" w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki</i> , Lublin 2000) | 225 |
| Jerzy G a ł k o w s k i – Philosophy of Human Rights (review of M. Piechowiak's <i>Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony</i> , Lublin 1999) | 230 |
| Józef F e r t – At Home Everywhere – Homeless Everywhere. Reflections on Fr. Alfred M. Wierzbicki's Poems..... | 239 |
| Krzysztof S t a c h e w i c z – On Morality and Ethics (review of R. Spaemann's <i>Podstawowe pojęcia moralne</i> , Lublin 2000) | 245 |
| Tomasz G a r b o l – Alliance with the Defeated (review of Z. Herbert's <i>Król mrówek. Prywatna mitologia</i> , Kraków 2001) | 251 |
| Proposals of the "Ethos"..... | 260 |

REPORTS

| | |
|---|-----|
| Jarosław M e r e c k i, SDS – The Person and the Good (report on the 43rd Philosophical Week, KUL 12-15 March 2001)..... | 265 |
|---|-----|

THE PONTIFICATE IN THE EYES OF THE WORLD

| | |
|--|-----|
| Włodzimierz O s a d c z y – "Ukraine, Land Blessed by God." The Papal Visit to Ukraine, 23- 27 June 2001..... | 269 |
|--|-----|

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

| | |
|---|-----|
| Wojciech C h u d y – Plurality and Unity..... | 285 |
|---|-----|

BIBLIOGRAPHY

| | |
|---|-----|
| The Phenomenon of Migration at the Turn of the Millennia. A Bibliography of John Paul II's Addresses from Years 1978-2001 (by Fr. Artur J. K a t o l o)..... | 289 |
| Notes about the Authors..... | 301 |
| Summary | 307 |



Wydawcy: INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, telefon i fax: 0-81 445-32-17; 445-32-18

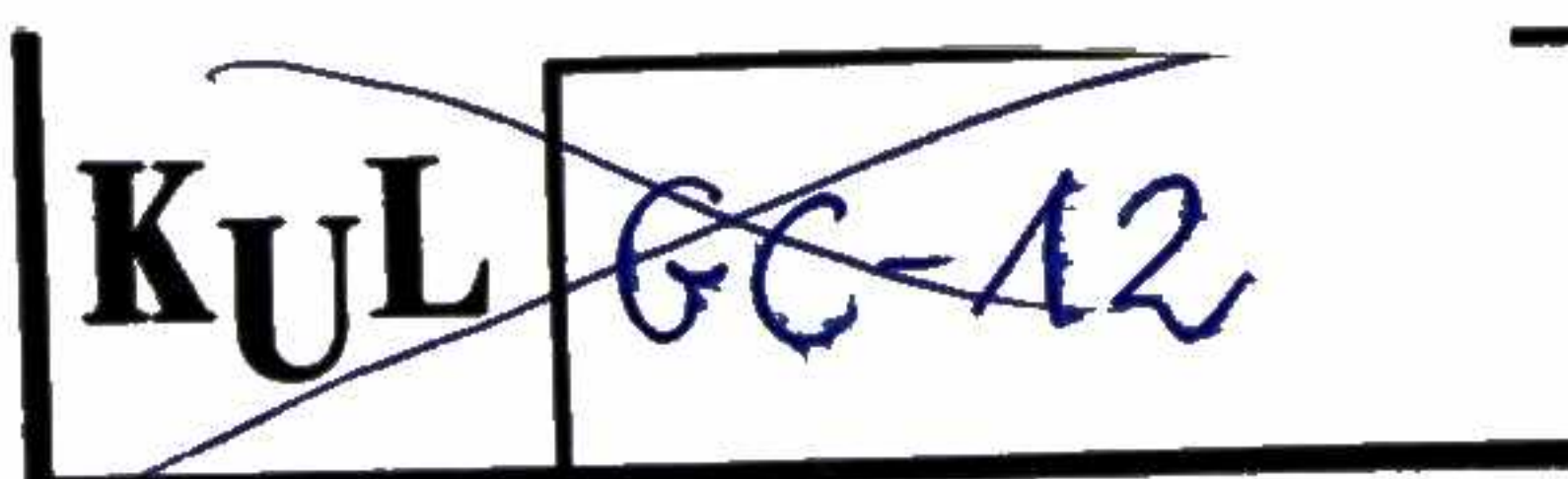
Instytut Jana Pawła II powołany został do życia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II oraz budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa” (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej obecnego Papieża. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący ks. prof. Stanisław Nagy), Zarząd Instytutu (dyrektor ks. prof. Tadeusz 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 decyzją Stolicy Apostolskiej z dnia 16 X 1981 r. Jej zadania sprowadzają się do służby wartościom najbliższemu Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II oraz Jego nauczaniu. Radzie Administracyjnej kierującej Fundacją przewodniczy bp Szczepan Wesoly, a funkcję wiceprzewodniczącego pełni ks. bp dr Stanisław Dziwisz. Realizacji tych celów podjęły się trzy instytucje: Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu i Dom Polski. Pierwsza z wymienionych instytucji prowadzi własne badania naukowe, organizuje sympozja, wydaje książki, przyznaje stypendia. Radzie Wykonawczej Instytutu przewodniczy dyrektor ks. dr Stefan Wylęzek.

Kolportaż: Redakcja kwartalnika „ETHOS”
Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin
telefon: 0-81 445-32-13;
e-mail: ethos@kul.lublin.pl
oraz
Redakcja Wydawnictw KUL
ul. Konstantynów 1, 20-708 Lublin
tel. 524-18-09 (centrala), 525-71-66 (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)
- Praca i płaca (32)
- John Paul II's Vision of Europe (Special Edition 2)
- Wobec postmodernizmu (33/34)
- Klasyczne korzenie kultury współczesnej (35/36)
- Autorytet – akceptacja i kontestacja (37)
- Kapłan w końcu wieku (38/39)
- Sztuka na rozdrożu (40)
- Po pielgrzymce 1997 (41/42)
- Ethos miłości: eros i agape (43)
- Etyka badań naukowych (44)
- Prawo naturalne a prawo stanowione (45/46)
- Jesień i zima życia (47)
- Stanisław Wyspiański: dramat i ethos (48)
- Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia (49/50)
- Polskie przełomy (51)
- Przesłanie Zbigniewa Herberta (52)
- Chrześcijańscy męczennicy XX wieku (53/54)

W najbliższych numerach:

- * Dzieje: nie-Boska komedia?
 - * O solidarność rodziny narodów Europy
-