ETHOS

Rok 5
1992 nr 2/3 (18/19)

* Od Redakcji – „O co właściwie chodzi?" czyli w sprawie przedwiośnia po raz wtóry (T. S. i W. Ch.) **3**
* Jan Paweł II, Egzamin z naszej wolności (fragment homilii z Agrykoli Warszawa 9 VI 1991) **11**

„IDEA ZASADNICZA, POPYCHAJĄCA DO DZIEŁA"

* Andrzej SZOSTEK MIC – Prawda a zasada pluralizmu w dialogu społecznym i organizacji państwa **17**
* Jacek SALIJ OP – Syndrom papugi **29**
* Adam RODZIŃSKI – Pluralizm, ale jaki? **36**
* Tomasz STRZEMBOSZ – O Rzecz Pospolitą sprawiedliwą i ideową **44**
* Carlo CASINI – Obrona życia w dzisiejszej Europie **50**
* Piotr NITECKI – Kościół na progu postkomunizmu **61**
* Ks. Władysław PIWOWARSKI – Przemiany religijności społeczeństwa polskiego w tworzącej się demokracji **68**
* Patrząc w przyszłość wiary i Kościoła (z Robertem Spaemannem rozmawia Tommaso Ricci) **79**

„SPOSÓB RZĄDZENIA ŻYCIEM, STOSUNKAMI I LUDŹMI REALNYMI"

* Gustaw HERLING-GRUDZIŃSKI – List C. K. Norwida do emigracji polskiej **89**
* Piotr KRYCZKA – Dylematy świadomości politycznej Polaków **92**
* Czesław BIELECKI – Siedem prawd o rządzeniu **103**
* Mirosław KSIĘŻOPOLSKI – Perspektywy rozwoju polityki społecznej w Polsce w okresie transformacji ustrojowej **108**
* Piotr KRASUCKI – Kondycja zdrowotna społeczeństwa polskiego i drogi jej poprawy **120**
* Tadeusz PRZECISZEWSKI – Chrześcijańskie formacje polityczne Polski przed przełomem. Spojrzenie świadka i współuczestnika **129**
* Zbigniew BRZEZIŃSKI, Jan NOWAK-JEZIORAŃSKI – Odpowiedzialność za odbudowę Polski jest w rękach Polaków **142**

„PRACE WSZCZEPIONE JAK PŁUG W PRZYSZŁOŚĆ TEGO KRAJU"

* Ks. Joachim KONDZIELA – Moralne podstawy demokratycznego ładu społecznego w w świetle katolickiej nauki społecznej **149**
* Julian AULEYTNER – Przejście od realnego socjalizmu do gospodarki rynkowej **158**
* Jerzy MICHAŁOWSKI – Quo vadis polska gospodarko? **166**
* Władysław B. SKRZYDLEWSKI OP – Wpływ katolickiej nauki społecznej na przemiany społeczne i polityczne w Polsce i w innych krajach bloku komunistycznego **182**
* Antoni J. NOWAK OFM – Antropologiczno-teologiczne przesłanki ewangelicznego ducha ubóstwa **191**

„MÓWIĆ Z LUDŹMI Z UST DO UST"

* Ks. Zdzisław CHLEWIŃSKI – Ingracjacja czyli „dobrowolny przymus". Szkic psychologiczno-etyczny 203
* Jadwiga PUZYNINA, Dorota ZDUNKIEWICZ – Co język mówi o wartościach współczesnych Polaków? **215**
* Maciej IŁOWIECKI – Ukryci deprawatorzy **228**

* Karol KLAUZA „Kościół potrzebuje słowa" **237**

DWIE ROZMOWY „ETHOSU" O DRUGIM POLSKIM PRZEDWIOŚNIU

* Być chrześcijaninem w społeczeństwie i państwie (z Januszem Krupskim rozmawia Wojciech Chudy) **247**
* Potrzeba radykalnej naprawy (z Andrzejem Gwiazdą rozmawia Wojciech Chudy) **264**

KSIĄDZ MIECZYSŁAW BRZOZOWSKI (1933-1991)

* Ks. Mieczysław BRZOZOWSKI – Być we wspólnocie. Homilia **279**
* Bp Piotr HEMPEREK – Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. w dniu pogrzebu ks. rektora Mieczysława Brzozowskiego **283**
* Pożegnania (bp Julian Woronowski, Alina Rynio, Zofia Kobylska) **288**

MYŚLĄC OJCZYZNA

* Zbigniew ŻAKIEWICZ – Polska jest wciąż Kresami **293**

OMÓWIENIA I RECENZJE

* Michał POROWSKI – Jaskółka nowego prawa karnego (rec. *O prawo karne oparte na zasadach sprawiedliwości, prawach człowieka i miłosierdziu*, red. A. Strzembosz, Lublin 1988) **299**
* Jacek MAZURKIEWICZ – Niestety... polityka (rec. M. Schooyans, *Aborcja a polityka*, Lublin 1991) **303**
* Tadeusz SZKOŁUT – Idea rosyjska w świetle wizji mesjanistyczno-eschatologicznej (rec. *O Rossii i russkoj filosofskoj kulturie. Filosofy russkogo poslieoktiabrskogo zarubieża*, red. M. A. Maslin, Moskwa 1990) **309**
* Ewa GRZESIUK – Pojednanie i przebaczenie. O liryce Christy Peikert-Flaspöhler **316**

SPRAWOZDANIA

* Ks. Józef KRUKOWSKI – Kościół a państwo demokratyczne (sprawozdanie z cyklu wykładów KUL, 29 XI – 6 XII 1991) **320**
* Elżbieta ADAMIAK – Ku jedności ludu Bożego (sprawozdanie ze spotkania wspólnej grupy roboczej CEC i CCEE, Genewa 17-20 X 1991) **324**
* Ks. Zygfryd GLAESER – Wezwani do jedności (sprawozdanie z sympozjum: *Kościoły chrześcijańskie w Europie narodów*, Opole 6-7 XII 1991) **328**

PONTYFIKAT W OCZACH ŚWIATA

* Cezary RITTER Dekalog i demokracja. IV pielgrzymka Jana Pawła II do ojczyzny w świetle prasy polskiej **323**
* Eugeniusz SAKOWICZ – „Być w pełni chrześcijaninem i w pełni Afrykaninem". Jana Pawła II ewangelizacja Afryki **342**

BIBLIOGRAFIA

* Warunki życia społeczno-politycznego godnego osoby. Bibliografia wypowiedzi Jana Pawła II 1978-1992 (Maria Filipiak) **349**

* Noty o autorach **358**
* Summary **367**
* Contents **369**

OD REDAKCJI

„O CO WŁAŚCIWIE CHODZI?"
czyli
W sprawie przedwiośnia po raz wtóry

„O co właściwie chodzi?" Czy Józef Beck stawiając to pytanie Narodowi w pamiętnym dniu 5 V 1939 roku proponował Polakom zejście do piekieł niewoli czy też wkroczenie na drogę trudnej wolności, trudnej, lecz jedynie współmiernej wobec wyzwania godności człowieka jako osoby i godności państwa jako Rzeczy Pospolitej Osób? Czy była to propozycja wstąpienia w przed-zimie czy wejścia na drogę wiodącą w stronę drugiego polskiego przed-wiośnia?

„Ethos" podjął już to pytanie z okazji pięćdziesiątej rocznicy Września 1939. Podjął je w momencie świętowania zwycięstwa w tej pięćdziesiąt lat trwającej wojnie, wojnie o wolność zewnętrzną, toczonej środkami gwarantującymi jej bojownikom w każdym czasie wolność wewnętrzną, wolność w prawdzie, środkami stanowiącymi zarazem jedyną ich broń i oręż: odwagę składania w każdej sytuacji świadectwa na rzecz prawdy. Z tej perspektywy patrząc nie ma „dobrych lub złych czasów". Dobre lub złe są bowiem tylko ludzkie decyzje, ludzkie wybory. Trudna decyzja z roku 1939 okazała się zwycięskim wyborem. Nikt, kto obserwował wydarzenia roku 1989, nie kwestionował słuszności dramatycznej decyzji sprzed pięćdziesięciu lat; nawet ci, którzy podkreślali rolę czynników ekonomicznych i technologii dla rozwoju społeczeństwa.

Ten trudny etap oraz wiele innych jemu podobnych etapów dziejowych uczą jednakowoż, że nie ma na tym świecie definitywnych zwycięstw. Nawet największe zwycięstwa odniesione dziś można już jutro przegrać, jeśli się kolejnym wolnym wyborem nie potwierdzi opcji, której wyrazem było właśnie odniesione zwycięstwo. „Raz uczyniwszy wybór, wciąż wybierać muszę..."

Oto dlaczego pytanie ministra Becka wraca dziś do nas w postaci pytania o „drugie polskie przedwiośnie". Podobnie jak w owej chwili dziejowej, kiedy stawiano to pytanie po raz pierwszy w tym wieku – a postawił je Stefan Żeromski swoją książką zatytułowaną *Przedwiośnie* po odzyskaniu

niepodległości, na progu drugiej Rzeczypospolitej[1] – musimy dziś na nowo, wszyscy i każdy z osobna podnieść sprawy zasadnicze dla istnienia społeczeństwa i narodu, ich funkcjonowania w postaci państwa, jego prawa, formy rządów, gospodarki oraz kultury. Przedwiośnie – okres, po którym może przyjść wiosna, ale może również wrócić zima. Czas niebezpieczny dla Polaków. Uderza analogia chwili dziejowej. Wtedy w atmosferze radości i satysfakcji z powodu odzyskanego bytu państwowego, ale także w sytuacji mizerii ekonomicznej, waśni partyjnych, poczucia zagrożenia wewnętrznego i zewnętrznego i rosnącego niezadowolenia społecznego – trzeba było „zstąpić do głębi" pytania o prawdę bycia wolnym jako człowiek i jako obywatel. Odpowiedź na to pytanie leży w odpowiedzi na pytanie o bycie wolnym w prawdzie.

Nie można więc dziś nie stawiać pytania, co należy czynić, by nie przegrać wczorajszego zwycięstwa, by je wygrać? Którędy dziś wiedzie droga w stronę wiosny? Droga. Ta przez Polskę, przez Europę. Droga, która koniec końców jest drogą poprzez serce każdego z osobna człowieka, poprzez jego osobowe centrum, gdzie ważą się i zapadają wolne decyzje, akty wyboru. Którędy więc iść, jak iść dzisiaj dalej w stronę zwycięskiego jutra, jak dziś wygrać (można) jutro?

O jednym niepodobna ani na moment nam zapomnieć. Odzyskanie wolności zewnętrznej nie tylko nie zwalnia, lecz niejako prowokuje do tym głębszego zakorzenienia się w wolności wewnętrznej, do wiązania się wolności z prawdą, jedyną mocą, która nie tylko nie nakłada pęt na wolność człowieka, nie tylko nie niewoli jego wolności, ale ją potwierdza i umacnia, w najmocniejszym tego słowa znaczeniu wyzwala.

Zderzenie z totalitarną przemocą dało nam okazję do możliwie najgłębszych wglądów w mechanizm funkcjonowania dynamizmu ludzkiej wolności. Cena za tę naukę była zbyt wielka, by móc sobie teraz pozwolić na sezonową wyprzedaż wolności i może wygodne dla niektórych „zapomnienie o wolności". Cenę tę liczyć trzeba przecież nie tylko w wymiarze kosztów ruiny gospodarczej, dekad upokarzającego wasalstwa politycznego i pseudokultury opartej na dezinformacji i manipulacji, ale również – a właściwie nade wszystko – w tym wymiarze, w którym płaciły poszczególne osoby. Cena tej lekcji to złamane sumienia, które wybrały złudną wolność... bez prawdy podpisując jakąś formę deklaracji lojalności, to ofiary strachu lub pokusy

[1] Do idei *Przedwiośnia* Stefana Żeromskiego nawiązujemy również w konstrukcji niniejszego numeru „Ethosu", w którym m.in. tytuły działów części artykułowej zaczerpnięte zostały z tekstu tej powieści. Korzystamy z wydania zbiorowego *Dzieł* Żeromskiego pod redakcją Stanisława Pigonia (t. II, 14, Warszawa 1956). Odnośne cytaty użyte w tytułach znajdują się na następujących stronach rzeczonego wydania: „Idea zasadnicza, popychająca do dzieła" – s. 115; „Sposób rządzenia życiem, stosunkami i ludźmi realnymi" – s. 272; „Prace wszczepione jak pług w przyszłość tego kraju" – s. 285, i „Mówić z ludźmi z ust do ust" – s. 177.

konsumpcjonizmu, to ci, którzy ulegli tej chorobie zniewolenia, jaką jest konformizm i samozakłamanie. Nie bez powodu przecież powstały takie diagnozy czasu tego, jak *Zniewolony umysł* i *Hańba domowa*. Mało kogo ominęła ta długa i bolesna lekcja. Tym cenniejsza jest pozytywna nauka, jaką – mimo wszystko – naród z niej wyniósł. Jej wyrazem stały się przekuwane na autoimperatywy moralne – uzyskane w warunkach zadawanego wolności gwałtu – takie rezultaty samopoznania, jak „2+2 musi być zawsze cztery" czy „Nie ma wolności bez solidarności". Tych wyników refleksji społecznej nie wolno zapomnieć.

Odkrycie drogi w stronę wiosny to ponowne odkrycie więzi wolności z prawdą, to odkrycie więzi wolności z tym, kto jest jedynym bytem w tym świecie, który jest w stanie być podmiotem tego odkrycia i aktorem dziejów wolności pisanych swymi własnymi czynami. Jest to zarazem odkrycie więzi, czyli solidarności z każdym Drugim, jako równo-ważnym podmiotem tych dziejów na ich wspólnej scenie, na której każdy Drugi na równi jest ważny i liczy się tak samo jak ten, który dokonuje w sobie samym odkrycia prawdy o sobie i jej kategorycznego wyzwania pod adresem jego mocy potwierdzenia jej aktami wyboru. To jednocześnie odkrycie siebie jako podmiotu wśród podmiotów, odkrycie afirmacji każdego z Drugich jako jedynej drogi do afirmacji samego siebie; to odkrycie także afirmacji życia każdego Drugiego jako „kamienia probierczego" i testu prawdy afirmacji Drugiego dla niego samego, a zarazem jedynej szansy potwierdzenia samego siebie. Gdyby ktoś w tym sformułowaniu dopatrzył się postawy fundamentalistycznej i chciał uczynić nam zarzut, to odpowiadamy: jesteśmy fundamentalistami w tym rozumieniu. Kto tu został zdyskwalifikowany? Czy rzeczywiście ten, komu zarzut ten postawiono?

Ta prawda antropologiczno-etyczna – potwierdzona przecież potężnym zrywem społecznym, którego owocem jest nasze dzisiejsze przedwiośnie – stanowi swoisty normatywny wzór w odniesieniu do tych wszystkich dziedzin życia społecznego, od których zależy przyszłość Polski i Polaków. Dziedziny życia społecznego, polityki, gospodarki i kultury – którym poświęcamy odrębne działy w tym numerze – są w swych „strukturach głębokich" rzeczywistością ethosu – wolności kierowanej prawdą – są bowiem dziedzinami, których podstawą jest człowiek i jego relacje z innymi. Zakłócenie w tej zasadniczej płaszczyźnie relacji fundamentalnych jest zawsze najgłębszym korzeniem społecznego kryzysu lub destrukcji. Wyglądać drogi ku wiośnie na przednówku niepodległości i państwowej suwerenności, to nie tylko wypatrywać zasad społecznego i politycznego współbycia godnego osób. To tworzyć Rzecz Pospolitą Osób.

Racją bytu państwa i jego godności jest wszak godność tego, komu państwo z istoty swej ma służyć. Racją tą jest człowiek, osoba wyposażona w przysługującą jej przyrodzoną godność. Pełnić więc władzę (bezpośrednio

czy pośrednio) w państwie to służyć człowiekowi; każdemu z osobna i wszystkim ludziom łącznie – z pomocą prawa i w oparciu o odkrytą godność osoby ludzkiej i związane z nią nierozdzielnie wartości. To inaczej: stać na straży sprawiedliwości i wynikającej z niej równości wszystkich wobec prawa.

W imię tej służby państwo musi w pierwszym rzędzie zabezpieczyć i chronić – z pomocą stanowionego przez siebie prawa – życie człowieka, stanowiące fundamentalne jego dobro. Człowiek bowiem jest tym, kim jest, o ile w ogóle istnieje, czyli żyje. (Essere viventibus est vivere). Stąd też i respekt dla jakichkolwiek innych jeszcze praw człowieka jako człowieka – prawa do wolności nie wyłączając – zachowuje jakikolwiek sens o tyle tylko, o ile zakłada jako swój nienaruszalny fundament bezwarunkowy respekt dla życia każdego z osobna człowieka.

Spojrzenie na konieczny związek respektowania człowieka z respektowaniem jego życia ujawnia z całą naocznością, że jeśli się nie respektuje życia każdego bez wyjątku człowieka, wówczas żadnego z ludzi nie respektuje się jako człowieka. Czyni się to bowiem w takim przypadku dla jakiejś innej, nieistotnej racji (że np. ktoś jest silny lub przynależy do określonej grupy, rasy czy klasy, lub że jest dla czegoś przydatny), w każdym jednak razie nie z tej racji, iż jest człowiekiem, nie ze względu na jego godność.

Oto jak w soczewce skupiającej światło problemów pojawia się w kontekście naszego przedwiośnia sprawa życia dzieci nie narodzonych i regulacji ustawowo-prawnej ochrony ich życia. Jest rzeczą znamienną, że sprawa ta wybuchła wraz z zaistnieniem nowej sytuacji społeczno-politycznej w Polsce. Prawo do życia doszło do głosu razem z drugim polskim przedwiośniem. Wraz z oswobodzeniem z pęt totalitaryzmu, wraz z eksplozją wolności stanęła w całej swej wyrazistości na forum publicznym prawda o fundamentalnej – dla człowieka, społeczeństwa i dla państwa! – wartości.

W chwili powstawania tego edytorialu debata parlamentarna nad ustawą o ochronie życia dziecka nie narodzonego wchodzi w istotną fazę. Nie wiemy, jaki będzie jej wynik. Z pewnością jednak – na mocy powyżej przedstawionych racji – jest to sprawa kluczowa dla kształtu Rzeczypospolitej i jej jutra. W tym kontekście nie ma sprawy ważniejszej. Państwo bowiem, które uchyla się od ochrony życia części społeczeństwa osób, którym z istoty swej ma służyć, a ustawowo chroni przed sankcją karną tych, którzy zabijają, w istocie dokonuje – i to z pomocą prawa! – dyskryminacji tych pierwszych, sięgającej aż do aprobaty ich eksterminacji. Zostaje przez to przekreślona nie tylko równość wszystkich wobec prawa (zasada sprawiedliwości). Zostaje przez to przekreślona także zasada równej godności każdego z osobna człowieka. Wprowadza się podział wśród ludzi na ludzi i podludzi (lub przedludzi). Państwo takie uderza jednak przez to w samą rację bytu stanowionego przez siebie prawa czyniąc z niego legalne bezprawie, a w końcu

samo rujnuje fundament własnego istnienia, samobójczo niszczy siebie jako państwo prawa.

Państwo broniące życia wszystkich osób będących racją jego istnienia – a więc także tych najsłabszych – jest państwem respektującym fundamentalną wartość wspólnoty ludzkiej, ale także fundamentalną wartość siebie jako państwa. W tym aspekcie jest ono państwem życia. Metafora przedwiośnia w odniesieniu do niego jest synonimem nadziei. Jedynie bowiem kultura życia jest kulturą żywą, jest wiosną kultury.

Są tylko te dwie drogi: albo w stronę cywilizacji życia – droga prawdy, międzyludzkiej solidarności, czyli droga miłości, albo w stronę cywilizacji śmierci – droga gwałtu na niewinnym, droga śmierci moralnej prawa, droga śmierci samobójczej wolności usiłującej kamieniem gwałtu zmiażdżyć prawdę o godności każdego człowieka, niszcząc go u fundamentu: unicestwiając go fizycznie.

W stronę wiosny i lata dojrzewań albo w stronę zimy definitywnej klęski.

Alternatywa ta przedstawia także rozdroże, na którym stanęła w tej chwili Europa. Europa, ta godna własnego imienia, będzie bezpieczna tylko wtedy, gdy najsłabszy z jej mieszkańców nie będzie się musiał lękać uchwalonych w niej demokratycznie praw. Nienarodzony jest miarą bezpieczeństwa Europy, tak jak na płaszczyźnie rodzących się do niepodległego życia państw taką miarę stanowi najsłabsze z nich i jego brak lęku wobec podejmowanych na jej kontynencie międzynarodowych umów.

Pytanie o polskie przedwiośnie jest również pytaniem stawianym Europie. I światu.

Pytanie to, postawione przez Żeromskiego na początku lat dwudziestych, zostało powtórzone u progu wojny przez ministra Becka, który akcentując, że chodzi o obronę i afirmację najwyższych wartości, wyznaczył długą perspektywę naszemu drugiemu przedwiośniu rozpoczętemu na dobre w 1989 roku. Zobowiązujący jest ten szereg pytań i odpowiedzi. Zobowiązuje nas również droga, na którą już weszliśmy w 1980 roku. Nie iść do końca tą drogą, zatrzymać się na niej, próbować na niej kompromisu czy koncesji z prawdy, to sprzeniewierzyć się tym racjom, z powodu których wczoraj się na nią wkroczyło jako na drogę ku zwycięstwu, to przekreślić już dziś odniesione wczoraj zwycięstwo, upodlić je przez upodlenie dziś wczorajszego bojownika i zwycięzcy. Nie może być kompromisu w walce, której stawką jest człowiek: osoba ludzka i jej godność. Nie ma czasu ani miejsca na „zawieszenia" i rozejmy w tym pochodzie ku wspólnocie osób. Propozycja rozejmu w walce o Drugiego jest próbą potraktowania jako rywala tego, kto został nam „przeznaczony" mocą tego, kim jest, na wiecznego sojusznika. Nigdy nie wolno nam zrezygnować z próby pokazania mu tego, przekonania go o tym, jeśli nie argumentem teoretycznego wywodu, to argumentem praktycznym czynu: aktem solidarności, pomocy, a

wreszcie ofiary – gotowością do zgody na przybicie się przez niego do krzyża... dla niego!

Czy jest różna od tej droga człowieka do człowieka i droga ludzi do ludzi? Czy istnieje inna droga do państwa, które chce być Rzecząpospolitą Osób, poza drogą na nowo – po dziesięcioleciach, jakie nas dzielą od diagnozy postawionej przedwiośniu polskiemu przez Józefa Becka – odkrytą przez „Solidarność" jako droga jedyna? Czy zdradzić tę drogę dziś nie znaczy zdradzić samych siebie, zaprzeć się Drugich i zanegować cel pokoleń – wolną Rzeczpospolitą?

Wiedząc, jak łatwo od przedwiośnia cofnąć się w stronę zimy, i pytając o drogę, nie wolno nam zapomnieć o cenie już zapłaconej za dotychczasowe zwycięstwa i o zwiększonej wskutek tego odpowiedzialności za niepodjęcie walki dziś z myślą o dniu jutrzejszym. Przedwiośnie bowiem to przede wszystkim myślenie o jutrze.

T.S. i *W.Ch.*

JAN PAWEŁ II

EGZAMIN Z NASZEJ WOLNOŚCI

JAN PAWEŁ II

EGZAMIN Z NASZEJ WOLNOŚCI*

[...]

Przykazanie miłości ma w Ewangelii także swój wymiar społeczny. Mówi Chrystus: „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali [...]", abyście się społecznie miłowali (J 15, 12).

W każdym swoim wymiarze przykazanie miłości jest odniesione do ludzkiej woli, która jest wolna. Człowiek, kierując się światłem rozumu, czyli sądem sumienia, wybiera, a w ten sposób rozstrzyga i stanowi o sobie. Nadaje kształt swym uczynkom. Przykazanie miłości jest skierowane do wolnej woli, od niej bowiem zależy, czy człowiek nada swym uczynkom, swemu postępowaniu, kształt miłości lub też inny kształt, miłości przeciwny. Może to być kształt egoizmu, kształt obojętności na potrzeby drugiego, obojętności na dobro wspólne. Może to być wreszcie kształt nienawiści czy zdrady – wbrew temu, czego uczy Chrystus: „miłujcie waszych nieprzyjaciół" (Mt 5, 44).

[...]

Poprzez ostatnie lata i dziesięciolecia społeczeństwo zmagało się o swą suwerenną podmiotowość. Od niedawna walka ta zdaje się być zakończona. I oto wszyscy czujemy, po długim okresie podmiotowości ograniczonej poprzez system totalitarny, że ta suwerenna podmiotowość jest nie tylko osiągnięciem, ale jest także nowym wyzwaniem. Wyzwaniem do określenia siebie, do urzeczywistniania siebie, do bycia sobą. Jako człowiek – osoba i jako naród – wspólnota.

To wyzwanie na różne sposoby jest zaadresowane do ludzkiej woli: do woli każdego i wszystkich. Zdajemy egzamin z naszego człowieczeństwa i z naszego chrześcijaństwa, z naszej polskości i z naszej europejskości.

---

* Fragmenty homilii wygłoszonej przez Ojca świętego Jana Pawła II w trakcie czwartej pielgrzymki w Warszawie podczas Mszy św. na Agrykoli 9 VI 1991 roku. Tekst przytaczamy za: *Protest błogosławionego o. Rafała*, „L'Osservatore Romano" 12 (1991) nr 6, s. 37-39. Tytuł pochodzi od Redakcji.

Egzamin w przeszłości był trudny. Zdawaliśmy go, a wynik ogólny przyniósł nam uznanie. Potwierdziliśmy się. Jednakże w tym miejscu nie można się zatrzymać. Egzamin z naszej wolności jest przed nami. Wolności nie można tylko posiadać. Trzeba ją stale, stale, stale zdobywać. Zdobywa się ją, czyniąc z niej dobry użytek – czyniąc użytek w prawdzie, bo tylko „prawda czyni wolnymi" (por. J 8, 32) ludzi i ludzkie wspólnoty, społeczeństwa i narody. Tak uczy Chrystus.

Nasza ojczyzna znalazła się znowu w szczególnym momencie historycznym, momencie pod wieloma względami jedynym i może decydującym, którego nie można zmarnować dla jakichkolwiek racji. Jest to ogromny dar Boży, jakiś kairos naszej historii, który został nam dany i równocześnie zadany.

W dzisiejszej Eucharystii modlę się razem z wami, moi umiłowani bracia i siostry, moi rodacy; modlę się razem z wami o ten egzamin z wolności, który jest przed wami. Przeżywam wspólnie z wami trudności, które są nowe i często nieoczekiwane. Trudności, które są w nas, w każdym z nas i we wszystkich. Drodzy bracia i siostry, ja jestem jednym z was. Byłem stale, na różnych etapach, i jestem teraz. Ja kocham mój naród, nie były mi obojętne jego cierpienia, ograniczenia suwerenności i ucisk – a teraz nie jest mi obojętna ta nowa próba wolności, przed którą wszyscy stoimy.

[...]

Gdy pierwszy raz nawiedzałem Warszawę w 1979 r., na placu Zwycięstwa wypowiedziałem to wezwanie: „Niech zstąpi Duch Twój! I odnowi oblicze ziemi. Tej ziemi!" Tej ziemi. Tej ziemi polskiej w środku Europy, naznaczonej tradycją swojej własnej europejskości. Raz to jeszcze powtarzam, bo zbyt się szafuje z zewnątrz i z wewnątrz tym argumentem upokarzającym, że mamy dopiero wchodzić do Europy. Natomiast mamy dobrze się zastanowić nad rzeczywistością Europy i europejskości. Trzeba pamiętać, że zarzewie wolności przyniósł Europie św. Paweł, ten, który głosił wyzwolenie przez Chrystusa: „Jeżeli Chrystus was wyzwoli, będziecie wolni". Wolność, do której wyzwala nas Chrystus, to jest to orędzie Dobrej Nowiny i orędzie Chrystusowej wolności, które kształtuje dzieje Europy przez dwa tysiące lat. Wolność, do której wyzwala nas Chrystus, została nam dana, przyniesiona, ofiarowana nie po to, ażebyśmy ją zmarnowali, tylko ażebyśmy nią żyli i innym nieśli! Trzeba zaczynać od tej prawdy o Europie. Równocześnie, zdając sobie sprawę, że z biegiem czasu, zwłaszcza w tak zwanych czasach nowożytnych, Chrystus jako sprawca ducha europejskiego, jako sprawca tej wolności, która w Nim ma swój zbawczy korzeń, został wzięty w nawias i zaczęła się tworzyć inna mentalność europejska, mentalność, którą krótko można wyrazić w takim zdaniu: „myślmy tak, żyjmy tak, jakby Bóg nie istniał". Oczywiście, skoro Chrystus został wzięty w nawias, a może nawet postawiony poza nawiasem, to przestał też istnieć Bóg. Bóg

jako Stwórca może być daleki: Stwórca, ale bez prawa do interwencji w życie człowieka, dzieje człowieka. Żyjmy tak, jakby Bóg nie istniał. To jest też część ducha europejskiego. Część europejskiej nowożytnej tradycji. My bardzo głęboko musimy się zastanowić nad wielorakim znaczeniem europejskości. Sobór Watykański II zdawał sobie sprawę z tego innego ducha Europy. Nie tylko Europy, ale ten duch tu ma swoją kolebkę, na naszym kontynencie, tu ma także swoje szczyty tragiczne, które pamiętamy, bo należą do naszego stulecia, myśmy sami to odczuli w swoich dziejach dwudziestowiecznych. Dlatego Sobór Watykański II sformułował to zdumiewające zdanie: „Chrystus objawia człowiekowi w pełni człowieka". A więc, jeżeli chcemy stanąć na płaszczyźnie humanizmu na przykład europejskiego, zachodniego czy wschodniego, jakiegokolwiek, pamiętajmy, że ten humanizm ma w Chrystusie swoje najpełniejsze objawienie. Chrystus objawił człowiekowi człowieka, objawiając mu Boga, objawiając mu Ojca, bo nie można powiedzieć pełnej prawdy o człowieku, nie pamiętając, że jest on Boskiego pochodzenia, że jest obrazem i podobieństwem Boga samego, że jest przez Boga stworzony, przez Boga-Człowieka odkupiony, że jest stale nawiedzany przez Ducha Prawdy, Ducha Świętego. To jest prawda o człowieku, to jest prawda o człowieku europejskim. I my, my Polacy tej prawdy o człowieku nie możemy zdradzić!

Dlatego też wciąż mówimy o potrzebie nowej ewangelizacji. Po Soborze Watykańskim II zrodziła się ta świadomość i ta potrzeba nowej ewangelizacji starego przecież kontynentu, starych przecież społeczeństw, chrześcijańskich społeczeństw. Jednak nowa ewangelizacja.

Zostało to na Warszawę, przepraszam...

Jeszcze raz przypominam: plac Zwycięstwa, r. 1979, to wołanie młodego jeszcze wtedy papieża, które dziś chcę powtórzyć, nie na placu Zwycięstwa, ale w Ogrodzie Łazienkowskim, w pobliżu Belwederu, w pobliżu rezydencji prezydenta Rzeczypospolitej, w obecności tegoż prezydenta z małżonką i rządu, przedstawicieli Sejmu i Senatu, wszystkich: „Niech zstąpi Duch Twój i odnowi oblicze ziemi. Tej ziemi!" Tej ziemi, tej polskiej ziemi, tej europejskiej ziemi, tej całej ziemi!

„Niech zstąpi Duch Twój i odnowi oblicze ziemi, tej ziemi". Nie przestaję ufać Duchowi Świętemu. „Ten, który rozpoczął w was dobre dzieło, sam go dokona" (por. Flp 1,6). Wierzę i ufam: sam go dokona. Wy nie przeszkadzajcie Mu, współpracujcie z Nim, bo jesteśmy wszyscy powołani, aby stawać się współpracownikami Boga.

„IDEA ZASADNICZA POPYCHAJĄCA DO DZIEŁA”

Andrzej SZOSTEK MIC

PRAWDA A ZASADA PLURALIZMU W DIALOGU SPOŁECZNYM I ORGANIZACJI PAŃSTWA[1]

Uczestnicy dialogu muszą być otwarci nie tyle na siebie, ile raczej na prawdę [...]. Właśnie dobro człowieka jest prawdą, której poszukuje się we wspólnototwórczym dialogu i którą usiłuje się przełożyć na prawo jako zespół słusznych zasad życia społecznego.

Jak ze sobą rozmawiać, żeby rozmowa zbliżała, a nie oddalała rozmówców od siebie? Pytanie chyba ważne, bo bez rozmowy, bez dialogu nie zbuduje się międzyludzkiej wspólnoty, ani małej, ani wielkiej. Odpowiedzi na to pytanie jest zapewne wiele – ale chciałbym zatrzymać się na jednym, jak myślę, podstawowym warunku owocnego dialogu: na roli prawdy w nim, zwłaszcza zaś w dialogu wspólnototwórczym, także tym, który zmierza do ulepszenia organizacji państwa. Ranga prawdy w dialogu pozwala dopiero, jak sądzę, dostrzec wartość pluralizmu – ale i przestrzec przed demagogicznym nieco sposobem jego rozumienia. Dlatego o pluralizmie będzie mowa pod koniec poniższych rozważań, które traktuję jako zaproszenie do – ważnej dla nas wszystkich, może szczególnie dziś w Polsce – „rozmowy o rozmowie".

DIALOG I UCZESTNICTWO

Dlaczego bez dialogu nie sposób zbudować społeczności? Pierwszy powód tego jest aż banalnie oczywisty: organizacja życia społecznego jest zadaniem nazbyt trudnym, by ktokolwiek sam zdołał się z niego zadowalająco wywiązać. Nie jest to możliwe już w przypadku małej wspólnoty, takiej jak rodzina, tym bardziej konieczny jest dialog w społeczności takiej jak państwo.

Ta elementarna konstatacja prowadzi do równie elementarnej, ale też fundamentalnie ważnej dyrektywy adresowanej do każdego, kto uczestniczy we wspólnototwórczym dialogu: dyrektywy otwartości. Nakazuje ona nade wszystko słuchać innych opinii, wczuć się w sytuację drugiego,

[1] Jest to zmodyfikowana nieco wersja referatu wygłoszonego w Instytucie Jana Pawła II KUL dnia 10 XII 1991 roku, w ramach konwersatorium poświęconego tematowi: „Prawda – wolność – solidarność".

usiłować spojrzeć na problemy społeczne jego oczami. Niechęć lub niezdolność zajęcia tak rozumianej postawy otwartej wypływać może z pychy: pochopnego przeświadczenia o tym, że żadne inne (oprócz własnych) argumenty i aspekty dyskutowanego problemu nie są na tyle ważne, by warto było poważnie brać je pod uwagę. Brak otwartości wynika też często z – nie zawsze uświadomionej – zawężonej perspektywy tego, kto ma na uwadze nie tyle dobro wspólne całej społeczności, ile dobro własne lub grupy, z którą się utożsamia, a której interesy nie zawsze pokrywają się z interesami całej społeczności. Nigdy nie dość podkreślać potrzebę pokory i wysiłku zrozumienia innych, do których dyrektywa otwartości niejako się odwołuje. Pokorny i inteligentny człowiek niekiedy lepiej rozumie i skuteczniej broni racji swego oponenta, niż on sam.

Przypominanie tu o tym wydać się może trochę niestosownym moralizowaniem, ale trudno mi nie zatrzymać uwagi na tym warunku pożytecznego dialogu społecznego. Jeżeli nasilone w ostatnich miesiącach w Polsce parlamentarne i prasowe dyskusje na tematy społeczne i polityczne napawają nas tak często niesmakiem i przygnębieniem, to czy nie z powodu wielkiej dysproporcji pomiędzy powagą dyskutowanej sprawy – a także rangą gremium, w którym się ona toczy – a sposobem, w jaki dyskusja ta przebiega? Obawiam się, że nikt z nas nie jest wolny od tej utrudniającej lub wręcz uniemożliwiającej dialog tendencji do mówienia raczej, niż słuchania; do upartego powtarzania własnych przekonań bez głębszego zastanowienia się nad powagą zgłoszonych pod ich adresem zastrzeżeń; do podejrzliwości wobec myślących inaczej, skłaniającej do tego, by wszelkie inne opinie interpretować w kategoriach politycznych rozgrywek, nie zaś teoretycznie i praktycznie ważkich argumentów. Dyrektywę otwartości uznaje się niekiedy za tak oczywistą, że aż nie wartą przypominania, ale się jej nie stosuje. Tymczasem bez otwartości nie ma po prostu dialogu.

Nie ma go jeszcze z jednego, nie mniej ważnego, choć bardziej ukrytego powodu. Otóż jeśli ma to być dialog wspólnototwórczy, to przywołać trzeba kategorię uczestnictwa, której zarys teorii przedstawił kard. Karol Wojtyła jeszcze w 1969 roku. Autor *Osoby i czynu* przez uczestnictwo rozumie nie sam fakt współżycia i współdziałania ludzi z sobą, lecz tkwiącą w każdej osobie podstawę różnorakich społecznych odniesień człowieka: właściwość samej osoby, która spełnia się jako osoba wtedy, gdy „wybiera to, co wybierają inni, albo nawet, wybiera dlatego, że wybierają inni – widząc w takim przedmiocie wyboru wartość w jakiś sposób własną"[2]. Dobro wspólne, jakie osiąga się przez takie współdziałanie nie sprowadza się więc jedynie do znalezienia najbardziej optymalnego rozwiązania jakiegoś społecznego problemu. Ważniej-

[2] K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 296.

szym elementem tego dobra jest to, że wszyscy, którzy takiego rozwiązania wspólnie szukają, coraz głębiej się ze wspólnotą niejako utożsamiają, coraz pełniej w jej życiu uczestniczą – i wtedy właśnie dojrzewają jako osoby.

Uczestnictwo to na ogół nie obywa się bez kolizji, toteż Autor *Osoby i czynu* wskazuje na dwie formy autentycznego uczestnictwa: solidarności i sprzeciwu. Postawa solidarności polega na akceptacji przyjętego w danym społeczeństwie sposobu rozumienia dobra wspólnego i dążenia do jego realizacji. Sprzeciw zaś wyraża ten, kto uważa, iż społeczeństwo źle rozumie dobro wspólne lub niewłaściwą drogą do niego dąży – ale on także traktuje dobro wspólnoty jako własne, z tej troski przecież jego sprzeciw wyrasta i dlatego jest on dla społeczeństwa cenny, nawet jeśli nie jest wygodny. W tym dopiero kontekście mówi kard. Wojtyła o zasadzie dialogu.

Najbliższym etymologicznie i znaczeniowo polskim odpowiednikiem dialogu jest rozmowa. Rozmowa to nie spór po prostu, ale też nie swobodna i nie obowiązująca konwersacja. Roz-mowa, podobnie jak grecki dia-log, wskazuje na różną mowę wielu podmiotów, a jednocześnie na dokonujące się przez wymianę słów ich spotkanie. Spotkanie takie ubogaca jego uczestników tym, czego człowiek sam, bez dialogu z innymi, nie jest w stanie dostrzec lub zrozumieć. Jego owocem jest więc szczególne uznanie za swoje tego, co dotąd było tylko „własnością" partnera dialogu. Owoc ten dojrzewać musi niekiedy długo, poprzedzają go burzliwe dyskusje, nawet starcia – ale jedynie tą drogą realizuje się ów podmiotowy, z punktu widzenia rozwoju osoby najważniejszy, wymiar uczestnictwa. Nie tylko osiąga optymalne rozwiązanie jakiegoś problemu, ale – szukając takiego rozwiązania na drodze dialogu – pełniej niż dotąd rozpoznaje w dobru wspólnoty swoje własne dobro. Oddajmy raz jeszcze głos kard. Wojtyle: „Zasada dialogu dlatego jest tak trafna, gdyż nie uchyla się od napięć, konfliktów i walk, o jakich świadczy życie różnorodnych wspólnot, a równocześnie podejmuje właśnie to, co w nich jest prawdziwe i słuszne, co może być źródłem dobra dla ludzi"[3].

DIALOG I PRAWDA

„Podejmuje to, co jest prawdziwe i słuszne". Dialog to rozmowa istot rozumnych. Jeżeli pomimo dzielących ludzi konfliktów jest on możliwy i bywa owocny, to dlatego, że ci, którzy w nim uczestniczą, potrafią zarówno ukazać to, co sami uważają za prawdę, jak też poznać oraz uznać tę prawdę, której rzecznikiem jest partner dialogu. Dialog tym właśnie różni się od konwersacji, że chodzi w nim o lepsze poznanie prawdy i oparte na niej rozeznanie, jakie postępowanie jest słuszne: „co może być źródłem dobra dla ludzi". Niepisanym warunkiem sensowności dialogu – niepisanym dla-

[3] Tamże, s. 314.

usiłować spojrzeć na problemy społeczne jego oczami. Niechęć lub niezdolność zajęcia tak rozumianej postawy otwartej wypływać może z pychy: pochopnego przeświadczenia o tym, że żadne inne (oprócz własnych) argumenty i aspekty dyskutowanego problemu nie są na tyle ważne, by warto było poważnie brać je pod uwagę. Brak otwartości wynika też często z – nie zawsze uświadomionej – zawężonej perspektywy tego, kto ma na uwadze nie tyle dobro wspólne całej społeczności, ile dobro własne lub grupy, z którą się utożsamia, a której interesy nie zawsze pokrywają się z interesami całej społeczności. Nigdy nie dość podkreślać potrzebę pokory i wysiłku zrozumienia innych, do których dyrektywa otwartości niejako się odwołuje. Pokorny i inteligentny człowiek niekiedy lepiej rozumie i skuteczniej broni racji swego oponenta, niż on sam.

Przypominanie tu o tym wydać się może trochę niestosownym moralizowaniem, ale trudno mi nie zatrzymać uwagi na tym warunku pożytecznego dialogu społecznego. Jeżeli nasilone w ostatnich miesiącach w Polsce parlamentarne i prasowe dyskusje na tematy społeczne i polityczne napawają nas tak często niesmakiem i przygnębieniem, to czy nie z powodu wielkiej dysproporcji pomiędzy powagą dyskutowanej sprawy – a także rangą gremium, w którym się ona toczy – a sposobem, w jaki dyskusja ta przebiega? Obawiam się, że nikt z nas nie jest wolny od tej utrudniającej lub wręcz uniemożliwiającej dialog tendencji do mówienia raczej, niż słuchania; do upartego powtarzania własnych przekonań bez głębszego zastanowienia się nad powagą zgłoszonych pod ich adresem zastrzeżeń; do podejrzliwości wobec myślących inaczej, skłaniającej do tego, by wszelkie inne opinie interpretować w kategoriach politycznych rozgrywek, nie zaś teoretycznie i praktycznie ważkich argumentów. Dyrektywę otwartości uznaje się niekiedy za tak oczywistą, że aż nie wartą przypominania, ale się jej nie stosuje. Tymczasem bez otwartości nie ma po prostu dialogu.

Nie ma go jeszcze z jednego, nie mniej ważnego, choć bardziej ukrytego powodu. Otóż jeśli ma to być dialog wspólnototwórczy, to przywołać trzeba kategorię uczestnictwa, której zarys teorii przedstawił kard. Karol Wojtyła jeszcze w 1969 roku. Autor *Osoby i czynu* przez uczestnictwo rozumie nie sam fakt współżycia i współdziałania ludzi z sobą, lecz tkwiącą w każdej osobie podstawę różnorakich społecznych odniesień człowieka: właściwość samej osoby, która spełnia się jako osoba wtedy, gdy „wybiera to, co wybierają inni, albo nawet, wybiera dlatego, że wybierają inni – widząc w takim przedmiocie wyboru wartość w jakiś sposób własną"[2]. Dobro wspólne, jakie osiąga się przez takie współdziałanie nie sprowadza się więc jedynie do znalezienia najbardziej optymalnego rozwiązania jakiegoś społecznego problemu. Ważniej-

[2] K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 296.

szym elementem tego dobra jest to, że wszyscy, którzy takiego rozwiązania wspólnie szukają, coraz głębiej się ze wspólnotą niejako utożsamiają, coraz pełniej w jej życiu uczestniczą – i wtedy właśnie dojrzewają jako osoby.

Uczestnictwo to na ogół nie obywa się bez kolizji, toteż Autor *Osoby i czynu* wskazuje na dwie formy autentycznego uczestnictwa: solidarności i sprzeciwu. Postawa solidarności polega na akceptacji przyjętego w danym społeczeństwie sposobu rozumienia dobra wspólnego i dążenia do jego realizacji. Sprzeciw zaś wyraża ten, kto uważa, iż społeczeństwo źle rozumie dobro wspólne lub niewłaściwą drogą do niego dąży – ale on także traktuje dobro wspólnoty jako własne, z tej troski przecież jego sprzeciw wyrasta i dlatego jest on dla społeczeństwa cenny, nawet jeśli nie jest wygodny. W tym dopiero kontekście mówi kard. Wojtyła o zasadzie dialogu.

Najbliższym etymologicznie i znaczeniowo polskim odpowiednikiem dialogu jest rozmowa. Rozmowa to nie spór po prostu, ale też nie swobodna i nie obowiązująca konwersacja. Roz-mowa, podobnie jak grecki dia-log, wskazuje na różną mowę wielu podmiotów, a jednocześnie na dokonujące się przez wymianę słów ich spotkanie. Spotkanie takie ubogaca jego uczestników tym, czego człowiek sam, bez dialogu z innymi, nie jest w stanie dostrzec lub zrozumieć. Jego owocem jest więc szczególne uznanie za swoje tego, co dotąd było tylko „własnością" partnera dialogu. Owoc ten dojrzewać musi niekiedy długo, poprzedzają go burzliwe dyskusje, nawet starcia – ale jedynie tą drogą realizuje się ów podmiotowy, z punktu widzenia rozwoju osoby najważniejszy, wymiar uczestnictwa. Nie tylko osiąga optymalne rozwiązanie jakiegoś problemu, ale – szukając takiego rozwiązania na drodze dialogu – pełniej niż dotąd rozpoznaje w dobru wspólnoty swoje własne dobro. Oddajmy raz jeszcze głos kard. Wojtyle: „Zasada dialogu dlatego jest tak trafna, gdyż nie uchyla się od napięć, konfliktów i walk, o jakich świadczy życie różnorodnych wspólnot, a równocześnie podejmuje właśnie to, co w nich jest prawdziwe i słuszne, co może być źródłem dobra dla ludzi"[3].

DIALOG I PRAWDA

„Podejmuje to, co jest prawdziwe i słuszne". Dialog to rozmowa istot rozumnych. Jeżeli pomimo dzielących ludzi konfliktów jest on możliwy i bywa owocny, to dlatego, że ci, którzy w nim uczestniczą, potrafią zarówno ukazać to, co sami uważają za prawdę, jak też poznać oraz uznać tę prawdę, której rzecznikiem jest partner dialogu. Dialog tym właśnie różni się od konwersacji, że chodzi w nim o lepsze poznanie prawdy i oparte na niej rozeznanie, jakie postępowanie jest słuszne: „co może być źródłem dobra dla ludzi". Niepisanym warunkiem sensowności dialogu – niepisanym dla-

[3] Tamże, s. 314.

tego, że uznanym za sam przez się oczywisty – jest przyzwolenie wszystkich jego uczestników na to, by o jego ostatecznym wyniku decydowały racje stron. Chodzi przecież o wspólnototwórczy dialog, a więc o rozmowę, której celem jest prawidłowe ukształtowanie wspólnoty. Jest zaś ono prawidłowe, gdy prawidła, którymi się wspólnota rządzi („to, co słuszne"), respektują prawdę o człowieku: o tym, co faktycznie przyczynia się do jego dobra.

Dyrektywa respektowania prawdy to postulat, który nie tyle dopełnia sformułowaną poprzednio dyrektywę otwartości, ile raczej ją uzasadnia. Trzeba być otwartym na to, co ma do powiedzenia partner dialogu, ponieważ dostrzegł on, być może, tę prawdę, której ja nie dostrzegłem. Nawet jeśli mam rację w tym, co głoszę (a nie jest to pewne, wszyscy jesteśmy omylni), to jeszcze trzeba mi rozważyć tę „moją rację" w pełniejszym kontekście „racji całej społeczności" i dążyć do uzyskania możliwie adekwatnego obrazu rzeczywistości społecznej – w tej bowiem dopiero perspektywie można właściwie uchwycić także rangę „mojej racji". Uczestnicy dialogu muszą więc być otwarci nie tyle na siebie, ile raczej na prawdę, ponieważ tylko na jej gruncie mogą się spotkać jako istoty rozumne i w ten sposób – solidarnie albo w formie sprzeciwu – autentycznie w życiu wspólnoty uczestniczyć.

No dobrze, ale o jaką prawdę tu chodzi? Dialog, o którym mówimy, to nie dysputa naukowa, w której liczą się tylko argumenty rzeczowe i wszelkie autorytety naukowe, opinie większości itp. muszą się im podporządkować. W tym sensie nauka jest „niedemokratyczna": nie obowiązują w niej żadne prawa lub upodobania większości. Dialog wspólnototwórczy zaś nie może być niedemokratyczny. Zmierza on do takiego uformowania społeczności, by – jeśli nie wszystkim, to możliwie wielu jej członkom – było w niej dobrze. Tu więc opinia większości i jej upodobania stanowią argument. Demokracja, jak każdy ustrój, ma swoje wady, różnie też bywa rozumiana (nawet jeśli wyłączymy z gamy dopuszczalnych jej znaczeń tzw. demokrację ludową), jej oczywistym atutem jest jednak to właśnie, że wszystkim członkom społeczności daje szansę uczestnictwa w budowaniu takiego jej kształtu, który oni sami zechcą uznać za najlepszy, za „swój". Jeśli więc mowa o prawdzie i o konieczności jej respektowania, to czy opowiadając się za demokracją nie opowiadam się za tą istotną prawdą o człowieku, iż jest on istotą wolną, zdolną i uprawnioną do tego, by kształtować swe życie wedle własnego zamysłu?

Owszem. Zaraz jednak pojawia się problem granic wolności jednostki. Powiada się, że wyznacza ją wolność innych: w społeczeństwie demokratycznym człowiekowi wolno (w sensie prawnym) czynić wszystko, co jej nie narusza. Ale jaki sens ma ta reguła? Czy jedynym jej uzasadnieniem jest społeczna umowa? Gdyby tak było, to nie powinniśmy mieć pretensji do tych, którzy się umówili inaczej i postanowili np. nie dopuszczać do pełni

praw obywatelskich kobiet, Murzynów, mniejszości narodowościowych lub opozycjonistów. Tymczasem nie: praktyki takie, nawet jeśli są „zalegalizowane" demokratycznie uchwaloną ustawą, nie tylko nie zyskują aprobaty w państwach uznanych (i uznających się) za demokratyczne, ale spotykają się z ich strony z sankcjami (co prawda, z różną siłą i konsekwencją), przy czym – rzecz znamienna – dezaprobata ta i ewentualne sankcje odwołują się w takich przypadkach nie tyle do zasad demokracji, ile nade wszystko do praw człowieka. Jednym z nich jest zasadniczo równe prawo (jako uprawnienie: ius) wszystkich członków społeczeństwa do wolnego stanowienia o sobie i uczestniczenia w życiu publicznym. Podstawą tego prawa nie jest jedynie umowa członków społeczeństwa; przeciwnie – wszelkie takie umowy muszą je respektować. To prawa człowieka są podstawą demokracji, a nie odwrotnie.

Mowa o prawach człowieka – i liczba mnoga jest tu istotna. Niektóre z nich wiążą się z wolnością przysługującą człowiekowi, inne np. z jego życiem i zdrowiem. Jeśli opinia społeczna reaguje – poprzez organizacje takie, jak Amnesty International – na złe traktowanie więźniów, to niekoniecznie dlatego, że podważa zasadność samego pozbawienia ich wolności, ale dlatego, że nawet w więzieniu człowiek nie traci swych ludzkich praw i kara nie powinna uniemożliwiać mu lub zbytnio utrudniać dalszego życia i rozwoju. Ciągle jednym z najtrudniejszych terenów regulacji prawnej jest rodzina, a to m.in. dlatego, że z jednej strony trudno nie reagować na akty znęcania się rodziców nad własnym dzieckiem, z drugiej zaś – bynajmniej nie służy jego dobru poddanie rodziny wnikliwej inwigilacji prawnej ani tym bardziej pochopne ograniczanie lub pozbawianie rodziców ich praw rodzicielskich.

Odwołuję się do opinii publicznej – jakże trudnej do zbadania i często zmiennej – nie dlatego, by czynić z niej instancję decydującą o kształcie prawa w danym społeczeństwie, ale dlatego, że w niej właśnie, w prawach człowieka, na które jest ona tak wrażliwa, dochodzi szczególnie wyraźnie do głosu zasada podporządkowania społeczeństwa (na czele z państwem jako swoiście „doskonałą" formą życia społecznego) człowiekowi. Nie obywatelowi, lecz człowiekowi, ponieważ także przyznanie komuś praw obywatelskich lub pozbawienie go ich, jak również treść tych praw, ma za podstawę dobro poszczególnych ludzi.

Otóż to właśnie dobro człowieka jest prawdą, której poszukuje się we wspólnototwórczym dialogu i którą usiłuje się przełożyć na prawo (lex) jako zespół słusznych zasad życia społecznego. Niektóre takie prawdy raczej nie podlegają dziś dyskusji. Najważniejszą z nich zdaje się być prawda o godności każdego człowieka, w imię której formułuje się poszczególne jego uprawnienia.

W tym miejscu wspomnieć jednak trzeba o opinii wyrastającej ze scjentystycznego, radykalnego oddzielenia sfery wartości od sfery faktów. Zgod-

nie z tą opinią nie można poznać wartości (godności) człowieka. Można mu ją tylko nadać: nie wynika bowiem ona z żadnych faktycznych (możliwych do poznania) cech ludzkiego bytu. Owszem, godność ta (człowieczeństwo w sensie wartościującym, wraz z wynikającymi stąd uprawnieniami) zostaje nadana poszczególnym egzemplarzom gatunku homo sapiens nie dowolnie; niemałe znaczenie może mieć tu także opisowa (empiryczna) wiedza o człowieku, ale przypisanie komuś godności ma koniec końców charakter decyzji, nie zaś moralnie wiążącej normy, której podstawą jest poznanie jakiejś prawdy o człowieku. W państwie podmiotem takiej decyzji jest całe społeczeństwo i postuluje się, by podejmowało ją ono w harmonii z szeregiem innych swych decyzji legislacyjnych, no i oczywiście w zgodzie z indywidualnymi preferencjami większości jego obywateli. Opinię taką wyrażano kilkakrotnie w kontekście dyskusji wokół legalizacji aborcji i ciągle mam wrażenie, że uszedł społecznej uwagi istotny jej sens oraz konsekwencje, do których ona zdaje się prowadzić.

Jeśli bowiem tak się ma rzecz z wartością (godnością) człowieka, to nie inaczej z wszelkimi wartościami moralnymi pochodnymi wobec niej. Tak więc np. pochwała prawdomówności lub odwagi i dezaprobata postaw oraz czynów im przeciwnych musi mieć także charakter w gruncie rzeczy umowny. Temu, kto ceni tchórzostwo i kłamstwo, mogę przeciwstawić jedynie swą wobec niego niechęć, wrogość, nie mogę natomiast sensownie twierdzić, że ja mam rację, on zaś nie. Odwołanie się do opinii większości nie ma nic do rzeczy (niby dlaczego każdy musi się do niej stosować?), a ponadto odwraca cały omówiony poprzednio – tak oczywisty, zdawałoby się, że aż banalny – stosunek pomiędzy demokracją a prawami człowieka. Idąc jeszcze głębiej: zmienia znaczenie wspólnototwórczego dialogu. Jego podstwą i warunkiem sensowności przestaje być jakakolwiek prawda o człowieku, ponieważ z żadnej z nich (nawet z uznania, że człowiek jest istotą wolną) nie wynikają normatywne konkluzje. Dialog oznacza w tym kontekście jedynie starcie odmiennych opcji wartościujących, grę sił, w której jedną z metod może być stosowanie ocen moralnych, ale w gruncie rzeczy oceny te mają w tym ujęciu – jak cała etyka – charakter perswazyjny, ideologiczny, pozaracjonalny. Miejsce siły racji zajmuje „racja siły". Jeśli nawet wprost się tego nie mówi, to tylko ze względów propagandowych (perswazyjnych). Zgodnie z tym stanowiskiem, prawda nie odgrywa w dialogu wspólnototwórczym żadnej roli, szermowanie zaś jej hasłami tłumaczy się albo naiwnością (za którą stoi ideologiczne samozłudzenie), albo próbą „wygrania" jej autorytetu ugruntowanego w nauce.

Dopowiedzmy: skoro tak, to również takie określenia, jak „zbrodnia przeciw ludzkości" i moralne potępienie Hitlera czy Stalina mają charakter pozaracjonalny, w gruncie rzeczy konwencjonalny. Hitler zresztą doszedł wprawdzie do władzy nie bardzo uczciwymi środkami (w końcu nie on je-

den), ale został kanclerzem III Rzeszy w wyniku legalnych wyborów. Póki odnosił sukcesy militarne, jego polityka – w tym także jego polityka dyskryminacji Żydów i Cyganów – miała silne poparcie niemieckiego społeczeństwa. Demokracja?

Wiem, że odwołanie się do niepożądanych konsekwencji jakiegoś stanowiska nie wystarczy, by je obalić. Na pełną z nim dyskusję nie ma tu miejsca, myślę jednak, że ukazanie jego konsekwencji pomaga zobaczyć, jakim fundamentalnym doświadczeniom człowieka każe ono zaprzeczyć w imię swoich scjentystycznych założeń. Dodam jeszcze, że w moim przekonaniu tu właśnie dotykamy sedna sporu o legalizację aborcji.

PRAWDA I PRAWA

Jeśli bowiem człowieczeństwo w jego wymiarze wartości może być jedynie nadane aktem decyzji, która nie musi (bo nie może) powołać się na żaden poznawczy fundament (na żadną prawdę), to oczywiście, mają słuszność ci, którzy powiadają, że człowieczeństwo ludzkiego płodu ma charakter decyzji moralnej i nikogo nie można do niej zmusić. Idąc dalej tym tropem myślenia należałoby zmienić ustawę z 1956 roku, ale w kierunku jej radykalnej liberalizacji: w żadnym przypadku aborcja nie powinna być karana, nawet wtedy, gdy jej dokonanie zagraża życiu kobiety; o ile mi bowiem wiadomo, prawo nie karze tych, którzy szkodzą swemu zdrowiu lub życiu. Ewentualna decyzja społeczeństwa jako całości (dokonana w drodze referendum lub przez jego parlamentarnych przedstawicieli) o karalności aborcji w niektórych przypadkach zasługiwałaby na uznanie jej za niepożądany z punktu widzenia całego systemu demokratycznego akt ograniczenia wolności osobistej przez państwo.

Jeżeli natomiast można człowieka poznać w jego godności (choć jest to niewątpliwie poznanie szczególnego rodzaju); jeżeli poznanie to można i należy „przełożyć" na uprawnienia człowieka, te zaś muszą znaleźć swój wyraz w prawie obowiązującym wszystkich; jeżeli podstawowym prawem człowieka jest jego prawo do życia; i wreszcie jeśli brak podstaw, by odmówić człowieczeństwa nienarodzonym – to nie widzę, w jakim sensie można by się powołać na „przekonania moralne" jako na argument przemawiający przeciw delegalizacji aborcji. Już bardziej zasadne byłoby powołanie się na przekonania empiryczne: na argumenty przemawiające przeciw człowieczeństwu płodu ludzkiego. Argumenty takie bywają podnoszone. Nie uważam ich za przekonujące, ale też nie zamierzam ich tu szczegółowo omawiać, ponieważ zajmować się chcę wprost nie prawną ochroną dziecka poczętego, lecz znaczeniem prawdy we wspólnototwórczym dialogu. Tyle że problem ten szczególnie wyraźnie, wręcz dramatycznie dochodzi do głosu właśnie w związku z dyskusją wokół aborcji.

Zauważmy bowiem, że dyskusja ta i całe zagadnienie roli prawdy w dialogu społecznym i organizacji państwa mieszczą się w obrębie filozofii – dokładniej zaś: etyki – prawa. Chodzi o to, czy prawda jest podstawą prawa. Usiłowałem przedstawić i w wielkim skrócie uzasadnić twierdzącą odpowiedź na to pytanie; pokazać, że społeczeństwo – w tym zwłaszcza państwo – wtedy jest praworządne, gdy jest „prawdorządne", a więc gdy fundamentem tego prawa jest poznana i uznana prawda o człowieku. Ale rzecz jest bardziej skomplikowana. Prawda o człowieku nie jest znana tak, by można było sformułować zespół norm prawnych, na które należy ją przełożyć i które w dodatku przez wszystkich ludzi są poznane i uznane za oczywiście słuszne. Jest raczej przeciwnie: wiedza o człowieku i o prawach, jakie mu przysługują, stale się kształtuje. Jeżeli nawet uznać optymistycznie, że jest to proces dojrzewania, to przyznać trzeba, że jest to dojrzewanie długie i dokonuje się nierównomiernie. Nie tak wiele lat upłynęło od czasu, gdy uznano niewolnictwo za ubliżające człowiekowi, zaś „Konwencja ONZ przeciwko torturom oraz innym formom nieludzkiego traktowania" została ogłoszona i podpisana przez uważające się za cywilizowane państwa dopiero 10 XII 1984 roku. Chlubimy się Zygmuntem Augustem, który na wieść o augsburskiej zasadzie „cuius regio eius religio" miał zakrzyknąć: „Czyż jestem królem ludzkich sumień?!", i chlubimy się słusznie, ponieważ w okrzyku tym zawarte jest sedno tej prawdy o wolności sumienia i wyznania, której dojrzałą formułę wypowiedział Kościół dopiero na Soborze Watykańskim II. Wolno przypuszczać, że tocząca się dziś dyskusja o zasadności kary śmierci jest następnym przykładem tego procesu moralnego dojrzewania społeczeństwa. Dodaję do tej listy także współczesną debatę wokół aborcji, absorbującą nie tylko Polaków.

Wydaje się bowiem, że o ile od czasu Rewolucji Francuskiej społeczeństwa – zwłaszcza związane cywilizacyjnie z tą rewolucją – dostrzegały coraz wyraźniej prawa człowieka dotyczące wolności jako specyficznie ludzkiego wymiaru życia i spełniania się człowieka, o tyle obecnie dochodzą do głosu te prawa, które wiążą się z życiem człowieka jako z dobrem, bez którego nie da się realizować jakichkolwiek specyficznie ludzkich wartości. Oczywiście, przeświadczenie o szczególnej randze ludzkiego życia nie jest nowe: jego klasyczną formułą jest piąte przykazanie Dekalogu (pierwsze w szeregu zakazów chroniących dobra człowieka). Pamiętać także należy, że walka o wyzwolenie Murzynów w Ameryce oznaczała m.in. walkę o to, by nie można ich było bezkarnie zabijać. Tym niemniej odnosi się wrażenie, że w świadomości społeczeństw – przynajmniej w obrębie tzw. cywilizacji atlantyckiej – prawa człowieka związane z jego wolnością są na ogół uznane (co nie znaczy, że zawsze przestrzegane), natomiast spór toczy się o rangę ludzkiego życia i prawa stąd płynące, w tym m.in. o zachowanie lub zniesienie kary śmierci oraz o legalizację lub delegalizację aborcji.

Czy jednak można dokonać owego przekładu prawdy na prawo tam, gdzie prawda nie jest przez społeczeństwo dostatecznie uznana? Załóżmy, że zgadzamy się co do tego, że aborcja jest złem, ale jednocześnie świadomi jesteśmy tego, że wielu innych bądź tak aborcji nie traktuje, bądź też przekonanie to nie wystarcza, by ich przed dokonaniem tego zła powstrzymać. Czy delegalizacja aborcji w tej sytuacji jest aktem słusznym? Czy można wprowadzać prawo, o którym się wie, że nie będzie zachowywane? Czy nie obniża się w ten sposób jego powagi? Czy nie jest to w gruncie rzeczy próba uchylenia się przez społeczeństwo od realizacji trudnego zadania, wymagającego czasu, cierpliwości i zaangażowania wielu moralnych autorytetów – i obarczenie nim prawa? Czy w ogóle możliwe są tu prawa sprawiedliwe, uwzględniające cały złożony społeczny kontekst, w jakim zazwyczaj dochodzi do aktów aborcji?

Nie można lekceważyć tych pytań. Stanowią one wyraz autentycznej troski o społeczeństwo (państwo) i jego prawo, a także dotykają problemów merytorycznie trudnych. Prawo ma rzeczywiście swoje ograniczenia, które trzeba respektować, inaczej osiągnie się cel przeciwny do zamierzonego. Źle by też było, gdyby ewentualna ustawa antyaborcyjna miała uspokoić sumienia tych, którzy widzą w niej panaceum na całą tę złożoną bolączkę społeczną, z której aborcja wyrasta. Wszystko to prawda. Ale jednocześnie pytania te nie mogą przesłonić serii innych, nie mniej poważnych niepokojów: czym staje się państwo i jego prawo, gdy wyjmie się spod ochrony prawnej kogokolwiek? Co będzie podstawą prawa, jeśli jawnie i formalnie zrezygnuje ono z kierowania się prawdą o człowieku tam, gdzie prawda ta wymaga najbardziej elementarnej normatywnej konkluzji: ochrony życia niewinnych i bezbronnych?

Można odpowiedzieć: będzie tak, jak już jest w większości krajów na Zachodzie. Otóż tę odpowiedź trzeba uzupełnić: po pierwsze, odpowiadać będzie każdy za siebie. Gdyby powoływanie się na przykłady prawodawstwa innych państw miało być wiążące, nigdy by nie doszło do zmiany dawniejszych ustaw (m.in. nie wprowadzono by legalizacji aborcji). Po drugie, w państwach tych bynajmniej problem aborcji nie został zamknięty. A nie został zamknięty m.in. dlatego, że wskutek postępu nauk biomedycznych trudno jest – i na Zachodzie, i w Polsce – mówić o aborcji tak, jak się mówiło jeszcze dwadzieścia lat temu. Chyba także dlatego, że powoli wychodzą na jaw konsekwencje legalizacji aborcji: w Holandii trwa dyskusja o eutanazji, w Ameryce są tacy, którzy proponują za człowieka (w sensie moralnym, pociągającym za sobą uprawnienia) uznać dziecko dopiero w parę miesięcy po urodzeniu. Można wówczas uniknąć kosztownych, niepewnych i wciąż ryzykownych dla zdrowia matki badań płodu w jej łonie. Przy założeniu umowności decyzji, od kiedy człowiek w sensie genetycznym staje się człowiekiem w sensie moralnym, trudno odmówić temu pomysłowi logiki.

Prawo samo przez się nie wychowuje społeczeństwa – z tym trzeba się zgodzić. Ale jego autorytet opiera się na przeświadczeniu, że nie stanowi ono jedynie prostego zapisu statystycznych przekonań w społeczeństwie co do tego, jakie czyny i jak mają być karane, lecz wyraża podstawową ideę sprawiedliwości: oddania każdemu człowiekowi tego, co mu należne. Nawet gdy prawo nie jest zachowywane (kiedyż brakowało złodziei?), nie wyciąga się stąd wniosku, że należy je znieść, choć ciągle rozmyśla się, jak je udoskonalić. Jest jednak zasadnicza różnica pomiędzy pytaniem, jak najskuteczniej wyrażać aktem prawa prawdę o człowieku – o należnej mu godności i związanych z nią uprawnieniach, a pytaniem, czy w ogóle prawo powinno kierować się prawdą, czy też jedyną jego podstawą jest umowa społeczna, która już dalszej racjonalnej podstawy nie ma.

PRAWDA I PLURALIZM

Od tego, jak się pojmuje rolę prawdy w dialogu, zależy też sposób rozumienia pluralizmu. Jeśli dialog ten nie odwołuje się do żadnej prawdy, a ewentualne enuncjacje utrzymane w „konwencji poznawczej" należy interpretować właśnie i tylko jako konwencjonalne, to wszelkie poglądy są z zasady równouprawnione, a o przyjęciu któregokolwiek z nich decyduje, jak wspomniałem, nie siła racji, a racja siły: większości albo innych atutów, jakimi dana grupa nacisku dysponuje. Odwoływanie się do dobra wspólnego traci swą moc. Pozostaje próba przekonania rzeczników jakichś cząstkowych (partyjnych) interesów, że na dłuższą metę szkodzą nie tylko innym, ale i sobie. Obserwacja niektórych sporów związkowych i sposobów realizacji roszczeń poszczególnych grup społecznych raczej nie napawa optymizmem. Nazbyt często przekonującym argumentem okazuje się tylko odwołanie do własnego – i to niezbyt szeroko pojętego – interesu danej grupy.

A przecież byłoby niesprawiedliwością uznać tę argumentację za jedyną, jaką się ludzie w życiu społecznym kierują. Geneza „Solidarności" – nazwy ruchu i jego istoty – wskazuje na możliwość przezwyciężenia wąsko pojętego egoizmu grupowego w imię dobra całej społeczności. Także na możliwość wyboru metod działania, które unikają stosowania kłamstwa i przemocy. Czy to przypadek, że wśród strajkowych haseł solidarnościowych tak często na pierwszym miejscu wymieniano godność? Owszem, koniec końców jedynie dobro wspólnoty uznane za dobro własne pozwala rozwinąć się jednostce ludzkiej w wymiarze uczestnictwa. Ale przejęcie się dobrem wspólnoty jako najgłębiej własnym nie jest tym samym, co kalkulacja zmierzająca do ustalenia, jaki rodzaj zaangażowania społecznego najlepiej się kalkulującemu opłaci. I wszyscy znamy ludzi ofiarnych, społecznie zaangażowanych, których postawa zdecydowanie wykracza ponad tak pojęty utylitaryzm.

Jest rzeczą znamienną, że tam, gdzie chodzi o możliwie trafne i pełne ujęcie prawdy, tam szukającym prawdy – a także odpowiadających jej słusz-

nych reguł działania – nie wystarcza, że znajdują się w obrębie statystycznej większości, dostatecznej do przeprowadzenia własnej opcji. Na ostatnim Soborze bywało, że projekt dokumentu uzyskał już wymaganą większość, a jednak odsyłany był do kolejnego przepracowania, uwzględniającego w miarę możności również te propozycje poprawek, które zgłaszała „przegłosowana" mniejszość. Czyniono tak parokrotnie, aż dokument uzyskał aprobatę niemal wszystkich Ojców soborowych. Pamiętamy film *Dwunastu gniewnych ludzi*, panegiryk na cześć amerykańskiego systemu sądowniczego, wymagającego zgodności wszystkich dwunastu ławników przy ogłoszeniu wyroku. Zasada ta może się wydać bardzo niepraktyczna, tam jednak, gdzie chodzi o poznanie prawdy, tam (nie tylko w nauce) „argument z roli większości statystycznej" schodzi na plan dalszy lub w ogóle znika. Istnieje więc pluralizm poglądów w tym sensie, że nie wszyscy się ze wszystkimi zgadzają, ale ideałem jest nie sam pluralizm, lecz jedność, której podstawą jest wspólnie dostrzeżona i uznana prawda.

Polakowi może tu przyjść na myśl tak surowo i tak słusznie krytykowana zasada liberum veto. Wiadomo, że u jej podstaw leżała przesadna apoteoza indywidualnej wolności każdego szlachcica. Wiadomo, jak często była ona stosowana dla wygrywania prywatnych interesów magnatów i jak tragiczny miało to skutek dla Polski. O tym wszystkim pamiętając można jednak zapytać: czy w samej idei liberum veto nie tkwiło przekonanie, że prawda i słuszność powinny pociągać wszystkich, a jeśli kogoś nie pociągają, to być może z powodu czegoś, co dostrzec i uszanować powinni wszyscy?

Naiwne to przekonanie, nie uwzględniające bogatej i złożonej rzeczywistości bytu społecznego. Na tej ziemi, zamieszkałej przez ułomnych i omylnych ludzi, pluralizm jest wręcz pożądany; nikt bowiem, jak powiedziano, nie jest w stanie ująć całej ważnej prawdy o człowieku i wspólnocie, a także przełożyć jej na słuszne prawa. Tym niemniej pluralizm nie jest stanem, do którego trzeba w dialogu dążyć. Nie o wielość różnych poglądów w nim chodzi, a o prawdę. Pluralizm sam się zjawi i okaże się błogosławiony właśnie wtedy, gdy będzie się go próbowało w imię prawdy przezwyciężyć. Ten, kto sądzi inaczej niż ja, stanowi dla mnie ostrzeżenie i wyzwanie, ale jest jednocześnie moim sojusznikiem w szukaniu prawdy, tak jak ja jestem jego sojusznikiem – jeśli tylko nie „bawimy się" w dialog i pluralizm, o ile obaj uczciwie szukamy prawdy, gdy trzeba, to w mocnym sporze.

Inaczej jest natomiast wtedy, gdy dialog nie ma oparcia w prawdzie. Ten, kto dąży w innym niż ja kierunku, jest dla mnie zagrożeniem. Mogę próbować go przeciągnąć na swoją stronę albo zwalczyć – i wiem, że on to samo będzie próbował czynić ze mną. Miejsce wspólnoty w prawdzie zająć musi przewaga silniejszego. O sojuszu lub wzajemnym ubogaceniu nie ma mowy. Nieuchronnie otwiera się drogę do totalitaryzmu. Jego widmo zjawia

się zawsze tam, gdzie człowiek na ogół nie wprost, ale za zasłoną pięknych haseł – przestaje szukać prawdy.

Czy zasłoną taką nie może być religia?

Może być i, niestety, często bywa – ale być nie musi. Ten, kto chce uczestniczyć w życiu społecznym, współbudować jego kształt jako członek określonej wspólnoty religijnej, ten nie musi zdradzać zasady wierności prawdzie ani odwoływać szeregu związanych z nią innych wspominanych postulatów. Wierzący podzielać może z niewierzącym szereg przekonań, których trafność można dostrzec posługując się tzw. naturalnym poznaniem, choć ich ostateczny, najgłębszy sens wierzący dostrzega w przenikającej całą „naturalną doczesność" perspektywie religijnej. Sądzę, że tak właśnie ma się rzecz z Objawieniem chrześcijańskim oraz stanowiskiem Kościoła w sprawie aborcji (by raz jeszcze wrócić do klasycznego tu przykładu). Nie trzeba Objawienia ani autorytetu Kościoła, by poznać i uznać tę podstawową prawdę, iż człowiek godzien jest respektu dla niego samego, a w imię tego respektu godzien jest życia. Natomiast dla chrześcijanina człowiek jest tym, którego Bóg uczynił szczególnie podobnym do Siebie Samego, którego Syn Boży odkupił drogocenną Krwią Swoją. Cóż dziwnego więc, że Kościół dopomina się o respekt dla człowieka i jego życia, że pragnie jak najszerzej otworzyć oczy wszystkich na jego szczególną godność, co przecież nie znaczy, że apel o poszanowanie życia (w tym także życia nienarodzonych) ma charakter czysto wyznaniowy. Podobnie gdy Kościół występuje przeciw pornografii lub nawołuje do wspomagania najuboższych (choć, być może, powinien to czynić energiczniej), to formułuje postulaty, które są zrozumiałe i uzasadnione w wymiarze naturalnego poznania, a jednocześnie najgłębsze racje, dla których Kościół to czyni, tkwią głęboko w Objawieniu. Kościół nie wymaga więc od wiernych rezygnacji z respektu dla prawdy w imię „dyscypliny wyznaniowej". Raczej przeciwnie: skoro Chrystus powiedział o Sobie, że jest Drogą, Prawdą i Życiem, to naprawdę szuka Go ten, kto szuka prawdy i jej nade wszystko chce być posłuszny.

I wezwanie do dialogu więc, choć zrozumiałe i ważne już w płaszczyźnie naturalnej, nabiera w świetle Objawienia sensu religijnego. Bez niego nasza wiara może się okazać złą wiarą.

Jacek SALIJ OP

SYNDROM PAPUGI

Alternatywa mamuta i papugi zakazuje nam być Polakami i Europejczykami równocześnie. Albo będziemy mamutami, czyli zachowamy swoją polską tożsamość, ale za cenę odizolowania się od Europy. Albo odwrotnie: przemienimy się w Europejczyków, rzecz jasna, Europejczyków drugiego sortu, Europejczyków nieautentycznych, tylko przez naśladowanie.

Uwaga, nie jest to autentyczny wiersz S. Wyspiańskiego. Pozwoliłem sobie w nim zmienić aż trzy wyrazy:

Wyuczono papugę w zaklinania sztuce,
przyznać trzeba, że łatwość miała w tej nauce;
więc gdy wyraz „Europa" wymawiać pojęła,
witała tym wyrazem wszystkie nowe dzieła.
[...]
Czekać trzeba cierpliwie, aż po pewnym czasie
nowy frazes papudze w pamięć wbić znów da się.
Jakkolwiek rzecz ta kształtu Życia nie odmieni,
frazes jednak wystarczy, by MYŚL diabli wzieni.
(por. *Wyuczono papugę*, w. 1-4, 7-8)

Papuga z wiersza Wyspiańskiego miała inny ulubiony wyraz – „secessja", ale w naszych czasach polska papuga najczęściej mówi o Europie. Prawdę powiedziawszy, znała go już dawno, teraz tylko przypomniała sobie na nowo dawną melodyjkę-obsesyjkę. Niech zaświadczy o tym współczesny Wyspiańskiemu Stanisław Brzozowski. Temu myślicielowi nie da się zarzucić, że broni swojszczyzny z perspektywy swojego zatabaczonego zaścianka. Brzozowski sam był wielkim Europejczykiem, a wskazywał na polski syndrom papugi, bo zależało mu na tym, abyśmy o swoją europejskość troszczyli się poważnie. Bo nie polega ona przecież na bezmyślnym naśladowaniu, gołosłownych zaklęciach czy masochistycznym niszczeniu własnej tożsamości (nie jest bowiem możliwe, żeby coś pozytywnego dało się osiągnąć poprzez podeptanie i odrzucenie dotychczasowych wartości!).

„Powtarzając nieustannie frazesy o przynależności naszej do kultury Zachodu – pisze Brzozowski – uwalniamy się od zastanowienia nad zagadnieniem, co się dzieje w nas siłami psychicznymi, których wynikiem jest ta kultura. Pod powłoką pietyzmu dla «europejskości», «kultury łacińskiej» itp., pod powłoką pocieszającego przekonania, że jesteśmy zachodnim spo-

łeczeństwem – wylęga się w nas swoisty, sielankowy, sentymentalny, obłudny nihilizm – dojrzewa psychologia życiowej niedojrzałości, zanika samo pojmowanie mężnej, odpowiedzialnej woli, i rzecz najdziwniejsza, ta rozkładowa psyche, ta tafla zastoju – ukazuje się nam jako jakiś szczyt. Gdy się analizuje różne formy, jakie przybiera tak zwana postępowa myśl polska, odnajdziemy w niej zawsze tajną łączność z tą psychiką niemocy i niewoli. Bo nie trzeba się łudzić: niewola wyhodowała w nas już całe mnóstwo organicznych trucizn; narzuciła nam ona bezwład i zaszczepiła poczucie nieodpowiedzialności; żyjemy na tle kultury Zachodu, ale nie zdajemy sobie sprawy z tego twardego trudu zbiorowego, z jakiego ta kultura wyrasta"[1].

Kazimierz Brandys to zatrucie duchowe nazywa w *Nierzeczywistości* „psychologią zwolnienia z obowiązku". Podobnie jak Brzozowski, przyczyny tych postaw Brandys szuka raczej w długiej niewoli narodowej, niż w geograficznym położeniu naszego kraju: „Dzieje tego kraju wytworzyły osobliwą strukturę duchową, którą można by nazwać psychologią zwolnienia z obowiązku. W kraju skreślonym przez półtora wieku z wykazu nominalnej obecności w świecie musiał się zmieniać stosunek do świata. Wspólnota uniwersaliów – ludzkości, postępu, cywilizacji – traciła tu konkretność w miarę, jak malało uczestnictwo w ogólnoludzkich interesach i pracach. Świat coraz mniej o nas wiedział i my coraz mniej wiedzieliśmy o świecie. Wyrabiał się pewien typ mentalny człowieka poza powszechnością".

Utrata podmiotowości politycznej oraz istotne ograniczenia naszej podmiotowości narodowej i kulturalnej – twierdzi Brandys – straumatyzowały nas tak głęboko, że nie śmiemy nawet pomyśleć o tym, iż w rodzinie narodów europejskich moglibyśmy się zachowywać jako równoprawny partner, współkształtujący to, co się nazywa Europą: „W Polsce nikt się nie łudzi, że współtworzy losy świata, każdy ma poczucie – a jest to poczucie dziedziczne – wyobcowania z epoki, jak gdyby prądy czasu przebiegały na zewnątrz, gdzie indziej. Powtarzam, to stara sprawa. Rodziły się z niej nostalgie, kompleksy, fałszywe pojęcia i tragiczne ucieczki, a ich źródłem był zawsze brak realnych powiązań ze światem. Trzysta lat temu Polska nie miała wpływu na europejskie procesy rozwojowe, ale Polacy mogli sądzić, że ocalają Europę przed Islamem. Trzydzieści lat temu [swoją *Nierzeczywistość* Brandys pisał w latach siedemdziesiątych] mogli się jeszcze uważać za natchnienie ludzkości walczącej z hitleryzmem. Ale w ciągu tych trzydziestu lat wyklarowała się zimna świadomość kondycji Polaków jako przedmiotu historii. Kierowca autobusu ma tę świadomość podobnie ugruntowaną jak jego pasażer".

Stawia to nas przed chorą alternatywą: musimy, jak nam się niesłusznie wydaje, być mamutem Europy albo jej papugą. Mamutem, chroniącym swoją tożsamość poprzez zamknięcie się w partykularnym zaścianku oraz izolo-

[1] S. Brzozowski, *Myśli i wskazania*, „Znaki Czasu" 1991, nr 24, s. 40.

wanie się od wpływów zewnętrznych. Albo papugą, niezdolną nawet do autentycznego uczestnictwa w fundamentalnych wartościach Europy, a cóż dopiero do ich współtworzenia. Alternatywa mamuta dziś, przy współczesnych środkach wzajemnej komunikacji, jest właściwie nierealna. Alternatywa papugi oznacza rezygnację z własnego rozwoju, z własnej tożsamości, a zatem również z ambicji wzbogacania sobą innych.

Duchowa papuga, nie wnosząc swojego wkładu, pasożytuje na cudzych wartościach. Ceną, jaką płaci za to łatwe i bezmyślne odwzorowywanie innych, jest to, że uczestniczy nie tylko w ich autentycznych wartościach (mało autentycznie, rzecz jasna), ale również w ich zagubieniu i dezorientacjach. To naprawdę nie przypadek, że wielu współczesnym Polakom europejskość kojarzy się z moralnym permisywizmem, z rozluźnieniem swojej przynależności do Kościoła, z akceptacją aborcji, eutanazji, homoseksualizmu, pornografii i tym podobnych przejawów zagubienia się współczesnego człowieka. Papuga po prostu z natury swojej jest niezdolna do samodzielnych sądów i ocen. Cały jej geniusz polega na bezmyślnym naśladowaniu.

Zauważmy, że alternatywa mamuta i papugi zakazuje nam być Polakami i Europejczykami równocześnie. Albo będziemy mamutami, czyli zachowamy swoją polską tożsamość, ale za cenę odizolowania się od Europy. Albo odwrotnie: przemienimy się w Europejczyków, rzecz jasna, Europejczyków drugiego sortu, Europejczyków nieautentycznych, tylko przez naśladowanie. W obu przypadkach będziemy nieudacznikami Europy. Może jeszcze mamuta dałoby się trochę podziwiać i szanować, choć z góry wiadomo, że jest on skazany na wymarcie. Papugi nie można ani podziwiać, ani szanować.

Jest coś najdosłowniej diabelskiego w takiej alternatywie. Grecki czasownik „diaballo", od którego pochodzi wyraz „diabeł", znaczy „poróżnić", „rozdzielać". Otóż podobnie jak rozdzielenie duszy od ciała oznacza śmierć, podobnie jak do śmierci prowadzi rozdzielenie sprawiedliwości od miłości, prawdy od dobra, praw od obowiązków, tak samobójstwem narodowym byłoby rozdzielenie naszej polskości od europejskości. Bóg, od którego pochodzimy, jest miłością. Toteż nie tylko poszczególny człowiek przemienia się w pustą skorupę, jeśli egoistycznie odizoluje się od innych. Ten sam los czeka ludzkie społeczności, również narody, jeśli zdecydują się na duchową autarkię: przemienią się w żywą skamielinę, w mamuta, który nie ma żadnych szans na przeżycie.

Znakiem śmierci jeszcze wyraźniej naznaczona jest ucieczka od samego siebie, rezygnacja z własnej tożsamości, aby się roztopić w większej masie. Zygmunt Krasiński udowadniał, że na tym właśnie polegało diabelstwo rozbiorów Polski: postanowiono cały naród przymusić do roztopienia się w trzech cudzych kotłach. Oto jak diabeł – w wizji Krasińskiego – usiłował przekonać Polaków, aby poddali się narodowemu rozkładowi, na jaki ich skazano:

Śmiercią trza umrzeć – Śmierć jest poświęceniem –
Gdy niepojęta – tylko wtedy karą –
A gdy ją pojmiesz, Rozumu ofiarą,
Przez zgubę cząstek całości zbawieniem. –

Tym bieży potok, że fale mijają –
Tym ogół stoi, że szczególni płyną –
Tym Ludzkość żyje, że narody giną –
I trwa tym Wszechświat, że światy konają!
(*Dzień dzisiejszy*)

Naród, który uległ syndromowi papugi i sam marzy o roztopieniu się w jakimś wielkim kotle, oszczędza szatanowi wysiłku. Szatan nie musi uciekać się do podstępu, naród sam biegnie wówczas do własnej śmierci. Otóż chyba wszyscy, którzy uświadamiali sobie, że nie wolno nam szukać złączenia z Europą poprzez wyparcie się własnej tożsamości, dostrzegali w takim wyborze znamiona śmierci. Mickiewicz na przykład zwracał uwagę na to, że ludzie przemieniają się wówczas w manekiny:

Lecz wtenczas panowało takie oślepienie,
Że nie wierzono rzeczom najdawniejszym w świecie,
Jeśli ich nie czytano w francuskiej gazecie.
(*Pan Tadeusz*, ks. I)

To jest wspólne manekinowi i papudze, że ich rozum jest poza nimi. Cały rozum manekina znajduje się w człowieku, który go pociąga za sznurki; papuga powtarza to, co wymyślili inni. Toteż jedyną konsekwencją, do jakiej zdolna (a poniekąd przymuszona) jest ta formacja duchowa, jest naśladowanie kolejno zmieniających się mód. Podczaszyc z *Pana Tadeusza* kolejno przemieniał się w markiza, w rewolucyjnego demokratę, w napoleońskiego barona, a przemieniałby się dalej, gdyby tego kręcącego się kalejdoskopu nie zatrzymała śmierć:

Bo Paryż częstą mody odmianą się chlubi,
A co Francuz wymyśli, to Polak polubi.
(ks. I)

Zatem cóż to za Europejczyk, który nie ma rozumu, bo cały jego rozum jest poza nim? To przecież żaden Europejczyk, on sobie tylko – jak to zwięźle sformułował w powieści *Próchno* Wacław Berent – „piersi trocinami europejskiej kultury wypchał". Źle jednak o nas świadczy to, że słabo rozróżniamy prawdziwą europejskość od europejskich trocin. W krajach zachodnich – dalej cytuję Berenta – „doktryner wiadomo, co znaczy: wiór! – u nas tylko: Europy się nałykał".

Papuziej europejskości towarzyszy przeważnie brak szacunku dla samego siebie. Nie o to nawet idzie, że „cudze chwalicie, swego nie znacie, bo sami

nie wiecie, co posiadacie". Jakaś szczypta niedostrzegania i niedoceniania własnej wartości może być nawet czymś pożytecznym. Gorzej, jeśli bezmyślna i bezkrytyczna fascynacja tym, co cudze, prowadzi do nienawiści własnego kraju i pogardy dla własnego dziedzictwa. Podobno – to wciąż z *Próchna* – „nikt tak namiętnie nie szkaluje stosunków swego kraju jak Polacy". Jeśli to prawda, świadczy to o tym, że syndrom papugi tkwi w nas bardzo głęboko. Jak zauważa (jeszcze przed pierwszą wojną światową) Jan Lemański:

Na obcość Polak chory
Z pogardą rzeczy swych
Z zagranic chwyta szych.
(*Galloman*)

Współczesny psycholog dodałby może do tego, że ksenofilia i ksenofobia to dwie rodzone siostry, podobnie jak z tego samego, zatrutego, niestety, źródła płynie nacjonalizm oraz lekceważenie własnego narodu i dziedzictwa. Za tymi wszystkimi postawami kryje się, jak się wydaje, jakieś zaburzenie w percepcji wartości zarówno własnych, jak i cudzych.

Wydaje się, że nie ma innej drogi do przezwyciężenia tak zakorzenionych w naszym społeczeństwie tendencji do papuziej europejskości, niż jasne uświadomienie sobie, że polskość i europejskość nie są dla nas wartościami przeciwstawnymi, ale komplementarnymi. W XIX wieku szczególnie wyraźnie dostrzegali to Zygmunt Krasiński i Cyprian Norwid. Dla Krasińskiego na przykład było czymś oczywistym, że rozbiory Polski wyrządziły straszliwą krzywdę nie tylko naszemu narodowi, ale w gruncie rzeczy całej Europie:

Słuchaj! w dźwięków tych wszechzgodzie
Brak jednego dziś imienia!
Patrz, w tych świateł wszechpogodzie
Brak jednego dziś promienia!
(*Przedświt*)

„Szlachetny człowiek – z właściwą sobie klasą wielkiego moralisty dopowiadał Cyprian Norwid – nie mógłby wyżyć jednego dnia w ojczyźnie, której szczęście nie byłoby tylko procentem od szczęścia ludzkości"[2].

W naszych czasach tę potrzebę wzajemnego dopełniania się wartości narodowych i wartości powszechnych szczególnie podkreślał generał Ch. de Gaulle: „Zawsze czułem, a dziś czuję to bardziej niż kiedykolwiek, co mają ze sobą wspólnego zamieszkujące Europę narody. Ponieważ wszystkie należą do tej samej, białej rasy i są tego samego, chrześcijańskiego pochodzenia, mają jednakowy sposób życia i zawsze łączyły je i łączą do dziś niezliczone więzy myśli, sztuki, nauki, polityki, handlu, przeto jest rzeczą zgodną z ich

[2] Cyt. za: J. Chrzanowski, *Optymizm i pesymizm polski*, Warszawa 1971, s. 180.

naturą, by wreszcie tworzyły pewną całość, mającą pośród tego świata własne oblicze i własną organizację. Właśnie na mocy tego przeznaczenia Europy panowali tu niegdyś rzymscy cesarze, a później Karol Wielki, Karol V i Napoleon, którzy próbowali ją zjednoczyć; wreszcie Hitler usiłował narzucić jej swe krwawe panowanie. Ale czyż można nie zauważyć, że żaden z tych, co usiłowali ją zjednoczyć, nie dopiął tego, by podbite przezeń kraje wyrzekły się pozostania sobą? Wprost przeciwnie, arbitralna centralizacja zawsze pociągała za sobą, w drodze sprzężenia zwrotnego, gwałtowny wzrost poczucia narodowego. Toteż uważam, że podobnie jak w minionych epokach, tak i obecnie zjednoczenie Europy nie mogłoby nastąpić w postaci stopienia się jej narodów w jedną całość, lecz że może ono i powinno wyniknąć z ich systematycznego zbliżenia"[3].

„Jak głęboko – wraca de Gaulle do tej myśli w innym miejscu swoich *Pamiętników nadziei* – trzeba pogrążyć się w iluzjach lub stronniczości, by sądzić, że narody europejskie, ukształtowane w ciągu wieków wśród niezliczonych wysiłków i mąk, mające, każdy z osobna, swoje położenie geograficzne, swoją historię, język, tradycje, formy ustrojowe, mogłyby przestać być sobą i stanowić odtąd tylko jeden naród?"[4]

Z pytaniem, jak pogodzić swoją polskość z europejskością, szczególnie boleśnie – ale też szczególnie twórczo – zmagał się Witold Gombrowicz. Niektóre jego wypowiedzi sprawiają wrażenie, jakby ciążyła mu zarówno polskość, jak i europejskość, jakby i od jednej, i od drugiej chciał się zdystansować. Ale Gombrowicz tylko oczyszczał w ten sposób głębokie swoje przywiązanie do polskości z samych nawet pozorów kazirodczego utożsamiania się z Matką Ojczyzną. Z drugiej zaś strony, gruntownie obce były mu wszelkie odruchy papugi: był on przecież przeciwieństwem prowincjusza, bezkrytycznie zafascynowanego wszystkim, co się dzieje w metropolii.

Realizując powyższy program, na temat Polski i polskiej kultury Gombrowicz nieraz wypowiadał się w sposób, który ludzi skłonnych do nacjonalizmu przyprawia o dreszcz zgrozy: Trzeba „zerwać z Polską i przeciwstawić się Polsce. Dla Polaków Polska, jak dla Francuzów Francja, jest skarbem godnym najwyższego poświęcenia. Otóż było rzeczą absolutnie nieodzowną stwierdzić, że Polska, twór pośredni między Wschodem a Zachodem, wydana wskutek swoich warunków geograficznych i historycznego rozwoju niedoskonałości i podrzędności, musi być przezwyciężona, albowiem nie jest w stanie zapewnić Polakom jakiejkolwiek pełnej wartości. Nie jest słuszne, by Polak poświęcał swój osobisty rozwój, swoje człowieczeństwo na rzecz Polski. Polak urobiony przez Polskę, przez swoje środowisko, przez swoją tradycję, z konieczności musiał być gorszym człowiekiem od ludzi Zachodu.

---

[3] Ch. de Gaulle, *Pamiętniki nadziei* t. I-II, Warszawa 1974 s.210 n.

[4] Tamże, s. 231.

Można od biedy zrozumieć, że Francuz uwielbia Francję, Anglik Anglię, gdyż one im dostarczają wielu cennych przewag. Ale być człowiekiem więcej znaczy, niż Francuzem, a też Europa więcej znaczy, niż Anglia, czy Francja. Więc dla ludzi umieszczonych w krajach gorszych, słabszych, jak Polska, Argentyna, Bułgaria, przykutych uczuciowo do nich, im poddanych, przez nie urabianych, było naprawdę sprawą życia i śmierci oderwać się, uzyskać dystans [...]. Nie, tu nie wystarczą jakieś «konstruktywne» krytyki wad i usterek własnego narodu, robione w duchu patriotycznym ku doskonaleniu narodu. Taka krytyka też jest uwarunkowana narodem. Zerwać! Dystans!" (*Dzienniki*).

Ale podobny dystans – powiada Gombrowicz – musimy sobie budować również wobec naszej europejskości. Bo dopiero jako duchy dojrzałe mamy szansę odnaleźć swoją polską i europejską tożsamość: „Nie traćcie drogiego czasu na pościg za Europą – nigdy jej nie dogonicie. Nie próbujcie stać się polskimi Matisse'ami – z braków waszych nie urodzi się Braque. Uderzcie raczej w sztukę europejską, bądźcie tymi, którzy demaskują, zamiast podciągać się do cudzej dojrzałości, spróbujcie raczej ujawnić niedojrzałość Europy. [...]. Pozwoliłem sobie podszepnąć inteligencji polskiej, że właściwe jej zadanie nie polega na rywalizacji z Zachodem w wytwarzaniu formy, lecz na obnażaniu samego stosunku człowieka do formy, i co za tym idzie, do kultury. Że my w tym będziemy silniejsi, bardziej suwerenni i skuteczni".

Toteż ostateczna konkluzja Gombrowicza brzmi – po naszych lekturach Krasińskiego czy de Gaulle'a – wręcz banalnie: „Nie będziemy narodem prawdziwie europejskim, póki nie wyodrębnimy się z Europy – gdyż europejskość nie polega na zlaniu się z Europą, lecz na tym, aby być jej częścią składową – specyficzną i nie dającą się w niczym zastąpić".

Adam RODZIŃSKI

PLURALIZM, ALE JAKI?

Trzeba dobrego rozeznania w zakresie wartości, jakie nadają życiu ludzkiemu właściwy, pełny, formalnie „ludzki" kształt i sens [...]. Zakłada to jednak trud poznawania siebie, własnych słabości i słabostek przede wszystkim. Nie wszystko na świecie jest z Ducha Bożego, zdrowy zaś pluralizm nie polega na faworyzowaniu wszelkich propozycji dlatego tylko, że są różnicami; jest hodowaniem przysłowiowych „stu kwiatków", ale nie pielęgnuje „kwiatów zła".

„Zmierzch Zachodu", obwieszczony pod koniec pierwszej wojny światowej przez Oswalda Spenglera – wbrew racjom zdającym się uzasadniać ponurą tę diagnozę i prognozę – szczęśliwie nie nastąpił. W latach trzydziestych zrobiło się za to nagle dość ciemno w samym środku Europy, gdy równocześnie noc głęboka zadomowiła się na Wschodzie. Tak oto historia lubi płatać figle historiologom, nie tylko optymistom przesadnym, ale i pesymistom – w każdym razie wszystkim tym, którzy spoglądają na jej nurty jednym okiem. Znana to zresztą prawda, że łatwiej nam dostrzec to, co zobaczyć chcemy.

Kulturowo-dziejowy rozwój ludzkości z całą pewnością jest ambiwalentny. Stanowi to chyba jedyną prawidłowość, jaka o całym tym procesie bezspornie da się orzec, również gdy chodzi o jego ekstrapolacje przyszłościowe. Konstatacja taka nikogo jednak nie uczyni mądrym: sprawdza się zawsze, z tym, że w postaci trudnej do przewidzenia, czy wręcz zaskakującej najbardziej nawet wytrawnych prognostów i futurologów.

Cywilizacja Morza Śródziemnego od najdawniejszych czasów nosiła w sobie zarodki spustoszenia moralnego i rozkładu, nosi je również dziś – a jednak jakoś nie ginie. Przeszczepiona do obu Ameryk staje się coraz bardziej „atlantycka", lecz mimo to pozostaje sobą i nadal trwa w ekspansji, również w kierunku na wschód od swoich europejskich peryferii. Zmienny „duch czasu" zapisał się w jej dziejach przeobrażając dość gruntownie jej treść. Pozwala to na wyodrębnienie w niej szeregu formacji o różnej aksjologicznej dominancie. Najwidoczniej cywilizacja ta – rozumiana jako wielka familia kultur narodowych (w tym i naszej ojczystej kultury) – nie ma jakiejś jednej i jedynej „duszy", która wypowiedziawszy w toku dziejów całą swoją rolę może już tylko opuścić swoje „ciało", skazując je na całkowite rozprzężenie, entropię i śmierć. Bez wątpienia coś takiego jednak w cywilizacji naszej tkwi, co gwarantuje nie tylko zdumiewającą żywotność, ale i podstawową jej tożsamość; ale to „coś" okazuje się bez porównania bardziej pla-

styczne niż forma substancjalna biologicznego organizmu i – jak się rzekło – nie musi to być wcale czymś jednym, czymś, co jest jednolite samo w sobie. Mogą to bowiem być – a wszystko wskazuje, że tak jest istotnie – różne, z tym, że pokrewne sobie i uzgodnione z sobą, inspiracje i potencjalności dochodzące do głosu kolejno, w ślad za zmieniającymi się warunkami życia i rozwoju.

Przyjąć by więc raczej należało, że jakiś pluralizm fundamentalny tego właśnie typu wpisany został w cywilizację śródziemnomorsko-atlantycką na samym jej początku i on to właśnie raz po raz ożywia i stymuluje całą jej dynamikę, a więc i uniwersalistyczne aspiracje, tłumaczy też w znacznym stopniu uzyskiwane przez nią zdobycze: sukcesy technologiczne i techniczne, i równie pokaźne duchowe osiągnięcia. Ważna to jest, jak się wydaje, okoliczność dla przyszłości świata. Problem stopniowego konstytuowania się cywilizacji czy „supercywilizacji" ogólnoplanetarnej przy tym stanie rzeczy nie okazuje się bowiem „kwadraturą koła", jak się to niektórym myślicielom wydaje, a w każdym razie dawniej i do niedawna wydawało.

Dwie zasadniczo różne drogi obiecują doprowadzić do cywilizacyjnego pojednania i zjednoczenia świata. Jedna polega na odseparowaniu od życia publicznego, możliwie totalnym „wzięciu w nawias" różnic obyczajowo-religijnych i światopoglądowych, jakimś więc indyferentnym „wyciszeniu" ich niejako i unieważnieniu przez odpowiednio szeroko spopularyzowane i rozpropagowane przekonanie o nieosiągalności obiektywnie ważnej prawdy ideowej. Życie publiczne nie jest jednak sektorem życia ludzkiego dającym się oddzielić, lecz jego aspektem; jeśli ulega gdzieś dewiacjom i wynaturzeniom, to nigdy wyłącznie w zakresie pragmatyki własnej. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że wszystkie istotne źródła tego rodzaju trendów czy syndromów tkwią w prywatnym życiu jednostek. Tak więc generalnie orientacja na „czystą faktyczność" rozumianą empirycystycznie, oparcie się na tym tylko, co do czego powszechny consensus można z góry przyjąć jako zapewniony, pozostawiłoby jednostkę ludzką w spłaszczonym, pustynnym krajobrazie, bez busoli, zdezorientowaną w sprawach żywotnych jak najbardziej, choćby co do tego, kim naprawdę jest i co to w ogóle znaczy, że jest kimś. Wszelkie przeświadczenie na ten temat, choćby kiełkujące w czyjejś głowie, jawić się przecież musi w tej optyce a limine jako niepewne, więc nieprawomocne. Zresztą gdziekolwiek i kiedykolwiek – obojętne, czy w życiu publicznym, czy prywatnym – człowiek człowieka traktuje „po ludzku", czyli z elementarnym kredytem zaufania, z podstawową afirmacją i nadzieją na obopólne porozumienie, tam już do głosu dochodzi najwyraźniej opcja na rzecz „ideowej" prawdy o człowieku, warunkującej zaistnienie takiej właśnie „postawy wyjściowej", nacechowanej zalążkowym choćby tylko poczuciem jedności. Ta pierwsza droga wydaje się więc tylko prosta, obiecująca i praktyczna, w gruncie rzeczy zaś prowadzi donikąd.

Druga droga polega na opowiedzeniu się za wszystkim tym, co w samej koncepcji człowieka przemawia za afirmatywnym zasadniczo charakterem wzajemnej wobec siebie obecności i koegzystencji jednostek ludzkich. Prawda ideowa o naszej wspólnej i priorytetowo miarodajnej dla postępowania godności osobowej nie jest mrzonką: działa w nas długo, zanim jesteśmy w stanie ją skonceptualizować, uściślić w refleksji. Problematyka generalnych uzgodnień w zakresie form i norm ludzkiego życia i współżycia otwiera się w ten sposób na nadzieję, zwłaszcza na oczekującą pomocy od Boga nadzieję chrześcijańską.

Na ile cywilizacja, do jakiej należymy, jest chrześcijańska, a na ile nie jest – to temat dyskusji, zresztą permanentnej: chór wieków, bieżące tempo dnia, muzyka przyszłości – splatają się tu w jedno jakby pasmo. Optymistyczną, podnoszącą na duchu wiarę w opatrznościowe interwencje Boga, w ostateczne zwycięstwo dobra i trwałość ludzkich dusz zawdzięcza nasza formacja cywilizacyjna oczywiście chrystianizmowi; zapewnia to jej zdrowy, realistyczny dystans wobec tego, co przemijające, właściwy stosunek do wielkich spraw cierpienia i śmierci, umacnia w niej gotowość do ciągłych poszukiwań, niezmordowanego rozglądania się za tym, co przyroda ma jeszcze do przekazania człowiekowi, dla którego dobra ukonstytuowana została w swoim własnym bycie. Niejedna co prawda już cywilizacja rozkrzewiona bujnie przed wiekami i kwitnąca przez długie wieki zeszła ze sceny świata, niektóre schodziły z niej tragicznie, rozbijane z zewnątrz. Jaka jest sytuacja nasza pod tym względem? Czy nam coś zagraża?

Cywilizacja islamu, z którą graniczymy od południowego wschodu i południa, też nie jest pozbawiona swoistego, groźnego dawniej dla nas dynamizmu, dziś jednak osłabionego znacznie i kierowanego raczej w inną stronę, jakkolwiek uspokajający ten stan rzeczy zakłócić mogą w przyszłości procesy demograficzne lepiej rokujące dla islamu. W ciągu kilku ostatnich stuleci rozrosła się i spotężniała na wschód od naszych granic i pogranicznych peryferii wielkoruska hybryda cywilizacyjna, mongolsko-bizantyjska co do swej genezy, zachowująca do tej pory – mimo klęsk i kataklizmów – podziwu godną trwałość. Wcale też nie jest pewne, czy idea „samodzierżawia", jaka ją zespala, wyzbyła się już całkowicie zdolności do dalszych odrodzeń i metamorfoz. I ta cywilizacja ma jednak dziś kłopoty własne, a zapewne mieć je będzie długo. Sięgająca niedawno wpływami swymi aż po Łabę, dzisiaj jest w odwrocie, chociaż zdążyła się wpisać i na tym swoim zachodnim, venia verbo „misyjnym terenie w niektóre zwyczaje i obyczaje, instytucje życia publicznego, zwłaszcza w niejedną normę stanowionego w „minionych okresach" prawa. A pamiętajmy, że o publicznym stylu życia określającym w każdej cywilizacji jej wewnętrzny ład i kształt decyduje przede wszystkim prawo.

Cywilizacje – podobnie zresztą jak poszczególne kultury narodowe – nie tylko umierają powoli lub gwałtownie, ale oczywiście i chorują na swój wła-

sny sposób; popadanie w nieprzeliczone słabości i niedyspozycje to ich los raczej permanentny, poniekąd więc normalny. Nadwątlająca się okresowo zwartość ich w ogóle bardzo luźnej, bo ponadbiologicznej treści może jednak w sprzyjających warunkach stawać się dezintegracją pod każdym względem, albo przynajmniej w ostatecznym jakimś rozrachunku, pozytywną – tak, że niełatwo wówczas orzec, co jest dla nich „zdrowiem". Wolno się też pocieszać, że te żyjące własnym – przynajmniej do pewnego stopnia – życiem obszerne „niby-organizmy" (boć nie mechanizmy przecie) nie tylko tracą coś w wyniku takiej czy innej infekcji, ale i zyskują niekiedy na zetknięciu z tym, co dla nich obce i wrogie; nauka o zapobiegawczym, leczniczym, uodporniającym i stymulatywnym oddziaływaniu chorób i w tej materii kiedyś pewnie się utworzy. Tolerancja na „zło" – natury biologicznej czy moralnej – w różnych ustrojach czy quasi–ustrojach (fizycznych czy duchowych) bywa oczywiście różna: nic przeto dziwnego, gdy jakiś całkiem analogicznie niefortunny zbieg okoliczności jedne z nich potrafi pobudzić i dodać im wigoru, inne zabić czy chociażby tylko przejściowo obezwładnić.

„System systemów", jakim jest cywilizacja, a na swój sposób również każda kultura narodowa, stanowi zawsze jakiś dający się z grubsza określić i zidentyfikować konglomerat świadomie przez człowieka wytwarzanych warunków i współczynników kształtujących jego sposób bycia, modulujących przebieg zarówno fizycznego, jak i duchowego dojrzewania w skali indywidualnej i zbiorowej. Taki zespół „modyfikatorów" o proweniencji intelektualnej wpisuje się w poszczególne czynności ludzkie i wytwory. Tym samym we wszystko to, przez co osoba ludzka ustosunkowuje się – pośrednio czy bezpośrednio, jawnie czy implikatywnie – do tych wartości i sił, jakimi zawładnąć może w swoim dalszym czy bliższym otoczeniu, jak również do takich mocy i wartości, prawd i praw, z jakich czerpie elementarny swój byt i definitywną rację tego bytu, jakim więc słusznie czuje się podporządkowana w zakresie całej swojej ogólnożyciowej aktywności. Prymatowi wartości moralno-religijnych towarzyszy tu z natury rzeczy priorytet wartości poznawczych, wysiłków i osiągnięć intelektualnych, niczego bowiem pragnąć ani realizować nie możemy w integralnie „ludzkim" sensie, czegośmy wprzód nie poznali dostatecznie, zanim zrozumieliśmy zarówno ontologiczną, jak i aksjologiczną istotę tego czegoś. Dopiero na tym gruncie wybór nasz, opowiedzenie się za czymś i przeciwko czemuś, naprawdę jest wyborem.

Niemniej poznać, a nawet poznać i uznać – to jeszcze nie wszystko. Nad metropoliami Europy krzyż na wieżach kościołów wznosi się wysoko, lecz jego wartość zbawienna w codzienny kształt życia przenika słabo. Żeby nie mieć co do tego wątpliwości, wystarczy zaobserwować, za czym się ludzie uganiają, co mówią, rzucić okiem na ogłoszenia i wystawy. Gdzież tu miejsce na powściągliwy dystans wobec natychmiastowych, doraźnych zaspokojeń, miejsce dla Boga? Oczy i uszy ludzi po wielkomiejsku ucywilizowanych

szturmuje dzień w dzień mnóstwo znaków niosących wielość informacji nie tylko informujących (czy dezinformujących), ale i formujących umysłowość, wrażliwość, cały wewnętrzny świat: człowiek osobowościowo staje się z wolna tym, co konsumuje. Społeczności, która zarówno literaturę starogrecką, jak i rzymskie prawo uważa jednakowo za swą dziedziczną własność, inwazja z zewnątrz raczej już nie grozi; stale natomiast – jak już dawno zauważono – zagraża jej „margines wewnętrzny", rebelia bezustanna prymitywnych „mas" – po prostu chamstwo.

Nie bądźmy elitarystami i przyznajmy szczerze, że nasze „życie na szczycie", coraz bardziej zapatrzone na zachodnie wzory, przedstawia się również niewesoło. W bogactwie ofert gubimy się zresztą wszyscy. „Niosący światło" duch zakłamania i zemsty „krąży, szukając, kogo by pożarł", przemawia swobodnie, pełnym głosem. Z natury rzeczy pojawić się tu więc musi pytanie o rozsądnie zakreślone granice tolerancji: czy i jak (tzn. w oparciu o co) można względnie należy ustalać je i uzgadniać? Czy może nam w tym względzie okazać się pomocna – podatna przecież na różne interpretacje – generalna intuicja „człowieczeństwa"? Zapewne tak, jeśli tylko dobrze zrozumiemy treść tego pojęcia, jego głębokie aksjonomiczne implikacje, ujawniające się w nim w całej pełni dopiero po przeniesieniu go z języka potocznego w język uściślony. Wskazać by tu więc przede wszystkim należało na osobową godność ludzką jako na autentyczne kryterium godziwości i niegodziwości, moralnej dopuszczalności i niedopuszczalności czegokolwiek. Niemniej jednak i to, co moralnie jest nie do przyjęcia, dopuścić czasem trzeba – przynajmniej do głosu – w szczególności wszędzie tam, gdzie buszowanie po pszenicy w poszukiwaniu kąkolu spowodować by mogło dużo większą szkodę, w tym również moralną.

Jak to pięknie powiedział Horacy: „est modus in rebus, sunt certi denique fines". Skoro granice takie, „poza którymi nie może ostać się, co prawe", istnieją rzeczywiście, dadzą się jakoś wytyczyć i w tej trudnej materii, czy raczej w całej plejadzie problemów znacznie samą swą istotą różniących się tu od siebie. Cywilizacje i kultury narodowe winny pamiętać, że nie są nieśmiertelne. Wystarczy więc tylko chcieć, ale chcieć energicznie i naprawdę szukać takich granic; z tym chceniem jednakowoż przy obecnym permisywistycznym, „leseferycznym" sposobie myślenia jest – delikatnie mówiąc – nie najlepiej.

Sprawą jest analitycznie oczywistą, że do tolerancji naszej nie ma prawa odwoływać się żadna postać nietolerancji, żaden przejaw agresywności nie sprowokowanej. Czymże jest agresja? Jest ona zamachem na osobę ludzką jako podmiot uprawnień podstawowych, na przynależny jej stan posiadania nie tylko w dziedzinie materialnej, ale przede wszystkim w dziedzinie życia wewnętrznego. I tak na przykład wydoskonaliły się ostatnio znacznie i funkcjonują na szeroko zakrojoną skalę techniki nachalnie i bezczelnie agresyw-

nego działania na instynkt seksualny, a w ślad za tym na osobowość ludzi, zwłaszcza młodych. Tolerowanie nietolerancji – nie stawiające sobie żadnych słusznych granic – sprzyja tej wzbierającej fali „nieobyczajnej obyczajowości" (pornogarfii, pornowizji, pornolabii, jako że skomercjalizowany ekshibicjonizm seksualny dociera do nas – jak wiadomo – różnymi drogami: wizualną, akustyczną czy na modłę wideofonii syntetyzującej oba te kanały). Cały ten trend ogólnie biorąc nie jest – jak również dobrze wiadomo – całkiem świeżej daty; od razu też pojawiły się reakcje obronne wobec tych „towarów" przeznaczonych na szeroki rynek. Już w roku 1957 w encyklice *Miranda prorsus* Pius XII pisał, powołując się na swe wcześniejsze przemówienia: „Jest prawdą, że duch naszych czasów [...] zbyt niechętny interwencji władz państwowych, wolałby kontrolę ze strony samej zainteresowanej tą sprawą społeczności [...]". Niemniej „władze państwowe obowiązane są do czuwania [...] czujność ta jednak nie może bez ciężkiej winy [...] uchylać się przed obowiązkiem ochrony moralności publicznej, której trwałym fundamentem jest prawo naturalne, zapisane we wszystkich sercach"[1]. Jan Paweł II objaśnia to zagadnienie bliżej w przemówieniu na audiencji ogólnej (29 IV 1981): „W tym punkcie nie można się zgodzić z wyrazicielami tak zwanego naturalizmu, którzy powołują się na prawo do «wszystkiego, co ludzkie», w dziełach sztuki, czy też wytworach artystycznej reprodukcji, twierdząc, że działają w ten sposób w imię realistycznej prawdy o człowieku. Właśnie bowiem ta prawda o człowieku – cała prawda o człowieku – domaga się uwzględnienia zarówno poczucia intymności ciała, jak też związanej z męskością i kobiecością tegoż ciała prawidłowości daru, w której odzwierciedla się tajemnica człowieka właściwa dla wewnętrznej struktury osoby"[2].

Z osobową ludzką godnością, nade wszystko zaś z wymogami „komunii osób" znajdującej ostateczne swe oparcie i ugruntowanie w trynitarnym życiu Boga, rozkładowe takie działanie – zwłaszcza zaś zaplanowana, „programowa" działalność tego typu – jest, rzecz jasna, nie do pogodzenia. Stanowi diametralne przeciwieństwo podstawowo pojętej miłości, przeciwieństwo tego nawet „minimum miłowania", jakim jest ściśle rozumiana sprawiedliwość. Ilekroć więc autorzy (czy aktorzy) tego rodzaju akcji uciekają się pod ochronę prawa i z jego strony – czy ze strony opinii publicznej – domagają się dla siebie tolerancji, nie powinny te ich zabiegi inaczej być oceniane, jak tylko tak, jak zasługują: jako oszukańcze po prostu i perfidne.

Cywilizacja nasza nie jest – jak widzimy – ani ustabilizowana, ani jednostronna: wibrują w niej treści o genezie różnej, nie dające się sprowadzić do

---

[1] Pius XII, *Encyklika o kinematografii, radiu i telewizji*, w: *Kościół a kultura masowa*, Kraków 1984, s. 243.

[2] *Problem „pornografii" i „pornowizji"*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, Poznań 1989, t. IV, cz 1, s. 511.

wspólnego aksjologicznego mianownika. W narodzie przecież nawet jednym i tym samym jedni np. optują za „siłą prawa", inni za „prawem siły". W każdym jednakże stylu życia – również w tym szeroko pojętym i polimorficznym – decyduje jego dominanta. Niemniej i ona przesuwa się powoli i zmienia swoją barwę od czasu do czasu. Trendom ewolucyjnym towarzyszy też z reguły jakaś dewolucja: „homo viator" popada w dewiacje – jest to cena, jaką płaci za przemiany mające ułatwić mu przezwyciężanie przeciwności, zwłaszcza gdy tętno duchowego życia ulegnie w nim i wokół niego gorączkowemu przyspieszeniu. Prognozy nie są różowe i jeśli to prawda, że symptomy każdej nowej epoki ludzkich dziejów zaznaczają się najwcześniej w muzyce, to zaiste Afryka górą i biada nam, Europejczykom!

Poszkodowana jest w naszych czasach zwłaszcza młodzież: przedwcześnie wyemancypowana, lecz zdezorientowana zarazem, a jeśli do czegoś wdrożona, to właśnie do byle czego, hipnotyzowana chrapliwym porykiwaniem piosenkarzy i tygrysimi wrzaskami piosenkarek, ogarnięta zalewem pseudoartystycznej i pseudoliterackiej tandety, cukierkowo wycackanej na „zachodnią" modłę, lecz ordynarnej w gruncie rzeczy i bez gustu.

Różnorodność, obfitość propozycji „kulturalnych" nie wystarczy do sensownego zagospodarowania poszerzających się obszarów nie wypełnionego pracą czasu, zwłaszcza nie wyłoni sama z siebie żadnych idei twórczych mogących się stać naczelną inspiracją rozwoju kultury czy to na terenie ogólnocywilizacyjnym, czy to w zasięgu zwyczajów i obyczajów narodowych. Trzeba dobrego rozeznania w zakresie wartości, jakie nadają życiu ludzkiemu właściwy, pełny, formalnie „ludzki" kształt i sens, aby nie stracić głowy przy tym nader bogatym bufecie wolnoczasowej kultury, zastosować odpowiednią selekcję „dań" i zachować rozsądną powściągliwość. Zakłada to jednak trud poznawania siebie, własnych słabości i słabostek przede wszystkim. Nie wszystko w świecie jest z ducha Bożego, zdrowy zaś pluralizm nie polega na faworyzowaniu wszelkich propozycji dlatego tylko, że są różnicami; jest hodowaniem przysłowiowych „stu kwiatów", ale nie pielęgnuje „kwiatów zła".

Łaska Boża – dar Wcielonego Słowa – uświęca nie tylko naturę ludzką, lecz także kulturę, aliści nie wszystko w świecie kultury nadaje się do uświęcenia. „Różnić się pięknie" to rzecz cenna, pluralizm więc i owszem, ale jaki? Na każdym „rozdrożu miłości" trzeba się umieć znaleźć w sposób godny. Zwracając się do przedstawicieli świata uniwersyteckiego Jan Paweł II przypomina: „[...] związek Ewangelii z człowiekiem ma, od samych swych podstaw, charakter kulturotwórczy, ponieważ uczy kochać człowieka w jego człowieczeństwie i w jego szczególnej godności" (Madryt, 3 XI 1982)[3].

[3] *Wolność, współdziałanie, uniwersalność, służba człowiekowi – warunkami prawdziwego rozwoju kultury*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 189.

„Służba człowiekowi integralnemu" – człowiekowi nie odrywanemu przemyślnie i tendencyjnie od spraw ostatecznych – oto sama istota uniwersalizmu. Jest to idea przewodnia, która – przy całym spluralizowaniu aksjologicznych preferencji i sposobów życia – winna być respektowana i kultywowana zawsze, w imię powszechnego, a zarazem naczelnego dobra, transcendującego ramy każdej konkretnej cywilizacji kultury.

Tomasz STRZEMBOSZ

O RZECZ POSPOLITĄ SPRAWIEDLIWĄ I IDEOWĄ*

Czego Polsce i Polakom potrzeba w dobie obecnej to sprawiedliwości, a więc także rozliczenia ze złem oraz prawa do szacunku dla własnych, wybranych przez siebie przywódców.

Środowisko, w którym się poruszam, to krąg warszawskiej – ale nie tylko – inteligencji katolickiej oraz środowiska młodzieży: studenckiej i harcerskiej (Związek Harcerstwa Rzeczypospolitej). Odbieram więc impulsy niejako z dwóch stron. Są to impulsy płynące ze środowisk ideowych i pod pewnymi względami „wyspecjalizowanych", może niezbyt typowych, ale także niezwykle cennych ze względu na swoją rolę opiniotwórczą (profesorowie KUL, środowisko inteligencji twórczej) oraz elitotwórczą (instruktorzy harcerscy, wychowawcy młodzieży). To, co obecnie piszę, będzie zarówno refleksem rozmów i odczuć w kontaktach z takimi właśnie ludźmi, jak i przede wszystkim wyrazem moich własnych przekonań.

Obecne rządy „Solidarnościowe", podobnie zresztą jak i ostatnie rządy komunistów, w sposób bardzo wyraźny nie doceniają roli, jaką w tworzeniu rzeczywistości spełnia atmosfera ideowa. Zwłaszcza wtedy, gdy dokonuje się daleko idących przemian, a obecne przemiany – cokolwiek by się nie mówiło – mają charakter rewolucyjny. Trzeba przyznać, że jednym z podstawowych elementów siły systemu stalinowskiego lat czterdziestych i początku lat pięćdziesiątych była umiejętność wytworzenia: a) entuzjazmu, b) poczucia, że się jest ważnym aktorem, a nie widzem, że się bezpośrednio uczestniczy w daleko idących przemianach, c) powszechnego w wielu kręgach przekonania o autentycznej ideowości i czystości moralnej przywódców (byłych męczenników więzień sanacyjnych, bohaterów podziemia komunistycznego lat 1918-1939 i 1939-1945, a we wzmiankowanym okresie ofiarnych kierowników pracy).

---

* Tekst ten został opracowany na podstawie odpowiedzi prof. T. Strzembosza na ankietę rozesłaną w styczniu 1992 r. przez Kancelarię Prezydenta RP do uczonych i autorytetów w Polsce. Ankieta zawierała trzy pytania: 1. Czego Polsce i Polakom w dobie obecnej potrzeba najbardziej? 2. Jakie Pana zdaniem są najpoważniejsze zagrożenia i najtrudniejsze problemy kraju? 3. Kto i w jaki sposób powinien je rozwiązywać? Przyp. red.

Piszę to tym swobodniej, że nigdy takim złudzeniom nie podlegałem, natomiast widziałem je u wielu ludzi mego pokolenia i znam te sprawy jako historyk. Pomimo terroru, biedy, wkroczenia za przyzwoleniem owej rewolucji na ziemie polskie obcych, wrogich nam wojsk, duże, niespodziewanie duże grupy młodych i nie tylko młodych ludzi z różnych warstw społecznych poszły za rewolucją, gdyż: a) wydawało się im, że to jest ich rewolucja, b) że zmieniają w niej Polskę i świat, c) że działają w imię Sprawiedliwości, Wolności i Miłości do człowieka.

Podobny – aczkolwiek już nie będący złudzeniem – entuzjazm, napięcie ideowe, odczucie, że jest się u siebie i czyni rzeczy ważne, cechowało „rewolucję solidarnościową" lat 1980-1981 oraz wiele środowisk pracy podziemnej w latach 1982-1989. Jest zadziwiające, jak szybko i za własnym przyzwoleniem „Solidarność" pozwoliła odrzeć swój wizerunek i wizerunek otaczającego ją świata z wszelkiego „romantyzmu rewolucji", z entuzjazmu dla dokonywanych przemian – z ideowości.

Nawet zdobycie wolności jednostki i niezawisłości państwowej, o którą z takim trudem walczono przez lata, nie wykrzesało entuzjazmu! Dlaczego? Bo nie to zdominowało przemówienia, mass media, jednym słowem – kontakt „Solidarności" z masami. Wszystko przygniotło hasło: „Poznaj siłę swoich pieniędzy", z zapałem podpierane, zwłaszcza w TV, zalewem obrazów z życia „wyższych" finansowo, a miałkich moralnie i myślowo sfer amerykańskiego biznesu (np. *Dynastia*). Cóż mogło porwać ludzi ideowych, szukających sensu życia, a nie użycia? A wolność prasy i radia, wolność wypowiedzi sprawiała, że owa bezideowość stała się jawna, bijąca w oczy, wręcz krzycząca. Image bohaterów „Solidarności", dziś udziałowców spółek (patrz: sprawa „Agory" czy „Telegrafu"), współsprawców niejasnych afer i niezrozumiałych fortun, raczej odstręcza, niż tworzy wzory zachowań. Czy była to prawda czy nie, to rzecz osobna, ale cała Polska wiedziała, że Gomułka zarabia tylko cztery tysiące zł, że żyje skromnie i ciężko pracuje. Nasi przywódcy, ledwie objęli stanowiska, a już zaczynają żyć ponad stan, „na szerokiej stopie", wiele pięter wyżej niż przeciętny Polak. Sprawa podwyżki diet poselskich czy balu liberałów po ich kongresie to tylko niektóre przykłady (w tym samym czasie królowa angielska rezygnuje z bogatej oprawy swego czterdziestolecia panowania, bo jest „recesja" – i pisze o tym prasa, mówi radio).

Kto ma więc porwać młodzież i czym? Premier Mazowiecki najpierw wzruszał, potem denerwował, premier Bielecki mówił o służbie krajowi, ale to za jego rządów namnożyło się afer, wobec których był bezsilny – no, ale także nie widać było żadnych usiłowań, by zło zwalczać za wszelką cenę. Afery, jak alkoholowa – pozostają nie wyjaśnione. Co więcej mówić?

Na kim więc ma się wzorować ideowa młodzież? na Bagsikach? – do ostatniej niemal chwili wychwalanych przez „Gazetę Wyborczą" i inne pis-

ma za operatywność i łatwość zdobywania miliardów. Na objawach wzajemnej nielojalności, widocznych na samej górze?

Ja wiem, że idea bogacenia się jest potrzebna, ale gdy na placu pozostaje właściwie tylko ona, jest gorzej niż źle. A ponadto: czy z niej wykrzesze choć iskrę ofiarności ubożejące wciąż społeczeństwo, które musi przyjąć i zaakceptować lata wyrzeczeń? W imię czego te wyrzeczenia? Czy tylko w imię późniejszego dostatku? Przecież to tak właśnie organizowali ludzką cierpliwość Gomułka i Gierek? Czy nie stać nas, by różnić się czymś od nich?

Przecież przez te dwa lata nie wskazano narodowi żadnej idei, która by ludziom dodała skrzydeł, ułatwiła zaciśnięcie zębów i kazała powiedzieć: przetrwamy, bo tak trzeba, jest po co i jest z kim.

Czasy są naprawdę rewolucyjne, w dobrym znaczeniu tego słowa, w znaczeniu rewolucji duchowej, nie krwawej. Potrzebują Janów Chrzcicieli, Izajaszów, Mickiewiczów, Trauguttów, Ratajów i Niedziałkowskich, a nie kombatantów z łatwością przekształcających się w małych aferzystów czy dbających już tylko o siebie sybarytów. Ludzi, którzy „próbę ciszy" przetrwają równie nieugięcie jak „próbę burzy". Którzy nie zapomnieli, że na ich dzisiejszą wielkość ciężko zapracowały masy łączniczek, kolporterek, właścicieli użyczanych im mieszkań, dziś zaś żyjących w głębokim cieniu.

A swoją drogą ciekawe, że epoka podziemnej „Solidarności" nie wydała swojego Andrzeja Struga, a wystąpienia posłów „Solidarności" nie mają w sobie nic z żaru przemówień Daszyńskiego! Jednego Moczulskiego stać czasami na mocne słowo i gest – ale nie jest to słowo i gest najwyższego lotu.

Okres komunizmu, w tym także okres stanu wojennego, miał tę wielką – z punktu higieny społecznej – zaletę, że w narodzie funkcjonowały jasne i czytelne kryteria ocen, a pewne sprawy były myślowo i moralnie czyste. Wiadomo było, gdzie jest dobro, a gdzie zło (bez upraszczania), kto winien jest naszego zniewolenia, a kto walczy o wolność, kto jest sprawcą cierpienia – ale i w imię czego się cierpi. Tymczasem owe jasne dla ogromnej większości społeczeństwa kryteria moralnej oceny już od „okrągłego stołu" zaczęły się chwiać i zacierać. Współwinowajca stanu wojennego i współsprawca jego zbrodni, w tym także moralny współwinowajca śmierci ks. Jerzego Popiełuszki, gen. Cz. Kiszczak, stał się nagle zasłużonym współtwórcą „okrągłego stołu", wybawicielem, tak jakby ów „okrągły stół" nie był jedynie sposobem na „miękkie lądowanie" systemu, a ściślej, jego ludzi! Potem gen. W. Jaruzelski, współsprawca tych samych zbrodni, został pierwszym, wybranym głosami „Solidarności", prezydentem III Rzeczypospolitej, a gen. F. Siwicki „wodzem" polskiej (już polskiej, a nie „układu warszawskiego") armii. Początkowo były to konsekwencje znanego układu, później stało się to nowym wyznaniem wiary czołowych działaczy solidarnościowych, dla których ocieranie się o różnych Urbanów przestało być obrzydliwe, tym bardziej że

– jak wiadomo – „pecunia non olet" – pieniądz nie śmierdzi. Okryto to przedziwną, pseudochrześcijańską ideologią, która podpierała słynną doktrynę „grubej kreski".

Całą Polskę okryła jakaś mgła: „sfera szara". Wszyscy stali się jakby równie dobrzy, równie zasłużeni, równie godni szacunku albo równie niegodni. Mówi się: „każdy się kiedyś ubrudził" lub: „7 milionów należało do PZPR w ostatnich latach, ja także – cóż w tym jest złego?" Człowiek, który nie otarł się o PPR czy PZPR, a ma już lat pięćdziesiąt, wręcz zaczyna się tego wstydzić, że był taki „nieaktywny, nijaki"! Panuje przedziwne przekonanie, że Wiesław Chrzanowski i Aleksander Kwaśniewski to ludzie o takich samych zasługach i podobnym życiorysie, że nikomu nie wolno zaglądać w życiorys, bo to nieelegancko, że to nie ma znaczenia, czy ktoś tamte czterdzieści lat przebiedował w imię jakichś ideałów, w imię wierności jakiejś sprawie, czy też korzystał pełną garścią z dobrodziejstw komunistycznego reżimu, a w 1980 czy 1989 r., stawszy się opozycjonistą, czerpie profity moralne i polityczne z kombatanctwa „ostatniej godziny" (jak mówili Francuzi o działaczach ruchu oporu z 1944 roku). Ludzie, na których rękach jest ewidentna krzywda współziomków, pouczają nas z mentorskimi minami z okienka telewizorów i mówią o wysokim ethosie; jeden J. Kuroń miał odwagę mówić o winie i karze, mówiąc o sobie.

„Gruba kreska" sprawiła, że cała Polska tonie – po cichu, niejawnie, w mgle plotek, podejrzeń i pomówień (Bartoszcze w Sejmie), na które nie ma rady. Nikt nie jest czysty – i nikt nie jest skompromitowany; wszyscy są „szarzy" – i wszystko jest szare.

Skąd więc brać szacunek i zaufanie do ludzi, którzy stanęli na czele, jeśli każdy może okazać się agentem KGB lub SB.

„Gruba kreska", która w powszechnym mniemaniu miała być odcięciem się od zła, znamionującego poprzednie rządy, a faktycznie stała się odcięciem od prawie powszechnego przekonania o potrzebie wymierzenia sprawiedliwości tamtemu czterdziestoleciu, spowodowała, że zachwiane zostało społeczne poczucie moralne. Przez dwa lata rządów „Solidarności" nikt, dosłownie, nikt nie został osądzony, nie wymierzono nikomu sprawiedliwości. Nie oddano sprawiedliwości poczuciu społecznemu. Jest to jeden z najistotniejszych powodów społecznej frustracji, bierności i apatii. Uderzono w społeczne przekonanie o winie i karaniu. Okres 1939-1945 nie został osądzony w jego zbrodniarzach, bo volksdeutsche okazali się szybko najpewniejszymi funkcjonariuszami UB, a kolaborujący z systemem sowieckim byli najpewniejszymi, najwierniejszymi i „wypróbowanymi towarzyszami". Okres 1945-1989 nie został osądzony w ludziach – z przyczyn, których nie umiem pojąć. Jeśli nie potępiono wielkich zbrodniarzy, więcej: jeśli nie potępiono zbrodni, nawet zbrodni ludobójstwa, cóż się dziwić, że odrodzone ZHP nie wyparło się nigdy publicznie swego czynnego instruktora phm. Chmielewskie-

go, współzabójcy ks. Jerzego. Za ścianą rzekomej chrześcijańskiej miłości bliźniego czai się fałsz i obłuda.

Konsekwencją „grubej kreski" i współczesnego stylu działania było to, że ku zdziwieniu samych komunistów (np. wyższych urzędników warszawskich urzędów centralnych), nie było woli zmieniania ludzi ani struktur. W efekcie nie zmieniło się prawie nic: na szczeblu gminy rządzą ci sami co dawniej ludzie. Podobnie jest wyżej. A że to nie minister styka się na co dzień z petentem, więc petent ma prawo twierdzić, że nadal żyjemy w PRL. Ten sam styl rządzenia, ta sama pogarda dla „żuczka", „robola", biedaka, bez pieniędzy i wpływów.

Co się najbardziej zmieniło – to szyldy. W sposób wręcz ośmieszający inicjatorów, zamiast struktury i ludzi zaczęto zmieniać nazwy i odznaki. Już nie milicja – a policja (tylko że spod policyjnego daszku wygląda często ta sama bezczelna twarz kata), już nie UB – a UOP, nie WSW – a żandarmeria, już nie ul. Marchlewskiego – a Jana Pawła II. Przecież młodzież się z tego śmieje.

Owo zatarcie się granic i pomieszanie barw pogłębia i podkreśla polityka Lecha Wałęsy, który zresztą (niestety) traci z dnia na dzień autorytet i popularność. Forsowanie przez prezydenta niezrozumiałych i nie akceptowanych przez społeczeństwo kandydatur personalnych, wzmacnianie struktur starego układu oraz brak wyraźnego pozytywnego programu sprawowania władzy powiększa stale przepaść pomiędzy najwyższym przywódcą państwa a narodem.

Nieomal całość życia politycznego skupia się w gabinetach lub na sali parlamentu. Wąziutka „klasa polityczna" bawi się między sobą, poza społeczeństwem. Nikt nie zwrócił się do młodych o pomoc w przeprowadzeniu tej naprawdę wielkiej rewolucji, choć to oni właśnie są wręcz stworzeni do odmieniania starego świata. Nikt nie mówi tak, by znaleźć oddźwięk u tych, którzy „żywią i bronią", a gdy mówi, to językiem partyjnej demagogii, choć może właśnie u działaczy chłopskich wyczuwa się najwięcej troski o dobro państwa. Robotnicy też pozostali poza nawiasem, podobnie jak autentyczni kombatanci, którzy potrafiliby jeszcze wykrzesać z siebie energię, gdy idzie o dobro kraju.

Wielkie idee „Solidarności" jakby wyparowały, a do ludzi młodych i ludzi prostych, dla których jeszcze „tak" znaczy „tak", a „nie" znaczy „nie", trzeba przemówić ich językiem – językiem wartości prawdziwych. Językiem prostych rzeczywistych wartości, bez niedomówień i niuansów, językiem twardej, wymagającej prawdy, wreszcie językiem miłości. Tym językiem mówił do nich ostatnio jedynie Jan Paweł II na Westerplatte i na Jasnej Górze. Nie jest to język naszych intelektualistów – polityków, podkreślających własny, elitarny ethos Europejczyków, szukających poparcia i poklasku w szerokim świecie i pełnych podświadomej pogardy dla prymitywnych Jędrków i Agat.

Trzeba określić jasno, prosto i uczciwie ideowy wymiar „cichej rewolucji", ale nie tej polegającej na przejściu od państwowej własności do własności spółki „z ograniczonym udziałem". Rewolucji, która musi się dokonać w człowieku i we wspierających go strukturach, bo bez niej tamta druga – ekonomiczna i polityczna – pozostanie albo pozorem, albo inną formą wyzysku.

Kończę ten przydługi elaborat, konkludując konkretnie i krótko:

1. Czego Polsce i Polakom potrzeba w dobie obecnej? – Sprawiedliwości – a więc także rozliczenia ze złem (nie musi to oznaczać wsadzania ludzi do więzień), oraz prawa do szacunku dla własnych, wybranych przez siebie przywódców i dostojników państwowych.

2. Jakie są najpoważniejsze zagrożenia? – Między innymi to, że nie będzie się chciało żyć w takiej Polsce, choćby nawet uzyskała już ona równowagę ekonomiczną i wszelkie godności w różnych zachodnioeuropejskich instytucjach. A także, że nie będzie to już kraj, który mógłby wnieść do nowo tworzącej się Europy coś naprawdę cennego.

3. Kto powinien to rozwiązywać? – Każdy w proporcji do zajmowanej pozycji społecznej i politycznej oraz związanej z nią odpowiedzialności. W jaki sposób? – Należy zastanowić się nad tym, co jest bardziej, a co mniej ważne w życiu państw i narodów. Nie pamiętam takiego zdarzenia, by jakieś państwo upadło z powodu kłopotów ekonomicznych, wiele zaś państw upadło z powodu rozkładu wewnętrznego, braku wiążącej je idei, niechęci do służby państwowej, rozwiązłości itp.

Carlo CASINI

OBRONA ŻYCIA W DZISIEJSZEJ EUROPIE*

Nie przybyłem do Was, aby komunikować Wam te wszystkie smutne fakty. Natomiast przybyłem tu, aby szukać nadziei, a tą nadzieją jest Polska.

Panie Marszałku,
Ekscelencje,
Panie i Panowie Parlamentarzyści!

1. Pochodzę z Florencji, z miasta, w którym w latach pięćdziesiątych, w najostrzejszym okresie zimnej wojny (kiedy trudne były jeszcze do przewidzenia wydarzenia roku 1980 – wraz z gwałtownym przyspieszeniem od 1989 r. – które przemieniły oblicze Europy), burmistrzem był Giorgio La Pira. Zwano go „świętym burmistrzem" i uważano niemal za proroka, proroka odprężenia, zwycięstwa wiary nad ateistycznym materializmem komunistycznym, upadku muru berlińskiego, wreszcie za proroka zjednoczenia Europy w imię Chrystusa. Obecnie otwarty już został proces jego beatyfikacji – a osobiście jestem przekonany, że zostanie oficjalnie uznany za świętego w Kościele powszechnym.

W liście wysłanym 23 X 1953 r. do Stefana Kardynała Wyszyńskiego La Pira napisał: „Eminencja prezentuje sobą świadectwo Kościoła, który kroczy w przestrzeni i przemierza jakby imperium babilońskie; mamy tu do czynienia z jakimś natarciem przeznaczonym na to, aby w czasach, które nadchodzą, rozwinąć się z wielkim rozmachem. Historia święta jutra przechodzi przez Warszawę, dociera do Moskwy i zmierza w kierunku rozległych Chin oraz całej Azji. Czyżby to miał być tylko sen? Bynajmniej. To przepowiednia Maryjna, która swoją pieczęć odnajduje w tajemnicy fatimskiej".

Kilkanaście lat później (28 XII 1975) La Pira, który dopiero co nazwał Częstochowę „tarasem nad pokojem świata", skierował te słowa do ówczesnego reprezentanta Polski przy UNESCO: „Ze wszech miar oczywisty jest zamysł Boga: uczynić z Polski nadzieję dla narodów... Polska jest ku temu właściwym miejscem. [...] Tam, gdzie najgłębiej zakorzenił się krzyż świata, tam też zostanie wzniesiony sztandar Zmartwychwstania. Tam, gdzie dokonał się bezmiar cierpienia świata, tam też dla świata zabłyśnie pełna radość".

---

* Tekst referatu Carlo Casiniego wygłoszonego na spotkaniu z parlamentarzystami Rzeczypospolitej Polskiej w Warszawie 4 IX 1991 r. zaczerpnęliśmy z włoskiego miesięcznika „Studi Sociali" 30(1991) nr 10, s. 76-81. Red.

2. Wiek nasz poznał, co to znaczy klęska Europy. Ową klęskę można by nazwać: pierwsza i druga wojna światowa, utopia, rasizm, komunizm, czyli podział, ucisk, krew, wreszcie, negacja godności każdego indywidualnego bytu ludzkiego. Tego rodzaju klęska najpełniej dotknęła właśnie Polskę, ów naród najbardziej niewinny i wierny chrześcijaństwu, a zarazem tak bardzo podzielony i uciśniony. Dziś jednak zdaje się urzeczywistniać przywołane przez La Pirę proroctwo z Fatimy. Pierwsze iskry przemian rozbłysły właśnie tu, w Polsce. Należy wątpić, czy bez odwagi narodu polskiego, bez jego wierności w wyznawaniu wiary chrześcijańskiej, nastąpiłby upadek muru berlińskiego i obalenie ateistycznego komunizmu w Europie Środkowo-Wschodniej. Trzeba więc uznać, iż Polska spełniła wielką misję w stosunku do całej Europy i że tą misją odpowiedziała na bardzo konkretne wyzwanie.

3. Czy jednak kryzys Europy jest już przezwyciężony? I czy w związku z tym skończyła się misja Polski?

Jan Paweł II, pierwszy w historii Kościoła papież Słowianin i Polak, przemawiając w dniu 11 X 1985 r. do biskupów Europy, w odpowiedzi na głoszoną powszechnie tezę, jakoby ustawodawstwo dopuszczające aborcję było przejawem rozwoju człowieka i ludzkiej wolności, powiedział: „Myślę, że to przygnębiające i niepożądane zjawisko oznacza naprawdę klęskę mężczyzny i kobiety. Poniósł klęskę lekarz, który złamał przysięgę i wyrzekł się najszlachetniejszej misji medycyny – obrony i ratowania ludzkiego życia; poniosło ją «zeświecczone» państwo, które zrezygnowało z ochrony podstawowego i najświętszego prawa do życia, aby stać się narzędziem domniemanych interesów społeczności, i które jest czasem niezdolne nawet do tego, aby czuwać nad przestrzeganiem własnych permisywistycznych praw"[1]. Ta porażka jest „symptomem głębokiej alienacji duchowej", która ogłosiwszy najpierw „śmierć Boga", teraz ogłasza „śmierć człowieka jako osoby i wartości transcendentnej. Na Zachodzie osoba została poświęcona na rzecz dobrobytu; na Wschodzie stała się ofiarą struktury. [...] Europa powinna wyciągnąć wnioski z tej porażki"[2].

Zamykając zaś obrady zjazdu odbywającego się pod hasłem *Europa a prawo do życia* (18 XII 1987) Papież-Polak dodał: „Zaprawdę, to jest punkt, w którym Europa decyduje o swojej przyszłości"[3].

4. Nie mamy zbyt wielu argumentów uzasadniających nasz sprzeciw wobec aborcji: opieramy się zasadniczo na jednym, ale za to – niepodważal-

---

[1] Jan Paweł II, *Sekularyzacja i ewangelizacja w dzisiejszej Europie*, „L'Osservatore Romano" 6(1985) nr 10-12, s. 16, (Przypisy pochodzą od Wydawcy).

[2] Tamże.

[3] Jan Paweł II, *Nel rispetto del diritto alla vita risiede la vera dignità dell'Europa*, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 1987, t. X, 3, s. 1447.

nym. Potwierdzamy, mianowicie, prawo do życia każdej istoty ludzkiej od chwili poczęcia, ponieważ uznajemy, iż od chwili poczęcia pod sercem matki mamy do czynienia z żyjącym człowiekiem, takim samym jak my, wyposażonym w tę samą godność, różniącym się od nas jedynie tym, że jest mniejszy i bardziej potrzebuje pomocy. Wiemy, że to stwierdzenie jest prawdą i że jest to prawda odkryta nie tyle przez teologię, co przez rozum ludzki, który dzisiaj odkrywa ją znacznie lepiej, niż czynił to wczoraj. Stąd też stwierdzenie to nie tylko nie cofa nas do epoki średniowiecza, ale jeszcze bardziej zakorzenia nas we współczesności!

Wszelkie nasze argumenty dają się w gruncie rzeczy sprowadzić do tego jednego, niezwykle prostego. Ze swej natury jednak roświetla on i gruntuje inne podstawowe idee, warunkujące rozwój społeczeństw, a mianowicie: równość, wolność, prawo i pokój.

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka rozpoczyna się słowami: „Fundamentem wolności, sprawiedliwości i pokoju jest uznanie godności każdej istoty należącej do rodziny ludzkiej". Poczęty byt jest istotą ludzką, a zatem w dyskusjach o aborcji stanowi on wysoką stawkę. Obyśmy nie zapomnieli o słowach wypowiedzianych przez wielką świętą naszych czasów – Matkę Teresę z Kalkuty. Podczas uroczystości przyjęcia Pokojowej Nagrody Nobla powiedziała ona całemu światu: „To właśnie [aborcja] najbardziej niszczy dziś pokój. Bo skoro matka może zabić swoje własne dziecko, to co stoi na przeszkodzie, abym ja zabiła ciebie albo ty mnie?"[4].

5. Stawką w tej grze jest także Europa, jej rzeczywista i pozytywna jedność! Jeśli Europa nie jest wyłącznie pojęciem geograficznym, to tylko dzięki temu, iż cała myśl naszego kontynentu została przygotowana przez kulturę grecką, łacińską i chrześcijańską. Podstawowym bodźcem w kulturze greckiej było poszukiwanie prawdy, w łacińskiej natomiast – poszukiwanie sprawiedliwości. Na tym fundamencie chrześcijaństwo zbudowało pojęcie osoby ludzkiej, obdarzonej niezmierzoną godnością i dlatego będącej zawsze celem – nigdy środkiem, zawsze podmiotem – nigdy przedmiotem. Osoba jest bytem, który w porządku stworzenia wyniesiony jest ponad wszystko dzięki temu, iż nosi w sobie tajemnicę, która czyni go czymś absolutnie różnym od materii. Wśród wielu definicji „osoby" najpiękniejszą chyba, niezwykle prostą i zarazem głęboką, odnajdujemy w słowach Matki Teresy: „To maleńkie dziecko, jeszcze nie urodzone, zostało stworzone do czegoś wielkiego: aby kochać i być kochane".

6. Kiedy mowa o legalizacji lub liberalizacji aborcji, zwykle zapomina się, że ustawy czyniące ze zbrodni prawo – co więcej, prawo podparte autorytetem państwa i realizowane pod postacią takiej czy innej służby społecz-

[4] Matka Teresa z Kalkuty, *Dzielić radość, miłość i życie*, „Ethos" 2(1989) nr 5, s. 61.

nej, traktowanej jako rodzaj pomocy wobec kobiety, a zatem i solidarności z nią – zrodziły się w komunistycznej Europie Wschodniej. Dopiero później pojawiły się w ustawodawstwie zachodnim. Zachód nauczył się legalizacji aborcji od ateistycznego materializmu realnego komunizmu. Jest to ważna refleksja, o której należy pamiętać.

Na Zachodzie pierwszym krajem, który w 1967 r. zgodził się na aborcję, była Wielka Brytania, przyjmując tzw. „Abortion Act". Później, w latach 1967-1989 podobnie liberalne prawa przyjęli: w 1974 r. – Niemcy, w 1975 r. – Francja, w 1978 r. – Włochy, w 1984 r. – Portugalia i Hiszpania, wreszcie w 1990 r. – Belgia. W Stanach Zjednoczonych aborcja stała się legalna w 1973 r. mocą orzeczenia Trybunału Najwyższego. Tylko w Irlandii aborcja jest prawnie zabroniona (jest nielegalna) i kraj ten pozostaje w szczególny sposób bastionem nadziei. Tu bowiem w wyniku przeprowadzonego w 1984 r. referendum narodowego, wprowadzono do Konstytucji zapis broniący prawa do życia od chwili poczęcia.

Nie orientuję się zbyt dobrze w ustawodawstwie państw wschodnioeuropejskich. Wiem natomiast, że przepisy prawne krajów zachodnich – choć tak bardzo między sobą zróżnicowane: mniej lub bardziej szerokie, mniej lub bardziej niesprawiedliwe – najpierw uderzają w prawdę, a dopiero później w prawo do życia. Przekonałem się, iż jest rzeczą niemożliwą odebranie człowiekowi życia równocześnie przy tym nie kłamiąc. Kłamstwo staje się nieuniknioną maską do zabicia drugiego człowieka. We Włoszech np. państwo poprzez podległe sobie struktury medyczne zabija każdego roku niemal dwieście tysięcy dzieci. Tymczasem ustawa, która na to zezwala, rozpoczyna się od słów: „Republika otacza opieką życie ludzkie od samego jego początku". Niemal takie samo brzmienie posiada artykuł pierwszy odpowiedniego prawa francuskiego, a przecież we Francji liczba dokonanych aborcji jest tylko nieznacznie niższa niż we Włoszech. We wszystkich krajach Zachodu zmienione zostało nazewnictwo w tej dziedzinie: aborcja stała się „dobrowolnym przerwaniem ciąży", dziecko – zygotą, embrionem lub płodem, matka – kobietą. Wskazuje się przy tym na racje usprawiedliwiające aborcję, przedstawiając je jako skrajne i ostateczne wyjścia z pułapek, bolesnej konieczności, po czym zezwala się na aborcję w oparciu o zwyczajne życzenie matki, nie wymagając żadnych specjalnych uzasadnień. Tak dzieje się w Anglii, Francji, Włoszech. Wiele Trybunałów Konstytucyjnych wypowiedziało się w tej kwestii i wszystkie – z wyjątkiem Niemiec Zachodnich (25 II 1975 r.) – dla utrzymania ustaw proaborcyjnych musiały dopuścić się kłamstwa lub zrezygnować z podjęcia decyzji, czyli dokonać autocenzury.

Oto dwa wielce znaczące przykłady. W Hiszpanii artykuł 15 Konstytucji głosi: „Każdy ma prawo do życia". W protokołach z prac przygotowawczych nad ustawą o ochronie życia czytamy, iż artykuł ten wprowadzono dla

ochrony dzieci poczętych, a jeszcze nie narodzonych. Tymczasem Trybunał Konstytucyjny hiszpański orzekł, że jakkolwiek Konstytucja chroni życie, to jednak nie przyznaje podmiotowego prawa do życia poczętemu dziecku!

We Włoszech orzeczenie z 18 II 1975 r., czyniąc pewien wyłom w prawnej ochronie rodzącego się życia, kończy się wykluczeniem legalności aborcji, z pewnym jednak wyjątkiem: jest nim sytuacja konieczności, czyli tzw. stan poważnego, potwierdzonego medycznie, zagrożenia zdrowia matki, bez jakiejkolwiek innej możliwości jego ochrony.

Po ustawie z 1978 r., na mocy której kobieta może dokonać aborcji w oparciu o zwyczajną, niczym nie umotywowaną prośbę, Trybunał Konstytucyjny wielokrotnie był proszony o częściowe przynajmniej anulowanie tego prawa. Trybunał jednakże utrzymał po prostu dawną decyzję, wskazując na argumenty natury proceduralnej dla odpowiedzi, iż nie ma władzy, by anulować prawo. Krótko mówiąc, włoski Trybunał Konstytucyjny może bronić wszystkich praw, z wyjątkiem prawa do życia.

Jestem przekonany, że Wy, Polacy, ponieważ doświadczyliście uciążliwości cenzury, wiecie, co znaczy nie móc mówić prawdy! Wielkie to było wrażenie, gdy zdałem sobie sprawę, iż walka o wolność toczona w krajach europejskiego Wschodu była jednocześnie walką przeciwko kłamstwu, przeciwko systemowi kłamstwa.

Okazuje się jednak, że i na Zachodzie istnieje cenzura. Jesteśmy wolni i możemy wszystko mówić. Trzeba nam jednak odwagi, aby głosić, że dziecko jest dzieckiem, syn jest synem, aborcja zaś jest zabijaniem ludzkiej istoty. Zdarzyło się swego czasu, że ktoś, kto w taki właśnie sposób ukazywał te sprawy młodzieży szkolnej, został zadenuncjowany i wniesiono przeciwko niemu interpelację parlamentarną.

Jestem przewodniczącym włoskiego Ruchu Obrony Życia (Movimento per la vita), który to ruch promuje powstawanie ochotniczych stowarzyszeń o nazwie Centra Pomocy Życiu (Centri di aiuto alla vita). Ich członkowie wspomagają matki przeżywające trudności, starając się nieść im pomoc zarówno materialną, jak i duchową, aby mogły przezwyciężyć pokusę dokonania aborcji. Często jednak wspomnianym Centrom odmawia się statusu ochotniczego stowarzyszenia, publiczni zaś konsultorzy w zakresie spraw rodzinnych niejednokrotnie zamiast nieść pomoc rodzinom, a zwłaszcza matkom w pokonywaniu trudności mogących doprowadzić do aborcji, czynią z owych Centrów miejsca urabiania społecznego konsensu na rzecz aborcji, jeśli nie wręcz ośrodki nakłaniania do aborcji.

Oczywiście, nikt nie zaakceptowałby prawa zawierającego sformułowanie: „dozwolone jest zabicie dziecka przed jego urodzeniem". Dlatego też sięga się po wyrażenia opisowe i różnego rodzaju upiększające słowa. W ten sposób podstawowym kłamstwem, które upodabnia do siebie wszystkie prawodawstwa w zakresie aborcji, jest kłamstwo dotyczące dziecka. Zostaje

zanegowane dziecko. Zanegowany zostaje człowiek. Nie ma go. Jak tu nie widzieć, że ta pogarda dla prawdy, ta zdrada rozumu – to klęska Europy?

7. Poczucie prawa, jak wiadomo, jest darem, jaki kultura łacińska zostawiła w spadku następnym pokoleniom. To dziedzictwo wielowiekowej ewolucji znalazło w końcu wyraz w *Corpus Iuris Iustinianei*. Znajdujemy tam następujące słowa: „Hominum causa omne ius constitutum est", co można by przetłumaczyć w następujący sposób: „Sensem prawa jest obrona godności człowieka" albo jeszcze inaczej: „Prawo nie jest prawem, jeśli neguje wartość człowieka".

Tymczasem we wszystkich kulturach o nastawieniu proaborcyjnym wartością decydującą staje się samostanowienie kobiety, na którym opiera się jej decyzja o zabiciu istoty ludzkiej.

Cena, jaką za to przychodzi płacić w wymiarze kulturowym, jest niezwykle wysoka: oto rozsypują się fundamentalne pojęcia wolności, prawa, demokracji. Kant napisał, że moja wolność kończy się tam, gdzie zaczyna się wolność innych. Chrześcijaństwo jednak poszło znacznie głębiej: pokazało, iż wolność jest zdolnością miłowania.

Bóg stworzył nas wolnymi, aby dać nam szansę miłowania. Stąd też przykazanie: „Nie zabijaj!" jest pierwszym stopniem ku wolności. Nie ma wolności bez solidarności, a „Solidarność" dobrze poznała tę prawdę. Podstawowym wzorcem wszelkiej możliwej solidarności jest stosunek matki do dziecka: rozerwanie tej solidarności zagraża każdej innej postaci solidarności. Pismo święte pyta w pewnym miejscu: „Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu, ta, która kocha syna swego łona? A nawet, gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie" (Iz 49, 15) – mówi Pan.

Rozerwanie tej solidarności uznać trzeba za absurd, za irracjonalną hipotezę. Wraz z tym prawo przestaje być wyrazem sprawiedliwości, a staje się prawem silniejszego, przez co naruszony zostaje fundament demokracji. Nie polega ona przecież na samej tylko regule większości. Jej podstawową wartością jest zasada niedyskryminowania, ostatecznie zaś uznania w każdej istocie ludzkiej jej godności, jednakowej dla wszystkich, niezależnie od wielkości, wieku, stanu zdrowia czy urody. Kiedy wy, Polacy, walczyliście o demokrację, kierowaliście się wszak nie tylko nadzieją na wolne wybory, ale żywiliście – i nadal żywicie – nadzieję na zbudowanie społeczeństwa, w którego centrum stanie człowiek, każdy człowiek, w jego niezrównanej godności.

Wy, Polacy, doskonale pamiętacie skutki tych najstraszliwszych antyludzkich i antydemokratycznych doktryn. Wybiegam myślą w stronę Oświęcimia. Pod koniec drugiej wojny światowej prawnicy europejscy zastanawiali się, jak coś podobnego mogło się w ogóle wydarzyć? Tragizm – podkreślali

oni – polegał na tym, że owa straszliwa dyskryminacja dokonana została nie wskutek łamania prawa, lecz w imieniu prawa. Wszak przykładowo, nawet prawa rasowe były prawami. Oto dlaczego przez długi czas mówiło się o kryzysie, a nawet o śmierci prawa. A prawnicy europejscy długo się trudzili nad znalezieniem sposobu powrotu prawdy do prawa. Znaleźli go wracając do maksymy Justyniana: „Hominum causa omne ius constitutum est". Prawo nie jest prawem, ustawa nie jest ustawą, wolność nie jest wolnością, demokracja nie jest demokracją, jeśli nie uznaje, nie respektuje i nie broni człowieka, każdego człowieka, a na pierwszym miejscu jego życia.

Jakże więc nie upatrywać w proaborcyjnych ustawach klęski Europy?

8. Każdy z nas wie, w świetle czego będzie osobiście sądzony przez naszego Pana. To samo kryterium osądu odnosi się także do państw, społeczeństw i polityki. „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili" (Mt 25, 40) – powiedział nam Pan. Wartość osoby ludzkiej jest wielkim darem, jaki chrześcijaństwo przekazało światu, na poczesnym miejscu Europie. Nawet ludzie niewierzący posługują się słowem „osoba" dla uwydatnienia nadrzędności człowieka wobec rzeczy, roślin i zwierząt. Wytycza ono granicę pomiędzy światem człowieka i całą resztą. Wierzącym przybliża ono człowieka do Boga, bo i Bóg jest osobą. Jednakże w kulturze proaborcyjnej słowo to zmienia znaczenie. Staje się ono powodem przeciwstawienia ludzi ludziom, nie ludzi rzeczom. Dlaczego? – Dlatego, że aby usprawiedliwić aborcję, trzeba wmówić ludziom, iż jedni są istotami ludzkimi, a inni nimi nie są. Osobą byłoby się tylko o tyle, o ile by się odznaczało pewnym poziomem inteligencji, rozwoju, było zaakceptowanym przez innych. Wartość człowieka nie zależy tu więc od tego, kim człowiek jest, ale od tego, co ma. Jakość życia znaczy więcej niż samo życie. Istota człowieka znaczy mniej niż zainteresowanie, jakim go inni darzą. Słowo „osoba" staje się narzędziem dyskryminacji.

Jak w tym nie widzieć klęski Europy?

9. Jeżeli panorama kulturowa nie jest świetlana, to także faktyczna sytuacja rysuje się dziś w ciemnych barwach. Szacuje się, iż w całej Europie, od Atlantyku po Ural, corocznie dokonuje się około trzech milionów aborcji. Niektóre ustawy zachodnioeuropejskie (na przykład we Włoszech) mają zapis, iż dobrowolne przerwanie ciąży nie powinno być traktowane jako środek kontroli urodzin. Cyfry jednak pokazują, że taka właśnie jest rzeczywistość. We Włoszech – a myślę, że liczba ta zbliża nas do krajów wschodnioeuropejskich – 70% aborcji dokonują kobiety zamężne, nie rozwiedzione ani też nie żyjące w separacji, mające jedno lub dwoje dzieci. Tak więc aborcja jest tu sposobem pozbycia się trzeciego lub nawet drugiego dziecka. Aborcja jest więc w tym przypadku jakby antykoncepcją. Nie jest ona w żadnym przypadku konsekwencją ubóstwa. Znacznie większą liczbę aborcji

odnotowuje się w regionach o wyższych wskaźnikach zamożności, aniżeli na obszarach uboższych. Przeprowadzono w tym względzie precyzyjne badania.

10. Aborcja więc demaskuje ukrywający się za nią materializm. Nieprawdą jest jakoby istniała istotna różnica w tym względzie pomiędzy upadającymi reżimami na Wschodzie a tymi, które panują aktualnie na Zachodzie. Oczywiście, istnieje duża różnica, jeśli chodzi o struktury społeczne, ekonomiczne czy wolność manifestowania myśli. W gruncie rzeczy jednak chodzi tylko o jeden i ten sam istotny element: jest nim materializm. Reżimy komunistyczne proklamowały go bardzo wyraźnie i materializm stał się zewnętrzną formą ucisku człowieka. Na Zachodzie nikt nie nazywa siebie materialistą, lecz wielu myśli i zachowuje się tak, jak gdyby istniała tylko materia, to znaczy tak, jak gdyby człowiek nie krył w sobie pewnej tajemnicy. Testem tego najgłębszego – paradoksalnego i zarazem trudno dostrzegalnego – upodobnienia się Wschodu i Zachodu jest to, co się dokonało w Niemczech po zjednoczeniu. Cały Zachód osądził jako błędne wszystkie ustawy wschodnie, z wyjątkiem jednej. Wschód, natomiast, przyznał się do wszystkich – z wyjątkiem jednego – popełnionych przez siebie błędów. Jedynym prawem, którego była NRD nie chciała zmienić, i co więcej, do naśladowania którego zachęcała zachodnią część Niemiec, oraz jedynym prawem, którego Republika Federalna nie mogła zaprowadzić na Wschodzie – było prawo dotyczące aborcji.

Wspomniałem już o tym wcześniej, iż aborcja została zalegalizowana najpierw w krajach pod reżimem komunistycznym, a dopiero później w demokratycznych krajach Zachodu. Wiadomo mi, że obecnie wiele organizacji zachodnich czyni wiele zabiegów we wszystkich krajach Europy Wschodniej – także i w Polsce – aby przeszkodzić w pracach nad ustawą chroniącą prawo do życia. Organizacje te mówią Wam, że zakaz dokonywania aborcji, głoszenie poglądu, iż poczęte dziecko posiada godność ludzką, oznaczałoby powrót do średniowiecznego obskurantyzmu i utrudniłoby wejście do Europy. Jest dokładnie na odwrót. Aby całkowicie uwolnić się od komunizmu, jaki zakorzenił się w Europie, trzeba się uwolnić także od kultury proaborcyjnej, będącej królestwem śmierci, tyranii materializmu. Gdy niegdyś w Parlamencie Europejskim osobiście zapytałem prezydenta A. Dubčeka, co jego zdaniem jest korzeniem wszelkiego zła płynącego z realnego komunizmu, odpowiedział mi: „Zapomnienie o ludzkiej godności". Na innym zaś posiedzeniu, gdy zapytano sowieckiego ministra spraw zagranicznych, E. Szewardnadze, co należy zrobić? – odpowiedział: „Pozwolić, by ponownie duch mógł zapanować nad materią". Istotnie, wszystkie partie w Europie Zachodniej, związane z realnym komunizmem na Wschodzie, były właśnie tymi, które najbardziej przyczyniły się u nas do zaaprobowania ustaw proaborcyjnych. To także jedna ze spraw, nad którą warto się zastanowić.

11. Starałem się dotąd zanalizować aktualną sytuację w Europie. Lecz ja nie przybyłem do Was, aby Wam komunikować te wszystkie smutne fakty. Przybyłem tu po to, aby szukać nadziei, a jej imieniem dla mnie jest Polska.

Polska dała zdecydowany początek procesowi demokratyzacji Europy Wschodniej, procesowi obalenia komunizmu. Rozpadł się mur berliński i rozwiązuje się komunistyczna partia ZSRR – ponieważ jest Polska. Bez Polaków historia potoczyłaby się zupełnie inaczej. Tu imieniem wolności stała się „Solidarność", czyli zupełnie nowa wizja wolności, która sprzeciwiła się wizji wolności skorumpowanej, upatrującej w aborcji cywilizację i prawo. To właśnie w imię praw człowieka sztywny totalitaryzm zaczął się rysować i pękać. Kłamstwu systemu przeciwstawiliście odwagę świadectwa na rzecz prawdy. Chrześcijaństwo w Polsce stało się bastionem i mocą promieniującą. Fakty potwierdzają wasze powołanie. Uważam, że La Pira miał rację i że właśnie dlatego wasza posługa wobec Europy nie została jeszcze zakończona. Jeśli zdołacie wyraźnie, bez dwuznaczności i uników, zapisać w waszej ustawie, wyciągając wszystkie płynące z tego logiczne konsekwencje, że życie ludzkie jest nietykalne od chwili jego poczęcia, aż po naturalną śmierć, że stanowi nieprzekraczalną granicę – to dacie początek procesowi prowadzącemu całą Europę ku trwalszej demokracji, ku prawdziwszej wolności, ku szybszemu zjednoczeniu się, ku ocaleniu rozumu, prawa i jego mocy budowania pokoju w całym świecie.

12. Oto czego Europa z utęsknieniem oczekuje od Was. Nie pozwólcie się zwieść pozorom. Europa Zachodnia przeżywa wiele zamętu i niepokoju, który domaga się odpowiedzi. Wiadomą jest rzeczą, że w Stanach Zjednoczonych dokonuje się pewna ewolucja, zmierzająca stopniowo do rewizji dotychczasowego ustawodawstwa aborcyjnego i wyrażająca się w większym niż dotąd nacisku na respekt dla prawa do życia. Pozornie nie dokonuje się to jeszcze w Europie. W rzeczywistości jednak, kiedy europejska myśl zachodnia może być wyrażana bez uwarunkowań wynikających z konkretnych, ale cząstkowych interesów służących aborcji, wówczas jasno i wyraźnie potwierdza ona prawo do życia od chwili poczęcia. Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy począwszy od 4 X 1979 r. dzięki Rekomendacji nr 874 głosi, iż „Prawo do życia należy uznać od chwili poczęcia, państwa natomiast są zobowiązane uczynić wszystko, co w ich mocy, aby w pełni to prawo zagwarantować". Ta sama Rada Europy następnie poprzez Rekomendacje z 1982 r. (nr 934), 1986 r. (nr 1046) i 1989 r. (nr 1100) potwierdziła, że „embrion i płód ludzki w każdych okolicznościach mają prawo do szacunku należnego ludzkiej godności".

W 1989 r. wraz z kolegą Willy Rotheleyem, socjalistą niemieckim, byliśmy w Parlamencie Europejskim relatorami na temat etycznych i prawnych aspektów manipulacji genetycznej. Parlament 13 III 1989 r. przyjął dwie Rekomendacje, w których głosi się „konieczność ochrony życia ludzkiego od chwili poczęcia" (punkt C Rekomendacji 12 372/88).

Szczególnie ważne wydaje się być to, co zostało podane jako uzasadnienie jednej z tych dwu Rekomendacji, mianowicie, Rekomendacji dotyczącej inżynierii genetycznej. Niech mi wolno będzie przywołać pewien fragment owego uzasadnienia: „Podstawowym prawem jest prawo nienaruszalności życia i nietykalności fizycznej każdej osoby ludzkiej. Gdyby cokolwiek zostało wyłączone z zakresu powyższych pojęć, charakteryzujących aktualny kontekst prawny – a miałoby to miejsce np. w przypadku legalizacji badań nad embrionami – doszłoby wówczas do całkowitej zmiany naszego pojęcia społeczeństwa sprawiedliwego. Sprawą więc nie cierpiącą zwłoki jest ustalenie «statusu prawnego» ludzkiego embrionu i zasięgu związanej z tym ochrony prawnej".

Boję się, że jestem może zbyt pedantyczny w związku z przytoczonymi cytatami, lecz uważam za rzecz konieczną ukazanie w udokumentowany sposób, jak bardzo fałszywe jest założenie, iż uczestniczenie w zachodnioeuropejskich strukturach z góry oznacza negację życia ludzkiego od samego początku, przekreślenie prawa do życia ludzkiego jako podstawowego prawa człowieka i aprobatę dla niczym nie ograniczonego prawa kobiety do decyzji donoszenia lub przerwania ciąży. Moc oddziałująca cytowanego tu dokumentu europejskiego podobna jest do mocy orzeczenia sądowego Trybunału Konstytucyjnego Niemiec z 25 II 1975 r., które – w zakończeniu rozważań dotyczących uznania opieki konstytucyjnej nad prawem do życia dziecka jeszcze nie narodzonego – stwierdza: „W obliczu wszechmocy państwa totalitarnego, które pretendowało mocą swej istoty do nieograniczonego panowania nad wszystkimi dziedzinami życia społecznego, dla którego więc respekt dla życia jednostki nie miał żadnego znaczenia poza celami nakreślonymi przez państwo, Konstytucja ustanowiła porządek związany z systemem wartości, który stawia człowieka, wraz z jego godnością, w centrum wszystkich norm [...]. U podstaw tej koncepcji spoczywa przekonanie, że człowiek w porządku stwórczym posiada swoją, własną i zarazem autonomiczną wartość, która nieustannie domaga się bezwarunkowego poszanowania życia każdej jednostki ludzkiej, a więc także tej, która z punktu społecznej przydatności wydawać się może bezwartościowa [...]. Ta fundamentalna opcja Konstytucji określa zarówno strukturę, jak i interpretację całego porządku prawnego". Wydaje się, iż słowa te mogą być uznane za dziedzictwo kultury europejskiej, która usiłowała zrehabilitować się za nazistowskie barbarzyństwo, obecnie zaś wyzwala się powoli z totalitarnej opresji komunizmu.

13. Wiem o waszych problemach także natury technicznej w zakresie uchylenia dotychczasowej ustawy z 1956 r. o dozwoloności aborcji oraz o problemach związanych z przygotowywaniem nowej wersji ustawy, która – po uzyskaniu wymaganego konsensu – także od strony prawnej broniłaby

prawa do życia. Nie wchodziłem w te szczegóły, ponieważ chciałem przedstawić Wam pytanie w imieniu Europy, trudno wyrażalne w słowach, ale jakże głębokie.

Gdybym musiał jakiemuś prawodawcy, który zamierza skodyfikować zasady związane z problematyką aborcji, udzielić rady w tym zakresie, to przyznaję, że osobiście, na pierwszym miejscu i z całą mocą postawiłbym zagadnienie prawdy. Doświadczenie pokazuje, że niemożliwe jest dokonanie zamachu na życie bez uciekania się do kłamstwa. Potwierdziłem to już licznymi przykładami, które mógłbym nadal rozwijać. Przekonałem się nadto, że uczciwy ustawodawca może w jakiejś mierze zrezygnować w przypadku prawnej ochrony życia z korzystania z prawa karnego, ale w żadnym razie nie może zrezygnować z głoszenia prawdy o życiu i wyprowadzenia z niej wszystkich konsekwencji, do jakich prawda zobowiązuje.

Oczami wyobraźni widzę trudności, jakim będziecie musieli stawić czoła. Lecz każdy, nawet najmniejszy krok w kierunku uznania prawa do życia, staje się prawdziwym i trwałym krokiem ku Europie, w większym stopniu wyzwala z materializmu, którego mocnym, także teoretycznie, wyrazem był reżim komunistyczny w krajach Wschodu, a który stanowi – w tym przypadku bez nadmiernego teoretyzowania – zgubną pułapkę dla Europy Zachodniej. Zakończę to wystąpienie w taki sposób, w jaki czynię to zawsze, kiedy podejmuję się przemawiać na temat ochrony życia: „Aby odzyskać nadzieję, trzeba mieć odwagę mówienia prawdy: życie każdego człowieka jest święte".

Z włoskiego przełożyli: *Krystyna Borowczyk*
Karol Klauza

Piotr NITECKI

KOŚCIÓŁ NA PROGU POSTKOMUNIZMU

Najważniejszym zadaniem Kościoła jest wychowanie człowieka do tego, by potrafił być wolny, [...] wychowanie owego człowieka do mądrego korzystania z wolności [...]. Podstawowym zadaniem Kościoła na progu odzyskiwania przez Polskę wolności winno być zatem wypracowanie czytelnych dla wszystkich relacji między wolnością a miłością.

Obalenie komunizmu, odrzucenie go przez ogromną większość społeczeństw dzisiejszego świata zarówno jako ideologii, jak i systemu sprawowania władzy, stawia przed ludźmi i całymi narodami żyjącymi jeszcze nie tak dawno w klimacie budowanym na gruncie filozofii marksistowskiej nowe pytania i nowe problemy do rozwiązania. Nie są one może zresztą tak bardzo „nowe", istotne elementy ludzkiego życia, pragnień, ambicji są bowiem z reguły zwykle te same, choć zmieniają się zewnętrzne okoliczności egzystencji człowieka. Jednym z takich pytań, i zawsze aktualnym zadaniem do rozwiązania dla ludzi wierzących, jest wzajemne odniesienie przeżywanych doczesnych wydarzeń do orędzia ewangelicznego, które winno stanowić dla chrześcijanina zawsze zasadniczą normę jego postępowania wskazującą mu drogę, jak żyć, by zachować swą godność na ziemi i osiągnąć życie wieczne.

Fakt odrzucenia ideologii marksistowskiej przez znakomitą większość społeczeństwa polskiego analizowany jest zwykle na płaszczyźnie politycznej i ekonomicznej. Dla chrześcijanina uczestniczącego w tych wydarzeniach, a także obserwującego je w różnych częściach świata, jest to także ewangeliczny „znak czasu", a więc nadprzyrodzone wezwanie do poszukiwania odpowiedzi na pytanie o znaczenie owych przemian dla jego życia religijno-moralnego i ich konsekwencje dla przyszłości przeżywanej wiary i całej ekonomii zbawienia. Obowiązek odczytywania owych znaków należy do wszystkich chrześcijan, według miary ich własnego powołania, zobowiązanych do dostrzegania planów Bożej obecności w świecie i własnego miejsca w realizacji owego nadprzyrodzonego programu zbawienia. Poszukiwanie sensu „znaków czasu" nie jest więc tylko zadaniem dla wybranych, ale dla wszystkich chrześcijan świadomych swej przynależności do Chrystusa surowo oceniającego tych, którzy znaków tych nie potrafią odczytać (por. Mt 16, 3). Zadanie to zaś wiąże się ściśle z udziałem chrześcijan w uświęcaniu świata, a więc w czynieniu go bardziej ludzkim, czyli w działalności ewangelizacyjnej Kościoła.

Kościół nigdy nie zaakceptował wyrosłego z ducha liberalizmu socjalizmu, a potem komunizmu. Odrzucał te ideologie z przyczyn najbardziej podstawowych, jako sprzeczne z prawdziwym dobrem człowieka, kształtując – tam zwłaszcza, gdzie ideologie te stały się podstawą politycznego systemu sprawowania władzy – klimat wolności duchowej, w którym mogły także powstawać, działać i rozwijać się polityczne ruchy opozycyjne. Nierzadko korzystały one ze wsparcia Kościoła, dla którego zaangażowanie społeczne nigdy nie jest udziałem w politycznej działalności opozycyjnej, lecz jedną z form troski o człowieka. Wiele z owych ruchów nie było w stanie zrozumieć istotnego sensu tego posłannictwa Kościoła i wyczytać z jego nauczania najważniejszych treści mogących stać się istotnym elementem ich działalności. Polityczna działalność opozycyjna nierzadko zmierzała przy tym nie tyle do obalenia marksistowskiego systemu władzy, ile do jego udoskonalenia, gdy tymczasem w negacji komunizmu zawartej w nauczaniu społecznym Kościoła nie chodziło o naprawę błędów tego systemu, ale o odrzucenie go w całej jego istocie – ponieważ był z gruntu zły.

Kościół nie zamierza obecnie licytować się z innymi siłami społecznymi o uznanie jego prymatu i roli w obalaniu totalitaryzmu komunistycznego, jego działalność dokonuje się bowiem na innej niż polityczna płaszczyźnie. Przypomnienie jego roli w tym zakresie wydaje się jednak dzisiaj konieczne, by uświadomić sobie, że zawsze przestrzegał on przed tą formą zniewolenia człowieka, choć nie zawsze, tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie, był i w tej dziedzinie uważnie słuchany. Modny bowiem w wielu środowiskach intelektualnych antyklerykalizm, będący nierzadko w swej istocie po prostu antychrześcijaństwem, nie pozwalał na bezstronne i wnikliwe śledzenie nie tylko religijnej, ale także czysto rozumowej argumentacji Kościoła w tym zakresie, podając jednocześnie często w wątpliwość w ogóle jego kompetencje wypowiadania się w sprawach społecznych i zarzucając mu postawę negującą postęp w imię rzekomej wyłącznej troski o zachowanie i umocnienie swych politycznych wpływów.

Znamienne jest to, że po obaleniu systemu komunistycznego tego typu oceny lansowane są nadal. Kościół, traktowany w minionym okresie przez wielu ludzi dalekich od zrozumienia istoty jego posłannictwa jako jeden z bastionów antykomunizmu, dziś nierzadko przez tych samych ludzi sam oskarżany jest o zapędy dyktatorskie, chęć sprawowania doczesnej władzy i działalność zagrażającą wolności człowieka. Czy Kościół w Polsce potrafi się znaleźć w tym nowym dla niego klimacie i owocnie kontynuować swą misję ewangelizacyjną? Od odpowiedzi na to pytanie zależy nie tyle dobre samopoczucie ludzi Kościoła, ale przede wszystkim skuteczność orędzia Jezusa Chrystusa dla dobra każdego człowieka. Im bowiem słabszy jest Kościół w swym świadectwie wiary – tym bardziej zagrożony jest człowiek.

To właśnie człowiek jest sensem, drogą, po której kroczy Kościół w wypełnianiu swego posłannictwa (por. *Redemptor hominis*, 14), przedłuża-

jąc w czasie i przestrzeni misję Odkupiciela Człowieka będącego siłą świadectwa Kościoła. Jezus Chrystus przyszedł na świat, aby „dać świadectwo prawdzie" (J 18, 37) rozumianej jako ukazanie całej rzeczywistości życia ludzkiego w perspektywie Bożego Objawienia. W duchu wiary dążenie do prawdy w jej ewangelicznym rozumieniu jest dążeniem do nowego życia, czyli do świętości będącej głównym celem misji Zbawiciela i mającej być głównym celem założonego przez Niego Kościoła. Obowiązkiem chrześcijanina jest więc dążenie do tego, aby „być z prawdy" (por. J 18, 37), która „jest w Jezusie" (Ef 4, 21), i ma on „pracować dla prawdy" (3 J 8) wzmacniając dzieło Kościoła w jego głoszeniu Ewangelii.

Kościół z natury swojej głosi prawdę, czyli orędzie Jezusa Chrystusa skierowane do każdego człowieka i dotykające różnych aspektów jego życia i działalności. Kościół jako całość służy prawdzie, ale czy każdy jego przedstawiciel, duchowny i świecki, jest zawsze człowiekiem prawdy i konsekwentnie pracuje dla prawdy? Nikt na ogół akceptując świadomie swą przynależność do wspólnoty Kościoła nie składa publicznie, ani nawet w swym wnętrzu, deklaracji odrzucającej Chrystusa-Prawdę, więcej – nawet każdy uczciwy człowiek podświadomie dąży do prawdy i jej pragnie. Praktycznie jednak nierzadko żyje tak, jakby Boga nie było. To właśnie jest największe z a g r o ż e n i e dla Kościoła, jego misji i jego świadectwa w świecie. Zagrożenie dla Kościoła, które jest zagrożeniem człowieka.

Problem ten pojawia się w różnych częściach świata w różnych kulturach i środowiskach. W naszej sytuacji postkomunizmu postawa taka związana jest ściśle z degradacją i demoralizacją poczynioną przez komunizm w osobowości człowieka, w jego sposobie myślenia i przyjmowanej hierarchii wartości. Model człowieka ukształtowanego przez ten system ksiądz J. Tischner określił za Zinowiewem głośnym już lapidarnym mianem „homo sovieticus". Jest to według niego człowiek skoncentrowany przede wszystkim na doczesnych potrzebach, lekceważący aspiracje duchowe, kierujący się nie prawdą, lecz ideologią, człowiek, który nie potrafi być wolny. To prawda, że model ten – jak każdy model – nie oddaje całej skomplikowanej rzeczywistości człowieka w ładzie społecznym i dla wielu może być wręcz krzywdzący, a nawet obraźliwy. I choć nie ma „homo sovieticus" w jego czystej postaci, jednak w każdym niemal człowieku wychowanym w minionym systemie zachowały się w mniejszym lub większym stopniu pewne cechy owego modelu. Niewielu może powiedzieć, że przeszli przez to „morze czerwone" w sposób zupełnie nieskażony. System wprawdzie obalono, lecz proces zmiany mentalności ukształtowanego w nim człowieka, jego postaw, ambicji i pragnień trwać będzie jeszcze długo.

W tym procesie przemiany człowieka ogromne jest zadanie Kościoła i wielka jego odpowiedzialność wobec społeczeństwa, któremu służy w Polsce już od ponad tysiąca lat. Ów „homo sovieticus" jest dziś zarówno podmiotem, jak i przedmiotem działalności Kościoła, jest członkiem Ludu Bożego.

Chrześcijaństwo nigdy przecież nie występuje w laboratoryjnej formie „chrześcijaństwa jako takiego". Jest ono stale na nowo podejmowaną próbą wprowadzenia w konkretne życie wysokich wymagań Ewangelii, a więc kształtowania postaw w pełni ludzkich. Ten człowiek, będący drogą Kościoła, stale się zmienia i stale oczekuje pomocy. Dziś we wspólnocie naszego Kościoła jest człowiek skażony ideologią marksizmu. Co czynić, by nie skaził on postępu Kościoła, i co czynić, by uleczyć to, co skażone?

Najważniejszym zadaniem Kościoła w tej sytuacji jest wychowanie człowieka do tego, by potrafił być wolny. Kościół, choć nigdy nie rezygnuje z całości posiadanego depozytu prawdy, szczególny nacisk kładzie na te wartości, które w danym momencie wydają się najważniejsze. Dziś, po półwieczu demoralizacji związanej z totalitarnym zniewoleniem człowieka, nie ma chyba ważniejszej rzeczy, niż wychowanie owego człowieka do mądrego korzystania z wolności. Jezus Chrystus, będący najistotniejszą treścią, sensem i spełnieniem Kościoła, który określił siebie jako Prawdę (por. J 14, 6), jednocześnie stanowi gwarancję pełnego wyzwolenia, jest Prawdą, która wyzwala (por. J 8, 32). Konsekwencją wiary w Chrystusa i złączenia z Nim swego życia przez sakrament chrztu jest zatem powołanie chrześcijanina do wolności (por. Łk 4, 18; Ga 5, 1. 13) będącej jednym z elementów posłannictwa Zbawiciela. W tym przesłaniu objawionym przez Boga znaleźć można najgłębsze podstawy zobowiązania Kościoła do wychowywania i kształtowania ducha wolności u wszystkich ludzi. Dziś dzieło to jest dla Kościoła w Polsce zadaniem szczególnym.

Pierwszorzędnym zadaniem Kościoła jest oczywiście pośredniczenie w uwalnianiu człowieka z grzechu, a nie z wadliwych struktur społecznych. Skoro jednak oblicze naszego życia publicznego, określanego w niektórych wymiarach jako „struktura grzechu", kształtowane jest przez konkretnego człowieka, budowanie nowej, postkomunistycznej Polski nie może rozpoczynać się inaczej, niż właśnie od odnowy człowieka. Istnieje już dzisiaj wśród nas spór, a nawet walka o monopol na kształtowanie osobowości człowieka dzisiejszego, wyzwolonego ze struktur komunizmu, pozostającego jednak nadal w niewoli wyznawania komunistycznego systemu „wartości". Dla wielu naszych zdezorientowanych rodaków, wychowanych w klimacie oficjalnej negacji wartości najwyższych, Kościół jest jedną z propozycji ukształtowania naszego modelu życia społecznego, często jednak przedstawiany jest – zwłaszcza w środkach społecznego przekazu – jako propozycja, która nie jest ani najbardziej atrakcyjna, ani najlepsza, ani najważniejsza. Jak przekonać najszersze kręgi społeczne, że Kościół głosi program najbardziej odpowiadający autentycznemu i prawdziwemu dobru każdego człowieka, a nie tylko człowieka wierzącego? Chodzi tu o program skuteczny nie tylko w znaczeniu nadprzyrodzonym, ale także czysto doczesnym, program będący propozycją dla każdego człowieka, niezależnie od jego stosunku do

Boga. Kościół ma tu za sobą ważne atuty, przede wszystkim oparcie się na prawie naturalnym, będącym wspólną płaszczyzną działania dla wszystkich ludzi dobrej woli, wielowiekową tradycję dobrej służby społeczeństwu polskiemu oraz wspólne z tym społeczeństwem doświadczenie ostatnich dziesięcioleci. Przeciwko właściwemu zrozumieniu jego misji w służbie dobru człowieka stoi jednak często przekonanie, że jest on tylko od stawiania zakazów i skrupulatnego dbania o to, by pozbawić człowieka radości życia, głoszona zaś przez niego nauka jest nieżyciowa i nie zawsze idzie w parze z postawami tych, którzy oficjalnie deklarują swą przynależność do Kościoła, co z kolei jest istotną przyczyną za małej skuteczności oddziaływania społecznego.

Kościół staje dzisiaj wobec człowieka wychowanego w duchu ideologii marksistowskiej, w którym dominują dwie cechy rodem z różnych epok. Pierwsza, stanowiąca reakcję na zachodzące przemiany i będąca przeciwstawieniem się doświadczeniom minionych dziesięcioleci, polega na zachłyśnięciu się wolnością rozumianą jako stan, w którym wszystko wolno. Wolność jawi się tutaj nie tyle jako odpowiedzialne wykorzystywanie pojawiających się możliwości do czynienia dobra, ile raczej jako swawola granicząca z anarchią. Druga natomiast cecha, rodem z poprzedniej epoki, związana jest z bardzo rozwiniętą postawą roszczeniową. Komunizm demoralizował ludzi między innymi tym, że w imię haseł równości wszyscy otrzymywali określone z góry dobra materialne, nie zawsze zresztą czyniąc w tym kierunku należne wysiłki. I dziś, gdy dobra te każdy człowiek musi wypracować własną pracą, której organizację powierzył wybranym przez siebie przedstawicielom, czuje się zawiedziony wobec istniejących trudności, wyrażając swą postawę okrutnym i niemądrym hasłem „komuno wróć".

Człowiek w epoce postkomunizmu zachłysnął się wolnością. Do jej pełnego skonsumowania jednak potrzebowałby jeszcze choćby tych warunków socjalnych, ekonomicznych czy kulturalnych, jakie miał poprzednio. Tymczasem wolność oznacza wyzwanie do kształtowania nowej rzeczywistości na fundamencie sprawdzonych już wcześniej wartości, takich, które gwarantują solidność budowanej konstrukcji. W kulturze europejskiej taką gwarancją jest oparcie wszelkich przemian na chrześcijańskim systemie wartości. Postawa człowieka zachłyśniętego wolnością i oczekującego od innych jedynie dóbr materialnych wynika z jego egoizmu. Kościół ma moc zmiany tej postawy. Jest to dla niego i dla społeczeństwa, któremu służy, ogromna szansa. Egoizm bowiem można przezwyciężyć tylko miłością, a to właśnie jest najistotniejszym przesłaniem chrześcijaństwa, którego depozytariuszem jest Kościół. W budowaniu nowej rzeczywistości naszego życia społecznego na takim fundamencie nie może już chodzić tylko o wolność czynienia wszystkiego, cokolwiek się chce, nie może też chodzić o to, co mnie się należy – lub uważam, że mnie się należy – od innych, nie może też chodzić wyłącznie o przełom polityczny czy ekonomiczny, ale przede wszystkim

o przełom etyczny, który – jeśli tamte przełomy mają być skuteczne – musi być ich podstawą. Miłość, która według Ericha Fromma jest jedynym rozwiązaniem problemu ludzkiego istnienia, jako program życia społecznego jest – powtórzmy – dla Kościoła i społeczeństwa szansą, ale nie spełnieniem. Od tego, czy ta szansa zostanie właściwie wykorzystana, zależeć będą nie tylko losy naszej odnowy społecznej, ale – co chyba ważniejsze – losy samego Kościoła i skuteczności jego misji ewangelizacyjnej na polskiej ziemi w nadchodzących czasach.

Zacząć więc trzeba realizację owej szansy od indywidualnego i społecznego rachunku sumienia. Czy prymat miłości nad nienawiścią, a choćby tylko nad obojętnością, jest nadal dla każdego chrześcijanina podstawą w jego stosunkach z innymi ludźmi i w życiu społecznym? Czy każdy działacz społeczny, obnoszący się publicznie ze swym chrześcijaństwem i czyniący zeń sztandar polityczny, kieruje się w swej służbie społecznej miłością do drugiego człowieka, często reprezentującego inną, nierzadko obiektywnie błędną opcję polityczną? I choć z tylu ambon i sal katechetycznych płyną stale słowa o miłości Boga i człowieka, czy zawsze w każdej kancelarii parafialnej i za każdym kurialnym biurkiem podejmowane są decyzje świadczące o poważnym traktowaniu prawa miłości i autentycznego dobra człowieka w codziennym życiu Kościoła? Pytania takie można by mnożyć.

Podstawowym zadaniem Kościoła na progu odzyskiwania przez Polskę wolności winno być zatem wypracowanie czytelnych dla wszystkich relacji między wolnością a miłością. Dzisiejszego człowieka – czy tylko zresztą dzisiejszego? – nie przekona się, nie zachwyci orędziem Ewangelii głoszonej przez Kościół samymi tylko słowami, akcjami duszpasterskimi czy najlepiej nawet działającymi strukturami kościelnymi. Można go przekonać tylko świadectwem, że owe wartości są twórcze i nadają sens życiu tych, którzy już je przyjęli. Mówił nam Jan Paweł II w czerwcu 1991 roku w Warszawie: „Egzamin z naszej wolności jest przed nami. Wolności nie można tylko posiadać. Trzeba ją stale, stale, stale zdobywać. Zdobywa się ją, czyniąc z niej dobry użytek – czyniąc użytek w prawdzie, bo tylko «prawda czyni wolnymi» (por. J 8, 32) ludzi i ludzkie wspólnoty, społeczeństwa i narody. Tak uczy Chrystus"[1]. I próbując wskazać, jak zdać ów egzamin, Ojciec święty kontynuował: „Odpowiedzi musi być wiele, każda dostosowana do osoby, środowiska, sytuacji. Równocześnie odpowiedź jest jedna: jest nią przykazanie miłości. Ewangeliczne, wielkie przykazanie miłości, poprzez które człowiek odnajduje siebie jako osoba i jako uczestnik wspólnoty, jako syn czy córka narodu. Jeden i wszyscy [...] A więc nie egoizm, nie szybki sukces ekonomiczny (za wszelką cenę), nie praktyczny materializm (można by tę listę po-

[1] Jan Paweł II, *Protest błogosławionego o. Rafała*, „L'Osservatore Romano" 12(1991) nr 6, s. 38.

mnożyć)... ale gotowość dawania siebie, postęp moralny, odpowiedzialność. Jednym słowem: przykazanie miłości".

Miłość, jako zasada życia społecznego, jest zatem tą płaszczyzną, na której mogą spotkać się ze sobą wszyscy ludzie pragnący przeciwstawić się złu i budować cywilizację opartą na najwyższych wartościach humanistycznych, które w chrześcijaństwie znajdują swą najgłębszą motywację i nadprzyrodzone uzasadnienie. Od tego, czy Kościół, to znaczy każdy człowiek tworzący ów Kościół, podejmie to wyzwanie, zależeć będzie przyszłość Kościoła, skuteczność jego posługi, a także oblicze naszego życia społecznego. Praktyczna i wszechstronna realizacja wypróbowanego przez wieki prawa miłości w klimacie skażonym ideologią nienawiści, walki i przemocy jest najważniejszą podstawą „nowej ewangelizacji", która – jak przypomniał to ostatni Synod Biskupów – stanowić ma odpowiedź na dar wolności będący znakiem czasów, w których żyjemy.

Ks. Władysław PIWOWARSKI

PRZEMIANY RELIGIJNOŚCI SPOŁECZEŃSTWA POLSKIEGO W TWORZĄCEJ SIĘ DEMOKRACJI

Religijność społeczeństwa polskiego [...] w miarę utrwalania się pluralizmu i demokracji będzie się zmieniać, choć – jak można sądzić – nie w oparciu o schemat zachodniej dechrystianizacji. [...] Będzie ona zależała nie tylko od upowszechniania się procesu sekularyzacji spontanicznej i pluralizmu, ale przede wszystkim od działalności pastoralnej Kościoła.

WSTĘP

Po drugiej wojnie światowej religijność społeczeństwa polskiego podlegała ciągłym przemianom, choć nie zawsze były one dostatecznie dostrzegane i rejestrowane przez socjologów religii. Przyczyną tego było funkcjonowanie religii w dwóch płaszczyznach – ogólnonarodowej i codziennej. W pierwszej z nich, prezentowała się ona na wysokim poziomie. Wiele katolików w Polsce było wierzących i praktykujących. Wyrazem tego było m.in. przywiązanie do Kościoła, manifestacyjne spełnianie praktyk religijnych, posługiwanie się symbolami religijnymi, wzrost powołań religijnych. Co więcej, religijność ta w pewnych okresach nawet wzrastała, zwłaszcza po zakończeniu Wielkiej Nowenny Narodu Polskiego (w środowisku wiejskim) i w latach osiemdziesiątych (w środowisku miejskim). Nie była to jednak w pełni autentyczna religijność, lecz zabarwiona kulturowo lub politycznie. Bardziej akcentowano w niej religię jako dobro wspólne, aniżeli jako wartość osobową i przeżywaną. W drugiej płaszczyźnie natomiast, religijność społeczeństwa polskiego podlegała zmianom podobnym do tych, jakie występowały w społeczeństwach wysoko rozwiniętych, o czym świadczy podstawowa tendencja przemian, mianowicie religijność selektywna, ujawniająca się szczególnie w świadomości katolików. Często kwestionowali oni lub negowali podstawowe prawdy wiary i zasady moralne.

Można zasadnie przyjąć, że ten stan religijności społeczeństwa polskiego na obydwu płaszczyznach utrzymuje się współcześnie, mimo przejścia od systemu totalitarnego do systemu demokratycznego. Można też zasadnie przewidywać, że w miarę utrwalania się pluralizmu i demokracji, religijność społeczeństwa polskiego w obydwu płaszczyznach będzie podlegać dalszym zmianom: w pierwszej nastąpi osłabienie religijności, w drugiej zaś selektywność będzie się jeszcze bardziej upowszechniać. Wiele przy tym będzie zależeć od adekwatnej do zmian działalności duszpasterskiej Kościoła.

Chcąc bliżej opisać i zanalizować przemiany religijności społeczeństwa polskiego w tworzącej się demokracji, trzeba najpierw zwrócić uwagę na

kontekst przemian, następnie na współczesny stan tej religijności, wreszcie na perspektywę jej przemian.

KONTEKST PRZEMIAN RELIGIJNOŚCI

Socjologowie polscy zwykle nie ujmowali dogłębnie kontekstu przemian. Najczęściej bowiem koncentrowali się na dwóch procesach: industrializacji i urbanizacji. Ich zdaniem obydwa wpływały na przeobrażenia w kulturze materialnej i duchowej społeczeństwa, w tym także religijności[1]. Tymczasem procesy te jedynie intensyfikują wpływ czynników bardziej podstawowych, do których zalicza się sekularyzację spontaniczną i związany z nią pluralizm społeczno-kulturowy.

Sekularyzacja polega na emancypacji różnych dziedzin życia społeczeństwa spod panowania Kościoła oraz różnych światopoglądów spod panowania światopoglądu religijnego. Natomiast pluralizm społeczno-kulturowy, jako następstwo sekularyzacji, znajduje wyraz w wielości instytucji i światopoglądów konkurujących między sobą w dziedzinie społecznej i kulturowej[2]. Obydwa te czynniki i procesy funkcjonowały w społeczeństwie polskim w epoce totalitaryzmu, mają też miejsce w rodzącej się demokracji. Sekularyzacja spontaniczna była jednak często mieszana z tzw. laicyzacją sterowaną, czyli z zamierzoną ateizacją społeczeństwa; pluralizm zaś społeczno-kulturowy był prawie nie dostrzegany ze względu na fakt, że nie był to pluralizm jawny, lecz ukryty[3]. Co więcej, Kościół w swej działalności duszpasterskiej koncentrował się zasadniczo na przeciwdziałaniu laicyzacji sterowanej i trzeba przyznać, że miał duże osiągnięcia w niwelowaniu jej skutków. Kościół jednak nie doceniał w swej działalności pastoralnej sekularyzacji spontanicznej i rodzącego się pluralizmu. Znalazło to szczególne odbicie w religijności na płaszczyźnie życia codziennego Polaków.

Stosując teorię przemian P. L. Bergera[4] można przyjąć, że w Polsce, podobnie jak w społeczeństwach wysoko rozwiniętych, pod wpływem seku-

---

[1] Por. np. F. Adamski, *Katolicyzm polski i jego uwarunkowania*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny" 3 (1983) nr 6, s. 132-143; K. Darczewska, *Katolicyzm we współczesnym społeczeństwie polskim. O niektórych uwarunkowaniach i postawach*, Warszawa 1986; J. Mariański, *Dynamika przemian religijności wiejskiej w rejonie płockim w warunkach industrializacji (1967-1976)*, Poznań-Warszawa 1984; Z. Tyburski, *Proces industrializacji a religijność na przykładzie Puław*, „Studia Puławskie" 1987, t. I, seria A (Zagadnienia społeczno-historyczne), s. 195-208.

[2] P. L. Berger, *Sekularyzacja a problem wiarygodności religii*, w: *Socjologia religii. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, Kraków 1984, s. 374-385.

[3] Pluralizm jawny występuje w świadomości ludzi i znajduje wsparcie w instytucjach społecznych, natomiast pluralizm ukryty funkcjonuje w świadomości ludzi, ale nie znajduje tego wsparcia. W systemie totalitarnym w Polsce w zasadzie występował pluralizm ukryty, który z czasem przekształcał się w jawny w miarę kształtowania się opozycji politycznej.

[4] P. L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1980, passim.

laryzacji spontanicznej i pluralizmu społeczno-kulturowego dokonuje się proces przejścia od „świata losu" do „świata wyboru"[5]. Proces ten sięga Oświecenia, a nawet Średniowiecza[6], i przenika mentalność ludzi i instytucje społeczne. Można go określić jako proces subiektywizacji i niewierności w stosunku do świata tradycyjnego.

Świat losu i świat wyboru rzutuje na dwa typy społeczeństw, mianowicie na społeczeństwo losu i społeczeństwo wyboru. Pierwszy z nich charakteryzuje się sytuacją, w której występuje brak alternatyw, opcji i wyborów. Jednostka ludzka w tym typie społeczeństwa znajduje się poniekąd w pewnym determinizmie. Berger pisze: „Urodzić się w danej wsi – znaczy żyć «pod panowaniem» określonych instytucji, które decydują o życiu człowieka od narodzin aż do grobu"[7]. Z kolei drugi z nich stwarza sytuację, w której występuje wielość alternatyw, opcji i wyborów, a nawet „sytuację, w której wybieranie staje się imperatywem"[8]. Społeczeństwo losu i społeczeństwo wyboru można inaczej określić jako społeczeństwo tradycyjne i nowoczesne.

Można by zapytać, czy ruch od społeczeństwa losu do społeczeństwa wyboru jest nieodwracalny. Z pewnością w ludzkiej kulturze był w jakimś stopniu nieuchronny, ponieważ został wyznaczony przez osiągnięcia techniki i przeobrażenia w mentalności ludzi. Jednakże Berger dostrzega pewien wyjątek, którym jest nowoczesne państwo totalitarne[9]. Podstawowym jego celem jest przywrócenie dawnego porządku o silnej legitymizacji i kolektywnej solidarności. Paradoks tkwi w tym, że próbując realizować ten cel, państwo totalitarne stosuje najbardziej nowoczesne środki masowej komunikacji i kontroli, które prowadzą do alienacji. Totalitaryzm jest względnie nowym zjawiskiem, ale jego empiryczne osiągnięcia doprowadziły do tragedii o szczególnym znaczeniu. W porównaniu z dążeniami społeczeństw wysoko rozwiniętych system ten skazał ludzi na los, choć uświadamiali sobie możliwości wyboru oferowane przez nowoczesność.

W społeczeństwie polskim w okresie powojennym panował jeszcze silny wpływ tradycji, a jednocześnie totalitaryzm państwowy, co podwójnie skazywało ludzi na los, a w konsekwencji na brak wyboru. Niestety, korzystało z tego nie tylko państwo, ale także Kościół, który często kładł nacisk na jedność, posłuszeństwo oraz uniformizm w myśleniu i działaniu. Znalazło

---

[5] Tenże, *Modernizacja jako uniwersalizacja herezji*, w: *Religia a życie codzienne*, cz. 1. Kraków 1990, s. 18.

[6] M. Krüggeler, P. Voll, *Säkularisierung oder Individualisierung?*, „Pastoral-Theologische Informationen. Grund- und Grenzfragen der Praktischen Theologie" 12(1992) z. 1, s. 147.

[7] Berger, *Modernizacja jako uniwersalizacja herezji*, s. 19.

[8] Tamże, s. 28.

[9] Tamże, s. 26-27.

to wyraz w lęku przed kontestacją i w związanym z tym braku dostatecznej odnowy życia religijnego postulowanej przez Sobór Watykański II.

Scharakteryzowany kontekst rzutuje w sposób zasadniczy na religijność społeczeństwa polskiego – jej stan i perspektywy.

RELIGIJNOŚĆ SPOŁECZEŃSTWA POLSKIEGO MIĘDZY LOSEM A WYBOREM

Społeczeństwo polskie, jak zaznaczono, znajduje się na przejściu od losu do wyboru, czyli na przejściu od społeczeństwa tradycyjnego i totalitarnego do społeczeństwa pluralistycznego i demokratycznego. Wprawdzie system totalitarny już w Polsce nie istnieje, ale utrzymuje się mentalność ludzi, która w nim została ukształtowana. Znajduje to szczególne odbicie w stanie religijności Polaków. Okazuje się, że podobnie jak w okresie powojennym, w dalszym ciągu funkcjonuje ona w dwóch płaszczyznach: ogólnonarodowej i codziennej.

Tab. 1 Autodeklaracja wiary (w %)[10]

Wyszczególnienie:	1960 r. OBOP		1977 r. IF i S PAN	1984 r. CBOS	1991 r. ZSR Pallottinum
	miasto	wieś			
głęboko wierzący	19,4	26,1	17,9	20,5	10,0
wierzący	56,2	57,7	68,4	62,0	79,9
obojętny religijnie	21,3	14,6	5,8	9,0	8,4
niewierzący	3,1	1,1	6,5	7,0	1,3
brak odpowiedzi	–	0,5	1,4	1,5	0,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Informacje zawarte w tabeli pierwszej zostały zgromadzone przez ośrodki świeckie, z wyjątkiem danych z roku 1991. Trzeba dodać, że w badaniach nad religijnością polską ograniczały się one w zasadzie do dwóch wskaźników: stosunku respondentów do wiary i praktyk religijnych, a ponadto, że co najmniej jedna trzecia tych danych nie była publikowana. Niemniej podane wskaźniki w pewnej mierze ukazują stan deklarowanej religijności w wymienionych tutaj latach.

[10] Źródła: 1960 r. – A. Pawełczyńska, *Postawy ludności wiejskiej wobec religii*, „Roczniki Socjologii Wsi. Studia i Materiały" 1968, t. VIII, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970, s. 73, 76. 1977 r. – Dane udostępnione mi przez K. Darczewską. 1984 r. – A. Kopeć, *Społeczeństwo wobec religii i Kościoła w świetle badań ankietowych*, „Biuletyn Centrum Badania Opinii Społecznej" 2(1986) nr 1-2, s. 125. 1991 r. – Dane z Zakładu Socjologii Religii Pallottinum.

Jak się okazuje, wskaźnik głęboko wierzących kształtował się na poziomie około 20%. W badaniach z 1991 roku jest on o połowę niższy. Podane wskaźniki niewiele jednak wnoszą do ustalenia poziomu religijności, bo jak wynika z badań bardziej szczegółowych, dla wielu ludzi „głęboko wierzący" znaczy po prostu głęboko wierzący tradycyjnie. Znacznie większe możliwości ustalenia stanu życia religijnego dostarcza łączny wskaźnik głęboko wierzących i wierzących. W 1960 roku wynosił on dla miasta 75,6%, a dla wsi 83,8%. Różnica jest znaczna (8,2%). Szkoda, że A. Pawełczyńska nie podała całościowego wskaźnika dla badanej populacji miejskiej i wiejskiej. Ukazała jednak znaczącą różnicę między miastem a wsią, na korzyść tej ostatniej. Różnica ta utrzymywała się do lat osiemdziesiątych. W następnych latach wskaźnik głęboko wierzących i wierzących wzrastał. I tak: w roku 1977 wyniósł 86,3%, w 1984 – 82,5% i w 1991 – 89,9%. Wymienione wskaźniki świadczą o pewnym wzroście globalnego stosunku Polaków do wiary. Charakterystyczne jest, że wzrost ten dokonał się dzięki ożywieniu religijności wśród ludności miejskiej, inteligencji i młodzieży. Ogólnie mówiąc, procent wierzących w Polsce, przynajmniej według subiektywnych deklaracji respondentów, jest dość wysoki – sięga bowiem 90,0. Należy zauważyć, że w okresie przejściowym od losu do wyboru wskaźnik wierzących nie tylko nie obniżył się, ale jeszcze wzrósł.

Osobną kategorię respondentów stanowią religijnie obojętni, których wskaźniki wyraźnie maleją. Podczas gdy w 1960 r. przekroczyły one 15%, to w następnych latach spadły o połowę, a w 1977 r. nawet więcej. Ludzie obojętni religijnie są często słabej wiary, jednak przywiązani do tradycji religijnej. Z pewnością na ich postawy religijne ma wpływ rodzina, środowisko parafialne i duszpasterstwo. Kategoria ta jest zwykle związana z neoindywidualizmem jako stylem życia, materializmem praktycznym i konsumpcjonizmem. W społeczeństwach zachodnich indyferentyzm religijny, obok selektywności, stanowi podstawową tendencję przemian[11]. W Polsce, gdzie większość ludzi żyje poniżej minimum socjalnego, kategoria obojętnych religijnie ma jeszcze mały zasięg.

Najbardziej niejasną kategorię respondentów stanowią niewierzący. Postawę ich cechuje orientacja na wartości świata profanum, traktowane jako ostateczne oraz dostarczające poczucia sensu i identyczności. Z pewnością można ją traktować jak swego rodzaju akceptację substratu religii, ponieważ zawiera się w niej tendencja do absolutyzowania wartości humanistycznych przez przypisywanie im szerszych funkcji, np. znalezienie całościowej perspektywy życiowej. Jak informuje tabela pierwsza, wskaźnik niewierzących, niski w 1960 r., później wzrastał, by znowu obniżyć się w 1991 r.

[11] F. -X. Kaufmann, *Religiöse Indifferenz als Herausforderung*, „Religionsunterricht an Höheren Schulen" (RHS) 31 (1988) z. 2, s. 67-75.

Wiąże się to z różnym ujęciem ateizmu – politycznego i humanistycznego. Pierwszy kształtował się ze względu na zajmowaną pozycję społeczną w totalitarnym systemie socjalistycznym, a więc w małym stopniu był podyktowany osobistym wyborem; drugi zaś może występować zawsze, niezależnie od systemu politycznego: jest wynikiem osobistych przemyśleń i wyborów. Ten typ ateizmu jest słabo ugruntowany w kulturze polskiej.

Podobnie jak wskaźniki autodeklaracji wiary, tak i wskaźniki autodeklaracji praktyk religijnych utrzymują się w społeczeństwie polskim na wysokim poziomie, a nawet wzrastają (tabela 2).

Tab. 2. Autodeklaracja praktyk religijnych (w %)[12]

Wyszczególnienie:	1960 r. OBOP		1977 r. IF i S PAN	1984 r. CBOS	1991 r. ZSR Pallottinum
	miasto	wieś			
regularnie	35,6	46,7	48,3	42,0	52,4
nieregularnie	34,0	33,3	21,4	37,0	31,3
rzadko	17,9	12,8	15,2	15,0	11,4
wcale	12,3	6,3	14,1	5,0	3,9
brak odpowiedzi	0,2	0,9	1,0	1,0	1,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Według autodeklaracji respondentów wskaźniki praktykujących regularnie w całym okresie powojennym przekraczały 40%, a w 1991 r. nawet 50%. Początkowo były one wyższe w środowisku wiejskim niż w środowisku miejskim, niewątpliwie pod wpływem Wielkiej Nowenny Narodu Polskiego. W latach osiemdziesiątych zaznaczył się wzrost praktykujących regularnie także w środowisku miejskim. Mniejsze zmiany wystąpiły w kategorii ludzi praktykujących nieregularnie. Wskaźniki ich, z wyjątkiem 1977 r., kształtują się na poziomie przekraczającym 30%.

Bardziej od osobno wziętych wskaźników praktykujących regularnie i nieregularnie o stanie deklarowanego uczestnictwa informuje wskaźnik rozpatrywany łącznie. Wynosił on w 1960 r. 69,6% (miasto) i 80% (wieś), w 1977 r. 69,7%, w 1984 r. 79% i w 1991 r. 83,7%. Wskazuje to najpierw na spadek regularnie i nieregularnie praktykujących, a następnie na wzrost, także w rodzącej się demokracji. Różnica pomiędzy rokiem 1977 a 1991 wynosi 14%. W socjologii religii przyjęło się określenie osób praktykujących przynajmniej jeden raz w miesiącu jako katolicy niedzielni. Jak

[12] Źródła: jak przy tabeli pierwszej.

widać z podanych wskaźników procentowych zasięg ich jest bardzo wysoki, nie spotykany w innych krajach.

Następną kategorię stanowią osoby praktykujące rzadko. Wskaźnik ich w okresie powojennym sięga około 15%, a ostanio nawet spadł. Kategorię tę można określić jako katolicy świąteczni, uczęszczający do kościoła tylko okolicznościowo.

Wreszcie trzeba zwrócić uwagę na kategorię ludzi wcale nie praktykujących. Wskaźniki ich, poza 1977 r., są raczej niskie, a w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych nawet spadały.

Biorąc pod uwagę ludzi, którzy deklarują się jako w jakikolwiek sposób praktykujący, trzeba stwierdzić, że wskaźniki udziału w praktykach kształtują się na wyjątkowo wysokim poziomie. Wyniosły one: w roku 1960 – 87,5% (miasto) i 92,8% (wieś); 1977 – 84,9%; 1984 – 94%; 1991 – 95,1%. Charakterystyczne jest przy tym, że wskaźniki deklarowanego uczestnictwa w praktykach religijnych są wyższe od analogicznego wskaźnika wierzących. W samym tylko 1991 roku różnica na korzyść praktyk religijnych wynosi 6,2%.

Gdy chodzi o płaszczyznę ogólnonarodową, obserwuje się, że religijność w wymiarze globalnym kształtowała się na wysokim poziomie w systemie totalitarnym i na jeszcze wyższym w systemie rodzącej się demokracji. Potwierdza to wysuniętą we wstępie hipotezę mówiącą o wysokim poziomie religijności w tej płaszczyźnie, czyli religijności odświętnej, manifestacyjnej i nie wiążącej ludzi życiowo.

Gdy chodzi z kolei o płaszczyznę życia codziennego, przeważnie brak jest wskaźników religijności w badaniach ogólnopolskich. Dlatego też w analizach niektórzy socjologowie religii ograniczają się do wybranych wskaźników z badań cząstkowych (kategorii i grup społecznych oraz wspólnot lokalnych)[13].

Pewien wyjątek stanowią badania ogólnopolskie zrealizowane przez Zakład Socjologii Religii Pallottinum w 1991 r. Autorzy kwestionariusza wywiadu uwzględnili pewne itemy dotyczące wierzeń i moralności. W badaniach tych uzyskano wskaźniki dotyczące obydwu wymiarów. W parametrze wierzeń są one następujące: w istnienie Boga wierzy 84,4%, w nagrodę lub karę po śmierci – 63,4%, w istnienie piekła – 36,7%. Natomiast w parametrze moralności kształtują się one na poziomie: bezwarunkowo nie dopuszcza zdrady małżeńskiej 72,9%, rozwodów – 43,7%, aborcji – 36,7%.

Jak zaznaczono powyżej, selektywność jest mniejsza w odniesieniu do wierzeń aniżeli do moralności. W wierzeniach występują pewne paradoksy. Jeśli wierzących jest prawie 90%, to podstawowe prawdy wiary akceptuje

[13] Por. J. Mariański, *Religijność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*, Warszawa 1991, s. 73-138. Autor, mimo obiecującego tytułu tej książki, podaje dane nie uporządkowane, często fragmentaryczne i nie nadające się do syntezy.

znacznie mniej osób. Natomiast większa selektywność pojawia się w akceptowaniu norm moralnych, co świadczy o występowaniu elementów relatywizmu, subiektywizmu i sytuacjonizmu. Ogólnie stwierdza się, że selektywność rozpoczyna się od kwestionowania lub negowania norm moralnych, następnie ujawnia się dopiero w kwestionowaniu lub negowaniu dogmatów wiary, a w końcowym etapie przechodzi do rozluźniania więzi z instytucjami religijnymi. W społeczeństwie polskim zaobserwowany schemat nie całkiem potwierdza się, ponieważ selektywność występująca w indywidualnej świadomości niekoniecznie wiąże się z rozluźnieniem więzi z instytucjami religijnymi.

W okresie powojennym w Polsce, jak wynika z różnych badań, proces selektywności ciągle się pogłębiał i poszerzał[14] – od około 20% do 60%. Proces ten związany jest z bardziej ogólną tendencją, mianowicie z przejściem od wierzeń do wiary. Dawniej było odwrotnie. Można tu przytoczyć zasadę rządzącą wierzeniem: „nie jest ważne, w co wierzą członkowie grupy, tylko, czy mocno wierzą, czy wszyscy wierzą i jak głęboko ta wiara przenika ich życie"[15].

Już z tych danych można wnosić o upowszechniającej się selektywności w płaszczyźnie życia codziennego. Selektywność świadczy o silnym rozdźwięku między religijnością w płaszczyźnie ogólnonarodowej i religijnością codzienną. I w tej drugiej płaszczyźnie potwierdza się zasygnalizowana we wstępie hipoteza.

PERSPEKTYWY PRZEMIAN RELIGIJNOŚCI SPOŁECZEŃSTWA POLSKIEGO

Powstaje pytanie: czy religijność polska w miarę utrwalania się demokracji i pluralizmu zachowa pewną swoistość, czy też będzie podlegać ogólnemu procesowi dechrystianizacji, jaki przeniknął kraje wysoko rozwinięte Europy? Odpowiedzi na to pytanie poszukuje się nie tylko w Polsce, ale i na Zachodzie. Między innymi J. Delumeau w swoim interesującym studium, które swego czasu stało się bestsellerem, wypowiedział się w następujący sposób: w Europie istnieje kraj nie dotknięty wyraźnie przez dechrystianizację, a jest nim Polska. Kościoły są pełne, nawet nie mieszczą ludzi. Powołania religijne wypielęgnowane w Polsce zadziwiają świat. Kardynał cieszy się dużym autorytetem. Niektórzy Polacy myślą o rechrystianizacji Europy, która popadła w apostazję. Ale ten sam autor pyta: czy w Polsce nie powtórzy się schemat zachodniej dechrystianizacji, o ile zaistnieją ku temu

---

[14] Tamże, s. 81-117.

[15] S. Ossowski, *Ludzki polimorfizm a ideologia społeczna*, w: tenże, *Dzieła*, t. III, *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa 1967, s. 141. (Autor przedstawił w przytoczonym cytacie stanowisko E. Durkheima).

odpowiednie warunki?[16] Podobne pytanie stawia obecnie P. M. Zulehner z Uniwersytetu w Wiedniu, dając jednemu z Polaków temat pracy doktorskiej dotyczący przemian religijności w Polsce.

Biorąc pod uwagę najpierw religijność w płaszczyźnie ogólnonarodowej, można przewidywać, że mimo chwilowego wzrostu, nie utrzyma się na tym samym poziomie, lecz będzie spadać. Składają się na to różne motywy, zwłaszcza patriotyczne, kulturowe i polityczne. Wraz z ich słabnięciem lub zanikaniem manifestowanie religijności poprzez masowy udział w praktykach religijnych okaże się zbyteczne. Nie będzie to jednak oparte na schemacie zachodniej dechrystianizacji. Tradycja i „wiara ojców" silnie przenikają religijność polską. Dzięki nim nie będzie takiego spustoszenia w polskim Kościele lokalnym, jakie miało miejsce w Kościołach lokalnych na Zachodzie. Na przykład w byłej RFN, jak wykazała R. Köcher, udział w życiu religijnym utrzymał się na względnie wysokim poziomie do połowy lat sześćdziesiątych. Załamał się nagle w 1968 r. Exodus z Kościoła trwał do 1973 r. W okresie tym około 40% katolików przestało spełniać praktyki religijne. Po roku 1973 poziom uczestnictwa w życiu religijnym ustabilizował się, ale w Kościele pozostali ludzie w starszym wieku. Rozpoczął się natomiast inny exodus z Kościoła, mianowicie młodzieży – i trwa on do dzisiaj. Młoda generacja Niemców traci zaufanie do Kościoła, a także traci wiarę. Mówią oni: „czuję się chrześcijaninem, ale Kościół niewiele dla mnie znaczy"[17]. Można powiedzieć, że Kościoły lokalne na Zachodzie stały się „wyspiarskie". W Polsce, mimo przewidywanego obniżania się religijności w płaszczyźnie ogólnonarodowej, z pewnością utrzyma się pewien rodzaj „masowości".

Powstaje pytanie: co polscy katolicy, którzy zaprzestaną uczestnictwa w religijności manifestacyjnej, wybiorą jako orientację życiową w pluralistycznym i demokratycznym społeczeństwie? Z pewnością nie będzie to ateizm, który jest już zjawiskiem społecznym w świecie, w Polsce jednak jest zjawiskiem marginalnym ze względu na fakt, że religia jako wartość podstawowa należy do depozytu kultury narodowej. Może to być jednak obojętność religijna związana z materializmem praktycznym i konsumpcjonizmem. W społeczeństwie polskim istnieją silnie zakorzenione tendencje do kształtowania stylu życia opartego na dobrobycie. Nie mogły się one jednak dotąd wyartykułować ze względu na nie sprzyjające warunki materialne. Można przypuszczać, że na upowszechnianie się obojętności religijnej będzie miała pewien wpływ formująca się obecnie klasa średnia.

W płaszczyźnie życia codziennego niepokojące jest słabe dążenie katolików do pogłębiania religijności oraz wspomniana już selektywność. Niewie-

[16] J. Delumeau, *Le christianisme va-t-il-mourir?*, Paris 1977, s. 151-162.

[17] R. Köcher, *Die Entwicklung von Religiosität und Kirchlichkeit seit dem Zweiten Weltkrieg bis heute*, „Diakonia" 19 (1988) z. 1, s. 35-39.

le jest katolików, którzy pogłębiają swoją religijność. Jak wykazały badania ogólnopolskie z 1991 r., jedynie 10% respondentów uważa się za głęboko wierzących, za bardziej wierzących obecnie w porównaniu z przeszłością – 9,3%, swoją zaś religijność jako większą w stosunku do ojca ocenia 9,9% i do matki – 6,6%. Trudno powiedzieć, na ile autodeklaracje badanych odzwierciedlają faktyczny stan religijności polskiej. Pogłębianie religijności wśród katolików polskich dokonuje się zarówno przez instytucję parafii, np. świadomy udział w praktykach religijnych, łączenie mszy z komunią św., powiązanie religijności z moralnością w życiu codziennym, jak i przez organizacje i wspólnoty religijne, które zapewniają permanentną socjalizację religijną. Odsetek tych katolików nie jest jednak znaczący: sięga 15%.

Na tle tendencji do pogłębiania religijności pewne zagrożenie stanowi selektywność, która z pewnością będzie wzrastać i przyczyniać się do rozluźniania więzi z instytucjami religijnymi. Istotną rolę odgrywa tu np. spadek autorytetów religijnych, zmniejszające się zaufanie do Kościoła, niezrozumienie i krytyka różnych inicjatyw duszpasterskich. Według badań OBOP z 1991 r., 37% respondentów opowiada się za ograniczeniem roli Kościoła w życiu publicznym, a za rozdziałem Kościoła od państwa – 77%. Respondenci twierdzą ponadto, że Kościół nie ma prawa żądać od ludzi podporządkowania się w sprawach stosowania środków antykoncepcyjnych (81%), aborcji (71%), rozwodów (63%) i współżycia pozamałżeńskiego (61%). W porównaniu z rokiem 1980 podane tu wskaźniki są o wiele bardziej korzystne dla Kościoła[18]. Katolicy selektywni, krytyczni w stosunku do Kościoła i jego doktryny, wymagają wtórnej ewangelizacji. Pozostawienie ich na marginesie oddziaływań może grozić pojawieniem się wśród nich tendencji do kształtowania religii bez Kościoła, czy nawet bez Boga.

Przyszłość religijności społeczeństwa polskiego będzie zależała nie tylko od upowszechniania się procesu sekularyzacji spontanicznej i pluralizmu, ale przede wszystkim od działalności pastoralnej Kościoła. Chodzi o to, aby Kościół nie koncentrował się, jak dotychczas, na duszpasterstwie masowym, lecz także, a może przede wszystkim, na duszpasterstwie elitarnym, uwzględniającym potrzeby i problemy ludzi, rodzin, kategorii i grup społecznych oraz warstw (klas) społecznych.

ZAKOŃCZENIE

Jak wykazano, religijność społeczeństwa polskiego, mimo dokonującego się przełomu w państwie, utrzymuje się na stałym poziomie, a w płaszczyźnie ogólnonarodowej nawet wzrosła. Natomiast w perspektywie, w miarę utrwalania się pluralizmu i demokracji, będzie się ona zmieniać, choć – jak

[18] *Polacy o Kościele*, „Gazeta Wyborcza" 1991, nr 126 (z dn. 1-2 VI).

można sądzić – nie w oparciu o schemat zachodniej dechrystianizacji. Najważniejsza w jej kształtowaniu jest rola Kościoła, bardziej adekwatna do „znaków czasu". Kościół w Polsce, jako Kościół ludowy, w dużej mierze utracił funkcje pozareligijne (monopolizacyjną, integracyjną i mediacyjną), może więc bardziej niż w przeszłości skoncentrować się na funkcjach religijnych (przepowiadanie, liturgia i diakonia). Nie oznacza to, że nie ma być obecny w społeczeństwie, choćby przez pełnienie funkcji profetyczno-krytycznej.

PATRZĄC W PRZYSZŁOŚĆ WIARY I KOŚCIOŁA

Z Robertem Spaemannem rozmawia Tommaso Ricci*

Tommaso Ricci: Panie Profesorze, czy Kościół w Europie rzeczywiście wychodzi „na spotkanie światłu", jak wielu utrzymuje? Czy to jest również Pana wrażenie?

Robert Spaemann: Kościół wychodzi zawsze światłu na spotkanie. Ale uważanie, że jego przyszłe widoki w Europie są różowe, jest po prostu myśleniem wedle życzeń. Pragnienie, aby zostać zbawionym, ogarnia dziś, owszem, wciąż rosnącą liczbę ludzi w Afryce i w Azji. W starym świecie natomiast pragnienie to zanika. Ewangelizacja Europy, która miała miejsce w pierwszych dziesięciu chrześcijańskich stuleciach kontynentu, dokonała się przede wszystkim dzięki faktowi, że pragnienie uczestniczenia w zmartwychwstaniu ogarnęło mocno ludzi pierwszego tysiąclecia. Dziś, jeśli chodzi o Europę, następuje bezgłośne odchodzenie mas od Kościoła.

T. R.: Jakie są przyczyny tego zjawiska?

R. S.: Trudno dać na to krótką odpowiedź. Ważna wydaje się pewna uwaga wstępna: w ocenie tego fenomenu nie wolno polegać na argumentach tych, którzy odwracają się od Kościoła i o których święty Jan mówi: „Wyszli oni z nas, lecz nie byli z nas; bo gdyby byli naszego ducha, pozostaliby z nami" (1 J 2, 19). Niedoskonałości chrześcijan czy złości przez nich wywołane nie mogą wystarczyć jako wskazanie istotnych powodów opuszczania Kościoła. To, że plebiscyt Wielkiego Piątku wypadł na korzyść Barabasza, dowodzi, że odejście bynajmniej nie musi mieć powodu w braku wiarygodności Głosiciela. Niewierzący sam nie zna prawdziwego powodu swojej niewiary. Nie może więc powiedzieć, w jakich okolicznościach by uwierzył – czy na

---

* Tekst rozmowy przedrukowujemy z czasopisma „30 Tage" (niemieckojęzyczna wersja „30 Giorni" wydawanego we Włoszech) 1991, nr 12, s. 26-30. Tytuł pochodzi od Redakcji „Ethosu". Red.

przykład gdyby zobaczył zmartwychwstanie umarłych, czy też gdyby papież mianował innych biskupów, czy gdyby Kościół przestał uważać antykoncepcję za przeciwną przykazaniu Bożemu, gdyby zmienił system podatku kościelnego, czy gdyby opowiedział się za socjalizmem albo za liberalizmem, gdyby kobiety były wyświęcane na kapłanów lub gdyby proboszcz mu nieco bardziej imponował. Gdyby zostały spełnione te warunki, niewiara i tak postawiłaby natychmiast nowe. Wierzyć oznacza mianowicie porzucić wszelkie warunki. Wiara jest rozumnym, ale bezwarunkowym posłuszeństwem, rationabile obsequium.

Właściwy problem naszego zachodniego świata polega nie na tym, że Kościół doprowadza świat do gniewu, lecz że stale rosnącą liczbę ludzi pozostawia obojętnymi. Maleje grupa ludzi, dla których życie wiarą wydaje się życiem autentycznym, godnym wysiłku, a przede wszystkim prawdziwą alternatywą wobec życia „etsi Deus non daretur" – jak gdyby Boga nie było.

T. R.: Czy Kościół nie zostaje w pewnym sensie ukarany za próbę „pojednania" ze światem za wszelką cenę, nawet za cenę podporządkowania się jego kryteriom? Kościół spostrzega dzisiaj z konsternacją, że „świat" go bądź ignoruje, bądź w innych wypadkach, używa do swoich celów. Czy nie trzeba więc czegoś zmienić w sposobie, w jaki Kościół rozumie swój stosunek do świata?

R. S.: Trzeba wyraźnie widzieć, że wiara chrześcijańska w świecie oznacza od początku walkę. Już święty Piotr mówił o owej wrogiej człowiekowi ponadludzkiej mocy, która „jak lew ryczący krąży" (1 P 5, 8). Jasne jest również, jak ta walka przebiega. Mianowicie tak, jak „w owym czasie", gdy Odwieczne Słowo Boże przez trzydzieści trzy lata zamieszkiwało widzialnie w owym zapadłym zakątku naszej planety. A więc – po ziemsku patrząc – bezużytecznie. Zamiar zbawienia świata zakończył się publiczną egzekucją – i to trzeciej kategorii.

W rzeczywistości jednak koniec ten stał się początkiem nowego świata, nie jedynie jakimś tylko fundamentalnym przekształceniem „tego świata". „Ten świat", w Nowym Testamencie, jest terminem oznaczającym to, na co został – poprzez śmierć Jezusa – wydany definitywny wyrok, co zostało skazane na upadek. Właściwie już się nie liczy, skoro Pan wyraźnie nie modli się już „za ten świat", lecz za „tych, których Mi dałeś" (J 17, 9). Albowiem „cały [...] świat leży w mocy Złego" (1 J 5, 19). To, co się liczy, to ci, którzy „pozwalają się ocalić z tego przewrotnego plemienia" (por. Dz 2, 40), aby „świecić pośród zepsutego i przewrotnego narodu jako źródło światła w świecie" (por. Flp 2, 15).

T. R.: Ale czy można mówić o niepowstrzymanym zmierzchu wiary w Europie?

R. S.: Nie wolno nam rościć sobie prawa do interpretowania określonych sytuacji historycznych w sensie ściśle historiozbawczym. Niemniej jednak posiadamy pewne trwałe punkty dla każdej możliwej interpretacji chrześcijańskiej. Powiedziano nam, że u kresu dziejów odpadnie wielu (por. 2 Tes 2, 3), że kiedy Syn Człowieczy ponownie przyjdzie, nie zastanie prawie wcale wiary (por. Łk 18, 8), że także chrześcijanie wykładać będą naukę według własnych gustów (por. 2 Tm 4, 3), że w końcu Antychryst zajmie pole (por. 2 Tes 2, 4), że miłość wielu ostygnie (por. Mt 24, 12) i że gdyby tych dni nie skrócono, nikt z ludzi nie mógłby być zbawiony (por. Mt 24, 22). Jednym słowem, trzeba sobie jasno zdać sprawę z tego, że dla „tego świata" prawdziwa wiara nie będzie nigdy wiarygodna.

T. R.: Patrząc czysto po ludzku nie są to zbyt piękne perspektywy...

R. S.: Oczywiście. Ale z drugiej strony rzeczy te zostały nam powiedziane ku pocieszeniu, „abyście, gdy się stanie, uwierzyli, że Ja jestem" (J 13, 19). Poza tym dodaje to w paradoksalny sposób odwagi, gdyż uniezależnia sens głoszenia Ewangelii od prognoz futurologicznych. Zresztą nie wiemy, w jakim miejscu historii przebywamy, czy kres wszystkich rzeczy stoi tuż u naszych drzwi, czy Bóg w Europie przyszłego tysiąclecia będzie miał znowu „wiele ludu" bądź wreszcie czy świecznik całkiem po prostu nie będzie zabrany ze swego miejsca, jak od wspólnoty z Efezu (por. Ap 2, 5), a nasz kontynent pogrąży się w ciemności. Nie musimy tego wiedzieć, gdyż przyszłość Kościoła nie jest naszą sprawą. Naszą sprawą jest jedynie to, aby w tym oto teraźniejszym momencie uczynić wszystko, co leży w naszej mocy, aby gdy Pan do domu powróci, zastał swoje sługi na czuwaniu (por. Łk 12, 37). A to, co w tym celu powinniśmy czynić, zawsze jest tym samym: modlitwa, post, głoszenie Ewangelii, świadczenie miłości braterskiej. Ponadto dziś należy tu dodać trzeźwość umysłu, odporność na osłupienie, nieuleganie pokusie samookłamywania siebie, odwagę patrzenia rzeczywistości prosto w oczy, analizowania jej za pomocą wszelkich racjonalnych środków i oceniania jej w świetle Objawienia.

T. R.: Jak reaguje Kościół na trudne położenie, w jakim się dzisiaj znajduje w Europie?

R. S.: Moim zdaniem, są dwa fałszywe sposoby reagowania. Jedna z tych reakcji polega na rozładowywaniu sytuacji i harmonizowaniu. Jest to zachowanie podobne do lisa, dla którego winogrona są za kwaśne. Z jednej strony, uznaje się Kościół ludowy – zresztą zanikający – za nieporozumienie, a przełom Konstantyna za przejaw grzechu. Z drugiej zaś strony, opowiada się za Kościołem „chrześcijan z wyboru", nie uważając ich przy tym bynajmniej za tych, którzy dopiero potrzebują zbawienia, a nawet za tych,

którzy w ogóle potrzebują rzeczywiście należeć do owego Kościoła z wyboru. W gruncie rzeczy bowiem cała ludzkość miałaby już być zbawiona, a Kościół byłby li tylko znakiem jej zbawienia. Kto zaś jest z dala od niego, niech pozostanie „jeszcze z dala" („noch fern"), jak to brzmi eufemistycznie w nowym niemieckim tłumaczeniu modlitwy kanonu. Możliwość, że ktoś przez całe życie jest z dala, że wcale nie znajduje się na drodze do Boga lub od Niego ucieka, nie jest w ogóle brana pod uwagę. Pierwsze zdanie atanazjańskiego wyznania wiary, które – tak samo jak credo nicejskie – łączy Kościół Wschodu i Zachodu, jest pilnie trzymane pod kluczem: „Ktokolwiek chce być zbawionym, musi przede wszystkim zachować wiarę katolicką". Akceptuje się więc własne położenie jako sytuację mniejszości, uznaje ją za coś normalnego, a na dodatek łagodzi się ją przez „pluralizm".

T. R.: A jak wygląda druga fałszywa reakcja?

R. S.: Przeciwna reakcja jest zdeterminowana przez strach przed gettem. Polega ona na tym, by za wszelką cenę utrzymać Kościół ludowy, także za cenę, że wyrzeknie się swojej tożsamości jako wspólnota wierzących. Tajemnice wysprzedaje się za bezcen. Komunia święta staje się wyprzedażą sezonową. O warunkach dopuszczenia do niej w ogóle się nie wspomina. Dzieci, o których wiadomo, że nigdy wcześniej nie były na Mszy świętej i że nie pokażą się na niej już w następną niedzielę, przyprowadza się do pierwszej komunii, po oficjalnym przygotowaniu przez niekatoliczki, które w niedziele uczęszczają do swoich kościołów (jestem gotów udokumentować to przykładami). Podobnie gdy patrzymy na wysokie liczby rozwodów wśród małżeństw, które zawarły ślub kościelny, nie należy sądzić, że wynika to stąd, iż małżonkowie zmienili swój pogląd na Boga i świat w czasie trwania swojego małżeństwa. Wynika to raczej stąd, że dopuszczenie do ślubu kościelnego nie wiązało się z rozmową, w której uznanie nierozerwalności małżeństwa zostało wyraźnie postawione jako warunek małżeństwa. Kościół nie staje się Kościołem ludu przez to, że sprzedaje się tanio. Zdobywa za to tylko pogardę.

T. R.: Jaka jest właściwa na to reakcja?

R. S.: Alternatywą wobec getta nie jest ani samosprowadzenie się do pewnej grupy pośród innych, która „wnosi własny przyczynek" do wielkiej całości naszej cywilizacji, ani też próba zacierania swych cech odróżniających, w wyniku czego Kościół zostaje wchłonięty przez całość. Misja. Oto jedynie chrześcijańska alternatywa wobec getta.

Rozziew pomiędzy uniwersalną aspiracją orędzia Ewangelii a sytuacją mniejszości tych, którzy tę aspirację żywią, nie zaniknie aż do końca dni. Znaczy to jednak, że misja ta jest możliwa tylko wówczas, gdy ci, którzy

znajdują się w sytaucji mniejszości, mają żywą świadomość tego, że „wybrali najlepszą cząstkę". Bez tej świadomości nie można sprostać wyzwaniu sytuacji, nie sprosta jej zwłaszcza młodzież. Czy chodzi o elitarność? Oczywiście, że tak. Tylko tam, gdzie wiara jest przeżywana jako niezasłużony przywilej, chrześcijaństwo może wzbudzać pragnienie uczestniczenia w tym przywileju.

Ażeby innych zdobyć, należy pokazać, iż to, przez co chce się ich zdobyć, jest a) prawdziwe, b) dobre, to znaczy zbawcze, że wreszcie jest c) piękne, to znaczy jest źródłem radości, czymś, czego wewnętrznej atrakcyjności nie można się oprzeć. Dzisiejsza prezentacja chrześcijaństwa jest bardzo odległa od tego. Sprowadza się je do jednego ze światopoglądów, jednego spośród wielu możliwych, który można tolerować. Nie przedstawia się go jako spojrzenie na rzeczywistość u jej źródła, u jej początku. Jako wydarzenie. Znaczy to, że każdy miałby niejako sam wymyślić dla siebie własną drogę, chociaż prorok Izajasz opisał jako stan zagubienia to właśnie, iż każdy szuka swojej własnej drogi (por. Iz 53, 6). I tak, chociaż każdej niedzieli słyszymy modlitwę: „wybaw nas od wiecznego potępienia", realne jego niebezpieczeństwo wcale nie jest brane pod uwagę, jakby go w rzeczywistości nie było. Gdzie jednak groźba nie jest realna, także i wybawienie od groźby realne nie jest, i chrześcijaństwo staje się puste.

T. R.: Ale gdzie człowiek może spotkać to wewnętrzne piękno, które go tak nieodparcie pociąga?

R. S.: Jeśli chodzi o to piękno, nigdzie lepiej i bardziej olśniewająco nie można go dostrzec niż w życiu świętych. Gdy dziś mówi się o świętych, słyszymy aż do przesytu, że byli oni ludźmi jak ja i ty. Ale nie słyszy się, że oni byli ludźmi lepszymi niż ja i ty. Tylko dlatego są oni dla nas tak ważni.

T. R.: Dzisiaj częściej od bezpośredniego zaprzeczenia wiary stwierdza się pewien „krytyczny dystans" wobec wydarzenia chrześcijańskiego. Czy nie to właśnie odbiera misji wszelką moc?

R. S.: Charles Péguy zdefiniował właśnie modernizm jako postawę tego, kto „nie wierzy, w to, w co wierzy". Czy owa wielość cudzysłowów w przepowiadaniu i ukrywanie się za filologią nie prowadzi do takiej mogącej tylko odpychać „niewiary w to, w co się wierzy"? Posłużmy się konkretnym przykładem. Od czego powinien się zacząć katechizm: od opisu historii (wydarzenia) stworzenia świata czy od opisu historii powstania relacji o stworzeniu świata, a więc od Księgi Wyjścia? Katechizm, który rozpoczyna się w drugi sposób, przecina tę dokładnie więź, która nas wiąże z ludem Izraela i która pozwala nam o nim mówić jako o „naszych Ojcach, dzieciach Izraela", jak czyni to liturgia. Więź ta polega wszak na tym, iż wspólnie z nimi patrzymy na to i razem z nimi za to dziękujemy, za dar stworzenia, o czym mówią

Święte Księgi. Jeśli zamiast tego mówi się o tym, jak te księgi powstały, a opis stworzenia jawi się tylko jakby przy okazji, tylko pośrednio, wtedy trzeba zapytać, kogo to oprócz filologów może interesować. Przecież jest tak wiele książek! Dlaczego ma kogoś interesować właśnie Biblia, skoro nie jest już ona słowem Boga? Katechizmy tego rodzaju są pozbawione wszelkiej mocy misyjnej.

T. R.: Liturgia jest innym obszarem, gdzie tradycyjnie piękno chrześcijaństwa było u siebie w domu...

R. S.: Wszelkie głoszenie prawdy, wszelka przestroga przed wiecznym zatraceniem i wszelka obietnica życia nieśmiertelnego zapadają w próżnię, jeśli zostanie zagubiona więź z tajemniczą, wewnętrzną siłą, która przyciąga. „Nikt nie może przyjść do Mnie, jeżeli go nie pociągnie Ojciec" (J 6, 44). Ta moc przyciągania w języku chrześcijańskim nazywa się „łaską"; słowo „charis" oznacza po grecku zarazem wdzięk. To, co pociąga nas w pojęciowo niewyrażalny sposób od wewnątrz, nazywamy pięknem. Msza święta, „boska liturgia" – jak mówi Kościół wschodni, ponieważ jest uwielbieniem i ofiarą, a więc zwrócona całkiem ku Ojcu – staje się przestrzenią niebiańskiego piękna. W Europie przez ponad tysiąclecie była ona ośrodkiem wszelkich sztuk. Ponieważ w pewnym sensie jest ona prototypem sztuki, nie powinno być w niej nic dowolnego. Każdy szczegół jest ważny. Dlatego Msza święta inspirowała zawsze wielkich poetów i muzyków i dlatego właśnie w pierwszym rzędzie ludzie sztuki są tymi, którzy sposób wprowadzania reformy liturgii w Kościele katolickim po II Soborze Watykańskim uważają za chybiony – już dlatego, że wraz z nim wtargnęła do liturgii dowolność i przez to również tandeta. Nasza współczesna spontaniczność nie jest do tego stopnia przeniknięta „życiem w Duchu", jak to miało miejsce w przypadku pierwszych pokoleń chrześcijan, by księża czy komisje liturgiczne mogli spontanicznie wymyślać coś, na co każdy drugi chrześcijanin wypowie swe „Amen". Dowolność jest przeciwieństwem immanentnej każdemu dziełu sztuki prawidłowości. Tajemnicza atrakcyjność piękna jest efektem promieniowania owej prawidłowości. Kiedy natomiast zaczyna się kształtować liturgię pod kątem widzenia tego, co zmienne, nowe czy interesujące, wówczas staje się ona nieuchronnie nudna. Taka postawa ciągłego wyczekiwania może w końcu tylko rozczarować. Msza święta nie może na dłuższy dystans być w ten sposób interesująca. Na przekór światu nadmiaru informacji i ciągłego jazgotu słów, celebracja uwielbienia, ofiary i uczty w stale tej samej sakralnej formie staje się z roku na rok niezrównanie bardziej fascynująca. Narzeka się dziś często na utratę więzi pomiędzy wiarą, Kościołem a kulturą. Otóż tę więź odbudowuje się nie przez sympozja czy imprezy, lecz przez to, że w swojej mocy promieniowania odnowione zostaje to, co stanowi duszę chrześcijańskiej kultury: chrześcijański kult.

T. R.: Panie Profesorze! Nuda. Oto co przedstawia się dzisiaj jako poniekąd główne znamię chrześcijaństwa. Czy nie jest to paradoksalne, że ona właśnie jest wynikiem zabiegów uczynienia Kościoła bardziej interesującym dla ludzi naszych czasów?

R. S.: Kiedy pytamy, dlaczego Kościół wciąż na nowo jest przedmiotem rozczarowań i frustracji, wydaje mi się, że na to pytanie możliwa jest tylko jedna prosta odpowiedź: to nie jest paradoksalne, to jest logiczne. Kościół w ostatnich dwudziestu latach sprowokował względem siebie bądź dopuścił pewną postawę oczekiwania, którego – jeśli chce pozostać wierny swojej istocie – w końcu przecież nie może wypełnić: oczekiwania, że będzie innym Kościołem. Skutkami są rozczarowanie, złość, rozgoryczenie. Dopuszczono do tego, że pojęcia „postępowy" i „wsteczny" zostały zdefiniowane za pomocą świeckich parametrów, a więc przez inne kryteria aniżeli miara świętości, i że działanie Kościoła było wedle nich oceniane. To może prowadzić tylko do frustracji. Weźmy przykład z liturgii. Im bardziej zewnętrzny kształt Mszy świętej zostaje upodobniony do kształtu protestanckiej celebracji Wieczerzy Pańskiej, tym bardziej wzrasta rozczarowanie, dlaczego w końcu nie następuje interkomunia. Brak interkomunii pomiędzy prawosławnymi a protestantami nie stoi na przeszkodzie przyjaźni Kościołów protestanckiego i prawosławnego. Liturgia prawosławna jest tak wyraziście odmienna od nabożeństwa protestanckiego, że nikt nie żywiłby podobnego oczekiwania. Toteż nie pojawia się frustracja, że nie ma interkomunii. A takie frustracje są bardzo szkodliwe dla ekumenizmu.

T. R.: Panie Profesorze, każdy synod jest dla Kościoła okazją stania się na nowo świadomym swojego zadania w świecie. Czego Pan życzy sobie od Synodu Europy?

R. S.: Trzeba wreszcie położyć kres orientacjom, które w rezultacie wytwarzają jedynie frustracje. Przyszłość wiary zależy od tego, czy wiara stanie się widoczna jako źródło radości. Bez radości człowiek nie może czynić nic dobrego i słusznego. A radość, która jest czymś więcej niż „keep smiling", wiąże się nierozerwalnie z jednoznacznością świadectwa. Nazbyt już długo teologowie grają rolę „panów naszej wiary", zamiast pozostawać „sługami naszej radości" (św. Paweł). Tylko wówczas, gdy fałszywe oczekiwania zostaną wyraźnie ujawnione jako iluzoryczne i nieuzasadnione, oczywista stanie się wiara jako źródło radości. Od tego zależy skuteczność nowej ewangelizacji. Koniec końców bowiem każdy zwraca się tam, skąd oczekuje najgłębszej radości.

Tłum. *Ks. Alfred Wierzbicki*

„SPOSÓB RZĄDZENIA ŻYCIEM, STOSUNKAMI I LUDŹMI REALNYMI"

Gustaw HERLING-GRUDZIŃSKI

LIST C. K. NORWIDA DO EMIGRACJI POLSKIEJ*

„Nie mogę byłemu edytorowi memu Brockhausowi tłumaczyć, że wieści i zachody wojenne są niczym – bo on nie zrozumie! Nie mogę mu mówić, że idzie po prostu o Kongres, albowiem nic nie ma zlegalizowanego i wszystko jest personalne – osobiste – zależące od osobistych atrybutów. Nie mogę mu mówić: «Europa jest bezlegalna, Polska – cała w sentymentach krwią zbroczonych, a ludzie chrześcijańscy są niepraktyczne osły, a ludzie praktyczni są szarlatany pogańskie». Nie mogę mu mówić: «Płać mi i drukuj, i czekaj, a będziesz zawdzięczony».

Tego wszystkiego mówić nie mogę dlatego, że poprzednicy moi byli ludzie genialni, ale łgarze, tak jak każdy patrycjusz w trudnych chwilach Rzeczypospolitej jest łgarzem. Byli to szanowni i kochani łgarze, którzy safandułom schlebiali, aby czas zyskać do poprawienia rzeczy ogólnej i wychowania czegoś znośniejszego – nie mogli inaczej począć – łgali – bo czekali!...

Mówiłem to Zygmuntowi przed śmiercią Jego, gdy przyszedł do mnie, do tego kąta, gdzie byłeś, pod moją nieobecność. Mówiłem mu: «Łżecie, nie ufacie następstwom prawdy i mistrzostwu wszechprzytomnego Boga!... to zaś ufanie w konsekwencje prawdy zwie się NADZIEJĄ (cnotą)».

Ale co? robić u nas...

Bądź im Pindarem albo Buonarrottim... na co?... Im trzeba, abyś był bankierem-Żydem i abyś gadał angedoty jak Radziwiłł Karol, a żonom ich, abyś się modlił, grymasy robiąc.

1. Arystokracja: bez grzeczności i starannej baczności uszanowania człowieka.

---

* Tekst niniejszy jest drukowany według książki Gustawa Herlinga-Grudzińskiego *Żywi i umarli. Szkice literackie*, Lublin 1991, s. 9-12. Red.

2. Demokracja: bez pracy, walki i dumy-szlachetnej.

Kiedy kto arystokratą, niech będzie delikatnym i artystycznie niebieskim jak Perykles. Kiedy kto demokratą, niech będzie szlachetnie-dumny jak Cato, i pracowity, i cichy.

Jednych i drugich nie widziałem, ale widziałem amfibie bez charakteru – lokaje i zalotniki-czasów, złodzieje i szarlatany – modlący się jak ich niewolnice-żony, ale niemocni słowa świadectwa wyrzec i kroku postąpić prawego.

Oto gotowi wlać morze krwi, ale kilku wyrazów prawdy nie powiedzą, i umyją ręce, i będą na trzy korony Ojca Świętego śmieciami rzucać. Męczeństwo bez wyznawstwa – szlachectwo bez szczerości i otwartości słów, demokracja bez pracy i charakteru! – gałgaństwo.

Czy zechcesz i raczysz jednym palcem nagim dotknąć interesu, który Ci przedstawiłem był??"

C. Norwid

Gdy mi, opuszczającemu Rzym, dał ten, wypisany na cienkim listku papieru list ktoś bliski i czujący, zachowałem go niby najdroższą pamiątkę, niby glejt żelazny, wystawiony w tych ciężkich dniach burzy polskiej na dalszą trudną i niepewną drogę.

Napisał go Norwid nie do naszej Emigracji, ale do Kraszewskiego. Napisał go w równie dla Polski chmurnych czasach, gdy w owym biednym kącie, w zwadzie serdecznej z Zygmuntem Krasińskim i innymi sięgał do dna polskich nieszczęść, rozjaśniał nieulękłym rozumem głębokie mroki najdumniejszych z tułaczek.

Nie wieszcz, ale mędrzec, nie prorok, ale gorzki ostrowidz, nie wróż, ale mistrz, który z poezji uczynił lancet, odsłaniający najdrobniejsze włókna duszy narodu, umiłowanego w nieszczęściu i tak nierozumnie szalonego w pokoju: „Delikatny i artystycznie niebieski jak Perykles" – w łachmanach. Czy to nie On właśnie powinien być dla nas symbolem niezatartym narodu, który tułaczkę i poniewierkę przekłada nad niewolę?

„Szlachetnie-dumny jak Cato, i pracowity, i cichy" – życiem całym przyświadczył, że los własnego narodu można zdradzić lub dzielić, ale nigdy, przenigdy nie wolno go skłamać. Skąd wiedział ten królewski nędzarz, że tak będzie znowu? Jak przeczuł i ową „Europę bezlegalną" i „Polskę – całą w sentymentach krwią zbroczonych" i owych „szarlatanów pogańskich", ludzi praktycznych? Rwie się smutny polski wątek, gubi się myśl bezinteresowna wśród „wieści i zachodów wojennych". Norwidową ma twarz powstaniec ze „Snu Elenai", Norwidowy, zbolały głos dźwięczy ostro w orkiestralnych „chórach wieków" Słowackiego. I jeszcze wyrywa się po raz ostatni ze strąconego na bruk warszawski fortepianu Szopena. A przecież mógłby na

nowo marzyć o jednym tylko „z młodości swej stolicy" kamieniu, na którym „krew i łza nie świecą". Mógłby, jakże łatwo, niby po nocach budzący cień bezlitosny polskich przywar i grzechów znów palcem kościstym wskazać „patrycjuszy, co w trudnych chwilach Rzeczypospolitej są łgarzami", aby „czas zyskać do poprawienia rzeczy ogólnej i wychowania czegoś znośniejszego".

„Lokaje i zalotniki-czasów... niemocni słowa świadectwa wyrzec i kroku postąpić prawego", wszyscy ci mali „organicznicy" i pozytywiści o tyle mniejsi od swych mistrzów, o ile przełaz węższy jest od drogi.

Na wskroś przejrzał ich później Brzozowski, ten „Norwid naszych już czasów", który, gdyby los mu odjął trochę inteligencji i wiedzy, a nie poskąpił Cyprianowego rozumu i sztuki, mógłby napisać jedyną zapewne książkę o dziejach inteligencji polskiej. Jak z tych coraz to ginących ścieżek polskiego geniuszu niewoli wydeptać szeroki gościniec wolności?

Jest jedna wielka rzecz, dzięki której żyjemy wszyscy. Jeśli Polacy są naprawdę narodem romantycznym, to jest to anachronizm, który cierniem tkwi w żywym ciele Europy. Jeśli są naprawdę narodem niepodległym, to jest to prawda, która układanej do snu śmiertelnego Europie każe zawsze przecknąć się do życia na nowo.

Polska układna, Polska nowego Margrabiego, w której „dla Polaków można zrobić dużo, ale z Polakami nic", Polska znużona właśnie u kresu męczeństwa, któremu teraz, właśnie teraz zabrakło nagle wyznawstwa! – gałgaństwo.

Więc u progu szóstego roku Emigracji, na chwilę przed chłodnym świtem czasu jutrzennego, czy „zechcemy i raczymy jednym palcem nagim dotknąć interesu, który nam przedstawił był?"

Październik 1944

Piotr KRYCZKA

DYLEMATY ŚWIADOMOŚCI POLITYCZNEJ POLAKÓW

Polska świadomość polityczna jest, ogólnie rzecz biorąc, zorientowana defensywnie, obronnie. Jej siłą jest trwanie i uznanie dla trwania [...]. Niezwykle ważne w niej miejsce zajmuje wierność ideom, w małym natomiast stopniu jest zorientowana na sukces; nie wykształciła ona w dostatecznym stopniu dynamizmu tak charakterystycznego dla wielu społeczeństw.

UWAGI WSTĘPNE

„Drugie polskie przedwiośnie" – kategoria odwołująca się do powieści Żeromskiego z 1924 roku – bezpośrednio odnosi się do świadomości politycznej Polaków. Podobnie jak sześćdziesiąt lat temu, tak i obecnie stawia się wiele podstawowych pytań dotyczących organizacji państwa, roli instytucji organizujących życie zbiorowe, uczestnictwa lub absencji w życiu publicznym. Większość z nich stawia w polu uwagi stan umysłów, traktując go jako realnie istniejącą rzeczywistość w myśl zasady, że świadomość jest też rzeczywistością.

Opracowanie tego tematu napotyka wszakże dwie podstawowe trudności. Jedna z nich łączy się z wieloznacznością określenia „świadomość polityczna", druga zaś z faktem, że w Polsce – podobnie jak w innych krajach Europy Środkowo-Wschodniej – stan badań nad świadomością polityczną często nie wykracza poza pewne propozycje metodologiczne, a badania empiryczne prowadzone są w ograniczonym zakresie bądź też ograniczają się do postulatów[1].

Spośród kilku propozycji terminologicznych dla celów tego opracowania przyjęto propozycję Marii Boruckiej-Arctowej, która przez świadomość polityczną rozumie „wiedzę oraz ustosunkowanie się społeczeństwa (w całości lub jego określonych kręgów, a także jednostek) do polityki, przy czym to «ustosunkowanie się» sprowadza się do ocen i postaw wobec celów i zasad życia politycznego i instytucji je regulujących oraz ewentualnych postulatów dotyczących zmian tych zasad"[2]. Przejawia się ona w postaci swoistego rozumienia, wartościowania czy ujmowania instytucji i zasad życia politycznego w kategoriach praw i obowiązków jednostek i grup społecznych, często

---

[1] M. Borucka-Arctowa, *Świadomość prawna a planowane zmiany społeczne*, Wrocław 1981, s. 156; *Co nam zostało z tych lat... Społeczeństwo polskie u progu zmiany systemowej*, red. M. Marody, Londyn 1991.

[2] Borucka-Arctowa, dz. cyt., s. 160.

funkcjonujących jako określone stereotypy, tj. skrótowe, uogólnione i uproszczone obrazy rzeczywistości politycznej, zabarwione sądami wartościującymi.

Polską świadomość polityczną – podobnie jak świadomość innych narodów – cechuje eklektyzm, wielość poglądów i idei, przede wszystkim zaś świadomość wielu dylematów, przed którymi stawała w przeszłości i staje obecnie.

Odmienność polskiej świadomości politycznej w stosunku do świadomości innych narodów polega na tym, że jej podstawowe zręby ukształtowały się w okresie, kiedy Polacy nie mieli własnej państwowości. Naród pozbawiony możliwości stanowienia o sobie jest szczególnie podatny na różnego rodzaju mity, w nich szuka swojej tożsamości i w nich lokuje swoje aspiracje. Rozbiory stanowiły niewątpliwie wstrząs dla ówczesnych i przyszłych elit politycznych, które stawały przed problemem wypracowania określonej wi zji i programu przetrwania narodu i odzyskania niepodległości. Wytworzyły one trzy tradycje.

TRZY TRADYCJE POLITYCZNEGO MYŚLENIA

Wszystkie trzy powstawały równolegle, warunkowane były rozwojem sytuacji politycznej i społecznej, nierzadko się wzajemnie przenikały. Są to: tradycja staszicowska, zwana także tradycją pracy organicznej, tradycja kościuszkowsko-napoleońska, określana zamiennie tradycją niepodległościową lub romantyczną, i wreszcie tradycja lojalistyczna, o której pisze się w podręcznikach historii, natomiast nader rzadko i raczej wstydliwie obecna jest w publicystyce politycznej.

Tradycja pracy organicznej wiązana jest jednoznacznie z osobą jej głównego ideologa Stanisława Staszica (1755-1826), jednego z najwybitniejszych przedstawicieli polskiego Oświecenia, uczonego, filozofa, duchownego, przyrodnika, działacza i publicysty politycznego. Jest on autorem znanego powiedzenia: „paść może naród wielki, zniszczeć – tylko nikczemny". Kiedy zabrakło państwa, drogą do zachowania polskości miał być zarysowany w 1805 roku program rozwoju nauki oraz działalność gospodarcza. Sam Staszic rozwinął na szeroką skalę działalność organizatorską w dziedzinie nauki i oświaty (utworzył Towarzystwo Przyjaciół Nauk, współorganizował Uniwersytet w Warszawie) oraz działalność gospodarczą (odkrył złoża węgla w rejonie Dąbrowy Górniczej i zainicjował budowę kopalni). Jest również uważany za prekursora spółdzielczości chłopskiej[3].

Koncepcja ta, oparta na zasadzie racjonalnego myślenia, nie została zinternalizowana w polskiej świadomości politycznej jako główna orientacja w

[3] Por. A. Bocheński, *Rzecz o psychice narodu polskiego*, Warszawa 1986, s. 16-17.

dużej mierze ze względu na rozwój wypadków historycznych, które niebawem nastąpiły. Przedtem jednak Tadeusz Kościuszko (1746-1817), opromieniony sławą naczelnika insurekcji z 1794 roku, już w 1800 roku sformułował program odbudowy państwa na drodze walki zbrojnej. Jak się wydawało – wówczas mało realny. Koncepcja ta wszakże już w roku 1807 została uwieńczona powodzeniem, kiedy to za sprawą Napoleona i walczących u jego boku legionów polskich zostało na siedem lat odbudowane na obszarze jednej piątej części dawnego terytorium państwo polskie pod nazwą Księstwa Warszawskiego. Wydarzenie to miało kolosalne znaczenie przynajmniej w dwóch wymiarach. Po pierwsze, umiędzynarodowiło tzw. sprawę polską i pozwoliło na utrzymanie namiastki własnego państwa – Królestwa Polskiego. W drugim niejako planie, wytworzyło ono wiarę, że każde działanie zbrojne – i tylko działanie zbrojne – jest skuteczną drogą do odzyskania niepodległości. Epopeja napoleońska zadała poważny cios racjonalnemu myśleniu Polaków i legła u podstaw powstania innej – konkurencyjnej wobec koncepcji Staszica – tradycji politycznego myślenia, zwanej tradycją romantyczno-niepodległościową. Tworzyła przeświadczenie, że walka zbrojna, zryw powstańczy mają znaczenie rozstrzygające w walce o niepodległość. Epizod zaś głównodowodzącego armią polską księcia Józefa Poniatowskiego, który osłaniał odwrót wojsk napoleońskich i zginął wierny cesarzowi do końca – tworzył legendę, w której takie wartości, jak wierność, honor żołnierski, poświęcenie dla idei, w tym cierpienie i poświęcenie swojego życia, zyskały rangę najwyższą[4].

Równolegle z tymi dwoma sposobami politycznego myślenia już w pierwszej ćwierci ubiegłego stulecia zarysowała się wyraźnie trzecia orientacja określana mało precyzyjnie jako lojalistyczna. Miała ona sprzyjający okres zaraz po 1815 roku. Deklarowała unikanie spięć z zaborcami, uważając, że przyczyni się to nie tylko do utrzymania status quo, ale do rozszerzenia autonomii. Najbardziej znanymi przedstawicielami tej orientacji byli w Królestwie Polskim przez pewien czas Adam Czartoryski (1770-1861), Franciszek K. Drucki-Lubecki (1778-1846), w Wielkim Księstwie Poznańskim jego namiestnik Antoni Radziwiłł (1775-1833), a w Rzeczypospolitej Krakowskiej prezes Senatu Stanisław Wodzicki (1759-1843). Mimo znacznych niekiedy różnic, cechą wyróżniającą wówczas tę orientację była lojalność „za coś": za większą samodzielność, za dodatkowe przywileje. Tę linię próbował kontynuować później Aleksander Wielopolski, autonomiści galicyjscy z A. Gołuchowskim czy wreszcie krakowscy Stańczycy przez ponad czterdzieści lat poprzedzających pierwszą wojnę światową.

Ale dziewiętnastowieczna historia naszego narodu zna i inną wersję tej orientacji: lojalność „za nic" – za zwykłe przetrwanie. Taki bowiem charak-

[4] Tamże.

ter ma adres poddańczy sejmu galicyjskiego z grudnia 1866 roku ze słowami: „Przy Tobie Panie stoimy i stać chcemy", oraz lojalistyczne memoriały słane do cara po powstaniu styczniowym, w tym bardzo głośny adres zainicjowany przez Zygmunta Wielopolskiego w 1875 roku podpisany przez ośmiuset notablów Królestwa, zabarwiony akcentami słowianofilskimi. Kazimierz Krzywicki zaś głosił ideę pogodzenia się z Rosją bez stawiania jakichkolwiek warunków.

Były okresy, kiedy orientacje te wzajemnie się przenikały, szczególnie lojalizm z pracą organiczną, a praca organiczna z nurtem niepodległościowym.

Wielka literatura romantyczna XIX wieku stawała się częścią polskiej świadomości politycznej. Propagowała model romantyczno-niepodległościowy i jego wartościami zapładniała umysły i serca Polaków. *Oda do młodości* A. Mickiewicza stała się „manifestem kolejnych pokoleń narodu walczącego o wolność", przeciwstawiała „mędrca szkiełko i oko" – „czuciu i wierze", które zdolne są objawić niedostępną dla rozumu duchową naturę świata, a hasło „rozumni szałem" miało zastąpić „mędrca szkiełko i oko". Z kolei *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, stanowiące dla wielu pokoleń swoisty katechizm politycznego myślenia, apoteozowały cierpienie dla idei, a Polskę określały jako umęczonego Chrystusa narodów. Literatura ta krytykowała oportunizm, konformizm polityczny i moralny, wnosiła do świadomości narodowej takie jakości, jak: poczucie spójni narodowej, gotowość do ofiar, olbrzymi ładunek emocji i uczuć patriotycznych. Do panteonu bohaterów narodowych wprowadzała nie uczonych, a wojowników i poetów[5].

Kiedy po kolejnym nieudanym powstaniu (1863) pojawiły się próby reorientacji polskiej świadomości politycznej, przez skierowanie jej na naukę i sukcesy w dziedzinie gospodarczej, głównie za sprawą pozytywistów, nie zyskały one akceptacji i szerszego uznania społecznego, a to dlatego, że pozytywiści polscy za miernik nowoczesności uznali tezy darwinizmu. Siłą rzeczy angażowali się w walkę z Kościołem, a niewątpliwie najwybitniejszy polski pozytywista Aleksander Świętochowski, zwany „polskim Voltaire'em", uwikłał się w tę walkę w sposób niemal ostentacyjny. Sprawiło to, że pozytywistom nie udało się zdobyć ani szlachty, ani duchowieństwa, nie mówiąc o chłopach i tworzącej się klasie robotniczej[6].

Z kolei literatura okresu pozytywizmu, nawet jeśli stawiała na porządku dziennym sprawy gospodarcze i oświatę, nader często odwoływała się do wątków romantyczno-niepodległościowych i propagowała kult ofiary dla Ojczyzny. *Lalka* B. Prusa czy *Trylogia* H. Sienkiewicza do dziś zdają się w

[5] Tamże, s. 23.
[6] Tamże, s. 42.

jakiejś mierze wpływać na polską świadomość poprzez szeroki krąg czytelników, a także widzów filmowych wersji tych dzieł.

Ze wszystkich ziem polskich jedynie na terenie zaboru pruskiego gospodarka stała się orężem w walce o przetrwanie polskości. Polskie instytucje gospodarcze, kulturalne i oświatowe, nazwiska D. Chłapowskiego, K. Marcinkowskiego, H. Cegielskiego czy ks. P. Wawrzyniaka stały się symbolami tego modelu, ale terytorialny zasięg ich oddziaływania ograniczył się do Poznańskiego.

Przedłużeniem żywotności modelu niepodległościowego w XX wieku była postać i działalność Józefa Piłsudskiego oraz związanego z nim obozu politycznego. Tradycję pracy organicznej kontynuowali w okresie II Rzeczypospolitej Władysław Grabski oraz Eugeniusz Kwiatkowski – twórca Gdyni i Centralnego Okręgu Przemysłowego. W niepodległym i suwerennym państwie tradycja lojalistyczna straciła rację bytu.

W odrodzonym państwie polskim kluczowe pozycje polityczne i administracyjne zajęli politycy i urzędnicy pochodzący z zaboru rosyjskiego i austriackiego. Symbolem cenionych wartości stała się kariera urzędnicza i wojskowa. Podejmowane w tym czasie próby gospodarczego wzmocnienia Polski nie przerodziły się w ogólnospołeczny proces przekształceń strukturalnych i świadomościowych, między innymi i dlatego, że zostały przerwane przez wybuch wojny w 1939 roku.

Wojna, a zwłaszcza okres powojenny związany z „budową" systemu realnego socjalizmu – przyniosły nowe przewartościowanie dotychczasowych tradycji: w zmienionych warunkach i w zmienionej formie na czoło wysunął się ruch niepodległościowy, który utrzymywał w konspiracyjnych warunkach około dwustutysięczną armię partyzancką, zorganizował powstanie warszawskie, przez kilka lat stawiał mniej lub bardziej zorganizowany opór wobec sowietyzacji kraju. Na polu kultury wielką organiczną pracę kontynuował Kościół katolicki; praca ta, jak dotąd, nie doczekała się opracowania na miarę wkładu, jaki wniosła w dzieło utrzymania tożsamości narodu i jego powiązań z chrześcijańską kulturą.

Obok tych dwóch zasadniczych nurtów politycznego myślenia ujawnił się i trzeci, „wstydliwy" nurt kolaboracji. Polska nie miała wprawdzie ani swojego Pétaina, ani Quislinga, ale nie można zapomnieć o tym, że przez urzędy okupacyjne przewinęło się tysiące (jeśli nie dziesiątki tysięcy) kolaborantów, donosicieli i zwykłych szmalcowników. Bliższy nam historycznie okres powojennej kolaboracji próbuje się w wielu kręgach postkomunistycznej lewicy przedstawiać jako kolaborację „ideową", „historycznie konieczną", „odpowiedzialną ". Prowadzone dyskusje i polemiki ukazują, jak kolaboracja może być kryta za pięknymi i wzniosłymi hasłami wielkich idei, racji stanu. Ujawniają także jej drugą stronę: małe, średnie i duże przywileje, postawy oportunistyczne.

Okres realnego socjalizmu jest niezwykle znaczący także i z tego względu, że nowy system i oficjalna ideologia odcinały się od przeszłości, przekazywanej dotąd tradycji. Prowadziło to do znacznej polaryzacji świadomości w tej dziedzinie: jednych wykorzeniało z tradycji, innych zaś skłaniało do mitologizacji przeszłości, głównie jej niepodległościowej wersji. Nie jest chyba rzeczą przypadku, że w ostatnich latach pojawiły się głosy wskazujące na anachroniczność odtworzenia dawnych orientacji i struktur politycznych (A. Michnik) z jednej strony, z drugiej zaś – silną pozycję w ostatnich wyborach uzyskała niepodległościowa KPN; odradzają się tradycyjne ugrupowania i tworzą się nowe, odwołujące się bądź do ethosu, bądź też do interesów. Paradoksem jest wszakże to, że interesy często redukowane są do sfery roszczeniowej. Blisko dwie trzecie społeczeństwa zdaje się pozostawać na marginesie tych sporów, manifestując swoją bierność. Jakie postawy ono ujawni? – to pytanie, na które trudno dać dziś odpowiedź, a które może stać się wyzwaniem już w niedalekiej przyszłości.

NIEDOCENIANIE SPRAW GOSPODARCZYCH

Tradycja staszicowska, łącząca patriotyzm z zaangażowaniem we wzrost gospodarczy i rozwój nauki, nie przebiła się jako podstawowa i główna wartość organizująca życie społeczne. Łączyło się to niewątpliwie ze specyfiką tworzących się w XIX wieku struktur społecznych i narodowej kultury.

Społeczeństwo polskie, inaczej niż społeczeństwo francuskie, niemieckie czy brytyjskie, nie wytworzyło w miarę silnego mieszczaństwa. To właśnie mieszczaństwo w XIX i XX wieku wprowadzało do świadomości społecznej takie cechy, jak: bogacenie się, oszczędność, dyscyplina osobista, osobisty sukces. Tworzyło kulturę osadzoną w gospodarce i powiązaną z nią wielorakimi sprzężeniami zwrotnymi. Poprzez system powszechnych wyborów samorządowych i parlamentarnych kreowało kariery polityczne, a poprzez pozycję ekonomiczną wpływało także na polityczne i administracyjne decyzje.

Jeden z wybitnych i uznanych teoretyków kapitalizmu i biurokracji – Max Weber, sformułował hipotezę, że bez tzw. ducha kapitalizmu niemożliwy byłby kapitalizm jako system ekonomiczny i społeczny. Ducha kapitalizmu wytworzyła religia protestancka: szczególnie jej wiara w predestynację i związana z nią wiara, że powodzenie w życiu doczesnym jest znakiem Bożego błogosławieństwa. Zalecana przez protestantyzm asceza ułatwiała upowszechnienie standardowej produkcji wielkoseryjnej.

W Polsce narodową kulturę w XIX wieku tworzyło, pozbawione po powstaniach majątków, ziemiaństwo i szlachta, a później – inteligencja pochodzenia szlacheckiego. Jej literacki obraz przedstawiła plastycznie Maria Dąbrowska w *Nocach i dniach*. Do kultury narodowej inteligencja wniosła głęboki patriotyzm i potrzebę ofiarności. Jednocześnie jednak głosiła brak po-

szanowania lub wręcz pogardę dla wartości materialnych. W ten sposób racjonalizowała swoją pozycję. W zaborze austriackim Polacy z reguły zadowalali się karierą urzędniczą, dającą niewielkie wprawdzie, ale pewne dochody i wysoką pozycję towarzyską; bardzo rzadko angażowali się w działalność gospodarczą.

Polska nie miała wielkiej literatury mieszczańskiej podobnej chociażby do tej, jaką miały Francja i Niemcy, czy „pionierskiej" – w jakiejś mierze porównywalnej z literaturą Stanów Zjednoczonych. Przy braku zakorzenienia w kulturze społeczny status mieszczaństwa był w Polsce niski. Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że w kręgach opiniotwórczych zostały wykreowane takie kategorie pojęciowe, jak „kultura ludowa", „kultura robotnicza"; nadawano im znaczenie pozytywne. Nie upowszechniło się natomiast określenie „kultura mieszczańska", a jeśli się czasem pojawiało, to raczej z zabarwieniem negatywnym.

W systemie realnego socjalizmu ekonomia została niemal całkowicie podporządkowana polityce. Ze względów doktrynalnych degradowana była własność prywatna, a jej krytyka niszczyła również poczucie społecznej odpowiedzialności, szczególnie odpowiedzialności za wykonywaną pracę. Jest to dzisiaj jeden z głównych problemów reformujących się systemów społeczno-gospodarczych we wszystkich krajach postkomunistycznych.

Zapoczątkowany przed trzema laty proces transformacji systemowej w Polsce napotyka inną jeszcze barierę: przyzwyczajenie, że życie gospodarcze toczy się poza ludźmi, gdyż pozostaje w kompetencji państwa i jego organów. Przełamanie tej bariery będzie z pewnością trwało dość długo, natomiast w szerokich kręgach społeczeństwa będą obecne nadal postawy roszczeniowe. Wiązać one będą bez wątpienia decyzje i programy polityczne elit oraz wpływać na tempo i zakres transformacji systemowych.

Historia, zarówno dziewiętnastowieczna, jak i ta po drugiej wojnie światowej, tak ukształtowała strukturę naszego społeczeństwa, że nie ma w niej znaczącej ekonomicznie i społecznie klasy średniej. W demokratycznych społeczeństwach jej rola polega nie tylko na tym, że stanowi ona o poziomie życia materialnego. Poprzez dwukierunkowy system porównań (z tymi, którzy zajmują wyższe pozycje w stratyfikacji społecznej, ale także z tymi, którzy zajmują w hierarchii społecznej miejsce niższe) w dużej mierze strukturalnie stabilizuje systemy społeczne, zapewniając im jednocześnie niezbędną dynamikę.

U nas zarówno „historia", jak i przedłużający się kryzys ekonomiczny doprowadziły do pauperyzacji dużej części społeczeństwa. Niektóre szacunki wskazują, że aż 60% ludności w Polsce żyje obecnie na granicy lub poniżej minimum socjalnego. Naturalnym skutkiem takiej sytuacji jest ostra polaryzacja postaw i wzrost znaczenia tych sił społecznych i politycznych, które szermują hasłami radykalnymi i skrajnymi po obu stronach politycznego spectrum. Tworzy to naturalną pożywkę dla haseł populistycznych.

PODWÓJNY OBRAZ PAŃSTWA

Okres zaborów przyczynił się w dużym stopniu do wytworzenia się wśród Polaków ambiwalentnego stosunku do państwa. Kiedy bowiem w Europie tworzyły się nowożytne organizmy państwowe, a w życiu publicznym powstawała i ugruntowywała się demokracja oraz zasada obywatelskości, określająca niezbywalne prawa obywatela w stosunku do państwa i jednocześnie ustalająca jego obowiązki wobec niego – nie mieli oni własnego państwa. Natomiast państwa, w których przyszło im żyć, niezależnie od tego, czy było to państwo rosyjskie, pruskie, niemieckie czy austriackie – były państwami obcymi. Ta obcość była wzmacniana w okresie prześladowań po nieudanych powstaniach w zaborze rosyjskim, a w zaborze pruskim przez Kulturkampf w latach siedemdziesiątych oraz działalność Komisji Kolonizacyjnej i antypolskie ustawodawstwo za czasów kanclerza B. von Bülowa. Utrwalało ją zwycięstwo tradycji niepodległościowej, zinternalizowanej w znacznej części elit politycznych.

Te niekorzystne doświadczenia instytucji państwa doprowadziły do wytworzenia w społecznej świadomości swoistej dwoistości postaw, w szczególności zaś – jak twierdzi W. Markiewicz – do ucieczki od państwa realnego do państwa wyimaginowanego[7]. Tym państwem realnie istniejącym było bowiem państwo obce i walka z nim oraz jego instytucjami urastała do rangi obowiązku patriotycznego. Szkodzenie temu państwu, sabotowanie jego praw, zarządzeń i organów stanowiło jedną stronę stosunku Polaków do państwa.

Z drugiej jednak strony Polacy nie godzili się z faktem utraty własnego państwa. Podejmowali próby odzyskania niepodległości, zarówno poprzez powstania zbrojne, jak i pracę organiczną dla zachowania kultury i tożsamości narodowej. Państwo to nie przestało istnieć w ich świadomości i aspiracjach. To wyimaginowane państwo stanowiło swoisty konglomerat, w którym rzeczywistość mieszała się z oczekiwaniami, a nierzadko z mistyfikacją.

Od chwili odzyskania niepodległości Polacy postawili wobec swojego państwa niezwykle wysokie wymagania. W imię tych wymagań było ono krytykowane jako niedoskonałe. Fala bardzo ostrej krytyki, wywodzącej się zresztą z różnych inspiracji politycznych, przeszła przez publicystykę i wystąpienia publiczne w okresie II Rzeczypospolitej, od kilku lat przybrała ona znów na sile. Krytyka państwa realnie istniejącego współwystępuje z tendencją do idealizowania przeszłości i postaci historycznych[8]. Zgodnie z tą prawidłowością w okresie realnego socjalizmu ujawniła się tendencja do idealizowania II Rzeczypospolitej z lat 1918-1939. Prawdopodobnie w najbliż-

---

[7] W. Markiewicz, *Świadomość narodowa Polaków*, w: *Z badań nad przeobrażeniami świadomości społecznej w Polsce*, red. H. Jadam, D. Markowski, Rzeszów 1981, s. 14.

[8] Tamże.

szej przyszłości czeka nas nawrót do idealizowania „państwa opiekuńczego" czy „państwa zorganizowanego" z okresu PRL-u.

Ukształtowany w świadomości Polaków podwójny obraz państwa pełni ważne funkcje polityczne, społeczne i moralne. Nawet jeśli obraz państwa wyimaginowanego nie jest możliwy do zrealizowania, to poprzez oczekiwania i aspiracje tworzy pewien niewidzialny system nacisków politycznych. Ma to szczególne znaczenie w okresie panowania systemów niedemokratycznych, pozbawionych możliwości istnienia lub prawidłowego funkcjonowania opozycji. W takich okolicznościach obraz państwa wyimaginowanego w jakimś stopniu przejmuje role nie istniejących instytucji politycznych, które w demokratycznych systemach pełnią funkcje kontrolne. Jest więc swoistą quasi-instytucją życia politycznego, praktycznie ograniczającą możliwości totalitarnego sprawowania władzy.

WSPÓLNOTOWE ALTERNATYWY PAŃSTWA

Bezpośrednią konsekwencją doświadczeń historycznych społeczeństwa polskiego było szukanie instytucji lub wspólnot mogących być alternatywą dla państwa. W zależności od kontekstu i historycznych okoliczności szczególnego znaczenia nabierały trzy instytucje życia zbiorowego, a mianowicie: naród, Kościół rzymskokatolicki i rodzina.

W świadomości politycznej Polaków szczególne miejsce zajmuje naród, traktowany jako grupa identyfikacji politycznej i kulturowej. W odróżnieniu od organizacji państwa i jego aparatu przymusu mogącego działać w „obcym" interesie, naród jest wspólnotą „swoich", ludzi zjednoczonych wiarą we wspólną przeszłość historyczną i połączonych poczuciem wspólnych doświadczeń historycznych, „wspólną Ojczyzną", wspólną kulturą, ludzi wspólnie aspirujących do posiadania własnej organizacji politycznej w postaci państwa. To nie państwo, lecz naród urósł do rangi kategorii życia zbiorowego, wymagającej szczególnego rodzaju poświęceń ze strony jego członków.

Jeden z przedstawicieli wielkiej czwórki polskich poetów romantycznych, Cyprian Norwid, podejmując próbę dyskusji na temat absolutyzacji narodu przeszedł do polskiej literatury politycznej jako autor powiedzenia: „Polak jako naród jest olbrzym, jako społeczeństwo – karzeł". Pomijając metaforyczny wymiar tego powiedzenia, szczególny charakter twórczości tego poety i filozofa oraz szczególne okoliczności, w jakich myśl ta została wypowiedziana – oddaje ona niewątpliwie dylemat i rozdwojenie polskiej świadomości politycznej.

Semantyczna analiza wielu kategorii pojęciowych odnoszących się do naszego życia zbiorowego ukazuje w sposób bardzo jednoznaczny odrębność państwa i narodu. Staje się to szczególnie widoczne, jeśli porównamy funk-

cjonowanie tych kategorii w języku angielskim i francuskim, w których używane są one w wielu przypadkach zamiennie.

Drugą obok narodu alternatywą quasi-państwową życia zbiorowego stawał się w szczególnych okolicznościach Kościół rzymskokatolicki. Kiedy pod koniec XVIII wieku uległa dezintegracji instytucja państwa, głównymi ośrodkami przetrwania narodu i poczucia jego tożsamości stały się struktury kościelne, takie jak: parafie, szkolnictwo kościelne, duchowieństwo, nabożeństwa w języku polskim itp. W XIX wieku wytworzyła się wyraźna symbioza narodu i Kościoła, a Kościół stał się integralną częścią polskiego dziedzictwa kulturowego.

W XIX wieku powstał stereotyp „Polaka-katolika" jako wypadkowa dwóch działających na zasadzie sprzężenia zwrotnego „mechanizmów społecznych". Jednym z nich był proces, który w terminologii współczesnej socjologii można by nazwać procesem etykietyzacji lub stygmatyzacji, a miał on miejsce w zaborze rosyjskim i pruskim. W obu zaborach Polacy byli identyfikowani jako katolicy. Nierzadko z tego powodu byli prześladowani. Zgodnie z prawidłowościami psychospołecznego zachowania, na zasadzie reakcji zwrotnej sami przyjęli te role i zaczęli się z nimi identyfikować. Jest to znane powszechnie w socjologii zjawisko społeczne przyjmowania roli dewianta. Z biegiem czasu zaczęli wykorzystywać tę sytuację bycia Polakami i katolikami jako element integracji społecznej i narodowej. Wytworzony stereotyp – jak to często ze stereotypami bywa – historycznie zmieniał swoją treść, a dla niektórych odłamów ideologii narodowej stał się narzędziem walki przeciw mniejszościom narodowym w Polsce.

Dramatyczny dla polskiej państwowości wiek XIX dał – jak się wydaje – początek jeszcze jednej specyfice polskiego życia społecznego i polskiej kulturze politycznej. Jest nią familiocentryzm. Oznacza to, że rodzina stała się bardzo silnym ośrodkiem edukacji politycznej społeczeństwa i przekazywania patriotyzmu. Z natury rzeczy jest to grupa mało podatna na naciski zewnętrzne, gdyż nawet w okresach zaostrzonych prześladowań nikt nie jest w stanie wejść skutecznie w przestrzeń między matką a dzieckiem. Symbolem roli rodziny i jej obecności w kulturze politycznej są słowa *Roty*, „drugiego", nieoficjalnego kiedyś hymnu narodowego: „twierdzą nam będzie każdy próg, tak nam dopomóż Bóg".

WNIOSKI KOŃCOWE

Specyfika rozwoju polskiej świadomości politycznej wytworzyła uznanie i szacunek dla właściwych jej wartości politycznych. Ogólnie rzecz biorąc, jest ona zorientowana defensywnie, obronnie. Jej siłą jest trwanie i uznanie dla trwania, nawet przez bardzo długi czas. Polski hymn narodowy zaczyna się od słów: „Jeszcze Polska nie zginęła, póki my żyjemy". Kiedyś Z. Krasiński tę przedziwną w polskiej świadomości wartość trwania kojarzył z

„okopami św. Trójcy", współcześnie zaś M. Król ukuł termin „nieustającego Zbaraża", parafrazując fabułę powieści H. Sienkiewicza i rolę w świadomości zbiorowej symboliki oblężonej przez Turków w XVII wieku twierdzy Zbaraż.

Świadomość polityczna Polaków wyrosła w sytuacji braku państwa i zagrożenia bytu narodowego. Przyswoiła sobie wiele cech charakterystycznych dla popperowskiego społeczeństwa zamkniętego. W świadomości tej niezwykle ważne miejsce zajmuje wierność ideom, w małym natomiast stopniu jest ona zorientowana na sukces; nie wykształciła ona w dostatecznym stopniu dynamizmu tak charakterystycznego dla wielu społeczeństw. Stanowić może przez to barierę i wielką niewiadomą dla podjętej transformacji polskiego społeczeństwa.

Z okresu zaborów i późniejszych zagrożeń istnienia państwa i narodu wyrosła tendencja do irracjonalnego często globalizmu w myśleniu politycznym, manifestującego się w postawie „wszystko albo nic" oraz w bezkompromisowym stosunku do innych orientacji. Podczas gdy w innych społeczeństwach kompromis uważany jest za cnotę polityczną, w Polsce często oceniany jest jeszcze jako zdrada. Utrudnia to wypracowanie consensusu między poszczególnymi orientacjami.

Z niedocenianiem znaczenia kompromisów współwystępuje często w świadomości politycznej tendencja do dychotomicznego postrzegania i oceny rzeczywistości politycznej. Jest ona z pewnością reliktem dziewiętnastowiecznej historii, ale została ona niewątpliwie wzmocniona przez realny socjalizm i marksistowską ideologię. Jest ona żywa i dzisiaj, kiedy w niektórych kręgach próbuje się przeciwstawić społeczeństwo władzy państwowej, „ciemniaków" – „europejczykom", państwo – Kościołowi. Charakterystyczna dla tej postawy jest raczej werbalistyka niż realne zachowania, czego dowodem jest m.in. łagodny przebieg polskiej transformacji systemowej.

W kategoriach moralnych zaprezentowane dylematy polskiej świadomości politycznej mogą być oceniane dwojako. Można się szczycić, że świadomość ta nawiązuje do cnót moralnych i w zasadzie nie zagraża nikomu. Można wszelako postawić i inne pytanie: czy można oceniać pozytywnie pod względem moralnym wspaniałe intencje, jeśli prowadzą one do antymoralnych efektów, jeśli nie pomnażają dobra wspólnego, nie pobudzają do działania?

Czesław BIELECKI

SIEDEM PRAWD O RZĄDZENIU*

Człowiek polityki, pretendujący do przywództwa, musi spełniać co najmniej trzy warunki [...]: Po pierwsze: biografia polityczna. Musi być wiadomo, skąd przychodzi, co robił i co zrobił. [...] Po drugie: musi być to człowiek, który ma wizję nowej Polski i jej rozwoju. [...] Po trzecie: polityk na miarę czterdziestomilionowego kraju musi być skuteczny i dobrze zorganizowany.

1. Ubiegłe dwa lata (1990-1991) to okres koniunktury, jakiej nasz kraj nie przeżywał od wieków. A jednak coraz częściej społeczeństwo ma wrażenie, że Polska to dla rządzących Radziwiłłowski postaw sukna. Grupowe interesy i ambicje polityczne górują nad wysiłkiem konkretyzowania programów. Nie jest to owoc „wojny na górze" ani „spisku z Magdalenki". Początkiem tego stylu politycznego myślenia było liberum mediatio, złota wolność paktowania z władzą, bez najmniejszej troski o reprezentowanie całej, pluralistycznej opozycji. Znana uzurpacja: Polska, Polski, Polsce, Polską...

Gdyby były światowe zawody na przegrywanie zwycięstw, z dwóch ostatnich ekip rządowych można by zbudować Wunderteam. Pluralizmu i demokracji mamy już pod dostatkiem. Prawdziwym przełomem byłoby zbilansowanie władzy i odpowiedzialności.

2. Struktura i wzajemne zależności najwyższych władz państwa z natury rzeczy podlegać będą ewolucji. Zamiast skupiać się dziś na dyskutowaniu problemu trójkąta: prezydent – parlament – rząd, warto rozważyć trzy niebezpieczeństwa: słabej prezydentury o mocnych uprawnieniach, rozdrobnionego parlamentu, pretendującego w imię demokracji do sejmokracji, i rządu, który będzie kompromisową koalicją osób bez koncepcji rządzenia.

Zanim odda się wizję polityczną na przetarg kilkunastu obecnym w parlamencie partiom, warto powtórzyć parę zasad, aby raz jeszcze konstytucjonalizm postawić ponad parlamentaryzmem, a rację stanu ponad interesami partii. Demokracja parlamentarna nie jest bowiem dobrem samym w sobie. Dopiero stymulowanie życia parlamentarnego i struktur politycznych przez większościową ordynację wyborczą pozwala doprowadzić do kruchego ideału: większość rządzi, a mniejszość lojalnie kontroluje rząd, wypracowując

* Tekst przedrukowujemy za paryską „Kulturą" 1992, nr 1-2 (532-533) s. 21-25. Autor opublikował go tam pod swoim znanym pseudonimem Maciej Poleski. Przyp. red.

alternatywę polityczną. Parlament na ogół nie tworzy koncepcji, lecz wybiera je z szerokiego rynku pomysłów politycznych organizując wokół nich większość i przekonując do nich – z mandatu społeczeństwa – rządzących i rządzonych.

Nie ma alternatywy dla naszej polityki reform – to hasło-szantaż kompromituje poprzednie rządy.

3. Elektorat jednoznacznie zawyrokował, że chce takiego państwa, które zapewni rozsądne minimum interwencji i opieki, że chce kapitalizmu z ludzką twarzą. Rządzący muszą dziś mówić, co zrobią, czego żądają od innych i w jakim terminie wykonają zadanie. Bez rzetelnego, sprawnego aparatu Sejm będzie uchwalał niewykonalne ustawy, a rząd będzie wydawał rozporządzenia bez szans na ich realizację.

Prezydent, Sejm, Senat i rząd muszą przyjąć, że reforma administracji jest inicjatywą europeizującą nasz ustrój, podobnie jak wolność słowa i wymienialny pieniądz. To fizyka – a nie metafizyka. Projekt Silnego Państwa-Minimum, który zespół zorganizowany pod egidą Porozumienia Ponad Podziałami przedstawił prezydentowi, nie jest rozwiązaniem ideologicznym, lecz pragmatycznym. Każda władza ustawodawcza i wykonawcza musi mieć lojalny aparat, który pełni służbę publiczną na zasadzie jednoznacznego oddania się interesom społecznym, aparat jawnie kontrolowany i odpowiedzialny personalnie zarówno za podjęte decyzje, jak i za brak decyzji. Zjawiskiem skądinąd najbardziej dziś uciążliwym jest nadregulacja prawna: obywatelowi co krok nie wolno czegoś zrobić bez zgody jakiejś władzy. Zawiesza to decyzje rządowe w próżni. Od pierwszych dni wolności obywateli zniewala brak szybkich decyzji – od prezydenta RP po starszego referenta. Cóż, że dzieje się to z myślą o państwie, narodzie, demokracji i niepodległości, gdy paraliżuje inicjatywę jednostek.

Omnipotencja państwa doprowadziła do impotencji władzy. Afery, które ostatnio wstrząsają Polską, zdarzają się w każdej demokracji. Nie powinny jednak odwracać uwagi od afery największej: władza jest od dwóch lat tak niesprawna, a prawo tak niejasne, że nie robimy jako naród tego, na co nas stać.

Nie jesteśmy tacy głupi – myślą ludzie – mimo że tak uważają mędrcy na górze, nie umiejący rozwiązać podstawowych problemów: jak nie stać w kolejce w urzędzie, jak uzyskać pozwolenie na budowę domu, jak za dobrą pracę dostać godziwą płacę, a za złą – wylądować na bezrobociu. Chcemy zmian i gotowi jesteśmy za nie płacić, ale w imię elementarnej sprawiedliwości nie mogą najbardziej korzystać z nich komuniści, budujący polityczny kapitalizm.

4. Pora bez demagogii określić, na czym polega wyczerpanie się koncepcji gospodarczych pierwszego dwulecia postkomuny.

Leszek Balcerowicz stwierdził ostatnio: „Istnieją dwa modele polityki, również w sensie demokratycznym. Jeden polega na prostym odwzorowaniu tego, co się nazywa dominującym nastrojem lub poglądem. Drugi model to przywództwo, w którym próbuje się przez swoje działania polityczne kształtować nastroje i pozyskiwać ludzi. Od klasy polityków zależy, który model działania w praktyce wybierają".

Niestety, Leszek Balcerowicz zapomniał o jednej kwestii: zarówno w pierwszym, jak i w drugim modelu można odnieść sukces lub ponieść klęskę. Nastrojów nie wystarczy pozyskiwać, trzeba być w tym skutecznym, czyli przekonać ludzi – od nich bowiem, a nie tylko od pieniądza zależy rozwój gospodarki rynkowej. Klęska Balcerowicza jest, niestety, i naszym niepowodzeniem. A szkoda, gdyż jesteśmy bardziej praktyczni i mniej doktrynerscy.

Główny Księgowy, który rządzi polską gospodarką, zapomniał, że trzeba być ostrożnym, eksperymentując na ludziach. Ludzie bowiem łatwo zapominają, co ich męczyło przed operacją, i z trudem przyzwyczajają się do nowego kapitalistycznego bólu: nie stać nas na kupienie wszystkiego, co rynek oferuje.

Leszek Balcerowicz jest kompetentnym, odważnie broniącym swoich koncepcji finansistą. Ale jak wielu byłych komunistów nie docenia kapitału ludzkiego i tego, jakie ramy należy mu tworzyć, aby mnożył bogactwo narodowe. Balcerowicz uwierzył, że wolny rynek zrestrukturyzuje gospodarkę i zwalczy biurokrację. To naiwne złudzenie. Do dziś wolny rynek nie działa normalnie tam, gdzie urzędnik jest wszechwładny. Wolny rynek może korumpować biurokrację, ale bez pomocy władzy nie może jej zwalczyć.

5. Polską chcą rządzić i rządzą ludzie, którzy nie lubią rządzić. Chcą władzy, prestiżu, sławy. Ale nie lubią wymuszać swej woli w imię akceptowanych wizji. Nasi rządzący mizdrzą się jak komuniści, że ktoś im nie pozwala, że układ taki, że zarabiają grosze, że inni byli lub będą gorsi. Ludzie, którzy lubią rządzić, wiedzą, że nie mają być mili. Mają dobrze i odpowiedzialnie podejmować decyzje i godzić się na ich publiczną kontrolę.

Twórczą rolą rządzących jest porządkowanie chaosu, powoływanie bytów rzeczywistych mimo marazmu, miałkości, dylematów moralnych, intryg i nacisków grup interesu. Triadę: czas – odwaga – decyzja, spaja wola rządzącego – nic więcej. Żadni eksperci nie uratują go przed ryzykiem. Nie robi on łaski nikomu. Nikt nie oczekuje od niego dobroci. Musi być tylko tak ludzki w swoich odruchach, by ów nadludzki wysiłek budowy demokracji w zmasakrowanym społeczeństwie poparli ci, którzy rozdarci są między swoim wczoraj a naszym jutrem. Władza, jak twórczość czy biznes, może służyć demokracji i budować pluralizm, ale samo jej sprawowanie nie ma nic wspólnego z dobrocią i tolerancją.

Społeczeństwo po to wybiera ludzi władzy, aby to oni rządzili, czyli narzucali rozwiązania, które przemówią do rządzonych już od pierwszej chwili.

Tak sprawdziła się pierwsza koncepcja impulsów szokowych. Rządom Mazowieckiego i Bieleckiego zabrakło wizji gospodarczo-społecznej, którą rozpisaliby na pomysły polityczne w poszczególnych dziedzinach. Nie zaproponowano konkretnych rozwiązań: oddzielenia Zarządu Majątku Skarbu Państwa od centralnej administracji, usamodzielnienia ekonomicznego gmin, kontroli przedsiębiorstw poprzez banki, czy zmiany systemu ubezpieczeń.

Jest potocznym złudzeniem, że wnioski płyną z analiz. Rozwiązania są owocem intuicji, doświadczenia, a przede wszystkim odważnej pracy jednostek. Polityk, realizując swój pomysł, musi myśleć o czasie operacji, aby uzyskać kredyt zaufania na następny pomysł.

Po plebiscycie przeciw komunizmowi z czerwca 1989 obserwujemy w kolejnych wyborach ucieczkę od rzeczywistości politycznej kreowanej przez elity. Dlaczego? Ludzie mają dość haseł i przeciwstawień: coś za coś, ktoś przeciw komuś. Chcą wybierać rozwiązania, które dają odpowiedź na codzienne elementarne pytania. Chcą normalności w miejsce „normalki". Głosują więc nogami, gdy słyszą slogany, które miałyby sens w kraju już urządzonym, gdzie sensowne ramy działania dawałyby każdemu na jego poziomie pewien komfort samodzielności.

Niezależność polega na tym, że dylemat „coś za coś" można rozstrzygnąć na swój rachunek. Państwo musi pozwolić obywatelowi na jego własną konstrukcję nadziei, wyrzeczeń, oszczędności. Wybory samorządowe, prezydenckie i parlamentarne stopniowo coraz bardziej zaciemniły horyzont. Zaletą Wolnej Polski jest to, że obywatel budzi się z mniejszymi zmartwieniami niż to, że nie jest wolny. Ludzie władzy nie powinni jednak wciąż się temu dziwić i zapominać, że nie wszyscy żyją polityką.

6. Zdaniem rządzonych – celem rządzących nie jest uczestniczenie w rozwiązywaniu problemów, lecz znajdowanie rozwiązań. Rolą polityków jest prezentacja apolitycznej wizji rozwoju. Akt wyborów to decyzja o tym, kto mną rządzi i kogo będę z tych rządów rozliczał: jeśli nie umiesz odpowiedzieć na pytania – nie pchaj się na górę, na dole jest dość pożytecznej i inteligentnej pracy!

Człowiek polityki, pretendujący do przywództwa, musi spełniać co najmniej trzy warunki, aby można było powierzyć mu losy państwa.

Po pierwsze: biografia polityczna. Musi być wiadomo, skąd przychodzi, co robił i co zrobił, czy cechuje go wystarczająca odwaga i niezależność myśli, jak przeszedł próby, którym sprostać musiał cały naród. Fakt, że wielu połamało sobie na nich życie, nie znaczy, że ten, kto ma nimi przewodzić, ma być też człowiekiem o pokiereszowanym życiorysie.

Po drugie: musi być to człowiek, który ma wizję nowej Polski i jej rozwoju. Wizji nie zbuduje się z bieżącego znajdowania kompromisów i manipulowania w polityce personalnej na wyższym szczeblu.

Po trzecie: polityk na miarę czterdziestomilionowego kraju musi być skuteczny i dobrze zorganizowany, musi panować nad własnym budżetem czasu, musi zorganizować sobie zespół współpracowników, których kontroluje i jeśli nie spełniają standardów – szybko się ich pozbywa.

7. Zborność wizji politycznej, rozpisanie jej na programy minimum, ułatwia budowę struktur organizacyjnych. Jeśli rządzący nie mają aparatu, to muszą go sobie stworzyć. Pomysł przejęcia biurokracji państwa komunistycznego był rodzajem wyzwalającego lenistwa: po co się męczyć, skoro już mamy aparat!

W rezultacie, po dwóch latach na wszystkich poziomach, to aparat ma władzę, a nie władza ma swój aparat.

Rosnąca bierność społeczna jest owocem propagowania mitu Samorządnej Rzeczypospolitej, w której nieustanna aktywność polityczna miała być podstawą funkcjonowania państwa. Jest to dydaktyzm, który nie wychowa aparatu, ale skutecznie znudzi obywateli. Rządzący nie mogą mówić rządzonym: zrób to sam! Sytuacja odwrotna jest jak najbardziej uzasadniona. Obywatel ma prawo odpowiedzieć politykowi: możesz to sam zrobić za moje pieniądze!

Ostatnio rządzący pouczają rządzonych, co oznacza profesjonalizm. Profesjonalizm to kompetencja. A kompetencja to znajomość granic, poza którymi przestajemy być kompetentni, ale umiemy kompetencje delegować. Tu zaczynają się schody: nie można delegować tego, czego się nie rozumie. Nasi politycy ignorują konieczność poznawania rzeczy, dziedzin, które delegują. W ten sposób poszerzają swoją władzę przez zwężenie zasięgu jej odpowiedzialnego rozumienia. I odnajdują się w Polsce, czyli nigdzie.

Banalna historia, ale właśnie nam się zdarzyła.

Mirosław KSIĘŻOPOLSKI

PERSPEKTYWY ROZWOJU POLITYKI SPOŁECZNEJ W POLSCE W OKRESIE TRANSFORMACJI USTROJOWEJ

W obecnym okresie przejściowym model podziału odpowiedzialności w polityce społecznej powinien kształtować się w oparciu o założenie maksymalnego zaangażowania wszystkich potencjalnych podmiotów: jednostki, państwa lub grup i organizacji społecznych (przy dominującym długo jeszcze udziale państwa).

Rozpoczętemu ponad dwa lata temu radykalnemu zwrotowi w strategii rozwoju kraju nie towarzyszy – jak dotąd – spójna wizja pożądanego i możliwego do urzeczywistnienia kształtu polityki społecznej w nowych realiach politycznych i społeczno-ekonomicznych. O ile bowiem kierunek przemian w sferze zarówno politycznej (demokracja parlamentarna, samorządność lokalna), jak i ekonomicznej (gospodarka rynkowa, prywatyzacja) jest wyraźnie określony i wydający się mieć (przynajmniej do niedawna) szerokie społeczne poparcie, niezależnie od różnic co do sposobów i tempa osiągania tych celów, o tyle w sferze polityki społecznej trudno się doszukać takich jasno sprecyzowanych celów. Nie można również nic pewnego powiedzieć o kszałtujących się na nowo preferencjach społecznych w tym zakresie.

W praktyce politykę społeczną, prowadzoną w ostatnich dwóch latach, zdominowały działania doraźne, będące reakcją na głęboką recesję gospodarczą i towarzyszący jej kryzys finansów państwa, realizowane pod hasłem zastąpienia dotychczasowej „powszechnej nadopiekuńczości" państwa – osłonowymi działaniami selektywnymi, chroniącymi przede wszystkim grupy najsłabsze. Działania te nie były w stanie zapobiec pojawieniu się nowych i znacznemu zaostrzeniu dotychczasowych kwestii społecznych, nie mogły też powstrzymać głębokiego spadku poziomu zaspokojenia wielu ważnych potrzeb ludności. Wycofywaniu się państwa z „odziedziczonych" po poprzednim ustroju zobowiązań socjalnych nie towarzyszyło bowiem równoległe przejmowanie tych obowiązków przez inne podmioty, a stopniowa likwidacja poszczególnych elementów płacy „socjalnej" była połączona z jednoczesnym spadkiem lub stagnacją indywidualnych dochodów z pracy.

Sytuacja przypomina nieco tę, z jaką mieliśmy do czynienia w początkowym okresie kształtowania się ustroju socjalistycznego w Polsce po II wojnie światowej. Również wówczas radykalnym przemianom ustroju politycznego i gospodarczego nie towarzyszyła adekwatna do nich wizja polityki

społecznej, a nawet zakładano, że taka polityka w ogóle przestaje być potrzebna z chwilą transformacji ustroju kapitalistycznego w ustrój socjalistyczny. Tym, co łączy autorów realizowanej od początku 1990 r. reformy gospodarczej i ich komunistycznych poprzedników z tamtego okresu, jest wiara w niemal automatyczne rozwiązanie wszystkich głównych problemów społecznych za pomocą generalnej transformacji ustroju społeczno-gospodarczego. Komuniści wierzyli w „omnipotencję" planowej, upaństwowionej gospodarki – obecnie podobne zaufanie pokłada się w siłach wolnego rynku.

W wysoko rozwiniętych krajach, w których gospodarka funkcjonuje w oparciu o mechanizmy rynkowe, współzawodniczą ze sobą zasadniczo trzy różne koncepcje polityki społecznej: liberalna, socjalliberalna i socjaldemokratyczna.

Podejście liberalne (obecnie najczęściej określane mianem neokonserwatywnego albo neoliberalnego) opiera się na założeniu decydującej roli wolnego rynku w procesie zaspokajania ludzkich potrzeb. Przyjmuje się, że problemy społeczne spowodowane są przede wszystkim przyczynami natury jednostkowej, a głównym zadaniem polityki społecznej jest łagodzenie biedy.

Doktryna socjalliberalizmu dopuszcza możliwość stosunkowo znacznej ingerencji państwa w sprawy socjalne, byleby tylko nie naruszała ona podstawowych zasad gospodarki rynkowej, tj. swobodnej gry sił ekonomicznych, wolności jednostki, inicjatywy prywatnej itp.

Osoby reprezentujące orientację socjaldemokratyczną uważają, iż głównym źródłem problemów socjalnych jest struktura społeczno-gospodarcza danego społeczeństwa. Rezygnując z gruntownych przeobrażeń podstawowych elementów tej struktury i godząc się z dominującą rolą mechanizmów rynkowych w sferze produkcji, rozwiązanie problemów społecznych widzą w „socjalizacji" sfery podziału. W tej strategii główna rola przypada polityce społecznej, a jej zadaniem jest stworzenie systemu, w którym dzięki solidarnej współpracy wszystkich, potrzeby każdego członka wspólnoty zostaną zaspokojone na odpowiednim poziomie.

Każdej z tych doktryn odpowiada inny model polityki społecznej. Dla liberałów i neokonserwatystów najbardziej odpowiedni jest model marginalny, opierający się na założeniu, że rynek prywatny i rodzina stanowią naturalne kanały, za pomocą których potrzeby ludzkie winny być zaspokajane. Dopiero wtedy, gdy z jakichś powodów tak się nie dzieje, może wkroczyć polityka społeczna, ale tylko w charakterze rozwiązania doraźnego. W modelu tym przyjmuje się, że zdecydowana większość społeczeństwa jest w stanie zaspokoić swoje potrzeby, przy ewentualnej pomocy rodziny i organizacji charytatywnych. Dlatego też rozbudowa państwowej polityki społecznej jest nie tylko niepotrzebna, ale także niesie ze sobą negatywne skutki w

postaci utraty motywacji do pracy czy osłabienia moralności. Państwo powinno interweniować jedynie w ostateczności i tylko w odniesieniu do tych grup, które nie są w stanie same sobie poradzić. Polityka społeczna oparta na tych zasadach polegać będzie głównie na działaniach o charakterze selektywnym, a świadczenia socjalne będą z reguły fakultatywne, zależne od sytuacji materialnej danej osoby.

Z kolei socjalliberałom najbardziej odpowiada model zwany motywacyjnym lub korporacyjnym, niekiedy używa się też określenia socjalna gospodarka rynkowa. Dopuszcza się w nim możliwość o wiele szerszej ingerencji państwa w sprawy socjalne niż w modelu marginalnym, stawia się jednak wyraźną granicę tej ingerencji – chodzi o to, by programy socjalne w jak najmniejszym stopniu zakłócały mechanizmy funkcjonowania gospodarki rynkowej, a w możliwie największym stopniu służyły potrzebom rozwoju gospodarczego. Dlatego też w modelu tym zakłada się, że potrzeby ludzkie powinny być zaspokajane przede wszystkim w oparciu o kryterium stażu pracy, zasług i wydajności. W konsekwencji najważniejszą cechą systemów polityki społecznej opartych na powyższych założeniach jest silne uzależnienie prawa do pomocy i wysokości świadczeń od statusu danej osoby na rynku pracy – świadczenia przysługują głównie osobom ubezpieczonym, a same ubezpieczenia są obowiązkowe i mają powszechny charakter podmiotowy i przedmiotowy (to znaczy obejmują zasadniczo wszystkich pracujących obywateli i ich rodziny i wszystkie typowe zdarzenia losowe, których wystąpienie może powodować utratę dochodu lub pojawienie się nowych potrzeb). Ubezpieczenia prywatne, w przeciwieństwie do poprzedniego modelu, pełnią jedynie marginalną rolę.

W modelu tym istotne znaczenie przypisuje się również zasadzie pomocniczości, tak istotnej dla doktryny społecznej Kościoła. Zgodnie z tą zasadą ingerencja państwa powinna mieć przede wszystkim charakter uzupełniający, pomocniczy względem inicjatyw oddolnych, powinna je wspierać, ale nie zastępować. W przełożeniu na działania praktyczne oznacza to głównie relatywnie mniejszy rozwój świadczeń i usług zastępujących rodzinę w wypełnianiu jej podstawowych funkcji.

Natomiast socjaldemokraci postulują nadanie polityce społecznej charakteru instytucjonalno-redystrybucyjnego, bez wyznaczania żadnych granic zaangażowania państwa w działalność socjalną. Zakłada się, że społeczeństwo – a nie jednostka – ponosi przede wszystkim odpowiedzialność za zapewnienie dobrobytu i bezpieczeństwa każdej jednostce i że ani rodzina, ani rynek prywatny nie są w stanie zagwarantować każdemu zaspokojenia potrzeb na dostatecznym poziomie. Dlatego też planowe działania państwa muszą zastąpić mechanizmy rynkowe w procesie zaspokajania wszystkich ważnych potrzeb. Polityka społeczna winna mieć charakter uniwersalny – wszyscy bowiem obywatele są uprawnieni do godziwego standar-

du życia, a prawo do świadczeń socjalnych powinno przysługiwać każdemu, bez dyskryminujących warunków wstępnych. W modelu tym zakłada się pełnienie przez politykę społeczną funkcji redystrybucji dochodów, co ma gwarantować dostęp do świadczeń i usług oparty na kryterium potrzeb, niezależnie od funkcjonowania rynku i wkładu własnego jednostki.

Modele te są konstrukcjami o charakterze idealnym, a polityka społeczna realizowana w poszczególnych krajach zawiera najczęściej elementy charakterystyczne dla wszystkich trzech wymienionych wyżej modeli. W takich krajach, jak USA, Australia czy Nowa Zelandia, polityka społeczna zachowała nadal sporo cech właściwych modelowi marginalnemu. Wiele świadczeń socjalnych ma charakter fakultatywny, a bezpieczeństwo socjalne większość ludności zapewnia sobie poprzez korzystanie z prywatnych ubezpieczeń i usług.

W większości krajów europejskich systemy polityki społecznej mieszczą się na pograniczu modeli motywacyjnego i instytucjonalnego, zachowując przy tym również elementy marginalnej polityki społecznej.

Najwięcej elementów właściwych modelowi instytucjonalnemu wykształciło się w krajach nordyckich. Obywatele tych państw uzyskali prawo do bezpieczeństwa socjalnego i do określonego, „godziwego" standardu życia; wiele świadczeń socjalnych i usług przysługuje im z samego tylko tytułu obywatelstwa, niezależnie od uprzedniego zatrudnienia, płaconych składek czy uzyskiwanych dochodów. Można powiedzieć, że w Skandynawii prawo do normalnego standardu życia zostało w dużym stopniu oddzielone od wpływu kryteriów rynkowych. Liberalną zasadę polegania na sobie i neoliberalną zasadę pomocy do samopomocy zastąpiono zasadą społecznej odpowiedzialności.

W poszukiwaniu rozwiązań dylematów, pojawiających się w okresie transformacji ustrojowej, tylko w ograniczonym stopniu możemy korzystać z doświadczeń sprawdzonych przez kraje wysoko rozwinięte ekonomicznie. Po pierwsze dlatego, że niezależnie od realizowanego w tych krajach modelu polityki społecznej, każdy z nich funkcjonuje w warunkach dobrze rozwiniętej gospodarki rynkowej o wysokim poziomie dochodu narodowego. Istniejące w nich systemy zaspokajania potrzeb kształtowały się przez co najmniej kilkadziesiąt lat, co w większości przypadków pozwoliło na dobre ich dostosowanie do uwarunkowań społeczno-gospodarczych i kulturowych oraz do dominujących w tych krajach modeli stosunków międzyludzkich. Takie przesłanki w Polsce nie istnieją – wkroczyliśmy w okres głębokich transformacji ustrojowych, kiedy to polityka społeczna funkcjonować będzie w warunkach kształtujących się na nowo mechanizmów demokratycznych oraz ułomnego rynku. Jednocześnie sama polityka społeczna będzie ulegać transformacji – zmieniać się będą zarówno wzajemne relacje między podmiotami

aktywnymi w sferze socjalnej oraz ich formy działania, jak i sposoby zaspokajania potrzeb.

W tej sytuacji trudno raczej spodziewać się, że wprowadzane w najbliższych kilku czy kilkunastu latach rozwiązania będą miały niezmienny charakter, zgodny z założeniami jakiegoś docelowego modelu. Nie musi to jednak pociągać za sobą rezygnacji z prób nadania określonego kierunku przekształceniom dokonującym się w polityce społecznej. Kontynuacja obecnych trendów, charakteryzujących się postępującą coraz gwałtowniej utratą kontroli społecznej nad procesami transformacji sfery socjalnej, wydaje się być na dłuższą metę nie do utrzymania, albowiem system zaspokajania ważnych potrzeb ludności, wyłaniający się z tych przekształceń, nie odpowiada oczekiwaniom żadnej z liczących się grup społecznych.

Z pewnym ryzykiem uproszczenia możemy obecnie wyróżnić dwa główne nurty krytyki realizowanej polityki społecznej i wynikających z niej oczekiwań w stosunku do przyszłej polityki społecznej. Krytykuje się przede wszystkim gwałtowne wycofywanie się państwa z „odziedziczonych" po poprzednim ustroju zobowiązań socjalnych, czemu tylko w bardzo niewielkim stopniu towarzyszy równoległe przejmowanie tych obowiązków przez inne podmioty. Stopniowa likwidacja poszczególnych elementów płacy „socjalnej" odbywa się przy tym w warunkach spadku lub stagnacji dochodów realnych, co utrudnia lub uniemożliwia rekompensowanie zmniejszających się społecznych funduszy spożycia poprzez wzrost indywidualnych dochodów z pracy.

Kryzys finansów państwa nie pozwala na odpowiedzialne formułowanie żądań szybkiej poprawy wysokości świadczeń oraz jakości i dostępności publicznych usług socjalnych, niemniej jednak słabsza ekonomicznie część społeczeństwa zdaje się opowiadać za utrzymaniem lub co najwyżej nieznacznym ograniczeniem dotychczasowego zakresu odpowiedzialności „socjalnej" państwa, nie rezygnując w przyszłości z domagania się wyraźnej poprawy wysokości i jakości świadczeń oraz usług.

Z drugiej strony coraz więcej zwolenników – zwłaszcza wśród ludzi lepiej sytuowanych i przedsiębiorczych – zyskuje krytyka „nadopiekuńczości" socjalnej państwa, formułowana w imię zapewnienia jednostce swobody wyboru sposobu zaspokojenia potrzeb, a także ograniczenia jakoby inflacjogennej i kryzysogennej roli polityki społecznej w gospodarce, w tym zwłaszcza opartej na mechanizmach rynkowych. Postuluje się w związku z tym „prywatyzację" bądź też „urynkowienie" polityki społecznej – rola państwa ma być maksymalnie ograniczona, a obywatelom należy pozostawić swobodę wyboru usług i typu ubezpieczenia. Większość potrzeb ma być zaspokajana na zasadach komercyjnych, pomoc społeczna i działania charytatywne mają umożliwić przeżycie tym, którzy nie będą mogli lub chcieli być dostatecznie pracowici lub przezorni.

W latach osiemdziesiątych pewną popularność zyskał także trzeci nurt krytyki, kładący nacisk na zbytnie „upaństwowienie" polityki społecznej, czyniące z ludzi jedynie biernych odbiorców pomocy, pozbawionych wpływu na kszałt realizowanej polityki i możliwości przejawiania własnej aktywności i inicjatywy. Wynikał z tego postulat „uspołecznienia" polityki społecznej, zakładający odejście od monopolu państwa w sferze socjalnej, poprzez uruchomienie potencjalnych zasobów społecznej aktywności, solidarności i pomocy wzajemnej oraz zwiększenie wpływu obywateli na kształt programów socjalnych.

Obecnie wydaje się, że zwolennicy takiej właśnie wizji rozwoju polityki społecznej zostali zepchnięci do głębokiej defensywy. Krytyka monopolistycznej pozycji państwa musiała przerodzić się w sprzeciw wobec gwałtownego wycofywania się tegoż państwa z dotychczasowych zobowiązań. Z kolei nie mogą oni pogodzić się również z próbami przerzucenia odpowiedzialności za dobrobyt i bezpieczeństwo socjalne ludności na bardzo słabo jeszcze rozwiniętą sieć pozarządowych inicjatyw o charakterze samopomocowym. Zastąpienie „monopolu" państwa przez działania charytatywne ma bardzo niewiele wspólnego z wizją „uspołecznienia" polityki społecznej, doskonale natomiast mieści się w scenariuszu „prywatyzacji" tej polityki.

Po okresie blisko pięćdziesięcioletniego „ubezwłasnowolnienia" obywateli w sferze socjalnej, wyrażającego się odebraniem środków na indywidualną przezorność (niskie płace i obowiązkowe ubezpieczenia) i zakazem aktywności poza oficjalnymi strukturami, wizja „prywatyzacji" polityki społecznej może dla wielu, szczególnie dla ludzi młodych i przedsiębiorczych, okazać się bardzo atrakcyjna. Atrakcyjność tę zwiększa niezadowolenie z dotychczasowej polityki społecznej oraz szeroko upowszechnione przekonanie, że wydatki socjalne państwa opóźniają wychodzenie z kryzysu gospodarczego i utrudniają przechodzenie na tory gospodarki rynkowej.

Zarazem nasuwa się jednak szereg wątpliwości co do możliwości wprowadzenia w życie liberalnego wariantu polityki społecznej w ciągu kilku czy kilkunastu najbliższych lat.

Po pierwsze, pełne „urynkowienie" procesu zaspokajania potrzeb wymaga istnienia dobrze funkcjonującej gospodarki rynkowej, a w tym podmiotów mających wystarczające środki i motywacje do angażowania się w sferze socjalnej. Stworzenie takich warunków tylko w sferze produkcji musi zająć wiele lat, i dopiero potem można się spodziewać szerszego zaangażowania prywatnych środków w tzw. sferę nieprodukcyjną. Ponadto zyskowność działalności w tej sferze jest bardzo różna, w większości jednak przypadków jest ona niska, na co wpływać będą również ograniczone możliwości płatnicze większości obywateli. Okres swoistej „pierwotnej akumulacji kapitału" w rękach podmiotów niepaństwowych, który będzie trwał przez co najmniej kilkanaście najbliższych lat, nie pozwala także spodziewać się, że podmioty

te będą mogły przeznaczać odpowiednio duże, w stosunku do stopnia nie zaspokojonych potrzeb, środki na sponsorowanie działalności socjalnej. Wszystko to razem powoduje, że przez najbliższe kilkanaście, a nawet więcej lat nie należy spodziewać się, by sektor prywatny w polityce społecznej mógł odgrywać rzeczywiście istotną rolę.

Po drugie, prywatyzacja niektórych sfer działalności socjalnej, poza zbudowaniem od nowa niektórych instytucji (np. towarzystw czy fundacji ubezpieczeniowych), wymaga równoległego zgromadzenia odpowiednich funduszy. Będzie to najprawdopodobniej wymagało podwójnego obciążenia składką bądź podatkiem osób decydujących się np. na zawarcie prywatnego ubezpieczenia emerytalnego czy zdrowotnego – będą musieli oni finansować także i obecne pokolenie emerytów i rencistów; składki bowiem tych ostatnich zostały zużyte na wypłatę świadczeń poprzedniej generacji emerytów. Ponoszenie takiego obciążenia będzie możliwe jedynie dla zdecydowanej mniejszości populacji, chyba że zmniejszymy drastycznie wysokość obecnie wypłacanych świadczeń lub też państwo wygospodaruje na ten cel nadzwyczajne fundusze (np. pochodzące z prywatyzacji przedsiębiorstw państwowych).

Po trzecie, dla dużego odsetka obywateli ewentualna prywatyzacja usług socjalnych będzie równoznaczna z istotnym ograniczeniem lub utratą dostępu do tych usług. Dotyczy to przede wszystkim tych osób, które z uwagi na stan zdrowia, wiek, wielodzietność czy brak pracy nie są w stanie uzyskiwać dochodów wystarczających na opłacenie tych usług. Jeżeli wziąć pod uwagę również dewaluację oszczędności całego życia, oferowany im „wolny wybór" będzie całkowicie iluzoryczny.

Po czwarte wreszcie, relatywnie niski poziom realnych dochodów, w połączeniu z silnie już zakorzenionymi przyzwyczajeniami do liczenia na pomoc i usługi ze strony państwa i niskim stopniem przezorności własnej obywateli, uzasadnia obawy, że ewentualne zwiększone środki finansowe będące w dyspozycji jednostki zostaną w dużym stopniu przeznaczone na wzrost bieżącej konsumpcji, przy jednoczesnym zachowaniu roszczenia o gwarancje bezpieczeństwa ze strony władz publicznych.

Tak więc „prywatyzacja" polityki społecznej w warunkach polskich musiałaby:

a) trwać co najmniej kilkanaście, a prawdopodobnie więcej lat;

b) wywołać ogromny opór ze strony wszystkich tych grup, których zaspokojenie potrzeb pogorszy się znacznie w jej wyniku;

c) przynieść poprawę poziomu zaspokojenia potrzeb dla stosunkowo nieznacznej części społeczeństwa, przy prawdopodobnym zwiększeniu (a nie spodziewanym zmniejszeniu) obciążeń tych grup na cele socjalne. W sytuacji, gdy dla przezwyciężenia kryzysu gospodarczego przez długie lata niemożliwy będzie istotny wzrost realnych dochodów ludności, ten wzrost indywi-

dualnych wydatków socjalnych tylko w niewielkim stopniu i nie wszystkim może zostać zrekompensowany poprzez zwiększenie indywidualnych dochodów;

d) doprowadzić do poważnego pogorszenia i tak już niezadowalającego poziomu usług publicznych, ponieważ stale rosnąca część dotychczasowych środków byłaby przeznaczana na rozwój usług komercyjnych.

Niewątpliwie z o wiele szerszą akceptacją mogłoby się spotkać przyjęcie jako docelowego modelu podziału odpowiedzialności, opartego na praktyce krajów skandynawskich, w których państwo zapewnia wszystkim obywatelom utrzymanie na stosunkowo wysokim poziomie, tworząc system opieki „od kolebki aż do grobu". Urzeczywistnienie tego modelu w praktyce wymaga jednak kilkakrotnie wyższego niż obecnie poziomu dochodu narodowego oraz bardzo znacznego zwiększenia udziału wydatków socjalnych w dochodzie narodowym (z obecnych dwudziestu kilku procent do około 1/3). Ani jedno, ani drugie nie będzie chyba realne co najmniej w ciągu najbliższych kilkunastu lat. Innymi słowy, nie można zakładać, że na państwową politykę społeczną będzie można przeznaczyć tyle środków, by wystarczyło to na zaspokojenie ważnych potrzeb obywateli na pożądanym ze społecznego punktu widzenia poziomie – po pierwsze dlatego, że tych środków obiektywnie będzie zbyt mało, po drugie dlatego, że większa część ewentualnego wzrostu dochodu narodowego będzie musiała być przeznaczona na potrzeby restrukturyzacji produkcji i odtworzenie majątku narodowego.

Równie mało realne wydaje się być daleko idące „uspołecznienie" polityki społecznej, czyli ograniczenie się państwa jedynie do roli promotora czy stymulatora aktywności społecznej obywateli, grup samopomocowych czy organizacji społecznych. W ocenie perspektyw rozwoju polityki społecznej w tym kierunku pomocne mogą być doświadczenia niektórych krajów Europy Zachodniej, w której inicjatywy tego typu rozwijają się na relatywnie dużą skalę już od ponad kilkunastu lat. Okazuje się jednak, że nawet w tych krajach, w których liczba takich inicjatyw sięga dziesiątków tysięcy, nie stanowią one liczącej się alternatywy w dominującym modelu zaspokajania potrzeb, opartym na odpowiedzialności władz publicznych. Mimo ogromnej różnorodności podejmowanych w tym zakresie przedsięwzięć, nie wkraczają one właściwie prawie zupełnie w niektóre obszary działalności socjalnej (np. prawie cała sfera ubezpieczeń społecznych), a w innych stanowią jedynie uzupełnienie aktywności władz publicznych. Uzupełnienie częstokroć bardzo istotne, ale w relacji do całości działań podejmowanych w danej sferze marginalne.

W ostatnich latach dał się wprawdzie zaobserwować znaczący wzrost liczby niezależnych, pozarządowych inicjatyw w sferze socjalnej, o wiele większy, niż można było tego oczekiwać. Świadczy to z pewnością o istnieniu dużego potencjału nie wykorzystanej aktywności w tym zakresie i o chęci

osobistego zaangażowania w rozwiązywanie określonych problemów socjalnych, z którymi władze publiczne nie są w stanie sobie poradzić. Jednocześnie jednak większość społeczeństwa wydaje się nie wykazywać zbytniego zainteresowania osobistym uczestnictwem w tego typu działaniach, preferując bierne oczekiwanie na pomoc ze strony państwa lub też stając się bezwzględnymi uczestnikami walki konkurencyjnej na nowo tworzącym się rynku, zdeterminowanymi do obrony lub poprawy własnego standardu życia. Z drugiej strony, klasy średnie, które w społeczeństwach zachodnich stanowią właściwą bazę woluntariatu i działalności charytatywnej, zaczynają się dopiero na nowo tworzyć, a ich status materialny jest wciąż jeszcze relatywnie niski.

Jak sądzę, nie ma więc podstaw do zakładania, że w dającej się przewidzieć przyszłości będzie możliwe zastąpienie na szerszą skalę działalności socjalnej państwa przez działania o charakterze samopomocowym.

Jak wynika z powyższego przeglądu, żadna z rozważanych trzech opcji nie może – w czystej postaci – stać się podstawą modelu polskiej polityki społecznej na najbliższe kilkanaście lat. Wszystkie opisywane warianty zakładają wyraźną dominację jednego z podmiotów w procesie zaspokajania potrzeb: jednostki, państwa lub grup i organizacji społecznych. W warunkach polskich oparcie przyszłej polityki społecznej na którymkolwiek z tych podmiotów nie daje żadnej gwarancji stworzenia efektywnego systemu zaspokajania potrzeb. Dotyczy to zresztą nie tylko Polski. Dotychczasowe doświadczenia wszystkich krajów o rozwiniętej gospodarce rynkowej uzasadniają twierdzenie, że tak jak nie można zakładać, że możliwa będzie kontynuacja rozwoju, gdzie stałemu wzrostowi potrzeb człowieka towarzyszyło osłabienie możliwości ich samodzielnego zaspokajania, tak też nie można liczyć na to, że we współczesnych społeczeństwach możliwe będzie osiągnięcie pożądanego stopnia zaspokojenia ważnych ludzkich potrzeb bez aktywnego współdziałania ze strony sektora publicznego.

Stąd też, moim zdaniem, przynajmniej w obecnym okresie przejściowym model podziału odpowiedzialności w polityce społecznej powinien kształtować się w oparciu o założenie maksymalnego zaangażowania wszystkich potencjalnych podmiotów (przy dominującym długo jeszcze udziale państwa) w proces zaspokajania ważnych ludzkich potrzeb.

Oznacza to:

Po pierwsze, konieczność przyjęcia zasady, że ostatecznym gwarantem co najmniej minimalnego poziomu życia jednostki są władze publiczne.

Po drugie, potrzebę wyraźnego sprecyzowania, w jakich sferach i w odniesieniu do jakich grup odpowiedzialność państwa powinna ograniczać się do zapewnienia minimalnego standardu, w jakich przypadkach państwo powinno troszczyć się również o zachowanie osiągniętego poziomu życia i w

jakich ma zajmować się bezpośrednio zaspokajaniem potrzeb na optymalnym poziomie.

Odpowiedzialność za zapewnienie standardu minimum dotyczyć powinna wszystkich tych osób, które takiego standardu zapewnić sobie nie mogą, niezależnie od przyczyny tego stanu.

Nie wydaje się też, by należało zakładać zwolnienie państwa od troski o zachowanie osiągniętego poziomu życia, co wyraża się przede wszystkim w utrzymaniu (i dostosowaniu do nowych realiów) systemu obowiązkowych ubezpieczeń. Można jedynie zastanowić się, czy gwarantowany przez nie stopień kompensaty utraconego dochodu powinien pozostać na dotychczasowym poziomie, czy też mógłby zostać w niektórych przypadkach obniżony, tak by zwiększyć pole dla dobrowolnych ubezpieczeń.

Zaangażowanie władz publicznych na rzecz bezpośredniego zaspokajania potrzeb powinno obejmować przede wszystkim te rodzaje usług, które przesądzają o życiu, zdrowiu, wykształceniu, kwalifikacjach zawodowych i elementarnej kulturze ludności Polski, a więc także o jej poziomie cywilizacyjnym i zdolności do sprostania wymogom współczesności.

Jak z powyższego wynika, opowiadam się zasadniczo za utrzymaniem, a nie ograniczaniem (ani rozszerzaniem) obecnego zakresu odpowiedzialności państwa. Istotna zmiana w stosunku do dotychczas realizowanego modelu polegałaby nie na zastępowaniu, ale na o wiele szerszym, niż to się dzieje obecnie, uzupełnianiu i wzbogacaniu działań władz publicznych przez działania pozapaństwowych podmiotów o charakterze społecznym i prywatnym.

Obowiązkiem państwa jest więc stworzenie tego typu inicjatywom optymalnych warunków zarówno prawnych, jak i materialnych, tak by spowodować uruchomienie nie wykorzystanych dotychczas możliwości aktywności podmiotów pozapaństwowych. Niezbędne jest również dokonanie nowego podziału obowiązków w ramach systemu organizacji władzy. Zdecydowanie większą rolę odgrywać muszą organy działające na szczeblu lokalnym, przy czym za przyznaniem odpowiednich uprawnień samorządom lokalnym musi pójść zapewnienie niezbędnych do ich realizacji środków. Bez tego bowiem niemożliwe będzie wykształcenie się sposobów zaspokajania potrzeb dostosowanych do specyfiki konkretnych społeczności, mogących w pełni spożytkować potencjał aktywności tkwiący w tych społecznościach.

Pole do tej aktywności jest dostatecznie duże – wyznacza je skala nie zaspokojonych potrzeb, z jednej strony, i niski stopień wywiązywania się władz publicznych z przyjętych na siebie obowiązków, z drugiej strony. Nie podoła ona jednak przejmowaniu tych obowiązków, jeżeli władze publiczne – idąc po linii najmniejszego oporu – chciałyby się od nich całkowicie uchylić. W naszych obecnych warunkach byłoby to równoznaczne z wytwarzaniem próżni w dziedzinie ochrony podstawowych warunków egzystencji – o

nieobliczalnych skutkach dla substancji biologicznej i kulturowej naszego społeczeństwa. Dopiero wtedy, i tylko wtedy, gdy ewentualnie wykształci się dostatecznie dobrze rozwinięty system działań o charakterze samopomocowym czy komercyjnym, będzie można myśleć o scedowaniu części odpowiedzialności państwa na podmioty pozapaństwowe.

Jak widać, opowiadam się za ewolucyjnymi, a nie wstrząsowymi przekształceniami obecnie funkcjonującego modelu, zdając sobie przy tym sprawę z ograniczeń, jakie dla dochodzenia tą drogą do oczekiwanego społecznie poziomu zaspokojenia potrzeb stwarzać będzie przez długie lata niedostatek środków. Za wyborem tej drogi – poza zgłoszonymi już argumentami – przemawia również fakt, że stwarza ona warunki znacznie mniej konfliktowego przejścia od gospodarki centralnie planowanej do gospodarki rynkowej. Pewność zaspokojenia elementarnych potrzeb, niezależnie od statusu jednostki na nowo tworzącym się, konkurencyjnym rynku pracy, ułatwia mianowicie przetrwanie i przystosowanie się jednostki do nowych warunków, a tym samym złagodzi sytuację wszystkich tych, którzy stracą na dokonujących się zmianach. Ponadto w sytuacji, gdy obiektywna ilość środków, które mogą być przeznaczone na cele socjalne, jest dalece niewystarczającą w stosunku do potrzeb, zwiększenie funduszu do indywidualnej dyspozycji przynieść może jedynie niewielki wzrost poziomu zaspokojenia potrzeb nieznacznej części społeczeństwa i bardzo realną groźbę niemożności zaspokojenia podstawowych potrzeb dla dużych grup ludności.

Należy również podkreślić, że wychodzenie Polski z kryzysu ekonomicznego i konieczność dokonania głębokich przekształceń strukturalnych rodzi potrzebę zwiększenia, a nie zmniejszenia solidarności społecznej. Wprowadzenie mechanizmów rynkowych zakłada zwiększenie konkurencji w sferze pracy; dodatkowo oparcie polityki społecznej na pomocy społecznej i akcjach charytatywnych zwiększać musi dystans i zaostrzać konflikty społeczne. Powszechne, obejmujące wszystkich obywateli programy socjalne mogłyby sprzyjać wykształceniu się potrzebnego poziomu solidarności.

Jednakże wybór tej opcji powinien być połączony z jednoczesnym zwiększeniem związku między pracą a poziomem zaspokojenia potrzeb we wszystkich tych sferach, w których jest to akceptowane społecznie, a także tam, gdzie państwo nie ma wystarczających środków, by zagwarantować wyższą niż minimalna jakość świadczeń i usług. Dotyczy to przede wszystkim sfery pracy – konieczne jest, by płaca straciła swój charakter socjalny, stanowiąc adekwatne do wydajności wynagrodzenie za pracę. Także wszystkie świadczenia z ubezpieczenia społecznego, mające rekompensować utracone dochody, powinny w większym niż dotąd stopniu proporcjonalnie odzwierciedlać uprzedni wkład pracy. Konieczne wydaje się również stworzenie możliwości dodatkowego ubezpieczenia wszystkim tym, którzy chcieliby zapewnić sobie wyższe niż powszechne świadczenia, czy też

lepsze jakościowo usługi. Część wydatków na składki lub opłacenie usług mogłaby być odpisywana od podstawy wymiaru podatków płaconych przez te osoby.

Zakładany wzrost znaczenia dochodów z pracy w budżetach rodzinnych, a także przewidywana wysoka presja demograficzna na rynek pracy w najbliższej dekadzie implikują utrzymanie odpowiedzialności państwa za realizację prawa do pracy. Oznacza to odrzucenie bezrobocia jako kategorii programowo wynikającej z urynkowienia polityki zatrudnienia, natomiast nie wyklucza możliwości pojawienia się bezrobocia jako zjawiska przejściowego, które może być wynikiem procesu realokacji zasobów pracy i przekształceń strukturalnych gospodarki.

Jak wynika z powyższych wywodów, w czekającym nas okresie przejściowym nie należy raczej postulować ograniczenia roli polityki społecznej, czy też, jak chciałoby wielu liberalnych ekonomistów, jej znaczącej marginalizacji. Wprost przeciwnie: od tego, w jaki sposób odpowie ona w najbliższych latach na oczekiwania społeczne, będzie zależeć nie tylko czas trwania i koszty społeczne okresu przejściowego, ale także sukces w dochodzeniu do demokracji i gospodarki typu rynkowego oraz powstrzymanie degradacji cywilizacyjnej społeczeństwa polskiego.

Piotr KRASUCKI

KONDYCJA ZDROWOTNA SPOŁECZEŃSTWA POLSKIEGO I DROGI JEJ POPRAWY

Jedynym wyjściem jest głęboka reforma służby zdrowia, a przede wszystkim – zmiana alokacji kadr, redukcja zatrudnienia w klinikach i szpitalach, stworzenie sprawnych komórek podstawowej opieki zdrowotnej, intensyfikacja tak niepopularnej wśród lekarzy działalności profilaktycznej.

Przypomnijmy, że „zdrowie to dobre samopoczucie fizyczne, psychiczne i społeczne", poziom zaś tak rozumianego zdrowia jednostki zależy od jej wyposażenia genetycznego, od dostępnych dla niej warunków zdrowotnych, od stylu jej życia oraz od możliwości korzystania przez nią ze świadczeń zdrowotnych i poziomu tych świadczeń. Stan zdrowia społeczeństwa jest uwarunkowany ponadto strukturą demograficzną.

Zacznijmy od tego ostatniego elementu. Ludność Polski liczy obecnie 38,2 miliona, z czego 29,6% stanowią osoby w wieku „przedprodukcyjnym", 57,5% – „produkcyjnym", a 12,9% – „poprodukcyjnym". Jesteśmy więc społeczeństwem relatywnie młodym. Jednakże alarmujące są wskaźniki umieralności, które z wyjątkiem umieralności niemowląt – pogarszają się systematycznie od 25 lat. Przeciętne dalsze trwanie życia w roku 1965 dla mężczyzn 15-letnich wynosiło 55,6 roku, 30-letnich – 41,7, 45-letnich – 28,2, wreszcie 60-letnich – 16,1; w roku 1990 zaś odpowiednio: 53,1, 39,1, 26,0, 15,3. W ostatnich latach (od roku 1985) umieralność mężczyzn wzrosła dla wieku 20-24 lata o 13%, dla wieku 25-34 – o 9%, 35-44 – o 7% i 45-54 – o 5%. Dodajmy, że według oficjalnych danych wśród osób w wieku 45-59 lat 29,7% stanowią inwalidzi.

Jakie mogą być przyczyny tak niekorzystnej sytuacji?

Do „warunków zdrowotnych" Światowa Organizacja Zdrowia zalicza między innymi:

- stan odżywienia i zaopatrzenia w żywność,
- zaopatrzenie w odzież,
- warunki mieszkaniowe,
- możliwość edukacji na pożądanym poziomie,
- sytuacja na rynku pracy,
- warunki pracy,
- możliwości wypoczynku, rekreacji i regeneracji sił,
- możliwości korzystania ze zbiorowego spożycia i oszczędzania,

– jakość systemu zabezpieczenia społecznego,
– możliwości korzystania z praw i swobód obywatelskich.

Przyjrzyjmy się po kolei, w maksymalnym skrócie, poziomowi tych „warunków zdrowia".

Stan odżywienia i zaopatrzenia w żywność jest w Polsce co najmniej zadowalający, aczkolwiek w subiektywnym odczuciu wielu obywateli, zwłaszcza starszych, prezentuje się gorzej. Zacytujmy tu jednak opinię prof. Wiktora Szostaka: „jest rzeczą dowiedzioną, że syty Polak żywi się nieprawidłowo. Zracjonalizowanie żywienia powinno być celem polityki państwa, gdyż od konsumenta zależy, jak je i co wybiera, natomiast nie zależy od niego stopień zanieczyszczenia żywności. Najpierw trzeba mieć dobrą żywność w pełnym asortymencie, potem uświadamiać człowieka, jak powinien się żywić"[1]. Fatalne tradycje żywieniowe, preferencja spożycia tłuszczów i cukru mają ewidentny wpływ na dynamikę wzrostu w ostatnich dwudziestu latach częstości wielu schorzeń.

Zaopatrzenie w odzież nie stanowi w naszych warunkach problemu, natomiast katastrofalnie i bez nadziei na szybką poprawę prezentują się warunki mieszkaniowe. Wśród robotników Warszawy ponad 40% młodych (poniżej trzydziestu lat) mężczyzn i ponad 30% kobiet w tym wieku oceniło je jako niedostateczne lub złe[2]. Zauważmy, że jest to wiek zakładania rodziny – i złe warunki mieszkaniowe skutkują rozmaitymi przejawami patologii rodzinnej i społecznej.

O poziomie edukacji w Polsce pisano już wiele. Należymy w Europie do krajów o najkrótszym przeciętnym okresie nauczania, o wyjątkowo niskim odsetku ludzi z wyższym wykształceniem, a kryzys ostatnich lat, pogłębiający pauperyzację inteligencji, na pewno nie sprzyja motywacji do zdobywania wiedzy.

Sytuacja na rynku pracy w PRL przedstawiała się – z punktu widzenia pracobiorców – idealnie. Niesłychanie chłonny rynek pracy, doktrynalne likwidowanie bezrobocia przez nadmierne, socjalne zatrudnienie powodowało, że nie pracowali tylko ci, którzy tego nie chcieli. Obecna sytuacja i prognozy mówiące o trwałym bezrobociu na poziomie 10-12% mogą mieć nadzwyczaj niekorzystne skutki dla zdrowia społeczeństwa. Liczne badania, głównie uczonych amerykańskich, udokumentowały fatalny wpływ długotrwałego pozostawania bez pracy na samopoczucie psychiczne i społeczne bezrobotnych, a także zwiększenie częstości schorzeń związanych ze stresem.

Warunki pracy, które w Polsce zawsze były złe, najprawdopodobniej jeszcze się pogorszą. Z jednej strony, przemysł państwowy nie ma pieniędzy, a zwłaszcza brak ich na troskę o zdrowie i bezpieczeństwo pracujących,

---

[1] *Człowiek, środowisko, zdrowie*, Warszawa 1990, s. 401.

[2] *Socjomedyczna pamiątka po komunie*, red. P. Krasucki, U. Doroszewska, J. T. Lipski, Warszawa 1991, s. 28.

z drugiej zaś, pracodawcy prywatni, nastawieni na szybki, maksymalny zysk, całkowicie ignorują sprawy bezpieczeństwa i higieny pracy. Grozi nam w tej dziedzinie powrót do XIX-wiecznego kapitalizmu.

Możliwości wypoczynku, rekreacji i regeneracji sił są drastycznie ograniczone z kilku przyczyn. Po pierwsze – rosną koszty utrzymania i coraz mniej ludzi może sobie pozwolić na urlop poza miejscem zamieszkania, czy też wypoczynek weekendowy. Po drugie – zanieczyszczenie środowiska naturalnego powoduje, że coraz mniej jest w kraju miejsc nieskażonych, odpowiednich do wypoczynku.

Spożycie zbiorowe ulega ograniczeniom, zarówno w wyniku ubóstwa promotorów tego spożycia (państwo, duże zakłady pracy), jak i ze względów doktrynalnych. Natomiast oszczędzanie zostało całkowicie zdeprecjonowane przez inflację. Dotyczy to w szczególności niewielkich oszczędności biedniejszych obywateli, które w ciągu ostatnich lat zostały pozbawione wartości.

Jakość systemu zabezpieczenia społecznego jest fatalna, a wszystkie próby reformy systemu emerytalno-rentowego są skutecznie hamowane – ponieważ w tej sferze istnieją nieprzezwyciężalne sprzeczności interesów. Nie sposób tu nie wspomnieć o alarmujących analizach, dokumentujących, że bez gruntownej reformy polski system ubezpieczeniowy zawali się w ciągu dziesięciu lat, a brak determinacji poprzednich rządów spowodował, że sytuacja nieustannie się pogarsza.

Sprawą trudną jest ocena możliwości korzystania z praw i swobód obywatelskich. Niewątpliwie, nie stykamy się z charakterystycznym dla realnego socjalizmu nieustannym łamaniem praworządności, ale nie oznacza to wcale, że przeciętny, szeregowy obywatel poczuł się „gospodarzem we własnym domu". Ankiety socjologiczne wykazują, że ludzie z coraz większym przerażeniem przyglądają się walce elit (o „koryto"? o „stołki"?), z coraz większą niewiarą i nieufnością patrzą w przyszłość. Przed kilku laty ankietowani robotnicy w 75% sądzili, że „ostatnio w naszym kraju daje się zauważyć gorsze niż dawniej samopoczucie i stan zdrowia", przy czym ponad 60% jako przyczynę tego stanu rzeczy wymieniało „zmęczenie", a około 60% – „napięcia w życiu społeczno-politycznym kraju" oraz „wzajemną nieżyczliwość ludzi". Ze względów finansowych nie można powtórzyć tych badań, ale należy się obawiać, że ich rezultaty nie byłyby lepsze niż przed ośmiu laty.

Odnośnie do stylu życia zacytujmy prof. Juliana Aleksandrowicza, który ponad dwadzieścia lat temu pisał: „Przemiany cywilizacyjne w Polsce drastycznie wyprzedziły przeobrażenia świadomości [...]. Nasza klasa robotnicza zachowała świadomość chłopską, lecz nie autentyczną, a zdeprawowaną odejściem od tradycji. W tych okolicznościach powstały psychologiczne warunki do przyjmowania ze Wschodu i Zachodu tego, co złe, do powielania błędów, z którymi oni tam właśnie próbują się uporać"[3].

[3] J. Aleksandrowicz, „Wszechświat" 1960, nr 10, s. 28.

Zachowania prozdrowotne wyrażają się m.in. w postawach dotyczących: racjonalnego żywienia, sposobów spędzania czasu wolnego, prawidłowych nawyków higienicznych, abstynencji alkoholowej i nikotynowej, ograniczenia przyjmowania leków do sytuacji koniecznych, lecz także w sposobach poszukiwania dróg samorealizacji, w zachowaniach rodzinnych, procedurach afiliacyjnych i w wielu innych działaniach. Eksperci sądzą, że właściwe zachowania zdrowotne społeczności mogłyby w znaczący sposób, bo o jedną trzecią, obniżyć wskaźniki zachorowalności i zgonów z trzech najczęstszych przyczyn: chorób układu krążenia, nowotworów i wypadków. Trzeba stwierdzić, że właściwych zachowań zdrowotnych nie uczy ani dom, ani szkoła, ani Kościół. Na podstawie obserwacji, prowadzonych w wielu krajach, wiadomo, że brak atrakcyjnych wzorców życia powoduje wzmożony popyt na używki i narkotyki, doprowadza do destrukcji życia uczuciowego – a w konsekwencji zwiększa rozmiary patologii społecznej, co powoduje dodatnie sprzężenie zwrotne, indukując takie postawy u następnych pokoleń. „Najlepszy", bo „społecznie bezpieczny" model życia telewizyjno-samochodowo-konsumpcyjny, prowadzi do przedwczesnego starzenia się i zwiększa częstość otyłości, zachorowań na miażdżycę, cukrzycę i marskość wątroby.

Niespójny system wychowawczy, różnice między akceptowanym werbalnie a premiowanym w praktyce systemem wartości – słowem, sformułowana w 1979 r. przez prof. Andrzeja Sicińskiego „rozbieżność między ideałami społeczeństwa pożądanego i praktyką tego, które istnieje"[4] – stanowi jedno z najpoważniejszych zagrożeń zdrowia i psychospołecznego poczucia narodu. Jest rzeczą niezwykle ważną, aby istniała pełna weryfikacja przez praktykę postaw deklarowanych jako wzorcowe. Rozbieżności między tym, co się mówi, a tym, co się robi, są istotnym źródłem złego przystosowania się i wszystkich jego negatywnych skutków.

Jeśli społeczeństwo nie zechce współuczestniczyć w kształtowaniu stanu swego własnego zdrowia i nie weźmie w swoje ręce współdecydowania o jego uwarunkowaniach – nic się nie zmieni i pozostanie nam li tylko być obserwatorami lub uczestnikami sporu pomiędzy administracją, która słusznie będzie obarczać winą społeczeństwo, wskazując na jego złe nawyki i niewłaściwy styl życia, a społeczeństwem, które słusznie będzie obwiniać administrację, podkreślając niski poziom „warunków zdrowotnych", nierówności społeczne, wadliwy system ochrony zdrowia. A w trakcie tych sporów będziemy rejestrować wzrost umieralności mężczyzn, wzrost liczby osób niepełnosprawnych w coraz młodszych grupach wiekowych, stagnację spadku wskaźnika umieralności niemowląt.

Ostatnim uwarunkowaniem przytoczonym wyżej za Światową Organizacją Zdrowia jest poziom opieki zdrowotnej. Zacznijmy tu od kilku danych liczbowych. Z dokumentów Biura Regionalnego tej Organizacji wynika, że

[4] A. Siciński, *Styl życia*, Warszawa 1979, s. 6.

umieralność w Polsce w poszczególnych grupach wieku kształtuje się niepokojąco wysoko. Wiadomo, że umieralność jest kształtowana przez zapadalność chorobową i śmiertelność, to znaczy – zależy od liczby osób, które na daną chorobę zachorują, i liczby chorych, którzy z danej przyczyny umrą. W Polsce wciąż jeszcze nie prowadzi się kompleksowych badań dotyczących śmiertelności w określonych jednostkach chorobowych i w określonych grupach wieku – mimo że miernik ten powinien być w zasadzie podstawowym kryterium oceny skuteczności działań służby zdrowia i sprawności jej funkcjonowania, tak dla całego kraju, jak i dla poszczególnych regionów czy obszarów administracyjnych. Z danych przytaczanych przez prof. Zbigniewa Brzezińskiego wynika, że wskaźniki śmiertelności, plasujące Polskę w roku 1965 blisko czołówki europejskiej, nieustannie się pogarszają i sytuują nas obecnie bardzo nisko w tabeli[5]. Nie można przy tym nie wspomnieć, że wskutek fatalnie prowadzonej statystyki dane o chorobowości są niewiarygodne – w miarę poprawne są jedynie statystyki chorobowości szpitalnej, o rzeczywistej chorobowości nie mamy rzetelnych informacji. Wiemy tylko, że niska jest wykrywalność np. wczesnych stadiów choroby nowotworowej, co ogromnie zmniejsza skuteczność leczenia i obniża średni czas przeżycia chorych do poziomu znacznie niższego, niż obserwowany w innych krajach Europy. Inny przykład – liczba rannych w następstwie wypadków kształtuje się w Polsce w granicach średniej europejskiej, natomiast umieralność w następstwie wypadków jest znacznie wyższa niż średnia europejska.

Przyczyn takiej sytuacji jest wiele. Najpoważniejszą wydają się być funkcjonujące od wielu lat błędne koncepcje polityki zdrowotnej. Sprowadza się ona bowiem do rozwoju ekstensywnego: więcej łóżek szpitalnych, więcej lekarzy. W dodatku wadliwy system szkolenia lekarzy powoduje, że nie tylko w większości kończą oni studia przygotowani jedynie do niesamodzielnej pracy w szpitalu, ale w dodatku najczęściej tylko taką pracę uważają za „godną lekarza". Od co najmniej 35 lat nie udała się żadna próba reorganizacji umacniającej podstawową opiekę ambulatoryjną, fikcją okazały się też usiłowania stworzenia dla lecznictwa otwartego preferencji płacowych. W efekcie mamy patologiczną strukturę zatrudnienia (ponad 35% lekarzy w szpitalach, niespełna 20% w podstawowej opiece zdrowotnej), zbyt liczną i źle wykorzystaną grupę tzw. wąskich specjalistów, oddziały szpitalne, w których jest więcej lekarzy niż pielęgniarek (!), i takie oddziały, w których na lekarza zatrudnionego na pełnym etacie przypadają 3-4 łóżka. Utrzymująca się negatywna selekcja kadr na stanowiska kierownicze (której apogeum przypadło, niestety, na rok 1991) pogłębia chaos i obserwowany brak koncepcji rzeczywistej poprawy. Odnosi się wrażenie, że demokratycznie wybrani reprezentanci medycznej grupy zawodowej potrafią bronić partykular-

[5] *Materiały Komisji do Spraw Reformy Służby Zdrowia*, Warszawa 1988, mps powielany.

nych interesów tej grupy, w najmniejszym stopniu nie zajmując się obroną interesów zdrowotnych pacjentów.

Od ponad dwunastu lat, kiedy to przygotowywaliśmy Raport Konwersatorium „Doświadczenie i Przyszłość" – a obecny minister zdrowia, dr Marian Miśkiewicz, był jednym z jego autorów – sformułowano szereg warunków, uznanych za konieczne do uzyskania trwałej poprawy sytuacji zdrowotnej kraju. Wówczas uznaliśmy, że priorytetowymi celami systemu ochrony zdrowia w Polsce na najbliższe lata powinny być:

– Ochrona środowiska naturalnego, to znaczy powietrza, wody i gleby, a pośrednio także produktów żywnościowych; rosnące zanieczyszczenie środowiska oprócz bezpośrednio patogennego wpływu na człowieka indukuje karcinogenezę, a także mutagenezę;

– Ochrona zdrowia kobiet w wieku reprodukcyjnym oraz dzieci i młodzieży; stan zdrowia matek oraz warunki rozwoju w życiu płodowym, niemowlęctwie, dzieciństwie i młodości determinują wartość biologiczną społeczeństwa na okres kilkudziesięciu lat;

– Ochrona zdrowia psychicznego społeczeństwa, a w szczególności zapobieganie nieustannym stresom, wynikającym z niedorozwoju infrastruktury społecznej i ekonomicznej, a także z katastrofalnego od lat – i nie zmieniającego się na lepsze – stanu stosunków międzyludzkich;

– Ochrona zdrowia osób narażonych na szczególne ryzyko utraty zdrowia w związku z wykonywaną pracą; ponad trzy miliony pracowników zatrudnionych poza rolnictwem pracuje w warunkach szkodliwych dla zdrowia, a drugie tyle w uciążliwych;

– Profilaktyka biologicznych i społecznych skutków starzenia się społeczeństwa polskiego; rosnąca liczba osób w starszym wieku stwarza silny nacisk na zapewnienie im określonych świadczeń, mogących zaspokoić istotne potrzeby psychospołeczne i zdrowotne, czego obecnie nie potrafimy zrobić.

Za cele strategiczne przyjęliśmy:

– Likwidację nierówności w poziomie warunków zdrowotnych i opieki medycznej w odniesieniu do poszczególnych warstw społecznych, a w szczególności – robotników i mieszkańców wsi. Ludność wsi i miast liczących poniżej 20 tys. mieszkańców, gdzie z reguły poziom warunków zdrowotnych jest niski – to ponad 25 milionów obywateli, województwa zaś o niskim wskaźniku nasycenia kadrą medyczną zamieszkuje około 20 milionów;

– Poprawę stylu życia społeczeństwa poprzez:

a) doprowadzenie do świadomości wszystkich obywateli, że stan ich zdrowia w znacznej mierze zależy od ich postępowania;

b) stworzenie warunków, umożliwiających wyeliminowanie lub znaczne ograniczenie niekorzystnego wpływu środowiska materialnego i psychospołecznego na zdrowie społeczeństwa;

– Poprawę poziomu opieki zdrowotnej i stworzenie systemu zdolnego

do sprawnego i systematycznego określania rzeczywistych potrzeb zdrowotnych oraz ich zaspokajania.

Tak sformułowane cele strategiczne mogą być osiągnięte po spełnieniu kilku warunków. Jednym z nich jest przyznanie racjom zdrowotnym wysokiego priorytetu w sytuacjach decyzyjnych – ze względu zaś na to, że ochrona zdrowia wiąże się ściśle z wieloma różnymi działaniami, konieczne jest precyzyjne identyfikowanie konsekwencji zdrowotnych poszczególnych decyzji w sferze ekonomicznej, społecznej i politycznej, stworzenie czegoś w rodzaju „systemu wczesnego ostrzegania" przed zdrowotnymi skutkami ewentualnych błędów i zaniechań. Ogromna złożoność problematyki szeroko rozumianego zdrowia przemawia za celowością powołania społecznej (przy Parlamencie) lub państwowej (przy Urzędzie Rady Ministrów) rady zdrowia, której strategicznymi celami byłoby:

– opiniowanie wszelkich przedsięwzięć administracji centralnej, w celu stworzenia możliwości zapobiegania ich niekorzystnym skutkom zdrowotnym;

– wskazywanie kierowniczym organom państwa oraz społeczeństwu strategicznych problemów zdrowotnych, sytuujących się często na obszarach pozornie od zagadnień zdrowia bardzo odległych;

– wielostronne działania ukierunkowane na podnoszenie sprawności służby zdrowia, a w szczególności wskazywanie kierunków zmian strukturalnych systemu opieki zdrowotnej.

Warto może przypomnieć, że mniej więcej w tym samym czasie, w którym Engels pisał *Położenie klasy robotniczej w Anglii* prominentni działacze Kościoła katolickiego: w Niemczech – von Ketteler i von Vogelsang, a we Francji – de Mun, nie tylko sformułowali postulaty sprawiedliwości społecznej w odniesieniu do poziomu warunków zdrowotnych biedniejszych grup społecznych, ale też podjęli w tym kierunku działania. Zresztą echa tych koncepcji i działań są obecne nie tylko w encyklice *Rerum novarum*, ale i w późniejszych dokumentach Stolicy Apostolskiej: od *Quadragesimo anno*, *Octogesima adveniens* po *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis*, *Centesimus annus*. Jest to szczególnie ważne dziś, kiedy niektóre koncepcje naszych „liberałów" w tej dziedzinie wydają się coraz bardziej sprzeczne z zasadami społecznej nauki Kościoła.

Za pierwszoplanowe cele operacyjne systemu opieki zdrowotnej należy uznać:

– obniżenie zapadalności na choroby o szczególnym znaczeniu społecznym,

– obniżenie śmiertelności w chorobach o szczególnym znaczeniu społecznym oraz obniżenie stopnia inwalidztwa ozdrowieńców,

– zmniejszenie tempa rozwoju nieuleczalnych chorób przewlekłych.

W trudnych warunkach kryzysowych, w jakich znajduje się Polska, należy ponadto przyjąć realne drogi realizacji tych celów, a więc pozostające w

granicach możliwości zarówno budżetu państwa, jak i indywidualnych budżetów obywateli. Wszelkie pomysły oparte na prywatyzacji służby zdrowia czy natychmiastowym wprowadzeniu ubezpieczeń zdrowotnych (a koła profesjonalne zdają się tym koncepcjom sprzyjać) oznaczałyby przyjęcie katastrofalnej z moralnego punktu widzenia zasady, że „zdrowie jest tylko dla bogatych". Jedynym uczciwym wyjściem jest więc głęboka reforma służby zdrowia, a przede wszystkim – zmiana alokacji kadr, redukcja zatrudnienia w klinikach i szpitalach, stworzenie sprawnych komórek podstawowej opieki zdrowotnej, intensyfikacja tak niepopularnej wśród lekarzy działalności profilaktycznej.

Wielkim nieporozumieniem jest domaganie się zwiększonych środków na ochronę zdrowia w sytuacji, w której 60 i więcej procent wydatków stanowią koszta osobowe – a efektywność pracy lekarzy jest znikoma. Jest smutną prawdą, że nadal aktualny pozostaje tekst napisany przed dwunastu laty: „Rozwiązania modelowe są absolutnie niezbędne; nawet 10% budżetu państwa, wepchnięte w niesprawne i nonsensowne struktury obecnego systemu opieki zdrowotnej, zaowocuje wyłącznie powiększeniem chaosu i nieskuteczności. Nie przenośmy nadal błędów popełnionych w skali całej gospodarki na obszar tak niesłychanie ważny, jakim jest zdrowie społeczeństwa; spróbujmy wznieść się ponad osobisty interes (polegający niewątpliwie na tym, aby zarabiać więcej, a pracować mniej), wczujmy się w dramatyczną niekiedy sytuację pacjenta (nie zawsze wszak wynikającą z winy partii i rządu, czy też trudności obiektywnych) i przygotujmy system ochrony zdrowia społeczeństwa, z którego nam już zapewne nie uda się skorzystać, ale który zaowocuje w zdrowiu naszych wnuków, a może (jak Bóg da) – naszych dzieci"[6].

Pracy nad zreformowaniem systemu jest wiele – i musi być ona prowadzona równolegle na wielu obszarach. Nie spodziewajmy się też szybkich efektów: nawet, jeśli obecny minister zrealizuje program, jaki prezentował w swoich wystąpieniach w Parlamencie – wykona w ten sposób tylko część zadania, możliwą doraźnie do urzeczywistnienia. Klucz tkwi bowiem w ludziach, w personelu medycznym – a dopóki nie dokonamy całkowitej reorientacji systemu kształcenia lekarzy z XIX-wiecznego na nowoczesny, adekwatny do zadań XXI wieku, dopóty istotne, głębokie zmiany raczej nie nastąpią. Jednakże unowocześnienie programowe studiów, wykształcenie kadry nauczającej nowoczesnej medycyny i wreszcie – wyszkolenie nowego pokolenia lekarzy, to ogrom prac, których efekty będą widoczne dopiero w przyszłym stuleciu.

Szczegółowe programy działań są w zasadzie gotowe – w latach 1980-1991 przygotowano wiele wariantów reformy i algorytmów jej wdrażania.

---

[6] *Raport o stanie polityki społecznej w Polsce*, red. J. Rosner, Warszawa 1981.

Władze administracyjne stawiały jednak skuteczny opór, środowisko było (i jest) reformie niechętne, społeczeństwo zaś nigdy o jej zasadach nie zostało poinformowane. Dziś będziemy ją realizować w warunkach nieporównanie trudniejszych, niż miałoby to miejsce przed dziesięcioma, a nawet trzema laty – ale jeśli nie zaczniemy jej dziś, warunki staną się jeszcze trudniejsze.

Oby dotarło to wreszcie do świadomości decydentów!

Tadeusz PRZECISZEWSKI

CHRZEŚCIJAŃSKIE FORMACJE POLITYCZNE POLSKI PRZED PRZEŁOMEM
Spojrzenie świadka i współuczestnika

Nie opowiadam się za zbyt rygorystyczną i nierealną koncepcją zjednoczeniową – w postaci jednej partii chrześcijańskiej. [...] Opowiadam się za istnieniem dwu ugrupowań tego typu.

WSTĘP: PUNKT WIDZENIA AUTORA

Stan rozproszkowania chrześcijańskich formacji politycznych i dezinformacja na temat ich rzeczywistych losów – historycznych i aktualnych – osiągnęły tak wysoce niepokojący poziom, iż syntetyczne spojrzenie na tę ważną dziedzinę naszego życia publicznego należy uznać za wskazane. Tym bardziej iż ostatnia obszerna synteza o Paxie i Znaku z 1978 roku z tego zakresu, pióra Andrzeja Micewskiego, musi być z wielu względów uznana za niezadowalającą i nawet częściowo mylącą[1].

Była ona niezadowalająca, gdyż ograniczyła się, poza drobnymi wzmiankami, do dwu swoistych substytutów właściwych historycznych formacji politycznych: 1. Paxu – jako substytutu stronnictw katolicko-narodowych, oraz 2. Znaku – jako namiastka: a) stronnictw chrześcijańsko-demokratycznych i b) organizacji kościelno-katolickich.

Była ona częściowo myląca, gdyż napisał ją nie obiektywny historyk, lecz współuczestnik obydwu powyższych formacji w latach 1945-1978, usiłujący przemilczeć swoją kierowniczą rolę w rozbudowie pierwszej z nich, tj. Paxu, będącego w istocie organizacją na usługach władzy komunistycznej w szczytowym okresie stalinizmu z lat 1948-1956.

Dlatego od razu na wstępie autor obecnego wprowadzenia do podobnej syntezy z 1992 r. – nie będący również obiektywnym historykiem, ale za to współuczestnikiem tych, nieobecnych do 1989 r., autentycznych formacji – pragnie wskazać na własne z nimi powiązania.

Należąc do rocznika 1922, działalność społeczną rozpocząłem w 1938 r. w wieku lat 16, na niwie organizacji kościelno-katolickich, reprezentowanych przez Szkolną Sodalicję Mariańską (w I Miejskim Gimnazjum i Liceum im. gen. J. Sowińskiego w Warszawie na Woli). W nurcie tym byłem coraz bardziej aktywny, przechodząc w czasie okupacji do tajnej So-

---

[1] A. Micewski, *Współrządzić czy nie kłamać? Pax i Znak w Polsce 1945-1976*, Paryż 1978, Wydawnictwo Libella, ss. 269.

dalicji Akademickiej i uczestnicząc w pierwszych latach powojennych w składzie kierownictwa Ogólnopolskiego Sekretariatu Sodalicji Akademickich, działającego do lat 1948-1949. Wówczas działalność ta musiała być zawieszona, a kierowniczy aktyw ruchu został skazany na kilkuletnie więzienie (z generalnym moderatorem, znanym jezuitą, o. Tomaszem Rostworowskim, oraz świeckim działaczem, późniejszym senatorem RP, związanym z ruchem „Solidarności" – doktorem Adamem Stanowskim, na czele).

W lutym 1940 r. podjęliśmy w ramach licealnej organizacji sodalicyjnej decyzję o wejściu do konspiracji antyniemieckiej. Wyraziło się to w formie akcesu do przedwojennego, głównego ugrupowania katolicko-narodowego, Stronnictwa Narodowego, ze szczególnym uwzględnieniem jego formacji zbrojnej w postaci Narodowej Organizacji Wojskowej (która w 1942 r. scaliła się z ZWZ we właściwą Armię Krajową). Była to więc, można rzec, autentyczna reprezentacja ugrupowań katolicko-narodowych. W jej ramach, podobnie jak na terenie kościelno-katolickim, dopracowaliśmy się szybko własnego ośrodka organizacyjno-ideowego. Już w połowie 1942 r. utworzyliśmy konspiracyjny miesięcznik „Młoda Polska" oraz Koło, a później Dział Młodzieży, Okręgu Stołecznego. Założycielami miesięcznika, poza autorem, byli: Janusz Gorczykowski, pierwszy redaktor naczelny (zginął w Powstaniu), Andrzej Kozanecki (późniejszy współwięzień w Polsce Ludowej) i Zbigniew Zaborski (późniejszy działacz Stronnictwa Pracy). W Dziale Młodzieży, którego kierownikiem został autor niniejszego artykułu, sekcją szkolną kierował Jerzy Dawidowski (zamordowany przez gestapo), harcerską – Włodek Senko (zginął w Powstaniu) oraz akademicką – Wiesław Chrzanowski (obecny marszałek Sejmu). W 1943 r. Gorczykowski i autor – weszli w skład tzw. Centralnego Kierownictwa Młodzieży przy ZG SN i Komendzie Głównej NOW w skali ogólnokrajowej.

Dwa najważniejsze tematy naszej pracy ideowej w okresie okupacji to pogłębianie katolicko-narodowej formacji wychowawczej oraz walka o powrót Polski na Ziemie Północne i Zachodnie, zwane po wojnie Ziemiami Odzyskanymi.

W pierwszych latach powojennych większość kolegów z naszych wojennych środowisk, którzy przeżyli okupację i Powstanie Warszawskie, odnalazła się w ramach głównego reprezentanta ruchu chrześcijańsko-demokratycznego w Polsce – Stronnictwa Pracy; po zawieszeniu zaś jego działalności, latem 1946 r., miejscem naszego spotkania i aktywności stał się „Tygodnik Warszawski", pismo Kurii Metropolitalnej w Warszawie. W jego „dorosłej" redakcji przewagę uzyskali działacze zawieszonego Stronnictwa Pracy, z ks. prałatem Z. Kaczyńskim. red. J. Braunem, ostatnim Delegatem Rządu Londyńskiego na Kraj, oraz doc. K. Studentowiczem, znanym ekonomistą, na czele. Nasze grono zorganizowało dodatek młodzieżowy do pisma pod nazwą „Kolumna Młodych", którego założycielami byli – poza niżej podpisanym: W. Chrzanowski, A. Kozanecki i Z. Zaborski.

W okresie dwuletniego istnienia „Kolumny Młodych", tj. do aresztowania trzech pierwszych z powyższej czwórki w listopadzie 1948 r., staraliśmy się wyrażać w sposób możliwie najbardziej pogłębiony postawę ówczesnej młodzieży. Poza nurtem katolickowychowawczym, jednym z najważniejszych kierunków naszej publicystyki było poszukiwanie nowej wersji chrześcijańsko-społecznego programu gospodarczego w powojennych warunkach ustrojowych. Za jedno z ważnych zadań uważaliśmy znalezienie trzeciej drogi – między kapitalizmem i socjalizmem – w formie chrześcijańskiej idei spółdzielczej i wielosektorowości systemów własności.

Środowiska nasze – katolickie, narodowe i chrześcijańsko-demokratyczne – musiały w latach 1948-1949 zawiesić swą działalność w skali masowej, podczas gdy ich kierownicze ekipy, do których należeli prawie wszyscy wyżej wymienieni, zostały aresztowane i sparaliżowane wieloletnimi wyrokami. Bramy więzienne zaczęły otwierać się przed nami dopiero w latach 1953-1954, a więc po szczycie epoki stalinizmu, a do działalności społecznej różnego typu zaczęliśmy wracać po przełomie w październiku 1956 r.

ZJEDNOCZENIE CHRZEŚCIJAŃSKO-NARODOWE I INNE FORMACJE NARODOWO-CHRZEŚCIJAŃSKIE

Powstanie tego nurtu wiąże się bezpośrednio z osobą profesora Wiesława Chrzanowskiego. Zaraz po wojnie został on asystentem na Wydziale Prawa Uniwersytetu Warszawskiego, jednak aresztowanie jesienią 1948 r. przerwało mu na długie lata zaawansowaną rozprawę doktorską. Pomimo formalnej rehabilitacji, uzyskanej na rozprawie sądowej odbytej w grudniu 1956 r., ówczesne władze polityczne uważały go stale za groźnego przeciwnika politycznego i nie pozwoliły mu na rozpoczęcie niezależnej kariery adwokackiej (o którą ubiegał się wielokrotnie). Dlatego musiał z konieczności skoncentrować się na praktyce i teorii prawa spółdzielczego, z zakresu którego zdobywał pierwsze stopnie naukowe, pracując w instytucjach spółdzielczości mieszkaniowej. Dopiero znacznie później wrócił do szerszych zagadnień prawa cywilnego, obejmując odpowiednią katedrę na KUL-u.

Na terenie politycznym W. Chrzanowski zaczął organizować po październiku 1956 r. konspiracyjne grupy młodzieży narodowej, wznawiające tradycje naszej okupacyjnej „Młodej Polski". Ze względu na to, że jednocześnie stał się jednym z doradców ks. prymasa Stefana Wyszyńskiego, ominęły go późniejsze aresztowania i internowania, których ofiarami padali jego młodzi wychowankowie. W końcu lat siedemdziesiątych związał się z ruchem „Solidarności", przyczyniając się, wspólnie z mec. W. Siłą-Nowickim i J. Olszewskim, do opracowania jego podstaw prawno-statutowych.

W okresie „okrągłego stołu" i początków przeobrażeń ustrojowych w roku 1989 dyskutowałem wielokrotnie z W. Chrzanowskim nad założeniami

formacji politycznej, którą on miał zamiar powołać. Ze swej strony, za pozytywne uznawałem dążenie do rewizji szeregu elementów programu historycznego Stronnictwa Narodowego, z którym byliśmy związani w okresie okupacji. Dotyczyło to krytyki elementów antysemityzmu oraz nie zawsze pełnego nastawienia demokratycznego. Do strony negatywnej, w moim przekonaniu, należało zbyt konserwatywno-prawicowe nastawienie, które W. Chrzanowski uzasadniał taką właśnie postawą młodzieży uznającej jego autorytet polityczny.

Poza – jeśli tak można powiedzieć – przeważającą frakcją katolicko-narodową, znalazły się w tej formacji dwie inne frakcje: chrześcijańsko-demokratyczna i niepodległościowo-piłsudczykowska.

Uznając rangę Zjednoczenia Chrześcijańsko-Narodowego jako głównego i istotnego elementu tradycji katolicko-narodowej w Polsce, do pewnej słabości tej formacji zaliczyłbym brak zrównoważonego stanowiska wobec dwu najważniejszych sąsiadów Polski. ZChN nie neguje potrzeby pojednania z Niemcami, nie dostrzega jednak dostatecznych przesłanek do zajęcia równie wyważonego stanowiska wobec nowej Rosji. Na postawie tej formacji wobec głównego wschodniego sąsiada ciążą zbytnio uczuciowe resentymenty okresu stalinowskiego i neostalinowskiego. Resentymenty podobnego typu, odczuwane długo przez kręgi piłsudczykowskie wobec carskiej Rosji, zbyt wiele nas kosztowały, aby za uzasadnione można było uznać ich kontynuowanie.

Jeśli chodzi o inne formacje narodowe deklarujące się jako mniej lub bardziej katolickie i chrześcijańskie, to powstało ich niepokojąco dużo, przy niewielkim znaczeniu każdej z nich indywidualnie.

Za najpoważniejszą z nich uznać można Stronnictwo Narodowo-Demokratyczne, któremu przewodzi Jan Zamoyski, były ordynat i ostatnio senator RP. Waga tej formacji wynika z poparcia SND przez oficjalne, emigracyjne Stronnictwo Narodowe, z siedzibą w Londynie (którego jednym z czołowych działaczy jest nasz kolega okupacyjny, Leszek Jasieńczyk-Krajewski, publicysta „Myśli Polskiej"). Zajmuje ona dość umiarkowane stanowisko w wielu sprawach, ale niestety, nie jest wolna od pewnych istotnych skrajności. Najważniejsza z nich łączy się z nadmiernie konserwatywno-prawicowym stanowiskiem w dziedzinie społeczno-ekonomicznej, odznaczającym się nieufnością nawet do społecznej nauki Kościoła, jako zbyt „lewicowej". Poza tym do składu krajowych władz tego Stronnictwa nie zaproszono wielu żyjących jeszcze seniorów ruchu narodowego, kombatantów i byłych więźniów politycznych, opierając się raczej na młodych ludziach, byłych członkach Paxu (którzy nie zgodzili się z aktualną opcją chrześcijańsko-demokratyczną władz tej organizacji).

Na trzecim miejscu, wśród kontynuatorów dawnego nurtu narodowego, wymienić należy tzw. Stronnictwo Narodowe, którego najwybitniej-

szym przywódcą jest prof. Maciej Giertych, pracownik naukowy Instytutu Dendrologii w Kórniku. Najmocniejszą i jednocześnie najsłabszą stroną tej jak gdyby najbardziej dosłownej kontynuacji przedwojennego SN – jest sam ów przywódca. Pozycję swoją zawdzięcza on między innymi niekwestionowanemu autorytetowi ojca, J. Giertycha, zasłużonego działacza narodowego, przebywającego od wojny na emigracji. Najsłabsza strona SN wyraziła się w postaci prymitywnego sposobu prowadzenia kampanii wyborczej w październiku 1991 r. przez M. Giertycha, związanej z dość niewybrednym antysemityzmem.

Z innych grup narodowych lub raczej pseudonarodowych żadna nie zasługuje na poważniejszą wzmiankę. Jedna z nich wsławiła się w latach stanu wojennego próbami podjęcia współpracy z ówczesnymi władzami politycznymi, a inna, tzw. Polskie Stronnictwo Narodowe, z B. Tejkowskim na czele, odznacza się skrajną propagandą i akcjami politycznymi, których ciasny nacjonalizm i antysemityzm wielokrotnie przewyższa grupę M. Giertycha.

Aby nie kończyć tego paragrafu tym niewesołym akcentem, konieczne jest wymienienie nazwisk kilku najbardziej zasłużonych seniorów ruchu narodowego w kraju, którzy przeszli przez wieloletnie więzienia. Do nich powinni zwracać się o informacje zawodowi historycy, a o rady – aktualni politycy tego nurtu. Na pierwszym miejscu należy wymienić ks. profesora Jana Stępnia, byłego rektora ATK, kierownika Centralnego Wydziału Propagandy ZG SN w okresie konspiracji w latach 1939-1944. Na drugim miejscu Tadeusza Macińskiego-Prusa, prezesa Okręgu Stołecznego SN-NOW w czasie okupacji i z tego powodu skazanego w PRL na karę śmierci. Na trzecim – mec. J. Nikischa, ostatniego prezesa organizacji „Ojczyzna", będącej formą działania okupacyjnego SN w Wielkopolsce i wśród Wielkopolan wysiedlonych do tzw. Generalnej Gubernii. Na czwartym – mec. Leona Mireckiego zasłużonego działacza, współpracującego aktywnie ze swoim bratem, księdzem, czynnym przez cały okres powojenny na terenie byłego ZSRR. Na piątym – mec. Napoleona Siemaszkę, aktywnego współtwórcę Instytutu R. Dmowskiego w Warszawie.

Poza powyższymi pięcioma seniorami o najbardziej znanych nazwiskach, stosunkowo duża grupa pozostałych seniorów stanowi największe środowisko autentycznych narodowców, skupionych w kombatanckim pionie NOW (Narodowej Organizacji Wojskowej) – AK w ramach Światowego Związku Żołnierzy Armii Krajowej. Należy tylko wyrazić ubolewanie, że aktualni narodowcy różnej maści tak mało korzystają z doświadczenia i możliwości uzyskania konsultacji politycznych w środowisku wysoce zasłużonych dla kraju seniorów.

CHRZEŚCIJAŃSKIE FRAKCJE UNII DEMOKRATYCZNEJ, POROZUMIENIA CENTRUM I RUCHU LUDOWEGO

Geneza frakcji chrześcijańskiej Unii Demokratycznej wiąże się ze środowiskiem „Tygodnika Powszechnego" i miesięcznika „Znak" w Krakowie – jeszcze z okresu typowo stalinowskiego przed październikiem 1956 r., oraz z tzw. KIK-ami, czyli Klubami Inteligencji Katolickiej, jak też zespołem miesięcznika, „Więź" – po tym terminie.

Pisanie o tych środowiskach jest jeszcze trudniejsze niż o formacjach narodowych, gdyż te ostatnie posługiwały się terminologią i frazeologią katolicką i chrześcijańską dopiero na drugim planie swojej ideologii, podczas gdy dla protoplastów obecnej frakcji chrześcijańskiej UD wydawała się ona być sprawą pierwszoplanową.

Najogólniejszy obraz postawy tej frakcji można zarysować poprzez nieco uproszczoną formułę, iż to, co było siłą formacji narodowych, stało się słabością frakcji UD – i odwrotnie.

Podczas gdy wszystkie autentyczne formacje narodowe były z całą brutalnością prześladowane przez władców nowo powstałej PRL, a ich przywódcy skazani na wieloletnie wyroki, to środowisko „Tygodnika" w Krakowie reprezentowało swoistą oficjalną opozycję „Jego Królewskiej Mości". Wyraziło się to już bardzo wcześnie, gdyż na początku 1947 r., w słynnym artykule prof. Stanisława Stommy pt. *Maksymalne i minimalne tendencje społeczne katolików*[2]. Grupa krakowska wypowiedziała się w nim za minimalizmem społecznym, zapewniając sobie neutralność władz aż do śmierci Stalina w marcu 1953 r. Dopiero wówczas zdecydowała się na pewien bierny opór, w postaci odmowy opublikowania artykułu pochwalnego na temat tyrana. Prześladowanie, jakie ją spotkało, nie było dlatego nazbyt drastyczne, gdyż polegało na przejęciu „Tygodnika" przez ekipę Paxu.

W tym samym czasie zaktywizowała się grupa młodzieżowa w samym Paxie, z Tadeuszem Mazowieckim i Januszem Zabłockim na czele, która zaczęła stopniowo demonstrować swoje opozycyjne stanowisko wobec prowadzonej w nim polityki przez Bolesława Piaseckiego. Ten ostatni znalazł się w 1955 r. na indeksie Watykanu, z powodu wydania w końcu r. 1954 książki pt. *Zagadnienia istotne*, w której wystąpiły pewne elementy ideologiczne sprzeczne z oficjalnym stanowiskiem Kościoła. Na tym tle opozycja młodzieżowa przekształciła się w wyraźniejszą, tzw. Frondę, której przywódcy zostali w czerwcu tegoż roku pozbawieni wszelkich funkcji, a więc i możliwości zarobkowania w Paxie. Ponieważ jednak był to już rok 1955, a nie 1953, bardziej liberalna część ekipy politycznej PZPR udzieliła tej drugiej grupie opozycjonistów bezpośredniej pomocy, pomagając jej przywód-

[2] S. Stomma, *Maksymalne i minimalne tendencje społeczne katolików*, „Znak" 1947, nr 3.

com w uzyskaniu etatowych stanowisk w Centrali wówczas utworzonego Towarzystwa Łączności z Polonią Zagraniczną „Polonia".

Nic też dziwnego, że w okresie przełomu październikowego 1956 r. obie powyższe grupy – krakowska „Tygodnika Powszechnego" i Frondy Paxowskiej – zaczęły działać wspólnie. Uzyskały one od nowej ekipy partyjnej zezwolenie na wznowienie lub uruchomienie swych organów, założenie organizacji OKPIK (Ogólnopolski Klub Postępowej Inteligencji Katolickiej), przekształconej później w sieć KIK-ów lokalnych – oraz utworzenie własnej bazy gospodarczej pod nazwą CWU (Centrala Wytwórczo-Usługowa) „Libella".

Podstawą działania byłej Frondy stał się miesięcznik „Więź", jego Zespół Redakcyjny oraz przedsiębiorstwo „Libella". Początki działania Zespołu były w pełni demokratyczne. W pierwszej, dwuletniej kadencji jego sześcioosobowego Zarządu, Fronda była reprezentowana przez T. Mazowieckiego, J. Zabłockiego i A. Krasińskiego i stanowiła połowę jego składu; do uczestniczenia w jego drugiej połowie zaproszono trzech przedstawicieli autentycznych, prześladowanych dotychczas, katolickich środowisk młodzieży: J. Eskę, niegdyś prezesa Akademickiej Sodalicji Męskiej w Warszawie, A. Stanowskiego, członka Ogólnopolskiego Sekretariatu Sodalicji Akademickich, więzionego z tego powodu, oraz piszącego te słowa.

Niedługo trwała ta harmonia, gdyż stopniowo pogłębiał się wewnętrzny spór, a później wręcz rozłam, tak w Zespole „Więzi", jak i w warszawskim KIK-u. Niezależnie od ambicji personalnych i błędów popełnionych po obu stronach linia podziału ideologicznego zaczęła coraz wyraźniej przebiegać wokół roli pierwiastków kosmopolitycznych i narodowych – w ogólnym stanowisku katolicko-społecznym. Grupa krakowska i frakcja T. Mazowieckiego w Zespole „Więzi" opowiedziała się za przewagą pierwiastka kosmopolitycznego, podczas gdy frakcja K. Łubieńskiego w warszawskim KIK-u i J. Zabłockiego w Zespole „Więzi" – za przewagą pierwiastka narodowego.

Niezależnie od tego podziału, wspólnym dorobkiem Zespołu „Więzi" było sięgnięcie do postępowego społecznie dorobku katolicyzmu francuskiego. Głównym wyrazem inspiracji tego ostatniego była koncepcja personalizmu wspólnotowego E. Mouniera, reprezentowanego przez zespół redakcyjny paryskiego periodyku „Esprit".

Podczas gdy definitywne rozłamy w warszawskim KIK-u i „Więzi" nastąpiły ostatecznie w 1976 r., dalsze dzieje środowiska krakowskiego i grupy T. Mazowieckiego w Warszawie polegały na ścisłym związaniu się z KOR-em i ruchem „Solidarności", w ramach którego te środowiska wysunęły się na czoło jego kręgów intelektualnych. Zaowocowało to objęciem steru, pierwszej po wyborach w czerwcu 1989 r., ekipy rządowej przez T. Mazowieckiego, a następnie – sukcesem wyborczym jego partii, Unii Demokratycznej, w październiku 1991 roku.

Oceniając ten sukces, można dopowiedzieć, iż UD zawdzięczała go w znacznej mierze pomocy (w tym materialnej) pochodzącej z wysoko rozwiniętych krajów zachodnich. Było to uwarunkowane stałym pogłębianiem się w tym nurcie postawy kosmopolitycznej oraz przyjmowaniem filozofii politycznej amerykańskich liberałów, przeciwnej zbytniej roli pierwiastków religijno-wyznaniowych w życiu gospodarczym i politycznym. O ile powyższa postawa cechuje tradycyjną frakcję chrześcijańską w UD, z T. Mazowieckim na czele, to bardziej zróżnicowanymi poglądami odznaczają się dwie pozostałe frakcje i jednocześnie skrzydła tej partii: a) prawicowe, wywodzące się z katolicko-narodowej tradycji młodzieży, skupionej niegdyś wokół W. Chrzanowskiego; b) lewicowe, reprezentowane przez wczesnych dysydentów z byłej PZPR. W świetle tego silnego zróżnicowania wewnętrznego, UD stanowi formację polityczną dość nietypową, trudną do jednoznacznego zakwalifikowania ideologicznego.

Dzieje kolejnej frakcji chrześcijańskiej – w ramach partii Porozumienie Centrum – są bardziej ubogie i w zasadzie nie sięgają wcześniej, niż tradycje pewnej części działaczy NSZZ „Solidarność". W sposób najbardziej pozytywny znalazł się w gronie jej przywódców Przemysław Hniedziewicz, drugi poza R. Reiffem secesjonista z Paxu, w związku z odmówieniem poparcia dla stanu wojennego. W sposób mniej pozytywny znalazło się w tej frakcji kilku działaczy odbudowanego w 1989 r. Stronnictwa Pracy, które stało się przedmiotem manipulacji rozłamowych ze strony pewnych osób z kierownictwa PC począwszy od 1990 r. Największe nadzieje budzi oczywiście osoba nieformalnego przywódcy frakcji chrześcijańskiej PC, obecnego premiera mec. J. Olszewskiego, którego pozycja tutaj została skomplikowana w swej dalszej ewolucji – z uwagi na pełnienie ważnych funkcji państwowych w trudnym okresie Polski.

Jeśli chodzi o frakcję chrześcijańską w ruchu ludowym, to ma ona swoje długie już tradycje, sięgające dawnego Stronnictwa „Piast" i jego niekwestionowanego przywódcy – W. Witosa. W okresie przedwyborczym pewne nadzieje budziła grupa Romana Bartoszcze w dawnym PSL-ZSL, która jednak rozpłynęła się później w ramach PC. Szereg działaczy ludowych Porozumienia Ludowego i Solidarności Rolników Indywidualnych brało udział w spotkaniach środowisk chrześcijańsko-ludowych, organizowanych przez proboszcza parafii w Wilanowie, na terenie Warszawy. O ile powyższe spotkania, wspólne przez pewien czas z ZChN i Chrześcijańską Demokracją, można uznać za zjawisko pozytywne, to mniej przekonujące były chwyty propagandy przedwyborczej niektórych działaczy, chcących uchodzić za przynależnych do frakcji chrześcijańskiej Porozumienia Ludowego i Solidarności RI. Ukazywały one tych działaczy jako aktywnych w czasie stanu wojennego głównie na terenie kościołów i parafii, co nie zaowocowało jednak ich bliższym zaangażowaniem w ten nurt po roku 1989.

STRONNICTWO PRACY I POZOSTAŁE UGRUPOWANIA CHRZEŚCIJAŃSKO-DEMOKRATYCZNE

Stronnictwo Pracy powstało w 1937 r. w wyniku połączenia trzech formacji: a) dwu partii politycznych: Narodowej Partii Robotniczej oraz Polskiego Stronnictwa Chrześcijańskiej Demokracji; b) formacji kombatanckiej z okresu I wojny – w formie Związku Hallerczyków. Do grona współzałożycieli SP i czołowych przywódców należeli tacy wybitni politycy, jak W. Korfanty, K. Popiel, J. Paderewski, gen. W. Sikorski i gen. J. Haller. W czasie II wojny było ono jedną z głównych podstaw politycznych Rządu Emigracyjnego gen. W. Sikorskiego i jego Delegatury w okupowanym kraju. Po zakończeniu wojny z grupy tzw. wielkiej czwórki londyńskich stronnictw politycznych, obejmujących poza tym Stronnictwo Narodowe i Polską Partię Socjalistyczną, wrócili do kraju S. Mikołajczyk, prezes SL (i później PSL), oraz K. Popiel, prezes SP. Wznowiona przez niego działalność SP w kraju nie trwała długo, gdyż kierownictwo Stronnictwa zostało zmuszone, przez nieuczciwe praktyki ówczesnych władz politycznych, do zawieszenia swej oficjalnej działalności już latem 1946 r. Ostatnim bastionem tej działalności na ograniczonym odcinku wychowawczo-publicystycznym stał się wymieniony na wstępie „Tygodnik Warszawski", zamknięty przez władze we wrześniu 1948 r.

W okresie bezpośrednio przed i zaraz po październiku 1956 r. rozmowy – w sprawie nie tylko formalnej rehabilitacji środowiska, lecz także umożliwienia mu powrotu do normalnej działalności – podjął z władzami zaraz po wyjściu z więzienia doc. K. Studentowicz, jeden z członków kierownictwa „Tygodnika". Według wstępnych propozycji, miało nastąpić odbudowanie Stronnictwa Pracy oraz przyznanie mu około 30 miejsc w Sejmie. Rozmowy te, niestety, zakończyły się tylko na formalnej rehabilitacji środowiska, podczas gdy odpowiednie narzędzia działania społeczno-politycznego władze wolały przyznać grupie Znak z J. Zawieyskim na czele. Jak twierdzili wówczas wtajemniczeni w powyższe rozmowy, grupa J. Zawieyskiego zgodziła się pełnić funkcje oficjalnej opozycji w Sejmie za niższą cenę około 10 mandatów, nie licząc się w najmniejszym stopniu ani z historycznymi tytułami Stronnictwa Pracy do reprezentowania narodu, ani z faktem przejścia wieloletniego więzienia przez większość jego aktywu kierowniczego (np. uwięzienie ks. prałata Z. Kaczyńskiego skończyło się nawet zgonem).

W tej sytuacji większości aktywu kierowniczego SP i „Tygodnika Warszawskiego" nie pozostało nic innego, jak włączenie się na margines odbudowanego przez ruch Znak środowiska klubowo-katolickiego. Wielu starszych działaczy stało się członkami KIK-u w Warszawie i w innych ośrodkach, a kilku młodszych weszło – jak autor tego artykułu – także do zespołu miesięcznika „Więź"[3].

Po sygnalizowanym wyżej rozłamie w 1976 r. część z nas przeszła do tzw. Polskiego Klubu Inteligencji Katolickiej (PKIK), utworzonego przez K. Łubieńskiego, oraz tzw. Ośrodka Dokumentacji i Studiów Społecznych (ODiSS), kierowanego przez J. Zabłockiego.

Stało się to jednym z wstępnych kroków, zmierzających do odbudowy samego Stronnictwa Pracy, w czym grupa J. Zabłockiego pomogła organizacyjnie w lutym 1989 r. kilku seniorom tegoż ruchu, z mec. W. Siłą-Nowickim na czele. Ten ostatni został prezesem Tymczasowego Zarządu Głównego, podczas gdy na wiceprezesów i pozostałych członków jego Prezydium powołano J. Zabłockiego i innych kierowniczych działaczy ODiSS. Nazwę Stronnictwa zmieniono jednocześnie z dawnego Stronnictwa Pracy na Chrześcijańsko-Demokratyczne Stronnictwo Pracy. W wyborach w trakcie III (od 1937 r.) Kongresu w 1990 r. przegrała frakcja ODiSS, przy utrzymaniu przez mec. W. Siłę-Nowickiego funkcji prezesa ZG oraz wejściu do ZG i Rady Naczelnej wielu dawnych seniorów ruchu (w tym autora na stanowisko wiceprzewodniczącego Rady Naczelnej i przewodniczącego Rady Programowej).

Powyższe zarysowanie się ponownych możliwości rozwojowych ChDSP było jednak dość krótkotrwałe, gdyż zaczęły się w nim niebawem rozłamy i próby przechwycenia części działaczy przez inne ugrupowania. Rozłamu dokonała, czująca się pokrzywdzoną na Kongresie i niedocenioną po jego zakończeniu, grupa ODiSS, która z części byłych członków ChDSP utworzyła własne ugrupowanie pod nazwą Chrześcijańsko-Demokratyczne Stronnictwo „Zjednoczenie". Przechwytywaniem pozostałych działaczy zajęło się z kolei organizujące się dopiero Porozumienie Centrum (w miejsce proponowanego początkowo tylko sojuszu koalicyjnego).

Osłabione organizacyjnie Stronnictwo nie mogło się poszczycić zbyt wielkimi sukcesami w polityce bieżącej, łącznie z bardzo niepomyślnym wynikiem wyborów parlamentarnych na jesieni 1991 r. (jeden poseł z okręgu bydgoskiego, S. Pastuszewski, oraz drugi sporny, dr A. Owsiński, o którego toczy się jeszcze postępowanie prawne).

Jaśniejszą stronę działalności ChDSP reprezentują, jak się wydaje, prowadzone pod przewodnictwem autora prace programowe, w ramach których zostało opracowanych już kilka wersji programu społeczno-gospodarczego – w postaci koncepcji społecznej gospodarki rynkowej[4], oraz projekt całościowego, nowego programu Stronnictwa[5]. Głównym kierunkiem tych prac

[3] *Likwidacja „Tygodnika Warszawskiego". Wywiad red. A. Wernica z A. Kozaneckim i T. Przeciszewskim*. „Ład" 1988, nr 38, s. 1, 7 i 14.

[4] Ostatnia z tych wersji przybrała w końcu 1991 r. postać broszury: *Społeczna gospodarka rynkowa. Chrześcijańsko-Demokratyczne Stronnictwo Pracy*, Rada Programowa, Warszawa 1991, ss. 78.

[5] *Program Chrześcijańsko-Demokratycznego Stronnictwa Pracy. Projekt przedstawiony pod obrady IV Kongresu*, Rada Programowa ChDSP, Warszawa, luty 1992 r., ss. 57, kserokopia.

programowych był powrót do naczelnych założeń programu z 1945 r., który reprezentował rzeczywiste stanowisko Stronnictwa Pracy, jako obozu politycznego ludzi pracy.

W lutym 1992 r. odbył się IV Kongres ChDSP o wynikach jeszcze nie w pełni wykrystalizowanych. Aspektem definitywnym było ustąpienie mec. W. Siły-Nowickiego ze stanowiska prezesa ZG – na rzecz przedstawiciela młodego pokolenia – T. Jackowskiego.

Jeśli chodzi o pozostałe ugrupowania chrześcijańsko-demokratyczne, to część z nich wchodzi do Klubu Poselskiego o tej właśnie nazwie, a część tworzy drugi Klub Poselski Partii Chrześcijańskich Demokratów oraz tzw. Kongres Chrześcijańsko-Demokratyczny.

Do Poselskiego Klubu ChD, a przedtem Koalicji Wyborczej o tej samej nazwie, wchodzą (poza ChDSP) dwa ugrupowania: Polskie Forum ChD oraz Chrześcijańska Partia Pracy.

Polskie Forum ChD wyłoniło się z frakcji chrześcijańsko-demokratycznej Stowarzyszenia Pax. Przewodniczącym tego ugrupowania jest jeden z młodszych działaczy Paxu, nie obciążony jego historią z okresu stalinowskiego do 1956 r. (Maciej Wrzeszcz, pełniący także funkcję przewodniczącego Stowarzyszenia). Forum określa się jako centro-prawica i stara się – od strony pozytywnej – koncentrować na tematyce rodzinnej (czemu dało również wyraz w kampanii wyborczej w 1991 r.). W sejmowym Klubie ChD ma dwóch posłów.

Chrześcijańska Partia Pracy powstała na gruncie integracji sfer rzemieślniczych o nastawieniu chrześcijańskim, których część należała poprzednio do Stronnictwa Demokratycznego. Przewodniczy jej Józef Hermanowicz, jednocześnie przewodniczący Klubu Sejmowego ChD (w skład którego wchodzą dwaj posłowie z ramienia ChPP).

Klub Poselski Partii Chrześcijańskich Demokratów składa się z czterech posłów, wszyscy z ramienia PChD. Liderem Klubu i samej PChD jest P. Łączkowski. Ugrupowanie to wywodzi się z kręgu wielkopolskich i śląskich chrześcijańskich demokratów, ludzi w średnim wieku, nie mających żadnych związków historycznych z tradycjami SP czy dawnej chrześcijańskiej demokracji w Polsce. W swym programie kładą oni nacisk na stanowisko centro-prawicowe i problematykę regionalną.

Z kolei w skład pozaparlamentarnego w zasadzie zgrupowania pod nazwą Kongres ChD wchodzi (poza PChD) szereg mniejszych ugrupowań, jak np:

1. Stronnictwo Chrześcijańskich Demokratów z Lublina, z przewodniczącym Ł. Czumą.

2. Chrześcijańsko-Demokratyczne Stronnictwo „Zjednoczenie" J. Zabłockiego.

3. Polski Związek Katolicko-Społeczny, założony w 1981 r. przez J. Zabłockiego, któremu obecnie przewodniczy W. Gwiżdż.

KONKLUZJE: JEDNO CZY DWA STRONNICTWA CHRZEŚCIJAŃSKO-DEMOKRATYCZNE?

Jak widać z powyższej syntetycznej informacji, sytuacja w ugrupowaniach chrześcijańskich w Polsce w roku 1992 nie jest prosta. O ile przy tym wśród ugrupowań chrześcijańsko-narodowych występuje pewne ogniwo czołowe i dość autentyczne, w postaci ZChN, to w grupie bardziej typowych formacji chrześcijańsko-demokratycznych, których autentycznym i zasłużonym przedstawicielem było niegdyś Stronnictwo Pracy, sytuacja jest bardziej niepokojąca. Nie biorąc pod uwagę wcześniej powstałych i dobrze służących Kościołowi i Polsce stronnictw, takich jak kontynuacje dawnego SN i SP, różne ambitne, ale bez głębszych podstaw programowych, grupy działaczy, na ogół młodszego i średniego pokolenia, tworzą beztrosko nowe ugrupowania – co prowadzi do utraty autorytetu przez nie wszystkie.

Uznając konieczność daleko idącego krytycyzmu wobec większości z tych grupowań, z których część dotychczas nie rozliczyła się ze swej roli w okresie PRL-u – nie opowiadam się za zbyt rygorystyczną i nierealną koncepcją zjednoczeniową – w postaci jednej partii chrześcijańskiej, widząc też możliwość istnienia uczciwych frakcji chrześcijańskich w innych ugrupowaniach, pluralistycznych światopoglądowo.

Uszczegółowiając, opowiadam się za istnieniem d w u u g r u p o w a ń tego typu. Jest to rozwiązanie analogiczne do sytuacji istniejącej w byłej RFN, gdzie powstały dwie partie: CDU – Unia ChD i CSU – Unia Chrześcijańsko-Społeczna, oraz w Polsce międzywojennej i w okresie II wojny – w postaci SN i SP.

Pierwszą z tych formacji, której naturalnym środkiem integracyjnym może być ZChN, podobnie jak w przypadku Wyborczej Akcji Katolickiej w okresie wyborów 1991 r., można uznać już za dość bliską pożądanego profilu. Może to być stronnictwo umiarkowanie prawicowe i centro-prawicowe, reprezentujące w kraju interesy głównie powstającej polskiej klasy średniej i szukające na zewnątrz możliwie jak najlepszych dróg współpracy.

Dużo gorzej przedstawia się sprawa z drugą z wchodzących w grę formacji, dla której podstawą integracyjną powinny być tradycje SP i jego zasady programowe z 1945 r. Autor widzi dwie główne tezy programowe, na których powinna opierać się ta druga, szersza formacja ChD.

Pierwsza i wewnątrzkrajowa teza programowa łączy się z poziomem rozwoju Polski. Jeśli uznajemy za dopuszczalne – dla pierwszej formacji typu ZChN – oglądanie się głównie na perspektywę krajów rozwiniętych, w których dominuje klasa średnia, to tym bardziej niezbędna jest ochrona interesów i mobilizowanie energii większości społeczeństwa w aktualnych warunkach kraju nierozwiniętego i postsocjalistycznego. Musi to być dlatego formacja centrowo-pracownicza, w znaczeniu pracowników najemnych. Ta ostatnia cecha wynika z istniejącej struktury osób czynnych zawodowo w

Polsce, zatrudnionych lub bezrobotnych, zwolnionych z przedsiębiorstw sektora publicznego. Aspekt centrowy z kolei, zgodnie z naczelnymi przesłankami społecznej nauki Kościoła, łączy się z nadrzędnym charakterem wartości wspólnych, ogólnonarodowych i moralnochrześcijańskich, którym – w ramach prawidłowo zorganizowanego arbitrażu społecznego – podporządkowane powinny być interesy przeciwstawnych klas społecznych (właścicieli i pracowników). Szczegółowe założenia tej pierwszej tezy programowej przedstawiają nasze kolejne studia na temat koncepcji społecznej gospodarki rynkowej, wywodzącej się genetycznie z RFN. Druga międzynarodowa teza programowa dotyczy konieczności poszukiwania równowagi w polityce zagranicznej Polski, między wymogami naszego wchodzenia do EWG – i to wchodzenia (według większości opinii) drogą poprzez Niemcy – a naszą polityką wschodnią.

Tu wydawałoby się, iż sprawa powinna być dość prosta, gdyż SN w początkach swego rozwoju, a SP także w okresie międzywojennym i w latach II wojny – wypowiadały się za potrzebą właściwego ułożenia stosunków z Rosją (w przeciwieństwie do polityki zagranicznej piłsudczyków, którzy widzieli wroga Polski w Rosji „każdego koloru").

Pozytywna polityka wschodnia Polski wobec Rosji konieczna jest, mimo wszystkich doznanych przez nas krzywd oraz błędów popełnionych po obydwu stronach – co najmniej z dwu powodów:

1. W bliższej perspektywie czasowej – z uwagi na konieczność odbudowy rynków wschodnich, bez których nie jest możliwa szybka odbudowa całej naszej gospodarki;

2. w dłuższej perspektywie – ze względu na efektywne pełnienie przez Polskę kulturalno-ideowego pomostu między Zachodem i Wschodem, włączając w to kościelną politykę wschodnią Watykanu, reprezentowaną obecnie przez papieża Polaka, Jana Pawła II, zmierzającą do rechrystianizacji krajów byłego ZSRR, ze szczególnym uwzględnieniem Rosji.

Dramatyczny miejscami charakter oceny sytuacji ugrupowań chrześcijańskich we współczesnej Polsce wynika z faktu, iż większość z nich chciałaby uprawiać swoiście „salonową" i „delikatesową" politykę centro-prawicową – obliczoną na wzajemne świadczenia ze strony biznesmenów krajowych i zagranicznych, jak też pomoc z EWG. Natomiast zdecydowanie niewiele ugrupowań – i w ich ramach poszczególnych działaczy – chciałoby się zajmować losami kręgów słabszych ekonomicznie, stanowiących większość polskiego społeczeństwa, jak też odbudowywać i budować trudne więzi gospodarcze i religijno-kulturalne z sąsiadami wschodnimi, a zwłaszcza z Rosją. A tego właśnie drugiego stanowiska, centrowo-pracowniczego i chrześcijańsko-społecznego, wymaga dziś tak dobro Polski, jak Kościoła i całego chrześcijaństwa w Polsce.

Wiosna 1992

Zbigniew BRZEZIŃSKI
Jan NOWAK-JEZIORAŃSKI

ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA ODBUDOWĘ POLSKI JEST W RĘKACH POLAKÓW

(Fragmenty wypowiedzi w audycji Wiesława Walendziaka „Bez znieczulenia")*

GOSPODARKA

Zbigniew Brzeziński: Zainteresowanie gospodarcze Zachodu Europą Środkową ostatnio opadło: to się łączy również z rozpadem Związku Sowieckiego. Ale trzeba wziąć pod uwagę, że Zachód zaangażował się na dużą skalę w przyszłość Europy Środkowej. Zachód inwestuje coraz więcej i, mimo że to idzie bardzo powoli w stosunku do Polski, zachodnie instytucje międzynarodowe oraz poszczególne państwa zachodnie zobowiązały się przekazać ponad trzydzieści jeden miliardów dolarów do krajów Europy Środkowej. To jest stosunkowo duże zaangażowanie. Żeby jednak były większe inwestycje, trzeba również stworzyć pozytywny klimat i warunki dla tych inwestycji, a jednym z powodów tego, że większe zachodnie inwestycje kierowane są raczej na Węgry niż na Polskę, jest to, że w Polsce mimo wszystko nie istnieje jeszcze dostatecznie pozytywny klimat biurokratyczny i gospodarczy dla inwestycji zagranicznych. I z tym trzeba się borykać na terenie krajowym. Nie można tylko domagać się od Zachodu wielkich inwestycji, które ostatecznie nie są manną z nieba, ale muszą być oparte na konkretnych biznesowych przesłankach. I tutaj dużo jest do zrobienia ze strony polskiej.

Jan Nowak-Jeziorański: Rząd amerykański przyjął zasadę, że pomoc dla Rosji i innych krajów obecnej wspólnoty państw sprzymierzonych nie może być przeprowadzona kosztem Europy Środkowo-Wschodniej. Natomiast polskie akcje polityczne gwałtownie spadły ostatnio (na początku 1992 r. – przyp. red.) w ciągu kilku tygodni, czy może w ciągu kilku miesięcy, na skutek różnych sygnałów, które nadchodzą z Polski. Do niedawna pozycja

---

* Tekst ten zawiera fragmenty wywiadu udzielonego przez obu Autorów Wiesławowi Walendziakowi w programie telewizyjnym „Bez znieczulenia". Program został wyemitowany 19 III 1992 r. Jego autorowi redakcja „Ethosu" serdecznie dziękuje za pomoc w uzyskaniu tych materiałów. Red.

międzynarodowa Polski była tak silna, jak nigdy. Obecnie zaczyna ona bardzo wyraźnie słabnąć nie pod wpływem przesunięcia uwagi na Wschód, tylko przede wszystkim pod wpływem sygnałów, które nadchodzą z Polski.

Z. B.: Tak, wydaje mi się, że tych rozwiązań nie można szukać na podstawie podziału świata na czarne i białe. Zachód nie ponosi jednostronnej odpowiedzialności za losy Polski. Zachód może się angażować w przyszłość Polski, ale jej przyszłość zależy przede wszystkim od samych Polaków. I tutaj rzeczą bardzo potrzebną jest jasny, wyraźny, daleko idący program gospodarczy, wobec którego można zmobilizować naród; potrzebne jest poczucie zrywu i zerwania z przeszłością w znacznie bardziej wyraźny sposób, niż to nastąpiło dotychczas. Potrzebne jest pobudzenie poczucia odpowiedzialności społecznej w narodzie, takiej jaka istniała w Polsce po odzyskaniu niepodległości w roku 1918. Tego w Polsce nie ma w wystarczającym stopniu. Jest w dalszym ciągu biurokracja nomenklaturowa, jest duże poczucie robienia biznesu tylko na własną rękę i tylko dla siebie i nie ma poczucia, że koła odpowiedzialne za losy państwa wytworzyły dla kraju wizję daleko sięgającego kierunku rozwoju historycznego. Nie ma tego, co powstało w Stanach Zjednoczonych po wielkiej depresji, kiedy Roosevelt potrafił stworzyć daleko idący program, który wypowiedział w słowach bardzo prostych, zrozumiałych dla społeczeństwa i który pobudził społeczeństwo do wielkiego wysiłku, wiążącego się z ponoszeniem dużych kosztów przez wiele lat. Tego w Polsce nie ma. Natomiast jest coraz większy bałagan polityczny, warcholstwo polityczne i właściwie coraz większe domaganie się, by Zachód dotował Polskę. Zachód może pomóc Polsce, ale ratowanie Polski należy do samych Polaków.

POLITYKA ZAGRANICZNA

Z. B.: Polityka zagraniczna Polski jest w tych latach całkiem rozsądna, doprowadziła już do rozwiązania kwestii polsko-niemieckiej w sposób jak najbardziej pozytywny i konstruktywny. Sądzę, że niedługo to samo będzie osiągnięte ze stroną rosyjską. Wytworzył się także trójkąt współpracy z Węgrami i z Czecho-Słowacją, która odgrywa coraz większą rolę w Europie. Byłem niedawno na konferencji ministrów spraw zagranicznych we Włoszech, gdzie mówiono o polityce polskiej z dużym szacunkiem. To samo mogę powtórzyć, jeżeli chodzi o ocenę amerykańską odnośnie do polskiej polityki zagranicznej. Pod tym względem uważam, że Polska postępuje w sposób bardzo odpowiedzialny i pozytywny.

J. N-J.: Polska polityka ma historyczne osiągnięcia. Ten krótki okres dwóch lat przejdzie do historii. Przede wszystkim osiągnięciem historycznym jest doprowadzenie do bezwarunkowego uznania granicy zachodniej i do

pojednania z Niemcami, konsekwentne dążenie do podobnego pojednania z sąsiadami wschodnimi, dogadanie się z Czechami, Słowakami i Węgrami. To są wszystko osiągnięcia. Jest to polityka prowadzona w sposób bardzo odpowiedzialny, mająca ogromne sukcesy. Na czym ma polegać polityka Polski wobec Stanów Zjednoczonych? To jest jednak sojusznik. Wydaje mi się, że w interesie Polski bardziej niż w interesie supermocarstwa leży utrzymywanie z nim dobrych stosunków. Uważam, że jest to państwo, które w sposób decydujący przyczyniło się swoją polityką do wyzwolenia Polski i w którym nadal jest dla niej największa polityczna życzliwość. Polskę wyzwolili Polacy, ale jednak pomagały im w tym, bardziej niż jakiekolwiek inne państwo, Stany Zjednoczone. Co wcale nie znaczy, że należy przyjmować bezkrytycznie wszystko, co mówią Amerykanie. My mamy własne interesy, oni mają własne interesy. I Polacy muszą bronić swoich interesów.

SPRAWY KRAJOWE

Z. B.: Niemcy są obecnie najpotężniejszym państwem w Europie Zachodniej, czy też w ogóle w Europie – z punktu widzenia gospodarczego już teraz, w aspekcie politycznym będą prawdopodobnie w przyszłości. Ale jednocześnie następuje integracja Europy i to zmienia sytuację w sposób zasadniczy i w sposób bardzo pozytywny. Uważam, że z punktu widzenia geopolitycznego Polska znajduje się obecnie nadal w wyjątkowo dobrej sytuacji. Od trzystu lat nie było tak dobrej sytuacji dla Polski. Niemcy są integrowane z Europą Zachodnią, są demokratyczne i odpowiedzialne. Rosja, mocarstwo rosyjskie, rozpada się. Z tych okazji należy skorzystać.

J. N.-J.: Trzeba pamiętać, że Niemcy zachodnie już wpompowały w Niemcy wschodnie sto miliardów marek niemieckich, a obliczają, że będą musiały przeznaczyć na ten cel siedem razy więcej. Podczas kiedy Polska mogłaby otrzymać więcej niż otrzymała, ale zdołała wchłonąć zaledwie kilka miliardów dolarów. Tu jest olbrzymia dysproporcja. Tylko że Ameryka to nie jest zachodnia Polska, nie jest tym, czym są Niemcy zachodnie dla wschodnich. Ona ma swoje interesy. Polska nie powinna mieć kompleksu egocentrycznego, że cały świat właściwie jest w nią wpatrzony. Ja się obawiam, że istnieje pewien rodzaj parafiańszczyzny w sposobie prowadzenia polityki Polski. W stosunkach międzynarodowych nie ma miłosierdzia i nie ma sympatii. Jest własny interes. Jeżeli rząd Polski nie doprowadzi do układu z Międzynarodowym Funduszem Walutowym, jeżeli będzie wysyłał sygnały dwuznaczne, jeśli chodzi o kontynuowanie walki z inflacją, to pomoc zachodnia ustanie. To jest jedna rzecz.

Druga rzecz: ten nagły spadek polskich akcji politycznych jest w jakimś sensie rezultatem propagandy klęski, którą prowadzą w Polsce media i sam

rząd. To się przeniosło na łamy prasy zachodniej, która korzysta z prasy polskiej i ocenia w tej chwili sytuację polską gorzej niż ona przedstawia się w rzeczywistości. Niestety, to samo jest w Polsce. Propaganda klęski prowadzi do klęski. Pesymizm jest samosprawdzającą się przepowiednią. Sondaże opinii publicznej wykazują, że żaden kraj w Europie Środkowo-Wschodniej, a nawet żaden kraj dawnego Związku Radzieckiego nie jest pogrążony w tak głębokim pesymizmie, jak społeczeństwo polskie. To jest dzieło mediów i to jest, niestety, rezultat pewnych oświadczeń rządowych, które przedstawiają sytuację w Polsce w wyjątkowo ciemnych kolorach.

Polska na jakiś czas jest wolna od zagrożeń zewnętrznych. Natomiast państwu polskiemu grozi niebezpieczeństwo wewnętrzne. Niebezpieczeństwo ze strony samych Polaków. I to jest ważne. Trzeba się skoncentrować w oddziaływaniu na społeczeństwo. Na tym, żeby przede wszystkim to społeczeństwo ratowało siebie w sposób właściwy. To jest ważne.

Z. B.: Najważniejsza rzecz tutaj to poczucie rzeczywistości. Punktem wyjścia ratowania Polski musi być stworzenie programu przebudowy państwa, przebudowy gospodarki, odnowy konstytucyjnej. To ostatnie podkreślam jako rzecz ważną, dlatego że Polska obecnie nie ma żadnej konstytucji politycznej. Jest po prostu dawny regulamin państwowy stworzony przez komunistów. System zaś obecnej ordynacji wyborczej rozproszkowuje wolę narodu. Jeżeli nie będzie przebudowy politycznej, to obawiam się, że nie będzie również przebudowy gospodarczej. Zachód może się przyczynić do odbudowy, ale przede wszystkim odbudowa Polski jest odpowiedzialnością ludzi mieszkających w kraju i główny wysiłek musi wyjść z kraju.

„PRACE WSZCZEPIONE JAK PŁUG W PRZYSZŁOŚĆ TEGO KRAJU"

Ks. Joachim KONDZIELA

MORALNE PODSTAWY DEMOKRATYCZNEGO ŁADU SPOŁECZNEGO W ŚWIETLE KATOLICKIEJ NAUKI SPOŁECZNEJ

Państwo jest wciąż u nas największym pracodawcą. Nauka społeczna Kościoła sugeruje, by wprowadzić [...] „prawdziwe uspołecznienie". Powinno ono zasadzać się na tym, jak powiedział Jan Paweł II, żeby pracownicy pracowali „jak na swoim", wtedy będą pracowali odpowiedzialnie i efektywnie.

Nauka społeczna Kościoła i jej teoretyczna refleksja, czyli tak zwana katolicka nauka społeczna, nie konstruuje modeli ustrojowych. Ale byłoby rzeczą równie nieprawdziwą, gdyby twierdzić, iż głosi ona jedynie zasady. Nauka społeczna Kościoła nastawiona jest nie tylko na głoszenie zasad, ale na formowanie ludzkich postaw i zachowań, proponuje swoiste przejście od zasad do ich realizacji w rzeczywistości społecznej. Dlatego w katolickiej nauce społecznej owa para pojęć: „teoria i praktyka", zawsze była zadomowiona i nie jest ona żadną miarą domeną marksizmu i jego pochodnych, który z predylekcją posługiwał się nią. Deklaracja Nadzwyczajnego Synodu Biskupów z 1991 roku wyraźnie mówi, że Kościół „odpowiada w sposób sobie właściwy za formowanie społeczeństwa ludzkiego, z czego nie może zrezygnować. Dokonuje tego przede wszystkim poprzez swoją naukę społeczną, która przynależy do zadań nowej ewangelizacji".

Analiza najważniejszych dokumentów społecznych Kościoła pozwala dostrzec rozwój tego nauczania, dynamikę i nieustanną wrażliwość na palące problemy społeczne; ciągłe uwspółcześnianie tego nauczania, przy równoczesnym zachowaniu owego, jak to podkreślił Jan Paweł II, „chrześcijańskiego zrębu prawdy, który można nazwać odwiecznym". Ten chrześcijański zrąb prawdy, owo „twarde jądro" nauki społecznej Kościoła, przewija się niezmiennie przez wszystkie dokumenty społecznego nauczania Kościoła. Na treść tego nauczania składają się przede wszystkim wartości podstawowe na wskroś humanistyczne. A jest ich, o dziwo, zaledwie kilka, tak iż jeden z najznakomitszych znawców nauczania społecznego Kościoła – jezuita Oswald von Nell-Breuning – powtarzał z uporem, że spisać by je można na powierzchni paznokcia jednego palca. Do tych podstawowych wartości należy przede wszystkim godność osoby ludzkiej, jako wartość najwyższa w życiu zarówno indywidualnym, jak i społecznym; wartość niezbywalna: nawet sam człowiek nie może z niej zrezygnować; wartość nienaruszalna: nie może jej naruszyć ani inna jednostka ludzka, ani społeczeństwo, ani władza społeczna.

Kolejna wartość podstawowa, zakotwiczona zresztą w poprzedniej – to wolność osobowa człowieka. Wolność jest naturalnym wyposażeniem człowieka, a nie łaskawym podarunkiem społeczeństwa czy władzy. Nie jest to jednak wolność niczym nie skrępowana, podlega bowiem prawu moralnemu, naturalnemu i nadprzyrodzonemu. Społeczeństwo jest więc związkiem osób wolnych podlegających jednakże prawu moralnemu. Samo zaś społeczeństwo jako całość również podlega temu prawu moralnemu. Oznacza to, że normy prawa moralnego wiążące osobę ludzką są takimi samymi normami dla społeczeństwa.

Istnieje zatem nadrzędna wartość moralna – dobro, które jest wartością dla wszystkich uczestników życia społecznego, a którego treścią jest z jednej strony rozwój wszystkich członków społeczeństwa oraz konsekwentnie – ogół środków gwarantujących ów rozwój. Dobro to, jako dobro wspólne, zadane zostało do zbiorowej, czyli społecznej realizacji. Stąd nadrzędną zasadą społeczno-moralną jest imperatyw moralny dążenia do realizacji tegoż dobra. Jest to najwyższa norma moralno-prawna społeczeństwa. Nieusłuchanie tego imperatywu prowadzi nieuchronnie do dekompozycji każdego społeczeństwa i do zagrożenia dobra indywidualnego poszczególnych jednostek – uczestników życia społecznego. Zabezpieczeniu realizacji tego dobra wspólnego mają służyć instytucje społeczne, szczególnie zaś instytucja państwa i władza państwowa. Dobro wspólne jest zatem – według nauki Kościoła – jedyną racją istnienia władzy państwowej, jedyną racją istnienia państwa jako organizacji społeczeństwa. Dobro wspólne jako wartość wyznacza hierarchię wartości w społeczeństwie, zwłaszcza w społeczeństwie zorganizowanym w państwo. Ponieważ dobro wspólne zawsze nacechowane jest, w świetle nauki społecznej Kościoła, pierwiastkiem personalistycznym, osobowym, instytucje i urządzenia społeczne, łącznie z instytucją państwa i władzy państwowej, mają charakter służebny w stosunku do człowieka – osoby. Nie oznacza to wszak, by miały one wyręczać osobę w dążeniu do rozwoju, lub też wyręczać społeczności pośrednie, istniejące pomiędzy jednostką a państwem, w które łączy się człowiek z innymi ludźmi dla swego rozwoju realizowanego przecież wspólnie z nimi; chodzi jedynie o pomoc do autonomicznego działania na rzecz owego rozwoju – stąd pomocniczy charakter społeczeństwa, a także państwa i władzy państwowej. Granicą ingerencji państwa będzie zatem autonomia osoby wyrażająca się skrótowo w postaci praw człowieka oraz oparta na tychże prawach autonomia społeczności pośrednich: rodziny, samorządnej społeczności lokalnej, społeczności zawodowej itd.

Jednakże człowiek musi być świadom nie tylko swych uprawnień, lecz również i swych obowiązków, nade wszystko zaś swego osobowego obowiązku wnoszenia wkładu w dobro wspólne społeczeństwa. Wnoszenie tego wkładu przez poszczególne osoby jest warunkiem i najlepszą gwarancją ich

indywidualnego rozwoju. Realizacja dobra wspólnego, obejmującego dobra poszczególnych osób, z natury rzeczy może się dokonywać tylko w warunkach solidarnego współdziałania członków społeczeństwa. A więc – solidarność jako wartość podstawowa. A zatem nie walka ze współuczestnikami życia społecznego, nie niekończący się konflikt jest tu społecznotwórczym pra-elementem i podstawową zasadą rozwoju społecznego, siłą napędową historii, jak chcieli marksiści: według nauki społecznej Kościoła podstawową zasadą jest solidarne dążenie do realizacji dobra wspólnego, rzecz jasna, personalistycznie pojętego. Solidarne współdziałanie członków społeczeństwa na rzecz dobra wspólnego może tylko wtedy zaistnieć, gdy zagwarantowane zostaną godne człowieka warunki tego współdziałania; muszą one być równe, tj. sprawiedliwe dla wszystkich członków społeczeństwa. Niezachowanie tej miary może co najwyżej prowadzić do realizacji dobra jakiejś uprzywilejowanej grupy, klasy, warstwy, partii, rasy, lecz nie do dobra wspólnego społeczeństwa.

W oparciu o te podstawowe wartości, które wybiórczo próbowałem zasygnalizować, można by – w ślad za nauką społeczną Jana Pawła II – wyróżnić szereg zasad społecznych. W nauce Papieża występuje ich kilka. Jest to przede wszystkim zasada godności osoby ludzkiej (przy czym przez zasadę rozumiemy zawsze normę społeczno-moralną dotyczącą porządku życia społecznego). Zasadą kolejną, wynikającą z godności człowieka, jest zasada praw człowieka. Wreszcie wspomniana wyżej zasada solidarności, ukazująca powinność solidarnego współdziałania w realizacji dobra wspólnego. Zasada pomocniczości: zasada autonomii społeczności pośrednich wobec władzy państwowej, równocześnie zasada regulująca ingerencję państwa o charakterze pomocniczym tam, gdzie chodzi o postawienie instytucji i struktur niższego rzędu „na własnych nogach"; często dokonuje się to za pomocą prawa i reguł organizacji. Zasada dobra wspólnego: zasada głosząca powinność wnoszenia solidarnego wkładu na rzecz realizacji warunków prawdziwego rozwoju wszystkich uczestników życia społecznego. Zasada sprawiedliwości społecznej: zasada jednakowych miar, ocen i względnie równych szans dla wszystkich. I wreszcie bardzo istotna zasada wymieniana w nauce Jana Pawła II: zasada uczestnictwa, zasada partycypacji. Kto zna twórczość filozoficzną Jana Pawła II, zwłaszcza jego książkę *Osoba i czyn*, ten znajdzie w ostatnim rozdziale tej książki zapowiedź tej zasady. W dobie budowania demokracji zasada ta, jako wskazanie Kościoła, jako norma społeczno-moralna, jest szczególnie ważna.

Rozpoznając i porządkując wartości, a potem oparte na nich normy społeczno-moralne, nauka społeczna Kościoła nie buduje modeli ustrojów społeczno-politycznych i gospodarczych. Przez wskazanie na te podstawowe wartości i zasady nauka Kościoła wskazuje jednak kierunek etyczny dla ży-

cia społeczno-politycznego i gospodarczego. Czy z tych wartości podstawowych i z podstawowych zasad życia społecznego wynika coś dla ustroju, czyli dla porządku społecznego państwa? Życie człowieka przebiega zawsze w ramach zorganizowanego społeczeństwa. Jak dotąd najwyżej zorganizowaną formą życia społecznego jest ciągle państwo. Choć na naszych oczach, jako fakt empiryczny, pojawia się już społeczność międzynarodowa, jest ona jednak jako organizacja społeczności globalnej ciągle in statu fieri. Co wynika z tych podstawowych zasad i wartości dla porządku społeczno-politycznego i gospodarczego? Wynika z nich z całą pewnością szereg postulatów. Przede wszystkim postulat państwa demokratycznego, co więcej – postulat nie tylko demokracji przedstawicielskiej, lecz demokracji uczestniczącej. Odczuwa się współcześnie niewystarczalność demokracji reprezentacyjnej; w nowoczesnym społeczeństwie woła się o demokrację uczestniczącą. Wynika dalej postulat państwa sprawiedliwego, gwarantującego równą sprawiedliwość, a więc równość szans i jednakowych miar i ocen obywateli. Wynika dalej z tych wartości i zasad postulat państwa prawnego, a więc państwa rządów prawa, w którym władza i obywatele podlegają jednakowo prawu. Wynika dalej postulat państwa pluralistycznego, zarówno w aspekcie politycznym, jak i w aspekcie kulturowym i gospodarczym. Dalej z tych wartości i zasad wynika postulat państwa pomocniczego, państwa opiekuńczego (nie nadopiekuńczego, którym było państwo komunistyczne, a którego garb ciągle nosimy), jako państwa opieki społecznej, obejmującego troską socjalną najbardziej potrzebujących. Wreszcie wynika z tych zasad i wartości postulat państwa pokoju społecznego, państwa, w którym konflikty (a przecież musimy się przyzwyczaić do tego, że pośród konfliktów trzeba żyć) rozwiązywane będą poprzez dialog, a w każdym razie za pomocą metod bezprzemocowych.

Przypominając w tym miejscu, za encykliką Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis*, paradygmat nauki społecznej Kościoła: zasady refleksji, kryteria ocen i wytyczne działania, chciałbym przejść do tej drugiej płaszczyzny; implikuje ona nakładanie tych zasad na rzeczywistość społeczną. W katolickiej nauce społecznej obowiązują nas zawsze dwie przesłanki: jedna wywodząca się z nauki Kościoła, a druga, jako przesłanka mniejsza, wynikająca z rozpoznania rzeczywistości społecznej za pomocą narzędzi poznawczych, dostarczanych przez nauki empiryczne, a także i przez doświadczenie, w tym także doświadczenie działaczy. Nauka społeczna Kościoła zawsze jest nauką na miarę danego czasu, albo ściślej, na miarę człowieka danego czasu i społeczeństwa danego czasu. Dlatego też mamy obowiązek przeprowadzenia w świetle zasad tej nauki, w świetle podstawowych jej wartości, refleksji nad danym nam tu i teraz czasem, nad naszym kairos.

Reforma demokratyczna państwa w sferze politycznej i gospodarczej jest w odczuciu społeczeństwa polskiego i jego elit politycznych, w sferze deklaracji, uznana za nieodzowną konieczność. Społeczeństwo nasze niesie za sobą balast przeszłości, odcięcie się grubą linią od tej przeszłości tego balastu wcale nie umniejsza, nie likwiduje go. W związku z tym pozwolę sobie postawić dwa pytania i podjąć próbę odpowiedzi na nie. Pytanie pierwsze: Czy elity społeczno-polityczne i gospodarcze w naszym społeczeństwie zdolne są do podjęcia tego wyzwania, jakie niesie dany nam dzisiaj szczególny czas, nasz polski kairos? Pytanie drugie: Czy struktura najważniejszych warstw społeczeństwa, a co za tym idzie – struktura ich interesów, sprzyja gruntownym zmianom i likwidacji pozostałości tego ekstremalnie niewydolnego systemu?

Jeżeli przyjrzeć się demokratycznym społeczeństwom w świecie, to okazuje się, że wszędzie bazą, opoką demokratycznych porządków jest rozległa, choć wewnętrznie zróżnicowana, warstwa społeczna: klasa średnia, ludzie, którzy mają drobne interesy, wkłady kapitałowe, którzy zainteresowani są w utrzymaniu status quo. My nie mamy w Polsce takiej znaczącej klasy średniej. Różne się na to złożyły przyczyny w przeszłości bliższej i bardziej odległej. Polska struktura społeczna jest dziś zdominowana przez wielkoprzemysłową klasę robotniczą, a do niedawna była także zdominowana przez nomenklaturę. To były dwie wielkie, wprawdzie nierówne co do liczebności, ale dwie wielkie, w znaczeniu politycznym, siły społeczne, od zachowań których zależało to, co się działo w Polsce w ostatnich dziesięcioleciach. W obecnej sytuacji główną siłą społeczną jest nadal wielkoprzemysłowa klasa robotnicza, pod której naciskiem doszło do rewolucyjnych zmian; jednak równocześnie z powodu jej obciążeń może się ona okazać hamulcem procesów reform, zwłaszcza że ma ona swoje znaczące reprezentacje, różne zresztą. Co jest powodem obciążeń tej klasy? Po pierwsze: zerwane zostały w ciągu ostatnich dziesięcioleci związki pomiędzy pracą a jej efektem finansowym. To doprowadziło do dalszej patologii, mianowicie, do zerwania więzi pomiędzy pracą a odpowiedzialnością. W efekcie to, ile kto posiadał, zależało od jego siły w politycznym tego słowa znaczeniu, a nie od efektów jego pracy. Wielkoprzemysłowa klasa robotnicza nie jest więc warstwą, w której dominowałyby postawy twórcze, inicjatywa, a zwłaszcza odpowiedzialność za własne decyzje rozumiana jako zgoda na takie reguły gry, w których nie tylko się wygrywa, ale można też przegrać. Wiąże się z tym wielki dramat rozpadu ethosu pracy, u wielu – uważam – nieodwracalny; zmiany mentalności, w której roszczenia utraciły związek z własną odpowiedzialnością i własnym wkładem pracy. Jakie były tego powody, wszyscy wiemy, ale fakt pozostaje faktem. Niedawno amerykański tygodnik „Newsweek", podsumowując sytuację zwycięską w Polsce i życząc dobrze naszym reformom gospodarczym, zauważył, że trudna to będzie droga, dlatego że na skutek rozpadu

ethosu pracy i rozpadu ethosu odpowiedzialności za własny wkład, doszło w Polsce do instytucjonalizacji lenistwa, brakoróbstwa, uwstecznienia i korupcji. Powodów tego jest wiele, między innymi zerwanie więzi między pracą a efektem finansowym, zła organizacja produkcji, a także uważanie, nie bez powodu, przez długi okres czasu, państwa za wrogiego, nieprzychylnego pracodawcę. Jeżeli się nie znajdzie dróg przezwyciężenia tego balastu przeszłości, rząd będzie narażony na szantaż roszczeniowy. Na wsi jest pod tym względem inaczej, nieco lepiej – tam bowiem praca zawsze była związana z własną odpowiedzialnością, tam zawsze trzeba było kalkulować, jak wyjść na swoje. Nie jest to jednak ta część społeczeństwa, która jest klasą dominującą, choć budzi się politycznie i zaczyna dostrzegać swoją wartość i ważność polityczną. Czy istnieje możliwość przezwyciężenia tego balastu przeszłości? Sądzę, iż pewnych inspiracji w tym zakresie dostarcza katolicka nauka społeczna.

Pytanie drugie, a chronologicznie przeze mnie wymienione jako pierwsze, dotyczące elit: czy podołają temu wyzwaniu, jest pytaniem równie zasadnym, jako że nasza kultura polityczna skłania do dywagowania o wartościach, a mniej o sposobach ich urzeczywistniania; bardziej o celach, mniej zaś o środkach ich realizacji. Ci, którzy godzinami rozprawiają o wartościach, zyskują poklask i zaufanie, mniejsze zaś uznanie ci, którzy są świetnymi organizatorami czy dynamicznymi pragmatykami. W doborze elit często, także i w ostatnim czasie, decyduje kryterium lojalności; znana to i opisana reguła w teorii i w historii rewolucji. Rewolucjoniści po przeprowadzeniu zmian społecznych zorientowani są ku przeszłości i mierzą wartość ludzi miarą lojalności wobec tych ideałów, w imię których przeprowadzano zmiany – to my rządzimy, to my mamy rację; natomiast mniej zwraca się uwagę na kreatywność, mniej na kompetencje, bardziej na lojalność. Od przezwyciężenia tej mentalności kombatanckiej będzie zależeć faktyczna reforma społeczno-polityczna i gospodarcza.

Pora na trzeci element metodologicznego paradygmatu katolickiej nauki społecznej: wytyczne działania. Doktryna społeczna Kościoła jest obliczona na kształtowanie ludzkich postaw. W dokumentach społecznych Kościoła podkreśla się, że chrześcijanie powołani są do twórczej przebudowy świata, poprzez przemianę człowieka, ale także poprzez przebudowę struktur społecznych. Niedawno jeden z reporterów zagranicznych, zastanawiając się nad tym, jak Polacy mogą wyjść z tego impasu, przytoczył wypowiedź Lecha Wałęsy, który powiedział, że łatwiej jest wydobyć ryby z pojemnika, pourywać im głowy i ugotować zupę rybną, trudniej byłoby zastosować proces odwrotny – wlać tę zupę z powrotem do pojemnika, żeby z tego były żywe ryby. Ta drastyczna formułka, konkluduje reporter, ma w sobie coś z prawdy – jesteśmy w sytuacji takiej, w której nie ma gotowych wzorców wyjścia z impasu, po prostu trzeba je wypracować.

Gdy idzie o wytyczne działania płynące z nauki społecznej Kościoła dla naszego społeczeństwa, to na pierwszym planie jawi się potrzeba dalszej konsekwentnej realizacji postulatu demokracji. Musi to być nie tylko, jak powiedziałem, demokracja reprezentacyjna, ale demokracja uczestnicząca – demokracja schodząca na szczebel lokalny. Jeszcze nie powstało państwo demokratyczne przez to, że wybrano jako tako demokratyczny parlament i wystawiono względnie pluralistyczny, demokratycznie skonstruowany rząd. Demokracja na miarę człowieka dzisiejszego czasu musi być demokracją uczestniczącą, demokracją, w której elektorat ma wpływ, jeżeli nie na bezpośrednie podejmowanie decyzji, to na ich przygotowanie, na szczeblu lokalnym, począwszy od gminy, a nawet na ich podejmowanie. Tylko wtedy bowiem może się odrodzić związek między działaniem a odpowiedzialnością. Demokratycznie wybrany samorząd terytorialny jest pod tym względem wielką szansą. Nieporadnych „amatorów" polityki komunalnej nie powinno się zrażać, lecz mobilizować.

Obowiązuje nas dalej postulat realizowania pluralizmu społecznego i politycznego. W tym zakresie musimy wykazać dużą cierpliwość i tolerancję. Następuje już artykulacja pewnych przekonań i pewnych struktur świadomości w postaci instytucji politycznych. Powstają ruchy polityczne, partie polityczne. Musimy się także przygotować na to, a w naszym środowisku trzeba to sobie uprzytomnić, że świadomość katolicko-społeczna, w dużej mierze kształtowana w tym społeczeństwie pod wpływem nauki społecznej Kościoła, szczególnie nauki Jana Pawła II, z którym większość katolików w Polsce się identyfikuje, może doczekać się także bardziej konkretnej politycznej artykulacji. Nie znaczy to, że musiałaby powstać jakaś jedna, jedyna, monopolizująca nauczanie społeczne Kościoła, partia polityczna, ale jakiejś postaci artykulacji politycznej ta świadomość się domaga. Już obecnie wiele ugrupowań politycznych nawiązuje do nauki społecznej Kościoła. Będziemy musieli się przygotować także i na pluralizm wewnątrzkatolicki. W dokumentach społecznych Kościoła, szczególnie w liście apostolskim Pawła VI *Octogesima adveniens* (1971) został ten problem wyraźnie poruszony. Dokument ten, w moim odczuciu, jest katechizmem etyki politycznej. Czytamy tam, że katolicy wychodząc z tych samych założeń mogą dojść do różnych rozwiązań, powinni więc być wobec siebie tolerancyjni. A więc idzie o pluralizm także wewnątrzkatolicki.

Wreszcie problem demokracji gospodarczej. Charakteryzując ową dominującą warstwę przemysłową, wyakcentowałem jej tendencje roszczeniowe. Czy są one do rozładowania? Rozładować je trzeba, jeśli nie ma dochodzić do ciągłych konfliktów. Należy umożliwić za pomocą narzędzi reformy gospodarczej ucieczkę z tej wielkoprzemysłowej klasy robotniczej jak największej liczbie ludzi na inne pozycje społeczne – do usług, do działalności gospodarczej, tj. we własnych, na własną odpowiedzialność prowa-

dzonych przedsiębiorstwach, choćby jednoosobowych. Z dnia na dzień nie przeprowadzimy w naszym społeczeństwie deetatyzacji, bo pełna prywatyzacja to chyba szybko u nas w Polsce nie nastąpi, możemy mówić raczej o deetatyzacji, o odpaństwowieniu życia gospodarczego. Zanim przejdziemy do tego kolejnego etapu – do prywatyzacji, trzeba będzie coś zrobić z tymi wielkimi przedsiębiorstwami, które są w gestii państwa. Państwo jest wciąż jeszcze u nas największym pracodawcą. Nauka społeczna Kościoła sugeruje, by wprowadzić tam „prawdziwe uspołecznienie" (określenie zaczerpnięte z encykliki Jana Pawła II *Laborem exercens*). Powinno ono zasadzać się na tym, jak powiedział Jan Paweł II, żeby pracownicy pracowali „jak na swoim", wtedy będą pracowali rzeczywiście odpowiedzialnie i efektywnie. Nauka społeczna Kościoła sugeruje szereg etapów uspołecznienia. Już Pius XI wysunął myśl przebudowy ustroju pracy najemnej, bo praca najemna jest zawsze pracą zależną. Dzisiejszy człowiek nie chce być przedmiotem cudzych decyzji – i w przedsiębiorstwie chce być podmiotem. Dlatego nauka społeczna Kościoła jako drogę do uspołecznienia wysuwa postulat udziału pracowników w zarządzaniu przedsiębiorstwem. Tutaj możliwa jest cała gama pomysłów. Wreszcie udział pracowników w zyskach przedsiębiorstwa oraz – jako trzeci postulat – udział pracowników we własności przedsiębiorstwa. Ideałem nauki społecznej Kościoła, postulatem, który w sposób efektywny doprowadziłby, używając określenia z encykliki Leonowej, do deproletaryzacji proletariatu – jest połączenie pracy z kapitałem. I do tego nawiązuje także Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens* przypominając, jako jedną z możliwych form, akcjonariat pracy. Przypuszczam, że znalazłoby się wielu chętnych, gdyby sensownie prywatyzować nasze przedsiębiorstwa „uspołecznione" poprzez akcjonariat pracy jako etap prowadzący do nabycia normalnych akcji kapitałowych.

Predylekcją nauki społecznej Kościoła była zawsze prawdziwa, autentyczna spółdzielczość. Nauka społeczna Kościoła postulowała wprowadzenie spółdzielczości szczególnie na wsi. Narzeka się dziś na wsi na pośrednictwo monopoli; właśnie spółdzielczość, autentyczna spółdzielczość, powinna uderzyć w te monopole i znieść pośrednika, ale musi to być spółdzielczość autentyczna, organizująca zbyt, wspierana spółdzielczymi bankami i kasami kredytowymi, umożliwiającymi inwestycje ludności rolniczej. Na wsi inwestycje mogą zaowocować najwcześniej, tylko trzeba je umożliwić, usensownić, a nie pozostawiać w sferze deklaracji. Zresztą do pozostania w sferze deklaracji nie dopuści budząca się do życia i do znaczenia społecznego warstwa rolników indywidualnych. Do tego jednak, żeby przeprowadzić reformy wywodzące się z inspiracji, częściowo, albo i w dużej mierze, nauki społecznej Kościoła, trzeba mieć przede wszystkim formację katolicko-społeczną. Muszą powstawać instytucje, które o taką formację zadbają.

W budzącym się nurcie stowarzyszeń katolickich o charakterze formacyjnym nie może obecnie zabraknąć dwóch ich rodzajów: z jednej strony jawi się pilna potrzeba stowarzyszenia (może nawet być ich kilka, np. regionalne, ukonstytuowane wedle branż itp.) kształtującego ethos pracowniczy; z drugiej strony potrzebne są stowarzyszenia pracujące w duchu etyki chrześcijańskiej nad ethosem przedsiębiorcy. Rozpoczęcie intensywnej pracy formacyjnej w zakresie ethosu pracowniczego i ethosu przedsiębiorcy jest po prostu nakazem chwili. Istnieje bowiem szansa na etapie przebudowy naszego życia gospodarczego w duchu społecznej gospodarki rynkowej (który to model – zdaniem wybitnego specjalisty śp. kardynała Josefa Höffnera – jest najbliższy katolickiej nauce społecznej) na solidarne, tj. nieantagonistyczne postrzeganie interesów obu tych „klas" społecznych. Jeśli się w porę takiej działalności nie podejmie, „klasy" te mogą nawet w nieodległej przyszłości rozejść się i zantagonizować.

Stowarzyszenia o charakterze formacyjnym nie mogą zastępować organizacji profesjonalnych przedsiębiorców i związków zawodowych, a tym bardziej organizacji politycznych. Stowarzyszenia formacyjne winny jednakże przygotować w duchu nauki społecznej Kościoła działaczy dla tych organizacji. Nie sposób wystarczająco silnie zaakcentować potrzebę powołania do życia katolickich organizacji i stowarzyszeń formacyjnych. Przyszłość Polski, powodzenie i właściwy kierunek reform społeczno-politycznych i gospodarczych zależeć będzie w dużej mierze od ethosu elit przywódczych. Praca zaś nad kształtowaniem tego ethosu jest ewangelicznym obowiązkiem Kościoła: zarówno Kościoła hierarchicznego, jak i świadomego laikatu.

Julian AULEYTNER

PRZEJŚCIE OD REALNEGO SOCJALIZMU DO GOSPODARKI RYNKOWEJ

Stan średni tworzył się w gospodarce rynkowej przez całe dziesięciolecia poprzez oszczędności, rzetelną pracę, odpowiedzialność za wyniki, szacunek wobec klienta, punktualność, terminowość, jakość [...]. Stan średni w Polsce trzeba budować od podstaw.

BANKRUCTWO EKONOMII REALNEGO SOCJALIZMU

W roku 1989 po czerwcowej porażce komunistów w wyborach do Sejmu Polska rozpoczęła proces transformacji ustroju politycznego i gospodarczego. W punkcie wyjścia około 85% dochodu narodowego było wytwarzane w gospodarce państwowej. Na około 18 mln ludzi aktywnych zawodowo – 11 mln było zatrudnionych w sektorze państwowym, 4 mln to indywidualni chłopi, 1 mln – rzemieślnicy. Podstawowymi rynkami zbytu dla Polski do 1989 roku były ZSRR i NRD, gdzie szło około 2/3 polskiego eksportu.

Sektor państwowy udowodnił swoją gospodarczą niewydolność już w dekadzie lat siedemdziesiątych. W tym czasie zaciągnięto olbrzymie kredyty dewizowe na rozwój gospodarki realnego socjalizmu. Duża część tych kredytów została jednak przeznaczona na bieżącą konsumpcję, pozostała owocowała pojedynczymi sukcesami (np. fiat bambino). W efekcie, w połowie lat siedemdziesiątych polska gospodarka państwowa znalazła się w „pułapce" zadłużenia. Polegało to na tym, że wartość eksportu była zbyt niska, by opłacić same odsetki od zaciągniętych kredytów. Komuniści, ratując się przed międzynarodową kompromitacją, pożyczali po całym świecie nowe pieniądze, by spłacić stare odsetki. Pętla zadłużenia, jako szczególny wyraz niewydolności realnego socjalizmu, zaciskała się przez całą dekadę lat osiemdziesiątych, kiedy to spłacono około 50 mld dolarów, ale mimo to poprzez odsetki dług wobec wierzycieli wzrósł około 40 mld dolarów w 1990 roku. Dopiero rokowania rządu polskich liberałów w Klubie Paryskim ustaliły nowe reguły gry, redukując częściowo zadłużenie, odsuwając terminy płatności i zmieniając oprocentowanie. Faktem jest, że Zachód udzielał kredytów gospodarce socjalizmu realnego, a długi spłacać będzie również gospodarka rynkowa.

WALKA Z INFLACJĄ

Zadaniem pierwszego, niekomunistycznego rządu było przede wszystkim zatrzymać inflację, która w 1989 roku wyniosła 2000%. Program Balcerowi-

cza ograniczył hiperinflację w ciągu dwóch lat, doprowadzając ją do 250% w 1990 roku i około 70% w roku 1991. Spowodowało to jednak zupełnie nowe problemy gospodarcze. Polityka trudnego pieniądza i drogi kredyt doprowadziły do zadłużenia wiele przedsiębiorstw państwowych. Produkcja zaczęła w nich spadać. Wpłynęło na to zarówno załamanie się rynku wschodniego, niezdolnego do płacenia twardą walutą, jak i konkurencyjny import towarów zachodnich.

Monopol państwa w produkcji wielu artykułów zaczął przegrywać z konkurencją, która oferowała lepszą jakość i inne ceny – nie zawsze niższe. W rezultacie bankrutujące przedsiębiorstwa państwowe zaczęły „produkować" bezrobocie. Bezrobocie w Polsce ma inny charakter niż na Zachodzie, gdzie dominuje gospodarka prywatna, a państwowa ma charakter uzupełniający. Bezrobocie w Polsce wynika z transformacji struktury własności i indukuje napięcia zarówno socjalne, jak i ekonomiczne. Obecnie (na początku 1992 roku) bez pracy pozostaje ponad 2,1 mln ludzi czynnych zawodowo, którzy zasiłkami obciążają budżet państwa. Około 1 mln młodzieży pozostaje bez pracy. Wpływy do budżetu państwa w dominującej części pochodziły z tej części gospodarki, która z czasem okazała się niekonkurencyjna i bankrutowała. Tym sposobem wpływy te zaczęły maleć, by w lutym 1991 roku spaść poniżej wydatków. Luka budżetowa w ciągu 11 miesięcy 1991 roku urosła od 0 do około 50 bln zł, tj. około 5 mld dolarów. Nie wydaje się to być dużo, jeśli weźmie się pod uwagę, że rezerwy dewizowe państwa wynoszą ponad 6 mld, a eksport Polski około 13 mld dolarów rocznie. Problem polega jednak na tym, że państwo zaczęło tracić kontrolę nad procesami przekształceń własnościowych. Wyrazem tego są dwie tendencje.

PRYWATYZACJA

Pierwsza tendencja wiąże się z szybszym procesem bankrutowania przedsiębiorstw państwowych niż proces ich prywatyzacji. Zmiany te nie są zrównoważone, ponieważ państwo nie kredytuje prywatyzacji, a społeczeństwo gwałtownie ubożeje. Pauperyzacja robotników zatrudnionych w sektorze państwowym oraz rolników, z powodu niekonkurencyjności artykułów rolnych i nieopłacalności produkcji rolnej w zmienionych warunkach, nie sprzyja prywatyzacji na większą skalę.

Druga tendencja dotyczy powstającego sektora prywatnego. W ciągu 1991 roku powstało 1,6 mln miejsc pracy, około 600 tys. nowych firm prywatnych, których produkcja wzrosła o około 20% w ciągu 10 miesięcy 1991 r. W parze z tym nie szły wpływy budżetowe. Prywatyzacja pociągnęła za sobą przestępczość gospodarczą na nieznaną dotychczas skalę. Dotyczy ona nie tylko uchylania się od płacenia podatków. Część przestępstw gospodarczych wiąże się z działaniem kapitału spekulacyjnego. Firmy konsultin-

gowe mogą zaniżać rzeczywistą wartość majątku produkcyjnego przedsiębiorstw państwowych. W przetargach na sprzedaż firm państwowych komisje mogą rozstrzygać na korzyść nawet takich kontrahentów, którzy proponują niższą cenę niż polski oferent. Tak było w Łodzi z włosko-polską spółką Lever-Polonia, która za bezcen kupiła fabrykę, ale jej nie zrekonstruowała. Ujawniane są tylko niektóre afery. Oficjalne źródła mówią o drugim obiegu gospodarczym, w którym powstaje 12-15% dochodu narodowego. Dotychczas aparat finansowy ściga i ściąga podatki od rzetelnie pracujących firm państwowych, podczas gdy wiele firm prywatnych skutecznie lawiruje i nie płaci podatków. Jest to jedna z przyczyn narastającego deficytu budżetowego.

Błędem minionych dwóch lat był także brak polityki przemysłowej. Nie ustalono z góry, jakie wybrane gałęzie przemysłu trzeba prywatyzować, a jakie zachować, jako dobrze prosperujące. Kapitał zagraniczny interesował się natomiast w pierwszej kolejności firmami państwowymi, które reprezentowały niezły poziom techniczny i stanowiły swoiste „oazy" gospodarcze. Te firmy zostały w pierwszej kolejności tanio sprywatyzowane, choć jako dobrze działające nie musiały podlegać temu procesowi. Obecnie udział sektora prywatnego w produkcji przemysłowej wynosi 22%, produkcji budownictwa – 44%, a w handlu detalicznym – 72%. Udział sektora prywatnego w handlu zagranicznym (w listopadzie 1991 r.) wyniósł 21% w eksporcie i 46% w imporcie.

Istnieje jeszcze jedna przyczyna nieefektywności gospodarczej. Oblicza się, że w 1989 roku łączna pomoc Zachodu dla Polski wyniosła około 10 mld dolarów. Była to pomoc finansowa i rzeczowa. Kiedy w listopadzie 1989 roku runął mur w Berlinie, Kanclerz Kohl wyjechał z Warszawy do Berlina. Efektem nowej sytuacji było to, że część pomocy z RFN została przesunięta natychmiast do NRD. Jest jednak ukrywanym faktem, że duża część pozostałej pomocy zachodniej została zmarnowana lub nie wykorzystana przez aparat administracji centralnej. Znaczna część tego aparatu nadal jest niesprawna i skorumpowana.

Wszystkie powyższe tendencje i błędy sprowadzały się do tego, że najlepszą polityką był brak polityki. W efekcie raport liberałów o stanie państwa z grudnia 1991 roku jest szczegółowym, ale jednocześnie selektywnie dobranym materiałem, ilustrującym żywiołowość przemian społeczno-gospodarczych okresu 1989-1991. Niewątpliwie konkretnym celem była walka z inflacją, w zakresie której osiągnięto niezłą skuteczność, uruchamiając jednak zarazem mechanizm recesji. Do chwili powstania tego artykułu (styczeń 1992) nie przeciwstawiono jej żadnego alternatywnego programu. Jest rzeczą zdumiewającą, że żadna z orientacji politycznych nie była w stanie pokazać skutecznej drogi zahamowania recesji, której źródła wiążą się zarówno z subiektywnymi błędami decyzyjnymi, jak i z obiektywnymi procesami.

GOSPODARSTWA DOMOWE

Reforma ekonomiczna przeprowadzona w skali makro- i mikroekonomicznej miała również duże znaczenie dla budżetów rodzinnych. Gospodarstwo domowe odzwierciedla bowiem w każdym kraju stan gospodarki. W gospodarstwach domowych realizuje się konsumpcja, ścierają się możliwości nabywcze rodzin z ofertą rynku. Gospodarstwa domowe są więc pierwszą szkołą myślenia ekonomicznego, które odnosi się do nabywania, posiadania i użytkowania dóbr, marnowania oraz niszczenia dóbr. Wszystkie te pięć procesów łącznie nazywanych konsumpcją podlega rachunkowi ekonomicznemu w rodzinie.

W gospodarstwach domowych zachodzą wielostronne procesy. Z jednej strony, duża część gospodarstw, zwłaszcza emeryckich, ogranicza spożycie i zaczyna żyć z poczynionych uprzednio zapasów, co oznacza, że nie odnawia zasobów – ubrań, obuwia, mebli, sprzętów gospodarstwa domowego. Tendencja do pauperyzacji dotyczy przede wszystkim bezrobotnych, rodzin wielodzietnych, ludzi starych – zarówno w mieście, jak i na wsi – około 20-24 mln. Ilustracją tego jest np. niedożywienie dzieci. Duża część dzieci po prostu nie dojada. Jednocześnie druga tendencja wiąże się z bogaceniem około 1/4 społeczeństwa. W takich gospodarstwach dokonuje się radykalny wzrost konsumpcji – odnowienie wyposażenia mieszkań, zakup nowych samochodów itp.

SIŁY NAPĘDOWE GOSPODARKI RYNKOWEJ – KLASY CZY STAN ŚREDNI?

Powstaje pytanie o to, jaka siła społeczna będzie konstytuować i zabezpieczać nowy ustrój gospodarczy. Kwestia ta wydaje się być niejasna w kontekście zmian, jakie zachodzą od blisko trzech lat w Polsce.

Ustrój socjalistyczny ukształtował w Polsce klasy społeczne, poniekąd zgodnie z ideologią marksistowsko-leninowską. Robotnicy, część chłopstwa, inteligencja, jako duże grupy, zostały ukształtowane przez socjalizm. Państwo, które reprezentowało tę doktrynę, stworzyło jednocześnie dwubiegunowy układ relacji: obywatel adresował zdecydowaną większość swych oczekiwań do państwa, a ono podejmowało trud ich realizacji. Państwowy socjalizm wytworzył społeczeństwo roszczeniowe, w którym organizacje społeczne, stojące pomiędzy obywatelem a państwem, w swojej większości były tylko przekaźnikami wzajemnych życzeń.

Gospodarka „planowa" nie kierowała się – wbrew swojej nazwie – rachunkiem ekonomicznym, który charakteryzuje gospodarkę socjalnorynkową. Gospodarka „planowa" miała jednak wpływ przez kilkadziesiąt lat na zwyczaje i sposoby zachowań się ludzi oraz gospodarstw domowych. Czy tak ukształtowani w gospodarce „planowej" ludzie potrafią dokonać trans-

formacji ustroju? Czy odziedziczone klasy będą motorem rozwoju gospodarczego, który pozwoli lepiej dzielić wytworzony produkt? Analiza sytuacji społeczno-ekonomicznej prowadzi do wniosku, że w Polsce jeszcze nie ma znaczących sił społecznych, które konstytuowałyby nowy ustrój gospodarczy.

Klasa robotnicza rozsypuje się w wyniku upadania państwowych zakładów pracy. Bezrobocie, które przekroczyło 2 mln, a może osiągnąć w końcu 1992 r. 3-4 mln, tworzone jest przez upadek przede wszystkim sektora państwowego, a nie prywatnego, który był doktrynalnie zwalczany przez ponad 40 lat. Robotnicy do niedawna liczyli 6-7 mln osób. Trudno oczekiwać, aby robotnicy, którzy w przeszłości byli siłą niszczącą komunizm, a obecnie tracą pracę i pauperyzują się, stanowili liczącą się siłę społeczną, zdolną poprzez pracę tworzyć w sposób pozytywny nowy ustrój. Będzie to grupa, ograniczana liczebnie, oczekująca pomocy od państwa, a więc reprezentująca stary nurt roszczeniowy, przynajmniej w zakresie wysokości zasiłków dla bezrobotnych na poziomie minimum socjalnego. Zasiłek ten umożliwia jeszcze egzystencję na poziomie niskim, ale zapewniającym minimum materialne części zmęczonego społeczeństwa.

Chłopi również nie mają szans stania się napędową siłą nowego ustroju gospodarczego. Przede wszystkim rolnictwo polskie jest zacofane. Ponad 25% ludności czynnej zawodowo w tym sektorze to 4-5 razy za dużo w porównaniu ze strukturą zatrudnienia w krajach o nowoczesnej gospodarce rolnej. Rolnictwo jest wyjątkowo trudnym problemem dla władz. Rozdrobnienie gospodarstw, drogie kredyty, brak infrastruktury socjalnej na wsi, brak zbytu towarów, marnotrawstwo sił i środków, niejasna polityka celna, zjawiska patologiczne – to tylko pobieżny katalog problemów składających się na kwestię agrarną w Polsce. Warto tu dodać, że stowarzyszenie Polski z EWG to jednocześnie zagrożenie dla bogatych (w porównaniu z naszymi chłopami) farmerów we Francji, w Niemczech czy Beneluxie. Trudno oczekiwać, aby konieczne dla integracji zjednoczenie z EWG dało jakieś poważniejsze szanse dla chłopów.

Niedawno na przykład Australijczycy chcieli kupić w Polsce sto tysięcy ton mleka w proszku. Okazało się to niemożliwe, ponieważ chłopi wybili krowy. Chłopi się wyżywią, ale trudno liczyć na nich w dynamicznym tworzeniu gospodarki rynkowej. Jedyny atut polskiej wsi – zdrowa żywność, jak dotąd jest bardzo słabo eksponowany w kontaktach zagranicznych.

Trudno również oczekiwać, aby inteligencja w swojej większości była motorem nowego ustroju. Większość inteligencji wykształciła się w systemie planowego produkowania kadr dla gospodarki socjalistycznej. Dotyczy to np. kilkudziesięciu tysięcy ekonomistów. Większość z nich musi przekwalifikować się, zdobyć nowe wiadomości i doświadczenia, a to wymaga czasu. Na razie duża część inteligencji jest zdezorientowana i podlega procesom

redukcji z jednej strony, a z drugiej, ograniczeniom w sferze budżetowej. Zmiany zachodzą bardzo szybko, ludzie tracą pracę, nie wiedzą, dlaczego przestają być potrzebni, nie wiedzą, co robić dalej i czym się zająć. A więc czekają. Tak się dzieje w całej Polsce, z wyjątkiem Warszawy, która jako centrum jest nietypowa. Centrum tworzy miejsca pracy, daje szanse zmian, których brak na tzw. prowincji. Potem Centrum się dziwi, że „prowincja" w wyborach do Sejmu i Senatu głosuje inaczej, niezgodnie z jego życzeniami.

Gospodarkę rynkową w państwach Europy Zachodniej tworzy i umacnia przede wszystkim stan średni. Tworzą go właściciele majątku produkcyjnego – przedsiębiorcy, akcjonariusze, i właściciele papierów wartościowych, menedżerowie oraz inteligencja. Grupy tworzące stan średni na Zachodzie są nieprzystawalne do dotychczasowej struktury społecznej w Polsce. Nawet robotnicy zatrudnieni w zachodnich zakładach państwowych prezentują inną kulturę pracy i poziom zamożności. Stan średni tworzył się w gospodarce rynkowej przez całe dziesięciolecia poprzez oszczędzanie, rzetelną pracę, odpowiedzialność za wyniki, szacunek wobec klienta, punktualność, terminowość, jakość. Cechy te wprawdzie dają się zauważyć i w Polsce, gdzie nie brakuje ludzi sumiennych, ale wciąż ich za mało.

Tak więc stan średni w Polsce trzeba budować od podstaw. Jesteśmy w tym szczęśliwym położeniu, że mieliśmy zawsze zalążki prywatnej inicjatywy, która i dziś jest widoczna, czego nie było w ogóle w ZSRR. Tworzy ona dziś jednak zręby kapitalizmu zachłannego, spekulacyjnego, szukającego łatwego zysku. Tuż obok widać również tradycyjne polskie rzemiosło, szukające swojej szansy, broniące się przed upadkiem i mogące stosunkowo szybko awansować. Rzemiosło jednak jest rozbijane przez brak korzystnej polityki wobec stanu średniego.

PERSPEKTYWY

Warstwy społeczne, gospodarczo nośne, potrzebują nowej filozofii wartości. Nastąpi odejście od naiwnego egalitaryzmu, oferowanego przez socjalistyczne państwo, na rzecz nowej ideologii – fetyszu konsumpcji. Na razie w modelu gospodarki rynkowej niczego mądrzejszego nie wymyślono. Konsumpcja już tworzy nierówności. Zresztą istniały one zawsze, dziś widać je z całą ostrością, gdy dowiadujemy się, że pensja profesora uniwersytetu wynosi około 2,5 mln zł, urzędnika w ministerstwie 4-5 mln, a buchaltera w zagranicznej firmie w Warszawie – 9 mln (listopad 1991 r.).

Brakuje wizji jako akceptowanej powszechnie koncepcji rozwoju docelowego i brakuje programów cząstkowych, ucieleśniających ważne idee. Nie chodzi przy tym o utopie. Gospodarka socjalnorynkowa wymaga nie tylko koncepcji monetarystycznych, skądinąd ważnych, gdyż uczących racjonalno-

ści ekonomicznej. Równie ważne są zagadnienia społeczne pod wspólną nazwą polityki socjalnej, powiązanej z gospodarką. Rolą polityki socjalnej było zawsze łagodzenie napięć oraz współdziałanie w tworzeniu nowego ładu. Są to doświadczenia nie tylko zagraniczne, ale i nasze z okresu dwudziestolecia międzywojennego. Drogą negocjacji i rokowań, z pomocą państwa jako arbitra, tworzono mozolnie nowy ład. Zasadą organizującą ten ład było uczestnictwo społeczeństwa, a więc postawa przeciwstawna bierności. Dziś trzeba poprzez gospodarkę wciągać ludzi w działanie, uczyć podejmowania ryzyka i odpowiedzialności.

Zmieniła się sytuacja w Europie. W wyniku rozpadu ZSRR powstają nowe państwa. Tendencje separatystyczne są bardzo silne również w innych krajach Europy. Powstają zagrożenia polityczne i ekonomiczne, które były nieznane przynajmniej kilku pokoleniom polityków. Sytuacja, jaka powstaje, wymaga nowego ładu europejskiego, porządkowania gospodarki i tworzenia nowych więzi w Europie Wschodniej. Drogi do niej prowadzą przez Polskę, która jest dla tych krajów swoistym „poligonem" gospodarczym. Jeżeli nam się nie uda, to proces reform w Europie Wschodniej będzie zagrożony. Dziś nie ma planu odbudowy Europy Wschodniej na miarę nowego planu Marshalla. Grozi to wojną, ponieważ nowe państwa startują od zera, w warunkach szalejącej inflacji. (Zarobki w dawnych krajach ZSRR wynoszą ok. 4-5 dolarów na głowę miesięcznie).

Uważam, że program budownictwa mieszkaniowego mógłby dla tej części Europy stanowić punkt wyjścia dla ożywienia gospodarczego z udziałem małego biznesu. Są ludzie i tani surowiec, potrzeba jedynie nowego systemu finansowania, który by stymulował rozwój i zabezpieczał podstawową potrzebę życiową, jaką jest mieszkanie. Miliony mieszkań potrzebne są dla ludzi nie tylko w Polsce. Wycofująca się armia radziecka będzie potrzebować mieszkań w skali masowej. Budownictwo mieszkaniowe może ożywić koniunkturę w innych działach gospodarki, a także absorbować bezrobocie, zmniejszając jego rozmiary. Drugim programem może być ekologia. Degradacja środowiska naturalnego wymaga podjęcia radykalnych działań w różnych obszarach z udziałem zagranicy.

Uważam, że potrzebne jest nam myślenie europejskie, wykraczające poza lokalne problemy, choćby dlatego, że nowych zagrożeń, jakie powstają, nie damy rady sami rozwiązać.

Aspirujemy do partnerstwa w Europie na drodze rozsądnych propozycji tworzenia nowego ładu w tej części kontynentu. Polska nagle staje się państwem, które dzięki wcześniejszym reformom i panującej tu stabilizacji może być przykładem do naśladowania dla Ukrainy, Białorusi i innych. Możemy tam przenosić doświadczenia, pomagać zagospodarować przestrzeń wolności, bo znamy lepiej niż Zachód ludzi, język, zwyczaje, kulturę i mamy lepsze kontakty w dawnym ZSRR.

Na rzecz „Nowego ładu" na Wschodzie powinniśmy działać z udziałem stanu średniego obecnego już na Zachodzie. Na mały biznes czekają ludzie w Polsce i w byłym ZSRR.

Styczeń 1992 r.

Jerzy MICHAŁOWSKI

QUO VADIS POLSKA GOSPODARKO?

Rozwiązaniem dla Polski na dziś – prawda, że karkołomnym – jest aktywizacja efektywnej części majątku produkcyjnego bez dopuszczenia do ryzyka nawrotu hiperinflacji, połączona z dalszą, mozolną budową własnościowej i instytucjonalnej struktury gospodarki rynkowej. [...] Za główną przesłankę tej opcji uznaje się przełamanie obecnej gwałtownej recesji, przy utrzymaniu pewnego tolerowanego [...] poziomu inflacji.

Dramatyzm wyzwania gospodarczego, przed jakim staje odradzająca się Rzeczpospolita, uzasadnia w pełni tytułową parafrazę słynnego pierwowzoru. Próba jego ukazania w świetle ciągle żywych, a już historycznych wydarzeń gospodarczych minionych dwóch lat, jest głównym celem tego artykułu. Aby jednak pełniej zrozumieć powagę chwili obecnej, zacznijmy od krótkiego przypomnienia stanu i rodzaju ekonomiki, w jakiej tkwiliśmy przez minione 45 lat, a o czym w dobie pospiesznej, zbiorowej amnezji zdajemy się nie pamiętać.

GOSPODARCZE DZIEDZICTWO PRL-u

Gospodarkę, jaką odziedziczyliśmy po realnym socjalizmie, charakteryzowała totalna dominacja państwa tak w sferze własności, jak i regulacji. W sferze własności przejawiała się ona poprzez istnienie około 9 tysięcy przedsiębiorstw państwowych (wobec których indywidualne rolnictwo i tzw. sektor prywatny miały marginalne znaczenie), w których pracowała większość „mas pracujących". Dominacja zaś w sferze regulacji polegała na tym, iż produkcję owych przedsiębiorstw (i pośrednio całego sektora prywatnego) określały preferencje biurokracji partyjno-państwowej narzucane w formie planów społeczno-gospodarczych: rocznych i pięcioletnich. Plany te wyznaczały nie tylko rodzaj produkcji, ale też jej wielkość, adresata oraz ceny, po jakich miała być dostarczana. W ten sposób planistyczny woluntaryzm owej biurokracji zastępował rynek w jego zasadniczej roli mechanizmu alokacji czynników produkcji do najefektywniejszych zastosowań. Jedyny rynek, jaki istniał – rynek dóbr konsumpcyjnych, był w istocie tylko subtelniejszą formą rozdziału wyprodukowanej na podstawie decyzji planistycznej podaży. Konsumenci nie mieli więc w tym systemie wpływu na charakter oferowanej im przez producentów podaży. Jednych od drugich oddzielały bowiem nie tylko plany produkcyjne, lecz i arbitralnie ustalane ceny, które

nie były cenami równowagi – tzn. takimi przy których oferowana do sprzedaży podaż dóbr równa się popytowi na nie. Komunistyczne władze nie mogły się zgodzić na takie ceny co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, cen równowagi nie można zadekretować a priori. Mogą one wystąpić tylko ex post w wyniku swobodnego kształtowania się sił podaży i popytu, a taki „chaos" nie wchodził w grę, bo burzył aprioryczną konstrukcję planu gospodarczego. Po drugie zaś, wolne ceny na rynku natychmiast ujawniłyby faktyczne preferencje konsumentów odnośnie do oferowanej im podaży (niekoniecznie pokrywające się z tym, co zapisali w planach biurokraci), ale odsłoniłyby również smutną prawdę, że siła nabywcza posiadanych przez ludność środków pieniężnych jest znacznie niższa niż w takim zakłamanym dotacjami i subsydiami systemie zaniżonych cen. Skoro więc ceny nie odzwierciedlały faktycznej rzadkości dóbr (czyli ich dostępności w relacji do posiadanych przez ludność pieniędzy), decydowano się, wobec nieuniknionych w takiej sytuacji braków, na dodatkową pozapieniężną formę administracyjnej reglamentacji wielu dóbr, np. w formie kartek, asygnat oraz świadomie dopuszczanych kolejek.

Władcy socjalistycznej gospodarki starali się też oddzielić ją od rynku światowego, uczestnicząc w pseudowspólnocie gospodarczej (RWPG), w której większość wymiany handlowej odbywała się za pomocą quasi-pieniądza – rubla transferowego. Taki system „handlu" faktycznie ugruntowywał zależność zrzeszonych we wspólnocie socjalistycznej państw od zaplecza surowcowego i technicznego Związku Sowieckiego. Tam natomiast, gdzie kontakty z kapitalistycznym rynkiem były nieuniknione, państwowe przedsiębiorstwa oddzielano od cen i preferencji rynku światowego systemem sztucznych przeliczników walutowych, dopłat i wyrównań oraz „murem" państwowych central handlu zagranicznego. Za tę absurdalną izolację od głównych nurtów międzynarodowej wymiany handlowej przyjdzie nam jeszcze długo płacić słoną cenę.

A wszystko to czyniono po to, by ukryć prawdziwy cel gospodarowania w socjalizmie, którym nie było gromko deklarowane „pełne" zaspokojenie potrzeb społeczeństwa, lecz rozbudowa i ekspansja tego najlepszego z ustrojów. Ten prawdziwy cel wymagał jednak potężnych armii, a więc i przemysłu jak najbardziej ciężkiego. Rozwijano więc bez względu na koszty górnictwo, hutnictwo, ciężką chemię. A koszty były olbrzymie, i to nie tylko w wymiarze materialnym (z gigantycznym zniszczeniem środowiska naturalnego na czele), ale i – a raczej przede wszystkim – w wymiarze moralności jednostkowej i społecznej. Straty bardziej wymierne obejmują to, co się zwykło nazywać zapóźnieniem techniczno-cywilizacyjnym, a więc przysłowiowe już telefony, nie wybudowane autostrady czy mieszkania (które przecież wszyscy Polacy mieli „dostać"), ale też wyniszczone lub świadomie nie odtworzone po wojnie instytucje gospodarki rynkowej (prywatne banki,

giełdy towarowo-pieniężne) oraz całe warstwy społeczne kupców, przedsiębiorców i menedżerów, bez których nie może istnieć nowoczesna gospodarka rynkowa.

Elementem dopełniającym tragizm socjalistycznego dziedzictwa stało się gigantyczne zadłużenie na Zachodzie, będące efektem Gierkowskich rojeń o możliwości unowocześnienia gospodarki bez zmiany jej socjalistycznego charakteru. Gospodarki, rzecz jasna, nie udało się unowocześnić, lecz dług urósł nam w roku 1989 do 40 mld dolarów. Dodajmy dla historycznej sprawiedliwości, że uzyskane pożyczki w pewnej części były przeznaczane na podtrzymanie poziomu życia Polaków w sytuacji (koniec lat siedemdziesiątych) postępującego krachu gospodarczego. Gdy później, w latach osiemdziesiątych, nie było już skąd pożyczać, spadek poziomu życia amortyzowano obcinaniem rozmiaru inwestycji, ciągle ukrywając rzeczywisty stan, tym razem już zbliżającej się gospodarczej katastrofy. Ostatnim zaś gospodarczym aktem rządów komunistów przed „wspaniałomyślnym" oddaniem władzy było doprowadzenie do hiperinflacji w 1989 roku, przez emisję „pustych" złotówek mających pokryć rosnący deficyt budżetowy.

PROGRAM STABILIZACYJNY ROKU 1990[1]

W takiej oto sytuacji gospodarczej pojawiła się perspektywa wolności, a z nią paląca potrzeba natychmiastowego zatrzymania rozpadu gospodarki. Opracowany przez grupę polskich ekonomistów (na czele z L. Balcerowiczem), przy ścisłej współpracy z Międzynarodowym Funduszem Walutowym, i zaakceptowany przez kontraktowy Sejm – tzw. program stabilizacyjny, miał za zadanie przywrócić równowagę na rynku towarów i usług poprzez gwałtowne uwolnienie cen, ograniczenie stopy inflacji do poziomu jednocyfrowego w drugiej połowie 1990 r., w dalszej perspektywie czasowej zrównoważenie bilansu obrotów bieżących w handlu zagranicznym. Oprócz tych celów, w programie rządowym opowiedziano się za dokonaniem szybkiej prywatyzacji przemysłu państwowego, tak aby w perspektywie kilku lat osiągnąć proporcje własnościowe odpowiadające dojrzałym gospodarkom rynkowym państw

[1] Dane statystyczne pochodzą z Informacji GUS-u (z 6 II 1992 r.), a także z *Raportu o stanie państwa* sporządzonego przez rząd J. K. Bieleckiego (z dn. 18 XI 1991 r.) oraz *Raportu o stanie państwa* sporządzonego przez rząd J. Olszewskiego („Rzeczpospolita" z 13 II 1992 r.). Czytelnikowi zainteresowanemu szerzej omawianą tematyką autor pozwala sobie polecić takie pozycje, jak: *Polityka finansowa. Stabilizacja. Transformacja*, praca zbiorowa, Instytut Finansów, Warszawa 1991; *Wstęp do polityki gospodarczej*, praca zbiorowa, Instytut Koniunktur i Cen Handlu Zagranicznego, Warszawa 1990; *Zarys polityki społeczno-gospodarczej na lata 1992-1994*, CUP, 10 I 1992 r. Omawiana tematyka jest też na bieżąco przedmiotem analiz w „Życiu Gospodarczym" i w „Gazecie Bankowej".

Zachodu, gwarantujące ukształtowanie się samoczynnego mechanizmu gospodarczego.

Nie czekając jednak na przyszłe zmiany, istniejące realnie przedsiębiorstwa państwowe zostały uznane za podmioty zdolne do racjonalizacji swych decyzji produkcyjnych na podstawie uwolnionych z dnia na dzień cen (program stabilizacyjny wszedł w życie 1 I 1990 r.) na niemal wszystkie dobra finalne, półprodukty i surowce. Ceny dóbr, które nadal pozostawały pod kontrolą (czynsze, energia, część podstawowych artykułów żywnościowych, komunikacja), zostały wielokrotnie podniesione. W ten sposób o połowę zmniejszono poziom dotacji budżetowych, co umożliwiło, wespół z zapowiedzianą większą dyscypliną fiskalną, eliminację deficytu budżetowego.

Wprowadzono również wewnętrzną wymienialność złotówki i ujednolicono kurs walutowy, dokonując dewaluacji złotówki do dolara o 50%. Przyjęto jednocześnie zasadę obowiązkowej odsprzedaży dewiz bankom państwowym przez przedsiębiorstwa.

Następna zasadnicza płaszczyzna działań stabilizacyjnych objęła politykę monetarną i wyraziła się w dążeniu do wprowadzenia realnie dodatniej stopy procentowej. Twarda polityka monetarna miała spowodować redukcję popytu podmiotów gospodarczych na kredyt, a realna dodatnia stopa procentowa miała zachęcić ludność do oszczędzania i przełamać jej oczekiwania inflacyjne. Ostatnim, choć bodaj najważniejszym narzędziem w tym pakiecie polityki monetarnej, było utrzymanie karnego podatku (nałożonego jeszcze przez komunistów) na wzrost płac nominalnych poza pewien ułamek określany w relacji do miesięcznej stopy inflacji, tzw. popiwku.

W sferze wymiany towarowej z zagranicą restrykcje programu stabilizacyjnego wyraziły się w nałożeniu wysokich ceł na import (średnia stawka wynosiła około 20%) oraz dodatkowo, w podobnej wysokości, tzw. podatku obrotowego. W ten sposób dolar w imporcie kosztował o około 40% więcej niż dolar uzyskiwany w eksporcie, co miało znacznie ograniczyć popyt przedsiębiorstw państwowych na pieniądz zagraniczny, przyczyniając się w ten sposób do stabilizacji nowego kursu walutowego oraz, w przyszłości, inflacji na niskim poziomie. Sztywny kurs walutowy był bowiem jedną z tzw. kotwic antyinflacyjnych całego programu stabilizacyjnego. W założeniach liczbowych programu przyjęto, że w wyniku zastosowanych posunięć uda się obniżyć inflację w połowie 1990 roku do około 1% miesięcznie. Produkcja przemysłu uspołecznionego spadłaby około 5%, dochód narodowy 3% (w porównaniu z rokiem 1989). Główny koszt programu – spadek płac realnych, miał wynieść maximum 20%,, a bezrobocie miało osiągnąć około 400 tys (2% ogółu zatrudnionych). Zakładano jednak, że w drugiej połowie roku 1990 gospodarka powróci na ścieżkę wzrostu. Nie zakładano dodatniego salda bilansu płatniczego, lecz d e f i c y t rzędu 800 mln dolarów.

W rezultacie zastosowania powyższego pakietu działań stabilizacyjnych inflacja po dwóch pierwszych miesiącach 1990 roku wyniosła 100%! Lecz

tym razem była to „dobra" inflacja o charakterze korekcyjnym. Oto bowiem została przywrócona równowaga nie tylko na rynku dóbr i usług konsumpcyjnych, ale i na rynku zaopatrzeniowym, inwestycyjnym, kredytowym. Dewaluacja złotego, w połączeniu z eliminacją ograniczeń formalnych w handlu zagranicznym, umożliwiła silną ekspansję eksportową przedsiębiorstw państwowych. Dostrzegły bowiem one w eksporcie jedyną szansę na zbyt swoich produktów, na które popyt krajowy bardzo się zmniejszył zarówno wskutek wysokiej inflacji na początku roku, jak i „popiwkowej" blokady płac. W sumie drastycznie obniżyło to poziom dochodów realnych szacowany po pierwszym półroczu na około 40%! Główny cel programu stabilizacyjnego – zmniejszenie miesięcznej stopy inflacji z poziomu dwucyfrowego, po pierwszych dwóch miesiącach roku 1990, do poziomu średnio 4-5%, w dalszych miesiącach, został okupiony jednak głębokim spadkiem produkcji w pierwszej połowie roku, szczególnie w przemysłach rynkowych, lekkim, spożywczym, maszynowym, gdzie wynosił on początkowo nawet 50% w stosunku do roku 1989!

W wyniku tak znacznego przekroczenia wcześniejszych założeń, pod wpływem coraz powszechniejszych żądań, by złagodzić rygory programu stabilizacyjnego, obniżono w połowie roku poziom stopy procentowej, złagodzono popiwek i zmniejszono wydatnie poziom stawek celnych (bądź w ogóle je zawieszono) i podatku obrotowego. Posunięcia te pozwoliły na pewien realny wzrost produkcji po jej głębokim spadku w pierwszym półroczu. Jednak stały kurs dolara, który ze znacznie nadwartościowego na początku roku, stał się relatywnie (wskutek inflacji większej niż się spodziewano) niski, spowodował – z jednej strony – zahamowanie tempa wzrostu eksportu przedsiębiorstw państwowych i lawinowy przyrost prywatnego importu konsumpcyjnego – z drugiej strony. Pogłębiło to i tak już nadmiernie wysoką barierę popytu na produkcję krajowych wytwórców, również prywatnych! Powszechna dostępność walut wymienialnych oraz rynków zagranicznych ewokowała eksplozję indywidualnej przedsiębiorczości. Miała ona jednak – jak wspomnieliśmy – charakter głównie handlowy, nastawiony na realizację wysokich i szybkich zysków na bazie wspomnianego importu konsumpcyjnego (elektronika, tekstylia, żywność). O produkcji, wobec wysokiego oprocentowania, nie mogło być mowy. Toteż prywatni producenci znaleźli się dość szybko wśród przeciwników programu Leszka Balcerowicza.

W sumie jednak bilans osiągnięć rząd przedstawiał jako sukces. Po trzech kwartałach 1990 r. utrzymywała się równowaga budżetowa, więcej nawet – budżet wykazywał stałą nadwyżkę wpływów nad wydatkami, inflacja w miesiącach letnich oscylowała średnio wokół 3%, rósł udział sektora prywatnego w tworzeniu dochodu narodowego.

Ożywienie produkcji sektora publicznego w trzecim kwartale 1990 r. okazało się jednak krótkotrwałe. W październiku inflacja wzrosła do około

6%. Stąd, w obawie przed nawrotem wyższej gorączki inflacyjnej, stopa procentowa powędrowała znowu wyżej. Produkcja sektora publicznego zaczęła ponownie spadać.

Sukces przywrócenia równowagi wewnętrznej, wysokiej i – przypomnijmy – nie zakładanej nadwyżki w bilansie handlowym, wyższej niż założono, lecz przecież jednocyfrowej inflacji miesięcznej, okupiony został jednak olbrzymimi kosztami. Spadek produkcji przemysłu uspołecznionego wyniósł średnio 25%, dochód narodowy do podziału obniżył się o 19%, a płace realne (średnio rocznie) o około 27%!, bezrobocie przekroczyło trzykrotnie wielkość przewidywaną i wyniosło na koniec roku 1,2 mln osób. Nie wartości liczbowe jednak stanowiły w pierwszym rzędzie o sukcesie lub porażce programu rządowego. Decydujące były oczekiwania co do zmiany struktury organizacyjnej i wzrostu efektywności ekonomicznej przedsiębiorstw państwowych. Ale nic takiego się nie wydarzyło. Dostosowanie przedsiębiorstw państwowych do nowych warunków miało charakter naskórkowy, polegający głównie na obraniu strategii na przeczekanie trudnego okresu przy minimalnym nakładzie sił i środków. I tak na wzrost urzędowych cen energii i stopy procentowej przedsiębiorstwa zareagowały gwałtowną podwyżką cen swych wyrobów, ograniczając jednocześnie poziom produkcji bez jakiejkolwiek racjonalizacji zużycia czynników produkcji. Dalej, dysponowały one zapasami surowców i materiałów, nabytych po „starych" cenach, oraz dolarami na rachunkach, których sprzedaż po nowym wysokim kursie pozwoliła uzyskać dodatkowe niespodziewane dochody. Wreszcie, gdy te środki nie wystarczały na wywiązanie się z zobowiązań, przedsiębiorstwa zaciągały w bankach pożyczki (których te chętnie im udzielały), mimo morderczych, wyższych od stopy inflacji odsetek, oraz zadłużały się wobec siebie w formie sławnych zatorów płatniczych. W wyniku tych działań „dostosowawczych" udało się przedsiębiorstwom państwowym przetrwać szokowy rok 1990 zupełnie dobrze (średnia rentowność w skali roku wyniosła 25-30%), zapłacić podatki budżetowi inflacyjnymi zyskami i mimo tak głębokiego spadku produkcji, nie zbankrutować! W całym 1990 r. nie było ani jednego poważniejszego bankructwa.

PROGRAM STABILIZACYJNY ROKU 1991

W wyniku podniesionej w czwartym kwartale 1990 r. stopy procentowej, lawinowego przyrostu importu konsumpcyjnego oraz gwałtownego spadku eksportu do Związku Sowieckiego, z nadejściem roku 1991 tempo produkcji nabrało przyspieszenia. Spadek eksportu do Sowietów spowodowany został wymuszonym przez stronę sowiecką (tak przynajmniej tłumaczył się nasz rząd) przejściem we wzajemnych rozliczeniach handlowych na rozliczenia w walutach wymienialnych. Z tym, że nie zmienionej skali polskiego importu

surowcowego ze Wschodu (opłacanego teraz „żywymi" dolarami) towarzyszył prawie 80% spadek importu naszych wyrobów ze strony partnera sowieckiego! A za tradycyjnym, było nie było, eksportem na Wschód, stały duże zakłady przemysłu maszynowego (z przemysłem zbrojeniowym na czele), ciężkiego, ale i lekkiego, farmaceutycznego itd. I nagle te zakłady znalazły się z nie sprzedaną i – ze względu na rodzaj bądź barierę popytu – niesprzedawalną produkcją, a także często z wysokimi, nie zapłaconymi rachunkami za wcześniejsze dostawy! Jednoczesny spadek eksportu na Zachód i wynikające z tego obniżenie, z takim trudem powiększonych w 1990 r. rezerw dewizowych spowodowało wreszcie, stanowczo spóźnioną, dewaluację nadwartościowej w wyniku większej niż zakładano inflacji w roku 1990 złotówki. Skala tej dokonanej w połowie maja dewaluacji była stosunkowo niewielka (16%), lecz towarzyszyło jej jednoczesne podniesienie ceł, by w ten sposób przyhamować lawinę importu konsumpcyjnego.

Posunięcia te, chociaż doprowadziły do zrównoważenia obrotów towarowych w wymianie z Zachodem, w trzecim i czwartym kwartale 1991 r., pozbawione wsparcia propodażowego odnośnie do produkcji krajowej, nie były w stanie zahamować recesji. W obciążonych szeregiem podatków przedsiębiorstwach państwowych, doświadczających stałej inflacji kosztowej i utrzymującej się bariery popytu wewnętrznego i konkurencji towarów importowanych, nastąpił dramatyczny spadek rentowności do poziomu 6% pod koniec 1991 r., a co gorsza – przedsiębiorstwa państwowe wykazały, ogółem, ujemną zyskowność! A spadek rentowności to przecież spadek dochodów do opodatkowania (mniejsze wpływy z tytułu podatku dochodowego i obrotowego), głównych źródeł dochodów budżetu. Stąd też recesja państwowego sektora wytwórczego uderzyła, jak w efekcie domina, w i tak mocno napięty po stronie wpływów budżet, który – dodajmy – skonstruowano jeszcze w dobie względnego optymizmu końca roku 1990. Kłopoty budżetowe zaczęły się już w marcu; deficyt narastał z miesiąca na miesiąc, załamywały się bowiem, jedna po drugiej, preliminowane wcześniej pozycje dochodów budżetowych. (Obok głębokiego spadku wpływów z tytułu podatków, dochodowego i obrotowego, kompletną katastrofą okazała się naiwnie optymistyczna pozycja 15 bln zł wpływów z prywatyzacji, gdy w rzeczywistości budżet uzyskał nie więcej niż... 3 bln zł!). Zwiększeniu uległy również, nie przewidywane wcześniej w takim rozmiarze, kwoty rewaloryzacji rent i emerytur.

I tak oto w sierpniu 1991 roku konieczna okazała się zasadnicza, równoznaczna z załamaniem korekta dochodów i wydatków budżetu. Preliminowany na rok 1991 poziom dochodów i wydatków budżetu zmniejszono o odpowiednio: 62 bln zł i 42 bln zł. Różnicę pokryć miał deficyt zwiększony przeszło trzykrotnie – z 8,8 bln do 30,5 bln zł, czyli do poziomu 3% produktu społecznego brutto. To w wyniku tej w istocie kata-

strofy finansów publicznych zrezygnowano z ustawowego współczynnika rewaloryzacji wynagrodzeń sfery budżetowej, co spowodowało spadek realnej płacy w tej sferze w roku 1991 o 11%. Te dramatyczne cięcia i tak okazały się niewystarczające i znalazły przedłużenie w dalszej redukcji wydatków na sferę budżetową w prowizorium budżetowym na pierwszy kwartał 1992 r., „przygotowanym" przez rząd J. K. Bieleckiego swemu następcy.

Załamanie się finansów publicznych było konsekwencją dalszego upadku sfery rzeczowej. Produkt krajowy brutto obniżył się o 8-9% (zakładano jego wzrost o 4%). Jeszcze głębszy był spadek produkcji przemysłowej, który wyniósł 12%. Zwiększył się stan zapasów nie sprzedanej produkcji przedsiębiorstw. Czwarty rok z rzędu obniżył się poziom budownictwa mieszkaniowego. W roku 1991 oddano do użytku 133,4 tys. mieszkań, tyle samo co w 1959 r. Trzeci rok z rzędu spadł poziom inwestycji w gospodarce narodowej (o 10%). Stopa bezrobocia osiągnęła 2,1 mln osób; przeszło 2,5 tys. przedsiębiorstw państwowych grozi bankructwo. Po raz pierwszy od dziesięciu lat spadł (liczony w cenach stałych) eksport. O około 1,5 mld dolarów spadł poziom rezerw dewizowych netto. I nie jest to rzecz jasna cała „czarna" lista.

Wskażmy na pewne jaśniejsze punkty gospodarczego obrazu 1991 r. Otóż stopa inflacji, choć wyższa niż planowano (o około 50%), okazała się znacznie niższa niż w roku 1990 i wyniosła 70,3% (średnio rocznie). Choć brzmi to niewiarygodnie, wzrosło spożycie realne z dochodów osobistych o 7,9%. Dalszemu wzrostowi uległ udział sektora prywatnego w tworzeniu dochodu narodowego. W sektorze tym (poza rolnictwem indywidualnym) pracowało już 38,4% ogółu zatrudnionych w gospodarce. Szczególnie duży jest obecnie udział sektora prywatnego w produkcji budowlano-montażowej, gdzie wynosi już 55%. Udział tego sektora w imporcie ogółem (choć jest to sukces dość ambiwalentny jak wyżej) wyniósł 46%. Rośnie też jego udział w eksporcie, gdzie wyniósł w ubiegłym roku 19,8% eksportu ogółem.

Na koniec wymieńmy bodaj największy sukces dwóch ekip rządowych i jednego ministra finansów – zawarcie porozumień umożliwiających redukcję połowy naszego zadłużenia wobec rządów (tzw. Klubu Paryskiego) w proporcji, 30% od razu, a 20% po realizacji trzyletniego uzgodnionego z Międzynarodowym Funduszem Walutowym programu stabilizacyjnego.

PROGRAM STABILIZACYJNY A PRZEKSZTAŁCENIA WŁASNOŚCIOWE

Realizowany w dwuleciu 1990-1991 program stabilizacyjny miał w zasadzie pełnić służebną rolę wobec głównego celu zasadniczej przebudowy gospodarki polskiej na wzór i podobieństwo gospodarek zachodnich. Jak bowiem stwierdzono w programie rządowym, tylko taka struktura może zagwarantować właściwe, tzn. samoczynne i w pełni efektywne funkcjonowa-

nie gospodarki rynkowej. W pierwszym etapie zamierzano sprywatyzować około 50% majątku państwowego w ciągu trzech lat (od roku 1993), tak by po tym okresie, wespół z żywiołowym, oddolnym rozwojem rodzimego sektora prywatnego, doprowadzić do dominacji sektora prywatnego w gospodarce. Lecz na „wejściu" nie było odpowiedniego programu realizacji tego ambitnego zadania. Wcześniejsze koncepcje okazały się zbyt ogólnikowe, żeby nie powiedzieć – naiwne (jak masowe rozdawnictwo bonów prywatyzacyjnych), w kontekście trudności ich praktycznej aplikacji. Kontraktowy Sejm też nie sprzyjał szybkiemu postępowi prac nad prawnym uregulowaniem tej – systemowo – najważniejszej kwestii. Toteż sprokurowana wreszcie ustawa o prywatyzacji przedsiębiorstw państwowych doczekała się uchwalenia w lipcu 1990 r., czyli prawie rok po powstaniu rządu Tadeusza Mazowieckiego.

W ciągu dwóch lat wypracowano i zastosowano podstawowe procedury prywatyzacyjne. Dwie z nich stosowano najczęściej. Tak zwana prywatyzacja kapitałowa polegała na przekształceniu przedsiębiorstwa w jednoosobową spółkę skarbu państwa i następnie jej prywatyzacji przez sprzedaż publiczną akcji. Tą drogą sprywatyzowano 26 zakładów (na koniec 1991 r.) Sprzedaż akcji w ofercie publicznej umożliwiła utworzenie instytucji wchodzących w skład rynku kapitałowego, nie istniejącego w socjalizmie: Giełdy Papierów Wartościowych i służącej nadzorowi nad prawno-ekonomiczną poprawnością funkcjonowania rodzącego się rynku aktywów finansowych – Komisji Papierów Wartościowych. Najwydajniejsza jednak ilościowo była prywatyzacja likwidacyjna, polegająca na postawieniu przedsiębiorstwa państwowego w stan likwidacji; następnie sprzedaż jego majątku, wniesienie go do nowej spółki lub oddanie na czas oznaczony w odpłatne użytkowanie. Ta „ścieżka" prywatyzacyjna okazała się najpowszechniejsza zarówno ze względu na recesję, jak i stosunkowo najtańszy sposób przejęcia majątku likwidowanego przedsiębiorstwa przez jego dyrekcję i (lub) pracowników. Do końca 1991 r. zgodę na tę formę prywatyzacji uzyskało 950 przedsiębiorstw. Faktycznie zakończono ją w 198 zakładach. Liczba wniosków prywatyzacyjnych jest jednak dużo większa i lawinowo rośnie. W roku 1991 rozpoczęto też prace nad programem prywatyzacji powszechnej poprzez tzw. Narodowe Fundusze Inwestycyjne, które grupowałyby kilkaset (na początek około dwustu) najlepszych przedsiębiorstw państwowych. Fundusze umożliwiłyby poprawę stanu ekonomicznego zgrupowanych przedsiębiorstw (zarząd tych funduszy miałby się rekrutować również spośród menedżerów zachodnich, opłacanych stosownie do osiągnięć finansowych zarządzanych funduszy). Miałyby one również według pomysłodawców tej koncepcji usprawnić struktury organizacyjne i umożliwić proefektywnościową restrukturyzację znajdujących się w funduszach przedsiębiorstw. Dopiero po tym wstępnym etapie nastąpiłaby powszechna prywaty-

zacja w formie rozdania wszystkim dorosłym Polakom udziałów w owych funduszach. Brana też jest pod uwagę pewna odpłatność. O szczegółach zadecydować ma Parlament.

W nurt rynkowej transformacji polskiej gospodarki usiłowano wciągnąć kapitał zagraniczny, z którym od samego początku wiązano duże nadzieje. U progu pierwszego solidarnościowego rządu mówiło się, obok postulowania znacznej redukcji zadłużenia, o potrzebie masowego wspomożenia kapitałowego w postaci nowych kredytów oraz bezpośrednich inwestycji zagranicznych. W jednym i w drugim przypadku rzeczywistość zweryfikowała ostro w dół wcześniejsze nadzieje. Po dwóch latach stopień zaangażowania kapitału obcego (w formie spółek joint-venture oraz wykupu udziałów w spółkach polskich) mierzy się sumą 700 mln dolarów. Znacznie wyższy jest stopień zaangażowania obcego kapitału na Węgrzech i w Czecho-Słowacji. Tak słabe zainteresowanie zagranicy poważnymi inwestycjami w Polsce musi budzić obawy i stanowi swego rodzaju dodatkowy wymiar relatywnie niskich osiągnięć dotychczasowego programu stabilizacyjnego.

Ogólnie rzecz biorąc, przekształcenia własnościowe pozostały daleko w tyle za zmianą systemu regulacji gospodarczej. Szczególnie trudna okazuje się kwestia najważniejsza z punktu widzenia rynkowej transformacji systemowej – budowa sprawnych prywatnych i państwowych instytucji finansowych. Giełda Papierów Wartościowych to wciąż raczej kosztowny żart, niż mechanizm alokacji kapitału finansowego.

W latach 1989-1991 wydano 70 licencji na utworzenie banków w formie spółek akcyjnych z wyłącznym lub częściowym udziałem kapitału prywatnego, w tym siedmiu banków z kapitałem zagranicznym. Jednak udział banków państwowych w całości realizowanych operacji bankowych wynosi 95%. Dopiero przygotowywana jest na rok bieżący prywatyzacja kilku banków państwowych (tzw. komercyjnych), przekształconych w październiku 1991 r. w spółki akcyjne skarbu państwa. Pilnego uchwalenia wymaga nowe prawo bankowe, które uregulowałoby między innymi status Narodowego Banku Polskiego, jako klasycznego banku centralnego państwa funkcjonującego w gospodarce rynkowej, autonomicznego w swym statusie formalno-prawnym i odpowiedzialnego za stabilność złotego i ogólnie za politykę monetarną. Jednocześnie nowe prawo bankowe musi uregulować sprawy efektywnego nadzoru bankowego i wprowadzenia sprawnego systemu rozliczeń. Jest to szczególnie pilne w świetle afer, jakie miały i mają nadal miejsce w sektorze bankowo-finansowym, podważając i tak już malejące zaufanie społeczne do dokonujących się przemian, o sferach poważnej zachodniej finansjery nie mówiąc.

Na jeszcze niższym stopniu zaawansowania znajdują się przekształcenia strukturalno-własnościowe w sferze ubezpieczeń i funduszy emerytalnych. Archaiczny, wyłącznie budżetowy system emerytalny i ubezpieczeniowy

osiągnął – a właściwie przekroczył już – granice budżetowo-finansowego bezpieczeństwa państwa. Dalsze jego utrzymywanie bez koniecznych tu działań zmierzających do autonomizacji i zróżnicowania form i instytucji ubezpieczeniowych (jedna Westa i parę mniejszych jednostek ubezpieczeniowych to za mało), przy kontynuacji „systemowej" waloryzacji świadczeń, już niebawem rozsadzi budżet i zagrozi ciągłości świadczeń.

Na koniec dotknijmy jeszcze nie mniej drażliwej jak powyższa, a również wymagającej natychmiastowych decyzji, sfery służby zdrowia i szkolnictwa. Tu również potrzeba zmiany systemu finansowania i (niekoniecznie natychmiastowej i totalnej) prywatyzacji. System prywatnych czy komunalnych ubezpieczeń zdrowotnych, jak i podobny, prywatny, ale i oparty na jednostkach samorządu, obok państwowego, system szkolnictwa jest jedyną formą perspektywicznego rozwiązania w warunkach rynkowych dla tych „bezpłatnych" (jak nam wmówili komuniści) służb, znajdujących się od lat w strukturalno-finansowym kryzysie.

POLSKA ALTERNATYWA GOSPODARCZA

Naczelne dziś dla Polski pytanie o dalszy kierunek jej gospodarczej drogi wymaga obecnie czegoś więcej niż hasła „gospodarka rynkowa". Metodą prób i błędów oraz konfliktów różnych warstw społecznych i grup interesów wykuwać się będzie w materiale rzeczywistości społeczno-gospodarczej praktyczny kształt tego, jeszcze nie tak dawno, głównie ideologicznego zawołania przeciwników komunizmu. Stosunek do przebiegu i wyników programu stabilizacyjnego ostatnich dwóch lat, który dopisał spory rozdział do historii gospodarczej Polski, jest na dziś tą osią sporu, która pozwoli na wyraźniejszą krystalizację konkretnych alternatywnych opcji polityczno-gospodarczych.

Zacznijmy od grupy zwolenników dotychczas realizowanego programu stabilizacyjnego z lat 1990-1991. Zwolennicy tej opcji, uznając fakt większych niż to pierwotnie zakładano kosztów gospodarczych (recesja), opowiadają się za kontynuacją programu L. Balcerowicza. Twierdzą oni, że głęboka recesja gospodarcza jest nieuniknionym kosztem tak poważnej i głębokiej transformacji systemowej, jaką jest przejście od socjalizmu do demokratycznego kapitalizmu. Im szybciej dokona się gospodarcze katharsis nieefektywnych, z definicji – jak się twierdzi – przedsiębiorstw państwowych, tym lepiej. Nawet jeśli ma to oznaczać upadłość większości tych przedsiębiorstw i wielomilionowe bezrobocie.

Za pierwszoplanowy cel uznaje się sprowadzenie inflacji do poziomu jednocyfrowego w skali roku, dlatego też należy bezwzględnie realizować restryktywną politykę monetarną (hamowanie dopływu pieniądza na rynek przez restrykcje płacowe sektora publicznego, realnie dodatnią stopę pro-

centową itd). Ożywienie gospodarki musi przyjść samo i dokonać się siłami kapitału prywatnego, rodzimego i, a raczej przede wszystkim, zagranicznego. W tym celu należy stwarzać szczególne udogodnienia dla napływu tego kapitału (np. wakacje podatkowe).

W opcji tej programowo też rezygnuje się z poważniejszej interwencji państwa w gospodarkę, która i tak nie może złagodzić dolegliwości społecznych okresu przejściowego, może natomiast spowolnić, a nawet zatrzymać proces konwersji własnościowo-instytucjonalnej gospodarki, petryfikując istniejące nieefektywne (państwowe) struktury gospodarcze.

Zakres sfery budżetowej, jak utrzymuje się w tych kołach, jest stanowczo zbyt duży w stosunku do możliwości gospodarki i dlatego musi być ona jak najszybciej zreformowana, tzn. możliwie szybko i „głęboko" sprywatyzowana, a w zakresie bezpłatnych świadczeń państwa (zdrowotnych, edukacyjnych, itd.) wydatnie ograniczona.

Zwolennicy tego szokowo-liberalnego podejścia do zagadnień systemowej transformacji polskiej gospodarki nie podzielają obaw odnośnie do współpracy z międzynarodowymi organizacjami typu MFW, Bank Światowy czy koncerny ponadnarodowe. Przeciwnie – widzą w nich naturalnego sojusznika i żyranta przemian dokonujących się w Polsce i w całym bloku wschodnim. Ich nieuchronność oraz przekonanie o bezalternatywności własnego programu wytwarza pewien szczególny rodzaj stosunku do społeczeństwa, któremu wyznacza się tu raczej rolę przedmiotu oddziaływania ze strony „fachowców" od rynku. Opór społeczny nie jest traktowany jako realna przeszkoda dla nieuchronnych przemian, dokonywanych wszak dla dobra tego społeczeństwa, które również powinno zaakceptować bez szemrania niezbędne rozwarstwienie dochodów (przy znacznej pauperyzacji większości jego członków), nawet jeśli bogactwo niektórych nie jest całkiem legalne.

Przechodząc do drugiego obozu – przeciwników programu L. Balcerowicza – należy mieć świadomość bardzo dużego zróżnicowania stanowisk. Wszak wśród jego przeciwników są zarówno postkomuniści, jak i nowa lewica, rolnicy, a nawet sektor prywatny, w który również coraz silniej uderza recesja (szczególnie jaskrawo widać to po wynikach gospodarczych w styczniu 1992 r.). Wygląda na to, że program stabilizacyjny zyskał znacznie więcej zwolenników za granicą niż w kraju, gdzie jest (był?) stosowany w swej pierwotnej wersji. Ograniczymy się więc do prezentacji opcji obejmującej – zdaniem autora – „odpowiedzialną" część obozu przeciwników, wśród których można zauważyć daleko idący consensus co do wad, zagrożeń i korekt, jakim program ten winien być (już znacznie wcześniej – jak się stwierdza) poddany.

Za główną przesłankę tej opcji uznaje się przełamanie obecnej głębokiej recesji, przy utrzymaniu pewnego tolerowane-

go (dopuszczonego a priori) poziomu inflacji. Mimo iż możliwości manewru gospodarczego są w wyniku pogłębiającej się recesji bardzo małe i w związku z tym bardzo ryzykowne, muszą być podjęte. Dalsza bowiem kontynuacja programu – jak się utrzymuje – zagraża całemu procesowi przemian systemowych, poprzez możliwość, mniej lub bardziej nie kontrolowanego, wybuchu społecznego, do jakiego mogą w krótkim czasie doprowadzić coraz dotkliwsze skutki recesji.

Ożywienie musi dokonać się w sferze obu sektorów (nie tylko prywatnego pozarolniczego) własnościowych gospodarki, poprzez aktywizację popytu wewnętrznego kanałem inwestycyjnym i eksportowym. Aktywizacja obu tych czynników składowych zagregowanego popytu dokonać się winna przez szybszą niż dotychczas dewaluację złotówki wobec dolara, by zwiększyć w ten sposób opłacalność eksportu, udzielanie kredytów na produkcję proeksportową; ograniczoną pomoc banków w restrukturyzacji zadłużenia przedsiębiorstw rokujących nadzieję wzrostu proeksportowej (głównie, choć nie tylko) produkcji. Ożywienia inwestycji proponuje się dokonać przez przywrócenie istniejących dawniej ulg podatkowych do pełnej lub ułamkowej wysokości reinwestowanych zysków, a także przez łagodniej oprocentowane (przynajmniej w okresie realizacji inwestycji) kredyty. Powszechne jest wśród tej grupy (podzielane zresztą przez niemal ogół przeciwników programu L. Balcerowicza) żądanie obniżenia ogólnego miażdżącego poziomu opodatkowania zysków przedsiębiorstw państwowych, które pozbawia je jakichkolwiek środków na konieczną restrukturyzację, czy choćby zwykłe odtworzenie zużytych w produkcji czynników.

Proponuje się też odejście od dotychczasowej formuły „popiwku", choć zróżnicowanie stanowisk w tej kwestii jest bodaj największe. Modyfikacja tego topornego mechanizmu blokady wzrostu płac postulowana jest w celu większego powiązania uzyskanych (ewentualnie) zysków, na przykład z tytułu wzrostu eksportu, z funduszem płac przedsiębiorstwa, które z kolei jest niezbędnym warunkiem aktywnej, nakierowanej na wzrost efektywności racjonalizacji zatrudnienia. Postuluje się też w tej opcji powrót do monopolu państwa na obrót (przy niedopuszczeniu tym bardziej do oddania monopolu na wyrób) artykułami tytoniowymi, spirytualiami czy paliwami płynnymi. Zarzut pospiesznego „oddania" tej tradycyjnej w całym świecie złotej żyły podatkowej państwa kierowany był najczęściej wobec rządów T. Mazowieckiego i J. K. Bieleckiego.

Oprócz doraźnych postulatów zmian bieżącej polityki gospodarczej, których część wymieniliśmy, omawianą (pod)grupę antagonistów programu stabilizacyjnego cechuje inna filozofia co do roli państwa w procesie dokonujących się przemian. Przeciwnie do opcji poprzedniej, wyznacza się tu państwu znacznie aktywniejszą i ważniejszą rolę w procesie dokonujących się przemian. Interwencja państwa wypływa z konstata-

cji niepowodzenia i niezdolności rynku w jego obecnej, ciągle niedoskonałej formie, do dokonania radykalnej, a zarazem uzasadnionej ekonomicznie selekcji przedsiębiorstw. Nieszczęściem obecnej recesji jest nie tylko jej głębokość, lecz i jałowość, polegająca na tym, iż dotknęła ona zarówno przedsiębiorstwa państwowe potencjalnie „dobre", jak i „złe". Toteż od państwa żąda się tu wyraźnego zdefiniowania i realizacji polityki przemysłowej i własnościowej, w której określono by wyraźnie, które branże i przedsiębiorstwa mogą liczyć (na bazie przejrzystych kryteriów) na wsparcie i pewną pomoc oraz jaki będzie ich status własnościowy w bliższej i dalszej perspektywie. W opcji tej postuluje się więc, by proces prywatyzacji przebiegał pod większą kontrolą państwa i aby prywatyzacja nie była autonomicznym, czysto ideologicznie traktowanym celem.

Generalnie, nie idealizuje się ani nie przecenia roli kapitału zagranicznego, widząc często (rozbieżność stanowisk w tej kwestii jest bardzo duża) w nie kontrolowanym jego napływie zagrożenie dla rodzimego przemysłu i rolnictwa. Jeszcze silniej postrzega się tu niebezpieczeństwo dalszego, masowego napływu finalnych dóbr konsumpcyjnych, widziane w kontekście bilansu płatniczego (bezpowrotny wypływ dolarów z kraju), oraz pogłębiania się w wyniku tego napływu bariery popytu na wyroby przemysłu krajowego. Postuluje się więc wysokie cła zaporowe na import konsumpcyjny, z jednoczesnym zniesieniem ceł na import aktywizujący rodzimą produkcję, tzn. inwestycyjny i zaopatrzeniowy.

Traktowanie recesji za główne zagrożenie ma również swoje reperkusje w polityce pieniężnej. Choć rozbieżność stanowisk w tej opcji jest duża, generalnie żąda się złagodzenia dotychczasowej restrykcyjnej polityki monetarnej, w kierunku zwiększenia realnej podaży pieniądza i kredytu, co powinno spowodować aktywizację bezczynnych z powodu recesji czynników produkcji bez poważniejszego wzrostu inflacji. Ożywienie produkcji, jakiego oczekuje się w wyniku bardziej ekspansywnej polityki monetarnej, pozwoli z kolei na zwiększenie dochodów budżetowych i uchronienie tej sfery przed całkowitym bankructwem oraz – przynajmniej częściową – likwidację stale rosnących zatorów płatniczych.

Zgoda na zwiększony deficyt budżetowy, służący częściowo również sfinansowaniu sfery budżetowej do czasu, nim odwróci się recesyjny trend w gospodarce i nastąpi wspomniany wzrost wpływów budżetowych – wynika z generalnie innego, bardziej partnerskiego traktowania społeczeństwa w tej opcji. Metazałożeniem poniekąd jest tu wiara, że można mniejszym kosztem społecznym, dzięki wyborowi takiej drogi, dojść do gospodarki rynkowej.

UWAGI KOŃCOWE

Narzucenie Polsce systemu komunistycznego, będące wynikiem wiadomych faktów dokonanych i przyjętych reguł podziału świata między ówczesne mocarstwa, odbyło się kosztem olbrzymich ofiar. Obecnie ten największy i najdłuższy w dziejach świata eksperyment społeczny dobiegł swego kresu. O ile ucieczka z tej (o)błędnej utopii w wymiarze politycznym okazała się względnie łatwa, o tyle „wyzwolenie" z jej gospodarczego wymiaru dopiero się na dobrą sprawę zaczyna.

Elity, które zgodziły się przejąć władzę od komunistów w wyniku rozmów okrągłego stołu, nie miały, jak się to okazało w praktyce, gospodarczych programów na tyle konkretnych, by po ich niezbędnej aktualizacji móc ukazać je elektoratowi wyborczemu w klarownie alternatywnej formie. Euforia zwycięstwa („jesteśmy wreszcie we własnym domu...") czy ambiwalentne hasła w rodzaju „powrotu do Europy" nie mogły wypełnić tej programowej pustki. Krystalizacja tych programów dokonuje się więc najkosztowniejszą metodą prób i błędów, zakrawając – o ironio! – na kolejny eksperyment społeczny, dokonywany w warunkach wyczerpującej się cierpliwości społeczeństwa. Świadomość tego faktu, w kontekście utrzymującej się (a nawet pogłębiającej się) recesji, musi stać się podstawą do niezbędnego w takich okolicznościach consensusu wokół podstawowych zagadnień gospodarczych: przede wszystkim w krótkim, ale też i dłuższym horyzoncie czasowym. Rozwiązaniem dla Polski na dziś – prawda, że karkołomnym – jest aktywizacja efektywnej części majątku produkcyjnego bez dopuszczenia do ryzyka nawrotu hiperinflacji, połączona z dalszą, mozolną budową własnościowej i instytucjonalnej struktury gospodarki rynkowej. Relatywne niepowodzenie zwolenników opcji szokowego przejścia jednym skokiem z socjalizmu do kapitalizmu wynikło nie tylko z braku wyobraźni co do stopnia inercji struktur gospodarczych, ale i lekceważenia szczególnej roli, jaka przypada w tym okresie państwu, a więc i prawu. Lecz tej nowej roli nie wypełni „stara", postkomunistyczna prawnopaństwowa struktura. Stąd potrzeba jej dostosowania do wypełnienia nowych zadań w dziedzinie stymulowania i podtrzymywania prorynkowych przekształceń w gospodarce. Istnieje tu jednak ryzyko, iż państwo z instrumentu prorynkowych przemian może się stać narzędziem petryfikacji ciągle dużego i nieefektywnego sektora państwowego.

Po dwóch latach rządów zwolenników opcji „szokowej" otworzyła się koniunktura dla opcji „odpowiedzialnych" krytyków: zwolenników łagodniejszej drogi do demokratycznego kapitalizmu. Jest to prawdopodobnie ostatnia szansa budowy gospodarki rynkowej w zachodnioeuropejskim stylu, za pomocą demokratycznych metod. Możliwe jednak niepowodzenie tej opcji (czy to przez niespełnienie się nadziei na antyrecesyjny zwrot, czy to

przez nawrót hiperinflacji) otwiera drogę przejęcia władzy przez opcje skrajne: uosabiające stale obecną pokusę rozwiązania autorytarnego. I raczej trudno przyjąć, że mogłyby one uznać za cel budowę gospodarki rynkowej w postulowanym przez obie poprzednie opcje (mimo pewnych różnic) kształcie. Najprawdopodobniejsza wydaje się tu kombinacja „peronistyczna", jako połączenie systemu prezydenckiego w sferze politycznej, z jakąś hybrydą modelu korporacyjnego (w trójkącie państwo – związki zawodowe – pracodawcy). Ta opcja musiałaby utrwalić zacofanie gospodarcze Polski, z wszystkimi cywilizacyjnymi skutkami – nie tylko zresztą dla samej Polski, ale i całej środkowo-wschodniej Europy.

A przecież dla Polski nie ma innej drogi rozwoju jak tylko przez udział w obiegu wymiany kulturowej i ekonomicznej Europy i świata. Szczególne zaś wyzwanie, przed jakim stoją Polacy końca dwudziestego wieku, polega nie tylko na pokonaniu trudności, o których wspomniano w tym artykule, i zbudowaniu gospodarki rynkowej, lecz również na zachowaniu i rozwinięciu kulturowego i religijnego dziedzictwa. W kolejnym okresie historycznego przedwiośnia mamy wyjątkową szansę, aby temu wyzwaniu sprostać.

Władysław B. SKRZYDLEWSKI OP

WPŁYW KATOLICKIEJ NAUKI SPOŁECZNEJ NA PRZEMIANY SPOŁECZNE I POLITYCZNE W POLSCE I W INNYCH KRAJACH BLOKU KOMUNISTYCZNEGO*

Trzeba stwierdzić, że jedynym krajem dawnego bloku komunistycznego, w którym katolicka nauka społeczna mogła wywrzeć istotny wpływ i rzeczywiście go wywarła, była Polska.

Przemiany społeczne i polityczne w krajach Europy Środkowo-Wschodniej, należących do niedawna do bloku państw komunistycznych, były w latach 1989-1990 tak nagłe i głębokie, że zaskoczony nimi świat zachodni szuka przyczyn tego zjawiska. Jest zrozumiałe, że ze strony myślicieli katolickich pada pytanie, czy i w jakiej mierze wywarła wpływ na te przemiany nauka społeczna Kościoła. Trzeba od razu stwierdzić, że na tak postawione pytanie nie można znaleźć odpowiedzi jednoznacznej. Pomiędzy poszczególnymi krajami i narodami europejskiego bloku komunistycznego istniały bowiem poważne różnice religijne i ideologiczne, a także różnice praktyczne w odniesieniu do sytuacji społeczno-politycznej, zwłaszcza w dziedzinie możliwości wyrażania opinii i przepływu informacji.

MOŻLIWOŚCI WPŁYWU NAUKI SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA W RÓŻNYCH KRAJACH BLOKU KOMUNISTYCZNEGO

Trudno mówić o wpływie nauki społecznej Kościoła na przemiany w Czechosłowacji, skoro wśród dominującej w niej ludności czeskiej 80% stanowią ateiści, którzy w wolnych wyborach w 1948 roku zapewnili zwycięstwo partii komunistycznej. Ludność katolicka w Czechach, stanowiąca około 15% ogółu ludności czeskiej, była odtąd pozbawiona możliwości wyrażania swej opinii w sprawach społecznych i politycznych, a nawet zajmowania się nauką społeczną Kościoła. Ludność słowacka, wprawdzie katolicka, stanowiła mniejszość w państwie czechosłowackim i była poddana dominacji ateistycznych komunistów czeskich. Przez pewien czas po załamaniu się stalinizmu można było przesyłać do Słowacji literaturę religijną z Polski, czytaną tam bez tłumaczenia (ponieważ język polski jest podobny do języka słowackiego). Wkrótce jednak komunistyczne władze Czechosłowacji wyda-

* Tekst odczytu wygłoszonego w języku francuskim w Instytucie Teologii Moralnej Uniwersytetu we Fryburgu Szwajcarskim 6 II 1991 r. Red.

ły w tej sprawie surowe zakazy i nawet przemycanie książek z Polski w plecakach turystów przez góry stało się po pewnym czasie niemożliwe. Katoliccy intelektualiści w Słowacji, którzy nie zostali wymordowani przez komunistów w czasach stalinizmu, nie mieli żadnych możliwości szerzenia nauki społecznej Kościoła, a nawet jej wspólnego studiowania. Można więc powiedzieć, że wpływ nauki społecznej Kościoła na przemiany w Czechosłowacji prawie nie istniał. Oczywiście, istniało dążenie ludności Słowacji do zrzucenia twardego gorsetu dominacji czeskiej.

Nadzieje, że nauka społeczna Kościoła będzie miała poważniejsze znaczenie na Węgrzech, okazały się złudzeniem. Fakt, że Węgry, podobnie jak Słowacja, wzięły udział w drugiej wojnie światowej po stronie Niemiec hitlerowskich, umożliwił po wojnie narzucenie Węgrom silnego reżimu komunistycznego, a nieudane powstanie w 1956 roku doprowadziło w efekcie do jeszcze silniejszego zacieśnienia pęt ateistyczno-komunistycznych. Trzeba też pamiętać, że stosunkowo duża część ludności Węgier nie jest wyznania katolickiego, lecz kalwińskiego lub ewangelickiego. Komunistyczne władze Węgier uniemożliwiły prawie zupełnie kontakty religijne i ideologiczne swych katolickich obywateli z zagranicą, a zwłaszcza z katolicką Polską.

W Jugosławii komuniści kierowani przez J. Broz Tito wymordowali ponad milion katolików, głównie chorwackich, w odwet za usiłowanie stworzenia niezależnego państwa chorwackiego w sprzymierzeniu z Niemcami hitlerowskimi. Chociaż więc z biegiem lat w Jugosławii nastąpiła pewna liberalizacja w dziedzinie gospodarki, to w dziedzinie ideologicznej obroża ateistycznego komunizmu była nadal silna. Wydaje się, że na przemiany w Jugosławii wywarły decydujący wpływ nie wskazania nauki społecznej Kościoła, lecz rozbieżności narodowe i religijne pomiędzy katolickimi Chorwatami i Słoweńcami, z jednej strony, a prawosławnymi Serbami, z drugiej.

Wśród ludności krajów włączonych do Związku Radzieckiego, katolicka nauka społeczna nie mogła wywierać prawie żadnego wpływu ze względu na odcięcie tych narodów od świata wolnego, absolutną niewolę ideologiczną oraz system inwigilacji i bezwzględnej represji. Wystarczy wspomnieć, że ponad milion katolików litewskich, głównie inteligencji, zostało wywiezionych na Sybir, a także że 30% ludności Litwy oraz blisko 50% ludności Łotwy stanowi obecnie napływowa ludność rosyjska.

W tej sytuacji trzeba stwierdzić, że jedynym krajem dawnego bloku komunistycznego, w którym katolicka nauka społeczna mogła wywrzeć istotny wpływ i rzeczywiście go wywarła, była Polska.

ROZSZERZANIE SIĘ KATOLICKIEJ NAUKI SPOŁECZNEJ W POLSCE W STULECIU 1891-1990

Jeszcze w okresie niewoli narodu polskiego, to znaczy przed uzyskaniem niepodległości w roku 1918, w społeczeństwie polskim szerzyły się wskaza-

nia katolickiej nauki społecznej, przede wszystkim przez encykliki i działalność papieża Leona XIII. Trzeba tu wskazać zwłaszcza na encyklikę *Rerum novarum* z 1891 roku, dotyczącą krytyki wyzysku kapitalistycznego i wytyczającą drogi poprawy sytuacji pracowników najemnych. Encyklika ta była żywo komentowana na ziemiach polskich, a jej wpływ był tym większy, że wobec cenzury politycznej, utrzymywanej przez władze okupacyjne – pruskie, rosyjskie i austriackie – sieć duszpasterska Kościoła katolickiego była głównym kanałem przepływu prawdziwych informacji.

Już około 1830 roku, a więc 160 lat temu, pisał Mickiewicz, że równość między ludźmi, propagowana przez Rewolucję Francuską, nie jest niczym nowym, gdyż w Polsce każdy ksiądz mówi o tym na ambonie.

Po odzyskaniu niepodległości przez Polskę, to znaczy po pierwszej wojnie światowej, katolicka nauka społeczna była intensywnie uprawiana i szerzona w Polsce, przede wszystkim dzięki stanowisku biskupów polskich oraz wysiłkom Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Dwaj rektorzy KUL-u: o. Jacek A. Woroniecki OP i ks. Antoni Szymański, obaj wybitni i sławni teologowie, wykładali katolicką naukę społeczną i swymi publikacjami przyczynili się do jej rozpowszechnienia. Ich działalność kontynuowali inni świeccy profesorowie KUL-u: Ignacy Czuma i Czesław Strzeszewski. Wskazania katolickiej nauki społecznej omawiano na sympozjach i kongresach. Komentowano też żywo encyklikę Piusa XI *Quadragesimo anno*, a komentarze te rozchodziły się po Polsce w dziesiątkach tysięcy egzemplarzy. Taka była sytuacja w chwili wybuchu drugiej wojny światowej.

Od 1945 roku katolicka nauka społeczna była żywo dyskutowana w środowiskach młodzieży akademickiej. Władze komunistyczne uderzyły w tę akcję bezwzględnie: wszelkie organizacje i stowarzyszenia katolickie zostały w latach 1949-1950 zakazane, a najbardziej dynamiczni liderzy grup, zajmujący się katolicką nauką społeczną (m.in. Wiesław Chrzanowski, Tadeusz Przeciszewski, Andrzej Kozanecki), zostali aresztowani i skazani na długoletnie kary więzienia.

Pozostał jednak Katolicki Uniwersytet Lubelski. Chociaż Wydział Nauk Społecznych tego Uniwersytetu został zlikwidowany w 1949 roku, a Wydział Prawa w roku 1952, to jednak KUL nie przestał być ośrodkiem badań i rozpowszechniania katolickiej nauki społecznej. Na Wydziale Filozoficznym KUL utworzono sekcję filozofii praktycznej, która była w rzeczywistości zakamuflowanym wydziałem nauk społecznych. Katedrą katolickiej nauki społecznej kierował prof. Czesław Strzeszewski i pod jego kierunkiem kształcili się tam wszyscy późniejsi wybitni przedstawiciele tej nauki: ks. Józef Majka, ks. Jan Krucina, ks. Joachim Kondziela, ks. Władysław Piwowarski i inni.

Wielkie znaczenie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w szerzeniu katolickiej nauki społecznej nie oznaczało, iż nie było w Polsce innych po-

ważnych jej ośrodków. Były to Wydziały Teologii w Krakowie, Warszawie, Wrocławiu, Pelplinie, Włocławku i Poznaniu oraz wszystkie inne Wyższe Seminaria Duchowne, w których katolicka nauka społeczna była przedmiotem obowiązkowym, wykładanym początkowo przez profesorów, którzy swe doktoraty otrzymali w Louvain lub we Fryburgu Szwajcarskim, a później przez wychowanków Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie. Wszyscy księża w Polsce otrzymali więc dość solidne wykształcenie w dziedzinie katolickiej nauki społecznej, według programu obejmującego 90 godzin wykładów i zatwierdzonego przez Episkopat Polski, którego długoletni przewodniczący, ks. kard. Stefan Wyszyński, doktoryzowany niegdyś we Fryburgu Szwajcarskim, był sam wykładowcą katolickiej nauki społecznej w Lublinie i Warszawie, a w swych kazaniach często do niej nawiązywał. W Krakowie wykładowcą tej nauki był przez szereg lat ks. Karol Wojtyła, późniejszy arcybiskup krakowski, a obecnie papież Jan Paweł II. Wykładowcy korzystali z podręczników i innych publikacji zagranicznych oraz z podręcznika ks. Jana Piwowarczyka, którego drugi tom, wydany za granicą, musiał być potajemnie przemycany do Polski. To samo dotyczyło obszernego podręcznika katolickiej nauki społecznej wydanego przez prof. Czesława Strzeszewskiego w Paryżu w 1964 roku (pod pseudonimem Stanisław Jarocki), a następnie wydanego już oficjalnie w Polsce w roku 1985. Lecz komentarz do nauki społecznej Soboru Watykańskiego II mógł się ukazać od razu jako tom czasopisma „Ateneum Kapłańskie".

Wielkie znaczenie dla rozprzestrzenienia się w Polsce wskazań katolickiej nauki społecznej miały encykliki ostatnich papieży. Encyklika Jana XXIII *Mater et magistra* (1961) zaskoczyła rządy komunistyczne; chociaż nie mogła się początkowo ukazać w Polsce drukiem, rozeszła się szybko w tysiącach maszynopisów i była powszechnie omawiana na różnego rodzaju sympozjach i spotkaniach, także parafialnych. Gdy w 1963 roku ukazała się encyklika *Pacem in terris*, obie te encykliki zostały wydane wraz ze świetnymi komentarzami ks. J. Majki w wielotysięcznych nakładach.

Powstanie „Solidarności" i jej początkowe zwycięstwo w 1980 roku spowodowało zainteresowanie robotników wskazaniami katolickiej nauki społecznej. Zaostrzanie się sytuacji, sabotowanie porozumień przez władze komunistyczne i wprowadzenie stanu wojennego uniemożliwiły zorganizowanie jakiegoś systematycznego szkolenia robotników w tej dziedzinie. Wiedzieli oni jednak już niejedno z kazań prymasa, biskupów i księży, a wiele wchłonęli z przemówień papieża Jana Pawła II w czasie jego trzech kolejnych pielgrzymek do Polski w latach 1979, 1983 i 1987. W swych przemówieniach, słuchanych przez miliony ludzi, Papież nie unikał gorących problemów politycznych, socjalnych i ekonomicznych, a nawet eksponował je i naświetlał zasadami katolickiej nauki społecznej. Przemówienia te, wydawane niezwłocznie w setkach tysięcy egzemplarzy, rozchodziły się po całym

kraju; starano się je mieć w każdym domu. Publikowano też w dużych nakładach i komentowano społeczne encykliki Jana Pawła II: *Laborem exercens* i *Sollicitudo rei socialis*. Właśnie pielgrzymki Jana Pawła II do Polski i jego odważne nauczanie społeczne napełniło społeczeństwo polskie wielką siłą i zespoliło je w walce o przemianę ustroju społecznego, politycznego i gospodarczego.

ANALIZA PRZYCZYN OSTATNICH PRZEMIAN W POLSCE W LATACH 1989-1990

Trzeba zwrócić uwagę na to, co dla ludzi Zachodu wydawało się przez długie lata niezrozumiałe, a mianowicie, że w Polsce nie walczono z komunizmem i marksizmem na płaszczyźnie teoretycznej. Na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i w Seminariach Duchownych analizowano marksizm-leninizm krytycznie, aby absolwenci tych uczelni i wszyscy księża mogli odpowiadać na pytania ludzi, zwłaszcza młodzieży. Wiedząc jednak, jak odległa jest praktyka komunizmu od teoretycznych haseł marksizmu-leninizmu, Polacy uważali zajmowanie się tą teorią za stratę czasu, a publikacje zachodnie w tej dziedzinie za niezwykle naiwne. Z tej racji nie znalazła w Polsce uznania teologia wyzwolenia, opierająca się na marksistowskiej teorii walki klas, jakkolwiek komplet publikacji, wydanych w ramach teologii wyzwolenia, znajdował się w niektórych bibliotekach polskich już w latach siedemdziesiątych.

Przyczyny odrzucenia komunizmu przez społeczeństwo polskie nie leżały więc tylko w sferze ideologicznej. Oczywiście, związanie się komunizmu z ateizmem zdecydowało już od początku o negatywnym stosunku społeczeństwa polskiego do komunizmu. To, że religijność polska nie była tak intelektualna jak religijność katolików francuskich, nie znaczyło wcale, że była to religijność powierzchowna, jak to sugerowali komentatorzy z krajów zachodnich, z dezaprobatą obserwujący masowe pielgrzymki w Polsce. Ludzie Zachodu nie rozumieli tego, że psychika przeciętnego Polaka, nie będąc tak refleksywną jak psychika człowieka Zachodu, jest nie tylko emocjonalna, lecz przede wszystkim egzystencjalna. Ludzie w Polsce nie muszą być przekonywani intelektualnie, że istnieje Bóg, oni są o tym przekonani egzystencjalnie. Nawet osoby wychowane ateistycznie odnajdują po jakimś czasie w sobie przekonanie, że Bóg istnieje. Wskutek tego religijność polska nie jest powierzchowna ani słaba; – jest mocna i głęboko zakorzeniona. Pielgrzymki i inne masowe manifestacje religijne w Polsce wynikają z głębokiego, egzystencjalnego przekonania o potrzebie wsparcia modlitwy osobistą ofiarą, która włącza się w zbawczą ofiarę Chrystusa. Jest oczywiste, że ateistyczny komunizm był i jest uważany w Polsce za doktrynę błędną i wrogą w stosunku do ostatecznego dobra wspólnego ludzkości, którym jest jej zbawienie.

Oprócz fundamentu ideologicznego, istniały też praktyczne, oparte na doświadczeniu, przyczyny zdecydowanie negatywnej postawy społeczeństwa polskiego w stosunku do komunizmu. Jego wprowadzenie nie było uważane za potrzebę społeczną, gdyż mimo zaniedbań z czasów przeszło stuletniej okupacji ziem polskich oraz zniszczeń pierwszej wojny światowej, toczącej się w dużej mierze na ziemiach polskich, gospodarka polska po 1918 roku rozwijała się intensywnie, a dynamiczny rozwój nowoczesnego przemysłu i realizowana stopniowo reforma rolna dawały realne podstawy nadziei na lepsze jutro. Komuniści stanowili więc w Polsce przed drugą wojną światową ugrupowanie nieliczne i bez znaczenia politycznego. Przy tym społeczeństwo polskie przeżyło bolesne doświadczenie zapanowania władzy komunistycznej na terenie prawie połowy kraju w czasie wojny bolszewicko-polskiej (1920-1921 r.), a ponadto wiedziało przynajmniej ogólnie, jak tragicznie kształtowały się losy ludności w czasie leninizmu, a następnie stalinizmu, na sąsiedzkich terenach Białorusi i Ukrainy.

Komunizm ustawił sam ludność Polski przeciw sobie w czasie i po drugiej wojnie światowej. Rozbiór Polski, dokonany przez Związek Radziecki wraz z Niemcami hitlerowskimi; deportacja półtora miliona Polaków, głównie inteligencji, na Sybir; wymordowanie w Katyniu i w innych miejscach około 14 tysięcy oficerów polskich, wśród których przeważali – jako oficerowie rezerwy – profesorowie uniwersytetów, lekarze, prawnicy i inni przedstawiciele inteligencji polskiej; wymordowanie dziesiątków tysięcy członków Armii Krajowej na ziemiach polskich pod koniec wojny i po jej zakończeniu; fałszowanie referendów i wyborów; eliminowanie inteligencji ze stanowisk kierowniczych; niszczenie rolników indywidualnych i zła gospodarka rolna przedsiębiorstw państwowych i kołchoźniczych; deficytowa i prowadząca do katastrofy monopolistyczna gospodarka państwowa; brak wolności, terror i zakłamanie – wszystko to utwierdzało społeczeństwo polskie we wrogim nastawieniu do komunizmu. Istniała wprawdzie dwumilionowa partia komunistyczna, ukrywająca się pod eufemistyczną nazwą zjednoczonej partii robotniczej, ale jej członkowie w większości nie byli wcale komunistami, lecz raczej karierowiczami, a ministrowie rządu komunistycznego często starali się wychowywać swoje dzieci w nielicznych szkołach przyklasztornych. Ponieważ istniał w PRL zakaz praktyk religijnych dla wojskowych, policji, wyższych urzędników, członków partii komunistycznej na stanowiskach kierowniczych i ich rodzin, humor ludowy, którego w Polsce, a zwłaszcza w Warszawie, nigdy nie brakowało, szerzył po kraju powiedzenie, że członkowie polskiej partii komunistycznej, zwanej robotniczą, są katolikami wierzącymi, lecz nie praktykującymi, a komunistami praktykującymi, ale nie wierzącymi.

Społeczeństwo polskie nigdy nie uznało ani wprowadzonego siłą systemu komunistycznego, ani narzuconej władzy komunistycznej, ani forsowanej

przez nią ideologii marksistowsko-leninowskiej. Odrzuciło je zdecydowanie w referendum z 1946 roku i w wyborach do parlamentu, lecz władza komunistyczna sfałszowała ich wyniki całkowicie. Wybuchy ruchu wolnościowego powtarzały się w Polsce co pewien czas: w 1956, 1970, 1976 i 1980 roku. Nie miały one jednak szans powodzenia, ponieważ władza w dalszym ciągu należała do partii komunistycznej, dysponującej aparatem ucisku, ogromnie rozbudowanym i wspieranym przez aparat bezpieczeństwa Związku Radzieckiego. Wprawdzie już w 1956 roku przywódca reformistycznej frakcji partii komunistycznej Władysław Gomułka obiecywał uniezależnienie się polityczne i ekonomiczne od Wielkiego Brata, ale ze względu na uzależnienie od Związku Radzieckiego, jako dostawcy ropy naftowej i odbiorcy stali, stał się wkrótce posłusznym wykonawcą woli Kremla. Nadzieje, szczególnie robotników, związane z dojściem do władzy Edwarda Gierka, również okazały się iluzją. Stało się oczywiste, że nie można liczyć na reformy wewnątrzpartyjne. A od 1980 roku było już powszechnie wiadome, że zmianie musi ulec system gospodarczy, gdyż komunistyczny system gospodarczy jest nieefektywny i niereformowalny. Właśnie zdarcie zasłony propagandowej i ukazanie rzeczywistego stanu gospodarki komunistycznej było być może najważniejszym trwałym dokonaniem ruchu „Solidarności" polskiej w 1980 roku. Król okazał się nagi i mimo prób uratowania twarzy przez wprowadzenie w Polsce stanu wojennego i wysiłki propagandy, rządy państw komunistycznych musiały w następnym dziesięcioleciu przyznać się do katastrofy gospodarczej i politycznej.

SYNTETYCZNE SPOJRZENIE NA PRZEMIANY W BLOKU KOMUNISTYCZNYM

Reasumując trzeba stwierdzić, że do przemian w państwach bloku komunistycznego doszło przede wszystkim w wyniku doświadczenia: doświadczenia, że system polityczny komunizmu jest systemem opresji, a jego system gospodarczy jest przeciwny zasadzie gospodarności i doprowadza do gospodarczej katastrofy. System opresji mógłby się jeszcze utrzymywać długo, biorąc pod uwagę trudność obalenia w dzisiejszych czasach władzy totalitarnej, wyposażonej w nowoczesną broń. Ta siła zbrojna utrzymywała komunizm przy władzy. Załamał się efektywnie dopiero wtedy, kiedy nie udało się już dłużej ukrywać katastrofy gospodarczej maskowanej dzięki zachodniej pomocy kredytowej. Jest rzeczą pouczającą, że upadek komunizmu, systemu opierającego się na materializmie filozoficznym i praktycznym, nastąpił wtedy, gdy załamał się on gospodarczo, a więc materialnie. Teologowie mogliby wysnuć z tego interesujący wniosek, zmieniający dotychczasowe przekonania o działaniu zła. Dotychczas bowiem uważano, że szatan zwodzi ludzi na manowce nie tylko obiecując, ale i dając im pewne wartości do-

czesne – pieniądze, władzę lub sławę, które okazują się bezwartościowe dopiero w konfrontacji z wartościami duchowymi, prowadzącymi człowieka do zbawienia. Takie przekonanie leżało u podstaw dramatu Fausta i legend ludowych. W komunizmie jednak szatan złapał ludzi na hasło materializmu i w tej dziedzinie zostawił ich bez niczego. Może więc trzeba zmienić tezy teologii zła: szatan niczego naprawdę nie daje w zamian za przyjęcie ateizmu; łudząc obietnicą wszelkich wartości doczesnych, w rzeczywistości pozostawia ludzi bez nich, pozbawia ich i zbawienia, i wartości doczesnych.

ZNACZENIE NAUKI SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA DLA PRZEMIAN W POLSCE

Z przedstawionego przeglądu widać, że właściwie jedynym krajem, w którym katolicka nauka społeczna miała duże znaczenie dla przejścia z komunistycznego systemu dyktatury partii w system demokratyczny w polityce i z gospodarki planowej w gospodarkę rynkową – była i jest Polska. Przejście to dokonało się jednak inaczej, niż mogli to przewidywać obserwatorzy z krajów zachodnich, inaczej też zaznaczył się w tym procesie wpływ katolickiej nauki społecznej.

W krajach zachodniej Europy, w których ludzie posiadają mentalność bardziej intelektualną i kierują się w postępowaniu poznanymi ideami, do przeprowadzenia zmiany systemu społecznego i politycznego nie wystarcza zła sytuacja społeczno-polityczna lub gospodarcza, lecz trzeba, aby pojawiła się jakaś nowa ideologia, proponująca nowy program społeczny, polityczny i gospodarczy. Do obalenia absolutyzmu królewskiego we Francji nie wystarczyła zła sytuacja społeczna i gospodarcza; trzeba było jeszcze pojawienia się ideologii teoretycznej, opracowanej i szerzonej przez Rousseau, Diderota i Voltaire'a. Nawet praktycznych Niemców Hitler mógł porwać za sobą dopiero wtedy, gdy roztoczył przed nimi urzekającą wizję nacjonalizmu.

Zupełnie inaczej przedstawia się sprawa z Polakami, którzy – jak to już wspominaliśmy – mają mentalność bardziej egzystencjalną, a tym samym są bardziej wyczuleni na stan faktyczny niż na ideologię. Wszelka ideologia jest w Polsce oceniana pod kątem tego, co z niej praktycznie wynika, a także pod względem zgodności z zasadami wiary i moralności, wszczepionymi w psychikę Polaków przez wieki działalności Kościoła katolickiego. Nauka społeczna Kościoła w Polsce nie jest jakąś programową ideologią; ona jest wszczepiona w mentalność Polaków wraz z wielowiekowym nauczaniem Kościoła, a w konsekwencji jej częstego omawiania, analizowania i propagowania w ciągu XX wieku, przenika ona społeczną mentalność w Polsce. W ten właśnie sposób jej wpływ na przemiany społeczne, polityczne i gospodarcze w Polsce był i jest wielki, chociaż praktycznie niewymierzalny.

Właśnie opierając się na tym niejako egzystencjalnym podkładzie nauki społecznej Kościoła, przenikającej mentalność Polaków, mógł Kościół katolicki wywrzeć szczególny, bezpośredni już wpływ na życie społeczne i polityczne w Polsce. Po pierwsze, broniąc praw człowieka w życiu gospodarczym, a w szczególności prawa do własności i do inicjatywy gospodarczej, Kościół wspomagał chłopów polskich w ich skutecznej walce z kolektywizmem. Po drugie, biskupi i księża w publicznych wystąpieniach przypominali władzom komunistycznym stale przez nie lekceważony obowiązek sprawiedliwego i na utrzymanie rodziny wystarczającego wynagradzania pracowników, a pracownikom obowiązek uczciwej pracy i poszanowania dobra wspólnego. Po trzecie, Kościół w Polsce z coraz większą mocą domagał się poszanowania wszystkich praw człowieka, a zwłaszcza prawa do wolności osobistej, do swobody stowarzyszania się i do rzeczywistego udziału w życiu politycznym.

Antoni J. NOWAK OFM

ANTROPOLOGICZNO-TEOLOGICZNE PRZESŁANKI EWANGELICZNEGO DUCHA UBÓSTWA

Antytezą ducha ubóstwa nie jest bogactwo, lecz pycha. Antytezą bogactwa jest nędza. [...] Postawa ubóstwa daje człowiekowi zdrowy dystans do świata materii oraz do własnych zdolności i przebiegów psychicznych. Ten właśnie dystans umożliwia człowiekowi doświadczenie autentycznej wolności wewnętrznej. Zanik postawy ubóstwa jest utratą wolności.

WPROWADZENIE

Wiek XX, który dobiega końca, można by nazwać epoką ogromnej walki o godność i wartość człowieka. Chyba dlatego, że w żadnej bodajże epoce nie zdeptano tak potwornie człowieka jak w naszym wieku. Wiek XIX charakteryzował się namiętną walką z Bogiem. Dla XX wieku walka z Bogiem okazała się zmaganiem bezprzedmiotowym. Gdyby jednak prawdą było, że Bóg wpisał się w ludzką naturę, to warto pokusić się, by Boga z ludzkiej natury wypisać. Metody, którymi się posługiwano, były wielorakie: ideologiczne, rasistowskie, obozy zagłady, metody ekonomiczne, metody polityczne, niszczenie środowiska przyrody oraz niszczenie środowiska kobiety, genetyczne, zabijanie człowieka w łonie matki i eutanazja. Próba wypisania Boga z ludzkiej natury doprowadziła do katastrofy antropologicznej. Jedyną warownią w XX wieku niezłomnie stojącą na straży godności każdego człowieka od momentu poczęcia jest Kościół święty.

Nie jest sprawą przypadku, że tak zwany humanizm laicki zrodził się w kręgu kultury chrześcijańskiej, europejskiej. Humanizm ten stawia człowieka na piedestale, czyniąc z niego kryterium wszystkich wartości i przypisując mu nieograniczone możliwości. Obiecuje pełną realizacją człowieka poprzez moc posiadania, poprzez manipulację sobą oraz innymi – tak rzeczami, jak i drugim „ja". Musimy pamiętać, że przedstawiciele humanizmu laickiego wyrośli w kulturze chrześcijańskiej i dlatego, świadomie lub nieświadomie, niosą w sobie swoiste piętno tejże kultury. Mówią oni o godności i wartości człowieka, ale godność tę relatywizują, widzą ją bowiem w aspekcie określonego systemu.

W Nowym Przymierzu czytamy: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne" (J 3, 16). Wartość i godność ludzkiej osoby sięga zatem poza czas i przestrzeń. Nie wystarczy ulokować godności ludzkiej w centrum świata przyrody. W Liście do Hebrajczyków czytamy: „Czym jest człowiek, że pamiętasz o nim, albo syn człowieczy, że się troszczysz o niego;

mało co mniejszym uczyniłeś go od aniołów, chwałą i czcią go uwieńczyłeś. Wszystko poddałeś pod jego stopy" (2, 6). Zarówno orędzie Kościoła świętego, jak i humanizm laicki podkreślają wyjątkową pozycję człowieka w tym konkretnym świecie. Jeżeli faktycznie człowiek jest kimś jedynym i niepowtarzalnym w swoim rodzaju, nie znajduje w świecie przyrody istoty równej sobie (por. Ps 8, 5-7), to znaczy, że musi być kimś więcej, niż tylko numeryczną jednością, niż określonym indywiduum czy jednością bio-psychiczną.

Człowiek, z powołania swego, winien czynić ziemię poddaną sobie (por. Rdz 1, 28). Jest on jednak bardzo kruchy, nie tylko w swych pragnieniach, uczuciach, lecz w całej swej egzystencji. Mimo to z uporem dąży do opanowania tajemnic przyrody oraz do zrozumienia samego siebie. Doświadcza paradoksu wiedzy. Im więcej wie, tym bardziej uświadamia sobie własną niewiedzę. Im bardziej pokłada nadzieję w tym, co posiada, tym mniej doświadcza autentycznej wolności. Wiedza ludzka podobna jest do ognistej kuli otoczonej ciemnością. Im większa powierzchnia kuli ognistej, tym więcej wiedzy, ale równocześnie większa płaszczyzna styku kuli z ciemnością. Wydaje się, iż nasza wiedza rośnie w postępie arytmetycznym, niewiedza zaś w postępie geometrycznym.

Człowiek staje się ofiarą własnych namiętności, ale jest również jedyną istotą w tym świecie, która potrafi im się oprzeć i powiedzieć – nie! Życie człowieka nieubłaganie zmierza do swego kresu. W świecie przyrody tylko człowiek wie, że musi umrzeć. Śmierć pochłania wszystko, co dotyczy doczesnego bytowania ludzkiego, dlatego człowiek musi znaleźć odpowiedź na pytanie dotyczące sensu śmierci, jeżeli nie ma pogrążyć się w mrokach absurdu. Czy życie warte jest tego, by w ogóle żyć? Mimo licznych tragedii osobistych, rodzinnych, małżeńskich, kapłańskich i zakonnych, społecznych i narodowych, mimo iż żyjemy na krawędzi rozbicia naszego globu ziemskiego na planetoidy, człowiek uporczywie podąża do poznania prawdy o sobie samym.

Tutaj zauważamy istotną różnicę pomiędzy humanizmem laickim wyrosłym w kręgu kultury europejskiej a chrystocentrycznym wymiarem Kościoła świętego. Kościół święty nie jest samym humanizmem, ideologią, systemem, światopoglądem ani nawet religią. Religia nie jest Ewangelią! Kościół święty w tajemnicy swego życia wewnętrznego pozostaje w sposób absolutnie niezmienny, jest on sakramentalną obecnością Chrystusa w tym konkretnym świecie. Ustawicznie aktualizuje Paschalne misterium. Chrystus pozostaje w Kościele aż do skończenia świata (por. Mt 28, 20). Nie podlega żadnej wątpliwości, że przedmiotem materialnym humanizmu laickiego jest człowiek, przedmiotem formalnym zaś – interpretacja człowieka w określonym systemie i tylko w nim. Człowiek jest tu zamknięty w systemie, rozumiany w systemie. Natomiast chrystocentryczny humanizm Kościoła święte-

go widzi i interpretuje człowieka tylko i wyłącznie w relacji interpersonalnej, w relacji osoby ludzkiej do osoby Chrystusa. Tylko i wyłącznie w interpersonalnych relacjach wolno mówić o miłości, godności, wartości, nadziei, pracy i wolności. Człowiek widziany w relacji do systemu zatraca wyżej wymienione wartości. Zresztą samo pojęcie osoby, tak jak je dzisiaj rozumiemy, ma swoje źródło w Chrystusie. Zabsolutyzowany system – jak uczy historia – niszczy wszystko, łącznie z człowiekiem. „Kościół nie może odstąpić [od] człowieka, którego «los» – to znaczy wybranie i powołanie, narodziny i śmierć, zbawienie lub odrzucenie – w tak ścisły i nierozerwalny sposób zespolone są z Chrystusem" (RH, 14). Jeżeli Kościół święty mówi w sposób absolutnie nieomylny o Słowie, które stało się Ciałem (Człowiekiem) i w swojej wierze w Chrystusa mylić się nie potrafi, tedy w każdym dogmacie chrystologicznym i mariologicznym zawiera się również cała prawda o całym człowieku i dlatego Kościół święty mówi w sposób nieomylny o godności i wartości ludzkiej osoby. Humanizm laicki neguje całą prawdę o człowieku w imię zafałszowanej wolności, dobrobytu, między innymi uzasadniając w świetle półprawd zabijanie człowieka w łonie matki. Półprawda pragnie być nośnikiem idei jedności Europy. Cała prawda o całym człowieku obejmuje ludzki byt od poczęcia do porodu, od porodu do śmierci i do zmartwychwstania.

ANTROPOLOGIA POSTAWY UBÓSTWA

Nasze rozważania wstępne miały na celu określenie i ukazanie istotnej różnicy w interpretacji człowieka w Chrystusie oraz poza i bez Chrystusa. Człowiek zawsze pozostanie tajemnicą nie tylko dla innych, ale również dla samego siebie. Człowieka podobnie jak Boga nie można do końca pojąć, trzeba go jednak próbować rozumieć. Rozumienie siebie oraz innych to niezmiernie ważne kryterium psychologiczne dojrzałej osobowości. Człowiek pozostanie tajemnicą. Kto twierdzi, że zna człowieka, ten nie wie, kim właściwie jest człowiek. Tylko sam Chrystus, i tylko On wie, co w człowieku tkwi i kim człowiek jest (por. J 2, 25). W tajemnicy Wcielenia lepiej rozumiemy tajemnicę człowieka (por. KDK, 22). Nasz stosunek do człowieka, jego godności i wartości wynika z poznania godności człowieka w Chrystusie, przez Chrystusa i z Chrystusem.

Antropologia jest niewątpliwie bardzo rozległą dziedziną badań naukowych. Można ją rozumieć jako zespół nauk o człowieku w wielorakich aspektach. Jej przedmiotem materialnym jest człowiek. Mówi o tym sam termin „O ANTHROPOS O LOGOS" – „nauka o człowieku". Jednak przedmiotem formalnym tejże nauki jest rozumienie człowieka w aspekcie jego absolutnej odrębności i jedyności w świecie przyrody. Człowiek bowiem należy do świata przyrody, a równocześnie tenże świat przyrody nieskończenie

przerasta, siebie samego transcendując. Nie jest zatem dane człowiekowi tkwić w świecie przyrody, zacieśniać swoje bytowanie do wymiarów materialnych. Człowiek jest wierny swej naturze, gdy ją w pewnym sensie ustawicznie przekracza. Staje się niewierny swej naturze, swemu powołaniu, gdy tkwi w tak zwanej naturalności. Postawa ubóstwa daje człowiekowi zdrowy dystans do świata materii oraz do własnych zdolności i przebiegów psychicznych. Ten właśnie dystans umożliwia człowiekowi doświadczenie autentycznej wolności wewnętrznej. Zanik postawy ubóstwa jest utratą wolności.

Człowiek ma prawo do posiadania. Prawo to jest strzeżone przez siódme przykazanie: „Nie kradnij!" W drugiej połowie naszego wieku pęd do posiadania stał się szczególnie zauważalny w krajach wysoko cywilizowanych. Ustawiczny wzrost gospodarczy, odbywający się kosztem milionów ludzi, którym brak elementarnych środków do życia, bytujących w nędzy, jest niepokojącym zjawiskiem, konsekwencją antyewangelicznej postawy. Gwałtowny rozwój techniczny oraz cywilizacyjny – niestety – nie idą w parze z rozwojem kultury życia wewnętrznego. Funkcjonuje dość powszechnie przekonanie, że wszystko jest możliwe do zdobycia: nie tylko rzeczy, ale nawet życie, nawet osoby. Jeżeli posiadanie staje się jednym z istotniejszych dynamizmów życiowych, wtedy rodzi się w człowieku przekonanie, że tym bardziej realizuje siebie, im więcej posiada. Skutkiem tego jest właśnie utrata siebie. Taki człowiek już nie posiada stanowiska, pieniędzy, samochodu – to stanowisko, pieniądze, samochód posiadają jego. Zniewolenie własnej osoby żądzą posiadania prowadzi do chciwości. Ta zaś, w myśl nauki Apostoła Pawła, prowadzi do bałwochwalstwa (por. Ef 5, 5). Chciwość jest bałwochwalstwem – podkreśla Apostoł Paweł w Liście do Kolosan (por. 3, 5), jest całkowitym zaprzeczeniem wartości ewangelicznego ducha ubóstwa, a nawet zaprzeczeniem własnego człowieczeństwa. Człowiek bowiem już przez sam fakt stworzenia, powołania do istnienia – niezależnie od jego woli – został przeznaczony do życia w postawie ubóstwa. Nie wolno służyć Bogu i Mamonie (por. Mt 6, 24). Nie jest dane człowiekowi żyć samym chlebem (por. Mt 4, 4).

We wszystkich kulturach skąpstwo, kurczowe trzymanie się rzeczy przemijających uchodzi za negatywną postawę. Zdrowy wgląd w siebie, jak również rozsądne spojrzenie na rzeczywistość zewnętrzną symbolizowały i nadal symbolizują człowieka, którego określamy jako „życiowo mądrego", rozsądnego. Spontanicznie lgniemy do ludzi mądrych, którzy nie czerpią swej godności i wartości z tego, co posiadają. Szczęście nie polega na zdobyciu dóbr materialnych, lecz na właściwym usposobieniu życia wewnętrznego. Arystoteles pisze: „Wszak nikt nie może powiedzieć, że szczęśliwe jest ciało ozdobione okazałym strojem, lecz raczej ciało zdrowe i w dobrej kondycji [...], nawet przy braku wymienionych rzeczy. Tak samo jeżeli dusza jest wykształcona, to taką duszę i takiego człowieka musi się nazwać szczęśliwym,

a nie człowieka ozdobionego błyskotliwie rzeczami zewnętrznymi, [...] należy uznać za nieszczęsnych tych, dla których majątek jest ważniejszy od ich własnej natury, [...] jak mówi przysłowie, obfitość rodzi zuchwalstwo, a ignorancja w połączeniu z władzą rodzi szaleństwo. Dla tych bowiem, którzy są w duszy źle usposobieni, ani bogactwo, ani siła, ani piękno nie są dobrem; im więcej ich ktoś posiada, tym bardziej i w większym stopniu szkodzą mu one, a mądrości nie przysparzają"[1]. W innym miejscu Arystoteles powie: „Nie dawać dziecku miecza, znaczy nie dawać złym ludziom władzy"[2]. Te słowa filozofa greckiego dobitnie wskazują na ludzką naturę, która dopiero wtedy przeżywa szczęście i radość, gdy zachowuje postawę wolności wobec wszystkiego, co ją otacza. Nie mógł Arystoteles pisać o ewangelicznej postawie ubóstwa. Potrafił jednak światłem rozumu poprawnie odczytać antropologiczny wymiar ubóstwa, chociaż wyraźnie postawy tej tak nie określił.

Wolność wewnętrzna, od której zależy wolność zewnętrzna, nie jest wolnością wywalczoną, zdobytą siłą. Jest samorzutną nagrodą, zupełnie naturalnym skutkiem ewangelicznej postawy ubóstwa. Taka bowiem postawa uwalnia człowieka od bolesnego zniewolenia egoizmem, od żądzy posiadania, która jest źródłem wszelkiego zła (por. Jk 4, 1-2). „Bóg sprzeciwia się pysznym, pokornym zaś daje łaskę" (Jk 4, 6). Prawdziwe bogactwo nie polega na posiadaniu pieniędzy. Analogicznie: prawdziwy duch ewangelicznego ubóstwa nie polega na materialnej nędzy. Bogatym w królestwie wolności jest ten, kto nie kocha tego, co posiada. Żebrakiem jest ten, kto przywiązuje się do bogactw. Żądza posiadania jest źródłem rewolucji, to znaczy zwalczania zła złem. Zerwanie kontaktu z Chrystusem pozbawia człowieka wymiaru wolności wewnętrznej, którą zawdzięcza ewangelicznej postawie ubóstwa. W konsekwencji taki człowiek sądzi, że jest wolny trzymając się kurczowo systemu, ideologii, walcząc „per fas et nefas" o jej utrzymanie. Człowiek bez wolności wewnętrznej usiłuje sprawdzić siebie w dyktaturze, w totalitaryzmie, w pożądliwym zbieraniu bogactwa, nie bacząc na cierpienie i nędzę innych.

EWANGELICZNA POSTAWA UBÓSTWA

Antropologiczny wymiar postawy ubóstwa znajduje pełne uzasadnienie dopiero w Chrystusie, który wyniszczył samego siebie aż po śmierć krzyżową (por. Flp 2, 5-11). Postawa ubóstwa w nauce Chrystusa jest postawą błogosławioną (por. Mt 5, 3). „Kto chce znaleźć swe życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je" (Mt 10, 39). Wszelka próba odnalezienia siebie poza Chrystusem prowadzi konsekwentnie do utraty własnego

[1] Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1988, s. 3-4.
[2] Tamże, s. 4.

„ja". Odnalezienie siebie w Chrystusie, który jest Pełnią wszystkiego (por. Kol 2, 9), jest najbardziej adekwatne do istoty człowieka. W Chrystusie dopiero rozpoczyna się prawdziwa antropologia (por. KDK, 22). „Ktokolwiek idzie za Chrystusem, Człowiekiem doskonałym, sam też pełniej staje się człowiekiem" (KDK, 41). Kto zakotwicza wartość swego człowieczeństwa w tym, co posiada, ten znajduje się w sytuacji zastoju rozwojowego, w stagnacji. Konsekwencją takiej postawy może być nawet utrata życia wiecznego. „Powiadam wam: Każdemu, kto ma, będzie dodane; a temu, kto nie ma, zabiorą nawet to, co ma" (Łk 19, 26). Słowa Chrystusa zapisane w Ewangelii św. Łukasza można skomentować następująco: kto w tym życiu – doczesnym – posiada Chrystusa i Nim żyje, ten otrzyma w nagrodę życie wieczne; natomiast człowiek, który całą nadzieję pokłada w tym, co posiada, w momencie śmierci utraci nie tylko wartości doczesnego bytu – nagromadzone bogactwa, ale przede wszystkim utraci życie wieczne. W innym miejscu tejże Ewangelii nazwał Chrystus człowieka, który nadzieję pokłada w tym, co posiada – głupcem: to człowiek głupi (por. Łk 12, 20).

Gotowość przyjmowania wszystkiego od Boga oraz oddawania Jemu, gdy taka będzie Jego wola, to właśnie postawa dziecka Bożego, która wyraża się duchem ubóstwa. Albowiem antytezą ducha ubóstwa nie jest bogactwo, lecz pycha. Antytezą bogactwa jest nędza. „Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie" (Mt 5, 3). Chrystus nie mówi: jeżeli będziesz ubogi, wtedy będę ci błogosławił. Wprost przeciwnie; błogosławieństwo Chrystusa uprzedza postawę ubóstwa. Człowiek nie jest w stanie samemu wypracować sobie autentycznej postawy ubóstwa, jeżeli uprzednio nie otrzyma Chrystusowego błogosławieństwa. Rozpoczynając od Chrystusa zaczynamy budować ludzki świat, pamiętając, że jest to tylko świat pielgrzymowania. Wolność dziecka Bożego właśnie tym się charakteryzuje, że nie trzyma się kurczowo żadnego bytu relatywnego; pracuje wykorzystując otrzymane talenty; praca cieszy, jednak swej godności i wartości nie czerpie z tego, co tworzy, lecz z przyjaźni z Chrystusem.

Wszelkie zniewolenie dobrami materialnymi jest fiksacją dynamizmu rozwojowego, blokadą procesu stawania się osobą coraz bardziej wolną. Dotyczy to wszystkich ludzi. Kościół święty idąc do każdej kultury z tą samą Ewangelią natrafia na świadomą lub też nie uświadomioną capacitas ludzkiej natury w tym właśnie wymiarze. Kościół święty przynosi ewangeliczne uzasadnienie konieczności postawy ubóstwa, co można również nazwać ontologicznym wymiarem ubóstwa. Zostać stworzonym, znaczy niczego nie posiadać z siebie samego. Jeżeli samo zaistnienie jest darem otrzymanym, darem niezasłużonym, tym bardziej jest darem to wszystko, co temu istnieniu towarzyszy i służy. Nawet sama zdolność przyjmowania darów – pozostaje darem!

Zrozumienie tego, tak wydawałoby się oczywistego faktu, powinno człowieka utwierdzić w przekonaniu o egzystencjalnej zależności od Chrystusa.

Kto faktycznie jest tego świadomy, ten żyje w ustawicznej radości i wdzięczności. Klasycznym wzorem postawy ubóstwa i wypływającej z niej radości i wdzięczności jest osoba św. Franciszka z Asyżu. Żył cały Chrystusem. Stylem swego życia potwierdzał, że być ubogim wobec Boga znaczy zaakceptować całkowicie dar stworzenia, zaistnienia i – konsekwentnie – bytowania w granicach wyznaczonych przez Boga. Dla św. Franciszka z Asyżu wszystko było darem. Za dary Bogu dziękował, nimi się cieszył. W swoim zachwycie nad pięknem świata i człowieka zachowywał dystans prawdziwego dziecka Bożego. Tylko Bogu należy się wszelka cześć i wdzięczność. Obcy był św. Franciszkowi wszelki kult ubóstwa. Charakteryzowała go postawa wolności, by lepiej służyć Panu, który był ubogi.

Bogaty młodzieniec, o którym mówi św. Łukasz (por. 18, 18-23), nie potrafił przyjąć postawy wdzięczności. Zniewolony bogactwem materialnym widział swą wartość w tym, co posiadał. Postawa ubóstwa w duchu Ewangelii charakteryzuje się upatrywaniem wartości osoby w przyjaźni z Chrystusem. Trudno będzie wejść do królestwa Bożego tym, którzy bardziej zaufali temu, co posiadają (por. Łk 18, 24), niż temu, czym mogliby być, tworząc jedno z Chrystusem.

Zawierzenie dobru materialnemu blokuje drogę do Chrystusa. Jest ono również źródłem bardzo wielu boleści: „Albowiem korzeniem wszelkiego zła jest chciwość pieniędzy. Za nimi to uganiając się niektórzy zabłąkali się z dala od wiary i siebie samych przeszyli wielu boleściami" (1 Tm 6, 10). W tym samym Liście Apostoł Paweł daje wskazówki, jak należy postępować będąc bogatym, w kim pokładać nadzieję. Człowiek ma prawo zabiegać o dobra materialne, jednak nie dla nich samych, nie dla samego ich posiadania. Muszą one służyć właściwym celom. „Bogatym na tym świecie nakazuj, by nie byli wyniośli, nie pokładali nadziei w niepewności bogactwa, lecz w Bogu, który nam wszystkiego obficie udziela do używania, niech czynią dobrze bogacąc się w dobre czyny, niech będą hojni, uspołecznieni" (1 Tm 6, 17-18).

UBOGI CHRYSTUS

Nie widzimy u Chrystusa jakiegokolwiek zniewolenia materią, dobrami doczesnymi. Postawie ubóstwa pozostaje wierny od narodzin w ubogiej stajence aż po śmierć w nagości na krzyżu. Jego absolutną królewską tożsamość, godność, wyraża nawet Piłatowe „Ecce Homo". Chrystus posiadał siebie w sposób absolutny i dlatego wszelkie dobra materialne dla podkreślenia Jego tożsamości, dla Jego życia wewnętrznego były Mu zbyteczne. Ubogi Chrystus objawia swą tożsamość w Betlejem, w skromnym życiu w Nazarecie; jest pielgrzymem na tej ziemi (por. Łk 9, 58). Również na krzyżu – pozbawiony szat – jest On absolutnym Panem na Golgocie. Wszelkie wizu-

alne symbole władzy i tożsamości były Chrystusowi absolutnie zbędne. Do takiej wolności nawołuje Chrystus wszystkich, którzy w Niego uwierzyli; taką wolnością darzy tych, którzy Go kochają. „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus" (Ga 5, 1).

UBOGI ŚW. FRANCISZEK Z ASYŻU

Św. Franciszek pragnął wiernie postępować za Chrystusem i dlatego podkreślał, że praca jest zasadniczym wymiarem ducha ubóstwa. Chrystus odkupił świat również pracą. Ewangeliczna postawa ubóstwa jest protestem przeciw życiu w nędzy. Nędzy nie likwiduje materialne bogactwo, lecz postawa ubóstwa. Ubóstwo nie było dla niego wyrazem pokuty, uważał je za drugą twarz miłości. Motywu do jego zachowywania upatrywał św. Franciszek w ubóstwie jaśniejącym w Chrystusie. Za wyższą formę ubóstwa uważał posłuszeństwo.

Św. Franciszek analizując słowa Chrystusa: „Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie" (Mt 5, 3), pisze: „Wielu jest takich, którzy oddając się gorliwie modlitwie i obowiązkom, nękają swe ciało licznymi postami i umartwieniami, lecz z powodu jednego tylko słowa, które zdaje się im być krzywdą dla ich ciała, lub z powodu jakiejś rzeczy, której się ich pozbawi, wzburzają się i wpadają w gniew. Ci nie są ubodzy w duchu"[3].

Pragnął św. Franciszek umierać tak jak Chrystus, wyzbyty szat, które chronią nagość. W tej perspektywie nagość nie obniża osobistej godności i wartości osoby ludzkiej. Być nagim wobec Boga, takim, jakim się jest, to znaczy całkowicie Bogu zaufać. Tajemnicę nagości człowieka potrafi w pełni uszanować tylko sam Bóg. Bóg stworzył człowieka nagim. Postawa ubóstwa – całkowite zaufanie Bogu – była siłą, łaską, która pozwoliła św. Maksymilianowi Kolbe – nagiemu, w bunkrze głodowym – zachować godność swego człowieczeństwa. Tą łaską godności podzielił się z innymi.

WNIOSKI

Na zakończenie zastanówmy się pokrótce, jaka relacja zachodzi pomiędzy postawą ubóstwa a miłością do Kościoła świętego. Powiedzieliśmy, że z antropologicznego punktu widzenia postawa ubóstwa warunkuje normalny, zdrowy rozwój człowieka. Bez tej postawy nie sposób mówić o wolności wewnętrznej. Na przykładzie św. Franciszka z Asyżu widzimy, że autentyczna postawa ubóstwa prowadzi do głębokiego ukochania świata. Św. Franciszka cechuje całkowita afirmacja świata przyrody. Nie było bytu, który by

[3] Św. Franciszek, *Pisma Świętego Franciszka*, Warszawa 1982[2] s. 34.

dla niego nie był drogą do Boga. W przyrodzie dostrzega „braci" i „siostry", ale konsekwentnie zmierza do celu, którym jest bytowanie w Chrystusie. Kocha świat, który jest dziełem dobrego Boga, ale równocześnie oczekuje prawdziwej Ojczyzny niebieskiej. „Ojcze nasz, który jesteś w niebie". Żaden byt doczesny nie potrafił św. Franciszka zniewolić ani mu przesłonić Boga. W tym się wyraża jego autentyczna postawa ducha ewangelicznego ubóstwa.

Ukochanie postawy ubóstwa uzewnętrznia się w autentycznej miłości do Kościoła świętego. Samo uwolnienie się od rzeczy posiadanych, a nawet rozdanie ich na rzecz ludzi potrzebujących nie świadczy jeszcze o doskonałości. „I gdybym rozdał na jałmużnę całą majętność moją, a ciało wystawił na spalenie, lecz miłości bym nie miał, nic bym nie zyskał" (1 Kor 13, 3). Heroiczne akty, które wymienia Apostoł Paweł, dopiero wtedy nabierają pełnej wartości, gdy człowiek jest ubogi, czyli gdy miłuje. Osoba charakteryzująca się postawą ubóstwa jest osobą, która jest u-boga. Język polski pozwala na rozdzielenie tego wyrazu: „być u-Boga". Niepodobna podobać się Bogu nie miłując Kościoła świętego. Jednym z charakterystycznych rysów św. Franciszka z Asyżu była gorąca miłość do Kościoła świętego. Tę postawę wobec Kościoła świętego wyraźnie podkreślił Jan Paweł II: „Orędzie serafickiego Brata Franciszka jest tak głęboko ewangeliczne, że do dziś przemawia bogactwem swej nauki. Chciałbym w tej chwili poddać waszym rozważaniom przede wszystkim jeden jego aspekt: bezmierną miłość do Kościoła, Ciała Mistycznego Chrystusa, którą Święty łączył z miłością do samego Chrystusa. Syn Piotra Bernardone był człowiekiem Kościoła, oddał się Kościołowi i dla Kościoła, którego nigdy nie oddzielał od Chrystusa, któremu poświęcił – także w cierpieniu – każde drgnienie swej duszy, utwierdzony w tym zachętą skierowaną doń z krucyfiksu w kościele św. Damiana: «Idź, napraw mój dom»"[4].

Aby ukształtować w sobie postawę ewangelicznego ducha ubóstwa, człowiek musi miłować Kościół święty, który jest sakramentalną obecnością ubogiego Chrystusa w świecie.

---

[4] Cyt. za: ks. J. Krasiński, *Przez wiarę i nadzieję ku cywilizacji miłości*, Sandomierz 1987, s. 491.

„MÓWIĆ Z LUDŹMI Z UST DO UST"

Ks. Zdzisław CHLEWIŃSKI

INGRACJACJA CZYLI „DOBROWOLNY PRZYMUS"

Szkic psychologiczno-etyczny

Podstawowe zło moralne ingracjacji tkwi w manipulacji drugą osobą, w posługiwaniu się nią dla celów osobistych, słowem – w traktowaniu jej jako narzędzia. [...]. Rozpatrując ingracjację w perspektywie pedagogiki społecznej wydaje się istotne, aby przygotowywać młodych ludzi do postępowania autentycznego, odważnego, prawego. [...] Istotne jest, by ludzie mieli odwagę mówić prawdę i wyrażać głosno opinie krytyczne, bez obawy kary czy represji.

Celem niniejszych rozważań jest swoisty zabieg demaskatorski, a mianowicie ujawnienie pewnych charakterystycznych mechanizmów ludzkiego zachowania często w praktyce stosowanych, ale z etycznego punktu widzenia poniżających ludzką godność. Jednym z nagminnie spotykanych chwytów socjotechnicznych jest taki sposób realizowania celów osobistych, który podstępnie wykorzystuje kontakty z ludźmi pod jakimś względem znaczącymi i z racji owych celów pożytecznymi. Zjawisko to i wielorakie techniki z nim związane nazwano w psychologii i n g r a c j a c j ą. W języku potocznym podobne zjawiska określa się jako: „wkradanie się" lub „wkupywanie się w łaski", „nadskakiwanie", „podlizywanie się", „schlebianie", „przymilanie się". Mówi się także o tak zwanych „wazeliniarzach". Nietrudno dostrzec, że wszystkie te określenia mają zdecydowany odcień pejoratywny, a także szyderczy, wyśmiewający zachowujących się w ten sposób „aktorów". Intuicja języka potocznego trafnie ocenia zazwyczaj fakty społeczne, którym nadaje odpowiednie imię. Właściwy cel nazywanych w taki sposób zachowań jest z reguły ukryty i zamaskowany, co powoduje trudność trafnego ich rozszyfrowania. Leży to zresztą w intencjach „aktorów", by nie być łatwo zdemaskowanym.

Postępowanie tego typu, które mamy zamiar scharakteryzować, opiera się na wytworzonym przez daną osobę obrazie samej siebie oraz obrazie tej osoby, do której mają się odnosić odpowiednie działania ingracjacyjne, przy czym sam proces takiego „wytwarzania" może przebiegać nieświadomie. Ludzie na ogół w słabym stopniu dopuszczają do świadomości fakt uprawianej przez siebie lub innych ingracjacji, gdyż niejasno, ale zdają sobie jednak sprawę, że stosowanie takich chwytów lub uleganie im jest cechą etycznie wątpliwą i wstydliwą.

Zjawisko ingracjacji znalazło bogate odzwierciedlenie w literaturze pięknej, zwłaszcza w utworach komediowych, gdzie pokazuje się różne humorystyczne aspekty zachowań ludzkich, jak na przykład w *Rewizorze* Gogola.

Wydaje się, że techniki ingracjacyjne tkwią głęboko w wielu kulturowych wzorcach tak zwanych „poprawnych" relacji wobec osób społecznie znaczących, na przykład zwierzchników. Dlatego ingracjacja rodzi się i bujnie rozkwita zwłaszcza w autorytarnych układach personalnych: podwładny – zwierzchnik.

W ostatnich dziesiątkach lat ingracjacja stała się przedmiotem systematycznych badań psychologicznych. Badania te zapoczątkował amerykański psycholog E. E. Jones. Natomiast w bardzo małym stopniu zjawisko to jest rozpoznawane i analizowane przez moralistów i etyków, a przecież wiąże się ono z podstawowym problemem moralnym – manipulacji drugim człowiekiem. Jeśli nasze życie mamy czynić prawdziwym i godnym, to trzeba demaskować różne, czasem przemyślnie ukrywane i często w pełni nie uświadamiane, zabiegi fałszujące i poniżające człowieczeństwo własne i drugich. Ich rozpoznanie, ujawnienie genezy psychologicznej, uchwycenie prawidłowości, jakie rządzą ich przebiegiem, a także poznanie warunków rozwoju i upowszechniania się mechanizmów zniewalających i degradujących, powinno dostarczyć środków dla większej samokontroli oraz odpowiedniej profilaktyki, aby radzić sobie z różnego typu „manipulacjami" w pracy wychowawczej i samowychowawczej.

Trzeba przyznać, że pomimo zakamuflowanego charakteru, rzeczone zjawiska są nader powszechne i wręcz zrośnięte z popularnym modelem „praktycznego radzenia sobie w życiu". Warunki społeczno-kulturowe od dawna, a zwłaszcza dzisiaj, dostarczają takiemu modelowi dodatkowych bodźców, nawet w postaci instytucjonalnej. Nietrudno zauważyć, że warunki, w jakich żyjemy, raczej sprzyjają rozwojowi i upowszechnianiu się zachowań ingracjacyjnych.

Trudno ściśle zdefiniować ingracjację. Zacznijmy od tego, że jest pewnym typem relacji zwrotnej i niesymetrycznej, jaka zachodzi w sytuacji współdziałania przynajmniej dwóch osób. Termin „ingracjacja" najogólniej oznacza tendencję do wykorzystania kontaktu z drugą osobą, zwłaszcza pod jakimś względem znaczącą, najczęściej zajmującą jakieś wpływowe stanowisko, w celu narzucenia jej pozytywnego, atrakcyjnego dla niej obrazu siebie, przez ukrywanie lub tuszowanie cech negatywnych oraz ostentacyjne ukazywanie swoich zarówno rzeczywistych, jak i pozorowanych walorów, aby uzyskać dla siebie jakieś względy i korzyści. Osobę, która w taki sposób kreuje i sugeruje innym określony, z reguły nastawiony na cudzą aprobatę, obraz siebie, nazwijmy ingracjatorem, a tego, kto staje się przedmiotem owych zabiegów, nazwijmy osobą ingracjonowaną. Trzeba zaznaczyć, że w ingracjacji oddziaływanie na drugą osobę dokonuje się bezpośrednio, a nie przy pomocy innych ludzi czy środków materialnych, na przykład protekcji lub łapówek. Ingracjacją nie jest też działanie, w którym jednostka

wpływa na inną osobę poprzez wzbudzanie w niej lęku, poczucia zagrożenia. Osoba używająca ingracjacji nie ucieka się zatem do przemocy.

Od ingracjacji musimy odróżnić ponadto takie zachowania, których celem jest wprawdzie zdobycie akceptacji w najbliższym środowisku społecznym, lecz które niekoniecznie pociągają za sobą zabiegi fałszujące rzeczywisty stan rzeczy z pobudek utylitarnych i manipulację partnerem. Jak wiadomo z psychologii, potrzeba aprobaty, akceptacji otoczenia, zwłaszcza grupy, do której jednostka należy, jest istotnym regulatorem ludzkiego zachowania. Znaczna część ludzkich działań jest przez tę potrzebę sterowana. Jeśli jednak ceni się i podziwia drugą osobę ze względu na jej rzeczywiste walory – intelektualne, moralne czy inne – i swoim zachowaniem bezinteresownie manifestuje postawę aprobaty wobec niej, wówczas nie występuje zjawisko ingracjacji. Ingracjacją nie jest również na przykład wzajemne okazywanie sobie podziwu u ludzi zakochanych, choć mogą tu wystąpić, i niekiedy występują, inne zjawiska „manipulacji".

Jak widać, skomplikowana struktura pojęciowa ingracjacji wymaga podania możliwie ostrego kryterium odróżnienia tego zjawiska od innych sposobów postępowania, które mogą ją w różnych okolicznościach przypominać. Dziedzina naszych stosunków z ludźmi, zwłaszcza znaczącymi, jest złożona, nierzadko psychologicznie powikłana. U ludzi moralnie wrażliwych i wewnętrznie uczciwych problemem staje się już sama trudność rozstrzygnięcia, czy i kiedy mają do czynienia z ingracjacją, a kiedy nie. Często bowiem chodzi o zwykłą potrzebę aprobaty albo okazanie uznania dla prawdziwej wielkości. Tylko wnikliwa analiza konkretnych warunków i okoliczności oraz intuicja, a także pewna wiedza psychologiczna, pozwalają ujawnić zjawiska i motywy ingracjacyjne.

Ingracjacją jest takie działanie, w którym jednostka traktuje drugą osobę jako ś r o d e k do uzyskania jakichś korzyści dla siebie i z tego powodu dąży do z j e d n a n i a jej sobie poprzez narzucające się okazywanie atrakcyjności własnej osoby. Można więc powiedzieć, że ingracjacja odnosi się do zespołu zachowań manipulacyjnych, poprzez które podmiot dąży w sposób celowy i zamierzony do zainteresowania – aż do zniewolenia – własną atrakcyjnością drugiego człowieka, z reguły osoby znaczącej, aby w ten sposób uzyskać dla siebie określone korzyści i względy. Ingracjator traktuje swojego partnera jako instrument służący do realizacji własnych celów. Ingracjacja zachodzi wyłącznie wówczas, gdy jeden z partnerów dysponuje czymś, co stanowi dobro pożądane przez drugiego. Natomiast jednostka, znajdująca się w sytuacji zależności od osoby pod jakimś społecznie ważnym względem nad nią górującej, ze względu na osobiste korzyści podejmuje odpowiednie zabiegi ingracjacyjne.

Zjawisko ingracjacji występuje niekiedy w bardzo ukrytej, subtelnej, a przez to chyba i bardziej niebezpiecznej formie manipulacji, kierowanej z

reguły intencją kształtowania i narzucania fasadowych form postępowania. Ingracjator często realizuje swój cel po kryjomu, w sposób upozorowany, nawet bez jawnego przekraczania norm moralnych, czym łatwiej zdobywa zaufanie. W ingracjacji chodzi o zwiększenie atrakcyjności obrazu własnej osoby u drugiego, zgodnie z jego domniemanymi oczekiwaniami, potrzebami. Ingracjator często umie bardzo trafnie wyczuć te oczekiwania i potrzeby – odkryć „słabą stronę" osobowości partnera. Wobec osoby, w której łaski chce się wkupić, okazuje, że podobnie myśli i działa jak ona, w istocie zaś działania jego opierają się na zupełnie odmiennym schemacie i motywacji. Projekty ingracjatora mogą być dalekosiężne, mogą liczyć się z odpowiednio długą perspektywą czasową, ich realizacja bowiem może być nastawiona na spełnienie rozmaitych ambicji, potrzeb, oczekiwań i aspiracji.

Skoro całe ludzkie zachowanie da się potraktować jako forma komunikacji, to ingracjację można analizować jako specjalny typ komunikacji między dwiema osobami: ingracjatorem i ingracjonowanym. W każdym komunikacie, przekazywanym w procesie społecznej interakcji, można wykryć dwie warstwy: treść przekazu oraz okoliczności i sposoby jego nadawania i odbioru. Pierwszą, treściową warstwę stanowi sama informacja, wiadomość wyrażona najczęściej werbalnie, natomiast warstwę drugą – jej niewerbalna, jakkolwiek również we właściwy sobie sposób informująca, otoczka: zachowanie w określonej sytuacji, sposób mówienia, ton wypowiedzi itp. Okoliczności odbioru przekazu wskazują między innymi implicite na to, jak treści komunikowane powinny być odczytywane przez odbiorcę. Pewne oznaki towarzyszące nadaniu przekazu wyrażają na przykład ustosunkowanie się nadawcy wobec partnera interakcji społecznej. W zabiegu ingracjacji chodzi przede wszystkim o sugestywne narzucenie odbiorcy, poprzez odpowiednie pozawerbalne sygnały, tego, jak należy „odczytywać" nadawcę – jak odbierać tendencyjnie przezeń wytworzony, ingracjacyjny obraz jego osoby. Każdy z tych równocześnie przekazywanych komunikatów jest wyrażony w innym kodzie.

Jeśli odbiorca przekazu jest osobą niedojrzałą i bezkrytyczną, to zareaguje przede wszystkim na kontekst pozawerbalny i odbierze narzucającą się sugestywnie, ingracjacyjną stronę adresowanego doń komunikatu, nie uświadamiając sobie, jakie są rzeczywiste motywy postępowania ingracjatora. A jego głównym motywem jest właśnie zahamowanie świadomej kontroli odbiorcy wobec sposobów i środków, jakimi nadawca komunikatu prezentuje mu siebie, oraz manipulującego sposobu prezentowania walorów własnej osoby przez ingracjatora. W wyniku takich zabiegów „mistyfikacyjnych", które przypominają „sztukę uwodzenia", wyłącznie nadawca-ingracjator decyduje o charakterze i przebiegu międzyosobowej relacji – a to właśnie jest jego celem.

Analizując zjawisko ingracjacji należy wziąć pod uwagę nie tylko wpływ przekazu na odbiorcę, ale także wpływ odbiorcy na nadawcę. Chodzi tu o

tak zwane informacyjne sprzężenie zwrotne, a mianowicie o bardziej dalekosiężny – prospektywny – wpływ i oddziaływanie przekazu ingracjacyjnego na wzajemny stosunek nadawcy i odbiorcy. Skutkiem tego przekazu jest bowiem daleko idąca i dłużej trwająca zmiana ich wzajemnego obcowania, zmiana, która zasięgiem i trwaniem wykracza poza pojedynczy epizod okazjonalnie zastosowanej techniki ingracjacji. Na obcowanie to bowiem składa się odtąd pewien ciąg przekazów i bodźców, przy czym często trudno ustalić, które z nich pełnią funkcję przyczyny, a które skutku, w postępującym i zacieśniającym się sprzężeniu złożonej, międzyosobowej relacji ingracjacji. Informacje, które ingracjator komunikuje dokonując autoprezentacji, mogą spotkać się ze strony odbiorcy z potwierdzeniem, mogą zostać fałszywie odczytane albo w ogóle nie zauważone. W każdym razie, jest to zawsze dla ingracjatora jakaś odpowiedź. Ma on możność uzyskania informacji o reakcji odbiorcy na autoprezentację własnego „ja". Wskutek tego także pojęcie „ja" ingracjatora ulega w toku działalności ingracjacyjnej różnym przeobrażeniom, mogą także ulegać modyfikacjom techniki ingracjacyjne.

Jak już wspomniano, ingracjator, aby uzyskać zamierzone korzyści, stosuje różne techniki oddziaływania na osobę pod jakimś względem znaczącą. Techniki te i chwyty są najczęściej niedookreślone, czasem wręcz trudno je zwerbalizować, a tym bardziej ująć w ścisły opis działania. Nie są też one niezawodne. Ingracjacja nie posiada jasnych i wyraźnych „reguł gry". Nie przeszkadza to bynajmniej, że mechanizmy ingracjacyjne, jak potwierdza obserwacja, bywają całkiem skuteczne i cieszą się powodzeniem.

Cechą istotną i wspólną wszystkich technik ingracjacyjnych jest – jak już wspomnieliśmy – taka autoprezentacja, której celem jest spowodowanie pozytywnej postawy osoby znaczącej wobec ingracjatora, poprzez przekazywanie pochlebnych o sobie informacji, czyli poprzez sprytne manipulowanie wytworzonym na użytek odbiorcy obrazem samego siebie. Psychologowie mówią tu o tak zwanym ja-fasadowym, będącym autokompozycją tego, co chciałbym, aby inni ludzie u mnie widzieli i o mnie myśleli. Ma tu miejsce pewnego rodzaju „praca reżyserska", a także „aktorska": gra się pewne wyuczone role, będące ciągłą stylizacją autoportretu, stosując przy tym różne zabiegi „kosmetyczne" – retuszowanie, podmalowywanie obrazu prezentowanego innym własnego „ja". Ingracjator dysponuje ponadto repertuarem rozmaitych „ról", pokazuje się w różny sposób wobec różnych ludzi, stosownie do ich upodobań i oczekiwań oraz korzyści, jakie od nich chce uzyskać. Stosuje różne zabiegi manipulacyjne – jest to tak zwana „inżynieria fasadowa". Sprzedaje różnym odbiorcom różne „portrety" siebie samego. Ludzie postronni na ogół takie „obrazki" potrafią rozszyfrować i „odbrązowić", obnażając zabiegi retuszowanej stylizacji, dostrzegając i wytykając ich groteskowe strony. Jednakże na ogół ingracjatorzy oraz większość ingracjonowanych ze śmieszności wzajemnej „gry pozorów" nie zdają sobie sprawy. Po-

wodzenie tej „gry" zawisło bowiem na tym, aby w manipulowaniu fasadowym „ja" obydwie strony były zainteresowane: ingracjator – skutecznością wywoływanej sugestii, a ingracjonowany – atrakcyjnością prezentowanego mu obrazu osoby ingracjatora. W tej interakcji wytwarza się więc swego rodzaju wspólnota interesów i zwrotne sprzężenie manipulacji, ostatecznie – wzajemnej.

Istnieje wiele technik ingracjacyjnych, w różnym stopniu uniwersalnych bądź okazjonalnych. Trudno znaleźć jednoznaczne kryteria ich klasyfikacji. Dla orientacji wymieńmy tu niektóre, najczęściej, jak się wydaje, stosowane:

– Podnoszenie wartości osoby ingracjonowanej. Dokonuje się tego zwykle przez takie zachowanie, które ma ją upewnić, że się ją percypuje w sposób wyróżniający, a przede wszystkim zgodny z jej oczekiwaniami i potrzebami, najczęściej poprzez mówienie komplementów, pochlebstw. Techniki te oparte są na ogólnej prawidłowości psychologicznej: ludzie stają się zwykle plastyczni i ulegli na wpływy innych, jeśli się im okazuje uznanie i podziw;

– Konformistyczne okazywanie zgodności swoich poglądów, opinii i punktów widzenia z odpowiednimi poglądami i opiniami osoby znaczącej, aby w ten sposób zyskać jej przychylność. Ingracjator osiąga przez to podniesienie opinii co do własnej osoby, staje się kimś zaufanym, bywa uznany za dobrego kolegę, pożądanego współpracownika itp., ponieważ umie potwierdzać poglądy swojego zwierzchnika i grzecznie mu „przytakiwać";

– Donosicielstwo polegające na dostarczaniu pożądanych informacji, zwykle negatywnych, na temat drugich, którzy z jakichś względów zasługują na dezaprobatę zwierzchnika. Ingracjator okazuje w ten sposób „troskę o dobro sprawy", o honor, prestiż, władzę lub inne dobra, którymi zainteresowana jest szczególnie osoba ingracjonowana. Ignacy Krasicki tak pisał w swych *Bajkach* o ludziach tego pokroju: „wyżeł, czołgacz pochlebny, zdrajca skryty w duchu, chcąc się panu przymilić stawał na posłuchu i nosił raz wraz plotki";

– Prezentacja swoich dodatnich cech odpowiednio do oczekiwań i potrzeb osoby znaczącej. Zależnie od sytuacji i charakteru tej osoby może to polegać na akcentowaniu własnych zalet, znaczenia, możliwości, lub przeciwnie, na podkreślaniu swej słabości, poczucia zagrożenia, niesamodzielności, potrzeby pomocy. Są ludzie skłonni do reagowania szczególną sympatią lub życzliwym zainteresowaniem wobec osób odnoszących sukcesy, utalentowanych, pewnych siebie, umiejących imponować. Są inni, lub nawet ci sami, lecz w innych sytuacjach, którzy reagują w taki sposób wobec objawów słabości, nieporadności, potrzeby wsparcia i opieki. Cel ingracjacji osiąga się zatem albo opowiadaniem znanemu ze snobizmu zwierzchnikowi o swoich koneksjach towarzyskich, wpływach, powodzeniu, albo okazywaniem ule-

głości, podporządkowania wobec zwierzchnika o dużej – z kolei – potrzebie dominacji.

Jednym z najbardziej obłudnych sposobów zachowania jest okazywanie osobie znaczącej swojej skromności, bezpretensjonalności, bezinteresowności, gdy w rzeczywistości chodzi o podbudowanie, z jej pomocą, swego prestiżu, zaspokojenie ambicji, uzyskanie wpływów lub materialnych korzyści – czyli gdy ukryte motywy manipulacyjne nie mają nic wspólnego, czy są wręcz odwrotnością motywów ostentacyjnie demonstrowanych. Jednym słowem, gdy „podrabia się" zalety wysokiej miary i osobowej doniosłości z motywów niskich i dla celów utylitarnych. Jest to postawa głębokiego zakłamania i cynizmu, świadomego lekceważenia i drwiny z prawdy.

Wspólną właściwością wymienionych technik jest wyczuwanie, intuicyjne odgadywanie, jakie są potrzeby osoby ingracjonowanej oraz jakie wartości może ona szczególnie cenić, a następnie emitowanie wobec niej takiego obrazu siebie, który by bądź bezpośrednio zaspokajał owe potrzeby, bądź sygnalizował możliwość ich zaspokojenia. Hiszpan Baltazar Gracjan pisał ponad trzysta lat temu o technice manipulowania innymi, zwłaszcza przełożonymi w ten sposób: „Poznać słabe strony bliźnich! Na tym polega sztuka kierowania ich wolą. Wymaga ona nie siły, lecz zręczności; trzeba bowiem wiedzieć, w jaką stronę u kogo uderzyć. Nie istnieje ludzka wola, która by nie miała jakichś, sobie tylko właściwych skłonności: te ostatnie wykazują taką różnorodność, jak ludzki smak. Cała ludzkość służy jakiemuś bożkowi: bożkiem jednych są zaszczyty, innych mamona, lecz najwięcej wyznawców ma bożek przyjemności. Sztuka polega na tym, by znaleźć bożka każdej jednostki i za jego pośrednictwem odpowiednio ją nastrajać. Poznaj, jaka u kogo działa sprężyna, a będziesz miał klucz do jego woli. Trzeba jednak położyć rękę na sprężynie najgłówniejszej, na primum mobile. Nie bywa nim jednak to, co w naturze ludzkiej bywa najwznioślejsze, lecz przeciwnie, zazwyczaj to, co najniższe. Łatwiej bowiem na tym świecie o skłonności złe, niż o dobre. Umysły ludzkie trzeba najpierw poznać i nad nimi popracować, należy następnie jednym słowem dodać im bodźca, w końcu zaś uderzyć w najsilniejszą skłonność; postępując tak okiełznasz bez pochyby wolę bliźniego".

Warto poddać obecnie bliższej analizie w a r u n k i, które szczególnie łatwo wyzwalają mechanizmy ingracjacyjne. Wydaje się, iż warunkiem koniecznym i wystarczającym ingracjacji jest odpowiednia podatność psychiczna ingracjatora na działalność ingracjacyjną oraz przydatność psychiczna osoby ingracjonowanej na odpowiedni „radarowy" odbiór tego typu zabiegów i ich mniej lub bardziej świadoma aprobata. Obydwie wymienione podatności wiążą się z określonymi cechami osobowości partnerów relacji ingracjacyjnej.

Rozpatrując to zjawisko od strony ingracjatora, trzeba ustalić, jakie osobowości są szczególnie zainteresowane korzystną autoprezentacją. Wydaje się, iż są to ludzie o osobowości egocentrycznej i niedojrzałej, submisyjnej, miernej moralnie, bez poczucia własnej godności, honoru, a przy tym jednostki sprytne, często o rysach psychopatycznych, tak zwani popularnie „karierowicze". Ingracjacja może przy tym pochodzić z ambicji pobudzanej pragnieniem szybkiego wybicia się przy cudzej pomocy.

Obserwacja wskazuje, że najbardziej ulegają ingracjacji ludzie o osobowości infantylnej i autorytarnej, bezkrytyczni, a przy tym o szczególnie niskiej samoocenie, tak zwani zakompleksieni. Ludzie ci spragnieni są wręcz ingracjacji, gdyż dzięki niej zyskują poparcie dla swych poglądów, działalności, a przede wszystkim wzmocnienie własnego autoportretu. Efektywność ingracjacji zależy od potrzeb osoby ingracjonowanej, od jej oczekiwań i od tego, jakie cechy ceni u innych osób. Jak wiadomo, ludzie w różnym stopniu są wrażliwi na odbiór komplementów – zależy to od ich samokrytycyzmu i od dojrzałości. Osoba niedojrzała nadstawia zbyt chętnie ucha pochlebcom, zwłaszcza jeżeli ingracjacje odpowiadają jej ambicjom, umacniają w mniemaniu o własnej wartości, potęgują pozytywny autoportret. Tacy ludzie chętnie wierzą we wszelkie skierowane do nich komplementy. Adam Mickiewicz w wierszu *Dlaczego kłamie?* znakomicie wyraził tę myśl i całą jej okropność: „Szatan, choć sobie mądrość i siłę przyznaje, / wie, że kłamie, i wiary sam sobie nie daje; / dlatego rad śród ludzi zdania swoje szerzyć, / by je słysząc z ust cudzych mógł im sam uwierzyć".

Wielkie to niebezpieczeństwo dla ludzi zajmujących wysokie, wpływowe stanowiska, że otacza ich zwykle rój ingracjatorów, którzy pragną przy ich pomocy wspinać się w górę i załatwiać własne interesy.

Powstają tutaj pytania raczej teoretyczne: czy ludzie chętnie odbierają ingracjację w zakresie cech, które oni sami cenią u siebie wysoko?, czy przeciwnie – takich, których posiadania nie są zupełnie pewni lub oceniają sami siebie ze względu na nie szczególnie nisko? Różne są na ten temat poglądy, a dane empiryczne też nie są jednoznaczne. Wydaje się jednak, że ludzie o niskiej samoocenie są bardziej wrażliwi na aprobatę ze strony innych i że właśnie oni najbardziej jej poszukują. Chociaż – z drugiej strony – pozytywny stosunek do drugiej osoby, jako reakcja na doznaną aprobatę, pojawia się u wszystkich ludzi, niezależnie od ich samooceny i stopnia samokrytycyzmu, toteż nie musi znamionować osobowości podatnej na ingracjację. Należy zatem przypuszczać, że adresowanie komplementów do tych cech osoby ingracjonowanej, ale krytycznej, w zakresie których ma ona ugruntowaną – wysoką lub niską – samoocenę, jest zabiegiem często bezcelowym, a w każdym razie mało efektywnym. W pierwszym przypadku może budzić zniecierpliwienie lub podejrzenie o nieszczerość, w drugim zaś może być odebrane jako kpina. Skuteczne może być natomiast podkreślanie i wy-

sokie ocenianie takich cech, do których posiadania osoba ingracjonowana aspiruje, ale w zakresie których nie czuje się dość pewna, to znaczy nie ma ustabilizowanej samooceny. Zwykle ingracjator usiłuje trafnie rozpoznać takie „obszary niepewności" oraz „obszary aspiracji" osoby ingracjonowanej, będące zarazem obszarami o dużym dla niej znaczeniu. Podstawą efektywności zabiegów ingracjacyjnych jest konformizm, w znaczeniu dostosowania swoich opinii, poglądów, ocen, do osoby ingracjonowanej. Jest psychologiczną prawidłowością, wielokrotnie potwierdzoną empirycznie, że tego typu „uzgodnienie" stanowi istotny warunek pozytywnego ustosunkowania wobec ingracjatora. Analogicznie jak w przypadku komplementów, przyrost aprobaty czy sympatii dla zachowującej się w sposób konformistyczny osoby ingracjatora powinien być szczególnie wysoki wówczas, gdy manifestowana „zgodność" dotyczy takich opinii czy postaw, które są istotne dla ingracjonowanego, ale zarazem takich, w zakresie których potrzebuje poparcia i utwierdzenia.

Forma ingracjacji zależy w dużym stopniu od współdziałania ingracjatora i osoby ingracjonowanej. Sposób tego współdziałania jest z kolei wyznaczony przez cechy osobowości obydwu, a także przez kontekst sytuacyjny. Warto mu więc poświęcić nieco uwagi.

Z wielu różnych warunków sytuacyjnych na szersze omówienie zasługuje sprawa różnicy społecznej pozycji i rangi ingracjatora i osoby ingracjonowanej. Odmienność sytuacji, wynikająca zwykle z ich statusu społecznego, wpływa na korzystanie z odmiennych technik ingracjacyjnych. Zwykle rola podwładnego związana jest z podporządkowaniem się poleceniom zwierzchnika i wystrzeganiem się zachowań nielojalnych, samowolnych bądź rywalizacyjnych. Rola podwładnego wyznacza odpowiedni repertuar możliwych do zastosowania technik. Natomiast rola zwierzchnika wiąże się z utwierdzeniem podwładnego w przekonaniu o swym autorytecie, kompetencjach, niezawisłości. Różnice w zachowaniu osób o różnym statusie społecznym wiązałyby się zatem z różnym natężeniem i ukierunkowaniem tych zachowań, a także z odmiennością informacji na swój temat przekazywanej partnerowi. Różnice statusów między ingracjatorem a osobą ingracjonowaną mogą budzić nieufność wobec zabiegów ingracjacyjnych. Ktoś, kto zajmuje niską pozycję społeczną, łatwo może być podejrzany o pochlebstwo, a prawdziwe intencje jego zachowań są trudniejsze do zdemaskowania. Sytuacja osoby o niższym statusie społecznym wiąże się z koniecznością uwzględniania negatywnych konsekwencji zachowania się wobec zwierzchnika. Czynnik ten jest znacznie mniej istotny wówczas, gdy ingracjatorem jest ktoś o wyższym statusie i bliski pod tym względem osobie ingracjonowanej.

Warto dodać, że ingracjacja może przebiegać w dwóch kierunkach: „z dołu do góry" i „z góry w dół", czyli od podwładnego do zwierzchnika i od zwierzchnika do podwładnego. W każdym przypadku nabiera innego cha-

rakteru i wiąże się z innymi technikami. Podczas gdy podwładnemu może zależeć na wyrobieniu sobie dobrej opinii u zwierzchnika, zyskaniu jego aprobaty i na dalszych tego konsekwencjach, to zwierzchnikowi może zależeć na lojalności, szacunku, przywiązaniu, zaufaniu, aprobacie podwładnych, a także na popularności i reklamie własnej osoby.

Negatywne skutki osobowe ingracjacji są znacznie bardziej dotkliwe, gdy podmiot znajduje się w sytuacji podwładnego, niż gdy jest w roli zwierzchnika. Można się spodziewać, że zabiegi ingracjacyjne podejmowane z pozycji podwładnego będą bardziej subtelne i zawoalowane, niż analogiczne zabiegi zwierzchnika. Ingracjator zwykle kalkuluje i ocenia szansę powodzenia różnych zabiegów, przewiduje, jakie techniki mogą być efektywne odpowiednio do oczekiwania i zapotrzebowania osoby ingracjonowanej, uczy się na własnych błędach i doskonali swą „reżyserię". Sytuacja podwładnego wymaga szczególnej „maestrii" w grze o powodzenie ingracjacji. Formy ingracjacji różnicują się zależnie od sytuacji, w której na przykład oprócz osoby znaczącej uczestniczą inne osoby, mogące dostarczyć ingracjatorowi pożądanych przez niego korzyści. Albo też gdy wokół tej samej osoby ingracjonowanej „kręci" się cała czereda pochlebców. Ingracjator przeżywa wówczas szczególny problem wyboru i decyzji: w jakim kierunku skierowana „gra" może mieć największe szanse powodzenia i dać upragnione rezultaty.

Na koniec kilka uwag związanych z moralną oceną zjawiska, a raczej zjawisk ingracjacji. W jej charakterystykę wchodzi zawsze element aksjologiczny – wartościowanie zachowania. Ingracjacji nie da się scharakteryzować w terminach aksjologicznie „obojętnych". Zabarwienia aksjologicznego nabiera przede wszystkim cecha manipulacji, należąca do istoty zjawiska. Oznacza ona nieuczciwą i zamaskowaną „grę podjazdową" wobec osoby znaczącej, polegającą na przebiegłym wykorzystywaniu dla własnych celów jej słabości: niedojrzałości, próżności, naiwności, słowem – nieustabilizowanego, a w związku z tym podatnego na rozmaite zafałszowania i deformacje, obrazu własnego „ja". Ingracjator „wkradając się w łaski" osoby ingracjonowanej przekonuje ją o własnej dla niej niezbędności lub szczególnej atrakcyjności, czy też przydatności na tej podstawie, że osoba ta czuje się słaba i niepewna w zakresie dóbr oferowanych jej przez ingracjatora.

Wydaje się, że podstawowe zło moralne ingracjacji tkwi właśnie w tej manipulacji drugą osobą, w posługiwaniu się nią dla celów osobistych, słowem – w traktowaniu jej jako narzędzia. Z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej instrumentalne traktowanie drugiego człowieka godzi w najwyższą wartość – godność jego osoby. W technikach ingracjacyjnych tkwią ponadto elementy kłamstwa, nieszczerości, oszustwa, obłudy. Nieprawda – pod różnymi postaciami – narzucana bywa najczęściej nie za pomocą kodu werbalnego, ale specyficznego kodu komunikacyjnego,

jakim jest „znaczący" sposób zachowania. Jak wiadomo, kłamie się nie tylko słowem, ale częściej jeszcze postępowaniem – sposobem bycia. Ten właśnie rodzaj kłamstwa jest najniebezpieczniejszy z punktu widzenia „zdrowia" moralnego i wychowania.

Sprawa przedstawia się tym gorzej, że w różnych grupach społecznych, niezależnie od werbalnej akceptacji ogólnych norm etycznych, funkcjonują – w sposób mniej lub bardziej jawny i uświadomiony – pewne obyczaje sankcjonujące, a nawet premiujące ingracjację. Zbiorowe, zwyczajowe, najczęściej, milczące przyzwolenie na ingracjację stanowi dodatkowe społeczne wzmocnienie motywacji takich zachowań. Są instytucje, w których relacje międzyosobowe układają się w taki sposób, że ich autentyczne funkcjonowanie bez ingracjacji jest wręcz niemożliwe, a w każdym razie bardzo utrudnione. Częstość i efektywność stosowania technik ingracjacyjnych oraz ich zróżnicowanie jest zależne od ludzkich relacji i układów stosunków społecznych. Istnieją jednak instytucje i grupy społeczne szczególnie „ingracjogenne". Warto byłoby przyjrzeć się im z tego właśnie punktu widzenia.

Rozpatrując ingracjację w perspektywie pedagogiki społecznej wydaje się istotne, aby przygotowywać młodych ludzi do postępowania autentycznego, odważnego, prawego. Ważna jest w tym względzie odpowiednia profilaktyka wychowawcza. Technik ingracjacyjnych nabywają dzieci już od rodziców, a także w przedszkolach, w szkołach, zwłaszcza tam, gdzie toleruje się, a nawet gratyfikuje donosicielstwo, wyróżnia i nagradza ingracjatorów („lizusów"), gdzie dowody uznania otrzymuje się nie za rzeczywiste zasługi, lecz submisyjny, posłuszny stosunek do przełożonych.

W wychowaniu istotne jest propagowanie odwagi cywilnej, przekonujące ukazywanie wzoru osobowego opartego na wewnętrznej i zewnętrznej uczciwości, prawości, a także na odwadze bycia sobą, autokrytycyzmu, ale i obrony własnych przekonań, postępowanie zgodne z systemem wartości opartych na szacunku dla godności własnej i innych ludzi, kultywowanie partnerskich relacji w rodzinie, w miejscu pracy i społecznego współdziałania. Istotne jest, by ludzie mieli odwagę mówić prawdę i wyrażać głośno opinie krytyczne, bez obawy kary czy represji. Istnieje obawa, iż dopóki prawda i uczciwość nie będą rzeczywiście uznane za wartości nadrzędne w stosunkach międzyludzkich, a także premiowane w świadomości i opinii społecznej, dopóty mechanizmy i różne techniki ingracjacji będą zawsze obecne i popularne. Dopóki nie stworzy się warunków dla wysokiej społecznej oceny zachowań prostolinijnych, naturalnych, szczerych i zarazem krytycznych, dopóty niebezpieczeństwo zdominowania zachowań społecznych przez mechanizmy deformacyjne i w gruncie rzeczy patologiczne będzie realne. Możliwe skutki takiej zbiorowej patologii pozostawiam wyobraźni czytelnika.

Autokrytycyzm u ludzi zajmujących znaczące stanowiska społeczne jest sprawą szczególnie ważną, gdyż ingracjatorzy stosują często różne ukryte

„manewry", które łatwo zmniejszają samokontrolę zwierzchnika ulegającego bezkrytycznie wpływom wywieranym na niego przez ludzi z otoczenia. Ludzie na stanowiskach powinni umieć dostrzec śmieszność i zagrożenie deformacji osobowej, jakie niesie ingracjacja, karykaturalność osoby „idącej na lep" ingracjacji i groteskowość błazna-ingracjatora. Wyśmiewanie takich zachowań może stanowić ważny czynnik blokujący szerzenie się tego typu manipulacji.

Stosunkowo łatwo można zauważyć techniki manipulacyjne stosowane przez innych, a znacznie trudniej – ze względu na szczególną aktywność mechanizmów samooszukiwania się – spostrzec i skontrolować własne. Z reguły zachowania ingracjacyjne powstają u osób cierpiących na poznawczo-moralny dysonans świadomości, czyli posiadających zafałszowany lub zniekształcony obraz własnej osoby. Jeżeli ingracjator na skutek swych zabiegów zyskuje nagrodę w postaci ewentualnych korzyści, wówczas następuje jak gdyby „samoczynna" redukcja powyższego dysonansu i utrwalenie się „świadomości fałszywej" – zaczyna on traktować swoje zachowania manipulacyjne jako właściwe i słuszne, ponieważ są skuteczne w praktyce. Wytwarza w sobie zdeformowaną „moralność pragmatysty", dla którego podstawową „normą moralną" staje się subiektywna i obiektywna skuteczność jego zachowań i postępowania, a nie ich godność lub niegodność. Powstający jednocześnie mechanizm samousprawiedliwienia ma wszelkie szanse powodzenia i utrwalenia, jeżeli się zważy na osobową i społeczną doniosłość potrzeby (samo)akceptacji oraz fakt, że człowiek dla zachowania pozytywnego obrazu samego siebie w oczach własnych i na użytek drugich nie cofa się przed zakłamaniem.

Jadwiga PUZYNINA
Dorota ZDUNKIEWICZ

CO JĘZYK MÓWI O WARTOŚCIACH WSPÓŁCZESNYCH POLAKÓW?

W obecnej sytuacji trudno przecenić dobrą, odpowiedzialną prasę i książkę pisaną tak, by docierała ona do współczesnego przeciętnego Polaka, zwłaszcza młodego. Komu zależy na wartościach wyższych w polskim społeczeństwie lat dziewięćdziesiątych, ten musi starać się o popularność tego, co mówi i pisze, o poczytność swoich tekstów.

Język i rzeczywistość wiążą wielorakie i wcale nieproste relacje. Język służy mówieniu o rzeczywistości w sposób rzetelny – lub też zakłamujący ją. Poprzez swoją funkcję poznawczą może pomagać w poznawaniu składników rzeczywistości; poprzez performatywność, tj. funkcję stanowiącą – może służyć kreowaniu jej elementów. Zarówno system języka, jak i teksty budowane za jego pomocą mają poważny wpływ na odbiór rzeczywistości przez mówiących tym językiem. I w tekstach, i w kodzie językowym odbija się na bieżąco i „zabalsamowuje" dla historii rzeczywistość, jej ujęcie i odbiór.

Istotnym zjawiskiem związanym z percepcją rzeczywistości jest jej wartościowanie. Najogólniej mówiąc, polega ono na odczuwaniu, uznawaniu, a najczęściej jednoczesnym odczuwaniu i uznawaniu tego, co wartościowane, za d o b r e lub z ł e pod jakimś względem. Wartościowanie zależy od silniej lub słabiej zinternalizowanych systemów wartości, przekazanych przez dom, szkołę, mass-media, Kościół, i wciąż modyfikowanych poprzez kontakt z życiem, lektury oraz własną refleksję. Nasze wartościowania w konkretnych sytuacjach życiowych uniezależniają się częściowo od systemów wartości, do których się przyznajemy, zwłaszcza gdy te systemy nie są silnie zinternalizowane. Wówczas podlegają one szczególnie łatwo presji okoliczności, aktualnych potrzeb i wpływom otoczenia, często świadomie organizowanym[1].

Język, którym się posługujemy, wyraża nasze indywidualne wartościowania, a badany jako język większych lub mniejszych grup społecznych, pozwala charakteryzować zakresy i sposoby wartościowania tych społeczności.

---

[1] Socjolog E. Wnuk-Lipiński pisze: „Wartości, jeśli są silnie ugruntowane w tradycji kulturowej, pełnią zarazem funkcje normatywne, które mogą regulować stosunki raczej [...] w obrębie narodowego kręgu kulturowego niż na poziomie struktur partykularnych [...] Wartości przede wszystkim regulują postawy społeczne, a w mniejszym stopniu – zachowania. Zachowania bowiem kształtowane są przede wszystkim przez interesy" (*Deprywacje społeczne a konflikty interesów i wartości*, w: *Polacy '90. Konflikty i zmiana (Raport z badań empirycznych)*, Warszawa 1991, s. 15).

Wartościowania grupowe łatwo przeobrażają się w stereotypy językowo-pojęciowe i szerzą się – także wówczas, kiedy brak im wystarczających podstaw w faktach i systemach wartości. Tak powstający przy udziale języka horyzont aksjologiczny wpływa z kolei na postawy i zachowania jednostek oraz całych społeczności.

W naszym artykule pragniemy wskazać na pewne elementy języka wartościującego ostatnich lat, stanowiące przejawy zmian w sposobach i zakresach wartościowania językowego. Materiał, którego dotyczą nasze obserwacje, to teksty prasy, a pomocniczo również radia, telewizji oraz codziennej komunikacji. Poza tym rozporządzamy materiałem uzyskanym z niewielkich badań ankietowych przeprowadzonych w dwóch warszawskich liceach ogólnokształcących i na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego[2].

Przejawy aksjologizacji języka i tekstów są liczne i różnorodne[3]. Jej wykładnikami w wypowiedziach ustnych może być intonacja, w wypowiedziach zarówno ustnych, jak i pisanych tropy takie, jak metafora, porównanie, oksymoron, hiperbola, a przede wszystkim ironia; struktury wypowiedzi takie, jak pytania retoryczne, wykrzyknienia; niektóre formy składniowe i fleksyjne. Najbardziej ewidentnym środkiem językowego przekazu wartości jest jednak leksyka, a w jej obrębie zarówno słowa, w których aksjologizacja jest elementem stałym, definicyjnym (por. np. *podłość*, *fuszerka*; *arcydzieło*, *piękność*), jak też takie, w których wartościowanie jest elementem kontekstowym, fakultatywnym, mniej lub bardziej utrwalonym społecznie (por. słowa takie, jak *demokracja*, *kraj*, *rodzina* itp.). W naszym artykule ograniczymy się do obserwacji nacechowań wartościujących słownictwa, przy czym uwzględnimy jego obie wyżej wymienione grupy.

---

[2] Na ankiety odpowiadało w sumie 43 uczniów z Liceum im. Zamoyskiego i z II Liceum Społecznego w Warszawie oraz 15 studentów pierwszego roku polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego. Ankiety były dwie: jedna z nich (na którą odpowiadali tylko licealiści) polegała na podkreśleniu i uszeregowaniu kolejności 10 cech ludzkich, które ankietowany ceni najbardziej. Wśród podanych do wyboru 58 cech były zarówno dotyczące moralności, jak też intelektu, siły charakteru, różnego typu sprawności, wyglądu zewnętrznego. Wybierając szczególnie cenione cechy, ankietowany szkicował jak gdyby portret idealnego człowieka, dając zarazem wyraz preferencjom wobec cech różnego typu. Druga ankieta zawierała 59 haseł w trzech działach, obejmujących: 1. wyrazy dotyczące życia społeczno-politycznego (np. *demokracja*, *kapitalizm*, *lewica*, *prawica*, łącznie 16), 2. nazwy zawodów i ról społecznych (np. *artysta*, *biznesmen*, *ksiądz*, łącznie 15), 3. nazwy wartości takich, jak *piękno*, *serce*, *niepodległość*, *sumienie* (łącznie 28). Ankietowani (w tym przypadku licealiści i studenci) byli proszeni o stawianie przy poszczególnych wyrazach-pojęciach następujących znaków: + jako wyraz oceny pozytywnej, ++ jako wyraz oceny bardzo pozytywnej, +– jako wyraz stosunku ambiwalentnego, 0 jako wyraz obojętności, uznanie wyrazu-pojęcia za neutralny aksjologicznie, – jako wyraz oceny negatywnej, –– jako wyraz oceny bardzo negatywnej.
Ze względu na brak miejsca, nie podajemy tu pełnych list wyrazów zamieszczonych w Ankietach.

[3] Por. na ten temat: J. Puzynina, *Język wartości*, Warszawa 1992.

CO SIĘ DZIEJE W JĘZYKU Z WARTOŚCIAMI Z ZAKRESU MORALNOŚCI SPOŁECZNEJ, ŻYCIA RELIGIJNEGO I PRYWATNEGO?

Można sobie postawić pytanie o to, w jakiej mierze rozważania, które tu podejmujemy, dotyczą języka, w jakiej zaś mierze samych pojęć, treści wyrażanych przez poszczególne słowa. Otóż przede wszystkim dotyczą one niewątpliwie tak czy inaczej wartościowanych pojęć, jednakże pojęć wyrażanych i utrwalonych w formach wyrazowych, poprzez te formy oddziałujących na uczestników wspólnot komunikacyjnych. Czasem formy wyrazowe są zresztą specjalnie tworzone dla wyrażenia danych wartościowań (por. np. neologizmy *komuch* i *solidaruch*), czasem mamy do czynienia z określonym wyborem wyrazów bliskoznacznych (np. w omawianym niżej języku reklamy) lub preferowaniem pewnych części mowy, form słowotwórczych.

Przez wartości duchowe społeczeństwa rozumie się na ogół wartości moralne, estetyczne, poznawcze i sakralne. Część z nich funkcjonuje jako „pojęcia sztandarowe" społeczeństwa. Ich rolą jest nadawanie kierunku życiu jednostek i całego społeczeństwa. Kolejne ustroje i władze polityczne posługują się hasłami *wolności*, *sprawiedliwości*, *godności ludzkiej*, *prawdy*, wiele z nich powołuje się na autorytet *Boga* – dlatego że te właśnie wartości od wielu pokoleń utrwalone są w ludzkich sercach i umysłach. Z tychże względów do stałego repertuaru haseł negatywnych należą *kłamstwo*, *fałsz*, *przemoc*, *krzywda ludzka*.

Obecny kryzys społeczny osłabia oddziaływanie wielkich słów nazywających wartości pozytywne, zmniejsza siłę ich pozytywnego nacechowania emocjonalnego. Dzieje się tak dlatego, że – po pierwsze – ludzie przestają wierzyć w prawdziwość czy też realność pięknych haseł, a po drugie – trudne warunki życia i atmosfera zagrożenia osobistego odsuwają na dalszy plan wartości formułowane ogólnie, odczuwane przez ludzi jako hipostazy. Dotyczy to zwłaszcza tych wartości, które związane są z życiem społecznym, nie prywatnym. Również takie określenia ogólne, jak *symbole*, *ethos* – dla wielu są dziś irytujące, toteż często ironizowane[4]. Prof. Mirosława Marody w wywiadzie udzielonym przez nią „Rzeczypospolitej" mówi m.in.: „Ja nie mam nic przeciwko ideałom, sądzę jednak, że w sytuacji, w jakiej się obecnie znajdujemy, znacznie bezpieczniej byłoby określić [...] wizję przyszłości w terminach bardziej konkretnych. Miast takich celów, jak wolność, demokracja, urynkowienie, odnowa moralna narodu, lepiej byłoby spróbować for-

[4] Por. np. tytuł z „Gazety Wyborczej" z 3 II 1992: *Cały etos piersi*; w tekście tak zatytułowanego artykułu poświęconego relacji z „konkursu biustów" autor pisze (z oczywistym dystansem): „Marczak mówił, że widać teraz „cały etos kobiety". Teksty ironizujące *ethos* pojawiają się w „Nie". Np.: „Coraz trudniej żyje się w Najjaśniejszej mając nawet właściwy „ethos" i „rodowód", lecz niewłaściwych koleżków" („Nie" 13 II 1992, s. 1).

mułować kierunki społecznego rozwoju w sposób być może mniej efektowny, ale dający się przełożyć na rzeczowe działanie. [...] Tak sformułowane zadania mają to do siebie, że łatwiej jest ocenić stopień ich realizacji. Być może dlatego politycy wolą używać innego, bardziej atrakcyjnego języka, gdy mówią o celach społecznego rozwoju"[5]. Wydaje się, że używając takiego języka politycy rozmijają się obecnie z oczekiwaniami odbiorców, że ten język przestał właśnie być dla ogromnej większości „atrakcyjny". Z naszych ankiet wynika wprawdzie bardzo wysokie notowanie słów takich, jak *wolność*, *niepodległość*, *prawda*, przez młodzież licealną i studencką, ale i tu zaznacza się wyższa ocena *wolności osobistej* niż *narodowej*, pojawiają się wątpliwości części ankietowanych nawet przy słowie *prawda*, podobnie przy wyrazach takich, jak *godność*, *braterstwo*, *bohaterstwo*, *patriotyzm*; szczególnie, jak wiadomo, okaleczona została w ostatnich latach *solidarność*. Toteż należy się obawiać, że takie sformułowania, jak: „Trzeba więc sięgnąć do repertuaru środków, z których korzystaliśmy wtedy, gdy było nam najtrudniej, a więc najpierw do prostej zasady solidarności. Trzeba zawrzeć pakt solidarności społeczeństwa i elit politycznych"[6] – nie mogą liczyć na żywy odbiór w szerokich kręgach społeczeństwa, które niewątpliwie bardziej zniechęcone są do wielkich słów (a wśród nich zwłaszcza *solidarności*) niż ankietowana przez nas młodzież licealna i polonistyczna.

Sztandarowymi słowami używanymi ostatnio przez naszych polityków stały się *europejskość*, *normalność*, *sukces*, *pieniądz*, *dobry interes*, nie należące do repertuaru nazw wartości duchowych. Każde z nich budzi sprzeciwy: wiadomo np., jak hasło *droga do Europy* zostało skomentowane przez Jana Pawła II w czasie jego ostatniej pielgrzymki. O „wyjątkowo mu wstrętnej" *normalności* pisze Marcin Król, iż jest to „normalność afatyków, amnezjaków i alergików"; autor przeciwstawia jej pojęcie „duchowej ojczyzny", obejmujcej wspólnotę wartości i stylów zachowań[7]. O *sukcesie* i jego ambiwalencji będzie mowa nieco dalej.

Obok nazw wartości z zakresu moralności społecznej, erozji ulegają słowa dotyczące sfery religijnej, sfery sacrum. Nie tu miejsce na obszerniejszą analizę przyczyn tego zjawiska. Wśród wielu jego źródeł można wymienić „zdjęcie parasola ochronnego" utrzymywanego długo przez społeczeństwo nad Kościołem, który w okresie rządów komunistycznych odgrywał ważną rolę w życiu publicznym, oraz obawy społeczne przed jakąkolwiek dominacją ideologiczną. Nie bez znaczenia jest wprowadzanie obecnie do życia politycznego argumentacji i symboliki religijnej. Czasem przybiera ono niewłaściwą formę. Sposób, w jaki Kościół włącza się w życie społeczne w tak

---

[5] *Co zostało z tych lat*, „Rzeczpospolita" 1992, nr 50, s. 3.

[6] P. Nowina-Konopka, *Nasz prezydent, nasz premier, nasz parlament, nasz kraj*, „Rzeczpospolita" 1992, nr 50, s. 3.

[7] „Tygodnik Powszechny" 1992, nr 6, s. 1,6.

trudnym dla narodu okresie, nie zawsze spełnia (często uzasadnione) oczekiwania ludzi. Z drugiej strony, nie brakuje w polemikach prasowych niechętnej, czasem krzywdzącej i napastliwej propagandy antykościelnej. Wszystko to wpływa, niestety, na narastanie negatywnych, a przy tym emocjonalnie intensywnych nacechowań takich słów, jak *chrześcijański*, *Kościół*, *kościelny*, a zwłaszcza *katolicki*, *ksiądz*, *zakon*. Wskazują na to nasze ankiety, w których *chrześcijaństwo* zyskuje zaledwie 50% ocen pozytywnych, a *ksiądz* i *zakonnica* mają ich tylko około 25% (dla porównania: *lekarz* – 80%, *nauczyciel* – 66%, a *artysta* – 95%). Jest też zasadnicza różnica w sile nacechowania ocen pozytywnych *lekarza* czy też *artysty* – i *księdza* lub *zakonnicy*.

Niechęć wobec pojęć i słownictwa dotyczącego religii wykazują liczne przygodne rozmowy słyszane w autobusach, pociągach, sklepach.

Znacznie trwalsze niż w wyrazach związanych z moralnością społeczną i życiem religijnym wydaje się silne nacechowanie pozytywne nazw wartości odnoszących się do życia prywatnego, takich jak *dobroć*, *przyjaźń*, *serce*, *szczerość*, *otwartość*. Tę intuicję potwierdziły w pełni nasze ankiety, w których np. *serce* uzyskało ponad 90% ocen pozytywnych (w tym ponad połowę – bardzo pozytywnych)[8]. W ankiecie na temat pozytywnych cech osobowości wysokie rangi (4 i 5) zajęły *szczerość* i *dobroć*. A oto początek listy rangowej cech ludzkich i postaw uznanych przez ankietowaną młodzież za najbardziej pozytywne:

1. inteligencja
2. sprawiedliwość
3. tolerancyjność
4. szczerość
5. dobroć
6. odpowiedzialność
   uczciwość
   optymizm
   bezinteresowność
7. poczucie humoru
   wierność
8. siła osobowości
   niezależność

---

[8] „Model życia nastawiony na prywatność, kameralność, autentyczność wiążących ludzi uczuć jest ciągle aktualny, podobnie jak to było kilka czy kilkanaście lat temu" – pisze A. Przecławska w komentarzu do badań przedstawionych w książce zbiorowej *W przededniu wielkiej zmiany. Młodzież Warszawy 1987-1988*, red. H. Banaszak i L. Rowicki, Warszawa 1991, s. 115. Autorka powołuje się na wcześniejsze badania Hanny Świdy i Stefana Nowaka. Jak widać, jest to stała tendencja w zakresie młodzieżowych wyborów wartości, przynajmniej od około 40 lat. Od dawna też badania socjologiczne (m.in. zawarte we wskazanej tu książce) mówią o odrzucaniu przez młodzież polityki i kariery politycznej.

9. skromność
10. otwartość
ambicja

Ciekawe, że nikt z badanych nie wybrał cech takich, jak *zdolności*, *dzielność*, *prężność*, *rzutkość*, *erudycja*, a *odwaga cywilna*, *siła przekonań* i *bohaterstwo* raz tylko pojawiły się z oceną pozytywną, po dwa razy zaś – jako oceniane szczególnie negatywnie. W ankiecie zakresowo szerszej[9] *bohaterstwo* miało wysoki procent ocen pozytywnych (ok. 70%), natomiast towarzyszyła mu jedna piąta ocen ambiwalentnych (plus – minus). Niechęć do odwagi cywilnej, a także bardzo marginesowa pozycja odwagi są czymś zaskakującym. O ile niedocenianie *odwagi* jako cechy człowieka można by łączyć z pacyfistycznym nastawieniem młodzieży[10], o tyle *odwaga cywilna* albo jest (podobnie jak *autentyzm*) wyrażeniem nie dość dla młodzieży zrozumiałym, albo też, podobnie jak *bohaterstwo*, jest słowem-pojęciem odrzucanym jako zbyt często obecne w ethosie przekazywanym przez literaturę w szkole.

W sumie obraz człowieka, jaki się wyłania z tych ankiet, jest jednak pozytywny. Znamienne, że takie cechy, jak *prezencja*, *uroda*, *seksowność* *gładkość*, *uprzejmość*, zajęły dalekie lokaty. Szkoda, że stosunkowo mało młodych ludzi ocenia wysoko *pracowitość* (na 11. miejscu w liście rangowej) i *wytrwałość* (miejsce 12.). To odpowiada jednak chyba ogólnej ocenie tych cech wśród Polaków. Wydaje się m.in. na podstawie języka prasy – że w pokoleniu dorosłych wyższą rangę mają *rzutkość*, *prężność*, *pomysłowość*, *wyobraźnia*, *zaradność*, *zdolności organizacyjne*, *profesjonalizm*, *fachowość*. Oto kilka charakterystycznych cytatów:

„To, co w pejzażu kraju zmieniła rzutka i pracowita mniejszość, pokazywane jest z rzadka [...]. Tymczasem [...] polepszanie naszej sytuacji [...] zależy od owej prężnej mniejszości [...], od tego [...] by jej wzory zaradności i odpowiedzialności stawały się coraz powszechniejszą normą"[11].

„Wysoce profesjonalne [...] doradztwo finansowe [...] zapewni Biuro Consultingowe [!] Varier" (ogłoszenie w „Życiu Warszawy").

„Zarząd Dzielnicy [...] ogłasza konkurs na stanowisko naczelnika wydziału kultury. Wymagane jest: wykształcenie wyższe, zdolności organizacyjne, doświadczenie [...]" (ogłoszenie w „Gazecie Wyborczej").

„Od tego czasu udało się wypracować wzorzec kulturowy człowieka sukcesu. Polacy uwierzyli, że przyszłość należy do obrotnego «japiszona» – młodego przedsiębiorcy z neseserem: jego postać kreowana w reklamówkach telewizyjnych, reportażach, na okładkach magazynów, mobilizuje ich

[9] Tj. w ankiecie, w której *bohaterstwo* znalazło się wśród różnych nazw wartości ocenianych na skali od bardzo pozytywnych do bardzo negatywnych (por. przypis 2).

[10] *Pacyfizm* zyskał w naszej drugiej ankiecie około 50% ocen pozytywnych.

[11] „Gazeta Wyborcza" 1992, nr 27, s. 10.

dziś do walki, by nie dać się bezrobociu i nędzy, by wypłynąć jako biznesmen, urzędnik zachodniego banku, a choćby sprzedawca na Stadionie Dziesięciolecia [...] Społeczeństwo dało się uwieść urodzie człowieka sukcesu: kto nim nie jest, jawi się jako człowiek nieurodziwy. Ludzie go nie cenią, a i on przestaje siebie cenić. Może zdawać sobie sprawę, że przecież bez takich jak on czegoś by zabrakło, trudno mu jednak zachować dobre zdanie na własny temat, gdy w szerzącej się szeroko opinii ludzie jego pokroju to w najlepszym razie frajerzy, w najgorszym darmozjady"[12].

Podkreślana w tym ostatnim cytacie kariera *sukcesu*, słowa tak charakterystycznego od lat dla cywilizacji Zachodu, potwierdza się i w języku mass-mediów, i w wynikach naszej ankiety – choć tu uderza duża liczba ocen ambiwalentnych: prawie jedna czwarta (przy prawie trzech czwartych pozytywnych). Znamienne, że *wygoda*, reprezentująca w naszym zestawie wartości hedonistyczne, uzyskała u ankietowanej młodzieży tylko około połowy ocen pozytywnych, prawie 45% ambiwalentnych i zerowych, a nawet parę negatywnych.

Stosunki społeczne charakterystyczne dla kapitalizmu przesuwają w społeczeństwie punkt ciężkości pozytywnej oceny człowieka. W miejsce wartości moralnych na pierwszy plan wysuwają się poznawcze, hedonistyczne i pragmatyczne: różnego typu zdolności do działania energicznego i skutecznego, doświadczenie i fachowość. Młodzież również wysoko ocenia wartości poznawcze – *inteligencja* zajmuje w naszej ankiecie wśród pozytywnych cech ludzkich pierwsze miejsce. Mniej natomiast cenią młodzi ludzie – co zrozumiałe – te cechy, które są ważne w życiu zawodowym w dzisiejszych warunkach. Ciekawe, że przymiotnik *fachowy* z naszej listy cech ludzkich nie został ani razu wybrany jako cecha pozytywna. Natomiast na innej liście, gromadzącej nazwy wykonawców zawodów i nosicieli własności *fachowiec* uzyskał u tejże młodzieży licealnej bardzo wysokie notowania: 70% ocen pozytywnych, w tym jedną trzecią bardzo pozytywnych[13].

JAK PRZEDSTAWIA SIĘ WSPÓŁCZESNA AKSJOLOGIZACJA SŁÓW-POJĘĆ Z ZAKRESU ŻYCIA POLITYCZNEGO?

Wiele zjawisk dotyczących tej problematyki sygnalizują badania opinii publicznej. Z ich wyników dowiadujemy się, jak spadają notowania *rządu*, *sejmu*, *prezydenta*. W badaniach tych chodzi o dzisiejszy, konkretny rząd, sejm, prezydenta, jednakże niewątpliwie wraz z ich negatywnymi ocenami

---

[12] „Gazeta Wyborcza" 1992, nr 27, s. 12.

[13] Studenci w stu procentach ocenili fachowca pozytywnie. – Różnice w wartościowaniu przymiotnika i rzeczownika tłumaczą się być może dużą częstością użycia słowa „fachowiec" z pozytywnym nacechowaniem we współczesnym języku publicznym. Dużo się mówi o *potrzebie fachowców*, o *rządzie fachowców* itd.

rośnie ogólna nieufność do wszystkich tych urzędów, do władzy. Nie lubiliśmy władzy ludowej, przez pewien czas darzyliśmy sympatią i zaufaniem władze demokratycznie wybrane – obecnie i te są oceniane negatywnie przez dużą część sfrustrowanego społeczeństwa[14].

Prasa sygnalizuje również niechętny stosunek do słowa-pojęcia *polityka*, a zwłaszcza *polityk* – znów w związku z tym, że obecna nasza polityka jest przez społeczeństwo oceniana na ogół źle, a politycy „są [...] postrzegani jako dyletanci, jako amatorzy"[15], często przy tym jako ludzie zajęci własną karierą czy wręcz nieuczciwi. *Walka o stołki* to wyrażenie bardzo często pojawiające się dziś zarówno w prasie, jak i w codziennych rozmowach w odniesieniu do naszych współczesnych polityków.

Z takimi nastrojami społeczeństwa wiąże się też utrata pozytywnego nacechowania zaimków *my*, *nasz*, kiedy odnoszą się do obecnych władz. Niestety, raczej niechętne, dystansujące się *oni* wyraża nadal stosunek większości społeczeństwa do parlamentu, rządu, prezydenta[16].

Stosunkowo wysoką ocenę zachowuje w społeczeństwie polskim *demokracja*. Takie wnioski nasuwają liczne użycia tego wyrazu w środkach masowego przekazu. W naszych ankietach młodzieżowych uzyskała ona 80% ocen pozytywnych (pozostałe były głównie ambiwalentne). Nieco gorzej notowana jest *gospodarka rynkowa* (ma w naszej ankiecie dwie trzecie ocen pozytywnych), jeszcze gorzej *kapitalizm*, który osiągnął u młodzieży licealnej niewiele ponad połowę ocen pozytywnych, spośród młodzieży studenckiej tylko czwarta część oceniła *kapitalizm* pozytywnie, a połowa – ambiwalentnie. Charakterystyczny jest natomiast całkowity brak ocen wyraźnie negatywnych *gospodarki rynkowej* i *kapitalizmu* w populacji studenckiej, prawie całkowity brak także w populacji licealnej[17].

Nasuwa się z kolei pytanie o ocenę *socjalizmu*, niewątpliwie dziś mniej negatywną niż kilka lat temu. A. Hall pisze: „Socjalizm bez rządów partii

---

[14] Wniosek ogólny z badań E. Wnuka-Lipińskiego brzmi następująco: „Wśród znaczącej części respondentów nastąpiło zjawisko przeniesienia postaw kwestionujących prawowitość starych struktur władzy na struktury władzy ukształtowane po przełomie ustrojowym. [...] ważną konsekwencją rozszerzenia się tej tendencji może być rosnąca izolacja elit politycznych [...] narastanie postaw egalitarnych i wzrost nacisku roszczeniowego" (dz. cyt., s. 28).

[15] „Rzeczpospolita" 1992, nr 50, s. 3.

[16] Toteż cytowany w przypisie 6. tytuł, a także zakończenie artykułu P. Nowiny-Konopki, w którym mowa o życiu „w naszym kraju, z naszym parlamentem, naszym premierem i naszym prezydentem", świadczy (podobnie jak odwoływanie się przez tegoż autora do zasady solidarności) o braku wyczucia obecnych nacechowań aksjologicznych wyrazów czy też wyrażeń.

[17] Odpowiedzi na szczegółowe pytania dotyczące gospodarki rynkowej w badaniach z 1988 r. referowanych przez H. Banaszaka świadczą według referenta o „unikaniu konsekwencji rynkowego ładu gospodarczego" i o tym, że „przejście [...] do gospodarki opartej na zasadach rynkowych, konkurencji i nowoczesnym systemie podatkowym będzie napotykało znaczny społeczny opór" (*W przededniu wielkiej zmiany*, s. 31).

komunistycznej wydaje się coraz bardziej popularną ideą, chociaż samo słowo «socjalizm» nadal uważane jest za wstydliwe"[18].

Otóż w naszej ankiecie słowo *socjalizm* zyskało rzeczywiście zaledwie około 5% ocen pozytywnych przy 62% zdecydowanie negatywnych (w tym w połowie bardzo negatywnych). Uderza natomiast dość duża liczba wartościowań pozytywno-negatywnych, stanowią one prawie jedną trzecią ocen. Oczywiście dużo niższy jest procent ocen negatywnych *państwa opiekuńczego*: wyraziła ją jedna piąta ankietowanych, ale też niewiele więcej uważa państwo opiekuńcze za wartość pozytywną, a liczba ocen negatywno-pozytywnych bliska jest tej, która dotyczy socjalizmu[19]. Tak więc wciąż jeszcze młodzież studencko-licealna, podobnie jak większość dziennikarzy, wydaje się stawiać na gospodarkę rynkową i kapitalizm (choć nie bez wątpliwości). Co ważne i pozytywne – to fakt życzliwego stosunku do państwa, zwłaszcza u badanych studentów (około 70% ocen pozytywnych i żadnej negatywnej); młodzież licealna jest tu mniej jednomyślna – 60% ocenia *państwo* również pozytywnie, ale 10% badanych wystawia mu ocenę negatywną. Natomiast jeszcze lepiej wypada u obu grup ocena *państwa prawa*, choć młodzież licealna i tu w drobnym procencie wystawia ocenę negatywną, a w 12% – zerową, tj. traktuje je jako pojęcie-słowo neutralne. Podobne są różnice między młodzieżą studencką i licealną w ocenie *anarchii*: notowania pozytywne pojawiają się tylko u licealistów (10%), zdecydowanie negatywne – u około 70% licealistów i 75% studentów, przy czym więcej niż połowa tych ocen to wartościowania bardzo negatywne. Również stosunek do *narodu* jest szczególnie pozytywny u studentów (w trzech czwartych bez ocen negatywnych, a nawet zerowych); spośród licealistów ponad dwie trzecie oceniło naród pozytywnie, natomiast po kilka osób dało oceny negatywne i zerowe. Różnice te mogą się wiązać z większą dojrzałością młodzieży studenckiej, a także z tym, że studenci polonistyki są być może szczególnie zrośnięci z tradycją i myśleniem kategoriami państwa (prawa). Niewielkie są natomiast różnice między licealistami i studentami w ocenie *niepodległości*: tylko paru ankietowanych licealistów miało do niej stosunek ambiwalentny lub neutralny. Studenci w całości oceniali to słowo-pojęcie dodatnio (zarówno oni, jak i licealiści najczęściej – nawet bardzo dodatnio). Jest to słowo-pojęcie zajmujące na naszej liście rangowej nazw wartości drugie miejsce – po *pięknie*, w 100% ocenianym pozytywnie (w tym w około 70% – bardzo pozytywnie), a przed *sercem* (które u studentów ma również 100% ocen pozytywnych, natomiast

[18] „Gazeta Wyborcza" 1992, nr 50, s. 11.

[19] Interesujące jest porównanie tych ocen z oczekiwaniami, jakie respondenci formułowali pod adresem państwa w ankiecie omawianej w cytowanej wyżej pracy socjologów. Jak pisze H. Banaszak (*W przededniu wielkiej zmiany*, s. 32), odpowiedzi „dowodzą, że wizja państwa opiekuńczego i odpowiadającego za zaspokojenie podstawowych potrzeb ludzkich jest powszechna w całym polskim społeczeństwie".

ambiwalentnie oceniane jest przez paru licealistów). Wysoką lokatę ma również *rodzina*: blisko 90% ocen pozytywnych (w tym niemal połowa bardzo pozytywnych), przy 10% ambiwalentnych (większość ocen ambiwalentnych dotyczy licealistów, być może w związku z konfliktami pokoleń we własnych rodzinach).

Warto jeszcze przyjrzeć się młodzieżowym ocenom *europejskości* – słowa-pojęcia tak dyskutowanego w środowiskach inteligenckich. Zarówno wśród licealistów, jak i studentów oceny pozytywne nie osiągają tu 50%, a ambiwalentne i neutralne wynoszą około jednej trzeciej. Spora grupa licealistów uchyliła się od oceny tego słowa-pojęcia, budzącego – jak widać – liczne wątpliwości nie tylko wśród dorosłych członków społeczeństwa.

W sumie wyniki naszej ankiety wśród młodzieży licealnej i studenckiej w zakresie oceny wyrazów-pojęć dotyczących polityki są również optymistyczne. Oczywiście ankieta ta nie jest metodologicznie zadowalająca; próbki, zwłaszcza w populacji studenckiej, są zbyt małe i zbyt ograniczone środowiskowo. Toteż są to tylko sygnały, które wymagają sprawdzenia, a także porównania z danymi dotyczącymi młodzieży ze szkół zawodowych, dużo liczniejszej i chyba różniącej się bardzo horyzontem wartości.

Mówiąc o języku polityki, nie sposób pominąć licznej grupy wyrazów nacechowanych negatywnie, wyrażających ocenę zjawisk związanych z naszą niedaleką przeszłością i jej pozostałościami. Są to wyrażenia takie, jak *komunistyczny*, *komuna* i *komuch*, *ubek*, *ubowiec* i *ubecja*, *aparatczyk*, *czerwony*, *bolszewik*, *sowiecki*, *pezetpeerowski*, *peerelowski*, *nomenklatura*, *nomenklaturowy*, *homo sovieticus*[20]. Ciekawym zjawiskiem językowym jest mechanizm przewartościowania niektórych z tych słów w ironicznych tekstach z czasopisma „Nie":

„Musielibyśmy co dziesięć lat budować dodatkową Polskę, a dosłownie drugą Polskę, a na to zupełnie się nie zanosi, bo i ta obecna, co to jej czerwoni nie zbudowali, ledwo dyszy..."[21].

„Strona, która władzę przejęła, nie zawierała wtedy układu ze społeczeństwem, tylko z komuchami"[22].

Publicyści „Nie" posługują się również pewnymi mechanizmami językowymi, by upodabniać oceny ludzi „Solidarności" do potocznych ocen komunistów, a także posunięcia przeciwników wobec komunistów – i wobec innych ugrupowań politycznych (np. Unii Demokratycznej):

---

[20] Na temat tej warstwy słownictwa por. A. Wierzbicka, *Język antytotalitarny w Polsce* oraz dyskusja *Wokół Wierzbickiej* w „Tekstach Drugich" 1990, nr 4; por. też J. Puzynina, *O języku naszej prasy w latach przełomu (1987-1990)*, „Przegląd Humanistyczny" (w druku). Na temat wyrażenia „homo sovieticus" jako zabarwionego „wyraźnie negatywną oceną" mówi się wiele w wywiadzie z prof. Mirosławą Marody pt. *Co zostało z tych lat*, s. 3.

[21] „Nie" 23 I 1992, s. 4.

[22] „Nie" 23 I 1992, s. 2.

„Trudno wszystko zwalać na Mazowieckiego [...] Mieczysława Rakowskiego albo historycznych już komuchów. Solidaruchy rządzą od ponad dwóch lat"[23].

„W ramach dekomunizacji polecą dwaj wiceministrowie z Unii Demokratycznej: Komorowski i Onyszkiewicz"[24].

Zjawiskiem znamiennym dla okresów kryzysów i frustracji jest nasilanie się tendencji do ocen negatywnych, zazwyczaj przy tym emocjonalnie zabarwianych. Tak oceniamy i ludzi, i instytucje, i zjawiska, stany rzeczy. Tendencję taką można zaobserwować zarówno w mowie potocznej, jak i w prasie przesyconych dziś określeniami typu *katastrofa*, *katastrofalny*, *tragiczny*, *rozpad*, (*istna*) *rozpacz*, *rozpaczliwy*; szczególnie uderzająca jest częstość użycia wyrazów *zagrożenie*, *zagrożony*, *zagraża*, co niewątpliwie jest odbiciem rzeczywistej (czy raczej: rzeczywistych) sytuacji. Nie brak również takich negatywnie nacechowanych słów-pojęć, jak *afery*, *korupcja*, *prywata*, *nieróbstwo*, *inercja*, *bierność* – te wydają się potrzebne w walce o ludzkie i sensowne oblicze demokracji.

W „Tygodniku Solidarność" ukazywały się swego czasu artykuły mówiące o sensie brutalizacji języka, którym walczy się o prawdę z obłudą i zakłamaniem[25]. W języku tego tygodnika, podobnie „Kulis" i „Expressu" z okresu przedwyborczego, pojawiało się wiele wypowiedzi ostrych, nie przebierających w słowach, skierowanych zazwyczaj do przeciwników politycznych. W ostatnim okresie język tych pism „złagodniał". Piotr Wierzbicki w wywiadzie udzielonym „Kulisom" pisze: „W Polsce kultura polityczna utożsamiana jest z umiarkowaniem. Gwałtowne spory, awantury traktowane są jako przejaw braku kultury"[26]. I dodaje: „Z tymi gustami można by dyskutować, ale jako wydawca muszę je szanować". I rzeczywiście także w redagowanym przez niego „Nowym Świecie" coraz trudniej znaleźć tony charakterystyczne dla jego (m.in.) publicystyki z „Tygodnika Solidarność". Również „Trybuna" (podobnie jak „Trybuna Ludu" w ostatnim roku swego istnienia) swoje negatywne oceny i emocje wyraża głównie ironią, nie inwektywami.

Postulat kultury politycznej słabiej dociera do części posłów w Sejmie; ich język wartościujący budzi sprzeciw i oburzenie licznych słuchaczy i czytelników stenogramów obrad sejmowych.

Pismem oceniającym nadal nie tylko ostro i często bez liczenia się z prawdą, ale i w sposób niebywale wulgarny, jest cytowane już „Nie". Wulgaryzacja języka tego czasopisma mogłaby być traktowana z pewną obojętnością, gdyby czytelnicy „Nie" stanowili wąską, marginesową grupę w na-

---

[23] „Nie" 9 I 1992, s. 2.

[24] „Nie" 13 II 1992, s. 1.

[25] Por. artykuły J. Węgiełka i W. Maszendy w „Tygodniku Solidarność" 1990, nr 31.

[26] „Kulisy" 1992, nr 29.

szym społeczeństwie. Wysoce niepokojące jest natomiast to, że bardzo duża część (sfrustrowanego) społeczeństwa akceptuje taki poziom kultury języka i moralności komunikacyjnej: „Nie" rozchodzi się przecież w setkach tysięcy egzemplarzy. Czy wyraża się w tym po prostu potrzeba karnawalizacji kultury, silna po okresie wszechstronnej cenzury ubiegłych lat?

JĘZYK WARTOŚCIUJĄCY W REKLAMIE

Ilość i jakość reklam prasowych, pojawienie się reklamy w radiu, telewizji, na murach, przystankach, na tramwajach i autobusach – to nowe zjawisko, wiążące się z narodzinami gospodarki rynkowej. Wraz z reklamą wchodzi do tekstów polskich lat dziewięćdziesiątych ogromna ilość w różny sposób wyrażanych ocen pozytywnych. Dotyczą one głównie wartości pragmatycznych (*korzystny*, *zyskowny*, *tani*, *konkurencyjny*, *luksusowy*, *o wysokim standardzie*, *nowoczesny*, *najnowszy*, *ekspresowy*, *natychmiastowy* i in.), wartości witalnych (*zdrowy*, *ożywczy*, *odmładzający* i in.) i hedonistycznych (*miły*, *rozkoszny*, *łatwy*, *przyjemny* i in.).

Odrębną grupę stanowią nazwy cech osobowych, pojawiające się w sformułowaniach dotyczących warunków zatrudnienia: *energiczny*, *sprawny*, *z inicjatywą*, *doświadczony*, *młody*, *zdrowy*, *dyspozycyjny*, *odpowiedzialny*, *wysokiej klasy* (*fachowiec*), także *z dobrą prezencją*, *miłą aparycją*, *przystojny*, *uroczy*.

Częstym określeniem partnerów współpracy, firm, przedsiębiorstw jest *poważny*; obejmuje ono takie cechy, jak silna pozycja partnera, uczciwość, odpowiedzialność.

Jako określenia o pozytywnych konotacjach pojawiają się przymiotniki od nazw narodowości: *niemieckie zamki*, *duńska jakość*, *amerykański*, a także *zachodni styl*, *rosyjski rynek* itp. Dopiero w ostatnich niemal dniach na podobnych prawach wchodzi do języka reklamy *krajowy*, zaczyna się więc ujawniać tak nam potrzebny „patriotyzm gospodarczy"[27].

Znamienna jest inwazja określeń pozytywnych o bardzo ogólnym znaczeniu i z nacechowaniem emocjonalnym: *atrakcyjny*, *znakomity*, *doskonały*, *fantastyczny*, *rewelacyjny*, *niepowtarzalny*, *niezwykły*, *super*, w języku mówionym (w reklamach radiowych i telewizyjnych), także *cudowny*, *wspaniały*, *świetny*. Często są to formy stopnia najwyższego: *najlepszy*, *najtańszy*, *najkorzystniejszy*, *najwyższej jakości*, oraz złożenia z super: *superatrakcyjny*, *supernowoczesny* itp. Cała ta intensywność ocen pozytywnych kieruje się ku temu, co przyjemne lub pragmatycznie korzystne.

Wróćmy na zakończenie do tez wstępnych tego artykułu. Język tekstów, które czytamy, zwłaszcza tych, które czytamy z zainteresowaniem, które tak

[27] Por. J. Staniszkis, „Nowy Świat" 1992, nr 45.

czy inaczej wiążą się z naszymi potrzebami, niewątpliwie wpływa na naszą wizję świata. W sposób szczególny dotyczy to wartościującego spojrzenia na rzeczywistość. Prasa, pełna najróżniejszych określeń negatywnych, wzmacnia krytyczny, a nieraz nadkrytyczny i jednostronny stosunek do rzeczywistości społecznej. Język wulgarny w prasie podtrzymuje i tak silną w społeczeństwie tendencję do spłaszczonego, pełnego agresji odbioru rzeczywistości oraz takiejże komunikacji słownej. Język reklam, a także język licznych obecnie pism żerujących na zainteresowaniach seksem, modą, idolami młodzieżowymi, działa wzmacniająco na sferę pozytywnych wartości hedonistycznych i pragmatycznych, działa również w kierunku „materializowania" człowieka. Nie jest to szkodliwe wtedy, kiedy jednocześnie docierają do społeczeństwa teksty ukazujące cały świat wartości duchowych; ludzie mogą wówczas dokonywać wyboru i budować właściwe hierarchie wartości. Toteż w obecnej sytuacji trudno przecenić dobrą, odpowiedzialną prasę i książkę pisaną tak, by docierała ona do współczesnego przeciętnego Polaka, zwłaszcza młodego. Komu zależy na wartościach wyższych w polskim społeczeństwie lat dziewięćdziesiątych, ten musi starać się o popularność tego, co mówi i pisze, o poczytność swoich tekstów. Te dwa słowa wartościujące określają ważne narzędzia szerzenia zła – ale też dobra (co nie znaczy rzecz jasna, by nie istniały inne sposoby działań w tychże kierunkach).

W niepokojącym, nieustabilizowanym obrazie aksjologii języka naszych czasów rodzaj uspokojenia przywracają przedstawione tu wyniki naszych ankiet. Nawet gdyby były one mało reprezentatywne dla całej naszej młodzieży – mówią jednak o sporych grupach młodych ludzi, dla których piękno, prawda, dobroć, rodzina, niepodległość, demokracja, naród, państwo prawa i inne ważne, zakorzenione w naszej kulturze pojęcia stanowią nadal wartości istotne. Miejmy nadzieję, że to „nowe", które przyszło i które idzie, pozwoli poszerzyć, nie zaś ograniczyć krąg ludzi utrwalających takie wartości.

Maciej IŁOWIECKI

UKRYCI DEPRAWATORZY

Wolność słowa i niezależność prasy nie są czymś tożsamym i tylko te dwie wolności połączone ze sobą są gwarancją rozwoju demokracji. [...] Wolność słowa może być pełna tylko w nierozerwalnym związku z odpowiedzialnością za słowo.

Trudno przecenić znaczenie i rolę środków społecznego przekazu (czyli mediów) we współczesnych państwach, w całej nowoczesnej cywilizacji. Znacznie łatwiej tej roli nie docenić i nie rozumieć. Jestem zdania, że polskie elity polityczne czasu „przedwiośnia" roli prasy, radia i telewizji nie doceniły i nie rozumieją dotąd (poza chwalebnymi wyjątkami, jak zawsze).

Proszę Czytelników o wybaczenie, ale muszę zacząć od prawd oczywistych. Pierwsza prawda: demokracja nie może istnieć bez wolności słowa, bez wolności informacji bez niezależnej prasy (ważne są po równi wszystkie trzy warunki, a zwykle tylko pierwszy uznaje się za wystarczający). Trzeba powiedzieć nawet więcej – wszelki rozwój społeczny, kulturalny, polityczny i gospodarczy jest nierozerwalnie związany z dostępem do informacji i z jakością mediów.

Druga prawda: najskuteczniejszą metodą zniewalania ludzi i walki z wartościami jest ujarzmienie słowa, manipulacja informacją i uzależnienie mediów od jakiegoś ośrodka sterującego.

Otóż te dwie prawdy, te dwa bieguny najlepiej określają drogę, którą muszą przebyć polskie media i polscy dziennikarze. Jesteśmy dopiero na początku tej drogi, przeszkód na niej mnóstwo, rozwidleń prowadzących donikąd jeszcze więcej, a przewodników brak.

Sytuację polskich środków przekazu na początku lat dziewięćdziesiątych wyznaczają czynniki od nas (mam na myśli „obóz reform") niezależne. Są to przede wszystkim – zastany stan mediów, odziedziczony po systemie pezetpeerowskim, oraz konieczny i kierujący się własnymi regułami proces ich tzw. urynkowienia. Ale sytuację obecną określają też czynniki zależne od nas – czyli wszystkie błędy i zaniechania popełnione przez nowe już rządy (nowe elity polityczne) w trakcie przekształcania mediów.

Sądzę, iż dla zrozumienia dzisiejszego stanu mediów potrzebne jest krótkie przypomnienie historii ich przemian i najważniejszych błędów, które popełniono.

Głównymi instrumentami kontroli PZPR nad mediami były cenzura i koncern zwany Robotniczą Spółdzielnią Wydawniczą „Prasa-Książka-Ruch" (tzw. popularnie RSW „Prasa"). Liberalizacja cenzury nastąpiła w maju 1989 r., ale ustawę o cenzurze uchylono dopiero 11 IV 1990 r. W okresie pomiędzy tymi dwiema datami zresztą cenzura nie spełniała już swej ponurej roli. Natomiast do rozbicia RSW „Prasy" przystąpiono co najmniej o pół roku za późno. Stowarzyszenie Dziennikarzy Polskich już w sierpniu 1989 r. postulowało rozbicie koncernu i uchronienie majątku prasy przed roztrwonieniem, a także powołanie Rady Prasowej, która powinna była opracować koncepcje nowego ładu informacyjnego w Polsce. Ustawę o likwidacji RSW „Prasy" Sejm uchwalił dopiero 22 III 1990 r., Rady Prasowej nie ma dotąd (marzec 1992). Opóźnienie pozwoliło umocnić się starym strukturom w świecie mediów, umożliwiło też postpezetpeerowcom opracowanie taktyki najlepszego zabezpieczenia wpływów na przyszłość. Jednak nie tylko opóźnienie było wielkim, politycznym błędem. Sama „ustawa o likwidacji" była od początku źle przygotowana (wzorowana na równie niedobrej „ustawie o spółdzielczości"). Projekt ustawy skrytykowały odpowiednie komisje Sejmu i Senatu, protest złożyło SDP. Sam tytuł zresztą – „o likwidacji" – wskazywał, iż mało troszczono się o to, jakie mają być nasze media po likwidacji koncernu. W każdym razie ustawa dawała bardzo różne możliwości interpretacyjne i nie chroniła mediów przed przejmowaniem ich przez ludzi dawnego systemu.

Wszystko miało teraz zależeć od Komisji do Spraw Likwidacji RSW „Prasy", którą ówczesny premier T. Mazowiecki powołał w kwietniu 1990 r. w sposób arbitralny, bez konsultacji z SDP i bez uwzględnienia naszych postulatów personalnych i innych (premier nie miał formalnego obowiązku takiego konsultowania się). Komisja złożona z siedmiu osób otrzymała w praktyce ogromną władzę: możność dysponowania ważnymi instrumentami politycznymi (jakimi są gazety) i ogromnym majątkiem (także potencjalnym, w postaci wielkonakładowych tytułów). Nawet gdyby Komisja złożona była z geniuszy i aniołów, nie mogła rozwiązać wszystkich gordyjskich węzłów... Kryteria działania tej Komisji nie były zresztą nigdy wystarczająco wyraziste, nie istniała też w praktyce żadna kontrola społeczna nad jej działalnością (teoretycznie decyzje Komisji zatwierdzała Rada Ministrów, Komisja zaś konsultowała się – wedle chęci – ze stowarzyszeniami dziennikarskimi, ale nie musiała uwzględniać ich postulatów). Nic dziwnego, że wokół Komisji do Spraw Likwidacji rozszalało się piekło interwencji i nacisków politycznych.

Po powołaniu Komisji aż dziewięć miesięcy trwało opracowywanie, a potem zatwierdzanie przez Radę Ministrów „planu zagospodarowania majątku Spółdzielni" (tj. byłej RSW „Prasy"). 29 X 1990 r. T. Mazowiecki podpisał tę uchwałę rządu – do tego czasu działo się bardzo niewiele (pozy-

tywnego) albo właśnie działo się wiele (złych rzeczy). Przez ten czas (półtora roku od chwili, kiedy wiadomo było, że koncern musi być zlikwidowany) ludzie związani z dawnym reżimem zdołali „zagospodarować" sporo mienia polskiej prasy i przygotować się do przejęcia wielu tytułów.

W listopadzie 1990 r. było już pewne, że tytuły wraz z ich majątkiem i redakcjami zostaną sprzedane na przetargach. Ze względu na słabość polskiego kapitału, do przetargów startowały przede wszystkim zagraniczne koncerny prasowe. Mimo licznych interwencji SDP nie dokonano odpowiedniej, profesjonalnej analizy ekonomicznej, politycznej i zawodowej tych koncernów. Nie było więc jasne, który z nich z punktu widzenia polskich interesów jest najlepszy. W pewnej mierze to samo zresztą dotyczyło polskich spółek sięgających po prasę (do dziś przecież nikt nie ma rozeznania w prawdziwym charakterze wielu takich spółek).

SDP przygotowało kryteria przetargowe i uzyskało dla nich wsparcie komisji sejmowej. Po pewnych oporach, Rada Ministrów uznała te kryteria. Przypomnę je dla porządku; otóż SDP zaproponowało, by w przetargach brano pod uwagę:

1. Polityczny interes państwa.
2. Uniemożliwienie monopolizacji prasy przez jakiś koncern, grupę interesów czy jeden nurt polityczny.
3. Ochronę tytułów zasłużonych dla polskiej kultury, oświaty czy nauki.
4. Ochronę pracowniczych interesów dziennikarzy i zespołów redakcyjnych.
5. Potrzebę technicznego i organizacyjnego unowocześnienia polskich mediów (czyli inwestycje).

Do kryteriów zaproponowanych przez SDP Rada Ministrów dodała jeszcze jedno kryterium – mianowicie „użyteczności społecznej" oferty przetargowej. Dało to Komisji możliwość uzasadnienia dowolnej decyzji w sprawie wyboru oferty. Decyzje te Komisja podejmowała niejawnie i mogła, ale nie musiała uwzględniać opinii stowarzyszeń dziennikarskich.

Jestem pewien, że Komisja podejmowała decyzje w dobrej wierze i z rozeznaniem możliwym w takiej sytuacji. Niemniej tak wielkiej wagi impreza polityczna, jaką były przetargi polskiej prasy, nie została poddana wystarczającej kontroli społecznej ani też nie mogła być dobrze przygotowana. Powyższe stwierdzenie jest naturalnie moją oceną – opinie instytucji i ludzi odpowiedzialnych za te sprawy są oczywiście inne.

W każdym razie polska prasa została już rozdysponowana (sprzedana, oddana spółdzielniom dziennikarskim lub – nieliczne tytuły – przekazana Skarbowi Państwa). Obecna zatem sytuacja własnościowa polskiej prasy jest efektem działalności Komisji Likwidacyjnej, kończącej w tym roku pracę. Owa sytuacja – jak wspomniałem – wzbudza zasadnicze zastrzeżenia SDP, a także wielu polityków i samych dziennikarzy – i będzie jeszcze źródłem

napięć, sporów, a nawet procesów sądowych. Nie rozwijam tego tematu ze względu na objętość tekstu. Mogę tylko powtórzyć ocenę ogólną: niezależnie od intencji Komisji Likwidacyjnej, nie udało się w sposób wystarczający przeciwdziałać opanowaniu tytułów polskiej prasy przez ludzi związanych z poprzednim systemem. Obecnie więc stanowczo zbyt wiele tytułów kontrolowanych jest przez siły starego porządku i ma to oczywiste konsekwencje społeczne i polityczne.

Wydaje się, że charakteryzując obecny stan polskich mediów, można postawić następujące tezy (nie spierając się już o to, kto i dlaczego dopuścił do takiego stanu i czy mogło być inaczej):

1. Polityczna dyspozycja polskimi mediami (czy skromniej – polityczne w nich wpływy) jest wyraźnie nieproporcjonalna (nieadekwatna) do politycznej mapy polskiego społeczeństwa. Zapewne nie można mówić o czyimkolwiek monopolu (choć niebezpieczeństwo monopolizacji politycznej nie ustąpiło!), niemniej jednak istnieje wyraźna przewaga dwóch nurtów, dwóch grup. Przewagę taką mają grupy związane rodowodowo i personalnie z obozem pezetpeerowskim (który zmienił częściowo oblicze, ale nie zmieniły się jego interesy grupowe) i nurt, który umownie można nazwać nurtem „Gazety Wyborczej" lub, jak kto woli, nurtem nowej lewicy (ścisłe związki ideowe i personalne z Unią Demokratyczną).

Być może nie istnieje na świecie prasa, w której wpływy polityczne rozłożone byłyby równomiernie. Jednak rozmiar i charakter wpływów postpezetpeerowskich w polskiej prasie Anno Domini 1992 oceniam jako bardzo niebezpieczne dla stanu świadomości społecznej i dla budowy rzeczywistej demokracji (a nie jej pozorów). W nurcie zaś „nowej lewicy" nie dostrzegam właściwej przeciwwagi dla tamtych wpływów, przeciwnie – widzę zbyt często „wspólnotę opiniotwórczego działania" i uważam to za zjawisko niepokojące.

2. Mamy dziś wprawdzie pełną wolność słowa (choć bardziej praktyczną, niż usankcjonowaną prawem), w tym również absolutną wolność dla wrogów wolności, jednak media wpadają w nowy system zależności (politycznej i rynkowej).

Przy okazji trzeba raz jeszcze zwrócić uwagę, że wolność słowa i niezależność prasy nie są czymś tożsamym i że tylko te dwie wolności połączone ze sobą są gwarancją rozwoju demokracji. „Wolność słowa" – to pojęcie rozumie każdy. „Niezależność prasy" – tu chodzi o możliwą niezależność od władzy, od grup interesu, od partii politycznych i wreszcie od właścicieli (jak złośliwie zauważył pewien amerykański publicysta: „prasa bywa wolna dla facetów, którzy nią dysponują").

Jest oczywiście kwestią dyskusyjną, w jakim stopniu prasa czy telewizja mogą być niezależne i co jest miarą tej niezależności. Niemniej wszyscy

doskonale wiedzą, że stopnie swobody, granice uzależnienia – mogą być i są w świecie bardzo różne.

Jest dla mnie zatem szczytem obłudy twierdzenie (tak często dziś lansowane), że niezależność prasy jest mitem. Natomiast jest prawdą dowiedzioną, że warunkiem sine qua non demokracji jest możliwie największa niezależność prasy. Niezależność ta opiera się przede wszystkim na „wewnętrznej wolności" samych dziennikarzy i na ich rzetelności zawodowej.

Z tego punktu widzenia ocena polskiego środowiska dziennikarskiego nie może jednak wypaść dobrze i dlatego budowanie rzeczywistej niezależności prasy jest w Polsce wyjątkowo trudne.

3. Mamy wprawdzie – powtórzę – pełną wolność słowa, ale wciąż nie ma u nas odpowiedzialności za słowo.

Wolność słowa (w starych demokracjach traktowana jak powietrze – wiadomo, że niezbędne do życia, ale na co dzień niezauważalne) – otóż wolność słowa może być pełna tylko w nierozerwalnym związku z odpowiedzialnością za słowo. W państwach demokratycznych odpowiedzialność za słowo wymagana jest po prostu przez prawo – inaczej mówiąc (w brutalnym skrócie!) w systemie demokracji kłamstwo i potwarz nie opłacają się. U nas się wciąż opłacają, a człowiek opluty przez nieuczciwych dziennikarzy ma nikłe szanse obrony.

Brak odpowiedzialności za słowo polega także na tym, iż niewiele jest redakcji, które nigdy nie manipulują informacjami, zawsze obiektywnie przedstawiają poglądy i działania ludzi i grup o odmiennych przekonaniach i wyraźnie oddzielają informacje od komentarzy i opinii (tj. oddzielają opis rzeczywistości od interpretacji rzeczywistości). Brak odpowiedzialności za słowo polega również na tym, że nie bierze się pod uwagę skutku, jaki konkretna informacja wywiera na społeczeństwo, na ludzi. Inaczej mówiąc, wolność informacji nie usprawiedliwia sama przez się wszelkich metod i wszelkich informacji.

4. Nowe elity władzy, politycy, osoby pełniące funkcje publiczne zdają się nie rozumieć istoty mediów, roli prasy i dziennikarzy. W wolności informacji bowiem mieści się prawo do bycia informowanym i do możliwie najpełniejszej jawności życia publicznego i jawności działania wszystkich instytucji publicznych i osób pełniących funkcje publiczne (urzędowe lub tym bardziej z wyboru).

Istnieje dziś zatem w Polsce (jak w każdej zresztą demokracji) wyraźny konflikt pomiędzy politykami i dziennikarzami – tyle że u nas jest to konflikt nowy, nie poparty żadnym doświadczeniem i nie regulowany obyczajem ani prawem.

Można w tym miejscu dodać, że politycy i instytucje w Polsce pojmują dziś wolność informacji jako możliwość wyrażania w mediach (zwłaszcza w TV) własnych opinii i poglądów i jako dostęp do mediów. Zapominają o

drugiej stronie – o prawie do zapoznania się z opiniami innych, o prawie dziennikarzy do informacji i wreszcie o prawie do przekazu informacji na temat działań polityków, ich zachowań i wypowiedzi.

5. Teza ostatnia dotyczy telewizji: w ciągu dwuletnich rządów „obozu reform" nie zdołano przekształcić polskiej telewizji w instytucję użyteczności publicznej, co więcej, nadal nie ma powszechnie akceptowanej koncepcji, jak należy to zrobić, choć na ogół dobrze wiadomo, czego nie zrobiono.

W każdym razie telewizja i radio nie wyzbyły się niektórych dawnych przyzwyczajeń, ukształtowanych w systemie propagandy totalitarnej. Wszelkie manipulacje informacją i nieobiektywizm, nierzetelność lub po prostu szerzenie złych wzorów w życiu publicznym – w telewizji stają się szczególnie groźne. Oczywiste jest bowiem, że właśnie telewizja (w mniejszym stopniu radio) ma najpotężniejszą możliwość działania na świadomość społeczną, kształtowania powszechnych opinii politycznych i innych, wreszcie – co bodaj najistotniejsze – telewizja ma największy wpływ na kształtowanie u ludzi stosunku do wartości. Możliwości upowszechniania kultury, oświaty, w ogóle wiedzy, są równie oczywiste.

Ze względu na tę właśnie najwyższą odpowiedzialność telewizji, ogromnego znaczenia nabiera ethos jej pracowników, zwłaszcza dziennikarzy.

Na tle wyżej zarysowanej sytuacji w naszych mediach chciałbym przedstawić główne – moim zdaniem – zagrożenia, sprzeczności i dylematy w sferze komunikacji społecznej w Polsce.

Za największe niebezpieczeństwo uważam:

1. Upadek ethosu dziennikarzy (albo, co na jedno wychodzi, nieodbudowywanie tego ethosu po zniszczeniach czasów totalitaryzmu). O ile dawniej głównym grzechem była dyspozycyjność wobec wymogów propagandy i stała gotowość do kłamstw, o tyle dziś jest nim nieobiektywność, lekceważenie podstawowych zasad profesjonalizmu, płytkość i niedouczenie (czy też brak rzetelnego zaznajomienia się ze sprawami, o których się pisze i – co więcej – na temat których wydaje się opinie).

Jest dziś niestety tak, że podstawowy obowiązek – rzetelne informowanie społeczeństwa, jest zbyt często podporządkowany poglądom politycznym samego dziennikarza lub poglądom kierownictwa jego redakcji. Wynika z tego smutny paradoks naszego czasu: nowe „upartyjnienie" mediów, choć tym razem jest to „wielopartyjność".

Oczywiście dziennikarz, jak każdy człowiek, ma własne poglądy polityczne i wszelkie inne i ma prawo do ich wyrażania. Nie ma też nic zdrożnego w tym, iż poszczególne tytuły reprezentują określone nurty polityczne lub chcą służyć interesom określonych grup. Zdrada ethosu dziennikarskiego zaczyna się wtedy, kiedy różnymi metodami (jest ich wiele) oszukuje się czytelnika (widza, słuchacza), tworząc pozory obiektywizmu, mieszając

informacje z ich interpretacją, nie oddzielając wyraźnie faktów od opinii i komentarzy i stosując najprzeróżniejsze manipulacje, by zohydzić przeciwnika politycznego. Z obserwacji polskich mediów wynika, że właśnie tak się u nas dzieje, a rzetelne, obiektywne pisma należą do rzadkości.

W sumie – sprawa znów sprowadza się do braku odpowiedzialności za słowo.

Audycje informacyjne w radiu i telewizji (publicznej, państwowej) z samej swej istoty nie powinny w ogóle służyć celom jakiejkolwiek partii czy grupy interesów. Jest to bardzo trudne do osiągnięcia, ale chyba możliwe.

Być może w tym miejscu należy też wyraźnie stwierdzić, że obiektywizm informacyjny i jasne przedstawienie do osądu opinii społecznej różnych opcji, różnych stanowisk nie oznacza relatywizowania wartości. Relatywizowanie wartości, ich zamazywanie, obojętność wobec nich – to jest również postawa polityczna, wyraz bardzo określonej propagandy. Są to kwestie bardzo trudne, godne odrębnej dyskusji – teraz chciałbym jedynie powiedzieć, iż właśnie relatywizm moralny i całkowita niemal obojętność wobec „ukrytych deprawatorów" wydaje się najbardziej charakterystycznym symptomem nie tylko mediów, ale całej naszej rzeczywistości społecznej.

„Ukryci deprawatorzy" – to termin użyty przez Jana Pawła II w odniesieniu do dziennikarzy (w ogóle odnosi się chyba do osób wypowiadających się i działających publicznie, mających wpływ na świadomość i postawy ludzi). Termin ten określa sprzeniewierzających się ethosowi dziennikarskiemu i własnej „wewnętrznej wolności".

Ponadto istnieją inne zagrożenia:

2. „Urynkowienie" mediów oznacza konieczność zdobywania przez nie zysku lub przynajmniej samofinansowania się. W polskich mediach powstała więc nowa jakość: zderzenie tradycyjnego pojmowania mediów jako informatora i forum wymiany poglądów z pojmowaniem ich jako przedsięwzięć nastawionych na zysk. Nastawienie na zysk skłania do pogoni za sensacją, rozrywką, „papką umysłową" – i wypiera problematykę trudniejszą, poważną, jednym słowem, obniża poziom prasy, radia i telewizji.

Jest w świecie rzeczą normalną, że obok mediów poważnych, współtworzących kulturę ogólną – istnieją media „lekkie", poświęcone rozrywce lub wykorzystujące różne ludzkie snobizmy. Jest rzeczą nienormalną, kiedy prasa brukowa (też istniejąca wszędzie) pełni rolę instrumentu politycznego i wspiera siły zachowawcze, związane z dawnym reżimem totalitarnym. Tak właśnie dzieje się w Polsce, a taką rolę spełnia pismo J. Urbana „Nie".

Ogólnie zaś gwałtowny rozwój w Polsce pism sensacyjnych, rozrywkowych, porno lub półpornograficznych stanowi poważne zagrożenie dla pism poważnych, publicystycznych. Inaczej mówiąc – prasa „lekkiego kalibru" i niskiego poziomu wypiera z kiosków tytuły chcące służyć informacji i publi-

cystyce. Zapewne jest to zjawisko przejściowe, jednak w specyficznych warunkach polskich straty mogą być trudne do odrobienia.

3. Istotnym zagrożeniem jest gwałtowny spadek czytelnictwa prasy. Jest to zjawisko światowe – słowo drukowane wszędzie wypierane jest przez telewizję; skutki tego trudne są do oceny. W Polsce dochodzą jeszcze nowe czynniki: zubożenie społeczeństwa, wzrost (relatywny) cen prasy oraz całkowity upadek kolportażu. W każdym razie sytuacja jest taka, że słowo drukowane w ogóle nie dociera do wielu wsi, w małym stopniu dociera do niektórych niewielkich miast. Rozkład kolportażu oceniam jako sprawę polityczną – ponieważ właśnie dystrybucja tytułów wykorzystywana jest jako instrument walki politycznej. Coraz więcej osób rezygnuje w ogóle z czytania prasy.

4. Zjawiskiem dostrzeganym również w skali światowej i coraz wyraźniej widocznym w Polsce jest rosnący k r y z y s z a u f a n i a wobec środków społecznego przekazu. Ciekawe, iż ów kryzys dotyczy przede wszystkim krajów demokratycznych i postkomunistycznych, a w o wiele mniejszym stopniu objawia się np. w krajach Trzeciego Świata.

Kryzys zaufania (stwierdzony w licznych badaniach opinii publicznej, zwłaszcza w USA) wynika, jak się wydaje, przede wszystkim z ogólnego upadku ethosu dziennikarskiego, z niedbałości dziennikarzy o wiarygodność mediów.

W Polsce kryzys zaufania „do tego, co się pisze i mówi" w mediach połączony jest z wyjątkowym brakiem dystansu i krytycyzmu również „do tego, co się pisze i mówi" publicznie. Jest to ciekawy paradoks – bardzo wyraźna nieufność połączona z przesadną wiarą w moc słowa, wiarą w siłę (najczęściej złą) tego, „co napisane" lub „co powiedziane". Paradoks ten jest również pozostałością czasów na szczęście minionych. Nie trzeba dowodzić, że ideałem byłaby sytuacja odwrotna. To znaczy, możliwie największe zaufanie wobec mediów – w tym sensie, iż można uznać, że są wiarygodne, a manipulacja informacją, brak obiektywizmu i podobne grzechy dziennikarskie są rzadkie, łatwo uchwytne i natychmiast tępione. I z drugiej strony – pewien krytyczny dystans do mediów, uznanie ich za środek do zdobywania informacji ze świadomością, że ani artykuł w prasie, ani audycja w radiu czy telewizji nie są wyrocznią przesądzającą cokolwiek.

5. Kolejnym zagrożeniem dla mediów są coraz liczniejsze u nas próby ograniczania dostępu do informacji. Zjawisko to występuje w różnych wymiarach – poczynając od lekceważenia obowiązku informowania opinii publicznej przez osoby pełniące funkcje publiczne, poprzez utajnianie pewnych działań różnych partii, organizacji czy instytucji publicznych, aż do ograniczeń ustawowych. Na przykład, we wrześniu 1991 r. były rząd premiera Bieleckiego zgłosił do Sejmu projekt ustawy o ochronie tajemnicy państwowej i służbowej. Projekt odbiega na niekorzyść od innych tego rodzaju

ustaw w krajach demokratycznych, ponieważ nie wylicza informacji objętych ochroną, powierzając określenie tajemnicy państwowej Radzie Ministrów, a służbowej – kierownikowi(!) odpowiedniej instytucji. Oznacza to, iż instytucje i urzędy same miałyby decydować o tym, co zechcą lub czego nie zechcą przekazać opinii publicznej. Mam nadzieję, że takiej ustawy Sejm nie uchwali...

Skupiłem się na trudnościach i zagrożeniach polskich mediów i na wadach naszego dziennikarstwa. Byłoby jednak niesprawiedliwością nie dostrzegać zasadniczych zmian, będących wstępem (na razie jednak ciągle jeszcze tylko wstępem) do rozwoju „normalnych", służących demokracji środków przekazu. Jestem pewien, że istota tego rozwoju polega na przemianie samych dziennikarzy, na ich zdolności do osiągnięcia „wewnętrznej wolności". Być może musimy czekać, aż wyrośnie nowe pokolenie dziennikarzy, rozumiejących znaczenie swojej służby społecznej. W każdym razie wszystko inne w sferze mediów stanowi tylko warunki uzupełniające – warunkiem koniecznym ich uzdrowienia jest po prostu niesprzeniewierzanie się dziennikarskiej rzetelności.

Jeszcze uwaga ostatnia: w mediach, jak i wszędzie, toczy się walka. Frontów jest wiele: o cele polityczne, o władzę, o urobienie opinii publicznej, o interesy własnej grupy, o konkretne rozwiązania różnych nękających nas problemów. Ale walka najostrzejsza i w pewnym sensie najbardziej rzeczywista toczy się o wartości i o stosunek do nich. Prawdziwą wojnę wartościom wydali nie ci, którzy je jawnie negują, ale ci, którzy je lekceważą i zamazują, bo i tak, wszystko jest względne i nie sposób ocenić dobra i zła, zależnych od okoliczności, od „punktu widzenia", od polityki, od czegokolwiek...

Polskie środki przekazu ciągle jeszcze szukają swojej drogi. Sądzę, że ją znajdą.

Karol KLAUZA

„KOŚCIÓŁ POTRZEBUJE SŁOWA"

Jednocząca moc słowa, poprzez które i dla którego rodzi się wspólnota twórców i odbiorców, nabiera nowych wymiarów, gdy natchniona zostaje zjednoczeniem z Chrystusem. Wówczas jednocząca siła słowa staje się zaczynem swoistej communio.

Kościół potrzebuje słowa, które zdolne będzie przekazywać słowo Boże i jednocześnie będzie słowem ludzkim...
Jan Paweł II, Monachium 19 XI 1980

Dzieje prasy katolickiej, tkwiące korzeniami u schyłku ubiegłego stulecia, stanowią jeden z istotnych nurtów ewangelizacyjnej obecności Kościoła w historii. Słowo drukowane, periodycznie docierające do czytelników, często stałych – związanych z określonym tytułem czy środowiskiem – spełniało i spełnia nieustannie wielorakie funkcje apostolskie. Najprzód stanowi rodzaj świadectwa samego dziennikarza, publicysty oraz osób zaangażowanych w powstawanie periodyku. Następnie odgrywa ono funkcję katechizującą w stosunku do czytelnika, traktowanego jako jednostka, a zarazem jako członek wspólnoty wierzących. Oba te wymiary – indywidualny i wspólnotowy – określają różne punkty odniesienia dla dziennikarskiej wypowiedzi naznaczonej religijnym przesłaniem. Pomnożenie wiary, jej kształt i dynamizm to bezsprzecznie owoce pracy dziennikarskiej i komplementarnego wobec niej apostolatu czytelnictwa (dziś, niestety, jakby zapomnianego i będącego w odwrocie, przegrywającego z formami apostolatu liturgicznego, czy też nowymi środkami przekazu). Wreszcie dziennikarska posługa weryfikuje się także w wymiarze społecznym jako przekaz informacji, czynnik kształtowania opinii publicznej, okazja do pogłębienia wiedzy i refleksji nad wydarzeniem wiary we współczesnym świecie. Nie sposób też przynajmniej hasłowo nie wskazać za Janem Pawłem II na teologiczny sens dziennikarskiej posługi, jako formy „wznoszenia się z chrystologicznego i eklezjologicznego wymiaru na wymiar zbawczy, soteriologiczny"[1].

---

[1] Por. Jan Paweł II, *Wymiar społeczny jest racją nowoczesnego dziennikarstwa* (Do dziennikarzy, 27 I 1984), „L'Osservatore Romano" 6(1985), nr 1-2, s. 9.

ODCZYTAĆ SENS WYDARZEŃ I DOKONAŃ KOŚCIELNEJ POSŁUGI DRUKOWANEGO SŁOWA

Za pontyfikatu Leona XIII, zwanego nie bez powodu Papieżem prasy, nastąpił przełom w nieufnym stosunku do prasy wykorzystywanej przez środowiska niechętne Kościołowi do otwartej z nim walki. Kościół dostrzegł i nauczył się wykorzystywać dla swoich potrzeb ewangelizacyjnych wielonakładową prasę, wprowadzając w miejsce złej dobrą. Z tej inspiracji zaczęły powstawać nowe zgromadzenia zakonne, czyniące z apostolatu prasy swój cel specyficzny i dostosowujące doń swą duchowość i prawodawstwo. Stare instytuty życia konsekrowanego szybko zasymilowały nowoczesne środki wyrazu, a casus obecności jezuitów w Radiu Watykańskim i w wielu periodykach kościelnych stanowi fakt symptomatyczny dla przeobrażeń, jakie się w tej dziedzinie dokonały w łonie Kościoła w XX wieku.

„Nowe ambony", z których skuteczniej i szerzej, za pomocą drukowanego słowa, głoszono Ewangelię i jej konkretne formy aktualizacji w historii, potrzebowały całej rzeszy nowych specjalistów, spośród których najbardziej uprzywilejowaną grupę stanowili i stanowią dziennikarze. Styl ich pracy, zaangażowanie w życie Kościoła z jednej strony, a w profesjonalną działalność – z drugiej, określony został typowymi sprawnościami, właściwymi dla poszczególnych rodzajów periodyków. Od wymagającego nieomal całkowitego życiowego poświęcenia dziennikarstwa prasy codziennej – po wyważone i graniczące z akademickimi wymaganiami prace publicystyczne, zamieszczane w miesięcznikach czy kwartalnikach. Cała gama zaangażowań i form wypowiedzi dziennikarskiej ubogacona nie tylko kompetencją zawodową, ale zarazem, formacją religijną, czyniącą z drukowanego słowa świadectwo wiary, a z dziennikarzy – nowych apostołów. Nic więc dziwnego, że to właśnie spośród nich – ludzi stojących tak blisko konkretu życia Kościoła i społeczeństwa – wywodzi się wielu mężów stanu, liczących się krytyków i uznanych autorytetów w sprawach kształtowania opinii publicznej. Styl życia i pracy sam przez się zdaje się ich predestynować do zajmowania takiej właśnie pozycji.

Dlatego też Kościół szczególną troską otacza tę grupę zawodową. Specjalistyczne duszpasterstwo i żywe związki ze strukturami kościelnymi towarzyszą rozwojowi dziennikarstwa katolickiego. Stosunkowo wcześnie, bo już w 1927 r., dochodzi do zjednoczenia różnych organizacji dziennikarzy katolickich działających w różnych krajach w Międzynarodową Unię Prasy Katolickiej (UCIP). Jej historia, owocująca ustawicznymi wewnętrznymi przeobrażeniami podejmowanymi w celu sprostania nowym wyzwaniom czasów, to świadectwo odpowiedzialnej troski za słowo i zawodową godność środowiska dziennikarskiego. Nie sposób bowiem przecenić funkcji, jakie dziennikarstwo katolickie spełniło w posłudze misyjnej, a zarazem społecznej np. w krajach Ameryki Łacińskiej. Często to właśnie dziennikarstwo radiowe,

skojarzone z prasą, pozwalało uczyć czytać tych, których nie stać było na szkołę. Tą też drogą przekazywane były i są nadal rudymenty wiedzy o postawach obywatelskich. Działania zaś tego rodzaju nie byłyby możliwe bez inicjatyw podejmowanych dzięki współpracy międzynarodowej środowisk dziennikarskich.

W Polsce przed II wojną światową powołano do życia Katolicką Agencję Prasową (1927), kierowaną przez wielce zasłużonego na polu dziennikarstwa katolickiego ks. Zygmunta Kaczyńskiego, spadkobiercę tradycji wielkiego ks. Ignacego Kłopotowskiego. Popularna KAP służyła serwisem informacyjnym gromadzonym w miarę skromnych środków, jakimi dysponowała. Niemniej była to inicjatywa wyrażająca wyczucie ducha czasów i zyskująca wsparcie ze strony Episkopatu, który w 1928 r. powołał Komisję Prasową Episkopatu Polski, będącą poprzedniczką obecnie działającej Komisji Episkopatu do Spraw Środków Społecznego Przekazu. Dziś stanowi ona organ Episkopatu zajmujący się m.in. współpracą z wyspecjalizowanymi instytucjami Kościoła powszechnego, także w dziedzinie prasy i dziennikarstwa katolickiego. Wiodącą rolę pełni w tym zakresie Papieska Rada Społecznego Przekazu, pracująca w oparciu o doktrynę Kościoła wyrażoną w takich podstawowych dla sprawy dokumentach, jak encyklika Piusa XII *Miranda prorsus* (8 IX 1957 r.), dekret Soboru Watykańskiego II *Inter mirifica* (4 XII 1963 r.), instrukcja *Communio et progressio* (23 V 1971 r.) oraz wydana ostatnio adhortacja Jana Pawła II *Aetatis novae* (19 III 1992 r.). Szczególnie owocny w interpretację wspomnianych dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła jest pontyfikat Jana Pawła II, obfitujący w nowe treści wyrażane z okazji obchodzonego corocznie Dnia Środków Społecznego Przekazu lub audiencji udzielanych pracownikom prasy, radia i telewizji[2].

Nowy impuls do podejmowania działań na polu dziennikarstwa katolickiego w Polsce dały prace przygotowawcze do II Plenarnego Synodu, w ramach którego powołano specjalną Komisję do Spraw Środków Społecznego Przekazu. W wypracowanym przez nią dokumencie roboczym stwierdza się m.in.: „Dziennikarzy oraz innych twórców zachęca się do tworzenia własnych katolickich stowarzyszeń zawodowych. Otoczyć ich przy tym należy szczególną opieką duszpasterską przez organizowanie dla nich duszpasterstwa"[3].

Konkretną formą odpowiedzi na to wezwanie, a zarazem jedną z inicjatyw w ramach przygotowań do czwartej pielgrzymki Jana Pawła II do Polski było podjęcie prac nad powołaniem do życia Katolickiego Stowarzyszenia Dziennikarzy.

---

[2] Por. na ten temat: *O środkach komunikacji społecznej*, oprac. J. Góral, Warszawa 1989.

[3] *II Polski Synod Plenarny. Teksty robocze*, Poznań-Warszawa 1991, s. 135.

KATOLICKIE STOWARZYSZENIE DZIENNIKARZY FAKTY I PIERWSZE KOMENTARZE

Powołane do życia we wrześniu 1991 r., a zarejestrowane w listopadzie tegoż roku Katolickie Stowarzyszenie Dziennikarzy od chwili swego powstania znalazło się pod obstrzałem bardziej lub mniej życzliwej krytyki. Wątpliwości „życzliwych" budził każdy element nazwy nowej organizacji. W polemikach po oficjalnym komunikacie prasowym pytano, dlaczego właśnie „katolickie", skoro przeżywamy okres demokratycznego otwarcia, nawołujemy do tolerancji i poszanowania odmiennych stanowisk, staramy się zacierać różnice, a od minionych uprzedzeń oddzielamy się „grubą kreską".

Inni kwestionowali wręcz samą kategorię „stowarzyszenia". Czyż nie lepiej było – jak mówili – powołać np. sekcję dziennikarzy katolickich przy działającym już Stowarzyszeniu Dziennikarzy Polskich? Racji po temu można by podać wiele, jak choćby ta, by nie dzielić, a tym bardziej nie antagonizować środowiska.

I wreszcie pytano: dlaczego tylko „dziennikarzy"? oraz – czy tylko dziennikarzy prasowych?

W zadziwiający sposób polemiki te odzwierciedlały dyskusje toczone uprzednio w grupie roboczej, którą dnia 24 VI 1991 r. powołał bp Adam Lepa – przewodniczący Komisji Episkopatu Polski do Spraw Środków Społecznego Przekazu. Okazją po temu stało się kolejne spotkanie Kolegium Redaktorów Naczelnych Prasy Katolickiej, które zbierało się od kilku lat, najpierw z inicjatywy Biura Prasowego Episkopatu, a następnie Komisji Episkopatu. Nie ukonstytuowało się ono jako odrębna organizacja i zawsze stanowiło rodzaj płaszczyzny wymiany informacji i doświadczeń dla odradzającej się w latach osiemdziesiątych prasy katolickiej. Do aktywnych kierowników prac Kolegium należeli m.in.: ks. prałat Alojzy Orszulik, ks. Ireneusz Skubiś – redaktor naczelny „Niedzieli", o. Tadeusz Pronobis SJ, wieloletni zasłużony działacz na polu mediów masowych w Kościele polskim. Duże zasługi w ukierunkowywaniu prac Kolegium położył m.in. red. Sławomir Siwek, który wykorzystując status tej quasi-organizacji dziennikarzy katolickich zapoczątkował współpracę ze stowarzyszeniami dziennikarskimi za granicą. Do najbardziej spektakularnych wydarzeń w ramach tej współpracy zaliczyć należy bez wątpienia aktywny udział delegacji polskiej w roboczym spotkaniu dziennikarzy katolickich z krajów Europy Wschodniej w Opatiji w 1986 r. W tym też okresie właśnie Polskę wybrano jako miejsce narad Komitetu Organizacyjnego UCIP-u (Międzynarodowej Unii Prasy Katolickiej) przygotowującego XV Zjazd tej organizacji. Przypomnijmy, że obrady toczyły się w Częstochowie w obecności bpa Stanisława Nowaka i bpa Adama Lepy. Kto wie, czy podnoszona wówczas kwestia zacieśniania współpracy nie zainspirowała obecnych na spotkaniu przedstawicieli polskich kościelnych mediów masowych do formalnego zorganizowania się, a następnie

uzyskania członkostwa w takich organizacjach, jak choćby wspomniana już UCIP.

W skład grupy roboczej, powołanej przez bpa Lepę, weszli redaktorzy: Maciej Łętowski – przewodniczący, ks. Ireneusz Skubiś, ks. Antoni Poniński, Piotr Nitecki, Karol Klauza. Zgodnie z planem prace przygotowawcze, polegające na opracowaniu projektu *Statutu* i *Deklaracji ideowej*, zakończono resp. w Warszawie i w Lublinie przed pierwszym spotkaniem roboczym, które miało miejsce w Częstochowie 20 VII 1991 r. Przedyskutowano na nim oba dokumenty oraz przyjęto tryb dalszego prowadzenia inicjatywy. Postanowiono m.in. odbyć kolejne, robocze spotkanie dyskusyjne, zanim nastąpi oficjalne przyjęcie tekstu wspomnianych dokumentów przez grupę założycielską, do której postanowiono zaprosić wszystkie redakcje czasopism kościelnych, działających w Polsce. Zgodnie z tym planem, zebrano się ponownie w dniu 23 VIII w Częstochowie w celu ostatecznego wprowadzenia poprawek do dokumentów założycielskich. Zwrócono się do przewodniczącego Komisji Episkopatu do Spraw Środków Społecznego Przekazu o rozesłanie zaproszeń na spotkanie założycielskie.

Spotkanie to zwołano do Częstochowy na dzień 7 września i uczestniczyło w nim 27 redaktorów reprezentujących większość pism posiadających asystentów kościelnych. Po burzliwych dyskusjach przyjęto ostatecznie *Statut* i *Deklarację*, a celem dalszego prowadzenia prac legislacyjnych wyłoniono Komitet Założycielski w składzie: M. Łętowski, ks. I. Skubiś, K. Klauza. Zadaniem Komitetu było doprowadzenie do prawnej rejestracji KSD oraz uzyskania od władz kościelnych statusu stowarzyszenia katolickiego.

Prawną rejestrację Stowarzyszenie uzyskało 20 XI 1991 r., co stworzyło podstawy do odbycia pierwszego walnego zebrania członków założycieli celem wyłonienia władz Stowarzyszenia. Zebranie to odbyło się 20 grudnia w Częstochowie, w siedzibie redakcji tygodnika „Niedziela". Wyłoniono wówczas Zarząd w składzie: M. Łętowski – prezes, ks. I. Skubiś, K. Klauza, Tadeusz Karolak – wiceprezesi, Dariusz Sobkowicz – sekretarz, T. Karolak – skarbnik, P. Nitecki, Cezary Gawryś, A. Poniński, Piotr Kałużyński, J. Klechta – członkowie. Jednym z istotnych zadań tego Zarządu będzie doprowadzenie do zwołania drugiej części walnego zjazdu, tym razem już członków Stowarzyszenia, którzy uzyskają członkostwo w wyniku pozytywnej decyzji Zarządu.

Nie jest to jedyne zadanie dla rodzącej się do życia organizacji dziennikarzy katolickich w Polsce. Zgodnie z brzmieniem *Statutu* i *Deklaracji* jest ona otwarta dla wszystkich zawodowo związanych z dziennikarstwem, identyfikujących się z systemem wartości, jaki legł u podstaw obu wspomnianych dokumentów. Są to zaś wartości ogólnoludzkie i chrześcijańskie zarazem, a zasadzają się na „prymacie osoby w życiu społecznym" rozumianym jako „podporządkowanie się prawdzie, a nie jej dowolne stanowienie". W kon-

sekwencji oznacza to m.in.: „ochronę życia i nadprzyrodzonej godności każdej osoby ludzkiej, tak jak ten postulat formułuje Kościół, udział w życiu publicznym, w kształtowaniu opinii publicznej, w jednakowym dostępie do informacji" oraz „opowiadanie się za stanowieniem praw uwzględniających należyte miejsce kultury chrześcijańskiej w życiu indywidualnym i społecznym Polaków".

Za podstawowe cele Stowarzyszenia uznaje się:
– skupianie dziennikarzy ożywionych wspólną troską o chrześcijańską postawę wobec prawdy.
– czynny udział w ewangelizacyjnej misji Kościoła,
– troska o zachowanie w pracy dziennikarskiej zasad etyki katolickiej,
– stałe pogłębianie formacji duchowej i umiejętności zawodowych.

W *Statucie* wyliczone też zostały formy działania Stowarzyszenia, pozwalające mu skutecznie współdziałać z innymi instytucjami i organizacjami w urzeczywistnianiu celów służących rozwojowi grupy zawodowej, dla której po części pełni ono także funkcję brakującego związku zawodowego.

O znaczeniu tej formy współdziałania dziennikarzy katolickich w Polsce powiedział Prymas Polski, Kardynał Józef Glemp, podczas audiencji prywatnej udzielonej Zarządowi w dniu 6 III 1992 r. Wskazał nie tylko na rangę świadectwa, niekiedy wymagającego szczególnej odwagi przeciwstawienia się opinii publicznej, ale także i na rolę, jaką środowisko dziennikarzy katolickich ma do spełnienia w pracach synodu ogólnopolskiego, pragnącego przeobrazić od wewnątrz struktury Kościoła dla sprostania zadaniu nowej ewangelizacji.

O PEŁNY SENS DZIENNIKARSKIEJ OBECNOŚCI

Budowanie struktur organizacyjnych jest zawsze zadaniem pochłaniającym wiele energii i uwagi. Mimo to nie może bez reszty wypełnić pierwszych kroków rodzącej się do życia struktury. Zwłaszcza bowiem w początkach musi jej towarzyszyć głębokie przekonanie i żywa świadomość celu, dla którego podjęto trud budowania. W tym przypadku mamy do czynienia z dziedziną szczególnie wrażliwą na wiążącą moc prawdy, skoro słowo uczyniono tu głównym tworzywem ludzkiej pracy.

Dziennikarstwo jest zawodem, pracą wypełniającą ludzki czas tworzenia. Każdy, kto wybiera tę drogę, wstępuje na ścieżkę szczególnie odpowiedzialnego świadectwa i zarazem troski o innych. Dziennikarstwo bowiem to powołanie społeczne – nie może istnieć bez czytelników. Z gruntu społeczne rodzi się także w społeczności ludzkiej i choć jest w założeniach jedynie środkiem (medium) – to w rzeczywistości staje się stroną, samym przekazem, autorytetem i racją formowania świadomości, wiedzy, doznań i refleksji całych grup społecznych. „We współczesnym świecie głównym czynni-

kiem kształtującym opinię publiczną są różnorodne środki społecznego przekazu: prasa, kino, radio i telewizja. Dlatego na wszystkich, którzy się nimi posługują bądź je inspirują, spoczywa ogromna odpowiedzialność. Środki te bowiem winny służyć człowiekowi, a więc prawdzie i dobru – najistotniejszym i niezbywalnym wartościom ludzkim. [...] W zaangażowaniu tym winni wyróżniać się chrześcijanie, świadomi tego, że wnosząc wkład w kształtowanie opinii publicznej popierającej sprawiedliwość, pokój, braterstwo i wartości religijne i moralne, przyczyniają się w niemałym stopniu do rozszerzania Królestwa Bożego. [...] Wiara chrześcijańska i nauka Kościoła są bowiem światłem i siłą dla ludzi na ich dziejowej drodze właśnie dlatego, że ich fundamentem jest Chrystus – droga, prawda i życie"[4].

Związek dziennikarskiego posługiwania ze słowem, a tą drogą z prawdą, stanowi płaszczyznę urzeczywistniania wydarzenia Chrystusa w dziejach. Ten, który jest Alfą i Omegą dziejów, który nadaje sens historii człowieka, pozwala się poznać bliżej wybranym do posługi słowa – tym, którzy ludzkim słowem starają się utorować drogę Słowu Przedwiecznemu wkraczającemu w każdym pokoleniu w sam środek życia – jako jego źródło i moc. Mocą tego poznania widzą oni lepiej i dalej, są w szczególny sposób uczestnikami prorockiej misji Słowa niosącego nadzieję na pełnię zwycięstwa prawdy, dobra i sprawiedliwości. Praca dziennikarza „może umysłom i sercom otwierać horyzonty, pobudzać jednostki i społeczeństwa do dążenia ku tym celom, które decydują o lepszej jakości życia. [...] Powołanie dziennikarza czerpie z zasobów tego, co nazwałbym mianem «psychologii pozytywnej». Ustawiczny kontakt z rozlicznymi zjawiskami, które stanowią osnowę zapisu wydarzeń, nie może nie pozostawić miejsca dla sympatii do tego, co pozytywne, nawet jeśli się dzieje w ukryciu"[5].

Jednocząca moc słowa, poprzez które i dla którego rodzi się wspólnota twórców i odbiorców, nabiera nowych wymiarów, gdy natchniona zostaje zjednoczeniem z Chrystusem. Wówczas jednocząca siła słowa staje się zaczynem swoistej communio – zrodzonej z communicatio fidei. Taką zaś wspólnotę zwykliśmy już określać mianem Kościoła. Przywołać tu wypada Pawłowe stwierdzenie, „fides ex auditu" (Rz 10, 17), jako podstawę dla eklezjotwórczego aspektu posługi dziennikarskiej, którą słusznie traktować można jako przedłużenie sygnalizowanego wcześniej aspektu chrystologicznego. Oba one posiadają swe historiozbawcze ukierunkowanie. Służąc prawdzie w każdej jej postaci, odsłaniamy Prawdę, „przez którą mamy szansę być sami zbawieni" (por. J 10, 9) i innym stworzyć okoliczności sprzyjające zbawieniu. Owa soteriologiczna płaszczyzna, ściśle związana z eklezjologicz-

---

[4] Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (24 I 1986), „L'Osservatore Romano" 7(1986) nr 1, s. 28.

[5] Por. Jan Paweł II, *Wymiar społeczny*, dz. cyt.

ną, daje się przełożyć na szereg funkcji pastoralnych. Wskażmy więc na katechetyczny, misyjny, a po części i liturgiczny aspekt dziennikarskiej posługi. Kościół bowiem wypracował już takie formy oddawania Bogu czci, w których integralną częścią stała się posługa dziennikarzy. Za najbardziej spektakularne formy takiej liturgii uznać należy transmisje uznane za realny sposób uczestnictwa ze wszystkimi tego faktu konsekwencjami – jak choćby udział w owocach łaski czy odpustów.

Obok wymienionych aspektów posługi dziennikarskiej osobną wartość stanowi udział w budowaniu kultury opartej na fundamentalnych wartościach prawdy, dobra i sprawiedliwości. Na tym poziomie tworzone są podstawy humanistycznego znaczenia każdego rodzaju dziennikarstwa. Tą dziedziną w sposób bardziej konkretny zajmuje się katolicka nauka społeczna oraz etyka szczegółowa, wypracowująca zasady deontologii zawodowej. Czyni zaś to przy wykorzystaniu osiągnięć m.in. nauk socjologicznych. W ten sposób szeroki wachlarz zagadnień koncentrujących się wokół powołania dziennikarskiego jawi się jako przedmiot interdyscyplinarnego zainteresowania. Zanim jednak na gruncie nauk kościelnych dojdzie do bardziej wnikliwego studium tych zagadnień, warto dostrzec szansę, jaką w tym zakresie stwarza powołanie Katolickiego Stowarzyszenia Dziennikarzy, które wpisało w katalog swych celów „stałe pogłębianie formacji duchowej i umiejętności zawodowych". Przy pełnej świadomości aktualności stwierdzenia „Inter arma silent musae" (wszak toczona jest batalia o primum vivere) nie należy tracić z pola widzenia rozległych perspektyw zjawiska, jakiemu na imię „dziennikarstwo katolickie".

DWIE ROZMOWY „ETHOSU”
O DRUGIM POLSKIM PRZEDWIOŚNIU

Dwugłos Janusza Krupskiego i Andrzeja Gwiazdy w dziale „Rozmowy Ethosu" pomyśleliśmy – zgodnie z ogólną ideą tego numeru nawiązującego klimatem do Przedwiośnia *Stefana Żeromskiego – jako dialog partnerów niezgodnych, a nawet w niektórych sprawach przeciwnych, co do ocen omawianej rzeczywistości. Dialog różnych spojrzeń dążących do uchwycenia prawdy. Takie rozmowy wiedli w* Przedwiośniu *Gajowiec i Baryka. Ta analogia, oczywiście, może być tutaj tylko hasłem wywoławczym, niczym więcej. Zarówno wiek rozmówców, jak i ich postawy ideowe, a przede wszystkim data tych rozmów – maj 1992 roku – każą w nich widzieć znak naszego szczególnego czasu: drugiego polskiego przedwiośnia. Red.*

BYĆ CHRZEŚCIJANINEM W SPOŁECZEŃSTWIE I PAŃSTWIE

Z Januszem Krupskim rozmawia Wojciech Chudy

Wojciech Chudy: *Mówimy o „polskim przedwiośniu". Trzeba więc zacząć od „Solidarności". To ten potężny ruch naruszył komunistyczną, totalitarną zmarzlinę i wywołał ogromne nadzieje społeczne. Spróbujmy odpowiedzieć na pytanie: do czego doszliśmy? Jaki jest rezultat działania „Solidarności"? Dziś przecież trudno rozpoznać jej dawne idee, dominuje nastrój rozczarowania, a z demokracji, o którą walczyliśmy, mamy tylko nierzadko ogłupiający pluralizm.*

Janusz Krupski: Może zacznijmy od historii. Jak wiesz, byłem jedną z niewielu osób z opozycji demokratycznej, które nie należały do „Solidarności". Ja świadomie w tym czasie do „Solidarności" się nie zapisałem. Popierając oczywiście ten ruch i w jakimś sensie identyfikując się z jego wartościami i programem, którego głównym chyba motywem była masowa mobilizacja społeczeństwa w celu przełamania komunistycznego totalitaryzmu. To była, moim zdaniem, największa wartość i dokonanie, jakie ten ruch osiągnął. Przez tę masową mobilizację społeczeństwa rzeczywiście udało się system totalitarny rozbić. Ja dostrzegając to i solidaryzując się, także swoim działaniem, uważałem, że należy walczyć też o realizację innych wartości. Właśnie takich, o których mówisz w swoim pytaniu: pluralizm i demokrację. Widziałem, że „Solidarność" jest ogromną szansą, ale też dużym zagrożeniem. Mianowicie, proces wchłaniania przez nią wszystkich sił społecznych utrudnia rozwijanie demokracji i funkcjonowanie pluralizmu. Myślę, że kłopoty z tym związane, które dzisiaj przeżywamy, mają częściowo źródło w tym zjawisku. Wiele osób, grup opozycyjnych i wszelkich grup społecznych zaangażowało się w jednym kierunku, nie budując jednocześnie na podstawowym poziomie właśnie tych wartości, które są związane z demokracją i społeczeństwem pluralistycznym. Ja uważałem, że właśnie wtedy, kiedy działa ten potężny ruch, trzeba bardzo starać się o budowanie małych struktur, instytucji, organizacji i środowisk, które – nie będąc w opozycji do

„Solidarności" – realizują swoje własne cele, budują system powiązań oddolnych, realizują jakieś wartości zmierzając w swoim kierunku. Masowy ruch w jednym kierunku grozi pewnym wyjałowieniem. Może to za mocno powiedziane, ale w każdym razie jest niebezpieczne dla demokracji. Nie sprzyja tworzeniu się mechanizmów funkcjonowania demokracji. Bo przecież, gdy w jednym ruchu, na samym jego szczycie dochodzi do walki o władzę – a w „Solidarności" dochodziło do takiej sytuacji – to nie jest to tworzenie mechanizmów demokratycznych. Inaczej, gdyby to ścieranie odbywało się na przykład między różnymi grupami – to, co się w Polsce dokonuje teraz – ale myślę, że teraz już jesteśmy spóźnieni o parę lat. Dlatego Ty w swoim pytaniu mówisz o „ogłupiającym pluralizmie". Tu leży odpowiedź: bo my w tej chwili musimy przerabiać pewne rzeczy, które mogliśmy i trzeba było zrobić dużo wcześniej. Podam przykład. Kiedy w 1980 roku powstała „Solidarność", dostrzegłem po jakimś czasie – całkowicie afirmując ten zryw – że jest to pewien proces, który przerwał kształtowanie się – zwłaszcza po 1976 roku – demokratycznej opozycji, która była opozycją różnorodną, rozwijającą się stopniowo i narastającą. Oczywiście, była opozycją skłóconą, skonfliktowaną, ale w trakcie powolnego rozwoju wytwarzały się też mechanizmy rozwiązywania tych konfliktów. I to miało przebieg bardziej naturalny. Natomiast w momencie pojawienia się „Solidarności" nastąpiła rewolucja i ten proces budowania pewnych struktur demokratycznych został przerwany. One nie zdążyły dojrzeć.

W. Ch.: *To, o czym mówisz, również dobrze wyjaśnia Twoją drogę i drogę środowiska, które współtworzyłeś. Bo przecież wtedy, gdy środowisko demokracji, środowisko pluralistyczne w Polsce zaczęło się w sposób bardziej otwarty krystalizować po 1976 roku, wtedy również pojawiła się inicjatywa „Spotkań" – środowiska „Spotkań" i wydawnictwa oraz pisma związanego z tym środowiskiem – i wasze uczestnictwo w tworzeniu demokracji. Właściwie „Spotkania" przetrwały do dziś; jest to pewnego rodzaju linia ciągła, która nie straciła swej tożsamości, mimo różnych meandrów politycznych i ideowych, jakie można było obserwować przez te lata na płaszczyźnie pluralizmu i demokracji w Polsce. Z tą sprawą przechodzenia od masowości jednorodnej politycznie do różnorodności – powiedzmy – postsolidarnościowej wiąże się pewien wątek ethosu demokracji. Mianowicie, był taki okres kilka lat temu, chyba na początku 1990 roku albo pod koniec 1989, kiedy zaistniał problem, czy ten jednolity ruch „Solidarności", wówczas skoncentrowany w Komitetach Obywatelskich, ma się rozbić na pluralistyczną mozaikę różnych partii (to był jednak rodzaj amalgamatu politycznego), czy też ma nadal zachować pewien jednolity kształt skonsolidowany pod przywództwem jakiegoś politycznego wodza, itd. Pamiętam, że wtedy zwłaszcza ludzie lewicy (szczególnie aktywny był tu Adam Michnik) bronili właśnie modelu jednolitości.*

J.K.: „Solidarność" kryła w sobie zbyt wiele, powiedziałbym, i różnorodności, i sprzeczności. Nie mogło się to wszystko dalej kryć pod jednym płaszczem. Ten ruch, żeby zrealizować cele pozytywne, a jednym z tych celów była budowa demokracji, musiał się rozwarstwić. I to wtedy nastąpiło, mimo oporów różnych osób czy ugrupowań, i – trzeba powiedzieć raz jeszcze – szkoda, że nie nastąpiło to wcześniej. Natomiast budowa demokracji, to, co w tej chwili przeżywamy, jest to rzecz bardzo trudna i wymagająca czasu. Wymaga to dojrzewania ludzi i struktur, są to rzeczy bardzo delikatne, gdyż wiążą się najściślej z kulturą człowieka i społeczeństwa. Ładu demokratycznego w sytuacji rewolucyjnej się nie zbuduje. Myślę, że to, przez co teraz w Polsce przechodzimy, ta atomizacja partii, niestabilność rządów, konflikty kompetencyjne itd. – jest nieuniknione. Można powiedzieć tylko, że w tym procesie, który jest skazany na te trudności, nie wszyscy stają na wysokości zadania. Wiele bowiem zależy od tych, którzy w tym procesie uczestniczą. Natomiast nie ulega wątpliwości, że wymaga to czasu i nie jest rzeczą łatwą.

W. Ch.: *Czyli cnota cierpliwości i roztropności tych, którzy działają, i tych, którzy czekają na wyniki działania, jest szczególnie cenna.*

J. K.: I pewnej solidarności w tym sensie – przywołajmy znowu to pojęcie – że zmierzamy właśnie solidarnie, różniąc się między sobą, ku niepodległej i demokratycznej Polsce. Ta solidarność w dążeniu w tym kierunku powinna nas jednoczyć. A ponieważ reprezentujemy różne grupy, różne nastawienia i różne interesy, które muszą być realizowane, to każdy idzie swoją drogą i nie wolno się w tym wzajemnie niszczyć.

W. Ch.: *Wróćmy do sprawy różnorodności i pluralizmu. Rzeczywiście, to, co uderza teraz w kraju, to różnorodność, nie tylko w dziedzinie partii politycznych. Ale przecież istnieją obszary bardziej i mniej różnorodne, można powiedzieć po orwellowsku. Są obszary silnego pluralizmu, niemalże atomizacji politycznej, ale są obszary względnie skonsolidowane. Tutaj pojawia się problem: lewica – prawica. Odnoszę czasem wrażenie, że lewica, mimo całej różnorodności odmian, barw, jednak stanowi – zwłaszcza w porządku oddziaływań społecznych czy pragmatyki politycznej – pewnego rodzaju jedność ciągle kojarzącą się z postawą totalitarną.*

J. K.: Tak ostro nie widziałbym tego zjawiska. Ja postrzegam lewicę jako ludzi i środowiska mające swoją długą tradycję. Ich system powiązań, wspierania się jest lepiej wykształcony niż w grupach o orientacji prawicowej, które tworzą lub odradzają się obecnie. Myślę, że pewna dominacja lewicy wynika z tego, że ma ona w Polsce powojennej dłuższą tradycję organizowania się, „normalnego" życia niż grupy, które tworzą się niemalże na naszych oczach. Grupy, które jeżeli nawet odwołują się do tradycji history-

cznej, to mają ogromną przerwę w działaniu, i to jest ich słabością. Oczywiście, ta przewaga lewicy jest z różnych stron spuścizną rządów komunistycznych. Jest to osobny temat.

Drugą rzeczą istotną jest to, że z lewicy wywodzi się, czy też ze środowiskami lewicowymi współpracuje, poważna część polskich środowisk intelektualnych. To też stanowi o sile i wpływach tej orientacji. Lewica tradycyjnie zwracała pilnie uwagę na prasę i środki społecznego przekazu i ma tutaj ogromne wpływy i doświadczenie. Pierwsza gazeta o orientacji solidarnościowej, „Gazeta Wyborcza", znajduje się w rękach lewicy. Nurt ten ma duże wpływy w prasie, radiu i telewizji. Jest bardzo niewiele pism o orientacji nielewicowej i mają one dziś w zasadzie marginalne znaczenie.

To wszystko powoduje, że proporcja ideowo-polityczna w Polsce jest zachwiana, ale tak po prostu jest. To fakt. Prawica, czy ludzie o orientacji nielewicowej mogą ten fakt dostrzegać, natomiast samo negowanie tego faktu nic nie daje. Musimy stworzyć własną prasę i środki społecznego przekazu. Na tym właśnie polega jedno z zadań, jakie przed nami stoją, to budowanie innych orientacji – pluralizm w życiu ideowym i politycznym. Nie jest to łatwe, ale nie można też powiedzieć, że istnieje dziś zakaz robienia tego. Natomiast oczywiście nie można liczyć na to, że przeciwnik nam to ułatwi. Właśnie lewica będzie broniła swoich wpływów i to jest, powiedziałbym, politycznie normalny odruch. Ona się wcale nie chce dzielić tym, co posiada. My możemy teraz tylko cieszyć się z tego, że mamy możliwość swobodnego działania. I ostatecznie będzie zależało od nas – od naszych programów, zdolności, kompetencji i umiejętności przekonywania innych – czy nam się uda to zrobić, czy nie, chociaż nie jest to wcale proste. Istnieje jednak problem przygotowania ludzi do podejmowania i realizowania pewnych zadań. Obserwuję np. w środowiskach o orientacji nielewicowej, że nawet często istnieją pewne możliwości podjęcia ważnych działań, natomiast brakuje ludzi, którzy potrafiliby tym zadaniom sprostać. Brakuje tego, co ciągle powtarza się w polemikach toczonych wokół władzy, że mianowicie, komuniści mieli specjalistów, a teraz ich nie ma lub jest za mało. Problem wykształcenia fachowców to podstawowy problem restytucji normalności społecznej i politycznej, ale jest to także kwestia czasu.

W. Ch.: *Sama sprawa tej dysproporcji lewicy – prawicy również wskazuje na jakieś zarażenie chorobą związaną z komunizmem. Tutaj jednak jesteśmy ciągle z tym długoletnim obciążeniem związani. To, o czym pisał kiedyś Piotr Wierzbicki w* Myślach staroświeckiego Polaka – *Dlaczego istnieje dziś ta dysproporcja polityczna? Dlaczego lewica ma dziś taką przewagę polityczną, taktyczną, w mediach itd.? Ponieważ prawica była przez 45 lat wycinana w pień. Ponieważ lewica, nawet opozycyjna, ta lewica, która przeciwstawiała się komunizmowi, jednak prowadziła pewną walkę nie narażoną na tak bezwzględne niszczenie. Jednak ona również krzepła w tej walce, dojrzewała*

ideowo, formułowała pewne alternatywy polityczne. Każdy zakręt w historii politycznej PRL wysiewał nowe szeregi ludzi o orientacji lewicowej, którzy rozczarowani opuszczali pielesze partii. Natomiast prawica z punktu po 1945 roku po prostu szła do więzienia, była neutralizowana. I dlatego prawica przez kilkadziesiąt lat podlegała hibernacji politycznej, co najwyżej rozwijała charytatywne działania przy Kościele. Natomiast jej virtus polityczny – poza sporadycznymi wypadkami, jak organizacja Ruch stworzona w 1964 r. przez S. Niesiołowskiego i braci Czumów – po prostu wiądł. Tak, że teraz obserwujemy niekiedy może śmieszne czy nieporadne przejawy jego odradzania się. Ma to jednak swoje uzasadnienie historyczne.

J. K.: No, ludzie lewicy, jeśli już chodzi o ścisłość, też szli do więzienia, socjaliści także ginęli w więzieniu. Natomiast rzeczywiście pewna orientacja lewicowa miała tutaj większą szansę rozwoju. Prawica była skazana na milczenie, na absolutne milczenie. Boję się jednak, żebyśmy tu przy okazji nie dokonali pewnych uproszczeń, kiedy mówimy o tym podziale lewica – prawica. Należy mówić w tym miejscu nie tylko o orientacjach, ale i o ludziach. Myślę, że wielu ludzi lewicy z całym przekonaniem może o sobie powiedzieć, że mając jakieś idee, wyznając jakieś ideały, byli uczciwymi ludźmi i nie korzystali z przywilejów, z jakiegoś przyzwolenia historii. Opowiedzieli się za pewnymi wartościami, tak jak je rozumieli, im służyli, i myślę, że to trzeba uznać. Nie można powiedzieć ogólnie, że lewica jest zła, a prawica jest dobra, bo wiemy, że ludzie prawicy dokonali też wiele rzeczy złych, że istnieje tu pewna różnorodność zarówno grup, środowisk, jak i ludzi.

Odwołam się tu do powiedzenia Sołżenicyna, że linia między dobrem a złem przebiega w sercu każdego człowieka, czy to jest człowiek lewicy czy prawicy. To, że ja jestem sympatykiem raczej centroprawicy i chciałbym, żeby te orientacje rozwijały się, natomiast jestem przeciwnikiem komunizmu jako systemu totalitarnego, nie każe mi automatycznie traktować jako przeciwnika człowieka, który jest socjalistą czy socjaldemokratą, chyba że różnimy się w jakichś zasadniczych sprawach. Ale ex definitione nie mogę tak powiedzieć, bo ludzie są różni. Jeżeli ten ktoś nie służy ewidentnie złej sprawie, to ja go nie traktuję jako przeciwnika. A to, że istnieje konkurencja, rywalizacja, to jest rzecz normalna. My możemy ze sobą rywalizować, ale rozumiem to jako rywalizację w tworzeniu jakiejś dobrej sprawy, jakichś wartości, jakiegoś dobra.

Powstają w dziejach pewne sytuacje, wobec których się jakoś znajdujemy i jest ważne, jak indywidualnie potrafimy się w nich zachować. Za to, że one powstały, nie ponosimy odpowiedzialności. Jak się wobec nich określimy, to już zależy od nas. To też należy dostrzegać w odniesieniu do części ludzi lewicy. Trudno jest mieć do nich pretensje, że znaleźli się na drodze akurat w takiej sytuacji. Trzeba brać pod uwagę, jak odpowiedzieli na to

wyzwanie: czy ulegli pokusie uprzywilejowania czy nie? Sama sytuacja nie jest podstawą do globalnej krytyki.

W. Ch.: *To wiąże się z problemem wymiany fachowców na wielu odpowiedzialnych stanowiskach. Jednak praca istotna społecznie czy w służbie dla państwa nie może być w miejscach newralgicznych kierowana przez fachowca-kondotiera, który czysto pragmatycznie bez zmrużenia oka zmienia obóz. Tutaj w naszej rozmowie winno paść trudne słowo: dekomunizacja.*

J. K.: Istnieje, oczywiście, różnica między fachowcem w dziedzinie produkcji czy nawet prowadzenia przedsiębiorstwa, a specjalistą, który pracował w wywiadzie wojskowym czy w UB, był specjalistą w swoim fachu i może tę swoją wiedzę dalej poświęcać złej sprawie, np. przez to, że może być dalej powiązany z Moskwą, z jakimiś obcymi służbami czy interesami komunistycznymi – i, oczywiście, pozostawianie takich ludzi w tych służbach jest bardzo niebezpieczne dla państwa. Jest inna sytuacja, gdy na przykład dyrektor zakładu pracy, który ma sporą wiedzę menedżerską i duży staż, należał do partii. To nie są sprawy równoważne, tutaj trzeba dokonywać pewnego rozróżnienia i wyboru.

Z drugiej strony, nie można też powiedzieć, że ludzie czyści moralnie, bez „zabrudzonej" przeszłości mogą robić wszystko, nadają się na wszelkie odpowiedzialne stanowiska. Często spotykam się z takimi sytuacjami, że obsadza się ich na ważnych pozycjach, a oni nie potrafią sprostać zadaniom.

Kiedy więc mówimy o dwóch sprawach zawartych w dwóch pytaniach: o lewicy – prawicy i o tym, jak prowadzić dekomunizację, to sądzę, że to są rzeczy rozdzielne i bardzo delikatne. Nie da się zdekomunizować wszystkiego. A jeśli już mówimy o dekomunizowaniu, to myślę, że ludzie – i ja do nich należę – którzy walczyli z komunizmem, też coś z niego wzięli, czymś nasiąknęli, czymś się zarazili... Można w pewnym sensie powiedzieć, że musimy się sami zdekomunizować. Chcę powiedzieć jasno: jestem zwolennikiem przeprowadzenia dekomunizacji. Myślę, że na pewno w państwie polskim, w niepodległej Rzeczypospolitej, ludzie, którzy piastują wysokie urzędy, powinni mieć czyste ręce, jak w każdym demokratycznym państwie. To musi być człowiek o wysokim morale, o czystej przeszłości i pod każdym względem na wysokim poziomie. Ktoś, kto służył partii lub był agentem Służby Bezpieczeństwa, nie może pełnić państwowej godności, bo w istocie praca dla państwa to jest pewna godność. W instytucjach związanych z bezpieczeństwem państwa nie mogą pracować ci sami ludzie, którzy służyli umacnianiu obcych interesów i obcej dominacji nad Polską. Na przykład służby specjalne wywiadu były w Układzie Warszawskim ze sobą powiązane, dyspozycje szły często bezpośrednio z Moskwy. Dziś te związki w wymiarze czysto ludzkim mogą nadal istnieć. Ktoś może na to powiedzieć, że

jeżeli wszyscy zostaliby odsunięci od tych służb, to może stać się komuś krzywda, np. komuś, kto był agentem, ale po prostu chciał służyć Polsce.

Myślę, że kiedy mówimy o dekomunizacji, nie można się tutaj kierować wyłącznie tym, że komuś się stanie indywidualna krzywda. Tutaj nie można ryzykować dobrem wspólnym, dobrem wszystkich. Nie ma w tej chwili takich praktycznych możliwości, żeby dokładnie każdego sprawdzić, czy działał w dobrej czy złej wierze, czy miał dobre czy złe intencje. Jeżeli chodzi o ludzi, którzy byli uwikłani w instytucje i służby specjalne, uważam, że ci ludzie powinni być odsunięci. Natomiast myślę, że z kolei jest pewnym nadużyciem, kiedy się mówi uogólniając, że wszyscy byliśmy skomunizowani, że wszyscy byliśmy w tym systemie. Bo ten stopień naszego uczestniczenia w tym systemie był różny, działaliśmy często w sytuacji przymusowej, niektórzy zostali tym zarażeni. To nie może być tak traktowane, że wszyscy jesteśmy tak samo odpowiedzialni. Natomiast na pewno – tu nie chciałbym generalizować – prawie wszyscy czy większość z nas musi się jakoś z tego oczyścić psychicznie czy moralnie. Nawet ci, którzy walczyli z otwartą przyłbicą z tym systemem.

W. Ch.: *Myślę, że zgodzisz się na takie rozróżnienie, które notorycznie – zwłaszcza w dyskusji na łamach prasy – jest zacierane, że należy rozróżnić dekomunizację w aspekcie prawa, i tu należy ją przeprowadzić w ramach konkretnych instytucji i wobec pewnych osób, od dekomunizacji w sensie moralnym, w sensie – nawet powiedziałbym – ewangelizacji, którą każdy musi przeprowadzić na swój własny użytek.*

J. K.: Powiedziałbym nawet, że można to potraktować bardzo pozytywnie. Każdy z nas musi zmierzać ku dobru, nikt z nas nie jest ideałem, ale powinniśmy zmierzać w tym kierunku. I akurat jako naród czy pewna społeczność zmierzamy czy mamy zmierzać poprzez oczyszczenie ku temu dobru, które jest wyzwoleniem od czegoś złego. Oczywiście, dekomunizacja nie może być rozliczaniem wszystkich ze wszystkiego, rozpalaniem stosu czy ściganiem podejrzanych. Myślę, że pewna część prasy celowo i demagogicznie rozdmuchuje ten aspekt, którego u nas właściwie nie ma. U nas nie ma „ścigania czarownic", jak to nazywa często demagogicznie lewicowa prasa, a wręcz przeciwnie. Ludzie starego reżimu mają poparcie w środkach przekazu. Niektórzy działacze opozycji demokratycznej, jak A. Michnik, usprawiedliwiają, czy usiłują zrozumieć działania takich ludzi, jak generał Jaruzelski. Czy to jest dekomunizacja? To jest zupełnie odwrotny kierunek.

W. Ch.: *W kontekście polskiego przełomu, tego „drugiego przedwiośnia" sprawa Kościoła jest sprawą podstawową. Rzeczywiście Kościół w Polsce znalazł się na pewnego rodzaju zakręcie. Musi przezwyciężyć społecznie i duszpastersko nową sytuację, która stanowi pewnego rodzaju wyzwanie wo-*

bec niego. Jak oceniasz obecne przemiany i jak widzisz przyszłość Kościoła w Polsce?

J. K.: Kościół znalazł się w nowej sytuacji, nie wiem, czy można powiedzieć, że znalazł się na zakręcie. Myślę, że sytuacja w Kościele w odróżnieniu od sytuacji we wszelkich innych instytucjach społecznych czy gospodarczych w Polsce jest w miarę stabilna. Kościół znalazł się w nowej sytuacji historycznej, natomiast jego kształt się nie zmienił i nie podlega żadnym gwałtownym wstrząsom. Należy spokojnie i rozważnie patrzeć w przyszłość. W ogóle wydaje mi się, że istnieje teraz u nas rodzaj przesadnej reakcji, rozpętuje się panikę, że oto Kościół jest teraz krytykowany, że krytykują go ludzie, którzy do niedawna w nim byli, że oni tam się znaleźli ze względów koniunkturalnych, żeby się przechować, czy wręcz chcieli Kościołem manipulować. Myślę, że trudno mieć pretensje do ludzi, którzy w pewnym momencie znaleźli się w opresji i szukali schronienia w Kościele – udzielanie pomocy ludziom to jest właśnie między innymi zadanie Kościoła. Teraz oni tego schronienia nie potrzebują i wyprowadzają się. Zresztą ta sprawa jest o wiele bardziej złożona. W okresie przełomu „solidarnościowego" przez Kościół przeszło bardzo wiele ludzi, którzy czegoś szukali. Znaleźli się wówczas w bardzo trudnej dla siebie sytuacji życiowej, czy po prostu szukali w Kościele jakichś wartości. Niektórzy sami nie znaleźli tam nic lub Kościół nie odpowiedział na ich potrzeby i czują się rozczarowani. I nie trzeba z tego powodu rwać szat. Nie można też generalizować, czy doprowadzać do uproszczeń, że trafili do Kościoła wyłącznie po to, aby dla celów politycznych Kościołem manipulować. Myślę, że to były sytuacje jednostkowe. Do słów krytyki pod adresem Kościoła należy podchodzić bardzo spokojnie i merytorycznie. Wydobywać z nich to, co jest rzeczywiście czymś pozytywnym – jako pewne zadanie.

To jest strona jedna, druga zaś dotyczy samego Kościoła. Myślę, że nasz Kościół wymaga właśnie rzetelnej dyskusji na temat swojej kondycji, zadań, swojej przyszłości, a także przeszłości. Trzeba mówić prawdę o Kościele, czyli o nas wszystkich będących Kościołem. Odwołam się tu właśnie do A. Michnika, który przy okazji jednej z rozmów powiedział, że nie można twierdzić, że Kościół był jedyną opoką opozycji wobec komunizmu i jest w całości jego zasługą to, że jako taki komunizm pokonał. Bo sytuacja w Kościele w istocie była różna. Ludzie Kościoła lub z Kościołem związani – czy ludzie hierarchii, czy ludzie świeccy – zachowywali się w różny sposób. Tak, że nie należy generalizować zasług Kościoła w tym pokonaniu komunizmu – był jednak udział różnych sił w tym dziele. Ja jako młody katolik, związany z opozycją demokratyczną, bywałem w sytuacjach dla mnie niezbyt przyjemnych, kiedy dawano mi odczuć, że taka postawa opozycyjna stanowi zagrożenie dla Kościoła, wręcz określano to jako typ niemalże awanturnictwa. Starałem się te uwagi i to nastawienie odbierać pozytywnie,

jako wskazówkę, że trzeba działać w sposób odpowiedzialny, że Kościół i Polska są wielkimi wartościami i wielkim zadaniem dla nas, i że trzeba słuchać różnych głosów i różnych ludzi, w tym krytycznych, a nawet nieprzychylnych.

Myślę, że w tym momencie nie jest właściwa dyskusja o przypisywaniu sobie zasług. Ważniejsze jest to, jakie nakreślimy sobie cele i zadania, jakie nałożymy na siebie odpowiedzialności i jak je będziemy realizowali. Właśnie te wartości pozytywne nakierowane na przyszłość są o wiele ważniejsze. Zwłaszcza w Kościele powinna odbywać się teraz żywa dyskusja nad tym, jak nasz Kościół ma się znaleźć wobec nowego czasu. Uważam, że tej dyskusji jest stanowczo za mało. I stanowczo za mało pada – jeżeli chodzi o stronę pozytywną – projektów rozwiązań, za mało też jest – od strony negatywnej – znajdywania w sobie samych słabości. Wszelką krytykę przyjmuje się często jako zagrożenie dla Kościoła. Przecież Kościół nie jest sektą, która musi się bać osłabienia przez krytykę! Kościół jest wielką wspólnotą, która ma dwa tysiące lat i wielką przyszłość przed sobą, i jako taki nie ma prawa bać się krytyki. Musi brać to, co pozytywne z krytyki, i powinien być krytyczny wobec siebie; my sami powinniśmy być krytyczni wobec siebie i nie bać się krytyki z zewnątrz. Ona będzie istniała zawsze i ona musi być, bo na tym właśnie polega walka o świat, walka o oblicze świata.

W. Ch.: *To, oczywiście bardzo ważne, aby przeważała w nas taka postawa wobec krytyki, żeby „pozytywnym negatywne zwyciężać", jak można by sparafrazować Ewangelię. Jednak w tym, co mówisz, niepokoi mnie trochę ten horyzont bez zagrożenia, który rysujesz przed Kościołem. Bo jednak kiedy się skonstatuje permanentną i dość masową, wziąwszy pod uwagę realną proporcję wydawców prasowych, nieprzychylność – nie atak, bo każdy atak jest obosieczny! – ale właśnie programową niechęć, która przecież dzień w dzień wiąże się ze specjalnym ustawieniem problemów, naświetleniem faktów czy wyborem informacji lub po prostu z przemilczaniem, to tak jak gdyby budzi się myśl, że jest tu potrzebny sprzeciw i pewnego rodzaju reakcja. Że taka postawa pokornego korzystania z krytyki może na długi dystans doprowadzić Kościół, czyli nas w Kościele, do swoistego kompleksu winy z powodu naszego katolicyzmu...*

J. K.: Tak, rzeczywiście, jest wiele przegięć w jedną stronę i dyskusja nie toczy się na poziomie wystarczającym. Mamy na przykład wiele dyskusji na temat poziomu religijnego i moralnego Polaków, ale często, niestety, bez odniesienia do rzetelnych źródeł. Tak naprawdę, to my ostatecznie nie bardzo wiemy, jaka jest ta nasza religijność. Ankiety socjologiczne często mają bardzo wąski charakter, nierzadko sposób stawiania pytań i rozumienia ich przez odpowiadającego jest różny. Pytania z kolei kierowane przez instytucje neutralne światopoglądowo czy niechętnie nastawione do Kościo-

ła często mają z góry założoną pewną tendencję. Szafuje się (jak np. wiosną tego roku w tygodniku „Wprost") argumentem braku erudycji odnośnie do doktryny wiary w naszym społeczeństwie. Ja znam bardzo wiele sytuacji właśnie dowodzących, że ludzie prości – wbrew temu, co się lansuje, że ludzie wykształceni, intelektualiści mają wyższy poziom świadomości religijnej niż ludzie prości – żyjący prostą wiarą, mają autentyczny sensus religiosus, i takich ludzi jest dużo. Natomiast można mieć sporą wiedzę religijną, a można inaczej – sprzecznie w stosunku do wiary – żyć. Oczywiście, takich „nieporozumień" – celowych lub z powodu powierzchowności – jest teraz bardzo wiele.

W. Ch.: *Dużym problemem w naszym Kościele w tym szczególnym czasie, jak gdyby podatnym na „rozproszkowanie" wspólnot, jest trudność pojęcia w społeczeństwie i przyswojenia w życiu, że Kościół to my wszyscy, katolicy. Ciągle pokutuje u nas taki „para-kastowy" katolicyzm: jest ksiądz prymas, hierarchia, księża, no, są elity kościelne czy katolickie, a na końcu szare społeczeństwo, które w niedzielę chodzi do kościoła.*

J. K.: Odpowiem na to pytanie bardziej osobiście. Ja miałem zawsze pewien dystans do hierarchii Kościoła, bo uważałem, że wszyscy jesteśmy powołani do życia i świadczenia w Kościele, a hierarchia może być taka czy inna. Mam wielki szacunek do biskupa I. Tokarczuka za jego postawę w czasach, kiedy w kraju rozwijała się opozycja. Ale muszę powiedzieć, że postawa innych hierarchów była wtedy różna. Ale ja się tym wówczas nie przejmowałem i nie przejmuję się nadal. Myślę, że ważne jest to, jak sami postępujemy.

Toczy się np. dyskusja na temat oblicza szkolnictwa w Polsce i wprowadzenia wartości chrześcijańskich do szkół, czy też tworzenia szkolnictwa wyznaniowego. Myślę, że przy tym ogólnym celu my katolicy powinniśmy starać się o to, by w szkole, do której posyłamy nasze dzieci, głoszono wartości zgodne z naszym światopoglądem. My – katolicy, chrześcijanie – jeżeli posyłamy nasze dzieci do szkoły, to chcemy, żeby były one wychowywane tam w duchu zgodnym z naszą wiarą, a nie czerpały wartości obce, sprzeczne czy zupełnie nam obojętne. Chociaż musi tam być również miejsce dla dzieci, których rodzice wyznają wartości inne. Ludzie o innym światopoglądzie muszą mieć prawo wychowania dzieci – również w instytucji takiej jak szkoła – zgodnie z wyznawanymi przez siebie wartościami. I jest to możliwe do osiągnięcia. Z drugiej strony, wydaje mi się, że trzeba rozwijać szkolnictwo prywatne katolickie. Jest to ogrom pracy do zrobienia. I właśnie powinniśmy iść w różnych kierunkach, takich jak szkolnictwo wyznaniowe, czy inne instytucje wyznaniowe, w których moglibyśmy realizować w pełni wartości, które wyznajemy – powinniśmy to robić. Wtedy zmniejszy się też obszar konfrontacji między ludźmi.

Jaki jest nasz Kościół jako wspólnota ludzi wierzących? Jedni żyją zgodnie z nakazami wiary na co dzień, inni od święta, i nie można im nakazać, że ponieważ zostali ochrzczeni i czasem przyznają się do tego, że są chrześcijanami, to muszą postępować w określony sposób. To jest rodzaj nakazu moralnego, ale tego im się formalnie nie nakaże ani nie zadekretuje. Ponadto często właśnie postawy ludzi wierzących, którzy deklarują, że są wierzącymi, są sprzeczne z ich postawą życiową i postępowaniem. Sprzeczne często dlatego, że mają mało wiedzy na temat tego, jakie konsekwencje powinno wyznawanie wiary nieść w życiu. Gdy oni to zrozumieją, to dopiero wtedy mogą dokonać pewnego wyboru. Ale muszą wiedzieć. Trzeba tu dostrzec wielki pozytyw w tym, że Kościół w okresie totalitarnym kładł duży nacisk na taką podstawową edukację społeczną. Mniej Kościół zmierzał w kierunku kształtowania elit, o co te elity miały pretensje do episkopatu itd. Jednak trzeba powiedzieć, że mimo to dziś, gdy nie ma już opresji komunistycznej i totalitarnej, ten poziom edukacji religijnej nie jest wysoki. Ale może tym większą rację trzeba przyznać naszemu hierarchicznemu Kościołowi, że na to tak bardzo stawiał. Robiono bardzo dużo, ale były określone warunki i możliwości oraz silne przeciwdziałanie. Widać, jak wiele jeszcze trzeba zrobić, żeby edukacja naszej wspólnoty na podstawowym poziomie była większa.

W. Ch.: *Oprócz tych elementów, na które wskazałeś, jak gdyby pochodzących z wnętrza Kościoła, istnieje problem pewnej ogólnej strategii. Zachodzi nowa sytuacja Kościoła, więc ci, którzy są odpowiedzialni za prowadzenie Ludu Bożego, muszą zakładać pewną strategię dalszego postępowania. Tutaj narzuca się właśnie problem Kościoła zachodniego i naszego Kościoła. W naszym jak gdyby przetrwały zagrożone w okresie komunizmu pewne wartości podstawowe. We wspólnocie jak gdyby przetrwała mądrość katolicka. Choć oczywiście, są też wielkie spustoszenia. Natomiast tam na Zachodzie Kościół jednak postępował inaczej, szedł inną drogą i bardzo się – można powiedzieć – unowocześnił. Nasuwa się pytanie: czy należałoby również uwzględnić rozwój Kościoła na Zachodzie w tej naszej globalnej strategii?*

J. K.: Wydaje mi się, że generalnie postawienie na duszpasterstwo masowe i podstawowe jest słuszne i że trzeba to robić, bo nie można zostawić tych najmniejszych. Należy dbać o ich rozwój; to jest kierunek dobry. Oczywiście, nigdy i w żadnej sytuacji nie powiemy, że to jest dobry stan, idealny – zawsze będziemy niezadowoleni, zawsze będzie co poprawiać, zawsze wszyscy jesteśmy w drodze.

Natomiast jeśli chodzi o sprawę elit, na co silnie stawiano na Zachodzie (np. we Francji), to myślę, że w Polsce powinno się wziąć to poważnie pod uwagę. To wiąże się z elementem pewnej demokracji w Kościele. Jak już mówiłem: elity zabierają głos np. na temat stanu Kościoła, próbują coś oce-

niać, coś krytykować, czegoś chcą. Myślę, że hierarchia kościelna powinna brać to pod uwagę. Nie traktować tego tak, że pewne rzeczy Kościoła są wyłącznie zastrzeżone dla hierarchii. Z drugiej strony, elity powinny działać samoczynnie. Myślę, że jeżeli ktoś poczuwa się do odpowiedzialności za coś, to sam coś powinien robić.

Ja starałem się specjalnie nie kolidować z hierarchią, ale też niczego nadzwyczajnego od niej nie oczekiwałem. Ta postawa jest nadal mi bliska. Ale, oczywiście, postawy mogą być różne. W każdym razie można wyrazić opinię, że nasza hierarchia, przynajmniej dotychczas, była zbyt sztywna względem opinii elit. Można zrozumieć, że w przeszłości hierarchia mogła się obawiać ludzi świeckich: człowiek świecki, intelektualista, nie wiadomo, czy nie jest przez kogoś manipulowany, nasłany lub czy nie będzie manipulował – to były realne niebezpieczeństwa i zagrożenia i tutaj pewna ostrożność była wskazana. Natomiast teraz raczej nie ma tych zagrożeń i to powinno umożliwić hierarchii pewne odblokowanie. Oczywiście, istnieją ciągle przyzwyczajenia, zaszłości itd. To jest na pewno proces trudny, dosyć delikatny, ale jakoś będzie postępował i musi postępować.

Sam właśnie wychodzę z takiego założenia, że trzeba postępować zgodnie z podstawowymi prawdami wiary i z interesem Kościoła jako całości, ale każdy powinien robić swoje. Najlepiej, jeżeli przy okazji współpracujemy, jeżeli z jakimś duszpasterzem coś robimy, ale przecież to ścisłe posłannictwo chrześcijańskie powinniśmy realizować w każdym miejscu i każdy na swój sposób. Można we wspólnocie ściśle religijnej, kontemplacyjnej, a można w zakładzie pracy czy w rodzinie.

W. Ch.: *Funkcja kapłańska jest również przynależna każdemu świeckiemu, każdej osobie uczestniczącej w apostolacie świeckich. Jeszcze porozmawiajmy chwilę o tym. Powiadasz, że Kościół jako hierarchia, jako instytucja powinien się bardziej otworzyć na ludzi światłych, intelektualistów, korzystać również z ich uczestnictwa. Ale istnieje przecież aspekt stosunku do zdania większości. Są sprawy, w których Zachód, jak gdyby otworzył się za bardzo na opinio communis. Na przykład sprawa przerywania ciąży czy sprawa antykoncepcji. Jednak prowadzenie Kościoła to jest nie tylko współbycie i słuchanie, ale również formowanie. Jak w tym aspekcie widzisz sprawę zachowania tożsamości naszego Kościoła? Czy pójście ku tendencjom demokratyzacji w Kościele nie może znaczyć rozchwiania tej tożsamości?*

J. K.: W takich sprawach, jak przerywanie ciąży czy kontrola urodzeń, które dotyczą wartości najwyższych, np. życia, Kościół – ale Kościół jako my wszyscy, to nie jest tylko sprawa hierarchii, to jest sprawa nas, katolików – powinien bezwzględnie bronić tych najwyższych wartości. Powinien robić wszystko, co jest możliwe do zrobienia. Co nie znaczy, że nam się to musi udać, że zdołamy w tym roku czy w nieodległym czasie osiągnąć

np. regulację prawną obrony życia nienarodzonych. Toczy się w tej chwili przeciwko tym wartościom batalia, w której właściwie istotnym złem nawet nie jest to, że są kwestionowane wartości najwyższe, tylko że są one relatywizowane. My powinniśmy nieodparcie ich bronić, tzn. nie dopuszczać do ich relatywizowania. Jest to ogromne zadanie. Często właśnie mówi się: to nie jest ludzkie życie, to nie człowiek, to tylko embrion. Inna forma relatywizacji dotyczy właśnie swoistego rozmywania odpowiedzialności prawnej tych, którzy godzą w życie nie narodzonych dzieci. My musimy wciąż walczyć nieodparcie o zachowanie jednoznaczności tych wartości. Natomiast, jeżeli zostaniemy przegłosowani – bo przecież istnieje pewna procedura – no to cóż, trzeba będzie o to walczyć od nowa. To jest nieunikniony dla katolika proces. Powinniśmy o to walczyć, powinniśmy jako Kościół nauczać. Przecież jest dużo takich sytuacji, jeśli chodzi o przerywanie ciąży, kiedy ludzie są nieświadomi lub nie w pełni świadomi tego, co czynią. I to mimo, że toczy się taka ogromna i ważna dyskusja; ale ona często nie schodzi do takiego poziomu, na którym by ludziom można było przekazać pewną wiedzę podstawową. Bo powiedzenie tylko tego, że coś jest dobre, a coś złe, często nie wystarcza; musimy się liczyć z mentalnością ludzi, do których to mówimy, i z ich zdolnością pojmowania, czym jest życie dziecka nie narodzonego. Musimy trafić do człowieka, do którego kierujemy to wezwanie, i być w tym przekonywający. Jeżeli wezwanie to zostanie odrzucone, tak jak wiele wartości chrześcijańskich jest wciąż odrzucanych, to mimo to my chrześcijanie, Kościół, powinniśmy ciągle do tego wracać i o to walczyć.

Możemy obserwować społeczeństwa demokratyczne, np. Stany Zjednoczone – państwo tak bardzo wielokulturowe, w którym jednak widać, że ta walka o ludzkie życie, o życie ludzi nie narodzonych nie jest stracona i beznadziejna, choć toczy się w świecie tak bardzo stechnicyzowanym i w jakimś sensie zmaterializowanym. Polska jest państwem w gruncie rzeczy jednorodnym narodowo, wychodzi głównie z chrześcijańskiego czy katolickiego pnia, więc sytuacja mogłaby być tutaj prostsza. Jednak nie jest. Jest to jedno z wielkich zadań, które stoi przed naszym Kościołem, by właśnie przekonać ludzi do wartości życia nienarodzonych, do wartości życia ludzkiego w ogóle i do obrony tego życia. Obecnie jest może moment przełomowy w realizacji tego zadania, ale w istocie myślę, że tego się nie załatwi nawet ustawą – jest to zadanie, które będzie zawsze stało przed nami. O to zawsze trzeba będzie walczyć, nawet jeśli ustawa o ochronie życia nienarodzonych zostanie przyjęta w parlamencie. Bo chodzi w końcu o to, by kogoś nawrócić ze złej drogi, a tego się nie załatwi raz na zawsze. W Kościele nie ma rzeczy raz na zawsze załatwionych.

W. Ch.: *Porozmawiajmy jeszcze chwilę o sprawie, nad którą się zatrzymujemy już dłuższy czas. Mianowicie, chodzi ciągle o sprawę tożsamości nas jako Kościoła. Siłą rzeczy Kościół obecnie wchodzi na płaszczyznę społe-*

czno-polityczną. Siłą rzeczy, ponieważ np. kwestia obrony życia nienarodzonych to również sprawa zabierania głosu na temat prawa, bo tutaj tego głosu nie można było nie podnieść. Jak oceniasz udział Kościoła w życiu publicznym w Polsce, w tym w życiu politycznym? A z drugiej strony, jak oceniasz funkcjonowanie wartości religijnych w polityce, np. w postaci partii chrześcijańskich albo wprowadzenia tych wartości do zapisu w konstytucji?

J. K.: Obecność Kościoła w życiu publicznym i w życiu politycznym teraz, kiedy budujemy nową Polskę, jest i niezbędna, i nieunikniona. Kościoła się nie da z tego wykluczyć. Myślę, że w ogóle jest tylko kwestia, jak Kościół będzie się zachowywał, co będzie czynił. A że nie zniknie z tego obszaru, to jest oczywiste, bo nawet ci, którzy atakują Kościół, nie myślą w ogóle o usunięciu go z tej płaszczyzny, a jedynie o jakimś „ustawieniu". Kościół jest teraz w sytuacji złożonej. Z jednej strony, odwołuje się do pewnej historycznej przeszłości, tak narodu, jak i swojego instytucjonalnego usytuowania, i stara się wrócić do stanu sprzed komunizmu. Czyli zarówno gdy idzie o pewne dobra materialne, jak i kulturowe czy duchowe, np. elementy religijne w życiu publicznym – Kościół zmierza do przywrócenia tego, co istniało w przeszłości, przed przejęciem władzy przez komunistów. Oczywiście, wokół niektórych rewindykacji toczą się spory, czy te budynki Kościół powinien odebrać, czy nie, bo one służą czasem ważnym celom. To są rzeczy, myślę, indywidualne. Natomiast, ponieważ Kościół głosi Ewangelię, jego główne zadanie to działalność ewangelizacyjna. Obecność Kościoła w życiu publicznym polega na przepajaniu wartościami chrześcijańskimi całego życia, które nas otacza: od rodziny aż po najwyższe instytucje państwowe czy społeczne. To jest zadanie, które stoi przed całym Kościołem, nie tylko przed hierarchią. Taka działalność jest niezwykle trudna, wymaga działań pozytywnych, ale również i negatywnych, właśnie tego ścierania się z wartościami przeciwnymi, o czym wspominałeś wcześniej. No i to jest praca na lata. Trzeba rzeczywiście wiele odbudować. A uczestniczenie w sprawowaniu władzy czy naciski na władzę, to jest jednak coś innego. Nam chodzi nie o państwo teokratyczne, a o państwo, które wyrosło z korzeni chrześcijańskich i które ma tak wzrastać. Oczywiście, państwo, w którym będzie miejsce na równych zasadach dla inaczej myślących. Kościół w swej działalności ewangelizacyjnej obejmuje całą sferę i wszystkie wymiary życia społecznego i publicznego. I powiedziałbym, że jest to naturalne.

Postawiłeś pytanie o rolę partii wyznaniowych. Ja rozumiem ludzi, którzy mówią, że w każdej partii mogą być realizowane wartości chrześcijańskie. Bardzo dobrze. Niech socjaliści realizują w partii socjalistycznej czy inni w partii liberalnej wartości chrześcijańskie. Natomiast odnosząc się do polemiki toczącej się wokół tego zagadnienia – wcale nie znaczy, że partia, która nazywa się chrześcijańską, chce przez to monopolizować wartości chrześcijańskie czy głosić wyłączność na chrześcijaństwo w życiu politycz-

nym. To jest podobnie jak ze szkołą wyznaniową. Istnienie szkoły, która nazywa się szkołą katolicką, wcale nie musi powodować, że w innej szkole, na przykład państwowej, ma być realizowany program antyreligijny czy areligijny. Po prostu ta szkoła w inny sposób i w innym zakresie realizuje wartości, do których wszyscy jakoś powinniśmy się odnosić. Uważam, że występowanie niejako pod szyldem chrześcijańskości lub katolickości oznacza branie na siebie większego obowiązku, większej odpowiedzialności. Taka partia chrześcijańsko-demokratyczna czy chrześcijańsko-narodowa powinna być rozliczana z tego, jak realizuje w życiu publicznym te wartości, w imię których określa się wprost jako partia chrześcijańska.

Poza tym, jeżeli w ogóle mówimy o powrocie do Europy, to przecież w Europie Zachodniej istnieją silne partie chadeckie, które Europę powojenną w poważnej mierze współtworzyły. Te partie mają tam uznane miejsce i można powiedzieć, że teraz odnosimy się do jakiejś tradycji polskiej i europejskiej, która ciągle jest żywa. Oczywiście, partie chrześcijańsko-demokratyczne na Zachodzie przeżywają pewien kryzys, bo jest to jednak zadanie bardzo trudne realizować wartości chrześcijańskie w życiu politycznym pod koniec dwudziestego wieku w Europie w dużym stopniu zlaicyzowanej, gdzie kwitnie kult pieniądza i czystego profesjonalizmu, o którym już wspominaliśmy.

Niestety, dzisiaj jest to często walka na hasła i jest to walka w dużej mierze demagogiczna. Chodzi głównie o głosy, motywem jest obawa, że w pierwszym rzędzie katolicy będą głosowali właśnie na partie chrześcijańsko-demokratyczne. Jednak obawa przed takim koniunkturalizmem programowym jest chyba przesadna. Nazwa może podziałać dziś, ale jutro ludzie już będą się temu krytycznie przyglądać. W Polsce widać, że nie tak łatwo ludzi łowić na hasła. Oczywiście, można – jak wszędzie – wprowadzać w błąd, otumaniać, ale takie działanie wcale nie jest skuteczne. Dotyczy to i partii, i wszelkiego działania pod nazwą „chrześcijańskie", bo zawsze jest to branie na siebie pewnego trudnego obowiązku, z którego będzie się rozliczonym.

W. Ch.: *Z tym się wiąże problem wartości chrześcijańskich w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Znów zjawia się kwestia relacji pomiędzy uniwersalnością wartości chrześcijańskich a ich szczególną obowiązywalnością dla katolików. Są głosy, że przecież te wartości najogólniejsze, podstawowe przynależą każdej jakoś pozytywnej formacji światopoglądowej, więc po co akurat nazywać je wartościami chrześcijańskimi? Można by je nazwać na przykład wartościami praw człowieka czy innymi.*

J. K.: Ale my jesteśmy w końcu społeczeństwem chrześcijańskim i wartości te chcemy nazywać po imieniu. Wartości chrześcijańskie nie są wartościami, które mogą być dla innych, dla niechrześcijan obraźliwe. To są wartości sprawdzone. To jest też ważne, że te wartości, o których mówimy, prze-

trwały próbę czasu. A konstytucja jest dokumentem nakierowanym na przyszłość, nie jest na jeden sezon polityczny – chodzi nam o tworzenie społecznych praw i zasad fundamentalnych i chcemy je budować na wartościach sprawdzonych i potwierdzonych przez zakorzenienie w dziejach. Ja muszę powiedzieć, że nie szukam tu bardzo rozbudowanych uzasadnień. Dla mnie jest to bardzo proste i będę się za tym opowiadał.

Pamiętam np. taką sytuację, że kiedy w podziemiu składałem przysięgę na Pana Boga i na wartości zawarte w Ewangelii, a robiłem to m.in. w towarzystwie ludzi niewierzących, to oni nie wzbraniali się przed złożeniem takiej przysięgi. Potrzeba było odniesienia trwałego do wartości, których nie można zrelatywizować – i tutaj sięgało się do Ewangelii. Są ludzie lewicy czy niewierzący, w których mieszkaniu wisi krzyż. Myślę, że ludzi otwartych i światłych na to stać, bo widzą, że to jest symbol wartości niezbywalnych. Oni mogą nie wierzyć w Boga objawionego, żywego, w trzech osobach, natomiast wierzą w najwyższe wartości. Jeżeli ludzie, którzy świadomie głoszą agnostycyzm czy ateizm i opowiadają się za wartościami chrześcijańskimi, widzą ich trwałość i niezbywalność, to myślę, że to powinno w tej dyskusji stanowić jakąś wskazówkę również dla oponentów wprowadzenia wartości chrześcijańskich do tekstu konstytucji. Pamiętamy z historii, że był w Polsce okres słynnych pogrzebów. I umierali ludzie niewierzący, którzy prosili o krzyż nad swoim grobem. Przecież nie była to z ich strony żadna manipulacja czy koniunkturalizm, natomiast właśnie opowiedzenie się za prawdą, czy za prawdami fundamentalnymi, które są zawarte w krzyżu. I myślę, że to także powinno dać do myślenia ludziom, którzy wyszukują argumenty na „nie".

No i wreszcie argument, który wypowiadam na końcu: ostatecznie większość powinna mieć jakieś prawa! W Polsce tak się składa, że prawie wszyscy jesteśmy co najmniej metrykalnymi chrześcijanami i ta większość powinna mieć jakieś prawo do określenia organizacji demokratycznego państwa i zasad tej organizacji. My powinniśmy uważać, aby nikogo nie urazić, nawet w jakimś sensie chronić mniejszości, bo czasem taka przytłaczająca większość potrafi innych stłamsić i nie jest to proporcja dobra. Natomiast wartości chrześcijańskie w konstytucji to nie jest chęć stłamszenia kogokolwiek. To jest postawienie na wartości pozytywne – raz jeszcze twierdzę – sprawdzone, wartości, za którymi opowiada się jednak większość Polaków. Mniejszość, która to kwestionuje, powinna jakoś też je uszanować.

W. Ch.: *Dobiegamy powoli do końca. Ja, dziękując Ci za tę rozmowę, bardzo się cieszę, że pokazała ona pewien, można by powiedzieć, arystotelesowski środek naszych czasów, że nie była taka, jak to często zdarza się ostatnio w rozmowach prasowych, gdzie dominuje trąbka na alarm i pewien dość powierzchowny emocjonalizm wobec sprawy. Myślę, że potwierdziłeś tutaj jednak tytuł naszego numeru „Ethosu", że to, co przeżywamy od trzech*

lat, to jest przedwiośnie, że pokazałeś tutaj kilka momentów, na których można się oprzeć. Centralną część naszej rozmowy zajął temat: Polak w społeczeństwie i w Kościele, i sądzę, że to także jest szczególnie ważne w kontekście tych czasów, aby widzieć jasno swoje miejsce w Kościele. Wiedzieć, że być w Kościele to jest sytuacja nadziei, że nie jest to tylko schronienie albo jakaś nisza, w której należy przycupnąć, ale że jest to szeroka dziedzina ducha, która obejmuje wszystkie sfery życia społecznego i należy w niej żyć na co dzień i tworzyć ją.

Chciałbym, żebyśmy zakończyli tę rozmowę akcentem jak gdyby najogólniejszych postulatów co do polskiego drugiego przedwiośnia. Co trzeba robić, aby stało się ono wiosną?

J. K.: Odpowiedziałbym tak: postulatów może być mnóstwo, do zrobienia jest prawie wszystko. Chciałbym jednak nawiązać do wątku naszej rozmowy o tym, że budujemy w Polsce demokrację i pluralizm. Budujemy je jako ludzie różni, mający różną przeszłość, w różny sposób argumentujący swoje postawy, swoje interesy oraz swoje zadania. Mając nawet bardzo określone racje, preferencje, nie powinniśmy jednak w tych sporach przypierać się do muru – nawet jeżeli mamy wrażenie, że mamy do czynienia z przeciwnikiem. To jest mój postulat. Powinniśmy starać się walczyć ze sobą w sposób rycerski. Należy stworzyć tej drugiej stronie czy nawet przeciwnikowi pewną przestrzeń do wytoczenia swoich racji, choćbyśmy byli przekonani o słuszności swoich. Tak właśnie kiedyś rycerze ustępowali pola na udeptanej ziemi, ażeby przeciwnik mógł stanąć na niej pewnie i mieć możliwość swobodnego manewrowania bronią. To jest ustąpienie placu, nie sytuacja zwarcia, uniemożliwienie ruchów. Nawet jeśli to jest walka, to z tego, że się daje komuś pole w tej walce, ścieraniu się poglądów – może jednak ostatecznie wyrosnąć coś, co nas w końcu zbliży. Bo tak rozumiemy i zakładamy, że jednak nam wszystkim, choć w różny (nieraz błędny) sposób, zależy na osiągnięciu dobra, a nie zła. Dawanie pola, to się nazywało kiedyś wyzwanie na sąd Boży. Walczymy ze sobą, mając każdy z nas jakieś oparcie, siły i atuty, a rozstrzyga Bóg. I myślę, że to jest rzecz, która jest nam dziś bardzo potrzebna. Żebyśmy ścierali się ze sobą w sposób rycerski, a może do czegoś dojdziemy.

Lublin, maj 1992 r.

POTRZEBA RADYKALNEJ NAPRAWY
Z Andrzejem Gwiazdą rozmawia Wojciech Chudy

Wojciech Chudy: *Znajdujemy się na progu nowej Polski. Nazywamy to w tym numerze „Ethosu" „drugim polskim przedwiośniem". Zacznijmy tę rozmowę od tego, co wywołało to „przedwiośnie". „Solidarność". Idea i ruch „Solidarności" przebiły komunistyczną zmarzlinę. W ciągu trzech lat mieliśmy rządy o „solidarnościowym" rodowodzie, a jednak ludzie z ulicy mówią z wyrzutem albo nawet gniewem: coście zrobili z tą „Solidarnością"?! Czy więc idea „Solidarności" się przeżyła i nasze „przedwiośnie" polega tylko i po prostu na oczekiwaniu na następne rozczarowania?*

Andrzej Gwiazda: „Przedwiośnie" wydaje mi się nazwą wyjątkowo nietrafną dla obecnego okresu. Przedwiośnie to okres trudny, gdy jeszcze jest zimno, zapasy zimowe wyczerpały się, a nowego jeszcze nie ma. Więc trzeba ograniczyć aktywność, przetrwać, przeczekać, aż siły natury przyniosą nam wiosnę.

Obecnie jest przeciwnie – to nie przedwiośnie, które wystarczy przeczekać. Uruchomione mechanizmy destrukcji działają nadal i powstrzymać je można tylko wielkim, zorganizowanym wysiłkiem. Jeśli się na ten wysiłek nie zdobędziemy, wiosna nie nadejdzie. Nadejdzie zagłada gospodarki - podstawy bytu narodowego.

Przedwiośnie – to tytuł powieści opisującej początki II Rzeczypospolitej. Rzeczywistość tamtych lat nieraz daleko odbiegała od marzeń o Polsce niepodległej. Obraz tamtych lat kształtuje w nas i Żeromski, i lukrowana propaganda piłsudczyków, krytyka socjalistów i ponura destrukcja endecji. Trudno dziś rozsądzić, jaki był wtedy udział nikczemności, egoizmu i prywaty, a jaki bezinteresownego patriotyzmu, solidarności i szlachetnych dążeń. Wiemy natomiast, że uzyskana niepodległość była niepodległością bez ograniczeń i niepodległością niekwestionowaną. Potrafiliśmy tę niepodległość obronić i potrafiliśmy z niej korzystać. Wiemy, że stopa życiowa Polaków zbliżyła się wówczas do rozwiniętych krajów zachodnich. Wiemy, że Polacy, aby uzyskać niezależność, kosztem wielkiego wysiłku wykupili 85% przemy-

słu będącego w rękach zagranicznych właścicieli. Kosztem nie mniejszego wysiłku zbudowano Centralny Okręg Przemysłowy – potężny przemysł ciężki, dający nam gwarancje niezależności ekonomicznej, a także Gdynię, dającą nam niezależność od niemieckich portów. Warto podkreślić, że dziś, gdy wymieniamy gospodarcze osiągnięcia II RP – dotyczą one prawie wyłącznie sukcesów przemysłu, którego właścicielem było państwo. Te osiągnięcia są dowodem, że wtedy nie mieliśmy kompleksów i wierzyliśmy we własne siły. Rząd od zera organizował życie społeczne, skutecznie rozwijał gospodarkę i bronił interesów Polski wobec innych państw. Nie znam przypadku, by dostojnik państwowy obrażał naród polski na forum międzynarodowym. Nasi przedstawiciele z godnością reprezentowali swój kraj i honor narodu.

Dzisiaj wszystko jest akurat odwrotnie.

Jedyne, co łączy te dwa historyczne okresy, to fakt, że tak niepodległość w 1918 roku, jak i obecny status z roku 1989 uzyskaliśmy bez aktywnego udziału Polaków – jako produkt uboczny wydarzeń zachodzących między mocarstwami. W 1918 roku Polacy nie odpowiedzieli na wezwanie Piłsudskiego do „czynu zbrojnego". W stanie psychicznym społeczeństwa skompensowała to rozdęta propaganda roli bohaterskiej garstki legionistów, przywracając Polakom poczucie godności i wiary we własne siły, co było warunkiem przyszłych sukcesów. Niepodległość uzyskaliśmy jednak wskutek jednoczesnego rozkładu państw zaborczych.

W 1989 roku jedyny okupant Polski, Związek Radziecki, od trzech lat był w fazie głębokich reform politycznych, związanych z odrzuceniem ideologii i radykalną zmianą pragmatyki.

Trzy pokolenia wychowały się w Związku Radzieckim w atmosferze terroru, powszechnej inwigilacji i wzajemnego donosicielstwa. Każdy cień podejrzenia o nieprawomyślność mógł każdego kosztować życie lub przynajmniej lata łagru. Na straży systemu stała Partia, KGB, wywiad i kontrwywiad wojskowy. W tych organizacjach donoszenie na współpracowników, podwładnych i szefów było obowiązkiem o tym samym priorytecie, co absolutna dyscyplina. W takim systemie proces zmian, wywracających całą dotychczasową zasadę istnienia, mógł być przygotowany wyłącznie w drodze wewnętrznego spisku w organizacjach stojących na straży ustroju. W organizacjach, w dodatku ostro rywalizujących o hegemonię, ujawnienie spisku dawało ujawniającym natychmiastowy skok w istniejącej hierarchii wpływów. Wyobraźmy sobie makiaweliczne, przemyślane i cierpliwe zabiegi przy werbowaniu kolejnego zwolennika, systemy zabezpieczeń przed denuncjacją w każdym indywidualnym przypadku. Jakie systemy gwarancji zabezpieczenia interesów indywidualnych i grupowych musiano stworzyć, by członkowie układu byli pewni, że na reformie systemu nie stracą, a zyskają? Bo przecież pierestrojka dla jej architektów miała tylko jeden cel – poprawienie swego

statusu. Jeśli aparat strzegący ustroju liczył 15-20 milionów ludzi, a wstępna faza organizacji miała objąć 5% – otrzymujemy liczbę około miliona osób uczestniczących w tajnym spisku! Ile czasu było potrzeba, aby to zorganizować? 10 lat? To stanowczo za mało.

W 1976 roku, gdy w „obozie" powstawały jawne grupy opozycyjne, proces konsolidacji zwolenników reformy musiał być już zaawansowany i obejmował niewątpliwie część działaczy opozycji. Dziś nie budzi już wątpliwości, że na pewnym etapie rozwoju w koncepcję pierestrojki została zaangażowana tajna polityka USA.

Uwagi o strajku 1980 r. w *Przerwanej dekadzie* i odpowiedź Wałęsy posłana Gierkowi na tytułowej stronie *Drogi nadziei* rzucają ciekawe światło na zaangażowanie „służb specjalnych" już od pierwszych dni strajku. Nie można dziś wykluczyć, że w 1980 r. Polska, zbyt duża i zbyt bojowa, by stać się celem interwencji, wyznaczona została na kolebkę pierestrojki. Zamiast „kolebki" powstała „Solidarność", której 10 milionów członków weszło z marszu w niezwykle aktywne życie polityczne. Naczelne dewizy: demokracja i niezależność, mimo rozpaczliwych wysiłków agentów oraz części kierownictwa i doradców wpisanych w pierestrojkowy układ, uniemożliwiły eliminację nie wtajemniczonych działaczy i wmontowanie „Solidarności" w układ z komuną. „Solidarność", dzięki społecznej aktywności, przejęłaby każdą próbę reform i przeprowadziła je zgodnie z interesem społeczeństwa, całkowicie ignorując tajne ustalenia i interesy ludzi układu.

W tej sytuacji stan wojenny był jedynym wyjściem, by pierestrojkę przeprowadzić zgodnie z interesami jej autorów. Stan wojenny był jedynym wyjściem, by zablokować demokrację i uwolnić gremia decyzyjne od narzucania decyzji przez członków „Solidarności". Selektywne aresztowania i zwolnienia, selektywny przydział ogromnych, jak na owe czasy, sum z zachodnich „niezależnych instytucji" oraz wewnętrzne decyzje personalne wyłoniły grupę akceptowanych przez komunistów osób z grona opozycji.

Równie selektywne zaopatrzenie w sprzęt poligraficzny, nagłośnienie w polskojęzycznych rozgłośniach zachodnich i poparcie przez Kościół części osób naznaczonych do firmowania przyszłej ugody podtrzymało ich popularność i zapewniło prawie bezwarunkowe zaufanie. Wskutek prostych, lecz długotrwałych zabiegów socjotechnicznych, stopniowo traciły znaczenie racjonalne podstawy zaufania, jak zgodność poglądów, akceptacja programów itp. Ich miejsce zajmowały relacje emocjonalne, coraz bardziej zbliżone do relacji między kibicami i zawodnikami. Zaangażowanie kibiców jest jednostronne. Kibice tolerują pogardliwie-komercyjny stosunek zawodników do widzów na stadionie i nie uważają za zdradę, gdy zawodnicy za pieniądze zmieniają barwy klubowe. Kibice z założenia nie uczestniczą w grze. Od swej drużyny żądają jedynie formalnego zwycięstwa, niezależnie od użytych metod, nawet gdy są to metody nieuczciwe.

Sprawdzianem stanu „psycho-politycznego" społeczeństwa było wystąpienie Wałęsy na tle Miodowicza w grudniu 1988 r. Wałęsa powiedział wtedy: „Nowa Solidarność będzie zupełnie inna niż ta z 1981 roku", „Do tej Solidarności wejdą zupełnie nowi ludzie", „Zakaszemy rękawy" oraz „Jesteśmy gotowi do wyrzeczeń". Wśród milionów telewidzów trudno było znaleźć osoby, które zauważyły te budzące grozę deklaracje. Kibiców przed telewizorami w ogóle nie interesowało, co Wałęsa ma im do powiedzenia, interesowało ich wyłącznie – kto „lepiej wypadnie".

Sprawdzian wykazał, że społeczeństwo – sfrustrowane i zmęczone długotrwałą „wojną" – kieruje się emocjami i całkowicie wyzbyło się racjonalnych motywacji. Takie społeczeństwo niezdolne jest ani do udziału w podejmowaniu decyzji, ani tym bardziej do samodzielnej aktywności. Można było przystąpić do eksportu pierestrojki do krajów satelickich, bez obawy, że Polska stanie się przykładem, jak wykorzystać reformy do zrealizowania narodowych celów.

Sposób zabezpieczenia interesów nomenklatury, wytyczenie przyszłej polityki i scenariusz przekazywania stanowisk ustalono w tajnych do dzisiaj układach w Magdalence.

Pierwszym aktem tego scenariusza był wielki spektakl telewizyjny pod nazwą „okrągły stół". Rozpoczął gen. Kiszczak programowym referatem, na który Wałęsa odpowiedział: „Przyjmuję wszystko, co pan generał powiedział". Te historyczne słowa uznane zostały za obalenie komunizmu.

Następnie wyrokiem sądu ustalono bez wyborów władze nowej organizacji pod nazwą „Solidarność", która jest „... zupełnie inna niż ta z 1981 roku". Jej cele określił Karol Modzelewski: „Przyjęliśmy niewdzięczną rolę ochrony władzy przed społeczeństwem". W kolejnych aktach scenariusza wybrano dwa parlamenty, rządy, które zachowują się jak oświeceni Hunowie w podbitym kraju, i dwu prezydentów.

W. Ch.: *Andrzej Gwiazda (zresztą cały „gwiazdozbiór") był zawsze symbolem krytycyzmu w łonie „Solidarności" i tak chyba jest nadal. Czy mógłbyś dziś, kiedy wielu Twoich kolegów wyraża siedząc w przestronnych gabinetach jakiś stopień samozadowolenia, wskazać te miejsca naszej rzeczywistości, do których odnosisz się najbardziej krytycznie z perspektywy ostatnich trzech lat?*

A. G.: Zacznijmy może od spraw gospodarczych. W kierownictwie strajku w 1980 r., a następnie w „Solidarności" znaleźliśmy się nie dzięki „układowi" i czyjemuś „poparciu", lecz dlatego, że na zebraniach Wolnych Związków Zawodowych przeanalizowaliśmy sposoby prowadzenia strajku, zasady negocjacji, a także cele, taktykę i sposoby działania związku, który kiedyś, w przyszłości, mieliśmy nadzieję stworzyć.

Gdy zaczęły się strajki, członkowie WZZ wiedzieli, co i jak należy robić. Nasze koncepcje znały załogi fabryk, w których pracowaliśmy, i dlatego wybrano nas do komitetów strajkowych. Gdy Wałęsa trzeciego dnia zerwał strajk w Stoczni Gdańskiej, zorganizowaliśmy Międzyzakładowy Komitet Strajkowy. Przedstawiliśmy delegatom nasze propozycje i zostaliśmy wybrani do prezydium. Następnie już „gdańska koncepcja" zyskała uznanie załóg całej Polski – więc wybrano nas do krajowych władz „Solidarności". Uznanie i afirmacja tej koncepcji, zwanej dziś „linią z 1980 r.", było warunkiem wyboru do władz „Solidarności". Okazało się, że to „uznanie" było często udawane.

Nie byliśmy wobec „Solidarności" krytyczni, lecz walczyliśmy o utrzymanie tych zasad, na jakich „Solidarność" powstała, i udawało to się nam tak długo, jak długo możliwe było odwołanie się do opinii załóg, jak długo panowała w Związku demokracja. Wcześnie dało się zauważyć, nie tylko wśród doradców, ukrywane tendencje antyzwiązkowe i antypracownicze. Po latach okazało się, że wielu działaczy wykorzystywało ruch solidarnej obrony interesów biednych, by móc służyć wyłącznie bogatym – w prywatnych klinikach, prywatnych szkołach, na stanowiskach w administracji. Dzisiaj ci działacze zajęli przestronne gabinety, a ich samozadowolenie zakłóca jedynie chyba strach przed rachunkiem, jaki społeczeństwo może im wystawić za nędzę bezrobotnych, zinstytucjonalizowane złodziejstwo, powszechną korupcję, niszczenie przemysłu i rolnictwa.

Miło byłoby móc uwierzyć, że to, co się dzieje w gospodarce, jest tylko wynikiem spuścizny „komuny", zbiegiem fatalnych przypadków czy w końcu wynikiem niekompetencji amatorów.

Lecz „plan Balcerowicza" jest spójną i fachowo realizowaną koncepcją polityczną. Każdy element tego planu jest silnie kryzysogenny i rozpad gospodarki jest wynikiem jego realizacji, a nie pogrobową zemstą „komuny".

Pod dyktando „komuny" zbudowaliśmy w Polsce potężny przemysł. Lecz około 70% gospodarki pracowało na potrzeby „systemu", a tylko 30% na potrzeby kraju. Te 30% dawało utrzymanie wszystkim pracującym, zarabiało na budowę dróg, mieszkań, „dotacje" do produkcji i inne wydatki. Według różnych szacunków w „handlu" z RWPG traciliśmy od 12 do 60 miliardów dolarów rocznie, gdy suma rocznych zarobków wszystkich pracowników wynosiła po czarnorynkowym kursie od 4,5 do 6 miliardów dolarów.

Rozpad, czy raczej autotransformacja systemu umożliwiała nam przystosowanie produkcji do polskich potrzeb i znalezienie korzystnych dla nas rynków zbytu. Wymagało to zmiany profilu produkcji, czyli „restrukturyzacji". Mając rozwinięty przemysł ciężki, mogliśmy tego dokonać własnymi siłami, zgodnie z naszym interesem i potrzebami. Mieliśmy wolną robociznę w przemyśle maszynowym, jako wynik zamknięcia wymuszonego eksportu. Nie potrzebowaliśmy kredytów – kredyt jest to bowiem kupowanie zaufania

przez gwarancje innych firm – a zaufania miała władza w 1989 roku nadmiar. Zakupy zagraniczne były niewątpliwie najłatwiejszym rozwiązaniem technicznym, lecz rzadko były uzasadnione ekonomicznie. Tak zwane nowoczesne technologie nastawione są na redukcję robocizny. W Polsce, gdzie siła robocza jest 10-20 razy tańsza, są często ekonomicznym absurdem. Polska jest krajem wyjątkowo hojnie wyposażonym w bogactwa naturalne, posiada kadrę naukową i produkcyjną o wysokich kwalifikacjach, przyzwyczajoną do bardzo szybkiego tempa pracy w trudnych warunkach. Aby to bogactwo wykorzystać, nie wolno było robić gwałtownych zwrotów w sferze gospodarczej. Należało chronić produkcję i przemysł państwowy, bo innego przecież nie było. Aby jednocześnie stymulować rozwój prywatnych przedsiębiorstw, nie wolno było stosować inflacji jako narzędzia politycznego. Należało maksymalizować zarobki, przy być może wysokich podatkach, o silnej progresji i wysokich ulgach od sum przeznaczonych na inwestycje lub składanych na inwestycyjne konta. Do granic możliwości budżetowych ograniczyć podatki przedsiębiorstw, a szczególnie odciążyć, do całkowitego zwolnienia z podatków, transport. Uzupełniając to tanim kredytem i drogim dolarem oraz którymś z wariantów Keynesowskich programów nakręcania koniunktury, przy oczywistym w tych warunkach entuzjazmie społecznym, uzyskalibyśmy burzliwy rozwój i w ciągu 2-3 lat zdolność do poważnej ekspansji ekonomicznej.

Zamiast tego zafundowano nam proceder zwany „prywatyzacją" i „plan Balcerowicza".

Przedsiębiorstwa, oprócz normalnych podatków, obciążono podatkiem obrotowym o charakterze wyłącznie cenotwórczym oraz horrendalnie wysokim podatkiem od majątku trwałego, zwanym dywidendą, wymuszając tym samym wysokie ceny na towary. Podatek od wzrostu wynagrodzeń o stopie 500%, praktycznie tożsamy z zamrożeniem płac, przy podwojeniu cen w skali roku, odebrał gospodarce polskiego klienta. Administracyjnie ustalony niski i sztywny kurs dolara spowodował, że polskie towary, mimo 15-krotnie tańszej robocizny, były droższe od towarów zachodnich. To uniemożliwiło pozyskanie odbiorcy zagranicznego. Ilość produkowanych towarów zaczęła gwałtownie spadać, a koszty utrzymania fabryki i podatki – niezależne od wielkości produkcji – musiały być rozłożone na mniejszą ilość towarów. Do inflacji politycznej, generowanej przez rząd, dołączyła inflacja kosztowa. Zamknęło się koło napędzające kryzys. Do tego dodano nam jeszcze „prywatyzację".

Załóżmy teraz, że prawdziwa jest teza „nowej władzy", iż poważne inwestycje dolarowe są warunkiem koniecznym uzyskania dochodów z polskich fabryk. Ponieważ przedwyborcza obietnica, że za wybranie Wałęsy na prezydenta Zachód zapłaci nam miliardy dolarów, okazała się fałszywa, jedynym wyjściem była sprzedaż fabryk lub akcji. Przedsiębiorca zachodni

kupując akcje wpłaca swe dolary nie na konto fabryki, lecz na konto Ministerstwa Przekształceń Własnościowych i staje się współwłaścicielem deficytowej fabryki, w którą po raz drugi musi zainwestować poważne sumy, jeżeli chce uzyskać dochód! Dodajmy do tego – wysokie ceny miejscowych surowców i półwyrobów, drogie budynki, transport i energia, małe możliwości zbytu spowodowane niską siłą nabywczą klienta. Nie rekompensuje tego niezwykle niska cena siły roboczej. W takich warunkach można liczyć na wykup fabryki w celu przejęcia jej rynków zbytu i zlikwidowania niebezpiecznego konkurenta. Dotyczy to fabryk najlepszych. Przykładów takich właśnie zakupów fabryk celem ich zniszczenia mamy już w Polsce wiele.

Niezwykle koresponduje z tą sytuacją oświadczenie T. Mazowieckiego w TV: „będziemy w pierwszym rzędzie sprzedawać najlepsze zakłady". Czy Mazowiecki mógł nie zdawać sobie sprawy, że w przemyśle, podobnie jak w redakcji pisma lub w każdym innym zespole twórczym, wystarczy wyeliminować jednostki wiodące, by zespół podupadł lub nawet rozleciał się?

Zwalanie winy na wymagania „wolnego rynku" przez kolejne rządy jest oszustwem, gdyż w Polsce nie ma wolnego rynku. Gospodarka jest nadal centralnie zarządzana, tyle że w nowoczesny sposób. Wolny rynek ma trzy części składowe: rynek towarów, rynek pracy i rynek kapitału. Rynek kapitału i rynek pracy nie istnieje. Rynek towarów jest pozorny, gdyż ceny towarów wymusza minister finansów przez administracyjne wyznaczanie podatków, w tym podatków wyłącznie cenotwórczych, przez administracyjne wyznaczanie cen energii i jej nośników oraz przez administracyjne ustalanie kursu złotego wobec innych walut. Cena robocizny również jest niemal sztywno ustalona przez ministra finansów za pomocą sławnego „popiwku".

U schyłku XX wieku policja i wojsko z wolna tracą rolę narzędzi panowania i podporządkowywania innych narodów. Źródłem panowania staje się ekonomia.

W kolejnych rządach stanowiska ministrów zarządzających wojskiem i policją, podobnie jak kierownictwa innych resortów, bez oporu powierzano coraz to innym ministrom. Jedynie ministerstwo finansów było bezwzględnie zastrzeżone dla L. Balcerowicza oraz jego doradcy A. Olechowskiego.

W. Ch.: *Co Cię najbardziej niepokoi w płaszczyźnie politycznej?*

A. G.: Polityką nazywamy zazwyczaj planowe działania na trzech poziomach. Poziom najniższy to walka o stanowiska i kariery polityków. Pośredni – to aktualna organizacja życia zbiorowego w państwie i realizacja grupowych interesów, którym politycy służą. Najwyższy poziom – to realizacja interesów narodowych, przygotowanie państwa i społeczeństwa do sprostania wyzwaniom, które może przynieść przyszłość, ze szczególnym uwzględnieniem kształtowania postaw etycznych i politycznych obywateli. W kra-

jach demokracji parlamentarnej ten poziom polityki jest raczej domeną elit społecznych, politycy poświęcają mu niewiele uwagi.

W Polsce najbardziej niepokojący jest fakt, że tak politycy, jak i grupy chcące uchodzić za elity zajmują się wyłącznie najprymitywniejszym aspektem polityki – personalnymi walkami o stanowiska.

Mieliśmy trzy rządy o biegunowo różnym kierunku politycznym; UD-cja, liberałowie, prawica, lecz wszystkie prowadziły identyczną politykę wewnętrzną i zewnętrzną. O tym, jaka polityka ma być realizowana, w ogóle się nie mówi, przynajmniej publicznie. Sejm nigdy nie rozpatrywał, czy zaproponowany skład gabinetu odpowiada wybranej linii politycznej, bo Sejm nigdy takiej linii nie ustalał. Tworzą się i rozpadają koalicje, toczą się walki między kilkudziesięcioosobowymi nieraz „partiami politycznymi", które blokują pracę Sejmu w nadziei wytargowania dla siebie jakiegoś stanowiska. Prezydent wydaje z naszych podatków wielkie kwoty na swą pokaźną Kancelarię, lecz właściwie jedyne, co za te pieniądze potrafił wymyśleć, to „przyspieszenie" nigdy nie sformułowanej polityki oraz „coś prezydenckiego", czyli zamach stanu i dyktaturę.

Rachunek prawdopodobieństwa wyklucza, by taki stan był dziełem przypadku. Jedynym racjonalnym wytłumaczeniem jest to, że ani Sejm, ani prezydent, ani rząd, a zatem Polska nie prowadzi własnej polityki. Linia polityczna została nam narzucona i ten, kto jej nie akceptuje, nie zostanie dopuszczony do wpływu na decyzje państwowe. Wiedzą to politycy, członkowie rządu, wiedzą posłowie. Wiedzą, że narzuconej polityki nie mogą zmienić. Mają do wyboru – odejść w niepamięć lub pozostać na świeczniku i walczyć o najlepiej płatne stanowiska przy realizacji zleconej polityki.

Jakie są cele tej polityki, możemy się tylko domyślać obserwując jej realizację. Zna je w Polsce kilkanaście, a może tylko kilka osób. Jestem przekonany, że prezydent nie należy do tego grona wtajemniczonych. Pełni on jednak zasadniczą rolę w jej realizacji. Ogarnięty chorobą cesarską, nieustannie tropi spiski przeciwko sobie, by się nie dać zdominować. To zmusza otoczenie do nieustannej obrony swojej pozycji. Obrona swego stanowiska w końcu wszystkim pochłania cały czas, wysiłek i zdolności tak, że nie mają już sił zajmować się niczym innym.

Polityka dla Polski została ustalona już na długo przed „okrągłym stołem". Przypuszczam, że na Malcie, jako drobny element drugiego już po Jałcie „Nowego ładu". Jeżeli więc Polska nie może decydować o własnej polityce, nie możemy mówić o demokracji, bo jej nie ma.

Istnieje natomiast pluralizm, lecz nie w wyborze kierunku politycznego, a jedynie jako jawne zabiegi o stanowiska. Jest to pluralizm ogłupiający i tych, którzy z niego korzystają, i społeczeństwo, któremu się go z satysfakcją pokazuje.

W. Ch.: *Oczywiście, to wszystko objawia swoje skutki w społeczeństwie. Jak byś dziś sformułował główne kwestie społeczne w Polsce?*

A. G.: Głównym problemem, będącym fundamentem wszystkich negatywnych zjawisk, jest społeczna akceptacja nieuczciwości. Po roku 1980, gdy bazą aktywności stało się żądanie i dążenie do absolutnej uczciwości, gdy zajadle tropiono i tępiono każdy ślad prywaty i nadużyć, nastąpiła wręcz niesamowita inwersja postaw. W 1987 roku enuncjacja J. Kuronia, że „polityka nie ma być uczciwa, polityka ma być skuteczna", została przyjęta jak objawienie nowej wiary. Rzesze wyznawców, od profesorów do robotników, z gorliwością neofitów wznosiły sztandar nieuczciwości. Pamiętam te pełne wyższości wzruszenia ramion, pobłażliwe uśmiechy wtajemniczonych i wściekłe ataki, gdy odrzucałem ten dogmat „nowej wiary".

Wszystkie stare cywilizacje, które przetrwały, wyznają etykę w przybliżeniu zgodną z Dekalogiem. To nie jest przypadek. Dekalog nie jest abstrakcyjnym zestawem egzaminacyjnym z uległości wobec Bożych nakazów. Zasady etyki zostały nam objawione jako sposób i warunek ludzkiego przetrwania. Byśmy sami nie musieli ich odkrywać.

Polacy w dużej części odrzucili te zasady.

Rząd „katolickiego premiera", by utworzyć klasę ludzi bogatych, dopuścił kradzież, jako najszybszą metodę akumulacji kapitału. Za rządów premiera spod znaku prawicy, nowo wybrany szef NIK-u, jedynej instytucji powołanej do zwalczania nadużyć, oświadczył Sejmowi, że nie będzie ścigał afer, gdyż afery są potrzebne.

Wszystkie orientacje zapadły na „dziecięcą chorobę prawicowości". Prawicowości streszczającej się do zasady: „zabierać biednym, by móc dać bogatym". Proces latynizacji przebiega szybko i spycha Polskę do formacji społeczno-politycznej o wiele groźniejszej niż zwykła neokolonialna zależność. Formacji, w której nieliczna klasa bogatych jest oddzielona przepaścią ekonomiczną od reszty społeczeństwa pogrążonego w nędzy. Gdzie prawa stanowione pod kątem interesów bogatych nie dają biednym szans na poprawienie swego statusu taniej, nieproduktywnej siły roboczej. Jeszcze żadne społeczeństwo nie potrafiło się wyzwolić z tego stanu. Próba zorganizowania się Peruwiańczyków poza państwem, jego prawami i instytucjami w alternatywne społeczeństwo biednych zakończyła się tragiczną epidemią. Cholera pogrzebała nadzieję, że z formacji latynoamerykańskiej istnieje inne wyjście niż rewolucja niszcząca klasę miejscowych bogaczy, eksploatujących swój kraj w symbiozie z zagranicznym kapitałem.

W. Ch.: *Wskazanie na zło sugeruje zarazem kierunki terapii. Jak określiłbyś więc główne punkty „naprawy Rzeczypospolitej"?*

A. G.: Naprawa Rzeczypospolitej musi odbywać się jednocześnie jako naprawa moralna i naprawa gospodarki.

Naprawy moralnej nie mogą zainicjować ci, którzy podnieśli nieuczciwość do rangi normy postępowania, a nawet cnoty.

Naprawy gospodarki nie przeprowadzą ci, którzy konsekwentnie prowadzą ją do upadku i uzależnienia od obcych interesów.

Warunkiem naprawy Rzeczypospolitej jest więc całkowita zmiana linii politycznej „okrągłego stołu" i usunięcie ludzi związanych z tym układem ze wszystkich kluczowych stanowisk w organach ustawodawczych i wykonawczych państwa oraz oczyszczenie sądownictwa z ludzi, którzy dopuścili się łamania etyki zawodowej.

Zmiana układu politycznego poprzez wybory w konstytucyjnym terminie jest mało realna. Społeczeństwo, wielokrotnie oszukane, prawdopodobnie odmówiłoby udziału w wyborach, gdyby nawet dotychczasowy układ polityczno-ekonomiczny dotrwał do końca kadencji.

Wcześniejsza zmiana układu może być jedynie przewrotem społecznym lub gabinetowym, czyli „zamachem stanu". Zamachu może dokonać albo lobby prezydenckie, albo pozostające poza kulisami związki PZPR-owskiego aparatu politycznego i represyjnego. Wszystkie pozostałe ugrupowania są zbyt biedne.

Prezydent, który zdaje się nieustannie marzyć o dyktaturze, co jakiś czas sygnalizuje swoje zamiary. Nie wiem natomiast, jak silne jest lobby prezydenckie, z jakimi ugrupowaniami ma powiązania i na czyją pomoc może liczyć. Pewnym wydaje się, że nie może liczyć na społeczne poparcie.

Aparat starej nomenklatury może być nieźle zorganizowany. Jest silny ekonomicznie przez „okrągłostołowe" uwłaszczenia i objęcie mafijnymi ruchami targowisk, parkingów i całego podziemia gospodarczego. Aparat ten dysponuje głosami drugiego co do wielkości klubu poselskiego w Sejmie. Grupa ta wykazuje coraz większą aktywność polityczną na szczeblu podstawowym, wydaje dużo pism celnie krytykujących neosolidarnościowe rządy. Lecz mimo coraz powszechniejszej w społeczeństwie opinii, że „komuna jednak rządziła lepiej", nie może ona liczyć na społeczne poparcie.

Nie należy też całkowicie lekceważyć docierających z tych kręgów sygnałów, że przygotowują się one w najbliższej przyszłości (np. druga połowa maja) do odzyskania oddanych pozycji.

Wydaje się, że nie można wykluczyć wspólnego puczu prezydenckiego w oparciu o „stary" aparat. Każdy taki pucz mógłby być groźny, gdyż krytyczny stan gospodarki wywołany decyzjami politycznymi pozwala w drodze również decyzji politycznych skokowo podnieść zarobki i stopę życiową społeczeństwa, jak również zmniejszyć bezrobocie. Natomiast rozprawy z przeciwnikami można przedstawić jako walkę z nadużyciami. Można w ten sposób zdobyć chwilowo zaufanie lub przynajmniej rozbić próbę społecznej

obrony. Taki margines czasu mógłby nowemu układowi pozwolić umocnić się na tyle, by dalej poprowadzić swą politykę bez oglądania się na interes społeczny.

Naprawę Rzeczypospolitej, czy raczej może budowę naprawdę niepodległej Rzeczypospolitej, od strony moralnej może rozpocząć tylko społeczeństwo, gdyż dotychczasowe „autorytety" utraciły zaufanie angażując się w tworzenie i promowanie układu politycznego, który okazał się niemoralny i nieskuteczny. Społeczeństwo boleśnie odczuwa skutki przyznania politykom prawa do nieuczciwości i ta praktyczna lekcja etyki szybko dociera do świadomości. Przekonanie o powszechnych nadużyciach i korupcji stanowi klasyczną bazę psychiczną samodzielnych wystąpień społecznych. Samoorganizacja społeczna jest tą jedyną siłą, która zmiatając dotychczasowy układ, ma szansę skierować politykę na drogę realizacji społecznych i narodowych interesów. Ruch społeczny, organizujący się pod hasłem etyki, jest jedyną możliwością wyłonienia nowych nieskorumpowanych elit i zmiany polityki gospodarczej. Ogólnie wiadomo, jaki kierunek powinny przybrać zmiany w polityce wewnętrznej. Szczegóły i kolejność posunięć mogą zostać opracowane po dokonaniu analizy stanu gospodarki.

W. Ch.: *Jak widzisz problem, który stał się już kalką dziennikarską: powrót Polski do Europy? W czym warto być podobnym do Europy Zachodniej? Czy mamy coś do dania tej Europie?*

A. G.: Wracając z Ameryki przez Londyn po wyjściu z autobusu odczułem ogromną ulgę: nareszcie w domu. Ale był to Paryż. Na tej podstawie Paryż zaliczam do Europy, a Londyn do Wysp, bo geograficzny środek Europy leży w Polsce. Z historii wiemy, kiedy przybyli z Azji Celtowie, Germanie, Achajowie, Arabowie, i na końcu Żydzi. Słowianie są w Europie dłużej niż sięga znana nam historia. Jesteśmy w Europie i musimy się rozepchnąć łokciami, by zająć należne nam miejsce. Jeśli pozwolimy, by to miejsce wyznaczali nam inni, będzie to miejsce neokolonii z brudną, nieopłacalną gospodarką surowcową, a my będziemy mieli status zamiataczy ulic w europejskich stolicach.

Ruscy carowie, budując pałace wspanialsze od Wersalu, byli przekonani, że wprowadzili Rosję do Europy, kacykowie Angoli czy Botswany, budując plac w stylu Kapitolu i kupując 270 cadillaków, sądzili, że dogonili USA. Nasi Europejczycy roku lub stulecia za miarę europejskości Polski przyjmują liczbę zachodnich samochodów na ulicach Warszawy i barwność opakowań w sklepach. W „Europie" ludzie jeżdżą „zachodnimi samochodami" dlatego, że zwykły pracownik kupuje samochód za dwie do dziesięciu pensji. W Polsce inżynier musi pracować na taki samochód około 70 miesięcy. W USA inżynier kupuje mleko w kolorowym kartoniku dlatego, że na ten kartonik pracuje około 30 sekund, więc nie opłaca mu się marnować czasu

na manipulacje butelkami, kapslami itp. W naszym osiedlowym sklepie okazało się, że opakowanie litra mleka w „europejskie" kartoniki kosztuje więcej niż mój inżynierski, godzinny zarobek. Dlatego rezygnuję z takiej europejskości i biegam na placyk, gdzie tanie mleko nalewają wprost z kanki w naczynia klientów.

Europa – to kraje rozwiniętego systemu świadczeń socjalnych i opieki państwa nad obywatelem. Europejczyk nie musi obawiać się przyszłości; jeśli straci pracę lub zachoruje, to wie, że dostanie bezpłatne mieszkanie, leczenie i utrzymanie. Na drodze do Europy nasi przewodnicy wymachując nam przed nosem kolorowym kartonikiem prowadzą nas w przeciwnym kierunku. W kierunku Ameryki Łacińskiej, a może Botswany.

Co możemy dać Europie? Niewiele. Jesteśmy zbyt ubodzy, nie tylko materialnie, duchowo też. Dla mnie problematyczna jest możliwość eksportu wartości chrześcijańskich przez kraj, w którym tych wartości się nie przestrzega. Przez kraj, w którym przywódcy ogłosili, że polityka nie powinna być uczciwa, a naród zaakceptował nieuczciwość w życiu i działalności publicznej. Czy autorytety, które uchyliły się od protestu wobec publicznych wezwań do odrzucenia podstawowych wartości chrześcijańskich na swoim terenie, będą przekonywające w nakłanianiu innych narodów do ich przestrzegania?

Lublin-Gdańsk, maj 1992 r.

KS. MIECZYSŁAW BRZOZOWSKI
(1933-1991)

Realizując publikację zapowiedzianego w numerze 15-16 „Ethosu" materiału z uroczystości pogrzebowych w związku z odejściem śp. Ks. Mieczysława Brzozowskiego, pragnęlibyśmy zwrócić uwagę na zamieszczony w rzeczonym numerze ostatni napisany przez Księdza Brzozowskiego artykuł „Kościół i Ojczyzna. Refleksje z młodzieńczych lat". Red.

Ks. Mieczysław BRZOZOWSKI

BYĆ WE WSPÓLNOCIE
Homilia*

Istnieje przymierze między człowiekiem a Bogiem, przymierze między Ludem a Bogiem. To przymierze zainicjowane przez samego Boga. Bóg daje Siebie nieustannie, stwarzając stale dzieje historii zbawienia. Wyrazem najpełniejszym Bożego działania w świecie jest Chrystus, Jego krzyż. On realizując odwieczny Boży plan zbawienia idzie ku nam przez krzyż. Na krzyżu oddał życie. On ten krzyż uwielokrotnił chcąc, aby stał się obecny w życiu każdej epoki, każdego pokolenia. Ustanowił Eucharystię, w której jest naszym pokarmem. Tak Bóg umiłował świat, że Syna swojego dał, tak Syn umiłował świat, że oddał życie i stał się naszym zbawieniem. W tym wyraża się Boża wola dawania Siebie, to jest Boży gest miłości. Ale On uczynił jeszcze coś więcej. On nas w mocy Ducha Świętego uzdolnił, abyśmy Jego przyjęli i abyśmy w mocy Ducha siebie samych uczynili dla Niego darem.

Przemawiając w Nowym Targu Ojciec Święty wskazał na ludzkie postawy, zrodzone w mocy Ducha Świętego, poprzez realizację których człowiek świadomie i dobrowolnie zawiera przymierze z Bogiem. Pierwsza postawa to w pełni świadome uczestnictwo w liturgii, w której nie tylko przyjmujemy przychodzącego, ale w której również siebie samych oddajemy jako dar, naszą radość i nasze cierpienie, smutek i nasz uśmiech, naszą pracę, nasze życie i naszą śmierć. Druga postawa to świadectwo. Przyjąwszy Boga i uczyniwszy z siebie samych dar dla Boga, wychodzimy do ludzi z posługą świadectwa. Do tych, którzy już nie czytają Słowa Objawienia, i tych, którzy zerwali wszelki kontakt z widzialnym Kościołem, wychodzimy jako świadkowie. Wnosimy Chrystusa wszędzie tam, gdzie człowiek żyje. Wnosimy Chrystusa w naszym słowie i czynie. Ci, którzy już nie czytają Pisma świętego,

* Tekst ten jest zapisem (spisanym z taśmy magnetofonowej) homilii wygłoszonej przez ks. Mieczysława Brzozowskiego 15 VI 1979 r. w kaplicy Sióstr Urszulanek przy ul. Narutowicza 10 w Lublinie z okazji zakończenia studiów teologicznych w KUL przez studentów z rocznika 1974-1979.

mogą Go odnaleźć patrząc na nas, ci, którzy utracili widzenie Chrystusa, mogą w nas jak w monstrancji dostrzec Jego znak. Świadectwo składamy wtedy, gdy możemy powtórzyć za Chrystusem: kto mnie widzi, widzi i Ojca. Trzecia postawa to służba, to wyjście do człowieka w tej postawie, w której nie pytamy: co ja mogę wziąć? ale z nieustannym pytaniem: do czego jeszcze jestem potrzebny, co jeszcze mogę dać z siebie, w jaki sposób mogę być dla kogoś? Postawa wyrażająca się w tym geście na kolanach przed drugim człowiekiem.

Ta liturgia oddania siebie Bogu, to świadectwo o Bogu żyjącym wśród nas i w nas, ta służba człowiekowi, sprowadza się równocześnie do tego, w czym wyraża się zjednoczenie Boga z człowiekiem, czyli do Bożo-ludzkiej wspólnoty. Wspólnotą jest Kościół, jeden powszechny, apostolski. Wspólnotą jest każda parafia i każda diecezja, wspólnotą jest każda rodzina. Spodobało się Bogu zbawić człowieka we wspólnocie. To jest warunek przymierza człowieka z Bogiem. Z jednej strony Krzyż i Eucharystia, owo dawanie się Boga nam; z drugiej – dokonane w mocy Ducha Świętego nasze oddanie się Bogu, nasze świadectwo i służba, i życie we wspólnocie. Może dlatego w Krakowie Ojciec święty mówił: „przyjmijcie Ducha Świętego, Ducha nie gaście", może dlatego na placu Zwycięstwa w Warszawie modlił się: niech zstąpi Duch Twój i uzdrowi, i ożywi tę ziemię. To, co mówię, jest Wam znane, ale jest to Boży apel, który jest kierowany nieustannie do każdego z nas, apel o przymierze, przymierze ludzi z Bogiem, przymierze wspólnoty ludzkiej ze Stwórcą i Zbawicielem świata.

Dzisiaj, gdy stajemy u kresu Waszej pięcioletniej pracy, musimy sobie zadać pytanie: czy na tym małym odcinku wspólnoty uniwersyteckiego kursu przybliżyliśmy się do przymierza z Bogiem? Oczywiście, wspólnota kursu jest czymś przejściowym. Przybyliście pięć lat temu do Lublina. W tym roku odchodzicie, wejdziecie w nowe środowiska, wśród innych ludzi, będziecie tworzyć własne rodziny, nowe małe wspólnoty, w których będziecie trwać. Te pięć lat już się nie powtórzy. To było jakieś doświadczenie niepowtarzalne, jedyne, doświadczenie, z którego trzeba wyciągnąć głębokie wnioski. Jeszcze wiele razy w życiu w ten czy w inny sposób da Wam Bóg możliwość tworzenia wspólnoty. Pamiętajcie – spodobało się Bogu zbawić ludzi we wspólnocie. Prawdę tę wyrażają pierwsze słowa Konstytucji dogmatycznej o Kościele. Kiedyś, kiedy staniemy przed Bogiem, kiedy nadejdzie nie koniec pięcioletniej pracy na Uniwersytecie, ale koniec życia, będziemy się również zastanawiali, czy we wspólnocie ludzkiej weszliśmy w przymierze z Bogiem. Mogą być sytuacje łatwiejsze i trudniejsze. Może ktoś z was wybierze drogę kapłaństwa. Pamiętajcie, że kapłaństwo realizuje się we wspólnocie, we wspólnocie międzykapłańskiej i wspólnocie kapłana z ludźmi, wśród których pracuje, i jeśli kapłan tej wspólnoty wokół siebie nie tworzy, zostaje sam. Może ktoś z Was wybierze życie w zgromadzeniu zakonnym. Pamiętaj-

cie, że życie zakonne jest znakiem wspólnoty. Zakon, gdzie nie byłoby wspólnoty, byłby zaprzeczeniem siebie, byłby zdradą znaku. Zapewne wielu spośród Was wstąpi w związki małżeńskie. Niektórzy z Was już tworzą rodziny. Znowu pamiętajcie, jeśli rodzina nie jest wspólnotą, świadectwo miłości i służby – nie przetrwa. Kapłan, który nie daje siebie wspólnocie – zginie; siostra zakonna, która nie daje siebie wspólnocie – zginie; rodzina, która nie żyje na zasadach wspólnoty – rozpadnie się, bo inaczej być nie może – to jest Boże prawo życia. Spodobało się Bogu zbawić ludzi we wspólnocie. Wspólnota jest czymś bardzo trudnym, bo we wspólnocie trzeba dawać, dawać siebie i nigdy nie pytać o to, co się w zamian bierze. Gdy człowiek zapyta, co ma w zamian, depcze już wspólnotę. Gdy człowiek pyta o to, co mu się należy, przekreśla wspólnotę. Trzeba dawać. Chrystus w Ogrójcu mógł pytać: Ojcze, dlaczego mam ginąć za ich grzechy, czy mało im dałem, dałem im wiedzę o Tobie, uzdrawiałem, leczyłem, wskrzeszałem, dlaczego mam ginąć za ich grzechy?

Kochani, przekreślenie zasady bezinteresownego działania jest przekreśleniem zasady wspólnoty. Przez pięć lat ponawialiśmy razem jakieś próby tworzenia wspólnoty. Jakie są tego owoce, nie my będziemy sądzić, ale Bóg nas osądzi. Obojętnie jednak, jak ten Boży sąd w tej chwili się jawi, niechże doświadczenia tych pięciu lat będą dla nas głęboką nauką: w tym, co było osiągnięciem, w tym, co było dobre, w tym, co chociaż na krok zbliżyło nas do wspólnoty. Niech to będzie w Duchu Świętym nasze zwycięstwo. Doświadczenia minionych pięciu lat niech będą również pouczeniem w tym, co było klęską, w tym, co było zaprzeczeniem, w tym, co było zdradą wspólnoty. Niech to również będzie ostrzeżeniem. Wspólnotę można zdradzać całe życie. Można w konsumpcyjnej postawie przejść przez życie, zgubić siebie. Żyjemy w świecie, który ulega subkulturze konsumpcyjnej, w świecie, który pyta, co mnie się należy, który chce brać. Nie poprawimy jednak tego świata przez to, że będziemy go ustawicznie krytykować, że będziemy wytykać błędy i wady innych. Świat możemy poprawić tylko przez to, że będziemy dawać: dawać siebie, dawać szaleńczo, dawać bez reszty, nigdy nie pytając o to, co ja mogę wziąć i co mi się należy, a zawsze oddając siebie aż po kres życia.

Jeżeli dzisiaj mam cokolwiek Wam życzyć, to życzę przede wszystkim, abyście przymierze z Bogiem zawierane we wspólnocie ludzkiej cenili ponad wszystko. Pamiętajcie, że wszelka wiedza i nauka to gnój w stosunku do tego, czym jest przymierze człowieka z Bogiem. Jeśli powiadam, że wiedza i nauka to gnój w stosunku do przymierza człowieka z Bogiem, chyba nie muszę już określać wartości pieniędzy, stanowisk, urzędów i ludzkiej kariery. Pamiętajcie, gdziekolwiek będziecie, bądźcie otwarci na wspólnotę. Tym z Was, którzy w jakikolwiek sposób z jakąkolwiek wspólnotą są związani, życzę, aby to był autentyzm wspólnoty, a nie kamuflaż i zakłamanie. Tym

z Was, którzy jeszcze z żadną wspólnotą się nie połączyli, życzę, aby do wspólnoty weszli.

I jeszcze jedno, trzeba abyście w tej wspólnocie zawsze byli wierni Bogu i Kościołowi. Pamiętajcie, są drogi zdrady Kościoła i są pieniądze, za które zdrada Kościoła się dokonuje, te pieniądze na Was czekają. Życzę Wam, abyście takich pieniędzy nigdy nie brali. Przyjmijcie światopogląd, jaki chcecie, ale nigdy nie wejdźcie na drogę sabotażu i dywersji. Jesteście marksistami, bądźcie marksistami, będą Was szanować i czcić, jesteście katolikami, bądźcie katolikami, ale nigdy przeciwko komukolwiek nie stosujcie sabotażu i dywersji. Trzeba być sobą i zawsze trzeba kierować się własnym sumieniem, szanując równocześnie ludzi innych przekonań. W postawie na kolanach podchodźcie do tych, którzy są nam obcy – do świadków Jehowy i do komunistów, do wszystkich na kolanach, bo to nasi bracia, i gdyby przyszło za świadka Jehowy czy za komunistę oddać życie – oddajcie je. Przeciwko nikomu nie stosujcie przemocy.

Dalej, jeśli mam Wam czegoś życzyć, życzę, abyście byli uczciwi wobec siebie i własnych upadków nie tłumaczyli winami innych. Jeśli w naszym życiu dokonuje się zbrodnia, to tylko z naszego własnego wyboru. Maksymilian Kolbe został świętym w Oświęcimiu. Można być w Oświęcimiu i zostać świętym, a nie z każdego zakonu idzie się prosto do nieba! Jeśli jest zło w naszym życiu to wina jest w nas. Gdziekolwiek się znajdziecie, choćby warunki wokół was były tak okrutne i ohydne jak w Oświęcimiu, jeśli będziecie patrzeć na siebie w duchu prawdy, staniecie się świętymi. I choćby warunki wokół was były idealne, jeśli Wam zabraknie prawdy i miłości, odejdziecie od Boga. Tylko prawda daje nam zwycięstwo, tylko przez prawdę rozwijamy się wewnętrznie – bądźcie na nią zawsze otwarci. Gdy będziecie mieć własne domy, niech będą otwarte, niech każdy ma do nich wejście i przystęp. Pamiętajcie, wszystko jest Boże, kto używa na własne potrzeby tego, co mu nie jest konieczne, ten kradnie dobra drugiego. Miejcie otwarte domy, stoły, otwarte serca, myśli i dłonie, umiejcie dzielić swoje pieniądze, swoją miłość i swoje życie. Nie można być otwartym na Boga, będąc zamkniętym na człowieka. Nie można obfitować w łaskę u Boga, jeśli się ponad wszystko ceni swoje dobra materialne. Umiejcie dawać siebie. Proszę Was.

Trudno nam się żegnać, bo przez te pięć lat byliście dla mnie moją najbliższą rodziną. Wszyscy – i ci, którzy chcieli w tej rodzinie uczestniczyć, i ci, którzy nie chcieli w niej uczestniczyć, i ci, którzy stawiali wielki znak zapytania nad uczciwością moich intencji. Wszyscy. Każde pożegnanie w rodzinie jest smutne, ale dlatego, że przeżywam Was, jak swoją najbliższą rodzinę, dlatego w tym miejscu, przy tym zakonnym ołtarzu musimy mówić sobie prawdę.

Ks. bp Piotr HEMPEREK

HOMILIA WYGŁOSZONA W CZASIE MSZY ŚW. W DNIU POGRZEBU KS. REKTORA MIECZYSŁAWA BRZOZOWSKIEGO

Lublin, Katedra, dnia 3 XII 1991 r.

„Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem. Kto we Mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie" (J 11, 25).

Ekscelencjo, Pasterzu Kościoła Lubelskiego
Ekscelencje, Księża Biskupi
Wysoki Senacie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
Przedstawiciele kapituł, instytucji i organizacji społecznych
Wychowawcy i Alumni Seminarium Duchownego
Bracia Kapłani
Bliscy i Znajomi Zmarłego
Bracia i Siostry w Chrystusie!

Słowa, które słyszeliśmy przed chwilą, wypowiedział Chrystus nad grobem swojego przyjaciela Łazarza. Wyrażają one prawdę, że życie raz dane człowiekowi przez Boga „zmienia się, ale się nie kończy". (I Prefacja o zmarłych). Kościół przypomina nam je dzisiaj, gdy żegnamy naszego duchowego brata, a dla wielu także duchowego ojca, jakim był Ksiądz Mieczysław Brzozowski. On bowiem, zawierzywszy Chrystusowi całkowicie, był w swoim życiu i bogatej działalności wiernym wyznawcą i żarliwym świadkiem tej prawdy, że nasze doczesne życie z chwilą śmierci zmienia się tylko, aby znaleźć pełny wymiar w Bogu. To przekonanie wyraził on również w testamencie sporządzonym po raz drugi przed trzema laty po pierwszym poważnym zasłabnięciu, pisząc w nim: „Świadom choroby serca, która w każdej chwili może zagrozić mojemu życiu... wyznaję wiarę w Boga, przyjmując w pełni wszystkie prawdy wiary zawarte w Credo...".

Śmierci się nie lękał. Był na nią przygotowany. Nie starał się też podtrzymywać życia za cenę rezygnacji czy nawet poważnego ograniczenia pracy. Trzeba tu podkreślić, że pomimo odczuwanych od lat poważnych dolegliwości serca, postępował tak, jakby mu nic nie groziło, jak gdyby był zupełnie zdrowy. O kłopotach ze zdrowiem wspominał tylko niekiedy w prywatnych rozmowach. W ten sposób niemal przyśpieszał swoje odejście do wieczności. Jeżeli zdecydował się na operację po przeżyciu groźnego zawału

serca w czerwcu tego roku, to nie po to, by przedłużyć swoje ziemskie życie – wszak mógł żyć jeszcze i bez tego – ale dlatego, że trudno mu było wyobrazić sobie życie bez możliwości czynnego służenia Bogu i bliźnim, a operacja pewną nadzieję na takie czynne życie dawała.

Dzisiaj, gdy jego życie doczesne dobiegło kresu i przybyliśmy tak licznie, by go swoją obecnością i modlitwą pożegnać i podziękować mu za pełną poświęcenia służbę Bogu i człowiekowi, każdemu, kto jego pomocy potrzebował, pragnęlibyśmy utrwalić w pamięci i zachować w sercu wszystko, co składało się na jego kapłańskie życie i dzieło, utrwalić to, jaki był naprawdę i czego dokonał. Nie sposób jednak w krótkim pożegnaniu zadośćuczynić temu pragnieniu, nawet gdy jest ono potrzebą serca. Można tylko przypomnieć pewne fakty z tego życia, podkreślić to, co było w tym życiu ważne, istotne, wskazać na wartości, którym starał się z całym oddaniem służyć.

Śp. Mieczysław Brzozowski urodził się we Lwowie 31 X 1933 r. i tam przeżył dzieciństwo, w części w trudnych latach wojny, naznaczonych niedostatkiem, grozą i terrorem. Zmuszony do opuszczenia rodzinnego miasta w 1946 roku osiedlił się wraz z rodzicami w Jeleniej Górze. Po ukończeniu tam szkoły średniej w 1950 roku przybył do Lublina, by w Seminarium Duchownym, pozostającym w ścisłej więzi z KUL-em, przygotowywać się do kapłaństwa, do którego czuł się powołany. Wybrał Lublin jako miejsce swojej formacji duchowej z dwóch – jak mówił mi – powodów. Tu był znany mu – wówczas wprawdzie tylko ze słyszenia – Katolicki Uniwersytet Lubelski i stąd było bliżej do jego rodzinnego miasta - Lwowa. Tak więc Lublin ze świadomego wyboru stał się najpierw miejscem jego wzrastania ku kapłaństwu, które osiągnął w roku 1956 (1 lipca w kościele parafialnym w Bobach koło Kraśnika), a następnie miejscem całego jego kapłańskiego życia i głównym, ale nie wyłącznym, miejscem jego bogatej działalności – duszpasterskiej, dydaktycznej i naukowej.

Ksiądz Mieczysław przeżył 58 lat, z tego w kapłaństwie 35. Według naszych ludzkich wyobrażeń mógłby żyć dłużej, nadal głosić prawdę Bożą i pomnażać dobro, służąc wielu swoją pomocą, wiedzą i doświadczeniem. Inne były jednak Boże względem niego zamierzenia i dlatego dzisiaj już go żegnamy. Trochę za wcześnie! Jeżeli wszakże weźmiemy pod uwagę wszystko, co stanowiło treść jego życia: jego wieloraką, intensywną działalność, możemy bez przesady powiedzieć, że to, czego Ksiądz Mieczysław dokonał, wystarczyłoby z pewnością na szczelne wypełnienie nawet znacznie dłuższego życia. Trzeba tu bowiem przypomnieć, że Ksiądz Brzozowski przez wszystkie lata swojego kapłańskiego życia pełnił jednocześnie przynajmniej dwie funkcje. Tak wynika z urzędowych dokumentów. Faktycznie było tych funkcji i zadań jednoczesnych niemal z reguły znacznie więcej. Można je tu ukazać tylko przykładowo, bez szczegółowego wyliczania. Dodać tu bowiem należałoby rozliczne posługi, które Ksiądz Mieczysław podejmował chętnie, bez wahania, ilekroć widział potrzebę lub był o to proszony.

Już w czasie studiów specjalistycznych na KUL-u (początkowo w zakresie teologii fundamentalnej), które podjął jeszcze przed święceniami kapłańskimi (czekał na nie ponad pół roku ze względu na zbyt młody wiek), przyjął obowiązki wychowawcy w internacie Niższego Seminarium Duchownego w Lublinie. Mianowany w rok po święceniach wikariuszem parafii św. Mikołaja w Lublinie, łączył pracę duszpasterską z zadaniami wychowawcy w tymże Seminarium. Studia mógł kontynuować właściwie dopiero, kiedy został rektorem kościoła św. Wojciecha w Lublinie (1962 r.). Wzbogacony doświadczeniami duszpasterskimi zajął się teologią pastoralną ze szczególnym uwzględnieniem homiletyki. Właśnie będąc rektorem kościoła pisał prace dyplomowe. Wkrótce (1964 r.) podjął również wykłady z homiletyki w Wyższym Seminarium Duchownym w Lublinie. Niebawem doszło do tego pełne, etatowe zatrudnienie w Instytucie Teologii Pastoralnej na KUL-u oraz obowiązki diecezjalnego wizytatora nauki religii (1966-1975). W roku 1976 – pracując naukowo i mając zajęcia dydaktyczne na KUL-u – został rektorem kościoła Matki Boskiej Zwycięskiej (powizytkowskiego) w Lublinie. Wreszcie w ciągu ostatnich dziewięciu lat życia godził prace na KUL-u ze stanowiskiem rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Lublinie. Do tego trzeba dodać wiele innych prac i zajęć podejmowanych przez Księdza Brzozowskiego z woli przełożonych i z własnej inicjatywy i gorliwości.

Zajęcia dydaktyczne prowadził zawsze w wymiarze przekraczającym znacznie obowiązki związane ze stanowiskiem na KUL-u. Ciążyło mu to zwłaszcza w ostatnich latach, ale przyjmował i rozumiał to jako konieczność. Ponadto dojeżdżał przez pewien czas z wykładami z homiletyki do Gorzowa Wielkopolskiego, do Przemyśla i Siedlec, bo taka była potrzeba i o to go proszono.

Gdy zaistniała potrzeba, uczestniczył czynnie w pracach Synodu Diecezji Lubelskiej, będąc członkiem Komisji Głównej, przewodniczącym Komisji do Spraw Przepowiadania Słowa Bożego i wreszcie współdziałając w ostatecznym zredagowaniu uchwał synodalnych.

Przez wiele lat należał do Komisji Episkopatu do Spraw Duszpasterstwa Ogólnego. Na jej posiedzeniach wygłaszał referaty i konferencje, z jej upoważnienia opracowywał corocznie ogólnopolski program homiletyczny, jego tematykę i szczegółowe propozycje homiletyczne na wszystkie niedziele i święta roku kościelnego. Zwolniono go z tych obowiązków dopiero po wyraźnym pogorszeniu się jego stanu zdrowia (przed trzema laty).

Szczególnie umiłowaną dziedziną jego działalności kapłańskiej była praca wśród młodzieży i z młodzieżą. Najpierw wśród młodzieży szkół średnich, następnie studentów, wreszcie alumnów Seminarium Duchownego. Na to nie brakło mu nigdy czasu. Młodzieży poświęcał wiele sił i serca. Był jej przyjacielem, powiernikiem i opiekunem. Organizował dla niej spotkania, dni skupienia i rekolekcje. Wielu pomagał materialnie. Wielokrotnie spę-

dzał z różnymi grupami młodzieży, także oazowej, wakacje, organizując obozy i wspierając je materialnie. Czynnie współpracował z ks. Franciszkiem Blachnickim i żywo współdziałał z ośrodkiem formacji młodzieżowej w Krościenku.

Udzielał się wszędzie, gdzie go potrzebowano i zapraszano. Brał udział w różnych zjazdach, w tygodniach kultury chrześcijańskiej oraz w spotkaniach ekumenicznych. Prowadził rekolekcje, wygłaszał referaty, wykłady i konferencje niemal we wszystkich większych i znanych ośrodkach w Polsce – od Olsztyna po Wrocław i Jelenią Górę, od Ustki po Krościenko i Przemyśl. Jeździł w tych celach niejednokrotnie do Siedlec, Warszawy i Krakowa. Nikomu nie odmawiał pomocy, gdy mógł znaleźć wolny czas i gdy zdrowie mu na to pozwalało. Prowadził rekolekcje dla ogółu wiernych w miastach i na wsiach, dla kapłanów, szczególnie jednak chętnie dla młodzieży szkół średnich i wyższych, w tym dla alumnów seminariów duchownych; te ostatnie nawet w latach poważnej choroby.

W latach 1980-1982 oddawał się z zapałem i gorliwością posłudze „Solidarności" jako przedstawiciel Biskupa Lubelskiego. Brał udział w jej zebraniach, służył radą i pomocą, uczestniczył w zgromadzeniach religijnych i patriotycznych, głosząc często homilie i kazania i organizując wykłady. Gdy nastał stan wojenny, odwiedzał internowanych, podtrzymywał ich na duchu modlitwą i słowem Bożym. Budził nadzieję na zwycięstwo. Zajmował się rodzinami internowanych, organizował dla nich pomoc, także materialną, i zapewniał niezbędną opiekę. Odprawiał często Msze św. w intencji Ojczyzny i głosił z okazji różnych rocznic narodowych i z innych okazji kazania i przemówienia o charakterze religijno-patriotycznym. Pomagała mu w tym dobra znajomość literatury, zwłaszcza poezji. Czerpał z niej często myśli i wykorzystywał je w nauczaniu.

W swoim pierwszym testamencie sprzed 25 lat (1966 r.) Ksiądz Brzozowski pisał: „Choć może w życiu nie umiałem tego okazać czynem – Bóg i wolna Polska to były dwa moje najwyższe ideały". Znając jego późniejszą działalność możemy z całym przekonaniem powiedzieć dzisiaj, że dobrze służył tym ideałom. Możemy też bez przesady stwierdzić, że starał się być „wszystkim dla wszystkich". Jak bardzo jest to prawdziwe, wiedzą najlepiej i mogą zaświadczyć ci wszyscy, którzy w różnym czasie i w różny sposób czerpali z jego wiedzy, mądrości i dobroci. Był zawsze oddany, gorliwy i ofiarny w służbie Bogu, Ojczyźnie, człowiekowi. Wielką miłością darzył przez całe życie Kościół.

Pragnę jeszcze kilka słów dopowiedzieć jako jeden z tych i w imieniu tych, z którymi razem w 1950 roku rozpoczynał Ksiądz Mieczysław drogę do kapłaństwa. Był dla nas wszystkich życzliwy, przyjacielski i zawsze gotowy do pomocy. Także po ukończeniu seminarium, choć wobec różnych zajęć i prac te więzi koleżeńskie rozluźniły się znacznie, zwłaszcza że Ksiądz Mie-

czysław przedkładał służbę Bogu i bliźnim nad sprawy osobiste, nawet nad zdrowie. Nigdy jednak nie odmawiał pomocy swoim kolegom kursowym, gdy się o to do niego zwrócili, szczególnie w sprawach duszpasterskich. Za to wszystko pragnę mu dzisiaj tu publicznie podziękować.

W ostatnich słowach testamentu z roku 1988 Ksiądz Mieczysław napisał: „Wszystkich proszę o modlitwę". Jest to jedyna jego prośba. Spełniając tę prośbę i tu dzisiaj przy trumnie, i w innym miejscu i czasie, z obowiązku wdzięczności i potrzeby serca, prośmy Pana, który go powołał do kapłaństwa i wspierał w wypełnianiu powołania kapłańskiego, Pana, który jest „zmartwychwstaniem i życiem", aby obdarzył go pełnią chwały w swoim Królestwie. Amen.

POŻEGNANIA*

KS. JULIAN WORONOWSKI (BP POMOCNICZY PATRIARCHATU LWOWSKIEGO KOŚCIOŁA GRECKOKATOLICKIEGO)

Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus!

Umiłowani w Chrystusie bracia w biskupstwie, kapłaństwie, drodzy bracia i siostry! Zaskoczyła nas i napełniła serca nasze smutkiem wieść o śmierci Ojca Rektora Mieczysława Brzozowskiego. Wielka to i ciężka strata. Przede wszystkim pozwólcie mi w imieniu patriarchatu i duchowieństwa Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego, a także od siebie samego osobiście wyrazić polskiemu Episkopatowi, duchowieństwu i narodowi, a także pracownikom i studentom Seminarium Lubelskiego głębokie współczucie. Wielu duchownych ukraińskich, w tym również ja, znało osobiście śp. Ojca Brzozowskiego. Zmarły cieszył się ich wielkim szacunkiem. Nieprzeciętnie uzdolniony, wielki erudyta i równocześnie skromny i dla każdego przystępny wzór kapłana, oddany pracy na chwałę Bożą, dobra i szczęścia swojego narodu. W ciągu szeregu lat pod Jego bezpośrednim kierownictwem odbywał się proces formowania młodych księży, wysoce edukowanych w sprawach wiary. W Seminarium zdobywali teologiczne wykształcenie również studenci ukraińskiego obrządku greckokatolickiego, do których Zmarły odnosił się z nadzwyczajną uwagą i serdecznością, po ojcowsku, czym zasłużył sobie na nasze uznanie i wdzięczność. Zgodnie z Jego życzeniem – według słów księży, którzy ukończyli to Seminarium – przeniesiono krzyż i chorągwie z kościoła przy ulicy Zielonej do kaplicy seminaryjnej, w której po dziś dzień nasi wychowankowie wychwalają Pana.

Niechaj Pan Bóg Wszechmogący wynagrodzi Mu w Swojej sprawiedliwości Jego ofiarną pracę w kapłańskim stanie. Tak więc dzisiaj ze szczerymi wyrazami głębokiego współczucia łączymy się razem z Wami w waszych modlitwach i wołamy: Panie, daj temu słudze Bożemu spoczynek tam, gdzie nie ma już ani bólu, ani smutku, a życie trwa wiecznie.

Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus!

Z języka ukraińskiego tłum. *Małgorzata Nikodemowicz*

---

* Teksty tu zamieszczone są kilkoma z wielu przemówień pożegnalnych wygłoszonych na pogrzebie ks. Mieczysława Brzozowskiego na cmentarzu w Lublinie przy ul. Lipowej. Red.

ALINA RYNIO (PRZEDSTAWICIELKA WYCHOWANKÓW)

Kochany nasz Ojcze,

Krótki adwent Twojego jakże pełnego znaczenia dla nas życia, dopełnił się.

W swoich dłoniach poniosłeś do Pana wszystko, co zdołałeś rozdać i uczynić.

W bogactwie Twych zawsze otwartych rąk znalazły się słowa, czyny i gesty, którymi przez lata całe byliśmy obdarowywani jako Twoja przybrana, liczna i bardzo różnorodna rodzina. Różnorodna wiekiem, pochodzeniem, pełnionymi rolami i wykonywanymi zawodami. Dla niektórych spośród nas, tak bardzo dziś rozproszonych po świecie, byłeś mądrym Doradcą, Mistrzem i Profesorem, dla większości Ojcem i Przyjacielem.

Będąc przeświadczonym, iż kapłaństwo realizuje się we wspólnocie z ludźmi, wśród których kapłan pracuje, gdziekolwiek dane Ci było przebywać, próbowałeś tej prawdzie wychodzić naprzeciw.

Twoje życie naznaczone było ciągle ponawianym trudem budowania wspólnoty. Były to wspólnoty, w których było miejsce dla każdego, bez względu na przekonania i pochodzenie. Tak było na Czwartku w Twojej pierwszej parafii, gdzie katechizowałeś i prowadziłeś ministrantów, podobnie na Podwalu, gdzie najpierw do swojego mieszkania przyjąłeś ośmiu chłopców z rozwiązanego Liceum Biskupiego, a potem licznie codziennie przychodzącą młodzież akademicką.

Nie inaczej też było na Narutowicza, gdzie każdy przychodzący – a było nas wielu – znajdował ciepło ojcowskiego serca, wsparcie moralne, a kiedy zachodziła potrzeba – również i finansowe.

To, czego nas uczyłeś w naszym byciu razem, oparte było na bezinteresownej miłości i braterskiej służbie.

Rozumiałeś bez słów nasze małe i duże dramaty i umiałeś, jak rzadko kto, w sposób ukryty uczestniczyć w tym morzu cierpienia Pana, które dotykało przychodzących do Ciebie.

W latach osiemdziesiątych, gdy nasza codzienność wydawała się nie do udźwignięcia, kochając i cierpiąc z nami i za nas, pokazywałeś, jak żyć godnie, uważnie, sprawiedliwie i odważnie. Uczyłeś, jak być wolnym, gdy tak wiele zniewalało. Jak móc „być", gdy było to takie trudne, że aż wydawało się niemożliwe.

Każdemu z nas dawałeś szansę. Nie poniżając niczyjej godności, zawsze byłeś po stronie człowieka. Wierzyłeś, iż każdy Szaweł może któregoś dnia stać się Pawłem.

Będąc otwartym i jakże czytelnym listem Pana, pracowałeś nad tym, aby ten smak nowego życia, którym żyłeś, był również i naszym udziałem. Uczyłeś na serio brać Ewangelię i wypełniać Nią darowany nam czas i przestrzeń.

W Twojej obecności czuło się potrzebę bycia prawdziwym. Dawany nam przykład pociągał swą radykalnością. Zapatrzony w Tego, który siebie uczynił darem, pokazywałeś, jak z radością oddawać absolutnie wszystko.

Wobec tego, co trudne i co boli, uczyłeś męstwa i ofiary. Łącząc swój krzyż z Tym jedynym, który jest naszą nadzieją, przyjmując na siebie zło naszych czynów, myśli i uczuć – uczyłeś, w czym wyraża się wspólnotowy charakter Kościoła i co znaczy realizować swoje chrześcijaństwo w pełnym czystości i ofiary kapłaństwie, rodzinie, życiu zakonnym i świeckim.

Tajemnica Twojej skuteczności leżała w tym, że dawałeś nam Boga dzieląc się zawsze Tą cząstką Chrystusa, która była w Tobie obecna jako miłość, nadzieja, radość i pokój.

Utwierdzając nas w wierze, służyłeś nam poprzez wielkoduszne dawanie swojego czasu, słowa, myśli i miejsca przy stole.

Całe Twoje życie było jedną wielką ofiarą i modlitwą.

Tak trudno nam się żegnać – więc nie mówimy Ci żegnaj, ale do zobaczenia. Takie powiedzenie zobowiązuje, by łzy żalu, smutku i tęsknoty stały się łzami naszego nawrócenia.

Wierząc, iż odkupienie jest nieustanną bliskością Tego, który odszedł, wierzymy też, iż w dalszym ciągu, choć nieco inaczej, będziesz w naszym życiu obecny i pomożesz nam zaświadczyć o tych wszystkich wartościach, których nas uczyłeś, a których nie sposób dziś nazwać i wymienić.

Na dowód tego, iż choć trochę pojęliśmy mowę Twoich słów i gestów na Twoim grobie składamy jedynie symboliczne kwiaty. Resztę zebranych pieniędzy przeznaczamy dla ludzi potrzebujących, których Ty zawsze potrafiłeś zauważyć.

Niech Pan ze swoją pełnią będzie Ci nagrodą za wszystko.

ZOFIA KOBYLSKA (PENSJONARIUSZKA
DOMU OPIEKI SPOŁECZNEJ W LUBLINIE)

Wielebny Księże Rektorze!

Tu, u kresu Twojej wędrówki, ośmieliłam się – dzięki Twojej wielkiej dobroci – stanąć w szeregach ludzi wielkich i zasłużonych, aby przekazać Ci od 210 mieszkańców naszego Domu gorące podziękowanie za to, że niosłeś z nami krzyż poprzez stałą łączność z nami osobiście i poprzez swoich wychowanków. Dziękujemy za ten dar wielkiego serca. Niech Pan, który powiedział, że szklanka wody podana temu najmniejszemu nie zostanie bez nagrody, dziś wyjdzie na Twoje spotkanie i powie ci: Pójdź ze Mną, bo cokolwiek uczyniłeś jednemu z tych najmniejszych, Mnie uczyniłeś.

W imieniu wszystkich mieszkańców oraz całego personelu Domu zapewniam o naszej wdzięczności przekazanej w modlitwie na przestrzeni czasu, jaki przyjdzie nam jeszcze nieść krzyż w domu cierpienia, którym jest nasz

Dom. Zapewniamy o naszym ogromnym długu wdzięczności, który będziemy realizować poprzez codzienną modlitwę za Ciebie, Czcigodny Księże Rektorze.

Niech Pan będzie Twoją nagrodą. Niech wynagrodzi Tobie każdy gest dobroci, szczególnie skierowany tam, gdzie najbardziej tego potrzeba – do domu ludzi cierpiących, niosących krzyż. Jeszcze raz wyrażam głęboką wdzięczność chyląc się nad Twoją trumną. Dziękujemy za wszystko. Odpoczywaj w pokoju. Do zobaczenia. Liczymy na to, że tak jak tutaj byłeś przyjacielem naszego Domu, przyjacielem serdecznym, pomagając nam, nie odmawiając nigdy na nasze wezwanie o pomoc, tak u Pana wyprosisz nam dużo siły do niesienia tej trudnej codzienności. Odpoczywaj w Panu.

Zbigniew ŻAKIEWICZ

POLSKA JEST WCIĄŻ KRESAMI

Gdy myślę – Ojczyzna, myślę przede wszystkim – Kresy. Tam się ukształtowałem, tam musiały rozwijać się moje kody genetyczne, gdyż zarówno po mieczu, jak i po kądzieli rodowód mój sięga wiele pokoleń wstecz w historię rodów zamieszkujących Wielkie Księstwo Litewskie: będą to Żakiewicze (pierwsza wzmianka z 1620 roku – niejaki Janko Żakiewicz, kanonik żmudzki), Ławrynowicze, ze strony matki – Oganowscy, Śnitkowie, Karczewscy...

Z biegiem lat Kresy stały się dla mnie ojczyzną duszy, ziemią mityczną i metafizyczną. Aż wreszcie, już w dojrzałości, pojąłem, że kresowość jest czymś bliskim dla całej polskości, jeśli ma być ona żywa, otwarta na inność, miłująca „małe ojczyzny" i dążąca do Uniwersum.

Przejdźmy do rzeczy. W swym pięknym eseju W dolinie Dniestru *Jerzy Stempowski pisze, że miał szczęście żyć jeszcze w czasach i miejscach, gdzie „narodowość nie była fatalizmem genetycznym [...]. Cała ogromna część Europy, leżąca między Morzem Bałtyckim, Morzem Czarnym i Adriatykiem, była jedną wielką szachownicą ludów, pełną wysp, enklaw i najdziwniejszych kombinacji ludności mieszanej [...]. Wszystkie odcienie narodowości i języków znajdowały się w stanie częściowo płynnym. Synowie Polaków stawali się nieraz Ukraińcami, synowie Niemców i Francuzów – Polakami". Dalej Stempowski czyni kapitalne spostrzeżenie, które może być kluczem otwierającym niepojęty dla wielu współczesnych Polaków Sezam: „W czasach tych narodowość nie posiadała charakteru nieuniknionej fatalności rasowej [...]. Życie wewnętrzne grup narodowościowych pogłębiało się i rafinowało przez ponownie dokonywane wybory indywidualne i niezbędną do tego interpretację. Wybór bowiem wymaga rozważenia przynajmniej dwóch alternatyw w całej ich rozciągłości, stanięcia na rozdrożu, z którego widać od wewnątrz obie drogi".*

Józef Czapski oceniając osobowość Jerzego Stempowskiego zapytywał: „Czy należy wykreślić tego kosmopolitę rodem z Ukrainy z wzorca inteligencji polskiej? Zamknąć Polaków w świecie wyłącznie utylitarnego nacjonalizmu, czy to nie skazanie nas, abyśmy przestali być sobą? Na to trzeba by nie tylko zetrzeć gumą parę ostatnich faktów z historii, ale przekreślić całą naszą tradycję Rzeczypospolitej Obojga Narodów, której Jerzy Stempowski był najczystszym wyrazem"[1].

---

[1] J. Czapski, *Dwie prowokacje*, w: *Tumult i widma*, Paryż 1981.

Przypominam siebie jako nastolatka, który w 1946 roku został rzucony z mateczników Wileńszczyzny do Łodzi. Pamiętam jak boleśnie odczuwałem nietolerancyjność moich łódzkich kolegów, którzy zamieszkując w centrum kraju nie mieli wyobraźni do inności, gdyż polskość dana im była dziedzicznie i bezproblemowo. Tymczasem ja już zdążyłem zachłysnąć się tą niepowtarzalną atmosferą miejsca na rozdrożu, dojrzewaniu mojemu nadal patronowali ludzie stamtąd: przyjaciele moich rodziców – sąsiedzi spod Krewa, Smorgoń, Mołodeczna czy ze stołecznego Wilna.

Tak. My byliśmy inni. Nauczeni być „tutejszymi". „To znaczy – jak pisał mądrze Antoni Gołubiew – nie tylko tutaj urodzeni, ale uważający tę ziemię za swój rodzinny grunt, za ojcowiznę, za kraj, do którego należę [...]. Być może w odpowiednich warunkach – pisał dalej autor Bolesława Chrobrego *– nie wykluczone było wytworzenie się na Kresach odrębnej narodowości, wyrosłej z żywej jeszcze, aczkolwiek nie dość jasno odczuwanej tradycji, być może trój- (lub nawet więcej) językowej, kulturalnie złożonej, zachowującej swoją samoistność, chociaż czerpiącej żywe soki od sąsiadów"*[2].

Będąc więc „tutejszymi", wcale nie byliśmy zamkniętym zaściankiem, jakąś zaskorupiałą glebą niezdolną przyjąć żywego ziarna. Przeciwnie. Na tym polegał paradoks Kresów, że jeśli znajdował tam schronienie świat wczorajszy, to świat ten jakby tylnymi drzwiami otwarty był na Uniwersum. Nie tylko dolina Dniestru Stempowskiego „pełna była wspomnień historycznych, pamiątek po wszystkich wielkich cywilizacjach Europy", również na Białorusi trwała żywa pamięć Litwy i Moskwy, Wikingów i Szwedów czy napoleońskiej epopei.

A jeśli owe „tylne drzwi" wiodące w historyczną przeszłość zarastały trawą zapomnienia, to sam człowiek Kresów miał we krwi otwartość wobec świata, żywą inteligencję i ciekawość innych, tak typową dla wszystkich mieszańców i Metysów. Dlatego na Kresach w sposób naturalny odbywał się proces, jaki zazwyczaj ma miejsce w przelotowych punktach świata: dążenie do uniwersalnego przy ogromnym poczuciu własnej wartości i „samoswojości". Obserwowaliśmy tam coś w rodzaju sprzężenia zwrotnego: małe ojczyzny, będące rezultatem mieszania się narodów, religii i kultur, otwarte na cztery strony świata, słynące ze swych traktów, które niby życiodajne arterie łączyły Euro-Azję – prowadziły do Uniwersum.

Dzięki temu Uniwersum wychodziło ze sfery abstrakcji, książkowego naczytania, narzuconej ideologii, stając się czymś podstawowym i zarazem czytelnym, podobnym Miłoszowej Laudzie, o której autor

---

[2] A. Gołubiew, *Największa przygoda mojego życia*, „Znak" 1981, nr 11.

Rodzinnej Europy *pisał, że powołała ją do życia ta sama potrzeba umysłu, która stworzyła – „geometrię i nauki ścisłe, filozofię i religię, moralność i sztukę". I ta wieczna pamięć o podobieństwie ludzkich losów, bez względu na rasę czy język, czyniła nas otwartymi i zarazem wskazywała na wagę naszych zaścianków, okolic i rodzinnych wiosek.*

Byliśmy więc wciąż rozdarci (jak wszyscy ludzie pogranicza) pomiędzy sprzecznymi siłami, ambiwalentni, podwójni. Pomiędzy siłą dośrodkową, dążąc do zaścianka, gdzie człowiek w pełni czuł się u siebie, a siłą odśrodkową. Uniwersum mogło być dla nas, i było, „rodzinną Europą", ale też otwierało na inne wartości. W tym biegu ku powszechności losów człowieka odkrywaliśmy siłę i wagę religii, którą przeżywaliśmy intensywnie i egzystencjalnie.

Gdy jednak spojrzymy na fenomen Kresów z punktu widzenia racji narodowych, musimy zdawać sobie sprawę z kosztów, jakie Centrum płaci na pobrzeżach, tracąc swój stan posiadania lub go umacniając. Jestem głęboko przekonany, że jeśli Polska ma być krajem żywym i otwartym dla innych, nie powinna troszczyć się o ponoszone straty, lecz przede wszystkim powinna strzec swej historycznej pamięci Rzeczypospolitej Wielu Narodów.

Znany jest fenomen, że Polska utraciwszy byt państwowy, w dalszym ciągu asymilowała „inorodców". Na wsi wileńskiej proces polonizacji ludności białoruskiej wyraźnie się nasilił właśnie w XIX wieku. Pamiętam, jak często Antoni Gołubiew, mówiąc o atrakcyjności polskiego wzorca kulturowego na Kresach, jako przykład dawał historię swego rodu (jego ojciec był z pochodzenia Rosjaninem). Iluż to wybitnych uczonych i artystów pochodzenia niemieckiego, rosyjskiego, żydowskiego i czeskiego zasiliło polską kulturę w XIX wieku, wieku niewoli. Zjawisko to przyjmowane było jako rzecz dobra, konieczna i zrozumiała. Gorzej było, gdy droga z Kresów wiodła do Petersburga, Kijowa, Berlina czy Wiednia, a nie do Warszawy i Krakowa.

Na przykład droga do Berlina prowadziła często przez Gdańsk. Ostatnio czytając Wspomnienia gdańskiego bówki *Brunona Zwarry o gdańskim międzywojniu dostrzegłem, jak dużo etnicznie kaszubskiego żywiołu wtopiło się w żywioł niemczyzny. Gdańska niemczyzna zyskiwała pociągającą swą odmiennością wersje swoich Kresów. Dziś sztandarową postacią tego pokroju gdańszczanina jest Günter Grass: z matki Kaszubki, ojca gdańskiego Niemca.*

Ta wymiana jest wyrazem owego wolnego wyboru, przed którym jest postawiony każdy człowiek Kresów. Gdy w Niemczech doszła do głosu ideologia „krwi i rasy", Gdańsk, typowe miasto Kresów, przestało być miejscem transmisji wartości duchowych i kulturowych, a stało się miastem nienawiści, pogromów, aby wreszcie w swych gruzach pogrzebać hitlerowski sen o potędze.

Zrozumienie tego, kim jesteśmy jako naród, jaka jest nasza Ojczyzna, kryje się w pracy i pamięci pokoleń. Nigdy zaś w micie rasy, krwi, w owym „fatalizmie biologicznym". Ojczyzna powinna służyć naszej duchowej wolności, powinna zawsze skłaniać nas ku temu, co jest dobre i autentyczne. Trzeba pamiętać, że wkroczenie myśli niemieckiej na obszary mitologii „krwi i rasy" odepchnęło ludy ościenne. Znowuż, podbita, ubezwłasnowolniona politycznie Polska XIX-wieczna, siłą i atrakcyjnością swojej wersji kultury zachodnioeuropejskiej, potrafiła spolonizować pogranicze.

Na początku lat siedemdziesiątych odbyłem pouczającą podróż po Ukrainie, zahaczyłem o Kijów i Odessę, a następnie odwiedziłem Mińsk i Wilno – dziś jakże ważne dla Litwinów. Był też wypad do Gruzji. Otóż w każdym z tych centrów życia narodowego odnalazłem ten sam powtarzający się z zastanawiającą prawidłowością wizerunek Polski. Ludzie sztuki, nauki, kultury, elita owych nacji dosyć często znała przynajmniej biernie język polski, dobrze orientowała się w naszej geografii duchowej i kulturowej. Byliśmy znani albo przynajmniej zrozumiali i przystępni, wzbudzając autentyczne zainteresowanie.

Pojąłem wówczas niejako poglądowo, że Polska z uwagi na swe okcydentalne położenie, swoją wielowiekową więź z kulturą zachodnioeuropejską, poczuciem osoby ludzkiej, z drugiej zaś strony – ze względu na historycznie ukształtowaną więź ze wschodnimi narodami Europy, jest naturalnym łącznikiem ze światem Zachodu. Polska jest po prostu najbardziej strawną i przyswajalną Europą, stanowi ważny kontrast wobec dynamicznej i nieraz zaborczej kultury rosyjskiej, jest też krajem interesującym i atrakcyjnym, który nie grozi zniszczeniem młodych kultur narodowych.

Patrząc więc z perspektywy Wschodu cała Polska jest pobrzeżem, kresami Europy Zachodniej. Znane Liebertowskie powiedzenie, że Polska nie jest ani Wschodem, ani Zachodem, owo stanie w otwartych drzwiach, nabiera nowego, głębszego sensu. Tak jak dla Gombrowicza polska „niedojrzałość" stała się szansą i źródłem odradzającym naszą kulturę, tak też nasza sytuacja duchowa ludzi wciąż określających się i poszukujących swego miejsca, to rozdarcie między Wschodem i Zachodem, między Bizancjum a Rzymem – jest naszą wielką szansą.

Jeśli Stanisław Łempicki uważał, że cechami wyróżniającymi literaturę kresową były: religijność, rycerskość, epickość i poczucie odrębności obszaru, to patrząc na kresowość jako na model „bycia Polakiem" powinniśmy za Stempowskim dorzucić – o t w a r t o ś ć. Kresowość nie jako „przedmurze", nie jako Ślimakowa placówka, którą trzeba za wszelką cenę utrzymać, lecz jako nabyta w wielowiekowych doświadczeniach umiejętność do zrozumienia inności, jako talent do przyswajania i przetwarzania obcych kultur.

Orientalny strój sarmacki, który przywdziewał polski szlachcic, na co dzień obcując z łaciną i kulturą włoską, później francuską – oto plastyczny wizerunek tej niepowtarzalnej sytuacji, która z Rzeczypospolitej czyniła wielkie Kresy Europy i zarazem Wschodu. I jeśli w literaturze polskiej w okresie zaborów pojęcie kresów rozszerzyło się na zachód, północ i południe[3]*, z akcentowaniem konieczności utrzymania kresowej placówki, to samo życie wykazało, że placówka ta musiała być miejscem nieustannego wyboru, miejscem, skąd ogarniało się kulturę rosyjską, niemiecką, ukraińską, białoruską czy litewską niejako od wewnątrz. Ta perspektywa rozdarcia, współodczuwania i współuczestniczenia czyniła tym bogatszą polską kulturę, im więcej wchłaniała ona inności.*

Powiedzmy jasno: wyzwanie, jakie niegdyś zostało rzucone Rzeczypospolitej Wielu Narodów, krajowi znajdującemu się na wielkim rozdrożu historycznych traktów i dróg, dziś jest równie aktualne. Jest to sprawa tożsamości i niezależnego narodowego bytowania.

---

[3] Zob. J. Kolbuszewski, *Legenda kresów w literaturze XIX wieku*, „Odra" 1982, nr 12.

Michał POROWSKI

JASKÓŁKA NOWEGO PRAWA KARNEGO

Książka *O prawo karne oparte na zasadach sprawiedliwości, prawach człowieka i miłosierdziu**, wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, zawiera materiały z sympozjum na temat reformy prawa karnego. Sympozjum zostało zorganizowane w Kazimierzu nad Wisłą w dniach 28-30 IV 1988 r. przez sekcję nauk penalnych KUL.

Sesja ta była pierwszą powojenną próbą oświetlenia węzłowych problemów prawa karnego i jego reformy z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej. Wzięli w niej udział pracownicy nauki z różnych ośrodków akademickich, praktycy oraz studenci. Dowodzi to, iż reaktywowany w ostatnich latach kulowski ośrodek nauk penalnych wyraźnie zaznacza się na mapie naukowej kraju. Mimo stosunkowo krótkiej działalności wychodzi z ważką inicjatywą i znaczącym już dorobkiem. Wprowadza wszak do teorii prawa karnego pomijane dotychczas w Polsce podejście badawcze, które – podobnie jak katolicka nauka społeczna w ogóle – proponuje interesujące spojrzenie na społeczeństwo i jego problemy. Ten nurt myślenia zyskuje w społeczeństwie polskim ostatnimi laty coraz większe uznanie i cieszy się dużym zainteresowaniem, jako szczególnie inspirująca perspektywa intelektualna. Wydobywa bowiem problemy, które dotąd znajdowały się w cieniu, były zapomniane bądź celowo pomijane. Dzięki tej optyce wracają do nauki ogólnokrajowej wartości personalistyczne przytłumione kolektywistyczną lub liberalistyczną wizją społeczeństwa lub całkiem wyparte z aparatury i świadomości karnistów obdarowanych autorytetem formalnym, którzy decydują o programie edukacji prawników, kształcie prawa i kierunkach badawczych. Toteż w obrębie myślenia jurydycznego obok takich pojęć, jak: interes społeczny, porządek publiczny czy polityczne przeznaczenie prawa, szczęśliwie zaczynają się pojawiać i konkurować z nimi pojęcia, które są ucieleśnieniem innej aksjologii i innych aspiracji: dobro wspólne, ład moralny, oraz prawo jako podstawa pokoju społecznego i respektu dla osoby ludzkiej.

W tym drugim porządku wartości pragną utrzymać swoje rozważania i opinie zarówno referenci, jak i uczestnicy dyskusji. Wszystkie opracowania są niewątpliwie godne uwagi, wszystkim też autorom przyświeca dążenie do wprowadzenia swojej myśli na szerszą płaszczyznę filozoficzną bądź aksjologiczną, wszyscy prezentują szereg nowych, niekonwencjonalnych ujęć. Atoli w lekturze materiałów konferencyjnych daje się odczuć wyraźnie spojrzenie retrospektywne, nastawione na skądinąd słuszną krytykę szczególnie bulwersujących instytucji prawa PRL,

* *O prawo karne oparte na zasadach sprawiedliwości, prawach człowieka i miłosierdziu*, red. A. Strzembosz, Lublin 1988, ss. 342.

czasem nawet poszczególnych przepisów. Taki sposób dyskusji – zrozumiały w obliczu problemów, przed którymi stawia prawników ustawodawstwo zmodyfikowane pod ciężarem stanu wojennego – skłania prędzej do myślenia kategoriami rewindykacyjnymi niż do refleksji nad budową dalekosiężnej wizji prawa społeczeństwa obywatelskiego.

Oczywiste jest, że nauka prawa karnego – pogrążona w zastoju stereotypowych paradygmatów metodologicznych, chętniej uprawiana na gruncie dogmatyki i empirii niż doktryny, obracająca się wokół utartych, bezpiecznych systemów analitycznych – nie jest jeszcze gotowa do podjęcia szeroko zakrojonego dyskursu. Zdaje się jednak ku temu zmierzać. Konferencja, którą prezentuję, podjęła to wyzwanie i stała się przez to pierwszym, znaczącym krokiem w poszukiwaniu alternatywy dla założeń ideologicznych obecnego ustawodawstwa karnego.

Aczkolwiek nie ma katolickiej filozofii prawa karnego (czy w ogóle słuszne byłoby kreowanie takiej dyscypliny, która miałaby żyć własnym życiem doktrynalnym), to przecież istnieje problem oparcia urządzeń społecznych na zrębie wartości uniwersalnych, które chrześcijaństwo potrafiło rozpoznać, ocalić od zapomnienia i przenieść w nasz czas. Tkwią one – jak słusznie twierdzi J. Widacki – w całym Magisterium Kościoła, jest nimi przepojona idea bezprzymiotnikowego humanizmu i świadomość człowieka rozumiejącego swą godność; są przeto poniekąd gotowe do recepcji i czas chyba ku temu nagli.

„Wydaje się oczywiste – pisze L. Falandysz w swoim referacie – że marksistowska, a może raczej realnosocjalistyczna wizja prawa, której hołdują władze PRL, odznacza się przede wszystkim skrajnym instrumentalizmem, sprowadzającym prawo do roli jednego z narzędzi polityki. [...] Ujawnia to próba sformułowania rzeczywistych, a nie deklarowanych zasad prawa, funkcjonującego w tym systemie, które można sprowadzić do prymatu polityki nad prawem wraz z najważniejszymi tego konsekwencjami w postaci: ograniczonego związania władzy przez prawo, wyłączenia grup społecznych spoza elity władzy od wpływu na stanowienie i treść prawa, ochrony praw obywatelskich tylko do granic interesu grupy sprawującej władzę oraz braku rzeczywistej kontroli zgodności prawa z celami i wartościami deklarowanymi w konstytucji lub przyjętymi jako zobowiązania o charakterze międzynarodowym". Referaty poświęcone zagadnieniom szczegółowym i głosy w dyskusji dostarczają konkretnego, rzeczowego materiału, który – niestety – potwierdza tę smutną diagnozę i ukazuje konsekwencje mylnej koncepcji prawa.

Okazuje się zatem, że nawet owe, pojęte na sposób kelsenowski, rządy prawa, które – czerpiąc moc z konstytucji – „tworzy samo siebie", jest zbyt trudne mimo, że tak pojęta norma podstawowa jest w ostatecznej instancji całkiem dowolna – pochodna od władzy państwowej i tylko od niej zależna.

Społeczeństwa doświadczone koszmarem narodowego socjalizmu i stalinizmu zaczęły interesować się tymi koncepcjami prawa, które kładłyby tamę uzurpatorskim dążeniom państwa do niczym nie skrępowanego prawotwórstwa. Taką szansę odnaleźć można w chrześcijańskiej filozofii prawa, któ-

ra przeciwstawia się rozmaitym nurtom normatywizmu i pozytywizmu prawniczego.

Lex iniusta nie jest prawem – głosi św. Augustyn. Uczy przez to, że prawo pozytywne musi być zgodne z człowieczeństwem. Nie wystarcza mu za rację pozytywna norma konstytucyjna, lecz musi szukać uzasadnienia w wyższej zasadzie: bezsprzecznie sprawiedliwej i pierwotnie słusznej – prepozytywnej. Podobnie sądzi św. Tomasz z Akwinu dowodząc, że zadaniem normy prawnej jest ukierunkowywanie na dobro wspólne. A więc przede wszystkim dobro, nie interes – kategoria efemeryczna o niepewnej treści moralnej; po drugie, dobro wspólne, a więc wolne od przeciwstawiania interesu zbiorowości dobru osoby. Dobro wspólne nastawione jest na rozwój osobowy wszystkich członków społeczności, o ile tylko może być ono osiągnięte wspólnym wysiłkiem. Odsyła przeto zawsze do tego, co odpowiada istocie człowieka i sprzyja umacnianiu stałych elementów człowieczeństwa. Tak więc prawo znajduje swą ostateczną rację w człowieku.

Takie podejście nie jest bynajmniej zamachem na wolność sumień ludzkich ani próbą teokratyzacji zasad odpowiedzialności i karania, lecz uczynieniem zadość wartościom, które stały się dziedzictwem kulturowym cywilizowanego świata i powinnością współczesnego człowieka.

Owe odwieczne wartości wyrażające prawdę o człowieku, którą on sam odczytuje w porządku swego bytu, trzeba wszczepić w ludzki ład, w ustawodawstwo powołane wolą człowieka, by prawo stało się prawem, a sprawiedliwość zeszła z wyżyn nieosiągalnego ideału do codziennej rzeczywistości.

Uczestnicy konferencji dokonują oceny aktualnego prawa, patrząc nań przez ten właśnie pryzmat i w tym duchu formułując zasady jego reformowania. Nie da się przedstawić nawet w najbardziej syntetycznej formie treści poszczególnych referatów, zawartych w nich ocen i postulatów reformatorskich. Zostaje przeto odesłać Czytelników do książki, orientując ich jedynie w poruszanej problematyce przez podanie tytułów i autorów referatów. Zostały one zgrupowane w trzy bloki tematyczne. Pierwszy obejmuje wystąpienia poświęcone ogólnym zagadnieniom reformy prawa karnego, a mianowicie: *Filozofia prawa karnego z punktu widzenia nauki Kościoła* – doc. dr hab. Jan Widacki; *Reforma prawa karnego – aspekty historyczne, filozoficzne i socjologiczne* – doc. dr hab. Lech Falandysz; *Kodeks karny z 1969 r. – założenia a rzeczywistość (problemy dogmatyczno-prawne i socjologiczne)* – doc. dr hab. Maciej Tarnawski; *Problematyka zasad odpowiedzialności karnej w okresie prac nad reformą prawa karnego* – prof. dr hab. Andrzej Wąsek; *Przestępstwa przeciwko stosunkom międzynarodowym (tezy referatu)* – prof. dr hab. Jan Waszczyński, oraz *Problemy przestępstwa ciągłego* – dr Andrzej Zębik.

Drugi blok zawiera wystąpienia poświęcone ocenie prawa karnego z punktu widzenia praw człowieka. Należą do nich: *Ochrona prawa do życia w prawie karnym* – doc. dr hab. Alicja Grześkowiak; *Ochrona praw jednostki w kodeksie karnym (wybrane zagadnienia)* – prof. dr hab. Krystyna Daszkiewicz; *Prawo do wolności a prawo karne* – dr Zofia Radzikowska, oraz *Ochrona czci i prawo do krytyki w życiu publicznym* – dr Witold Kulesza.

Trzecia część grupuje referaty na temat kary i środków karnych: *Chrześcijańska koncepcja celów kary* – doc. dr hab. Adam Strzembosz; *Usprawiedliwienie karania, założenia systemu wymiaru kary w przyszłym kodeksie karnym* – mgr Włodzimierz Wróbel, prof. dr hab. Andrzej Zoll; *Uwagi o charakterze kary pozbawienia wolności i jej miejscu w systemie prawa karnego* – dr Zbigniew Hołda, i *O nowy kształt systemu środków karnych* – prof. dr hab. Jerzy Jasiński.

Publikację kończą dwa doniesienia: *Ustawodawstwo karne z 1969 r. a ograniczenie rozmiarów recydywy* – doc. dr hab. Teodor Szymanowski, oraz *Wolność sumienia i wyznania w świetle przepisów kodeksu karnego z 1969 r.* – mgr Zbigniew Wojciechowski.

Każdy blok tematyczny zostaje zamknięty zapisem dyskusji.

Szkoda, że książka, która jest dokumentem czasu i odsłania nowe horyzonty poznawcze, po którą trzeba będzie sięgać często, by kontynuować tak szczęśliwie rozpoczętą myśl, ukazała się w nakładzie stu egzemplarzy, na prawach rękopisu i tylko do użytku wewnętrznego. Wszystko to czyni, iż jest niemal niedostępna. Dziś istnieje szczególna potrzeba wznowienia jej w nakładzie odpowiadającym rzeczywistemu zapotrzebowaniu.

Jacek MAZURKIEWICZ

NIESTETY... POLITYKA*

Książka Michela Schooyansa jest pierwszą publikacją poświęconą politycznym uwikłaniom i aspektom aborcji, która ukazała się po polsku. Podzielona na osiemnaście rozdziałów, zaopatrzona w obszerne przypisy oraz pokaźną bibliografię, nadto przepięknie wydana, jest prawdziwym darem jej edytorów. Niesie ze sobą wiele frapujących obserwacji, inspirujących pytań, oraz jakże niekiedy niedocenianych wskazówek dla tych, którym bliska jest idea pro-life. Zatrzymajmy się więc przynajmniej przy niektórych kwestiach.

O ewolucji pojęcia sprawiedliwości – samego pojęcia, a nie sprawiedliwości – interesująco pisze Schooyans w rozdziale II. Ten rozdział stanowi à rebours niezłe wprowadzenie do jakże tu aktualnej problematyki subiektywności pojęcia dobra i obiektywności dobra samego. Wielka zdobycz (czy rzeczywiście tylko Zachodu?) rozróżniania między prawami człowieka a prawem pozytywnym, po ponad dwu stuleciach nadawania jurydycznego kształtu pierwszym, absurdalnie zaowocowała tym, że owe człowiecze prawa gdzieś się koniec końców zapodziały. Więcej nawet, przyznając bowiem państwu prawo decydowania o tym, co jest prawem człowieczym, nader trafnie uderzono w kręgosłup przede wszystkim zachodniej cywilizacji. I na tym tle widać rachityczność także polskiej instytucji rzecznika praw obywatelskich: tylko obywatelskich, nie aż człowieczych... Nic więc dziwnego, że prawnicy broniący dziś w Ameryce Łacińskiej człowieka narodzonego, w przyszłości być może także nasciturusa, zmuszeni są sięgać po analogie do ustawodawstwa przewidującego ochronę zwierząt, miejscami (to prawda, że niezwykle rzadko, lecz jednak niekiedy) bardziej humanitarnego![1]

Rozdarcie moralne, na którym opiera się postawa proabortywna, antynomia między tak często trwożliwą, niekiedy wręcz obsesyjną pasją życia, a równocześnie aprobatą dla bezzensownej prenatalnej śmierci, nie jest niczym specyficznym dla medycyny (rozdział III). To bowiem dotyczy współcześnie całej naszej cywilizacji. Jakże więc dziwić się, że autor ukazuje obłudę tych, którzy godzą się na holocaust poczętych, a boją się nawet filmowych obrazów dokumentujących los tych dzieci. Swoją drogą, owa po trosze histeryczna obawa – to mimo wszystko

* M. Schooyans, *Aborcja a polityka*, Lublin 1991, ss. 244, Instytut Jana Pawła II KUL.

[1] Przed laty, po wykładzie w jednym z bydgoskich kościołów, podszedł do mnie młody człowiek, który przedstwił się jako hodowca owiec. Powiedział, że zgodnie z dalej obowiązującym przepisem z okresu międzywojnia, aborcja jest w Polsce zakazana. Zakaz ten dotyczy jednak tylko owiec, które chciano by abortować w celu uzyskania najdelikatniejszych, poszukiwanych karakułowych skór.

dobry objaw. Choć nie zawsze budzący uzasadnione nadzieje...[2]

Podkreślając hybrydalny charakter prawa, z jednej strony zawierającego konstytucyjne deklaracje ochrony dziecka poczętego, z drugiej zaś coraz bardziej dopuszczającego aborcję, autor zwraca uwagę, iż nie sposób bagatelizować tego, że aborcyjna rzeczywistość przełamuje istniejące jeszcze, szczątkowe zakazy aborcji (rozdział IV). Świadczy to o tym, że i owe ochronne okruchy wymagają pozanormatywnych uzupełnień. Oczywiste, że celem ich winno być społeczne działanie wspierające rodzicielskie „tak" dla każdego poczętego człowieka. A to przecież zasadniczo odmienny kierunek aniżeli ten, w którym zmierzają aborcjoniści żądający, aby nieporadne prawo, nadążając za „ewolucją" obyczajów, po prostu się samo unicestwiło.

Stricte politycznej problematyki dotyka Schooyans, gdy zauważa, że ustawową legalizację aborcji poprzedza wymuszanie uchylenia sądowej ochrony nasciturusa (rozdział V)[3]. Najnowszym i jakże wymownym przykładem stanie się tu prawdopodobnie casus irlandzki. Trudno nie dostrzec, że owa metoda niesie ze sobą zagrożenia strukturalne – wskazuje, w jaki sposób obalać to, co jest jednym z filarów wymiaru sprawiedliwości[4]. Późniejsze prawne usankcjonowanie podziału istot ludzkich na różne kategorie jest tylko postawieniem normatywnej kropki nad „i". Dodajmy, że bardzo podobny proces poprzedzał uchwalenie przez Sejm PRL aborcyjnej ustawy z 27 IV 1956 r. Powtórzmy też za Schooyansem, że sama depenalizacja tzw. przerywania ciąży, za którą opowiadają się nie tylko zwolennicy dopuszczalności aborcji, jest w tej sytuacji nie początkiem, lecz końcem ich batalii.

Nie podzielam opinii, że lekturę tej książki dobrze jest rozpocząć od rozdziału VI, poświęconego królowi Baudouinowi i jego „nie". Trudno pojąć, jak można było zbyć milczeniem królewską prośbę „o znalezienie prawnego rozwiązania godzącego prawo Króla do odmowy na działanie wbrew własnemu sumieniu z koniecznością sprawnego funkcjonowania demokracji parlamentarnej" (s. 78). I to ma być stanowcze „nie"? Troska o dziecko poczęte czy przede wszystkim troska o spokój własnego sumienia? Okazuje się, że nie tylko bohaterom bajki o nowych szatach cesarza ciężko przychodzi powiedzieć to, co widać gołym okiem.

Autor ma rację, gdy twierdzi, że dezinformacja była i jest podstawowym instrumentem w walce o legalizację aborcji (rozdział IX). Dotyczy to tak imponderabiliów (np. kategorii wolności), jak i statystycznych szczegółów (np. liczby aborcji w okresie poprzedzającym jej legalizację). Jakże dobrze znamy to także z naszej prasy („dans pression, il y a presse", czyli „w słowie presja jest prasa" – pisał Y. Malinas). A swoją drogą dezinformowani nierzadko oczekują takiej właśnie strawy. Nie zawsze wiadomo, gdzie

[2] Ponoć Himmler zemdlał podczas projekcji kroniki przedstawiającej egzekucję hrabiego Ciano...

[3] Na marginesie: uzasadnione wątpliwości budzić może zaliczenie do pozytywistów prawnych Leona Duguita (s. 71, przypis 10).

[4] Wbrew autorowi uważam jednak, że de casu ad casum niezbędna jest preponderancja sądowego werdyktu nad ustawowym zapisem. Chodzi tylko o to, jakim wartościom ona służy.

jest granica między dezinformacyjną podażą a popytem.

To zrozumiałe, że w tej sytuacji nie tylko samo słowo, ale także język stał się narzędziem wykorzystywanym w promocji idei aborcji: programowa hipotetyczność sądów, sofistyczna metoda, swoista nowomowa, choć nierzadko o bardzo starej proweniencji (rozdział X). To frapująca obserwacja, że w zasadzie także cały język polski odwrócił się od poczętego człowieka[5]. Gdybym miał proponować lekturę tej książki inaczej niż od początku, zachęcałbym do rozpoczęcia jej właśnie od tego rozdziału. Może dlatego, że nie dotyka on kwestii politycznych w tradycyjnym tego słowa znaczeniu, jest jedną z najlepszych jej partii[6].

Trochę rozczarowałem się podczas lektury kilku rozdziałów następnych. Jakże ciekawe i ważkie zagadnienie okołoaborcyjnego wypaczenia socjalizmu i liberalizmu zostało tu jeno muśnięte (rozdział XI). Skądinąd znany polskiemu czytelnikowi „wkład niektórych chrześcijan w prenatalny holocaust" potraktowany został z zadziwiającą powściągliwością (rozdział XII). W kraju, gdzie każdy słyszał, aby „zło dobrem zwyciężać", nie dla wszystkich przekonywająco brzmią dywagacje o – powiedzmy sobie – „troszkę dobrym mniejszym złu" (rozdział XIII). Natomiast kolejny rozdział warto przeczytać choćby dla jednego lapidarnego zdania: „konsumpcja jest opium naszego stulecia" (s. 139). Nie sposób tu jednak uwolnić się i od innej refleksji: polskie matki, podejmujące swą z niczym nieporównywalną decyzję, rzadko kiedy dokonują prawdziwie wolnego wyboru. Przeciwnie, są – choć nie do końca – dramatycznie zniewolone różną biedą, brakiem dachu nad głową, bezrobociem, alkoholizmem męża, opuszczeniem. To oczywiście niczego nie usprawiedliwia, ale pozwala wiele zrozumieć. I nakazuje szukać przede wszystkim własnej, także mojej winy.

W rozdziale tym Schooyans poświęca też nieco, więc niezbyt dużo uwagi, związkom aborcji z biznesem. Nie mam wątpliwości, iż weryfikacja narzucających się tutaj hipotez, tym bardziej zaś naukowe badania byłyby niezwykle utrudnione, lecz równie oczywiste jest, że nie można być pewnym istotnych konstatacji wokół aborcji i polityki bez dociekliwego potraktowania właśnie tej problematyki. Być może łatwiej byłoby podjąć taki trud w naszym kraju, gdzie dopiero od pewnego czasu daje o sobie znać zainteresowanie aborcyjnym biznesem[7].

Iberoamerykańskie doświadczenia autora zaowocowały mocnym i wartościowym akcentem położonym na demograficzne uwarunkowania promocji aborcji (rozdział XVI). Jego zdaniem, nie ma wątpliwości, iż Stany Zjednoczone oraz państwa Europy Zachodniej inspirują i prowadzą politykę proaborcyjną w obawie przed eksplozją demograficzną, zwłaszcza Trzeciego Świata. To niezwykle zajmująca część

[5] Zwracałem na to uwagę, zresztą nie ja pierwszy, w artykule *Refleksje (nieodpowiedzialnego) prawnika*, „Ład" 1983, nr 4, s. 1, 7.

[6] Na marginesie: można mieć wątpliwości co do nader stanowczej i lapidarnej charakterystyki poglądów R. von Iheringa (s. 118, przypis 6).

[7] A propos: wśród laboratoriów robiących takie interesy autor wymienia także Ortho firmy Johnson and Johnson (s. 159, przypis 17).

recenzowanej pracy, także wówczas, gdy jej autor podejmuje (i niestety na tym poprzestaje) próbę przeciwstawienia się jednoprzyczynowemu, właśnie demograficznemu, wyjaśnianiu przyczyn ekonomiczno-społecznego zacofania państw najuboższych.

Zwieńczeniem jest pokrewny wobec poprzedniego rozdział XVII, noszący sztandarowy tytuł *Bezpieczeństwo demograficzne jako totalitarne stadium imperializmu*. Tylko tym, których kwestie te zajmują incydentalnie, może się to wydać dziwne, lecz ów imperializm jest ponadpolityczny – równie bliski demokratycznym Stanom Zjednoczonym, jak i totalitarnym Chinom Ludowym. Szczególną rolę pełni tu ideologia bezpieczeństwa demograficznego, przy czym „zasadnicze wypaczenie tej ideologii, której ofiarami są tak jej twórcy, jak i jej konsumenci, polega na posługiwaniu się antyfrazą: zło nazwane zostaje dobrem" (s. 186). Specyficzną cechą tego imperializmu jest zaś niezwykła trudność identyfikacji, staranne ukrywanie twarzy, jakże utrudniające nie tylko rozszyfrowanie rzeczywistego ciemiężcy, lecz praktycznie uniemożliwiające przeciwstawienie się tej formie agresji.

Nie można mieć pretensji do Michela Schooyansa, że w jego pracy brak jest realiów polskich. Wiadomo jednak, że jej problematyka znajduje i u nas swoje szczególne odbicie. Przyszłe podjęcie tego tematu wymaga równie wielodyscyplinarnego ujęcia, także dlatego, by nie dać się zwieść pewnym naturalnym uproszczeniom. Nie ulega bowiem wątpliwości, że i polscy politycy uprawiają okołoaborcyjną politykę. Dotyczy to jednak nie tylko zwolenników tzw. przerywania ciąży. Niestety, politykę prowadzą również ci, którzy optują za prawem do życia. I jak na razie, również niestety, ich polityczne przedsięwzięcia nie przynoszą poprawy losu dzieci poczętych. W jakimś, być może wcale nie tak małym stopniu, ponoszą za to odpowiedzialność oni sami, albowiem taka jest cena ich propozycji słusznego zakazu, bez ochronnego parasola socjalnego, w kraju coraz większej ludzkiej biedy[8]. Przy tym pełen jestem poważnych obaw, które każą przypuszczać, że nawet uchwalenie senackiego projektu mogłoby okazać się zwycięstwem bardziej politycznym, niż po prostu ludzkim (choćby dlatego, że bez działań ochronnych i opiekuńczych tradycyjną skrobankę zastąpi ocean środków wczesnoporonnych, wobec czego także prawnicy są najzwyczajniej bezradni).

Wiele interesujących kwestii pojawiło się w nietypowym rozdziale XVIII. Tu zwrócę uwagę tylko na dwie. Legalizacja aborcji, oddanie decyzji w ręce kobiety i lekarza, pozbawiło sędziego jednej z najistotniejszych funkcji – także tutaj trudno nie docenić strukturalnych konsekwencji tego pozornie marginalnego zjawiska. A gdy autor odpowiada na pytanie, „czy adopcja może być alternatywą dla aborcji?" (s. 213-214), warto przypom-

[8] Nie zabrakło przy tym decyzji – moim zdaniem – oburzającej. Sejm poprzedniej kadencji uchwalił, ówczesny Senat zaś zaaprobował, ustawę z 28 XII 1989 r. o tzw. zwolnieniach grupowych. Po raz pierwszy od kilkudziesięciu lat pozwoliła ona na masowe zwalnianie z pracy kobiet ciężarnych. Mimo opublikowanej propozycji zmiany tego nieludzkiego przepisu, ciężarne Polki są dalej bezbronne. Zaskakujące, że komu innemu taką ochronę przed grupowym zwolnieniem przyznano. W uzupełniającym, specjalnym przepisie. Posłom i senatorom mianowicie...

nieć – objęte przedziwną zmową milczenia – rozbudowane propozycje zawarte we wrocławskim projekcie ustawy o rozszerzeniu ochrony macierzyństwa i dziecka poczętego[9].

I jeszcze kilka drobiazgów. To niezwykłe, jak dalece sami ulegliśmy przekłamaniom wywodzącym się z proaborcyjnej propagandy. Bo przecież równie zaskakująca, jak i oczywista jest obserwacja, że „antynatalistyczne zalecenia kierowane do narodów Trzeciego Świata zawierają często wręcz elementy komizmu, ponieważ w stosunku do państw bogatych są to zazwyczaj kraje niedostatecznie zaludnione, które mniej konsumują, mniej marnotrawią i mniej zanieczyszczają środowisko, ich mieszkańcy zaś żyją krócej" (s. 168). Tym, którzy sądzą, iż aborcja jest tematem zastępczym, co najwyżej incydentalnym, warto uzmysłowić, iż to znak naszych czasów – ery wielkiego wykluczania, która „idzie w parze z erą wielkiego zamknięcia się w sobie" (s. 83).

Podzielam opinię, iż obrona dzieci poczętych nie tylko usprawiedliwia, lecz wręcz nakazuje nieposłuszeństwo wobec ludobójczego prawa i państwa. Przytłaczająca większość z nas poszła tu na różne, mimo naszej powściągliwości, jakoś obciążające kompromisy – dlatego z radością, z bardzo osobistą nadzieją powitałem pierwszą polską, gdańską akcję „ratunek", polegającą na blokowaniu dostępu do abortoriów. Słuszna w istocie, nade wszystko zaś doniosła praktycznie jest uwaga, by nie „mierzyć tą samą miarą ani tak samo traktować kwestii tak różnych, jak aborcja i zapobieganie ciąży, i to bez względu na ich wzajemne powiązania" (s. 93-94). Uniwersalizm idei pro-life, jej prawnonaturalne korzenie, jej ponadkonfesyjność warto przypominać i samym sobie – ja także zachowuję w pamięci owocną współpracę z oddanymi sprawie ochrony życia mnichami oraz z prezydentem wrocławskiej świątyni Hare Kryszna Margadrikiem, życzliwość warszawskiego immama Mahmuda Taha Żuka czy przyjaznego nam kaznodzieję Romana Witka z bielskiego zboru Kościoła Chrześcijan Dnia Sobotniego. Niezwykle ważna, w szczególności na użytek naszych we-

[9] Zob. A. Cisek, J. Mazurkiewicz, J. Strzebinczyk, *Wrocławski projekt rozszerzenia prawnej ochrony macierzyństwa i dziecka poczętego*, „Słowo Powszechne" 1989, nr 148, s. 8-9; także publikowane w: „Z pomocą rodzinie" 1990, nr 1-2, 15-26; A. Cisek, J. Mazurkiewicz, J. Strzebinczyk, *Wrocławski projekt ustawy o rozszerzeniu ochrony macierzyństwa i dziecka poczętego*, „Słowo Powszechne" 1990, nr 116, s. 9-11; także publikowane w: „Integracja" 1990, nr 14, s. 25-30. Nadto zob. J. Mazurkiewicz, *Przysposobienie dziecka poczętego*, „Tygodnik Powszechny" 1985, nr 29, s. 7; A. Cisek, J. Mazurkiewicz, J. Strzebinczyk, *O rozszerzenie ochrony prawnej kobiety ciężarnej i dziecka poczętego. Propozycje opracowane przez Komisję Projektów Legislacyjnych Terenowego Komitetu Ochrony Praw Dziecka we Wrocławiu*, „Ład" 1987, nr 14, s. 3 i 15; A. Cisek, J. Mazurkiewicz, J. Strzebinczyk, *O rozszerzenie ochrony dóbr osobistych dziecka i macierzyństwa prenatalnego*, „Nowe Prawo" 1988, nr 10-12, s. 73-86; A. Cisek, J. Mazurkiewicz, J. Strzebinczyk, *Propozycje zmian legislacyjnych, SOS – Dziecko. III Materiały Informacyjne KOPD*, Warszawa 1989, s. 3-19; J. Mazurkiewicz, *O solidarność z dzieckiem poczętym i jego matką*, „Życie Katolickie" 1990, nr 7/8, s. 25-37; J. Mazurkiewicz, *Adopcja zamiast aborcji*, „Acta Universitatis Wratislaviensis", No 1152, Prawo CLXXXVI, Wrocław 1990, s. 197-213, prace prawnicze ofiarowane profesorowi Janowi Kosikowi.

wnątrzkrajowych dyskusji, jest opinia, że „nie należy a priori poddawać w wątpliwość ani dobrej woli, ani czystości intencji, ani też szacunku dla cierpienia ludzkiego, którymi kierują się niektórzy zwolennicy liberalizacji przerywania ciąży" (s. 168).

Tytuł artykułu J. Legranda przywołanego w omawianej książce (*Avortement. Impossible dialogue*, czyli *Aborcja. Niemożliwy dialog*, s. 105) prowokuje, być może mylnie, do wniosku, że dialog z aborcjonistami nie tylko jest możliwy, ale jest po prostu konieczny. Ów dialog nie może być zresztą tylko rozmową, musi być też świadectwem naszej pokory i nade wszystko miłości. Nasze siostry i nasi bracia aborcjoniści to także dzieci poczęte. I dzieci Boga.

Warto przeczytać tę książkę – polecam ją także tym, którzy optują za prawem do legalnej aborcji. Po prostu dobrze jest w tak zasadniczej sprawie usłyszeć drugą stronę, podjąć próbę zrozumienia jej argumentacji, choćby tylko po to, by (nie tylko nasz brzuch, ale) przede wszystkim nasz mózg należał do nas. Byśmy dokonali i tu prawdziwie wolnego wyboru, który nawet wówczas, gdy będzie opcją za złem, będzie przejawem podmiotowości i swobodnej od wszelkiej manipulacji oraz indoktrynacji człowieczej wolności. I jeszcze, daj Boże, by promocja tej szczególnej edycji przyniosła najbardziej przeze mnie oczekiwany owoc: świadomość tego, że nie sposób skutecznie chronić nasciturusa bez rzeczywistej ochrony jego ciężarnej matki.

Tadeusz SZKOŁUT

IDEA ROSYJSKA W ŚWIETLE WIZJI MESJANISTYCZNO-ESCHATOLOGICZNEJ*

Kultura rosyjska począwszy od połowy lat osiemdziesiątych powoli, lecz konsekwentnie, odtwarza więzi z tradycją intelektualną i artystyczną epoki przedrewolucyjnej, poważnie okrojoną, a niekiedy wręcz brutalnie zerwaną i skazaną na zapomnienie przez politykę kulturalną państwa radzieckiego. W sytuacji, gdy trwający ponad siedemdziesiąt lat eksperyment społeczno-polityczny, zwany „budownictwem socjalistycznym", zakończył się krachem, czymś naturalnym wydaje się zwrot w kierunku dziedzictwa kulturowego, aby poszukiwać w nim wytłumaczenia tragicznych losów, jakie stały się udziałem narodów żyjących w tej części świata (w tym przede wszystkim – narodu rosyjskiego), a być może też odnaleźć w przeszłości kultury jakieś impulsy twórcze, ułatwiające rozstrzygnięcie dramatycznych dylematów dnia dzisiejszego.

Szczególną rolę w owym przywracaniu pamięci historycznej, stanowiącej warunek sine qua non uzyskania pełnej samoświadomości narodowej, odgrywa ponowne włączenie do obiegu kulturowego prac rosyjskich filozofów, teologów, historyków, socjologów itp., działających na emigracji w okresie porewolucyjnym. Myśliciele ci (a niektórzy z nich, jak np. N. A. Bierdiajew, S. L. Frank, B. P. Wysześławcew, E. N. Turbeckoj, I. A. Ilin, o. S. N. Bułgakow, P. A. Sorokin, G. W. Florovsky, znaleźli się na wygnaniu w wyniku sławetnej akcji GPU z 1922 roku, przeprowadzonej z polecenia Lenina) są bowiem żywym świadectwem ciągłości kultury rosyjskiej, a poza tym mogli w swobodny sposób podejmować kwestie, które oficjalna nauka i filozofia radziecka uznała za „nienaukowe" i „wsteczne" (zagadnienie rosyjskiego „charakteru narodowego", roli prawosławia w kulturze rosyjskiej, narodowych korzeni ideologii bolszewickiej, misji dziejowej Rosji itp.).

W tym właśnie kręgu problemowym mieszczą się prace zebrane w książce *O Rossii i russkoj fiłosofskoj kulturie*. Publikowane w niej studia Bierdiajewa, Wyszesławcewa, Sorokina, Florovsky'ego, G. P. Fiedotowa i W. W. Zieńkowskiego jednoczy tematyka swoistości kultury umysłowej Rosji w XIX i XX wieku, historycznych losów Rosji, promieniowania prawosławia na życie duchowe narodu rosyjskiego.

Wyboru tekstów dokonał M. A. Maslin. Jest on również współautorem (wraz z A. L. Andriejewem) kompetentnego wstępu, zawierającego informacje biograficzne oraz syntetyczne charakterystyki poglądów, prezentowanych w książce myślicieli. Nastawienie obu autorów wobec koncepcji rozwijanych przez emigracyjnych filozo-

* *O Rossii i russkoj fiłosofskoj kulturie. Fiłosofy russkogo poslieoktiabrskogo zarubieża*, pod red. M. A. Maslina, Moskwa 1990, ss. 528.

fów rosyjskich jest zasadniczo pozytywne, chociaż niektóre oceny noszą jeszcze wyraźne ślady dawnych schematów myślowych (ujawnia się to np. w zbyt ostrej, przeprowadzonej ze „scjentystycznych" pozycji ocenie stylu filozofowania Bierdiajewa oraz w nadmiernym akcentowaniu rosyjskiego i radzieckiego „patriotyzmu" Sorokina). Antologię wzbogacają solidne komentarze naukowe pióra Maslina i J. B. Senczychiny.

Tom otwiera pełny tekst rozprawy Bierdiajewa z 1946 roku *Idea rosyjska. Główne problemy myśli rosyjskiej XIX wieku i początku XX wieku*. Warto przy okazji zauważyć, iż refleksja filozoficzna Bierdiajewa przeżywa obecnie w Związku Radzieckim (i nie tylko) swoisty renesans. Złożyło się na to kilka przyczyn, spośród których najistotniejsza jest zapewne ta, iż ów do szpiku kości rosyjski myśliciel jednocześnie formułuje i w oryginalny sposób oświetla pewne problemy o znaczeniu uniwersalnym – problemy kryzysu współczesnej „racjonalistycznej", „materialistycznej" cywilizacji europejskiej, niezbywalnych praw osoby ludzkiej, naczelnych wartości życia ludzkiego – prawdy, wolności, twórczości, świętości itp. Już sam tytuł studium Bierdiajewa, będącego ostatnią (a więc niejako podsumowującą) pracą historiozoficzną tego autora, odsyła nas do tradycji filozofii rosyjskiej (identyczny tytuł nosiła książka W. S. Sołowjowa, wydana w 1888 roku w języku francuskim). Również samo ujęcie przez Bierdiajewa problemu wprost nawiązuje do koncepcji Sołowjowa. Autor *Krótkiej opowieści o Antychryście* twierdził, iż „ideą nacji nie jest to, co ona sama myśli o sobie w czasie, lecz to, co Bóg myśli o niej w wieczności". Jest to w istocie aspekt teologii dziejów. Tak samo określa swe zamierzenia badawcze Bierdiajew: „Interesować mnie będzie nie tyle pytanie o to, czym była Rosja w sensie empirycznym, ile pytanie o to, jaki był zamysł Twórcy wobec Rosji, [...] rozumowo uchwycony obraz narodu rosyjskiego, jego idea" (s. 43).

Podobnie sformułowany postulat „metodologiczny" decyduje o niekwestionowanych walorach poznawczych studium Bierdiajewa, ale też niekiedy utrudnia recepcję jego oryginalnych poglądów historiozoficznych. Z jednej strony, intuicyjny ogląd kwestii, które z natury rzeczy nie poddają się ścisłym, jednoznacznym rozstrzygnięciom (specyfika „duszy rosyjskiej", historyczne przeznaczenie „Świętej Rusi" itp.), umożliwia Bierdiajewowi wyartykułowanie wielu uderzających swą trafnością i wnikliwością spostrzeżeń, które do dzisiaj nie utraciły nic ze swej aktualności; z drugiej zaś – świadome przyjęcie przez filozofa perspektywy eschatologicznej sprawia, iż jego koncepcje bywały en bloc odrzucane przez uczonych, przywiązanych do tradycyjnych wzorów racjonalności naukowej. Sprawę komplikuje jeszcze obrany przez Bierdiajewa eseistyczny, na poły literacki, na poły dyskursywny styl wypowiedzi filozoficznej.

Na próżno szukalibyśmy jasnej odpowiedzi na pytanie o ścisłe znczenie „idei rosyjskiej" w pracy Bierdiajewa. Idea rosyjska, zawierająca w sobie sens historii rosyjskiej, nie da się wydedukować z przebiegu rzeczywistych losów historycznych Rosji. W ramach przyjętych przez Bierdiajewa założeń aksjologicznych historia w ogóle, a historia rosyjska w szczególności, nie zawiera w sobie żadnego immanentnego

sensu. Sens ów może mieć tylko charakter transcendentny i można próbować go wyjawić tylko sub specie aeternitatis, tylko z punktu widzenia „absolutnej przyszłości", ostatecznego celu, do którego zmierza cały świat. I właśnie rzeczą teologa dziejów jest odsłonić ów Boży plan, a jednocześnie wzywać ludzi do działań zmierzających do urzeczywistnienia tego, co Bierdiajew określa „Królestwem Ducha", „Państwem Bożym", „Nowym Jeruzalem" itp. Bierdiajew kładzie bowiem nacisk na to, iż dla zrealizowania wyznaczonego przez Boga celu historii niezbędna jest twórcza aktywność człowieka obdarzonego wolnością. Sens historii wyłania się stopniowo z owych uduchowionych poszukiwań wieńczącej wszystko Prawdy Bożej. Stąd jasne wytyczenie zadań filozofii: ma ona być profetyczna (tj. wieścić nadejście jakiegoś przyszłego, radykalnie innego świata, „nowego eonu" umieszczonego za granicami czasu historycznego), a jednocześnie mesjanistyczna (tj. apelować do umysłów i sumień ludzi, aby włączyli się w Boskie dzieło zbawienia świata i przybliżenia przyszłego wyzwolenia ludzkości, zjednoczenia jej w mistycznym królestwie swobodnego ducha).

Bierdiajew w swej młodości znajdował się pod wpływem idei marksistowskich i związany był z tzw. legalnym marksizmem, aby później przejść na pozycje filozofii chrześcijańskiej. Do końca życia zachował wszakże wiarę w to, iż autentyczny socjalizm ucieleśnia najszlachetniejsze pragnienia i aspiracje ludzkości. Zupełnie zrozumiałe, iż „prawdę społeczną", organicznie zawartą – jego zdaniem – w myśli socjalistycznej, filozof włącza też w obręb „idei rosyjskiej". Narodowi rosyjskiemu właściwe są jakoby spontaniczne przekonania socjalistyczne, żywiołowe dążenie do zrealizowania autentycznego modelu socjalizmu. Według Bierdiajewa, naród rosyjski jest nosicielem „idei komunionizmu" (kommunitarnosti), tj. idei wspólnoty (sobornosti); w duszy narodu rosyjskiego są głęboko zakorzenione idee powszechnego braterstwa, chrześcijańskiej miłości i równości ludzi i narodów (por. s. 85, 87, 267-268).

Powstaje pytanie: jak pogodzić owo bezspornie szczere przeświadczenie Bierdiajewa z faktami historycznymi, z imperialistycznymi dążeniami państwa rosyjskiego, wspieranego przez cerkiew prawosławną, z wybujałym nacjonalizmem, i wreszcie – z totalitarnym obliczem socjalizmu rosyjskiego w wersji bolszewickiej?

Należy przyznać, iż Bierdiajew nie zamyka bynajmniej oczu na owe ciemne strony historii rosyjskiej, nie pomija negatywnych cech natury człowieka rosyjskiego ani też dwoistości rosyjskiej kultury zawierającej w sobie sprzeczne pierwiastki – dobra i zła, miłości i nienawiści, prawdy i fałszu. Jednym z centralnych wątków książki Bierdiajewa jest myśl o dualistycznym charakterze rosyjskiej historii i kultury, o niejednorodności duszy (resp. świadomości) człowieka rosyjskiego. Myśl owa znajduje np. wyraz w tezie o skokowym przebiegu historii rosyjskiej: „Jest Rosja kijowska, Rosja czasów jarzma tatarskiego, Rosja moskiewska, Rosja Piotrowa i Rosja radziecka. I możliwe, że będzie jeszcze nowa Rosja. Rozwój Rosji był katastroficzny" (s. 45). Rozdźwięki istnieją również w samej strukturze społecznego i kulturalnego życia Rosji: schizma w cerkwi, spotęgowana przez reformy

Piotra I, rozłam między państwem i społeczeństwem, między narodem i inteligencją, i wreszcie – polityczne rozbieżności w łonie „wykorzenionej" inteligencji.

Ale najmocniej akcentuje Bierdiajew wewnętrzną polaryzację duszy rosyjskiej: „Z jednej strony – pokora, wyrzeczenie; z drugiej – bunt wywołany przez litość i żądający sprawiedliwości. Z jednej strony – współczucie, litościwość; z drugiej – możliwość okrucieństwa; z jednej strony – umiłowanie wolności; z drugiej – skłonność do służalczości" (s. 269). I w innym miejscu: „Dwie przeciwstawne zasady ukształtowały formację duszy rosyjskiej: biologiczny, pogański, dionizyjski żywioł i ascetyczno-zakonne prawosławie. W narodzie rosyjskim występują sprzeczne właściwości: despotyzm, hipertrofia państwa i anarchizm, poczucie swobody; okrucieństwo, skłonność do przemocy i dobroć, człowieczeństwo, miękkość; nadmierne przywiązanie do obrzędowości religijnej i poszukiwanie prawdy; indywidualizm, wyostrzona świadomość wartości jednostki i bezosobowy kolektywizm; nacjonalizm, samochwalstwo i uniwersalizm, więź z całą ludzkością; religijność eschatologiczno-mesjanistyczna i powierzchowna pobożność; poszukiwanie Boga i wojujące bezbożnictwo; łagodność i zuchwałość; niewolniczość i buntowniczość" (s. 44-45).

Wszystkie te sprzeczności ulegają jednak zniesieniu w perspektywie mesjanistyczno-eschatologicznej. Dopiero z punktu widzenia „wiecznej prawdy" odsłania się z całą oczywistością właściwy sens historii rosyjskiej, ujawnia się mesjanizm narodu rosyjskiego, powołanego jakoby do „zwieńczenia Bożego objawienia" i stworzenia „odnowionego chrześcijaństwa". Przezwyciężone zostają wszystkie przypadkowe, historyczne ograniczenia i wypaczenia spowodowane przez konkretnych ludzi i „empiryczne" instytucje (państwo, cerkiew, partie polityczne), a autentyczna „idea rosyjska" może zajaśnieć pełnym blaskiem.

Jednym z najwnikliwszych i chyba niedostatecznie docenionych przez historyków idei spostrzeżeń Bierdiajewa jest – jak sądzę – stwierdzenie, że korzenie rosyjskiego marksizmu tkwią głęboko w przeszłości rosyjskiej kultury, sięgają ideologii narodnickiej, a może jeszcze dalej – wyrastają z mesjanistycznej świadomości prawosławia rosyjskiego. Historiozoficzna idea mnicha Fiłofieja o Moskwie jako Trzecim Rzymie, przejęta na ideologiczne wyposażenie przez samodzierżawie, wspomagane w swych zaborczych dążeniach przez cerkiew, w zwyrodniałej postaci odrodziła się w rzekomym internacjonalizmie bolszewickim. „Duchowa klęska idei Moskwy jako Trzeciego Rzymu polegała właśnie na tym, iż Trzeci Rzym jawił się jako oznaka carskiej potęgi, siły państwa; uformował się jako państwo moskiewskie, później jako imperium, i wreszcie jako Trzecia Międzynarodówka" (s. 50).

Tak więc istnieje silna więź historyczna, łącząca totalitaryzm w ateistycznej wersji bolszewickiej z totalitarnym ustrojem państwa moskiewskiego, pasożytującego na mesjanistycznej świadomości religijnej prawosławia („Państwo moskiewskie – stwierdza Bierdiajew – było totalitarne zarówno ze względu na swą zasadę, jak i styl. Była to teokracja charakteryzująca się przewagą państwa nad duchowieństwem", s. 50-51). Zresztą i ateizm w wydaniu rosyjskim – jak utrzymuje

Bierdiajew – przybiera również swoiste zabarwienie „religijne". Cechą myślenia rosyjskiego jest bowiem wrodzona dogmatyczność, skłonność do „totalnego" ujmowania wszelkich kwestii światopoglądowych i ideologiczno-politycznych. „W Rosji wszystko oceniane było w kategoriach ortodoksji i herezji" (s. 65). Stąd też w paradoksalny sposób nawet idee ateizmu, nihilizmu czy anarchizmu nabierają w Rosji charakteru „religijnego", stają się niewzruszonymi „prawdami wiary".

Jakkolwiek emocjonalne zaangażowanie Bierdiajewa rzuca się w oczy już przy lekturze pierwszych stronic *Idei rosyjskiej*, jakkolwiek dziś mogą nas irytować jego zbyt pochopne uogólnienia i patetyczne formuły, złożone z pojęć, które przy dokładniejszej analizie okazują się pozbawione jakiejkolwiek uchwytnej treści filozoficznej („Wschód", „Zachód", „nowy eon", „prafenomen", „dusza narodu", „świadomość apokaliptyczna" itp.), to jednak wyczuwane w tym tekście wewnętrzne napięcie myśli, pulsowanie gorzkich niejednokrotnie uczuć autora sprawiają, iż chętnie wstępujemy z nim w dialog, a nawet mimo woli poddajemy się jego sugestiom. Pod tym względem traktat Bierdiajewa, wykraczający wprawdzie poza współczesne standardy ścisłej naukowości, lecz ujmujący swą szczerością w dociekaniach nad sensem historii rosyjskiej, korzystnie kontrastuje z zamieszczonym w omawianym tomie studium wybitnego amerykańskiego socjologa rosyjskiego pochodzenia Sorokina *Główne rysy nacji rosyjskiej w dwudziestym stuleciu* (1967), będącym ostatnią jego pracą ogłoszoną za życia.

Sorokin stara się nadać pojęciu „charakteru narodowego" maksymalnie ścisły, empirycznie sprawdzalny sens naukowy. Zamiarem uczonego jest „wskazać niektóre z głównych cech «charakteru» nacji rosyjskiej na podstawie całokształtu obiektywnych i historycznie weryfikowalnych faktów, a nie na podstawie spekulatywnych stereotypów narodowych czy fantastycznych wyobrażeń" (s. 472). I tak np. uzasadniając tezę o przynależności narodu rosyjskiego do cywilizacji europejskiej, badacz przytacza szereg danych z dziedziny antropologii, etnografii, geografii, historii itp.

Okazuje się także, iż deklarowany przez autora naukowy obiektywizm nie uchronił go bynajmniej przed pewnymi stwierdzeniami, które – zwłaszcza z dzisiejszej perspektywy – muszą wydać się co najmniej dwuznaczne, czy wręcz fałszywe. Oto np. Sorokin zachwyca się energią i wynalazczością narodu rosyjskiego, przejawiającą się w jego zdolności do ustanawiania takiego porządku politycznego, który najlepiej służy obronie jego niezależności i jego „wartości narodowych" (s. 476). Odnosi się to, jego zdaniem, także do ustroju radzieckiego. Sorokin, który wcześniej wypowiadał się nieraz bardzo krytycznie o Związku Radzieckim, teraz rewiduje swe stanowisko: „Reżim radziecki, uwolniony od krwawych metod, które rewolucja rosyjska, jak wszystkie wielkie rewolucje, stosowała w swej fazie destrukcyjnej, i rozpatrywany w kontekście swych możliwości produktywnych, jest bez wątpienia reżimem najbardziej radykalnym i nowatorskim pod względem politycznym. Jego celem jest stworzenie nie tylko politycznej, lecz również ekonomicznej i socjokulturowej demokracji; zmierza on do likwidacji eksploatacji i niesprawiedliwości w sposób znacznie

bardziej konsekwentny niż reżimy czysto politycznej demokracji" (s. 476-477).

Fragment ten (a podobnych apologetycznych stwierdzeń, przypominających jako żywo artykuły wstępne z „Prawdy" z nie tak odległej przeszłości, można wskazać w tekście Sorokina znacznie więcej) dobitnie ilustruje, na jakie bezdroża może zawędrować myśl „czysto naukowa", pozbawiona dostatecznego wyczucia moralno-politycznego (trudno bowiem posądzać autora o nieuczciwość intelektualną). W tym zestawieniu Bierdiajew, nie skrywający bynajmniej swego moralizatorskiego nastawienia, prezentuje się jednak jako myśliciel znacznie trzeźwiejszy i mimo swych socjologicznych sympatii trafniej oceniający rzeczywistość radziecką.

Wiele istotnych myśli na temat historycznej misji Rosji, sensu „idei rosyjskiej", wyznaczników rosyjskiej samoświadomości narodowej oraz roli inteligencji w kształtowaniu owej samoświadomości przynoszą trzy eseje Fiedotowa, wybitnego historyka rosyjskiej filozofii i cerkwi: *Tragedia inteligencji* (1926), *To, co narodowe, i to, co kosmiczne* (1928), *Czy Rosja przetrwa* (1929). Owe trzy szkice, napisane wkrótce po wyjeździe za granicę, zawierają niemało ostrych uwag krytycznych pod adresem ustroju radzieckiego, pod adresem „ateistycznego socjalizmu", któremu autor przeciwstawia swój własny projekt „socjalnego chrześcijaństwa". W odróżnieniu od takich myślicieli, jak Bierdiajew czy Sołowjow, Fiedotow nie sprowadza bynajmniej specyfiki rosyjskiej kultury i filozofii wyłącznie do pierwiastka religijnego, chociaż świadom jest wagi tego elementu w kształtowaniu różnorakich nurtów myśli rosyjskiej. Jego zdaniem, nawet w marksizmie rosyjskim „żyje, chociaż w mglistej postaci, idea religijna: ze względu na swą strukturę rewolucyjny (niereformistyczny) marksizm stanowi judeochrześcijańską, apokaliptyczną sektę" (s. 436).

Fiedotow wzywa do właściwego rozpoznania i przewartościowania przeszłości rosyjskiej po to, by zachować autentyczne „oblicze duchowe" Rosji: „Praca nad zrekonstruowaniem prawdziwego oblicza Rosji będzie niezwykle trudna. Ileż fałszerstw i samooszukiwania się czyha na tej drodze! Jedni widzą Rosję w klasztorze, drudzy w ordzie Dżyngis-chana, trzeci w Petersburgu ostatnich Romanowów. Należy obawiać się tanich haseł i jednostronnych stanowisk. Rosja jest i tym, i tamtym, i jeszcze czymś innym. Lecz krocząc różnymi drogami, popełniła mnóstwo grzechów historycznych, zdradziła swe powołanie, jak zresztą każdy naród. I trzeba odróżnić zdradę od zasługującego na szacunek bohaterstwa, chociaż i w zdradzie, i w upadku ujawniają się narodowe, bliskie nam rysy Rosji" (s. 449).

Szansę na duchowe odrodzenie Rosji Fiedotow dostrzega w rozwijaniu kultury narodowej. Tylko atrakcyjność tej kultury, jej walory intelektualne i jej tolerancyjność mogą zachęcić do współpracy pozostałe narody, przede wszystkim zaś naród ukraiński i białoruski. Tylko w ten sposób Rosja może zachować swą pozycję lidera, ocalić swe posłannictwo historyczne, choć nie będzie to już posłannictwo w wymiarze religijno-eschatologicznym.

Trzy pozostałe teksty, zamieszczone w omawianej książce, dotyczą kwestii bardziej specjalistycznych. G. W. Florovsky w pracy *Filozoficzne prze-*

budzenie (jest to szósty rozdział książki tegoż autora pt. *Drogi rosyjskiej teologii*, Paryż 1937) analizuje rosyjską filozofię XIX wieku i początku wieku XX. W publikowanym fragmencie Florovsky koncentruje się na problemie rosyjskiej filozofii kultury. Tekst drugi to autorski *Wstęp* do dwutomowej książki protojereja W. W. Zieńkowskiego *Historia filozofii rosyjskiej* – jednej z fundamentalnych prac w tej dziedzinie. Autor stara się wykazać bezzasadność twierdzeń, jakoby rosyjska myśl filozoficzna pozbawiona była oryginalności, i upatruje źródła owej oryginalności w jej ścisłym związku z „żywiołem religii prawosławnej". Jednocześnie jednak Zieńkowski akcentuje uniwersalizm filozofii rosyjskiej, przejawiający się w jej szczególnym zainteresowaniu trzema grupami zagadnień – jednostki, wolności i społeczeństwa. Religijne korzenie rosyjskiej refleksji filozoficznej, przesądzające o jej samoistności, nie nadają jej bynajmniej charakteru „teocentrycznego". Filozofię rosyjską, generalnie rzecz biorąc, cechuje orientacja antropocentryczna, dominacja problematyki egzystencjalnej, historiozoficznej i społecznej, ujmowanej przede wszystkim w aspekcie moralnym (resp. moralno-religijnym). Warto jeszcze wspomnieć o krótkim szkicu P. B. Wyszesławcewa *Puszkin i wolność*, pochodzącym z jego książki *Wieczność w filozofii rosyjskiej* (Nowy Jork 1955). Na przykładzie poezji Puszkina autor wykazuje, iż pewne istotne treści filozoficzne znalazły również wyraz w rosyjskiej literaturze pięknej. Trudno odmówić racji temu spostrzeżeniu, albowiem tacy wybitni pisarze, jak np. L. Tołstoj czy F. Dostojewski, są jednocześnie jednymi z najbardziej oryginalnych myślicieli rosyjskich.

Omawiana książka wymownie świadczy o tym, iż proces zapełniania „białych plam" w radzieckiej kulturze posuwa się naprzód. Krytyczne przyswojenie dorobku rosyjskich filozofów emigracyjnych (a wielu z nich jest dzisiaj znanych i cenionych w świecie zachodnim) może odegrać ważną rolę w przestawianiu rosyjskiej kultury na nowe tory, może również stymulować „nowe myślenie" w sferze polityki. Myśliciele ci wiele bowiem zrobili dla zdemaskowania duchowych spustoszeń poczynionych przez totalitaryzm, dla przełamywania uprzedzeń i stereotypów narodowych, dla zwalczania mitów upowszechnianych przez oficjalną propagandę radziecką. Chociaż należy zauważyć, iż niejednokrotnie sami też wytwarzali nowe mity na temat sensu historii rosyjskiej, duszy człowieka rosyjskiego itp. Być może z konfrontacji owych dwu rodzajów mitologii narodowej wyłoni się w przyszłości jakaś nowa, głębsza prawda o ukrytych pragnieniach i dążeniach wielkiej nacji rosyjskiej. A to nie może być obojętne także dla sąsiadów Rosji.

Ewa GRZESIUK

POJEDNANIE I PRZEBACZENIE
O liryce Christy Peikert-Flaspöhler

Nazwisko Christy Peikert-Flaspöhler polskiemu czytelnikowi nie jest jeszcze znane, ale niebawem ma się ukazać we Wrocławiu w polskim przekładzie ostatni z tomików poetki zatytułowany *Litania niemiecko-polska*. W RFN autorka zyskała sobie grono sympatyków: od 1979 roku publikuje w wydawnictwie Lahn w Limburgu, gdzie dotychczas ukazało się sześć tomików poetyckich, większość z nich we wznawianych nakładach[1]. Dorobek poetycki Christy Peikert-Flaspöhler uhonorowano nagrodą za szczególne osiągnięcia w dziedzinie liryki na Międzynarodowym Konkursie Literatury Chrześcijańskiej zorganizowanym w 1983 roku przez wiedeńską gazetę „Die Furche" i wydawnictwo „Styria" z Grazu.

Inspiracji dostarcza poetce codzienność, a szczególna wrażliwość, jej bardzo plastyczny i pełen ekspresji język sprawiają, że codzienność przestaje być banalna i monotonna. „Być uważnym, nauczyć się patrzeć i słuchać, popadać w zadumę, na nowo stawiać pytania, mieć wrażenie, że to, co dzieje się wokół mnie, także mnie dotyczy, szukać odpowiedzi"[2] – tak poetka pojmuje swoje zadanie. Celem jej twórczości jest również obudzenie wrażliwości u odbiorcy, a czyni to w różnoraki sposób, nierzadko prowokując już to doborem tematów, już to obnażając niedoskonałość języka operującego zdewaluowanymi pojęciami. Podmiot liryczny jest typem człowieka poszukującego sensu, bliskości Boga, bliskości innego człowieka, bliskości natury. Spójrzmy na lirykę Christy Peikert-Flaspöhler pod kątem trzech kręgów tematycznych, dających się wyodrębnić w jej twórczości. Pierwszy krąg, krąg modlitewny, obejmuje relację człowiek-Bóg, drugi jest kręgiem refleksji nad stosunkiem człowieka do stworzenia, trzeci zaś porusza tematykę powrotu do korzeni.

Adresatem liryków-modlitw jest Bóg – Pan stworzenia: „Bóg zwierząt i ludzi", Boskie „Ty" w dialogu, Bóg – źródło pokoju i miłości. W tym kręgu zasługuje na uwagę tomik *Du träumst in mir, mein Gott* (*Jesteś we mnie, Boże mój* – 1989) – zawierający liryki-modlitwy kobiet. W przedmowie autorka pisze: „Wychowanie i przyzwyczajenie w kościołach i w społeczeństwie oddzieliły od Boga na długi czas fantazję i marzenia. Mieliśmy przed sobą – i mamy również obecnie – wąsko pojętą, zredukowaną boską istotę. Wiemy, że Bóg pozostanie dla nas niepojęty, niewyobrażalny. Ale będąc ludźmi, potrzebujemy obrazów, by przybliżać się do Boga, by czuć Jego bliskość". Motywem przewodnim pierwszej części zbiorku jest poszukiwanie

[1] Recenzję oparłam na następujących wydaniach: *Friede, nimm meine Hand. Gedichte*, Limburg 1984, ss. 110; *Sommerbriefe: Gedichte*, Limburg 1986, ss. 91; *Du träumst in mir, mein Gott. Frauen beten*, Limburg 1989, 1990², ss. 93; *Deutsch-polonische Litanei*, Freiburg i.Br. 1990, ss. 48.

[2] Cytowane w tekście miejsca zostały przełożone przeze mnie (E.G.).

pełni: ów zredukowany do pierwiastka męskiego obraz Boga pragnie autorka dopełnić o doświadczenia kobiet, ponieważ „Boża miłość jednoczy w sobie męskość i kobiecość, macierzyństwo i ojcostwo". Dlatego każe jednemu z podmiotów lirycznych modlić się: „Matko Boże... Boże Ojcze..."

Modlitwy drugiej części zbiorku to modlitwy odzwierciedlające codzienne sytuacje. Są wśród nich modlitwy dziękczynne, pełne radości życia, ale też liryki pełne niepokoju, walki z beznadzieją. Doświadczenie niezrozumienia, przemocy i bólu, a także próby przełamania schematów, w jakich zamknięto kobiety, wołanie z głębi rozpaczy i wadzenie się nie tyle z Bogiem, co z potoczną interpretacją Bożych zamiarów, są częstym motywem w tym zbiorku. Bóg jednak pozostaje punktem odniesienia, „boskim Ty" niosącym ulgę w cierpieniu i będącym źródłem nadziei.

Formę modlitwy – spontanicznego dialogu z Bogiem można spotkać również w innych tomikach autorstwa Christy Peikert-Flaspöhler. Poetka chętnie korzysta z takich form, jak psalm, credo czy litania. Niezależnie od formy, wszystkie modlitwy zawierają silny ładunek emocjonalny, charakteryzują się oszczędnością, a przez to celnością słowa. Poetka unika kunsztownych metafor – te stworzyłyby świat hermetyczny, niedostępny dla odbiorcy, uniemożliwiłyby otwarcie się na Boga, na człowieka, na świat.

Innym kręgiem tematycznym, stanowiącym swoisty leitmotiv twórczości autorki, jest refleksja nad stosunkiem człowieka do stworzenia. Czytając liryki z tomiku *Friede, nimm meine Hand* (*Pokoju, weź moją dłoń*) nie można oprzeć się wrażeniu, że człowiek źle zrozumiał biblijne zadanie „czyńcie sobie ziemię poddaną": przemoc i agresja charakteryzują bowiem jego poczynania. „Poszukiwanie pokoju z całym stworzeniem" staje się nakazem chwili. Słowo „pokój" zostaje zdemaskowane jako słowo puste, odarte z pierwotnego sensu, jest ono niczym innym jak eufemizmem mającym na celu ukrycie istniejącego stanu wojny wobec innego człowieka, wobec natury. Czytelnik może mieć wrażenie, że poetka celowo wybiera drastyczne motywy, składające się na bardzo pesymistyczne „conditio humana" człowieka współczesnego. Skoncentrowanie się na przykładach przemocy i agresji ma na celu zwrócenie uwagi na to, że stosunek człowieka do Boga mierzy się również stosunkiem do stworzenia.

Nadanie słowu „pokój" nowego sensu wymaga zrezygnowania z chęci uzurpowania sobie prawa do panowania nad innym człowiekiem i nad naturą, wymaga zrozumienia faktu, że człowiek sam jest częścią stworzenia. W jednym z liryków *Wir kehren um* (*Nawracamy się*) podmiot liryczny wyznaje: „Nie rozpoznaliśmy sióstr i braci, / Boże nasz, / nawracamy się do nich, do Ciebie, / by uczynić zadość, / by budować pokój, / na nowo wymów Twoje stwórcze słowo". Poszukiwanie pokoju jest konieczną postawą każdego człowieka poszukującego Boga – źródła pokoju, a pojednanie z Bogiem nie jest możliwe bez pojednania ze stworzeniem – tak można by odczytać to przesłanie tomiku.

Trzeci krąg tematyczny liryków autorstwa Christy Peikert-Flaspöhler należy rozumieć dosłownie. Poetka urodziła się na Śląsku w Nieder-Salzbrunn (Szczawno) w roku 1927. W roku 1985 odbyła podróż do kraju dzieciństwa, a doświadczenia powrotu skrystalizowa-

ły się w cyklu liryków *Wir waren dort* (*Byliśmy tam*) w tomiku *Sommerbriefe* (*Listy z wakacji*) i były zaczynem *Litanii niemiecko-polskiej*.

W przedmowie do zbiorku *Listy z wakacji* poetka pisze: „Te listy z wakacji powstały podczas podróży do naszych korzeni. Bez korzeni także człowiek nie może żyć. Ojczyzna jest najgłębiej sięgającym korzeniem naszego istnienia. Ale to ludzkie, język i miłość, większa niż my, dają nam poczucie bycia w domu; tego poczucia nie da nam ani sam kraj, ani ukochane miejsce, ani nawet ukochany człowiek". Cykl *Byliśmy tam* wyraża doświadczenie wygnania, tęsknoty i powrotu, ale i doświadczenie obcości, albowiem miejsca niegdyś znane i bliskie stały się obce, a i obcy ludzie mieszkają w domu rodzinnym. Symboliczną wymowę ma jednak spotkanie i rozmowa przy jednym stole: podmiot liryczny postanawia: „nauczę się, co znaczy po polsku «vergib!» (przebacz) i poprzez chłód zimy będziemy pisać do siebie listy". Mimo melancholijnej zadumy i tęsknoty za krajem dzieciństwa, cykl ten wyraża nadzieję na pojednanie, na doświadczenie bliskości ponad granicami.

Szukanie tego, co łączy Niemców i Polaków, pojednanie i wzajemne przebaczenie stały się motywem przewodnim kręgu powrotu do korzeni. Za patronkę pojednania obrała poetka św. Jadwigę Śląską, czczoną zarówno przez Niemców, jak i Polaków. „Właśnie jej życie może nam pomóc w pojmowaniu ojczyzny nie jako własności na stałe, ale jako koniecznego miejsca współżycia różnych ludzi, jako szansę zaczynania od nowa, jako dar i zadanie".

W formie litanii przedstawia poetka losy Niemców i Polaków od czasów Piastów, kiedy to Henryk I zaprosił osadników niemieckich na swe ziemie, by podnieść poziom gospodarczy Śląska. Jadwiga, księżniczka bawarska, została żoną Henryka i zasłynęła w swej nowej ojczyźnie jako opiekunka ludzi biednych i chorych. *Litania niemiecko-polska* rozpoczyna się dwuśpiewem wygnanych z „zachodniego Wschodu" Niemców i „zagnanych" na Śląsk ze „wschodniego Wschodu" Polaków. Pierwsze wezwania opłakujących swe losy płyną osobno, na przemian. I Niemców, i Polaków łączy doświadczenie wygnania, jedni żyją tęsknotą za krajem dzieciństwa i oczekują powrotu, drudzy żyją obawami, że znów doświadczą wygnania. I wtedy nagle litania zmienia się w dialog świętej z jej czcicielami: „Wołacie mnie / w dwóch śląskich językach / wołacie ocaleni i pragnący ocalenia wy ze Wschodu i z Zachodu / wołacie z bliznami i nadzieją na pokój". Jadwiga przypomina koleje własnego losu: w dzieciństwie musiała opuścić ojczyznę i udać się do „obcego polskiego kraju", ale z tęsknoty za ojczyzną „narodziła się nowa ojczyzna". Zapominając o własnym bólu Jadwiga służyła słabym i biednym, niezależnie od tego, jakim językiem mówili. Droga, jaką wybrała, prowadziła bowiem „między sercami". Tę samą drogę wskazuje Jadwiga, „Matka Śląska" innym, współczesnym matkom i córkom tej ziemi i pyta – jakby z wyrzutem – „kiedy staniecie się siostrami?" Włączenie się do dialogu świętej zmienia charakter litanii: dwuśpiew zamienia się w brzemienne nadzieją chóralne wołanie „módl się za nami wszystkimi".

Na tle wydarzeń ostatnich lat *Litania* nabiera szczególnej wymowy, ponieważ wyzwolenie się ze schematów i wzajemnych uprzedzeń staje się bardziej realne niż kiedykolwiek. Szukajmy tego, co nas łączy – zdaje się mówić poetka, „drogi ku sobie nawzajem i wspólna droga czekają na nas" – droga pojednania i przebaczenia.

Ks. Józef KRUKOWSKI

KOŚCIÓŁ A PAŃSTWO DEMOKRATYCZNE

Pod powyższym tytułem Wydział Nauk Prawnych Towarzystwa Naukowego KUL zorganizował w dniach od 29 XI do 6 XII 1991 r. serię wykładów publicznych. Na wybór tematu wpłynął kierunek przemian społeczno-politycznych, jakie dokonują się w Polsce, oraz postawa Kościoła katolickiego wobec tych przemian. Najogólniej mówiąc, Kościół w tym procesie zachowuje swoją tożsamość, natomiast zmiany zachodzą po stronie państwa. W konsekwencji powstaje problem, w jakim stopniu te zmiany znajdują swój wyraz w relacjach między Kościołem i państwem. Problematyka ta była rozpatrywana w trakcie wykładów przede wszystkim w aspekcie prawnym. Wygłoszono sześć wykładów, z których każdy posiadał własny wątek problemowy.

Pierwszy wykład, poświęcony problematyce duszpasterstwa wojskowego, wygłosił ks. bp Sławoj L. Głódź, pierwszy biskup polowy Wojska Polskiego III Rzeczypospolitej. Zwrócił uwagę na dwie kwestie: poszanowania prawa człowieka do wolności sumienia i religii w Wojsku Polskim oraz struktur i zadań duszpasterstwa wojskowego. Zmiany ustrojowe, polegające na przechodzeniu od totalitaryzmu komunistycznego do demokracji, znajdują szczególny wyraz w stabilizacji struktury organizacyjnej duszpasterstwa wojskowego mającego na celu umożliwienie żołnierzom korzystania z posługi duszpasterskiej zgodnie z ich przekonaniami religijnymi. Problematykę tę ks. bp Głódź omówił w oparciu o najnowsze postanowienia Stolicy Apostolskiej z 21 I 1991 roku (*Dekret Kongregacji do Spraw Biskupów powołujący na nowo do istnienia Ordynariat Wojskowy, czyli Polowy w Polsce* i *Statut Ordynariatu Wojskowego, czyli Polowego w Polsce*). Zabezpieczenie należytej opieki duszpasterskiej w Wojsku Polskim stwarza potrzebę zaangażowania nowych kapelanów wojskowych oraz utworzenia seminarium duchownego, które w przyszłości będzie przygotowywać kapelanów wojskowych.

Drugi wykład: *Ustrój polityczny III Rzeczypospolitej Polskiej według projektu konstytucji Senackiej Komisji Konstytucyjnej* został wygłoszony przez wicemarszałka Senatu RP panią prof. dr hab. Alicję Grześkowiak, przewodniczącą wymienionej Komisji poprzedniej kadencji. Problematyka konstytucyjna wchodzi w zakres ogólnego tematu „Kościół a państwo demokratyczne" w tym sensie, iż Senacka Komisja Konstytucyjna uznała, że wartości chrześcijańskie stanowią trwały fundament, na którym należy oprzeć ustrój III Rzeczypospolitej. Afirmacja tych wartości powinna znaleźć swój wyraz w uznaniu, iż w relacji państwo-człowiek wartością pierwotną i nadrzędną jest człowiek, państwo zaś jest wartością wtórną, która ma służyć człowiekowi pomocą w osiąganiu dobra wspólnego. Afirmacja ta ma znaleźć swój wyraz w języku normatyw-

nym w formie katalogu podstawowych praw człowieka i obywatela oraz w układzie relacji między najwyższymi organami władzy państwowej. Należy zauważyć, iż omawiany projekt konstytucji stanowi ważny wkład katolików polskich w proces legislacyjny, zmierzający do zbudowania nowego systemu prawa polskiego, zakotwiczonego w systemie wartości ludzkich i zarazem chrześcijańskich.

Trzeci wykład: *Uwagi na temat Kościół – państwo demokratyczne* wygłoszony został przez prof. dr. hab. Władysława Findeisena, senatora RP. Autor przedstawił najpierw podstawowe założenia doktrynalne – zawarte w nauczaniu Soboru Watykańskiego II i papieży posoborowych – na temat relacji zachodzących między Kościołem i państwem, a następnie zwrócił uwagę na postulaty ich zastosowania w Polsce na obecnym etapie przemian ustrojowych oraz trudności, jakie napotyka afirmacja wartości chrześcijańskich w prawie polskim. Dyskusja nad tym referatem dotyczyła głównie problematyki prawnej ochrony życia dziecka poczętego w kontekście polemiki, jaka zarysowała się między zwolennikami i przeciwnikami projektu ustawy, który był rozpatrywany przez parlament poprzedniej kadencji.

Czwarty wykład na temat: *Demokracja chrześcijańska a demokracja laicka* wygłosił prof. dr hab. Ryszard Bender, senator RP. Autor przedstawił w aspekcie historycznym główne wskazania zawarte w nauczaniu Kościoła na temat ustroju demokratycznego państwa oraz ugrupowania polityczne, które powstały w Europie Zachodniej oraz w Polsce dla realizacji tych założeń w życiu społeczno-politycznym. Najwięcej uwagi poświęcił trudnościom, jakie napotykały te ugrupowania w Polsce w okresie dyktatury komunistycznej, i nowym możliwościom, jakie zarysowują się w III Rzeczypospolitej. Obecnie – zdaniem prof. Bendera – toczy się walka o to, jaka będzie w Polsce demokracja: chrześcijańska czy laicka? Przyszłość naszej demokracji w dużej mierze jest uzależniona od tego, czy ugrupowania polityczne nawiązujące w swoich programach do katolickiej nauki społecznej stworzą silną koalicję parlamentarną i efektywny program reform społeczno-politycznych i gospodarczych.

Kolejny wykład: *Prawna zmiana ustroju państwa polskiego* przedstawił prof. dr hab. Wojciech Łączkowski, sędzia Trybunału Konstytucyjnego. Autor wskazał, iż przed sądownictwem polskim, a także administracją na obecnym etapie stoi bardzo trudny do rozwiązania problem: jak należy stosować ustawy uchwalone w PRL, za których pośrednictwem władze komunistyczne usiłowały narzucić ład totalitarny i ideologię marksistowską? Istnieją różne możliwości rozwiązania tego problemu. Jedni twierdzą, iż skoro Polska jest „państwem prawa", to zanim zostaną uchwalone nowe ustawy przez parlament demokratyczny, należy stosować stare ustawy w takim znaczeniu, jakie zostało im nadane przez władze komunistyczne. Inni zaś twierdzą, iż skoro ustawy wydane w okresie od 1939 roku do 1989 roku nie pochodzą od suwerennej władzy państwa polskiego, to należy wydać deklarację mówiącą, iż nie obowiązują one w Polsce demokratycznej. Obydwa rozwiązania są czysto pozytywistyczne. Trzecie, bardziej umiarkowane stanowisko zajmują ci, którzy twierdzą, iż stare ustawy należy obecnie poddać „puryfi-

kacji", czyli w procesie wykładni nadać im znaczenie zgodne z wolą aktualnego prawodawcy. Prof. Łączkowski w zasadzie opowiada się za przyjęciem tego trzeciego rozwiązania. Wszakże aplikacja tej opinii w praktyce natrafia na poważne problemy natury merytorycznej i formalnej. Podstawowy problem w tej materii stwarza ustalenie kryterium, według którego należy „oczyszczać" przepisy powojennego systemu prawa polskiego, które w drastyczny sposób odbiegają od norm demokratycznego państwa prawnego, a tym samym są niesprawiedliwe. Zachodzi tu konieczność – zdaniem prof. Łączkowskiego – odwołania się do norm prawa naturalnego, jako kryterium nadrzędnego w stosunku do prawa pozytywnego.

Szósty, a zarazem ostatni wykład w tym cyklu *Państwo wyznaniowe czy świeckie?* przedstawił ks. prof. dr hab. Józef Krukowski. Treścią referatu była geneza dylematu, jaki zarysowany został w jego tytule, oraz sposób jego rozwiązania w projektowanej konstytucji III Rzeczypospolitej. Dylemat ten stawiany jest w polskiej prasie laickiej tendencyjnie w celu narzucenia społeczeństwu błędnego poglądu. Twierdzi się mianowicie, iż skoro Episkopat Polski ma zastrzeżenia co do propozycji nadania państwu polskiemu charakteru państwa świeckiego, to znaczy, że chce narzucić naszemu społeczeństwu archaiczny model państwa wyznaniowego. W rzeczywistości Episkopat Polski nie postuluje wcale, aby nadać współczesnemu państwu polskiemu charakter państwa wyznaniowego, ale domaga się, aby w systemie prawa polskiego były respektowane wartości chrześcijańskie, zakorzenione w tysiącletniej kulturze polskiej. Problematyka ta podejmowana jest szczególnie w kontekście dyskusji nad projektem konstytucji III Rzeczypospolitej. Aby zapobiec nieporozumieniom, jakie mogą powstać w wyniku wpisania wieloznacznej formuły „rozdziału Kościoła od państwa" do konstytucji III Rzeczypospolitej, zdaniem autora wykładu, należy wpisać bardziej szczegółowe zasady: poszanowania równości podstawowych praw Kościoła katolickiego i kościołów mniejszościowych, które mają uznanie ustawowe; poszanowania wzajemnej autonomii i niezależności Kościoła i państwa w wypełnianiu swoich zadań; zgodnego współdziałania Kościoła i państwa względem osoby ludzkiej, porozumienia jako metody regulacji stosunków między Kościołem i państwem. Porozumienie to w odniesieniu do Kościoła katolickiego winno przyjąć formę konwencji międzynarodowej. Nadto w katalogu podstawowych praw człowieka i obywatela winna być zamieszczona gwarancja wolności sumienia i wyznania swoich przekonań religijnych w życiu prywatnym i publicznym. W dyskusji nad tym referatem zwrócono uwagę na to, jakie stanowiska w tej materii zajmują poszczególne ugrupowania laickie.

Z omówionych wyżej referatów i z głosów w dyskusji, nasuwają się pewne spostrzeżenia i wnioski natury ogólnej.

1. W ujmowaniu relacji między Kościołem i państwem zawsze należy odróżnić dwie płaszczyzny, a mianowicie: płaszczyznę instytucjonalną, jaka istnieje między dwiema społecznościami odrębnej natury (Kościół i państwo), do których należą jednocześnie ci sami ludzie, i płaszczyznę relacji wewnątrzpaństwowych, jakie zachodzą między poszczególnymi ludźmi wierzącymi,

członkami Kościoła i państwem, którego są obywatelami.

2. W pojmowaniu i ustalaniu tych relacji w języku prawnym należy pokonać pewne obciążenia, jakie pozostały po systemie totalitaryzmu komunistycznego. Szczególnym przejawem takiego obciążenia jest traktowanie Kościoła jako jednego z elementów struktury politycznej i redukowanie uniwersalnej misji duchowej Kościoła do funkcji politycznej.

3. W pojmowaniu zasady praworządności – zarówno w procesie tworzenia, jak i stosowania ustaw – należy odejść od czysto pozytywistycznego rozumowania, a przejść do praworządności materialnej. Inaczej mówiąc, należy dążyć do tego, aby nasze prawo stanowione zawsze służyło osiągnięciu określonych wartości ludzkich.

4. Prawo stanowione ma służyć osiąganiu obiektywnych wartości zakorzenionych w kulturze narodowej. W przypadku narodu polskiego jest to system wartości chrześcijańskich.

Elżbieta ADAMIAK

KU JEDNOŚCI LUDU BOŻEGO
Sprawozdanie ze spotkania wspólnej grupy roboczej CEC i CCEE, 1991

W dniach od 17 do 20 X 1991 roku w Genewie odbyło się spotkanie wspólnej grupy roboczej CEC (Conference of European Churches) i CCEE (Concilium Conferentiarum Episcopalium Europae) na temat ekumenicznego procesu na rzecz sprawiedliwości, pokoju i ochrony stworzenia (JPIC). Grupa spotkała się pod hasłem „po Bazylei", ponieważ swe zadania widzi w ramach tego procesu, którego jak dotąd szczytowym punktem było Europejskie Zgromadzenie Ekumeniczne w Bazylei w czasie Świąt Zesłania Ducha Świętego w 1989 roku.

W pracach grupy uczestniczyli:

Ze strony CEC: Jean Fischer (sekretarz generalny CEC, Szwajcaria), José Leite (Portugalia, obecnie „sztab" CEC – Szwajcaria), pastor Rüdiger Noll (Niemcy, obecnie „sztab" CEC – Szwajcaria), dr Roger Williamson (Anglia), ojciec Michael Tita (Rumunia, w zastępstwie metropolity Mołdawii i Bukowiny – Daniela), pani dr Reinhild Traitler (Szwajcaria – Anglia), pani pastor Isabellé Graesslé (Szwajcaria). Nieobecny był przedstawiciel Ewangelickiego Kościoła Braci Czeskich.

Ze strony CCEE: ks. dr Ivo Fürer (sekretarz generalny CCEE, Szwajcaria), ks. biskup Alberto Ablondi (Włochy), prof. dr Joseph A. Selling (Belgia), ks. prof. René Coste (Francja), ks. prof. dr Anton Stres (Słowenia), prof. dr Heinz-Günter Stobbe (Niemcy, zastępował prof. P. H. Langendörfera), Elżbieta Adamiak (Polska).

Europejskie Zgromadzenie Ekumeniczne w Bazylei wpisane jest w kontekst całego koncyliarnego procesu na rzecz sprawiedliwości, pokoju i ochrony stworzenia. Jest jednak wydarzeniem niepowtarzalnym i oznacza kamień milowy w zakresie ekumenizmu. Było spotkaniem oficjalnych delegatów Kościołów Europy, czego owocem jest uchwalony dokument końcowy. Ale było też spotkaniem wielu osób, grup i ruchów kościelnych zaangażowanych w działalnia społeczne i ekologiczne. Było to więc zgromadzenie całego Ludu Bożego. Zgromadzeni w Bazylei przedstawiciele Kościołów osiągnęli zasadniczą zgodność w zakresie „naszej wspólnej wiary" (dokument końcowy). Próbowali odczytać współczesną sytuację świata, istniejące zagrożenia dla sprawiedliwości, pokoju i stworzenia, które są wyzwaniem dla chrześcijan. Nie byli jednak w stanie dać gotowych odpowiedzi na wiele pytań i problemów związanych z tymi zagrożeniami (np. kultury „non violence" lub podejścia do praw mniejszości). Zagadnienia te wymagają dalszej współpracy. Jednocześnie dokument z Bazylei mówi o wielu praktycznych zobowiązaniach i zaleceniach dla Kościołów w tej dziedzinie (temat godzien szerszego omówienia, lecz wykraczający poza ramy tego sprawozdania).

Jednym z etapów kontynuacji prac zainicjowanych w Bazylei jest właśnie wspólna grupa robocza. Powołując ją do życia Komitet Wspólny CEC i

CCEE postawił jej następujące zadania:

– Śledzenie i analiza realizacji zaleceń zawartych w dokumencie z Bazylei;

– Pogłębianie podstaw teologicznych, szczególnie w aspekcie ekumenicznej etyki społecznej;

– Podtrzymywanie już istniejących oraz budzenie nowych inicjatyw na rzecz pokoju w sprawiedliwości dla całego stworzenia.

Dla refleksji systematycznej za istotne uznano takie tematy, jak:

– Królestwo Boże – Kościół – świat (posłannictwo Kościoła i jego znaczenie dla życia w sprawiedliwości i pokoju, usprawiedliwienie i sprawiedliwość, wiara i odpowiedzialność za świat);

– antropologia chrześcijańska;

– kultura niestosowania przemocy – „non violence" (wolność sumienia i religii, ochrona mniejszości, rozwiązywanie konfliktów bez przemocy, przezwyciężenie instytucji wojny);

– solidarność wewnątrz Europy i na płaszczyźnie światowej (opcja na rzecz ubogich, wspólnota kobiety i mężczyzny, tematy ekonomiczne, np. kryzys zadłużenia);

– ekologiczna zdolność do życia przyszłego społeczeństwa.

W pierwszym spotkaniu grupy roboczej dużo miejsca zajął problem samookreślenia się grupy, jej specyficznych zadań pośród istniejących już inicjatyw oraz mandatu, z jakiego występuje. Ponieważ grupa nie otrzymała żadnych funduszy własnych, nie tyle mogła tworzyć nowe formy działania czy prace badawcze, ile koordynować już istniejące. Powinna więc pozostawać w kontakcie z wydziałami uniwersyteckimi, instytutami badawczymi, akademiami, popierać i koordynować ich współpracę.

Na pierwszym spotkaniu dyskutowano dwa projekty: prof. H. -G. Stobbe i dra R. Williamsona. Projekt prof. Stobbe (*Kryzys globalny i proces koncyliarny. Formy postrzegania sytuacji i reakcji ze strony Kościoła w narodowym i międzynarodowym porównaniu*) stawia sobie za cel zbadanie roli, jaką Kościoły odgrywają w zsekularyzowanych społeczeństwach Zachodu i postsocjalistycznych społeczeństwach Wschodu. Czy wspólnota chrześcijan w procesie koncyliarnym reaguje, tzn. odrabia zaległości, dogania zmiany, jakie dokonują się w społeczeństwie, i dopasowuje się do nich? Czy pełni w nim rolę profetyczną lub sprawczą pewnych zmian? W dyskusji wskazano na konieczność sprecyzowania projektu, na trudności metodologiczne (jak stwierdzić, czy impuls wychodzi z Kościoła czy od społeczeństwa – Kościół żyje w społeczeństwie, lub czy dana inicjatywa pochodzi z JPIC?) oraz na ograniczenie zakresu badań do Europy Zachodniej (proponowane były instytuty w Strasburgu, Dublinie, Utrechcie, Uppsali i Münster). Zaletą tego projektu jest możliwość otrzymania wsparcia finansowego z francuskiej fundacji „Pour le Progrés de l'Homme" (fundacja zainteresowana jest badaniami dotyczącymi podstawowych wartości etyki społecznej).

Projekt dra Williamsona (*W kierunku kultury niestosowania przemocy*) zawierał cztery punkty:

– Przestawienie przemysłu zbrojeniowego na produkcję pokojową;

– Pojednanie i rola Kościoła;

– Służba pokojowa „Shalom";

– Wychowanie do pokoju (brak rozwinięcia).

Punkt pierwszy (opracowany najszerzej) miał dwa aspekty: przegląd problemów strukturalnych oraz łącząca się z nimi kwestia bezrobocia. Prof. Stres zwrócił uwagę na konieczność uzupełnienia tego punktu alternatywnymi strukturami bezpieczeństwa. Odnośnie do punktu drugiego zaproponowano zorganizowanie spotkania delegacji Kościołów: katolickiego z Chorwacji i prawosławnego z Serbii z przedstawicielami Kościołów Irlandii Północnej celem wymiany doświadczeń i wzajemnego uczenia się. Stwierdzono jednak niepowodzenie dotychczasowych inicjatyw i płynącą stąd ostrożność przy podejmowaniu kolejnych. W punkcie trzecim, dotyczącym kościelnej służby dla pokoju, mówiono o konieczności znalezienia ze strony Kościoła katolickiego instytucji, która mogłaby stać się partnerem dla Instytutu „Life and Peace" z Uppsali (Szwecja).

W dalszym ciągu obrad zwrócono uwagę na konferencję Organizacji Narodów Zjednoczonych na temat środowiska i rozwoju (UNCED), która odbędzie się w dniach 1-12 VI 1992 roku w Rio de Janeiro (działania, które podejmuje w związku z tym Światowa Rada Kościołów), i możliwości zaangażowania kościelnego na płaszczyźnie lokalnej, narodowej czy europejskiej.

Przyjęto do wiadomości informację o powstaniu Instytutu dla Teologii i Ekologii w Prawosławnej Akademii na Krecie, który zaprasza Kościoły, organizacje ekumeniczne i instytucje naukowe do współpracy i popierania prac Instytutu.

Jak na problematykę spotkania w Genewie spojrzeć z perspektywy polskiej? Problem zasadniczy to, jak Kościół w dzisiejszym społeczeństwie może być wiarygodnym świadkiem wartości etycznych. Ważne jest, by zagadnienia polityczne, społeczne, ekonomiczne i ekologiczne były zaliczane do spraw będących w kręgu zainteresowań Kościoła. Jego obecność w życiu społecznym jest polską tradycją, lecz w obecnej sytuacji jesteśmy w trakcie poszukiwania nowej formuły tej obecności. Na czym ma polegać rola Kościoła w społeczeństwie gospodarki wolnorynkowej, jaka jest jego odpowiedź na nowy styl życia i wyłaniające się problemy socjalne i ekologiczne? Problematyka koncyliarnego procesu na rzecz sprawiedliwości, pokoju i ochrony stworzenia jawi się w tym kontekście jako interesujący materiał do analiz. Współudział w tych pracach stanowi szansę znalezienia nowych rozwiązań, a dzielenie się dotychczasowymi doświadczeniami wzbogaci wszystkich uczestników podjętego dialogu. Niestety, dokument z Bazylei oraz toczące się wokół niego prace pozostają w Polsce inicjatywą zupełnie nieznaną. Stąd nie dziwi fakt, że w sprawozdaniu sekretarzy narodowych konferencji biskupów (CCEE) z maja 1991 roku na temat działań kontynuujących idee spotkania w Bazylei nie ma wzmianki o Polsce. Konieczne jest więc przynajmniej przetłumaczenie i opublikowanie dokumentu z tego spotkania.

Myślą przewodnią dokumentu jest świadomość wzajemnego powiązania problematyki sprawiedliwości, pokoju i ochrony środowiska i wypływającej stąd potrzeby wspólnego pokonywania trudności na wszelkich płaszczyznach – także międzykościelnej. Dobrze byłoby zatem zaprosić istniejące w poszczególnych Kościołach grupy do współpracy w określonych kręgach tematycznych (np. ekologia, rola kobiet, służ-

ba pokojowa, problemy mniejszości, itp.).

Jedną z form zaangażowania proponowaną w dokumencie jest coroczny ekumeniczny tydzień modlitw o sprawiedliwość, pokój i ochronę stworzenia. Przyjęcie tej propozycji może stać się okazją do twórczej refleksji oraz impulsem do podjęcia nowych inicjatyw na tym polu.

Ks. Zygfryd GLAESER

WEZWANI DO JEDNOŚCI

W dniach 6-7 XII 1991 r. odbyło się w Opolu ekumeniczne sympozjum międzywyznaniowe na temat *Kościoły chrześcijańskie w Europie narodów*. Inicjatorem spotkania był przewodniczący Komisji Episkopatu Polski do Spraw Ekumenizmu – biskup opolski prof. Alfons Nossol, organizatorami zaś Instytut Ekumeniczny KUL oraz Diecezjalny Instytut Teologiczno-Pastoralny (filia KUL) w Opolu.

Sympozjum zorganizowano w ramach programu badawczego *Jedność Kościołów – jedność Europy*. W spotkaniu obok przedstawicieli Kościoła rzymskokatolickiego urzestniczyli teologowie z Kościoła ewangelicko-augsburskiego oraz reprezentanci Kościoła grekokatolickiego. Zabrakło, niestety, zaproszonych teologów prawosławnych. Przyczyn tego stanu rzeczy jest zapewne wiele. Są one nieraz nader trudne do przezwyciężenia. Wiążą się często ze zmianami polityczno-społecznymi, zachodzącymi w ostatnich latach na terenach byłego ZSRR czy też Rumunii, które spowodowały możliwość rozbudowy administracji Kościoła katolickiego oraz powołanie nowych biskupów dla tych terenów. Rodzi to ze strony prawosławnych ogromną nieufność oraz zarzut prozelityzmu (głoszenia Ewangelii z myślą o pozyskiwaniu wiernych jedynie dla „swojego" Kościoła) pod adresem katolików. Z tym ściśle wiąże się problem uniatyzmu rozumianego jako model jedności oparty na „powrocie do Rzymu", a także sprawy związane z odzyskiwaniem dóbr kościelnych, co często nie ma nic wspólnego z duchem Ewangelii.

Obrady skoncentrowały się wokół trzech kręgów tematycznych: „Kościół w dialogu", „Kościół i naród" oraz „Ewangelizacja w Europie Wschodniej – szanse, problemy, zagrożenia".

Sympozjum rozpoczęto odczytaniem fragmentu Pisma św. (Rz 15, 2--13) oraz wspólną modlitwą.

Zebranych uczestników przywitał gospodarz sympozjum ks. bp prof. A. Nossol. W słowach powitania nawiązał do czasu adwentu, który wskazuje na fakt, że wszyscy zmierzamy ku Pleromie (Pełni), która jest w Bogu, że Chrystus, Pan Wieków, jest naszą przyszłością absolutną, ponieważ – jak powtórzył Ksiądz Biskup za K. Barthem – „wszyscy, mimo że wierzymy inaczej, wierzymy jednak w Jednego". Szukając korzeni jedności Europy, jedynie w Chrystusie możemy dostrzec kamień węgielny tejże jedności. Chrystus bowiem jest niezmienny. Jedność w wielości świadczy jedynie o katolickości-powszechności prawdziwej Kościoła, gdzie w centrum stoi Chrystus--Światło. Dlatego sympozjum to musi być odczytane w wymiarze kairologicznym.

Ksiądz Biskup, długoletni uczestnik dialogu katolicko-protestanckiego, jako pierwszy podzielił się swoimi spostrzeżeniami i przeżyciami związanymi z tym dialogiem. Przedstawił on dokumenty konwergencyjne ostatniego

dziesięciolecia. Szczególną uwagę zwrócił na spotkanie Światowej Rady Kościołów w Canberze w Australii, które odbyło się w dniach 7-20 II 1991 r. Mocny nacisk położono tam na sprawy liturgiczne. Wielkie wrażenie na uczestnikach wywarł obrzęd posypania głowy popiołem w Środę Popielcową, którego nie znali ani prawosławni, ani większość protestantów. Podkreślano wielką wartość teologiczną tego obrzędu jako znaku pojednania.

Prelegent postawił również problem: czy naprawdę można dziś mówić o zastoju w ekumenizmie i dlaczego? Szukając właściwej odpowiedzi, Ksiądz Biskup stwierdził, że istotnie nastąpił pewien kryzys. Jest to jednak sprawa wypływająca z samej wiary, „krisis" bowiem należy do istoty wiary. Jest więc zjawiskiem normalnym, które nie powinno rodzić przerażenia, a raczej mobilizować do dalszej pracy. Kolejnej przyczyny zaistniałego kryzysu należy szukać w dostrzeganiu jedynie tych spraw, które nas dzielą, oraz w postawie dyferentyzmu religijnego. Kryzys wypływa także z obawy przed utratą własnej tożsamości.

Wobec więc pewnego zastoju w dialogu, sprawa jedności stanowi tym większe wezwanie dla każdego chrześcijanina.

Jako drugi zabrał głos ks. prof. W. Hryniewicz OMI z Instytutu Ekumenicznego KUL, który już od jedenastu lat jest uczestnikiem dialogu katolicko-prawosławnego. Swój referat zatytułował *Trud i nadzieja*. Na wstępie swojego wystąpienia zaznaczył, że dla przezwyciężenia zaistniałych trudności w dialogu między Kościołami potrzeba wiele czasu i nadziei, a jego wystąpienie jest tylko dzieleniem się pewnymi nadziejami.

Ks. prof. Hryniewicz podkreślił mocno konieczność kontynuowania dialogu, ponieważ właśnie dialog pomaga we wzajemnym zrozumieniu siebie. Tworzy on nowe, zrozumiałe dla wszystkich stron, sformułowania języka teologicznego. Dialog rozpoczął się nad rzeczywistością wspólną obu Kościołom, mianowicie, nad rzeczywistością zbawczą. Hermeneutycznym kluczem tego dialogu jest rola dogmatu trynitarnego, wskazującego na rzeczywistość większą niż Kościół, którą jest sam Bóg. Tajemnica dogmatu trynitarnego to tajemnica jedności i wielości. Jest to ontologia relacji Boskich Osób bez jakiegokolwiek podporządkowania czy pomniejszania. Ontyczna jedność Trójcy Świętej jest dla Kościołów znakiem prawdziwej jedności w wielości. W dialogu katolicko-prawosławnym dostrzec można konsekwencje logiki trynitarnej. Podkreśla się relację wzajemności pomiędzy Chrystusem i Duchem Świętym. Widzi się obecność Chrystusa i Ducha Świętego jako obecność eschatologiczną, jako zadatek i zaczątek czegoś większego, co dopiero nas czeka, ostatecznego spełnienia świata. Jest to także zaczątek historiozoficznej refleksji.

Dialog dopomógł do tego, iż zaczęto myśleć w kategoriach ikonicznych, gdzie Kościół jest zwiastunem, znakiem, ikoną rzeczywistości zbawczej. W jego funkcji odbija się obraz posługiwania apostolskiego, a nawet samego Chrystusa i Ducha Świętego.

Ważnym momentem w dialogu jest „eklezjologia komunii" o orientacji trynitarnej i eucharystycznej. Podkreśla ona wspólnotę ludzi z Bogiem, a także między sobą. Kościół zaś widziany jest jako miejsce, przestrzeń energii, działania Chrystusa i Ducha Świę-

tego. Stąd też wypływa jego służebna rola – diakonia. Jej skuteczność jest skutecznością samego Ducha Świętego, który działa przez wielość, różnorodność, który ma dużo swoich darów, ma zawsze więcej niż rozdał i wszystkim ich udziela. Ważną rolę spełnia tu Eucharystia, która wprowadza w mistagogię i trud bycia Kościołem.

Ważnym elementem dialogu z Kościołem prawosławnym jest „eklezjologia Kościołów siostrzanych". Trzeba bowiem – jak podkreślił ks. prof. Hryniewicz – odejść od kategorii nawracania i porzucić przestarzałą eklezjologię powrotu, aby wejść na nowo na grunt eklezjologii wspólnoty, stanowiącej jedyną szansę dialogu, który nieraz jest bolesnym doświadczeniem krzyża. Jest często naznaczony zmaganiami, a nawet konfliktami.

Czas obecny w relacjach pomiędzy Kościołem katolickim a Kościołem prawosławnym z wielu względów – zdaniem prelegenta – należy nazwać krytycznym. Wskutek politycznych przemian w Europie Środkowo-Wschodniej wolność odzyskał Kościół katolicki obrządku wschodniego, zwany często Kościołem unickim lub grekokatolickim. Na nowo więc odrodziło się wiele napięć istniejących w przeszłości, które pozostawiły po sobie obraz niezwykłej kłótliwości pomiędzy Kościołami. Nie brakowało również przelanej krwi. Wystarczy tu popatrzeć na męczenników, których sobie wzajemnie przysparzano. Te historyczne obciążenia potęgują i tak napiętą już dziś sytuację w dialogu katolicko-prawosławnym. Do tego dochodzą zarzuty wysuwane pod adresem Kościoła katolickiego o podejmowanie działalności misyjnej na terenach objętych przez prawosławie, mającej posmak prozelityzmu. Natomiast ze strony Kościoła unickiego wysuwane są w stosunku do prawosławnych liczne roszczenia co do przejętych przez nich świątyń oraz innych dóbr kościelnych.

W tej sytuacji dialog jest ogromnie trudny, a dziś stoi nawet pod wielkim znakiem zapytania. Coraz wyraźniej zarysowuje się więc potrzeba recepcji dialogu. Ma ona budować postawy, wywierać wpływ na zachowania Kościołów, na styl relacji między nimi, aby kształtowała się nowa duchowość całości, katolickości.

Kolejnym referentem był dr B. Rożnowski, psycholog. Temat jego prelekcji to *Stereotypy we wzajemnym patrzeniu chrześcijan na siebie*. Stwierdził on, że często spotykamy się z ocenianiem ludzi według funkcjonujących stereotypów. Przedstawiając wyniki swoich badań w tej materii zaznaczył, że to właśnie stereotyp stanowi dla wielu usprawiedliwienie wrogiej postawy wobec innych ludzi. W związku z tym postawił kilka postulatów dotyczących spotkań ekumenicznych. Mianowicie: liczebność zaproszonych uczestników poszczególnych wyznań powinna być taka sama, aby uniknąć wrażenia dominacji jednych grup nad innymi; nie należy manifestować swojej przynależności do danej grupy, nawet poprzez znaki zewnętrzne, takie jak np. ubiór, szczególne symbole religijne itd.; spotkania powinny być zorganizowane w taki sposób, aby uczestnicy nie potwierdzali stereotypowych różnic, ale mieli możliwość wczucia się w sytuację, położenie innych grup. Uwzględnienie tych postulatów – jak stwierdził prelegent – pomoże w przezwyciężaniu pewnych stereotypowych wzorców we wzajemnym traktowaniu siebie przez ludzi różnych wyznań.

Biblijno-teologiczne podstawy problematyki „Kościół i naród" nakreślił ks. dr hab. J. Czerski w referacie: *„Ecclesia ex gentibus". Perspektywa biblijno-teologiczna*. Na wstępie podkreślił, że temat Ludu Bożego zaczyna się od przymierza na Synaju. Od tego momentu stary Lud Boży stał się własnością Boga. Przymierze to, mimo niewierności ludu wybranego, nigdy przez Boga nie zostało anulowane. Bóg bowiem ocala „Resztę" i ustanawia „Nowe Przymierze" w Jezusie Chrystusie. Kościół więc swoimi korzeniami wrośnięty jest w Stary Testament.

Prelegent zaakcentował mocno fakt, iż to Chrystus jest tym, który przygotowuje Nowy Lud Boży pośród Izraela. Jednak nie tylko do niego się ogranicza. Przyjmuje bowiem do swojej wspólnoty również innych ludzi, nakazując równocześnie apostołom, aby szli do wszystkich narodów głosząc im Ewangelię o zbawieniu.

Kolejnym prelegentem był ks. mgr J. Hause (dyrektor Biblioteki Głównej ChAT). Tytuł jego wystąpienia brzmiał: *Kościół wobec procesów koncyliarnych*. Dokonał on krótkiego przeglądu ruchów koncyliarnych w ciągu ostatnich dziesięcioleci. Podkreślił ich zasługi w przezwyciężeniu tzw. żelaznej kurtyny w Europie, która była również jedną z przeszkód na drodze do jedności Kościołów Europy. Zwrócił również uwagę na rozdźwięk, jaki istnieje pomiędzy Bożymi wskazaniami zawartymi w Biblii a ludzkim życiem.

Następnie głos zabrał dr K. Karski z ChAT. W swoim wystąpieniu zauważył, że reformacja i wyłonienie się z niej Kościołów ewangelickich stało się powodem załamania się jednolitego „Corpus Christi". Zaistniała wtedy zupełnie nowa rzeczywistość organizowania się Kościołów protestanckich w granicach różnych państw czy też jako mniejszości w różnych krajach, spowodowała wykształcenie się różnych typów Kościoła narodowego. W dzisiejszej myśli protestanckiej – jak podkreślił referent – istnieje tendencja do nieabsolutyzowania narodu, ponieważ naród nie jest celem samym w sobie. Zadanie Kościoła zaś widzi się jako występowanie na rzecz pojednania różnorodności narodów.

Bardzo ciekawy był dwugłos ks. dra K. Stanieckiego oraz mgra inż. B. Łeśki na temat trudności, jakie Kościół unicki przeżywał w czasie ostatnich dziesięcioleci i obecnie przeżywa. Zwrócili oni uwagę przede wszystkim na jego trudności i zagrożenia.

Sytuację Kościoła na Śląsku w ostatnich trzech wiekach omówił ks. mgr H. Gawelczyk, w oparciu o rytuały, modlitewniki, listy pasterskie, pielgrzymki, bractwa istniejące na Śląsku, a także postawę kapłanów tam pracujących. Referent podkreślił, że swoje duchowe oblicze Śląsk zawdzięcza przenikaniu się trzech kultur: niemieckiej, polskiej i czeskiej. Jest to więc region specyficzny, w którym Kościół już od wieków działał na styku różnych kultur i narodowości, gdzie pełnił zawsze i nadal pragnie pełnić rolę jednania między ludźmi.

Trzecia sesja omawianego sympozjum dotyczyła ewangelizacji w Europie Wschodniej, rozumianej przede wszystkim w kategoriach wezwania ekumenicznego.

Referat wprowadzający wygłosił ks. dr P. Jaskóła z Instytutu Ekumenicznego KUL. Temat jego wystąpienia to *Rola Kościoła w zsekularyzowanym świecie*. Referat opracowany został w

oparciu o dokumenty Soboru Watykańskiego II. Ks. dr Jaskóła podkreślił, że dokumenty soborowe nakreślają nowy wymiar Kościoła, który pozwala dostrzec ścisłą jego łączność z całą rodziną narodów. Na Soborze dokonano epokowego kroku: Kościół pojednał się z epoką czasów współczesnych. Tam też można również zauważyć zmianę stanowiska co do rozumienia Kościoła jako „sakramentu" zbawienia. Referent za K. Rahnerem podkreślił, iż pojęcie to wyraża fakt, że Kościół i zbawienie to wielkości różne od siebie. Kościół jest bowiem „znakiem" zbawienia. Znak natomiast nie jest identyczny z tym, co oznacza. Uzasadnieniem zaś podstawy jego istnienia jest służba na rzecz ludzkości w Bogu.

Kolejny referat wygłosił diakon W. Bugel z Czeskiego Cieszyna. Swoje wystąpienie zatytułował: *Problem ewangelizacyjny w Czecho-Słowacji, ze szczególnym uwzględnieniem Czech i Moraw*. Po historycznym nakreśleniu sytuacji Kościoła na tych terenach, jako szczególnie ważną uznał inicjatywę dziesięcioletniej odnowy społeczeństwa podjętą przez kard. F. Tomáška od pierwszej niedzieli adwentu 1988 r. Podkreślił też fakt odnowy życia kapłańskiego i zakonnego z pomocą duchowieństwa polskiego.

Ogromnie trudną sytuację Kościoła na terenach byłego ZSRR przedstawił ks. dr J. S. Gajek MIC z Instytutu Ekumenicznego KUL, który wielokrotnie tam gościł i służył posługą kapłańską. Zauważył on, że dziś jest tam jeszcze atmosfera euforii, ale i ogólnego zamętu. Cerkiew rosyjska uważa obecność innych Kościołów za działalność misyjną. Dlatego prelegent wezwał do szczególnej delikatności i zrozumienia ze strony innych wyznań, a zwłaszcza katolików. Nakreślił on również zróżnicowaną sytuację w samej Cerkwi moskiewskiej, a także podkreślił fakt szkodliwej często rywalizacji pomiędzy katolikami na różnych terenach.

W trakcie opolskiego sympozjum wiele czasu poświęcono również na dyskusje. Były one wspaniałym ubogaceniem prezentowanych problemów, a często nawet ich uzupełnieniem. Dyskusje miały czasem charakter dzielenia się własnymi doświadczeniami zdobytymi bądź to na polu dialogu pomiędzy Kościołami, bądź też we wzajemnych kontaktach z ludźmi różnych wyznań. Wielokrotnie podkreślano ogromną rolę Kościołów, jaką mają one do spełnienia w sytuacji tworzenia się nowych struktur w jednoczącej się Europie. Europa bowiem – jak się wydaje – została zaskoczona tym, co się stało w ostatnich latach. Jednak trzeba przyznać – co również podkreślano – że także Kościół został tym zaskoczony. I tym, co się stało w wymiarze politycznym, i tym, co się dzieje w wymiarze religijnym. Potrzeba więc wspólnych spotkań, aby się wzajemnie coraz bardziej poznawać, a przez to budować przestrzeń korzystną dla urzeczywistniania Chrystusowej prośby kierowanej do Ojca, „aby wszyscy stanowili jedno" (J 17, 21).

Cezary RITTER

DEKALOG I DEMOKRACJA
IV pielgrzymka Jana Pawła II do ojczyzny w świetle prasy polskiej

Stoimy u progu III Rzeczypospolitej. Począwszy od roku 1989 z niemałym trudem i przy wielu perturbacjach wkraczamy w Polsce w nową sytuację ustrojową, polityczną, społeczną i gospodarczą. Nie ma dziś chyba już nikogo, kto poważnie by twierdził, że proces tej transformacji będzie trwał krótko; przekonujemy się wszyscy nieraz towarzyszy temu uczucie rozczarowania – iż przed naszym społeczeństwem jest jeszcze długa droga przemian. Zdaniem ekspertów, zbudowanie względnie trwałego systemu demokratycznego zabierze nam kilka do kilkunastu lat, wykrystalizowanie się zaś silnego społeczeństwa obywatelskiego, będącego demokracji oparciem, to proces obliczany na lat około sześćdziesiąt (R. Dahrendorf). Opisując charakter obecnych przemian używa się takich pojęć, jak: demokracja, pluralizm, dialog, wolny rynek itp. Za pojęciami tymi kryją się wartości i cele, które dość powszechnie uważa się za pożądane. I aczkolwiek odnoszą się one głównie do dziedzin wspomnianych na wstępie, to również inne ważne obszary ludzkiej aktywności, jak kultura, moralność, religia, nie są wolne od ich wpływu. Obyczaje i normy, wierzenia i wzory zachowań powszechnie dotychczas uznawane, zostają niejako rzucone na rynek idei i poglądów (T. F. O'Dea). Krótko mówiąc: ze „społeczeństwa losu" przekształcamy się – powoli, lecz konsekwentnie – w „społeczeństwo wyboru".

Taką sytuację zastał Ojciec święty Jan Paweł II, gdy w czerwcu i sierpniu 1991 roku – już po raz czwarty jako głowa Kościoła katolickiego – stanął na ojczystej ziemi. Chcąc opisać niektóre aspekty reakcji na osobę i nauczanie Papieża skierowane do Polaków, zamierzamy sięgnąć do wysokonakładowych, wpływowych gazet i czasopism opisujących wizytę papieską i wyrażających na jej temat różne opinie. Wszak prasa w nowoczesnym społeczeństwie odgrywa istotną rolę („czwarta władza"), co wcale nie znaczy, że wiernie odzwierciedla jego poglądy. Żeby jednak wydobyć to, co stanowi novum ostatniej pielgrzymki, wrócimy krótko do komentarzy prasowych związanych z poprzednimi pielgrzymkami Papieża.

Pielgrzymki poprzednie odbyły się, jak wiadomo, w latach: 1979, 1983, 1987. Gdy chodzi o ich kontekst historyczny, to oczywistym wspólnym mianownikiem był fakt, że w Polsce (i w całej Europie Środkowo-Wschodniej) rządziła partia i ideologia komunistyczna. Główne publikatory były przez nie sterowane, z pewnymi tylko koncesjami, na rzecz prasy katolickiej. Wśród pism komunistycznych – posiadających w winiecie hasło: „Proletariusze wszystkich krajów łączcie się!" – dopuszczalne było pewne zróżnicowanie. „Polityka" była np. bardziej liberalna niż „Trybuna Ludu".

W przeddzień rozpoczęcia pierwszej pielgrzymki papieskiej „Trybuna

Ludu" donosiła, że wizyta odbywa się w roku jubileuszowym 35-lecia PRL i 40-lecia napaści hitlerowskich Niemiec na Polskę i „służyć będzie jedności Polaków w realizowaniu celów narodowych dla pomyślności Ojczyzny" (nr 126 z 1 VI 1979 r.). Z kolei M. F. Rakowski w „Polityce" (nr 22 z 2 VI 1979 r.) pisał: „My, podobnie jak papież i Watykan, pragniemy trwałego pokoju na świecie, likwidacji głodu, nędzy, wojny i przemocy wobec słabszego". Podobnie jak „Trybuna Ludu" spodziewał się, że „przyjazd papieża do Polski nie osłabi, lecz umocni jedność narodu polskiego w pełnieniu zadań, które określać będą nasze narodowe samopoczucie", równocześnie piętnując tych, którzy przy tej okazji „chętnie widzieliby napięcie". Podobne wypowiedzi towarzyszyły całej papieskiej pielgrzymce.

Prasa katolicka podkreślała niezwykłość wydarzenia, jakim w życiu narodu jest pielgrzymka, że odbywa się ona w 900-lecie męczeństwa św. Stanisława – biskupa i w okresie, w którym Kościół obchodzi uroczystość Zesłania Ducha Świętego. Papieska modlitwa na placu Zwycięstwa w Warszawie stała się później symbolem początku duchowego przebudzenia w Polsce i w Europie Środkowo-Wschodniej. Wszystkie te elementy znakomicie oddaje tytuł z pierwszej strony „Gościa Niedzielnego" (nr 26 z 1 VII 1979 r.): *Wieczernik polskiego Milenium*.

W roku 1983 w okresie stanu wojennego pielgrzymce towarzyszyło wiele obaw ze strony społeczeństwa i opozycji. Władze spodziewały się, że poprawią swoją osłabioną pozycję. *Wizyta wielostronnych korzyści* – to tytuł wywiadu, jakiego S. Podemskiemu udzielił kierownik Urzędu do Spraw Wyznań min. Adam Łopatka („Polityka" nr 23 z 4 VI 1983 r.). Według ministra korzyści te rozdzielone zostaną następująco: po stronie Kościoła – wzmocnienie jego pozycji, wzrost religijności, potwierdzenie znaczenia hierarchii; po stronie Watykanu – podkreślenie obecności Kościoła w bloku państw socjalistycznych; po stronie władzy – spełnienie pragnień dużej części obywateli, nadzieja, iż Papież potwierdzi porozumienia z Jałty i Poczdamu, poszerzenie szczerby w blokadzie stosowanej przez USA i kraje NATO.

Papieska wykładnia słów Apelu Jasnogórskiego stanowiła „program życia narodu polskiego w rzeczywistości po grudniu 1981 roku" (M. Zieliński, *Odczarowanie*, „Więź" 1983, nr 8-10, s. 140). Skoro był program, potrzebna była formacja; brak możliwości działania poniekąd sprzyjał refleksji i pracy formacyjnej. Stąd monograficzne numery „Więzi" czy „Znaku", szeroko analizujące nauczanie papieskie, były charakterystycznym elementem odbioru pielgrzymki w prasie katolickiej.

W roku 1987 Papież mówił „o nas i za nas". Była to „szkoła obywatelstwa, której głównym nauczycielem jest Ojciec św". Jego wysiłek zmierzał ku temu, by „najważniejszemu zagadnieniu polskiemu doby obecnej: obronie prawa do podmiotowości i budowaniu dróg do niej – dać gruntowną podbudowę". W państwie totalitarnym Kościół jawił się jako „przestrzeń wolności" (J. Hennelowa, *W rok po Trzeciej Pielgrzymce*, „TP" nr 24 z 12 VI 1988).

Ton wypowiedzi prasy oficjalnej pozostawał niezmienny. Warunkiem

społecznego uczestnictwa i narodowego porozumienia wciąż były: „poszanowanie polskiej racji stanu, akceptacja socjalistycznych pryncypiów naszego państwa" („Polityka" nr 24 z 13 VI 1987 r.).

Oficjalnym hasłem czwartej pielgrzymki były słowa „Bogu dziękujcie, Ducha nie gaście!" Jednak już przy pobieżnym przeglądzie publikacji prasowych staje się oczywiste, że jej odbiór związany był z innym hasłem. Był nim Dekalog; to on był głównym przedmiotem komentarzy, opinii, polemik i sporów towarzyszących wizycie. Kurtuazyjne, reprezentujące oficjalną linię „wstępniaki", tak charakterystyczne dla minionej epoki, rychło ustąpiły miejsca poglądom rzeczywistym. „Nareszcie zmierzamy do normalności – Papież budzi kontrowersje" – kwitował ten stan rzeczy jeden z publicystów.

Najpierw – oczekiwania. „Tygodnik Powszechny" nr 22 z 2 VI 1991 r. opublikował ankietę: *Przed czwartą pielgrzymką. Oczekiwania – nadzieje – obawy.* Zebrano siedemnaście wypowiedzi polityków, publicystów, pisarzy, filozofów i artystów. W katalogu nadziei czytamy: przyjazd Ojca świętego przywróci „społeczeństwu sens pracy i konieczność pewnych grupowych i indywidualnych wyrzeczeń", poderwie naród do umocnienia swej tożsamości, rozbudzi duchowo „zagubioną młodzież" (H. Chorążyna); odnowi klimat „wzajemnej życzliwości i solidarności społecznej [...] dialogu i pojednawczej polityki różnych ugrupowań i partii politycznych", przyczyni się „do osłabienia antagonizmów" narodowościowych (S. Grabska); „potwierdzona zostanie więź Papieża z naszym narodem", „pozwoli przypomnieć o wielkich prawdach religii chrześcijańskiej" i „aktualnej kondycji społeczeństwa polskiego" (A. Hall); „wytrąci społeczeństwo z tego zobojętnienia politycznego i psychologicznego, w jakie ono zapadło" (G. Herling-Grudziński); „będzie nie tyle okazją dla ujawnienia się postaw triumfalistycznych, ale – ze względu na Jego osobowość – pozwoli na lepsze zrozumienie niebezpieczeństw tegoż triumfalizmu" (S. Krajewski); przyczyni się „do wygaszenia wzajemnej wrogości między Polakami", przywróci „głębsze rozumienie nadziei związanych z tym, o co walczyliśmy" (T. Mazowiecki); „zdoła uspokoić zaognione konflikty w kraju", wskaże „drogę koniecznej solidarności nowej przedsiębiorczości i świata pracy", „oświetli decydujące znaczenie sumienia i poczucia moralnego" (A. Micewski); pomoże „w przekonaniu społeczeństwa, że nasza droga rozwojowa nie powinna wieść ku krwiożerczemu kapitalizmowi" (A. Schaff); „powinna wnieść spokój w te problemy, które są szczególnie nabrzmiałe i gdzie różnice zdań są bardzo daleko idące" (S. Stomma); „otworzy wielu ludziom oczy na rzeczywistość chrześcijaństwa różnorodnego, co pozwoli im traktować chrześcijan innych wyznań z szacunkiem i uczuciem braterstwa", przyhamuje „zapały niektórych polityków oraz ich partii w nadużywaniu przymiotnika «chrześcijański» do tworzenia ideologii" (ks. B. Tranda); wyzwoli nas z „polskiej melancholii", „przyczynić się może do tego, aby Kościół zaakceptował państwo jako państwo" w związku z historycznym konfliktem między instytucją Kościoła a państwem demokratycznym (ks. J. Tischner).

Lista obaw jest znacznie krótsza: „może być trochę mniejsza frekwencja" (H. Chorążyna); spotkanie będzie przeżyte tylko uczuciowo (S. Grabska); na pierwszy plan wysuną się „sporne kwestie, które dzielą społeczeństwo" – aborcja i religia w szkole (G. Herling-Grudziński); Papież „może być w Polsce zlekceważony" (J. Nowosielski); czy potrafimy „rezultaty zachować na dłużej" (T. Mazowiecki); czy zadamy sobie „trud czynnego śledzenia nauczania Papieża" (A. Micewski); może dojść do „podniecenia histerii klerykalnej" (A. Schaff).

W tym samym numerze „Tygodnika Powszechnego" ukazały się jeszcze dwa teksty związane z pielgrzymką. Ks. A. Boniecki (*Przed czwartą wizytą Papieża*) zwraca uwagę na jej przewidywane charakterystyczne rysy. „Przyjeżdżał, by nas obudzić, pocieszyć, upomnieć. A tym razem? Tym razem przyjeżdża, żeby leczyć". Chce „pomóc nam w uwolnieniu się z miazmatów «odziedziczonych po systemie, który zawiódł»", „pomóc w dojrzewaniu do wolności". Jest to ważne w kontekście przemian zachodzących w Polsce i w obliczu jednoczącej się Europy.

Z kolei J. A. Kłoczowski OP (*Bogu dziękujcie – Ducha nie gaście*) pisze: „Padną słowa, na które czekamy, i takie, które nas zaskoczą. Jego pielgrzymka będzie wielką modlitwą dziękczynną za całe dobro, które stało się naszym udziałem w ostatnim czasie. I będzie jednocześnie wielką modlitwą błagalną, abyśmy tego daru Bożego nie zmarnowali przez opętańcze spory, prywatę i brak mądrości".

Kilka wypowiedzi zamieściły „Spotkania" (nr 21 z 5 V 1991 r.). W dziale *Opinie. Papież w oczach innych*, wypowiadają się przedstawiciele innch niż katolickie wyznań. Teolog prawosławny, ks. H. Paprocki, podkreśla, iż dla jego wyznania Papież jest tylko biskupem Rzymu, równocześnie z podziwem patrzy na „wysiłki podejmowane przez biskupa Rzymu w dziele ewangelizacji świata i to w wymiarze całego globu". K. Gebert (Związek Religijny Wyznania Mojżeszowego) wskazuje na ambiwalencję, z jaką Żydzi patrzą na Jana Pawła II: „rozbudził on wśród części Żydów oczekiwania, których Kościół katolicki zapewne spełnić nie może". Pośród wielu pozytywów (potępienie antysemityzmu, „w tym jego postaci chrześcijańskiej", uznanie odrębnej godności i wartości judaizmu) są też kwestie konfliktowe. Najważniejszą jest „zasięg ewangelizacyjnej wizji papieża, która niekiedy zdaje się obejmować także i Żydów". Ks. B. Tranda (Kościół Ewangelicko-Reformowany) powtarza myśli, które wypowiedział w cytowanej ankiecie „Tygodnika Powszechnego".

Już nie „Trybuna Ludu", a „Trybuna" (nr 125 z 1-2 VI 1991 r.) deklaruje, że wizytę będzie relacjonowała na stojąco, nie klęcząc. Po to, by więcej widzieć. Począwszy od następnego numeru regularnie informowała swoich czytelników o czasie trwania transmisji telewizyjnych z poszczególnych dni pielgrzymki...

„Gazeta Wyborcza", odwołująca się chętnie do sondaży i badań opinii publicznej, uczyniła to i tym razem. P. Pacewicz, komentując przedpielgrzymkową ankietę *Co nas dzieli w poglądach na Kościół?* (nr 124 z 29-30 V 1991 r.), stwierdza: „Niechęć do ingerencji Kościoła w sprawy publiczne, nawet tych, którzy popierają racje moralne Kościoła, wskazuje, że obok zasad moralnych silnie działa jakaś de-

mokratyczna norma zabraniająca narzucania swego zdania".

„Papież jest za pełną swobodą wypowiadania różnych opinii, nawet takich, które są sprzeczne z nauką Kościoła – uważa 60 procent respondentów, 20 procent spośród nich wyraża przeciwną opinię" – oto inna dziennikarska konkluzja badań przeprowadzonych przez OBOP (*Papież jakim go widzimy*, „GW" nr 133 z 10 VI 1991 r.).

W artykule redakcyjnym *Witamy w Polsce* („GW" nr 126 z 1-2 VI 1991 r.) znajduje się stwierdzenie: „Dzisiaj witamy Jana Pawła II w wolnej Polsce, nie wolni od wielu obaw, jakie niesie z sobą wyzwanie demokracji. I paradoksalnie, nie mniej niż wówczas liczymy na Jego pomoc. Liczymy, że Jego słowa przyniosą nam przesłanie ewangelicznego pojednania. Dzisiaj jest ono wszystkim niezbędne". W tym samym numerze jeszcze stwierdzenie J. Turnaua: „Chcielibyśmy, by czwarta polska katecheza papieska była lekcją wielorakiego ekumenizmu".

W częstochowskiej „Niedzieli" głos zabrał ks. M. Maliński (*Zaufać*, nr 22 z 2 VI 1991 r.). Nasze struktury państwowe, kultura i psychika zostały dotknięte sowietyzacją. W tym kontekście: „Trzeba jeszcze raz zaufać Matce Jezusowej! Tak jak pomogła nam odzyskać wolność, tak pomoże nam powrócić do normalności. Byleśmy nie zaniechali własnych wysiłków, nie przestali do Niej przychodzić, Jej ufać i Ją o pomoc prosić". Słowa te, wypowiedziane przed pielgrzymką, wskazują na nadzieję, że Ojciec święty nas do tych zadań skutecznie zmobilizuje.

Ten krótki przegląd publikowanych w polskiej prasie oczekiwań pod adresem przybywającego do Ojczyzny Papieża wskazuje na pewne ich charakterystyczne elementy, dotyczące diagnozy stanu społeczeństwa i wypływających zapotrzebowań. Z jednej strony, okres miniony – obok zniszczonej gospodarki – pozostawił wiele deformacji w sferze moralnej i w świadomości społeczeństwa. Z drugiej, będąc już „na swoim" , potrafiliśmy się sami nieźle między sobą skłócić. Papież widziany był jako ktoś, kto może społeczeństwo zjednoczyć i zmobilizować; liczono na ogół na wątki jednoczące, „ekumeniczne" w nauczaniu papieskim, nawet kosztem spraw moralnie doniosłych, lecz postrzeganych jako kontrowersyjne.

Przebieg wizyty był w większości gazet i czasopism szeroko komentowany. Obok reporterskich relacji (G. Polak w „GW", ks. M. Maliński w „Niedzieli", M. Przeciszewski w „Spotkaniach", D. Szymczycha w „Trybunie"), niektóre z pism zamieszczały w całości większość homilii i przemówień Papieża („GW", „TP", „Niedziela", „Słowo Powszechne"). W ślad za tym pojawiały się komentarze, rozgorzała nieznana przedtem na taką skalę prasowa dyskusja o miejscu Dekalogu, chrześcijaństwa, Kościoła w dzisiejszej Polsce.

Dyskusję w „Gazecie Wyborczej" rozpoczęła swoim cyklem *Myśląc o pielgrzymce* H. Bortnowska. Po homilii w Lubaczowie, stwierdza: „twarda to mowa, równie trudna do przyjęcia dla wierzących, jak dla niewierzących" (nr 129 z 5 VI 1991 r.). W numerze 133 kontynuuje: „Papież wcale nie zamierza stawiać nas na wzór reszcie świata. On nie ma złudzeń na nasz temat, ma tylko nadzieję w Bogu, że jednak dotrzemy do dobra w sobie".

Dalej, w związku z miejscem Polski w Europie: „Czy będzie to wybór taki, jaki wskazuje Chrystus – wybór prawdy, życia, solidarności, wybór pierwszeństwa osoby przed rzeczami?"

Do tej samej problematyki, lecz w odmiennym duchu, nawiązał w „Trybunie" D. Szymczycha (*Polska Chrystusem narodów?*, nr 132 z 10 VI 1991 r.): „A więc Polska i Polacy znowu, niczym w poezji romantycznej, jawią się jako Chrystus narodów, odkupiciel win cywilizacji konsumpcyjnej". Wcześniej (nr 131) domagał się, by Dekalog obecny był „w ludziach, w ich postępowaniu w jakiejś mierze w świeckim prawie, ale nie w konstytucji". Całość pielgrzymki podsumował słowami: „Jan Paweł II zostawił po sobie «odkurzonych» dziesięć przykazań i przestrogę, że nie tylko z życia społecznego, ale i z życia politycznego nie wolno eliminować «elementu świętości»" (nr 133 z 11 VI 1991 r.). P. Gadzinowski w rutynowym komentarzu *Sto słów* ukuł własne hasło dla pielgrzymki: „Zło prawdą zwyciężaj" (nr 130).

Ks. J. Tischner na łamach „Tygodnika Powszechnego" (nr 25 z 26 VI 1991 r.) w artykule *Gość polskiej wiary* wystąpił z tezą, że Papież „przyjechał z programem dla polskiej wiary", zaproponował „wiarę myślącą", która nie zawsze współgrała z żywiołową uczuciowością słuchaczy: „Gdy Papież mówił «prawda», słuchacz czytał «ideologia», myślał o nauce religii w szkole, o ustawie antyaborcyjnej, o groźbie klerykalizmu i Bóg wie czym".

Jakby nawiązując do tego „nieporozumienia" między Ojcem świętym a słuchaczami S. Rodziński w następnym numerze „Tygodnika Powszechnego" zauważył, że „Papież nie może tylko dla Polaków stworzyć nowego, łagodniejszego dekalogu: Pamiętaj, abyś dzień święty święcił, chyba że... Czcij ojca i matkę swoją, ale jeżeli... Nie zabijaj, no ale w ostateczności...".

Obszerny tekst *Podróż przypomnienia. Co papież powiedział Polakom?*, pióra Z. Pietrasika, zamieściła „Polityka" (nr 24 z 15 VI 1991 r.). Autor wyeksponował kilka wątków: Europa, wolność, „być albo mieć". Papieskie słowa wypowiedziane o miejscu Polski w Europie „bardzo kontrastują z polskim poczuciem kompleksu wobec bogatszej, lepiej rządzącej się części Europy". U progu III Rzeczypospolitej „Ojciec święty zakwestionował wolność słowa". Mamy jedynie wolność mowy, lecz „nie ma prawdziwej wolności bez prawdy". Wśród uwag konkludujących treść i charakter pielgrzymki czytamy: „Zobaczyliśmy papieża bardzo pryncypialnego. Lecz ci, którzy oczekiwali większej elastyczności w sprawach doczesnych, więcej zrozumienia dla człowieka błądzącego we współczesnym świecie – doznali zawodu". Z tego samego numeru „Polityki" można przytoczyć jeszcze jedną konkluzję z tekstu KTT *Dwa tropy jednej wizyty*: „Przez dziewięć dni duchowość i moralistyka papieskiej obecności w Polsce mieszała się z realnością polityki. Ciekawe, który z tych tropów okaże się trwalszy".

Przywoływany już cykl H. Bortnowskiej *Myśląc o pielgrzymce* był tylko początkiem szeregu wypowiedzi publikowanych w „Gazecie Wyborczej". Na ankietę gazety, począwszy od numeru 134 (11 VI 1991 r.) aż do numeru 146, odpowiedziało szereg osób. Wypowiedzi te można pogrupować od wyrażają-

cych pełną aprobatę i entuzjazm dla papieskiego nauczania, poprzez te, które zgłaszają różne pytania i wątpliwości, aż po otwartą polemikę z tezami głoszonymi przez Papieża.

W ocenie S. Niesiołowskiego pielgrzymka była ogromnym sukcesem, a nauczanie Papieża – precyzyjne. Kościół nie jest stroną w konflikcie, głosi to, co zawsze, a wprowadzanie wartości chrześcijańskich w życie publiczne nie jest jego klerykalizacją. Słuszna też jest krytyka drapieżnego kapitalizmu. Papież krytykując negatywne przejawy współczesnej cywilizacji nie ogranicza niczyjej wolności. Obrzydliwe są ataki na Ojca świętego w związku z porównaniem cmentarzy dzieci nie narodzonych z holocaustem. Podobnie wypowiedział się W. Chrzanowski: „Wiara nikomu się nie narzucając ma prawo zaistnieć w państwie", wierzących nie można zamknąć w jakiegoś rodzaju getcie, przygotowanym dla nich przez „światopoglądowo neutralne" państwo. Zdaniem W. Walendziaka, pielgrzymka przyniosła potrójny kłopot. Popierając powrót religii do szkół oraz prawną ochronę nienarodzonych, Papież sprawił kłopot lewicy. Fałszywy okazał się mit: „dobry, otwarty Papież" versus, „zamknięty, nieoświecony Episkopat". Podkreślenie, iż reformy gospodarcze nie mogą się odbywać za każdą cenę – to kłopot dla prawicy. Papież, będąc niedoścignionym wzorem duszpasterza, jest wyzwaniem dla polskiego duchowieństwa. S. Stomma, podkreślając słuszność zasady rozdziału Kościoła od państwa, stwierdza, że ideałem jest społeczeństwo przyjmujące „merytorycznie cele chrześcijaństwa". W ocenie W. Siły-Nowickiego, Papież zwracając się do władz mówił niezbyt surowo, raczej „ku pokrzepieniu serc", jego mądrość zaś przejawiała się m.in. w tym, że wypowiadając się przeciw zabijaniu nienarodzonch, nic nie wspomniał o antykoncepcji.

W szeregu wypowiedzi (S. Grabskiej, S. Stommy, J. Turowicza, W. Mokrego) zwracano uwagę na wątki ekumeniczne, zagadnienie tolerancji i pojednania między sąsiadującymi narodami oraz papieską krytykę fundamentalizmu (także religijnego).

Pojawiło się wiele wątpliwości i pytań. Papież „nie okazał być może zrozumienia dla źródeł krytyki kleru" (S. Grabska), mówiąc o Dekalogu, sprawiał wrażenie jakby u podłoża wszelkich konfliktów w Polsce były problemy moralne, nauczanie trąci mesjanizmem narodowym, a papieska wizja relacji między Prawdą a Wolnością wydaje się problematyczna (J. Sosnowski), w kontekście wszystkich naszych problemów, Papież przypomniał Dekalog, mówił o rodzinie, aborcji, pornografii, krytykował Zachód. Nie dotykał rzeczywistych problemów ludzi; wygląda na to, że „i On nas nie zrozumiał" (J. Wertenstein-Żuławski). Nauczanie papieskie może służyć jako pretekst do budowy totalitarnej ideologii, twierdził S. Mazurek.

Były też głosy otwarcie polemiczne. Wizyta przyczyniła się do ideologizacji polskiego katolicyzmu; trwa spór, „czy mamy być społeczeństwem dorosłych ludzi, układających wzajemne stosunki wedle własnego rozumu, własnych intuicji moralnych i własnej woli – ograniczonej tylko potrzebami kompromisu – czy też społeczeństwem ufnych dzieci prowadzonych za ręce przez namaszczone autorytety" (B. Stanosz). Fundamentalnych spraw dotknął D. Warszawski (K. Gebert). Pa-

pieska alternatywa: „wolność, do której wyzwolił nas Chrystus, oraz wolność od Chrystusa" – jest fałszywa. Nie ma „wolności prawdziwej", jest tylko „wolność zwyczajna". To, co Papież piętnuje, jest ceną, jaką się za wolność płaci, a chrześcijańska Europa i Polska możliwe są „na gruzach demokratycznej". Fałszywa jest też teza, że w Kościele „człowiek musi znaleźć przestrzeń obrony przed samym sobą". Tylko szaleniec takiej obrony potrzebuje; nie ma „miłości pod kuratelą". W ten oto sposób Kościół marnuje szansę obecności w społeczeństwie demokratycznym jako „autorytet, doradca i pocieszyciel".

Warszawskiemu replikował M. Rostworowski w jednej z ostatnich wypowiedzi ankiety (*Człowiek wolny wobec Dekalogu*, nr 145). Dekalog zakłada oczywiście wolność stosowania się, bądź nie, do jego przykazań. Wolność nie może być jednak zgodą na „normalność amoralności". Religia „ustanawia konflikt" między „potoczną normalnością" a imperatywem moralnym, lecz moralnym nie może być człowiek zniewolony psychicznie, czy ten, który „uwolnił się od sumienia". Dlatego rozdział Kościoła od państwa jest słuszny, ale związku Dekalogu z prawodawstwem ignorować nie wolno.

Do krytyki – już dużo później, bo po sierpniowej odsłonie pielgrzymki – przyłączył się S. Kisielewski. W wywiadzie dla tygodnika „Wprost" (nr 38 z 8 IX 1991 r.) stwierdził: „Muszę przyznać, że ostatnią wizytą Ojca świętego w Polsce byłem zawiedziony". Ci bowiem, którzy słuchali Papieża, usłyszeli „wiele, bardzo wiele pięknych wzniosłych haseł – o potrzebie miłości, solidarności, wspomagania bliźnich. Ani słowa jednak – kto w tym doniosłym dziele może przeszkadzać i jak z nim walczyć?" Papież w tej ocenie, posługując się ogólnikowymi sformułowaniami, wykazał brak orientacji w rzeczywistych problemach naszego kraju i Europy w przełomowym dla nich momencie. Te same słowa Papieża zupełnie inaczej ocenił Bogumił Luft w komentarzu *Ilu ich jest?* („Spotkania" nr 33 z 28 VIII 1991 r.): „Odwaga, która pozwala powtarzać bez zażenowania słowa tak proste, a tak łatwo lekceważone, może brać się tylko z wielkiej wiary w Chrystusa, który «przyszedł rzucić ogień na ziemię». Dla rozwoju takiej wiary otaczająca rzeczywistość może tworzyć mniej lub bardziej sprzyjające warunki".

Miesięczniki – już z racji dłuższego cyklu wydawniczego – oceniały pielgrzymkę z pewnego dystansu. „Więź" oraz „Znak" poświęciły jej osobne numery. Nie opublikowały jednak, tak jak to było w latach ubiegłych, wszystkich homilii i przemówień Papieża w specjalnym numerze. Redaktorzy zdecydowali się na ich wybór uporządkowany tematycznie, zaopatrzony bądź w artykuły komentujące, bądź w dyskusję redakcyjną. Postępując według tego klucza „Więź" (nr 9/1991) wyodrębniła tematy: kultura, wolność, człowiek, rodzina, ekonomia, historia, Polska i Wschód, nowa Polska w Europie, ekumenizm, dialog z judaizmem, Kościół w Polsce. W artykule wstępnym, redaktor naczelny S. Frankiewicz pisał m.in., że wybór Dekalogu jako głównego wątku homilii był duszpasterską odpowiedzią „na jedną z głównych słabości polskiego katolicyzmu", jaką jest „selektywny stosunek Polaków właśnie do Dekalogu". Dalej stwierdza: „Papieska wizja polskich grzechów była daleko bardziej rozległa

i groźna w swej społecznej wymowie niż upowszechniany u nas od kilkunastu miesięcy – nie tylko w prasie laickiej – obraz rzeczywistych bądź wyimaginowanych niedostatków polskiej religijności w zakresie tylko tolerancji i dialogu".

„Znak" połączył analizę treści przekazanych przez Ojca świętego podczas pielgrzymki w Polsce z dyskusją wokół encykliki *Centesimus annus*, publikując w numerze 433 (6/1991) fragmenty homilii i przemówień oraz encykliki. W numerze 438 (11/1991) opublikowano materiały z sympozjum „Znaku" – *Polska '91 w świetle nauczania Papieża*, poruszającego zagadnienia dotyczące kultury, gospodarki, polityki i roli Kościoła.

Jezuicki „Przegląd Powszechny" w numerze 7-8 (1991) zamieścił tekst M. Jagiełły *Głos pojednania*, wydobywający z nauczania papieskiego w Polsce wątki odnoszące się do – używając sformułowania autora – „nakazu pojednania z innymi", czyli ekumeniczne i poruszające zagadnienie stosunku Polaków do mniejszości narodowych.

„Chrystusa nie można wyłączyć z dziejów człowieka w jakimkolwiek miejscu ziemi". Kiedy Jan Paweł II wypowiedział te słowa w Warszawie w 1979 roku, przyjmowano je jako coś oczywistego. Wiało z nich duchem i wolnością, a więc czymś, co ówczesny system negował, a co ludzie postrzegali jako coś, do czego dążyć warto i należy. Jeśli na te słowa spojrzeć z perspektwy roku 1991 i w świetle tego, co o nauczaniu papieskim pisała prasa – przepowiadanie Dekalogu było przecież tamtych słów rozwinięciem to ich akceptacja została obwarowana wielorakimi zastrzeżeniami. Wysuwając i usprawiedliwiając te zastrzeżenia mówiono o „cenie wolności", „normie demokratycznej" itp.

Niektórzy politolodzy i filozofowie polityki rozróżniają politykę „normalną" i „konstytucyjną" (R. Dahrendorf) lub „ukonsytuowaną" i „konstytuującą się" (R. Buttiglione). Pierwsza, rozgrywając się w jasno zakreślonych ramach, polega na reprezentowaniu interesów poszczególnych grup i społeczności w państwie. Od czasu do czasu pojawiają się w dziejach „czasy przełomu" i wówczas ci, od których rezultat tego przełomu zależy, muszą sięgnąć do norm, zasad i wartości zupełnie podstawowych, tworząc owe jasne ramy dla późniejszej normalnej polityki. „Cena wolności" i „norma demokratyczna" m u s i być z tymi podstawowymi prawdami skonfrontowana i od nich zależna. Dlatego Papież przyjechał do nas z Dekalogiem.

Eugeniusz SAKOWICZ

BYĆ W PEŁNI CHRZEŚCIJANINEM I W PEŁNI AFRYKANINEM
Jana Pawła II ewangelizacja Afryki

Rok 1993 znaczyć będzie znamienną cezurę czasową dla Kościoła w Afryce. Odbędzie się wówczas tzw. Synod afrykański, stanowiący, z jednej strony, wydarzenie podsumowujące dotychczasową obecność chrześcijaństwa na Czarnym Lądzie, z drugiej zaś strony, będący wielkim wyzwaniem tego kontynentu skierowanym do całego świata. Antropologiczne przesłanie o wielkości i wartości człowieka, bez względu na rasę, kulturę czy religię, przesłanie mające fundament w jego godności; apel o pokój we wszelkich jego wymiarach; ewangelizacja oraz inkulturacja jako szczególny wyraz eklezjalnego posłannictwa; wreszcie dialog z tradycyjnymi religiami Afryki, jak również z islamem, dialog będący jedynie słuszną drogą Kościoła we współczesnym świecie – to kluczowe tematy zbliżającego się Synodu poświęconego Afryce.

Papież Pius XII ogłaszając 21 IV 1957 r. encyklikę *Fidei donum* zwrócił uwagę świata na Kościół afrykański szukający własnej tożsamości w dobie ówczesnych przemian polityczno-społecznych, związanych z procesem powstawania niepodległych państw. Ukazany przez Piusa XII obraz sytuacji afrykańskiego Kościoła, wielorako zagrożonego, do dziś nie stracił swej wymowy.

Papież Jan XXIII zainicjował otwarcie się Kościoła na całą rzeczywistość świata – dzieje, kulturę, religię. Ten właśnie następca św. Piotra ustanowił hierarchię katolicką w Afryce. Ekumeniczny Sobór Powszechny Watykański II, zwołany z inicjatywy Jana XXIII, okazał się przełomowym wydarzeniem w dziejach chrześcijaństwa w XX wieku. Wprawdzie w Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* (podpisanej 28 X 1965 r.) nie pojawia się termin – „tradycyjne religie Afryki", to przecież zawarte tam refleksje natury ogólnej nad istotą i znaczeniem religii można odnieść również do afrykańskiego kontynentu. W dokumencie tym (nr 3), jak również w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* z 21 XI 1964 (nr 16) została przedstawiona problematyka teodycealna dialogu chrześcijaństwa z islamem – religią niezmiernie dynamiczną nie tylko na północ od Sahary, lecz także w Czarnej Afryce.

Papież Paweł VI w *Ecclesiam suam* – encyklice o drogach, którymi Kościół katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy pełnieniu swojej misji (ogłoszonej 6 VIII 1964 r.) – podjął temat dialogu jako znaku obecnych czasów. Omawiając krąg dialogu, który stanowią wszyscy ludzie wierzący w Boga, Papież zwrócił również uwagę na rodzime religie Afryki. Cały kontynent zaś stał się przedmiotem rozważań w orędziu Pawła VI do Kościołów i ludów Afryki *Africae terrarum* z dnia 29 X 1967 r. Dokument ten ukazał się z okazji dziesiątej rocznicy ogłoszenia encykliki *Fidei donum*, a poruszał sze-

reg kluczowych problemów ówczesnej społeczności afrykańskiej, w jej wymiarze świeckim, a także kościelnym. Papież wypowiadając słowa: „Afrykańczyk stając się chrześcijaninem nie musi wyrzekać się siebie", dał wyraz akceptacji wartości kultury tego kontynentu.

Nauka poprzedników Jana Pawła II na Stolicy Piotrowej dotycząca Afryki, a także świadectwo pielgrzymek apostolskich Pawła VI na ten kontynent (w dniach 25-26 VII 1967 i 31 VII - 2 VIII 1969) stały się źródłem pasterskiej inspiracji ukierunkowanej na Czarny Ląd.

W trakcie pontyfikatu Jana Pawła II znamiennym wydarzeniem było ogłoszenie w dniu 10 VI 1984 r. urzędowego aktu zawierającego refleksje i orientacje na temat dialogu i misji – *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii. Dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan poświęcony zagadnieniom dialogu i misji*. Treść tego dokumentu nie może być obojętna dla relacji chrześcijaństwa z plemiennymi religiami Afryki oraz z islamem. Jedynym w swoim rodzaju wydarzeniem w dziejach ludzkości, zainicjowanym przez Jana Pawła II, był Światowy Dzień Modlitwy o Pokój, który miał miejsce 27 X 1986 r. w Asyżu. Zgromadził on przedstawicieli głównych religii świata, w tym również wyznawców islamu oraz afrykańskich religii plemiennych. Spotkanie w Asyżu pokazało całemu światu, że nauka Vaticanum II o innych religiach i kulturach nie jest tylko „literą" . Nauka ta znajduje odzwierciedlenie i poświadczenie w całej sferze eklezjalnej „praxis": zarówno w wymiarze „ad intra", jak i „ad extra". Z kolei encyklika *Redemptoris Missio* Ojca świętego Jana Pawła II o stałej aktualności posłania misyjnego, podpisana 7 XII 1990 r. w dwudziestą piątą rocznicę soborowego Dekretu o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, stanowi résumé papieskiej refleksji na tematy oscylujące wokół centralnego problemu posłannictwa Kościoła, a więc kwestii dialogu, inkulturacji, ewangelizacji oraz misji sensu stricto. Wreszcie podróże apostolskie papieża Jana Pawła II[1] oraz spotkania z ludźmi, z ich kulturami i religiami, z chrześcijanami i ich biskupami – udowadniają wyjątkową rolę i znaczenie Afryki w całokształcie posłannictwa Kościoła.

Człowiek w całej prawdzie swojego istnienia jest pierwszą i podstawową troską Kościoła. Jan Paweł II w ontologicznym oraz aksjologicznym aspekcie prawdy o człowieku widzi podstawę dialogu Kościoła z innymi kulturami. Temat wolności, miłości, poznania, zagadnienie ludzkiej godności, a

[1] Ojciec święty Jan Paweł II odbył następujące podróże do Afryki:
1. Zair, Republika Kongo, Kenia, Ghana, Górna Wolta, Wybrzeże Kości Słoniowej (2 V – 12 V 1980),
2. Nigeria, Benin, Gabon, Gwinea Równikowa (12 II – 19 II 1982),
3. Togo, Wybrzeże Kości Słoniowej, Kamerun, Republika Środkowoafrykańska, Zair, Kenia, Maroko (8 VIII – 19 VIII 1985),
4. Zimbabwe, Botswana, Lesotho, Suazi, Mozambik (10 IX – 19 IX 1988),
5. Madagaskar, Reunion, Zambia, Malawi (28 IV – 6 V 1989),
6. Republika Wysp Zielonego Przylądka, Gwinea Bissau, Mali, Burkina Faso, Czad (25 I - 1 II 1990),
7. Tanzania, Burundi, Ruanda, Wybrzeże Kości Słoniowej (1 IX – 10 IX 1990),
8. Senegal, Gambia, Gwinea (19 II – 26 II 1992).

także prawda w ogóle, dobro, sacrum pojawiają się w papieskich przemówieniach kierowanych do społeczności międzynarodowych reprezentujących także kontynent afrykański. Ojciec święty w Yaoundè w Kamerunie (14 VIII 1985 r.) głosił, iż poszukiwanie „dobra człowieka według planu Bożego" stanowić może płaszczyznę zbliżenia ludzi różnych kultur i mentalności. Tym samym „dobro człowieka" może być z całą pewnością podstawą dialogu uwzględniającą aspekt antropologiczny. Troska o godność poszczególnej osoby oraz o godność wszystkich ludzi jest, według Biskupa Rzymu, wyzwaniem skierowanym ku wszystkim religiom i społeczeństwom współczesnego świata. Na tę prawdę Papież zwrócił uwagę w dniu 18 VIII 1985 r. podczas spotkania z przedstawicielami religii muzułmańskiej i hinduizmu w Nairobi w Kenii. Przemawiając wcześniej (16 VIII) również w Nairobi podkreślił, iż chrześcijanie dzielą z wyznawcami innych religii „godność dzieci tego samego Boga i Ojca w niebie".

Wielkość i wartość człowieka „mierzona" jest jego wolnością. Szczególną jej postacią jest wolność religijna przynależna wszystkim ludziom uznającym istnienie Boga. Poszanowanie wolności religijnej danej jednostki idzie w parze z respektem dla określonego ludzkiego podmiotu jako całości. Wolność religijna tkwi u podstaw wszelkich praw przynależnych człowiekowi. Odarcie człowieka z wolności religijnej jest pozbawieniem go podstawowego dobra – dobra osoby. Jan Paweł II uniwersalistyczne doświadczenie Kościoła odnosi do kwestii wolności religijnej wyznawców innych religii. Przemawiając do młodych muzułmanów w Casablance w Maroku 19 VIII 1985 r. nawiązał do dawania świadectwa wiary przy równoczesnym szacunku względem innych tradycji religijnych: „Pragniemy, by wszyscy doszli do pełni Prawdy Bożej, ale każdy może to zrobić tylko przez wolną decyzję własnego sumienia, bez zewnętrznych przymusów, niegodnych dobrowolnego hołdu rozumu i serca, odpowiadającego godności ludzkiej. Taki jest prawdziwy sens wolności religijnej, szanującej jednocześnie Boga i człowieka"[2].

Pielgrzymowanie Ojca świętego w Afryce to głoszenie orędzia o wielkiej wartości pokoju wszelkim społecznościom, narodom rozdzieranym przez wojny, a także plemionom prowadzącym walki rodowe i szczepowe. Szereg krajów odwiedzanych przez następcę św. Piotra cierpi z powodu wojny i jej skutków. Nauka Papieża o pokoju nabiera więc w afrykańskim kontekście wyjątkowego znaczenia. Biskup Rzymu naucza, iż pragnieniem Boga jest, by w całej rodzinie ludzkiej panowała zgoda, wzajemne zaufanie i przyjaźń. Argumentem przemawiającym za tym jest fakt bycia dziećmi tego samego Boga, bez względu na przynależność plemienno-narodową czy wyznawaną religię. Według Jana Pawła II pokój może być rozumiany dwojako – od strony człowieka i od strony Boga. W sensie antropologicznym jest on „dobrem porządku ludzkiego, dobrem natury rozumnej i moralnej". Papież wskazuje na głębię pojęcia pokoju, która często bywa nie dostrzegana i nie uświadamiana. Pokój nie jest tylko brakiem wojny, stabilizacją stron, któ-

[2] *Wierzymy w Boga, wielbimy Boga, szukamy Boga*, „L'Osservatore Romano" 6 (1985) numer nadzwyczajny II, s. 15.

re w każdej chwili mogą użyć śmiercionośnej broni. Papież wskazując na antropologiczny wymiar pokoju naucza, iż jest on „w swej najgłębszej rzeczywistości dobrem z samej istoty ludzkim, właściwym ludzkim podmiotom, a więc dobrem natury intelektualnej i moralnej, owocem prawdy i cnoty"[3].

Szczególnym wyrazem eklezjalnego posłannictwa jest ewangelizacja i inkulturacja. Według Jana Pawła II Kościół zwraca się ku różnym kulturom z orędziem ewangelizacyjnym. W obecnych czasach ten sam Kościół stanął, również na kontynencie afrykańskim, w obliczu największego dramatu współczesnych czasów, jakim jest „rozdźwięk pomiędzy Ewangelią a kulturą". Ów „rozdźwięk" stał się wyzwaniem rzuconym Kościołowi, by swoje posłannictwo skupił na ewangelizacji, która ma być „głoszeniem wiary, nadziei i miłości" pośród kultury, jak i dla kultur współczesnego świata. Kościół, stykając się z kulturami, obarczony jest trudnym zadaniem. Nie tylko oddaje się posłudze ewangelizacji, ale szuka właściwych i skutecznych dróg nawiązania dialogu z kulturami. Pomiędzy nauką Chrystusa a dziedzictwem kulturowym winien zachodzić apostolski dialog. Jego natchnieniem i punktem wyjścia jest dojrzała wiara. Najwyższym zaś kryterium jest „moc Ewangelii w przekształcaniu, umoralnianiu i odnawianiu ludzkiego życia w ramach każdej kultury i we wszystkich okolicznościach". Prawdę powyższą Jan Paweł II wypowiedział 18 VIII 1985 r. w Nairobi podczas inauguracji Instytutu Katolickiego Afryki Wschodniej.

Ewangelizacja kultury jest jednym aspektem kulturotwórczej działalności Kościoła, drugim zaś aspektem jest inkulturacja. Poprzez nią spełnia się ewangelizacyjna funkcja Kościoła. Inkulturacja – według Jana Pawła II – oznacza „wcielanie Ewangelii w rodzime kultury oraz wprowadzenie tych kultur w życie Kościoła". Wcielanie Ewangelii w szeroki kontekst kulturowy danej społeczności posiada znamiona daru. Ewangelizowanemu ludowi ofiarowuje się niezmienne orędzie objawienia. Jest nim wiecznotrwałe „niezgłębione bogactwo Chrystusa". W oparciu o tę „odwieczną Ewangelię", biorąc ją niejako za podstawę, można wydobyć z okreslonej tradycji kulturowej „oryginalne znaczenia chrześcijańskiego życia, sprawowania liturgii i sposobu myślenia". W trakcie spotkania z intelektualistami Kamerunu w Yaoundè w dniu 13 VIII 1985 r. Papież powiedział: „Ewangelia Boża ma zawsze na celu oczyszczenie i uwznioślenie, by wszystko, co jest dobre, szlachetne, prawdziwe, sprawiedliwe zostało uratowane, uproszczone, by krzewiło się i dawało najlepsze owoce"[4]. Taki jest właśnie sens i cel inkulturacji.

Kontynent afrykański to wyzwanie, by Kościół angażował się w dialog z islamem oraz z tradycyjnymi, plemiennymi religiami – to wielki apel o dialog między religiami. Jan Paweł II stwierdza, iż w czasie od ogłoszenia wielkiej karty dialogu, jaką jest ency-

[3] *Pokój – dar Boga powierzony ludziom*. Orędzie Jego Świątobliwości Papieża Jana Pawła II na XV Swiatowy Dzień Pokoju 1982 r.

[4] *Byc w pełni chrześcijaninem i w pełni Afrykaninem*, „L'Osservatore Romano" 6 (1985) nr 9, s. 15.

klika *Ecclesiam suam* Pawła VI, Kościół dokonał wielu dzieł na rzecz zbliżenia z innymi religiami. Nikt, według Papieża, nie może nie zauważyć wagi, a także potrzeby wzajemnych interreligijnych relacji. Wszystkie religie, będące drogami życia, po których kroczą ludzie na różny sposób wierzący i wyrażający swą wiarę, są zawsze wezwane do współpracy. Jej impulsem jest troska, by każdy człowiek mógł w pełni rozwinąć w sobie własne człowieczeństwo, a także by mógł osiągnąć transcendentne spełnienie. Poprzez wzajemne relacje różne religie odkrywają to, co jest wszystkim ludziom wspólne. Dialog międzyreligijny ukierunkowany jest więc na człowieka. Ma on pomóc człowiekowi zachować, pogłębiać i rozwijać własne, cenne, sobie właściwe wartości. Gwałtowne społeczne przemiany mające miejsce w świecie stanowią wyzwanie i apel o tworzenie międzyreligijnych więzi. W obliczu różnorodnych zagrożeń, takich jak ateizm, materializm, konsumpcjonizm, hedonizm, poszczególne religie nie mogą być zdane tylko na siebie. W rzeczywistości pluralizmu ideologicznego każda religia ma za zadanie rozwianie iluzji budowania świata bez Boga. Religie poprzez wzajemną komunikację powinny przeciwstawić się antywartościom współczesnego świata, jak również każdej antyludzkiej strukturze życia.

Papież Jan Paweł II w swoich wypowiedziach bardzo wiele uwagi poświęca islamowi. Usiłuje ukazać podstawy dialogu chrześcijaństwa z islamem. W trakcie pierwszej podróży do Afryki w 1980 r. Ojciec święty spotkał się w Kenii z muzułmanami. Przemawiając do nich, podkreślił wspólne wartości islamu i chrześcijaństwa: modlitwę, post, jałmużnę, kult jedynego Boga. Odbywając drugą podróż apostolską do Afryki, podczas spotkania z muzułmańskimi przywódcami Nigerii stanu Kaduna w dniu 14 II 1982 r., Papież w serdecznych słowach wskazał na to, co łączy dwie monoteistyczne religie, mówiąc o wyznawcach islamu i chrześcijaństwa jako o „braciach i siostrach w wierze w jednego Boga". Wiara w jednego Boga czyni, że chrześcijaństwo i islam mają wiele wspólnego, np. wypływający z racji religijnych szacunek dla godności człowieka, poszanowanie prawa do życia nienarodzonych. Podobnie w trakcie późniejszych pielgrzymek na kontynent afrykański Papież wskazywał na potrzebę braterskiego zrozumienia i jedności pomiędzy ludźmi różnych religii, szczególnie zaś pomiędzy chrześcijanami i muzułmanami. Potrzeba ta powinna wypływać z głębi serca człowieka, jako odpowiedź na Boże pragnienie jedności rodzaju ludzkiego.

Trasa ósmej podróży apostolskiej Jana Pawła II do Afryki przebiegała przez trzy państwa: Senegal, Gambię i Gwineę. „Wędrowny katechista" (jak Papież sam siebie nazwał), nawiedzając w dniach od 19 II do 26 II 1992 r. kraje zdominowane przez religię muzułmańską, zetknął się z wielkim dramatem ludzi tam zamieszkujących. Senegal jest jednym z najbiedniejszych krajów Afryki. Stykając się z rzeszą ludzi cierpiących niedostatek materialny oraz przerażającą nędzę dał wyraz „opcji preferencyjnej na rzecz ubogich", która jest znamienną cechą całego obecnego pontyfikatu. Zwracając się do ubogich Jan Paweł II wskazał na prawdę, iż nikt nie jest wyłączony poza nawias zbawczej troski Kościoła. „Opcja preferencyjna na rzecz ubo-

gich" posiada „wsparcie" w Słowie Bożym, które jest trwałe i niezmienne, w odróżnieniu od szeregu ideologii redukujących ubogich do społeczno-politycznych czy też ekonomicznych kategorii. Mając na względzie historyczną prawdę o niegodnym ludzkiej cywilizacji niewolnictwie (Afryka stanowiła szczególne miejsce zdobywania „żywego towaru" eksportowanego następnie do obu Ameryk) należy, idąc za myślą Jana Pawła II, zastanowić się nad obecną sytuacją dziesiątek tysięcy uchodźców na tym kontynencie. Spośród wszystkich uchodźców na całym świecie 50% to Afrykańczycy. Kościół świadom grzechu popełnionego przez chrześcijan, grzechu, którego symbolem stała się wyspa Gorée na Oceanie Atlantyckim u wybrzeży Senegalu, solidaryzuje się dziś z rzeszami uchodźców znajdujących się poza własną ojczyzną z przymusu politycznego bądź też z obawy przed utratą życia. Papież stając na wyspie Gorée wypowiedział znamienne słowa: „Z tego sanktuarium czarnego bólu błagamy o przebaczenie z nieba"[5], wskazując tym samym na nieobliczalne zło popełnione przez chrześcijan minionych wieków.

Pielgrzymowanie w Senegalu było również afirmacją dialogu Kościoła z islamem. W kraju tym, liczącym 8 milionów mieszkańców, 85% stanowią muzułmanie, chrześcijanie zaś tylko 5%. Świadectwo obecności Jana Pawła II w Senegalu to przede wszystkim wskazanie na „dialog życia". Według następcy św. Piotra dialog ten obejmuje przestrzeń codziennych relacji pomiędzy ludźmi różnych religii, którym jest dane żyć w jednej społeczności państwowej czy narodowej. Celem dialogu życia jest troska o przyjazne, pokojowe współistnienie wyznawców różnorodnych religii. Polega on na obcowaniu w duchu tolerancji i wzajemnego zrozumienia. Jest codziennym dawaniem świadectwa własnej wiary i człowieczeństwa. Wezwanie do „dialogu życia", tej podstawowej formy dialogu w ogóle, płynie również ze świadectwa Jana Pawła II, który nawiedził Gambię, liczącą 860 tys. mieszkańców, spośród których 90% to muzułmanie, a 2% to chrześcijanie, a także Gwineę, gdzie wśród 6 milionów mieszkańców 70% wyznaje islam, a 3% chrześcijaństwo. W Senegalu i w Gwinei Jan Paweł II spotkał się z przywódcami religijnymi islamu. W Dakarze dał świadectwo wierze w Boga, łączącej różnych ludzi, wypowiadając słowa: „jest czymś absolutnie naturalnym, że wierzący spotykają się po bratersku i w duchu współuczestnictwa". Dialog zatem między wierzącymi w Boga, jak zaznaczył Papież, ma prowadzić do promowania wartości ogólnoludzkich: sprawiedliwości, wolności i poszanowania godności ludzkiej. Islam i chrześcijaństwo są powołane, by razem opowiedzieć się za „opcją preferencyjną na rzecz ubogich" – to stwierdzenie stanowi konkluzję papieskiego przemówienia w Dakarze[6]. Wspólną płaszczyzną zbliżenia islamu i chrześcijaństwa jest także pokój, na co również zwrócił uwagę Biskup Rzymu. Według niego zwalczanie „plagi wojen" oraz działanie na rzecz pokoju jest szczególnym obowiązkiem i zadaniem wyznawców tych religii.

---

[5] *Krzyk wieków i pokoleń*, „L'Osservatore Romano" 13 (1992) nr 9, s. 16.

[6] *Musimy być ludźmi dialogu*, „L'Osservatore Romano" 13 (1992) nr 9, s. 16-18.

Kolejnym istotnym wątkiem podjętym przez Papieża w czasie ostatniej podróży do Afryki Zachodniej był temat demokratyzacji życia społecznego na tym kontynencie. Odchodzenie w wielu afrykańskich państwach od doktrynalnego monopolu jednej partii politycznej, narzucającej przez szereg lat zniekształconą wizję człowieka, wizję inspirowaną marksizmem, rodzi także szereg napięć zagrażających prawdziwej wolności. Jan Paweł II stanął w obronie powszechnego uznania praw człowieka. Ta afirmacja leży u źródeł prawdziwej wolności. Respektowanie praw osoby ludzkiej winno mieć miejsce zarówno w wymiarze makrospołecznym, poprzez umacnianie państwa prawa, jak i w wymiarze mikrospołecznym, poprzez afirmację praw przynależnych każdej osobie ludzkiej.

Obecność i słowa Najwyższego Pasterza Kościoła w trzech krajach Afryki Zachodniej to znak troski Kościoła o człowieka w jego konkretnych uwarunkowaniach kulturowo-historyczno-społecznych, to znak szacunku dla rodzimych kultur i tradycji, to wreszcie jeden z etapów przygotowań Kościoła Afryki do wielkiego synodu w 1993 r.

Maria FILIPIAK

WARUNKI ŻYCIA SPOŁECZNO-POLITYCZNEGO GODNEGO OSOBY

Bibliografia wypowiedzi Jana Pawła II (1978–1992)

Zródłową pozycją dla opracowania bibliografii był zbiór wypowiedzi Papieża *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, wydawany od 1978. Ostatnie trzy lata są pozbawione odniesień do tego źródła, ponieważ odpowiednie tomy nie są jeszcze dostępne w Polsce. Stąd też wypowiedzi Papieża za ten okres przytaczane są z czasopisma „La Traccia. L'insegnamento di Giovanni Paolo II" (dalej „La Traccia").

Odpowiednikiem *Insegnamenti* jest zbiór wypowiedzi papieskich w tłumaczeniu na język polski Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie* (dotychczas ukazały się cztery tomy zawierające wypowiedzi z 1978, 1979, 1980 i 1981 r.).

Poniższy zestaw obejmuje przemówienia ukazujące moralno-religijną diagnozę sytuacji polityczno-społecznej, gospodarczej w skali ogólnoświatowej oraz wskazujące kierunki wyjścia ze szczególnym uwzględnieniem sytuacji w Polsce.

Wykaz skrótów

AP1 – *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 1, Città del Vaticano 1982, ss. 462.

AP2 – *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 2, Città del Vaticano 1986, ss. 479.

AP3 – *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 3, Città del Vaticano 1989, ss. 395.

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

I (1978), ss. 477.
II (1979) [t. 1], ss. 1729.
II (1979) t. 2, ss. 1574.
III (1980) t. 1, ss. 1983.
III (1980) t. 2, ss. 1869.
IV (1981) t. 1, ss. 1292.
IV (1981) t. 2, ss. 1313.
V (1982) t. 1, ss. 1376.
V (1982) t. 2, ss. 2497.
V (1982) t. 3, ss. 1751.
VI (1983) t. 1, ss. 1730.
VI (1983) t. 2, ss. 1496.
VII (1984) t. 1, ss. 2016.
VII (1984) t. 2, ss. 1708.
VIII (1985) t. 1, ss. 2081.
VIII (1985) t. 2, ss. 1683.
IX (1986) t. 1, ss. 2204.
IX (1986) t. 2, ss. 2242.
X (1987) t. 1, ss. 1482.
X (1987) t. 2, ss. 2582.
X (1987) t. 3, ss. 1812.
XI (1988) t. 1, ss. 1073.
XI (1988) t. 2, ss. 2625.
XI (1988) t. 3, ss. 1405.
XII (1989) t. 1, ss. 1944.
XII (1989) t. 2, ss. 1782

JPZP – *Jan Paweł II na ziemi polskiej*, Watykan 1979, ss. 286.

NP I – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań-Warszawa 1987, ss. 220.

NP II, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979), t.1, Poznań 1990, ss. 793.

NP III, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań-Warszawa 1985, ss. 875.

NP III, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań-Warszawa 1986, ss. 924.

NP IV, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611.

NP IV, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572.

ORpol. – „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 1(1980) –

1978

1. *„Zachowajcie wierność Chrystusowi, Jego Krzyżowi, Kościołowi"* (List do Polaków, 24 X), NP I, s. 21-23; toż: *„Conservate la fedeltà a Cristo, alla sua croce, alla Chiesa"*, IGP I, s. 51-54.

1979

2. *Europejska odpowiedzialność i solidarność* (Do Prezydium Parlamentu Europejskiego, 5 IV), NP II, 1, s. 334-336; toż: *Responsabilità e solidarietà nel cammino dell'Europa*, IGP II, 1, s. 796-799.

3. *Ku czci patrona Polski katolickiej* (Do pielgrzymów polskich, 16 V), NP II, 1, s. 495-497; toż: *San Stanislao testimone della Polonia cattolica*, IGP II, 1, s. 1139-1140.

4. *Jedność duchowa chrześcijańskiej Europy* (Homilia, Gniezno, 3 VI), NP II, 1, s. 606-610; toż: *L'unità spirituale dell'Europa cristiana*, IGP II, 1, s. 1399-1406.

5. *Musicie być mocni* (Homilia, Kraków 10 VI), w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła. Część 2*, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym-Lublin 1987, s. 79-84; toż: *La luce del giubileo sul sacramento della cresima*, IGP II, 1, s. 1513-1522.

1980

6. *Prawda siłą pokoju* (Orędzie [...] na XIII Światowy Dzień Pokoju, 1 I 1980), ORpol. 1(1980) nr 1-2, s. 3-4; toż: *„La verità, forza della pace!"* (18 XII), IGP II, 2, s. 1444-1452.

7. *Prawda o człowieku – siłą pokoju* (Homilia, 1 I), ORpol. 1(1980) nr 1-2, s. 4-5; toż: *La verità sull'uomo è forza della grande causa della pace*, IGP III, 1, s. 3-8.

8. *Wy, którzy budujecie świat, nie odrzucajcie Chrystusa* (Orędzie [...] na Wielkanoc, 6 IV), ORpol. 1(1980) nr 4, s. 1, 3; toż: *Non respingete Cristo voi che costruite il mondo*, IGP III, 1, s. 821-828.

9. *Podstawowe prawa młodych krajów afrykańskich* (Do Korpusu Dyplomatycznego, Nairobi, 6 V), ORpol. 1 (1980) nr 6, s. 14-15; toż: *La scelta fondamentale è pro o contro l'umanità*, IGP III, 1, s. 1188-1196.

10. *Kościół głosi młodym orędzie pełnego wyzwolenia* (Do młodzieży, Belo Horizonte, 1 VII), ORpol. 1(1980) nr 8, s. 12-13; toż: *Costruite il vostro futuro sul fondamento di Cristo*, IGP III, 2, s. 5-10.

11. *Nowy świat powstać musi w imię Boga i człowieka* (Do budowniczych społeczeństwa pluralistycznego, Salvador da Bahia, 6 VII), ORpol. 1(1980) nr 9, s. 10-11; toż: *Un mondo nuovo deve sorgere in nome di Dio e dell'uomo*, IGP III, 2, s. 154-163.

12. *Stanowicie wspólnotę związaną więzią ofiary i miłości Ojczyzny* (Do Polaków, 24 IX), NP III, 2, s. 375-377; toż: *Messa per pellegrinaggi dalla Polonia*, IGP III, 2, s. 713-716.

13. *Pokój i wzajemne poszanowanie* (Orędzie telewizyjne do Polaków, 23 XII), NP III, 2, s. 895-896; toż: *Pace e rispetto reciproco per il bene futuro della Polonia*, IGP III, 2, s. 1791-1794.

1981

14. *Stolica Apostolska wobec problemów ludzkości* (Do Korpusu Dyplomatycznego, 12 I), ORpol. 2(1981) nr 2, s. 6-7; toż: *Solidarietà verso tutte le grandi iniziative che tendono a risolvere i problemi dell'umanità*, IGP IV, 1, s. 54-71.

15. *Nie przeciwko komukolwiek, lecz ku wspólnemu dobru* (Do delegacji NSZZ „Solidarność", 15 I), ORpol. 2(1981) nr 1, s. 22; toż: *L'uomo deve essere sempre libero protagonista del lavoro*, IGP IV, 1, s. 86-93.

16. *Ażeby sprawy dojrzewały w spokoju* (Modlitwa za Polskę, 11 II), NP IV, 1, s. 133-134; toż: *Preghiera per la Polonia*, IGP IV, 1, s. 266-267.

17. *O budowaniu nowych stosunków w świecie* (Do Korpusu Dyplomatycznego, Tokio, 24 II), ORpol. 2(1981) nr 6, s. 21-22; toż: *Ogni comunità diplomatica è un terreno di prova per i problemi mondiali*, IGP IV, 1, s. 526-531.

18. *Porozumienie, dialog, wytrwałość* (Orędzie do Polaków, 28 III), NP IV, 1, s. 387-388; toż: *Messaggio al primate di Polonia*, IGP IV, 1, s. 802-803.

19. *Laborem exercens* (Encyklika [...], 14 IX 1981), Watykan 1981; toż: *Lettera enciclica „Laborem exercens" [...]*, IGP IV, 2, s. 216-266.

20. *Wspólne korzenie chrześcijańskie narodów Europy* (Przemówienie do uczestników kolokwium „Wspólne korzenie chrześcijańskie narodów Europy", 6 XI), NP IV, 2, s. 246-248; toż: *Cristo per salvare l'Europa e il mondo da ulteriori catastrofi*, IGP IV, 2, s. 566-571.

21. *Siła i powaga władzy wyraża się w dialogu, nie w przemocy* (Apel w sprawie Polski, 16 XII), NP IV, 2, s. 501-502; toż: *Ai suoi connazionali*, IGP IV, 2, s. 1143-1144.

1982

22. *Deklaracja Stolicy Apostolskiej w sprawie Polski* (Madryt, 12 II), ORpol. 3(1982) nr 3, s. 18.

23. *Człowiek – miarą sprawiedliwości społecznej* (Do robotników w Rosignano, 19 III), ORpol. 3(1982) nr 3, s. 12-13; toż: *La dignità del lavoro fa parte della dignità dell'uomo*, IGP V, 1, s. 911-922.

24. *Skąd płynie siła wewnętrzna polskiej emigracji* (Do Polaków, 30 V), OR pol. 3(1982) nr 5, s. 1, 32; toż: *La storica testimonianza dell'emigrazione polacca*, IGP V, 2, s. 1962-1974.

1983

25. *Strategia rozwoju a etyka* (Audiencja dla uczestników Komisji Trójstronnej, 18 IV), ORpol. 4(1983) nr 5-6, s. 8; toż: *Non è possibile separare la tecnologia dall'etica*, IGP VI, 1, s. 996-999.

26. *Nie przestaję ufać* (Spotkanie z władzami państwowymi, Warszawa, 17 VI), ORpol. 4(1983) nr nadzw., s. 6; toż: *Che questo difficile momento diventi via di rinnovamento sociale*, IGP VI, 1, s. 1526-1531.

27. *Moralne zwycięstwo narodu* (Warszawa, 17 VI), w: *Pokój tobie, Polsko! Ojczyzno moja! Jan Paweł II znów na polskiej ziemi*, Watykan 1983, s. 36-47; toż: *Solo una vittoria di natura morale può restituire alla società la sua unità*, IGP VI, 1, s. 1540-1548.

28. *Jasnogórska ewangelizacja wolności* (Częstochowa, 19 VI), w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła. Część 2*, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym-Lublin 1987, s. 317-322; toż: *La sovranità dello stato è legata alla sua capacità di promuovere la libertà*, IGP VI, 1, s. 1568-1576.

29. *Związek człowieka z ziemią stoi u podstaw bytu społeczeństwa* (Poznań, 20 VI), ORpol. 4(1983) nr nadzw., s. 29-30; toż: *Il legame dell'uomo con la terra alla base dell'esistenza della società*, IGP VI, 1, s. 1601-1607.

30. *Przyjmijcie od waszego rodaka i następcy Piotra Ewangelię pracy, sprawiedliwości i miłości społecznej* (Katowice, 20 VI), ORpol. 4(1983) nr nadzw., s. 3-4; toż: *Solo l'amore può assicurare la pienezza della giustizia*, IGP VI, 1, s. 1608-1616.

31. *„Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości..."* (Wrocław, 21 VI), ORpol. 4(1983) nr nadzw., s. 6-7; toż: *Riacquistare la reciproca fiducia per costruire il futuro della patria*, IGP VI, 1, s. 1617-1625.

32. *Niech obecność twoja w życiu Polski służy zwycięstwu tego, co godne człowieka* (Kraków, Uniwersytet Jagielloński, 22 VI), ORpol. 4(1983) nr nadzw., s. 11; toż: *Sapienza, conoscenza e rettitudine per il consolidamento della vita polacca*, IGP VI, 1, s. 1633-1637.

33. *Akt europejski* (Santiago de Compostela, 9 XI), ORpol. 4(1983) nr 2, s. 29; toż: *Testimonianza di una fede vissuta con vocazione di servizio*, IGP VI, 3, s. 1245-1251.

1984

34. *Uczyć, znaczy także żyć zgodnie z tym, w co wierzymy* (Spotkanie z nauczycielami, St. John, 12 IX), ORpol. 5(1984) nr 9, s. 19; toż: *Poche sfide sono esaltanti e gratificanti come l'istruzione e la guida dei giovani*, IGP VII, 2, s. 474-480.

35. *Chcemy być sobą i żyć życiem własnym* (Do Polaków, Toronto, 14 IX), ORpol. 5(1984) nr 8, s. 14-15; toż: *Proteggere la famiglia dai pericoli è un grande compito di tutta la Chiesa*, IGP VII, 2, s. 533-540.

36. *Pluralizm, który buduje jedność* (Do Kardynałów i Kurii Rzymskiej, 21 XII), ORpol. 5(1984) nr 9, s. 1, 5, 6; toż: *Il carisma di Pietro: servire l'universale unità vegliando, difendendo l'autenticità del Vangelo*, IGP VII, 2, s. 1621-1634.

1985

37. *List [...] do całego kleru Czechosłowacji z okazji obchodów tysiącsetletniej rocznicy śmierci św. Metodego* (10 IV), ORpol. 6(1985) nr 4-5, s. 7-8; toż: *„Convenistis, dilecti"*, IGP VIII, 1, s. 963-972.

38. *O wspólne dobro społeczności międzynarodowej* (Do Trybunału Sprawiedliwości, 13 V), ORpol. 6(1985) nr nadzw., s. 11-12; toż: *Perseguire il bene comune sulla base della guistizia secondo le norme di un sistema giuridico mondiale*, IGP VIII, 1, s. 1313-1321.

39. *Odpowiedzialność Europy* (Wizyta w EWG, Luksemburg, 15 V), ORpol. 6(1985) nr nadzw., s. 21-22; toż: *L'Europa sappia testimoniare la verità integrale dell'uomo*, IGP VIII, 1, s. 1372-1378.

40. *Przykład dla całej Europy* (Spotkanie z władzami państwowymi i Korpusem Dyplomatycznym, 20 V), ORpol. 6(1985) nr nadzw., s. 37-38; toż: *Gli uomini devono essere educati alla solidarietà perché possano affermare la dignità e la pace*, IGP VIII, 1, s. 1570-1577.

1986

41. *Chrześcijańska tożsamość Europy* (Rawenna, 11 V), ORpol. 7(1986) nr 5, s. 17; toż: *Le forze morali per una rifondazione dell'Europa*, IGP IX, 1, s. 1373-1380.

42. *Wspólnie realizujcie projekt humanizacji świata* (Do młodzieży, 19 X), ORpol. 7(1986) nr 11-12, s. 6, 7; toż: *Giovani, umanizzate la terra*, IGP IX, 2, s. 1112-1123.

43. *Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, Rzym 1986.

1987

44. *Tutaj istnieje już zjednoczona Europa* (Kevelaer, 2 V), ORpol. 8(1987) nr 7, s. 26-27; *Nei luoghi silenziosi della preghiera mariana si scopre il fulcro autentico della storia dell'uomo*, IGP X, 2, s. 1518-1525.

45. *Jedyna droga ku zjednoczonej duchowo Europie* (Spira, 4 V), ORpol. 8(1987) nr 8, s. 24-25; toż: *Superare i contrasti internazionali tra i paesi e i biocchi per un'Europa unita dall'Atlantico agli Urali*, IGP X, 2, s. 1593-1602.

46. *Znajdujecie się w samym centrum polskiej rzeczywistości* (Warszawa, 8 VI), ORpol. 8(1987) nr 5, s. 4; toż: *La vostra vita intera annunzia l'eucaristia il sacramento dell'amore di Cristo „sino alla fine"*, IGP X, 2, s. 2032-2036.

47. *Motywy życia i nadziei* (Do przedstawicieli władz, 8 VI), ORpol. 8(1987) nr 5, s. 7; toż: *Ogni violazione dei diritti dell'uomo costituisce una minaccia alla pace*, IGP X, 2, s. 2043-2047.

48. *Jakie są perspektywy tego pokolenia?* (Lublin, KUL, 9 VI), ORpol. 8(1987) nr 5, s. 11-12; toż: *La società attende dalle sue università il consolidamento della propria soggettività*, IGP X, 2, s. 2054-2063.

49. *Ku wolności wyswobodził nas Chrystus* (Kraków, 10 VI), ORpol. 8(1987) nr 5, s. 21-22; toż: *„Guardo Cracovia, la mia Cracovia, la città della mia vita, la città della nostra storia"*, IGP X, 2, s. 2098-2104.

50. *Świat nie zapomni, że słowo „solidarność" zostało wypowiedziane tu w nowy sposób* (Gdynia, 11 VI), ORpol. 8(1987) nr 5, s. 29-30; toż: *La parola „solidarietà" è stata pronunciata qui sul Baltico in un modo nuovo: il mondo non potrà dimenticarla*, IGP X, 2, s. 2140-2149.

51. *O zwycięską nadzieję proszę dla moich rodaków* (Częstochowa, 12 VI), ORpol. 8(1987) nr 5 bis, s. 8-9; toż: *Non è lecito permettere la degradazione degli uomini mentre ci si è assunti per essi la responsabilità davanti alla storia*, IGP X, 2, s. 2180-2185.

52. *Cztery prawa warunkujące prawdziwy postęp* (Warszawa, 14 VI), ORpol. 8(1987) nr 5 bis, s. 21-22; toż: *Verità, libertà, giustizia, amore: quattro diritti per ogni autentico progresso*, IGP X, 2, s. 2242-2245.

53. *Przewodniczka wiary pokoleń* (Do polskich pielgrzymów, 26 VIII), ORpol. 8(1987) nr 8, s. 1, 18; toż: *La Madonna di Częstochowa nostra guida nella fede*, IGP X, 2, s. 257-260.

54. *Encyklika [...] Sollicitudo rei socialis*, Watykan 1987; toż: *Lettera enciclica [...] „Sollicitudo rei socialis"*, IGP X, 3, s. 1547-1612.

1988

55. *O podstawową tożsamość Europy* (Do Komitetu Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europejskiej, 17 III), ORpol. 9(1988) nr 3-4, s. 24, 31; toż: *Tornare ai valori originati dal cristianesimo per restituire all'Europa la sua fondamentale unità*, IGP XI, 1, s. 661-663.

56. *U progu nowego etapu* (Przemówienie w Parlamencie Europejskim, 11 X), ORpol. 9(1988) nr 10-11, s. 1, 11; toż: *Un momento privilegiato nella storia del continente*, „La Traccia" 9(1988) nr 10, s. 1424-1427.

57. *Moje rodzime dziedzictwo pomaga mi odkrywać i rozumieć innych* (Do Polaków, 16 X), ORpol. 9(1988) nr 10-11, s. 1, 15; toż: *Siamo servi inutili*, „La Traccia" 9(1988) nr 10, s. 1452-1454.

58. *Nie można igrać z wyzwaniem dziejów* (Do Polaków, 24 XII), ORpol. 9(1988) nr 12, s. 5; toż: *Il retaggio insito nella parola „Polonia" chiede di porre fine alle cattive „tradizioni"*, IGP XI, 4, s. 1922-1926.

1989

59. *Nie pogodzić się ze złem* (Do pielgrzymów polskich, 25 III), ORpol. 10(1989) nr 3, s. 1, 22; toż: *Il cristiano non deve mai arrendersi alla morte*, IGP XII, 1, s. 656-657.

60. *List apostolski [...] z okazji pięćdziesiątej rocznicy wybuchu II wojny światowej* (26 VIII), ORpol. 10(1989) nr 8, s. 3-5; toż: *Messaggio [...] in occasione del 50° anniversario dell'inizio della seconda guerra mondiale*, IGP XI, 2, s. 363-368.

1990

61. *Europa i świat na progu ostatniej dekady XX wieku* (Do Korpusu Dyplomatycznego, 13 I), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 5-6; toż: *Collaborare al piano di salvezza*, „La Traccia" 11(1990) nr 1, s. 30-35.

62. *Budujcie teraz mocą dojrzałości zdobytej w okresie prześladowań* (Praga, 21 IV), ORpol. 11(1990) nr 4, s. 14, 31; toż: *La vostra vittoria è frutto della fedeltà*, „La Traccia" 11(1990) nr 4, s. 382-386.

63. *Tu znajduje się kamień węgielny europejskiej jedności* (Welehrad, 22 IV), ORpol. 11(1990) nr 5, s. 24-26; toż: *Qui sono le nostre radici*, „La Traccia" 11(1990) nr 4, s. 397-400.

64. *Etyczny wymiar aktualnych kryzysów: potrzeba solidarności między narodami* (Meksyk, 8 V), ORpol. 11(1990) nr 6, s. 10; toż: *Il motivo della mia presenza qui in mezzo a voi*, „La Traccia" 11(1990) nr 5, s. 483-485.

65. *Co Duch Święty mówi Kościołowi przez doświadczenia wschodniej i zachodniej Europy?* (Przemówienie do uczestników zebrania konsultacyjnego przed specjalnym zgromadzeniem Synodu Biskupów poświęconym Europie, 5 VI), ORpol. 11(1990) nr 6, s. 1, 16-17; toż: *Il criterio di fondo: la fedeltà all'uomo, creato ad immagine di Dio*, „La Traccia" 11(1990) nr 6, s. 641-646.

66. *Jesteśmy jedną wspólnotą odpowiedzialną za Polskę* (Do uczestników rzymskiego spotkania „Kraj–Emigracja", 29 X), ORpol. 11(1990) nr 10-11, s. 1, 18; toż: *Un incontro eccezionale*, „La Traccia" 11(1990) nr 10, s. 1150-1152.

1991

67. *Encyklika [...] Centesimus annus* (1 V), Watykan 1991.

68. *To spotkanie jest znakiem „nowego początku"* (Przemówienie podczas spotkania z Wojskiem Polskim, 2 VI), ORpol. 12(1991) nr 5, s. 11-12; toż: *Rispristinare la pastorale per i militari*, „La Traccia" 12(1991) nr 6, s. 618-620.

69. *Jaka wolność? Jaka Europa?* (Włocławek, Homilia, 7 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 6-8; toż: *L'Europa la bisogno della redenzione*, „La Traccia" 12(1991) nr 6, s. 684-687.

70. *Sobie samym przywróceni* (Spotkanie z władzami państwowymi na Zamku Królewskim, Warszawa, 8 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, 18-19; toż: *La verità vi farà liberi*, „La Traccia" 12(1991) nr 6, s. 696-698.

71. *Na miarę czasów, ku którym idziemy* (Inauguracja II Synodu Plenarnego, Warszawa, 8 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 23-24; toż: *Dobbiamo ritrovare l'unica via che è Cristo*, „La Traccia" 12(1991) nr 6, s. 701-703.

72. *Teraz naucz nas być wolnymi* („Te Deum" z okazji 200-lecia Konstytucji 3 maja, Warszawa, 8 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 20-21; toż: *Aiutaci ad essere liberi*, „La Traccia" 12(1991) nr 6, s. 698-699.

73. *Na samym wstępie powstawania sprawiedliwego świata i nowej Europy* (Do Korpusu Dyplomatycznego, Warszawa, 8 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 25-27; toż: *Assicurare i diritti di ogni Nazione*, „La Traccia" 12(1991) nr 6, s. 703-706.

74. *Pod znakiem „nowości świata"* (Audiencja generalna, 12 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 48; toż: *Sul viaggio apostolico in Polonia*, „La Traccia" 12(1991) nr 6, s. 724-726.

75. *Narody Europy muszą odnaleźć wspólne wartości, które są podstawą pokoju* (Budapeszt, 17 VIII), ORpol. 12(1991) nr 9-10, s. 12-13; toż: *La Chiesa cattolica riprende ora la sua attività alla luce del sole*, „La Traccia" 12(1991) nr 7-8, s. 943-945.

76. *Ewangelizacja kultur* (Przemówienie do uczestników sympozjum przedsynodalnego, 31 X), ORpol. 13(1992) nr 1, s. 58-60; toż: *Ricostruire la comunità europea in Cristo*, „La Traccia" 12(1991) nr 10, s. 1316-1318.

77. *Pozwólmy prowadzić się Duchowi Prawdy* (Homilia na rozpoczęcie Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Europie, 28 XI), ORpol. 13(1992) nr 1, s. 4-5; toż: *Riuniti nel nome di Cristo*, „La Traccia" 12(1991) nr 11, s. 1466-1467.

78. *Synod wolności i świadectwa* (Przemówienie na zakończenie obrad synodalnych, 13 XII), ORpol. 13(1992) nr 1, s. 42-44; toż: *„Testimoni di Cristo che ci fa liberi"*, „La Traccia" 12(1991) nr 12, s. 1552-1554.

79. *Przynaglani miłością Chrystusa* (Homilia na zakończenie obrad Synodu, 14 XII), ORpol. 13(1992), nr 1, s. 45; *„L'amore di Cristo ci spinge"*, „La Traccia" 12(1991) nr 12, s. 1555-1556.

80. *Wolność i prawda* (Do środowisk uniwersyteckich Rzymu, 17 XII), ORpol. 13(1992) nr 1, s. 62-64; toż: *Apertura nei confronti dell'azione divina*, „La Traccia" 12(1991) nr 12, s. 1569-1571.

81. *Z nową odwagą podejmijmy dzieło głoszenia Ewangelii* (Spotkanie z Kurią Rzymską, 23 XII), ORpol. 13(1992) nr 2, s. 17-20; toż: *I valori non possono essere disgiunti dall'annuncio di Cristo*, „La Traccia" 12(1991) nr 12, s. 1581-1585.

82. *Dojrzewajcie w wolności odzyskanej* (Do Polaków, 24 XII), ORpol. 13(1992) nr 1, s. 64-65; toż: *Maturare nella liberatà riconquistata*, „La Traccia" 12(1991) nr 12, s. 1586-1587.

1992

83. *Narody mają prawo do wyboru własnego sposobu myślenia i życia* (Do Korpusu Dyplomatycznego, 11 I), ORpol. 13(1992) nr 2, s. 21-25; toż: *Uno sguardo che rispetta la dignità dell'altro*, „La Traccia" 13(1992) nr 1, s. 28-35.

84. *Pastores dabo vobis* (Posynodalna adhortacja [...], 25 III), ORpol. 13(1992) nr 3-4, s. 4-63.

NOTY O AUTORACH

Julian Auleytner, profesor, socjolog, polityk społeczny. Urodzony w 1948 r. w Warszawie. Studia na Wydziale Ekonomiczno-Społecznym SGPiS.

W latach 1969-1971 inspektor w Wydziale Zatrudnienia Miasta Stołecznego Warszawy. Od 1971 do 1977 r. główny specjalista do spraw pracowniczych w spółce z oo. „Libella". Następnie, do roku 1988, adiunkt w Instytucie Pracy i Spraw Socjalnych. Obecnie profesor na Uniwersytecie Warszawskim.

W latach 1981-1984 członek Prymasowskiej Rady Społecznej.

Członek Komisji Episkopatu Iustitia et Pax. Prezes Zarządu Głównego Towarzystwa Wiedzy Powszechnej.

Główny obszar badań: polityka społeczna, szczególnie historia doktryn.

Autor ok. 90 prac naukowych z polityki społecznej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Humanistyczny model polityki personalnej w zakładzie pracy* (1981); *Klasyfikacja zawodów i specjalności* (1982); *Nauka o polityce społecznej* (1991).

Czesław Bielecki, pseudonim: Maciej Poleski, architekt. Urodzony w 1948 r. w Warszawie. Studia na Politechnice Warszawskiej, staż w Tel Avivie i Angers (Francja).

W latach 1973-1975 pracownik biura BISTYP, w 1976 r. „Kablobetonu", a od 1977 do 1978 r. – „Inwestprojektu". W latach 1978-1979 praca w Monachium i Paryżu. Inicjator powstałej w 1980 r. grupy architektów „Dom i Miasto", od 1984 r. przemianowanej na spółkę z oo. (prezes). Założyciel spółki SA „Metropolis" (1988 r.), obecnie prezes Rady Nadzorczej tej spółki.

Inicjator założenia w 1982 r. grupy CDN, współzałożyciel Porozumienia Ponad Podziałami. Członek SARP. Współpracownik Polcul Foundation.

Wyróżniony Nagrodą Dziennikarzy Niezależnych im. B. Prusa, Nagrodą PULS i Nagrodą Fundacji Jurzykowskiego.

Główne dziedziny działalności: polityka, publicystyka, architektura.

Autor licznych artykułów o tematyce społeczno-politycznej publikowanych głównie w „Kulturze" paryskiej i „Pulsie", książki *Z celi do celi* (1980) oraz wielu prac projektowych i realizacji architektonicznych w kraju i za granicą.

Zbigniew Brzeziński, profesor, politolog, polityk, ekspert do spraw międzynarodowych. Urodzony w 1928 r. w Warszawie, syn polskiego dyplomaty. Studia na Uniwersytecie Mac Gill w Kanadzie i Harvard w USA (nauki polityczne). W latach 1953-1960 pracownik naukowy bostońskiego Harvardu. Od 1960 r. profesor Uniwersytetu Columbia w Nowym Jorku, wieloletni kierownik Instytutu Badań nad Komunizmem (później – Instytutu Zmiany Międzynarodowej).

W latach 1966-1968 członek Działu Planowania Politycznego Departamentu Stanu USA. Członek gabinetu prezydenta J. Cartera, od 1977 do 1981 r. doradca prezydenta Stanów Zjednoczonych do spraw bezpieczeństwa narodowego, a w latach 1987-1988 członek Komisji Bezpieczeństwa Narodowego Departamentu Stanu do Spraw Strategii Długoplanowej. W czasie kampanii prezydenckiej w roku 1988 współprzewodniczący Grupy Doradców do Spraw Bezpieczeństwa Narodowego przy G. Bushu. Były członek Rady Dyrektorów „Amnesty International" oraz Rady Stosunków Międzynarodowych.

Obecnie doradca w Centrum Badań Strategicznych i Stosunków Międzynarodowych. Profesor amerykańskiej polityki zagranicznej w Katedrze Fundacji R. E. Osgooda na Wydziale Badań Stosunków Międzynarodowych im. Paula Nitze Uniwersytetu Johna Hopkinsa w Waszyngtonie.

Członek Rady Dyrektorów Narodowego Funduszu dla Demokracji, Rady Zarządu „Freedom House", Zarządu Trójstronnej Komisji (w latach 1973-1976 dyrektor) Prezydenckiej Rady Doradców Wywiadu Zagranicznego i in. Członek Amerykańskiej Akademii Nauki i Sztuki.

Wyróżniony Medalem Wolności, Nagrodą im. Humberta Humphreya, nadaną przez Instytut Studiów Politycznych, oraz tytułami honorowymi kilku uniwersytetów, m.in. w 1990 r. doktoratem honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Główne obszary badań: współczesne stosunki międzynarodowe.

Najważniejsze publikacje książkowe: *The Soviet Bloc* (1960); *Between Two Ages* (1970); *Game Plan* (1986); *Power and Principle* (1983); *The Grand Failure. The Birth and Death of Communism in the Twentieth Century* (1989); niektóre ukazały się również w języku polskim.

Carlo Casini, prawnik, sędzia. Urodzony w 1935 r. we Florencji. Studia na Uniwersytecie Florenckim.

W latach 1955-1974 członek Naczelnej Rady Akcji Katolickiej. Od 1963 do 1966 r. sędzia pierwszej instancji. W latach 1966-1979 prokurator republiki we Florencji. Od 1974 r. deputowany do Parlamentu Włoskiego, a od 1984 r. również do Parlamentu Europejskiego.

Członek Movimento per la Vita Italiano (od 1990 r. przewodniczący).

Wyróżniony złotym medalem „al Merito della Reduzione Sociale".

Główne obszary badań: zagadnienia sprawiedliwości, zwłaszcza w zakresie prawa do życia i praw rodziny, regulacja prawna problemu narkomanii.

Najważniejsze publikacje książkowe: *La nuova disciplina e aborto* (1978); *Pornografia e prostituzione* (1979); *La ricomposizione dell'area cattolica dopo il referendum sull'aborto* (1981); *Diritto alla vita e la vicenda costituzionale* (1982).

Ks. Zdzisław Chlewiński, profesor, psycholog. Urodzony w 1929 r. w Święcianach na Wileńszczyźnie. Studia z zakresu psychologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1961 r. pracownik naukowo-dydaktyczny tegoż uniwersytetu.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL (obecnie przewodniczący Komisji Psychologicznej), Polskiego Towarzystwa Psychologicznego, Polskiego Towarzystwa Ergonomicznego, Komitetu Nauk Psychologicznych PAN (od 1990 członek prezydium) oraz Towarzystwa Popierania i Krzewienia Nauki.

Główne obszary badań: psychologia eksperymentalna, szczególnie zagadnienia procesów poznawczych, myślenia pojęciowego, przekonań i patologii przekonań oraz psychologia religii.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Psychologia religii* (red., 1982); *Postawy i cechy osobowości* (1987); *Wybrane zagadnienia z psychologii pastoralnej* (red., 1989); *Kształtowanie się umiejętności poznawczych. Identyfikacja pojęć* (1991); *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność* (1991); *Urojeniowa wizja świata* (współautor, 1992). Autor ok. 200 publikacji naukowych i popularyzatorskich, głównie z zakresu psychologii poznania.

Andrzej Gwiazda, magister inżynier, działacz społeczny i polityczny. Urodzony 1935 r. w Pińczowie na Kielecczyźnie. W latach 1940-1946 na zesłaniu wraz z matką w północnym Kazachstanie. Studia z zakresu elektroniki na Politechnice Gdańskiej.

Po studiach pracownik zakładów teletechnicznych i telewizyjnych. W latach 1966-1973 starszy asystent na Politechnice Gdańskiej. Następnie zatrudniony w Zakładach Okrętowych Urządzeń Elektrycznych. W latach 1981-1985 więziony (łącznie 3 lata). Od 1986 do 1990 roku robotnik budowlany (prace wysokościowe). Obecnie ponownie zatrudniony w Zakładach Okrętowych Urządzeń Elektrycznych.

Aktywny działacz antykomunistycznej opozycji demokratycznej, współzałożyciel Wolnych Związków Zawodowych w 1978 r. W sierpniu 1980 członek Międzyzakładowego Komitetu Strajkowego. Od września 1980 do października 1981 r. wiceprzewodniczący Krajowej Komisji Porozumiewawczej „Solidarności", a następnie członek Komisji Krajowej. Od 1990 r. członek Komitetu Założycielskiego Wolnych Związków Zawodowych Wybrzeża. Współorganizator Konwersatorium „Sierpień '80" przy Uniwersytecie Gdańskim.

Członek Klubu Wysokogórskiego i Polskiego Towarzystwa Fotograficznego.

Wyróżniony odznaczeniem „Virtuti Civili".

Autor kilku publikacji specjalistycznych dotyczących zagadnień techniki cyfrowej i teorii układów poprzedzających układy scalone oraz artykułów politycznych drukowanych w prasie podziemnej i zagranicznej.

Publikacja książkowa: *Gwiazda, miałeś rację* (wywiad-rzeka przeprowadzony przez Wiesławę Kwiatkowską, 1990).

Maciej Iłowiecki, dziennikarz, felietonista. Urodzony w 1935 r. w Szarleju – Piekary Śląskie. Studia na Wydziale Biologii Uniwersytetu Warszawskiego. W latach 1956-1961 asystent na tymże Uniwersytecie. W latach 1959-1982 członek Kolegium Redakcyjnego tygodnika „Polityka", a od 1974 do 1987 r. miesięcznika „Problemy". Do 1992 r. redaktor naczelny tygodnika „Spotkania", obecnie prezes Komitetu Redakcyjnego.

Członek Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich, od 1980 r. wiceprezes, od 1990 – prezes. Członek-założyciel i członek Rady Głównej Towarzystwa Popierania i Krzewienia Nauki. Członek-założyciel Instytutu Obywatelskiego.

Wyróżniony I Nagrodą Klubu Dziennikarzy Naukowych SDP, Nagrodą PAN-u, Nagrodą SDP im. S. Konarskiego, Nagrodą im. Brunona Winawera, i in.

Główny obszar zainteresowań: aktualne zagadnienia społeczno-polityczne, problemy nauki i cywilizacji.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Nasz wiek XX* (1967), *Nowy, niezbyt wspaniały świat* (1972), *Dzieje nauki polskiej* (1981); *Z tamtej strony lustra* (1987); *Niepokój dwutysięcznego roku* (1989). Autor licznych artykułów i felietonów, m.in. w stałej rubryce „Polityki" pt. *Nasz wiek XX*.

Zdzisław Jeziorański, pseudonim: Jan Nowak, działacz konspiracyjny, publicysta, pisarz. Urodzony w 1913 roku w Warszawie. Do wybuchu wojny studia ekonomiczne na Uniwersytecie Poznańskim. W 1939 r. powołany do wojska. Po ucieczce z niewoli bojownik podziemia.

Żołnierz AK. Od 1941 r. inicjator i uczestnik „Akcji N" (kolportaż bibuły dywersyjnej w języku niemieckim na terenie „Reichu"). W latach 1943-1945 kurier Warszawa–Sztokholm, Warszawa–Londyn, emisariusz (ostatni, który dotarł do Warszawy przed powstaniem). Uczestnik Powstania Warszawskiego. Po powstaniu – wysłannik dowódcy AK do Londynu.

Po wojnie redaktor sekcji polskiej radia BBC. W latach 1952-1976 dyrektor Rozgłośni Polskiej Radia Wolna Europa. Po 1976 r. – we władzach Kongresu Polonii Amerykańskiej, konsultant National Security Council.

Doktor honoris causa Uniwersytetu Poznańskiego.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Polska droga ku wolności* (1974); *Kurier z Warszawy* (1978); *Polska pozostała sobą* (1980); *Polska z oddali* (1988); *Wojna w eterze* (1985).

Karol Klauza, doktor, teolog. Urodzony w 1947 r. w Szczecinie. Studia teologiczne na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie i na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1972-1981 dokumentalista w Instytucie Nawozów Sztucznych w Puławach. Od 1981 r. na KUL-u: do 1983 r. dokumentalista w Bibliotece Uniwersyteckiej, następnie adiunkt w Zakładzie Leksykograficznym, a od 1988 r. w Instytucie Jana Pawła II, obecnie – sekretarz Instytutu. Od 1988 r. sekretarz redakcji kwartalnika „Ethos".

Członek Towarzystwa Naukowego KUL, ACIESTI (Stowarzyszenia Wykładowców Zagadnień Komunikacji Społecznej – organu Międzynarodowej Katolickiej Unii Prasy) i Katolickiego Stowarzyszenia Dziennikarzy (od 1991 r. – wiceprezes).

Główne obszary badań: dogmatyka, teologiczna refleksja nad komunikowaniem społecznym.

Autor artykułów z zakresu teologii dogmatycznej, problematyki środków społecznego przekazu oraz współczesnej historii Kościoła. Tłumacz tekstów teologicznych z języka włoskiego. Publikacje książkowe: *Leon Dehon – założyciel Sercanów* (1989); *Słownik pojęć zakonnych* (współautor, w druku); *Antologia wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła na temat mass-mediów* (współredaktor, w druku).

Ks. Joachim Kondziela, profesor, filozof społeczny, teolog. Urodzony w 1932 r. w Rudzie Śląskiej, zmarł w 1992 r. w Lublinie. Studia teologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim, a po likwidacji Wydziału Teologicznego w Międzyseminaryjnym Studium Teologicznym w Krakowie, filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1963 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL i od 1966 do 1969 r. wykładowca katolickiej nauki społecznej w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym. Współtwórca reaktywowanego w 1981 r. Wydziału Nauk Społecznych KUL (1984-1990 dziekan). Od 1990 r. współtwórca i prezes Fundacji Rozwoju Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL (przewodniczący jego Wydziału Nauk Społecznych), Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, Polskiego Towarzystwa Nauk Politycznych, Komitetu Nauk Politycznych przy PAN, członek prezydium Polskiej Rady Badań Pokoju oraz członek American Academy of Political Sciences. Uczestnik posiedzenia Ekspertów ONZ (Nieborów, 1986 r.) celem przygotowania raportu dla Sekretarza Generalnego ONZ, grupy roboczej „Pokój" (Sankt Gallen, Szwajcaria 1986 r.) przy Radzie Episkopatów Europy oraz Międzynarodowego Forum Pokoju w 1987 r. Członek Komisji Episkopatu Polski Iustitia et Pax oraz Rady Głównej Szkolnictwa Wyższego. Członek Rady Naukowej przy Ośrodku Dokumentacji i Studiów Społecznych w Warszawie oraz redakcji wielu czasopism.

Główne obszary badań: teoria państwa, teoria społeczności międzynarodowej, badania nad pokojem (ze szczególnym uwzględnieniem nauki Kościoła na temat pokoju), etyka życia gospodarczego.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Filozofia społeczna* (1972); *Badania nad pokojem. Teoria i jej zastosowanie* (1974); *Osoba we wspólnocie. Z zagadnień etyki społecznej, gospodarczej i międzynarodowej* (1987). Autor licznych artykułów publikowanych w kraju i za granicą.

Piotr Krasucki, doktor medycyny. Urodzony w 1932 r. w Warszawie. Studia na Wydziale Lekarskim Uniwersytetu Łódzkiego (później Akademia Medyczna).

W latach 1953-1960 pracownik naukowy Instytutu Medycyny Pracy w Łodzi. Od 1960 do 1963 r. lekarz przemysłowy w Hucie Warszawa, a od 1963 w Stołecznej Przychodni Przemysłowej.

Od 1958 do 1971 r. konsultant CRZZ i ZZ Metalowców, od 1980 ekspert OBS Mazowsze i Ośrodka Prac Społeczno-Zawodowych Komisji Krajowej „Solidarności".

Członek Polskiego Towarzystwa Ergonomicznego (w latach 1977-1980 sekretarz generalny) i Polskiego Towarzystwa Medycyny Pracy (1981-1984 członek Zarządu Stołecznego). Ekspert Komisji Polityki Społecznej Krajowej Komisji „Solidarności".

Główne obszary badań: medycyna pracy, ergonomia, medycyna społeczna.

Autor licznych publikacji, m.in. książek: *Vademecum ergonomiczne* (współautor, 1969); *Typowe zagrożenia zawodowe* (współautor, 1971); *Normy fizjologiczne i higieniczne* (współautor, 1973); *Rola i zadania lekarza przemysłowego* (1975); *Praca ludzi starszych* (1979); *Socjomedyczna pamiątka po komunie* (1991).

Janusz Krupski, magister, działacz społeczny, wydawca, historyk. Urodzony w 1951 r. w Lublinie. Studia z zakresu historii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Współzałożyciel wydawnictwa „NOWA" w 1976 r. Od tegoż roku aktywny działacz w ramach antykomunistycznej opozycji demokratycznej. W 1977 r. współzałożyciel „Spotkań" – Niezależnego Pisma Młodych Katolików i wydawnictwa o tej samej nazwie. W 1981 r. kierownik Biura Historycznego „Solidarności" w Gdańsku. Po wprowadzeniu stanu wojennego pozostaje w ukryciu do czasu aresztowania, od października do grudnia 1982 r. więziony. Od 1988 do grudnia 1992 r. dyrektor programowy Biura Spółki Editions Spotkania. Od listopada 1992 r. główny specjalista Sejmowej Komisji Nadzwyczajnej do Zbadania Skutków Stanu Wojennego.

Członek Kolegium Redakcyjnego tygodnika „Spotkania".

Wyróżniony nagrodą POL-CUL.

Główny obszar zainteresowań naukowych: historia ruchów i organizacji społeczno-politycznych II Rzeczypospolitej.

Autor artykułów historycznych i społeczno-politycznych publikowanych w czasopismach i wydawnictwach zbiorowych.

Piotr Kryczka, profesor, historyk, filozof społeczny. Urodzony w 1934 r. w Zawadzie (woj. tarnowskie). Studia historyczne i filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1957 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, a w latach 1964-1969 również Uniwersytetu im. Marii Curie-Skłodowskiej. Od 1989 r. współorganizator Filii Wydziału Nauk Społecznych KUL w Stalowej Woli. Od 1991 r. członek Trybunału Stanu.

Od 1989 r. członek Komitetu Obywatelskiego przy Lechu Wałęsie, a następnie Krajowego Komitetu Obywatelskiego (1990-1992).

Członek Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, Towarzystwa Naukowego KUL, Towarzystwa Uniwersytetów Ludowych, „Wspólnoty Polskiej", Komitetu Przestrzennego Zagospodarowania Kraju i innych.

Wyróżniony nagrodą rektora za pracę habilitacyjną i Odznaką Honorową „Zasłużony dla Lubelszczyzny".

Główne obszary badań: socjologia miasta, socjologia rodziny, zjawiska patologii społecznej, problemy społeczne nowych miast i osiedli mieszkaniowych. Autor licznych artykułów z powyższych dziedzin.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Społeczność osiedla mieszkaniowego w wielkim mieście* (1980); *Rozwód w opinii społecznej* (w druku).

Mirosław Księżopolski, profesor, prawnik, politolog. Urodzony w 1952 r. w Warszawie. Studia prawnicze na Uniwersytecie Warszawskim.

Od 1975 r. pracownik naukowy Instytutu Polityki Społecznej Wydziału Dziennikarstwa i Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego (od 1991 r. dyrektor).

Członek Komitetu Problemów Pracy i Polityki Społecznej Polskiej Akademii Nauk oraz Rady Gubernatorów FISSS (Foundation for International Studies on Social Security). Kierownik Centralnego Programu Badawczego „Polityka społeczna w Polsce".

Główne obszary badań: polityka społeczna, szczególnie zagadnienie zabezpieczenia społecznego i porównawcza polityka społeczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Systemy zabezpieczenia społecznego w krajach nordyckich* (1988, wyróżniona Nagrodą Ministra Edukacji Narodowej); *Polityka społeczna w Polsce* (1990). Autor licznych publikacji w krajowych i zagranicznych czasopismach specjalistycznych.

Jerzy Michałowski, doktor, socjolog, ekonomista. Urodzony w 1956 r. w Lublinie. Studia z zakresu prawa i administracji na Uniwersytecie im. Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie oraz z zakresu socjologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1983 r. asystent na KUL-u. W latach 1990-1991 ekspert do spraw ekonomicznych Polskiego Związku Katolicko-Społecznego. Doradca ministra przekształceń własnościowych w rządzie J. Olszewskiego.

Autor artykułów publikowanych w czasopismach społeczno-kulturalnych oraz książki *Socjalizm versus liberalizm. Od K. Marksa do F. von Hayeka* (w druku).

Piotr Nitecki, docent, teolog społeczny. Urodzony w 1949 r. w Warszawie. Studia z zakresu teologii na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie i na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim z zakresu katolickiej nauki społecznej.

Od 1976 r. redaktor „Chrześcijanina w Świecie" (od 1981 r. zastępca redaktora naczelnego). Od roku 1991 pracownik naukowo-dydaktyczny Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu.

Współzałożyciel i członek zarządu (od 1987 r.) Stowarzyszenia Krzewienia Katolickiej Nauki Społecznej, jak również (od 1991 r.) Katolickiego Stowarzyszenia Dziennikarzy.

Główne obszary badań: teologia społeczna, najnowsza historia Kościoła w Polsce.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Ksiądz Eugeniusz Dąbrowski–apostoł Pisma świętego* (1982); *Człowiek drogą Kościoła. Kościół, „Solidarność" – odnowa społeczna w Polsce* (1987); *Znak zwycięstwa. Ksiądz Jerzy Popiełuszko* (1987). Autor artykułów publikowanych w czasopismach chrześcijańskich.

Antoni J. Nowak OFM, profesor, psycholog, duszpasterz. Urodzony w 1935 r. w Katowicach. Studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, w Akademii Medycznej w Lublinie oraz na Uniwersytecie w Salzburgu.

W latach 1968-1973 i ponownie od 1979 pracownik naukowo-dydaktyczny w Wyższym Seminarium Duchownym OFM w Katowicach, od 1975 do 1978 r. w Sozial Akademie w St. Pölten, a od 1984 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (w roku akad. 1991/1992 w Studium Eksternistycznym Teologii KUL w Katowicach).

Członek Towarzystwa Psychologii Głębi w Salzburgu, Międzynarodowego Towarzystwa Psychologii Religii (Regensburg) oraz Towarzystwa Naukowego KUL.

Główne obszary badań: psychologia osobowości, psychoanaliza, identyfikacja postaw w aspekcie problematyki religii i wiary, duchowość zakonna.

Główne publikacje książkowe: *Gewissen und Gewissensbildung heute in tiefen psychologischer und teologischer Sicht* (1978); *Człowiek wiary, nadziei i miłości* (1988); *Man und Frau im Sakrament Ehe* (1990); *Osobowość sakramentalna* (w druku).

Ks. Władysław Piwowarski, profesor, socjolog, filozof społeczny, teolog. Urodzony w 1929 r. w Mokrzyskach k. Brzeska. Studia z zakresu teologii w Tarnowie i Olsztynie oraz z zakresu filozofii praktycznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1961 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL, Lubelskiego Towarzystwa Naukowego, Conference Internationale de Sociologie Religieuse, Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft. Członek Komisji Episkopatu Polski: Iustitia et Pax, do Spraw Duszpasterstwa Młodzieży, do Spraw Duszpasterstwa Ludzi Pracy.

Główne obszary badań: socjologia religii, katolicka nauka społeczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Praktyki religijne w diecezji warmińskiej* (1969); *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji* (1971); *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym* (1977); *Religijność ludowa – ciągłość i zmiana* (1983). Autor ok. 300 artykułów.

Tadeusz Przeciszewski, profesor, prawnik, ekonomista. Urodzony w 1922 r. w Sierpcu. Studia prawnicze na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, ekonomiczne w Szkole Głównej Handlowej oraz na Uniwersytecie Warszawskim. W okresie wojny aktywny działacz Naro-

dowej Organizacji Wojskowej oraz członek konspiracyjnej Akademickiej Sodalicji Mariańskiej.

Po wojnie pracownik naukowy Instytutu Gospodarstwa Narodowego (1945-1947), Uniwersytetu Warszawskiego (1946-1948 i 1957-1984) oraz Instytutu Budownictwa Mieszkaniowego (1956-1965). W latach 1948-1953 więziony. Od 1964 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu im. Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Członek Sekcji Nauki Związku Nauczycielstwa Polskiego (1964-1967 wiceprzewodniczący), Towarzystwa Kultury Moralnej (1973-1976 wiceprezes), Towarzystwa Wolnej Wszechnicy Polskiej (1976-1987) i innych organizacji katolickich.

Wyróżniony licznymi nagrodami i odznaczeniami, m.in. Krzyżem Oficerskim Orderu Odrodzenia Polski.

Główne obszary badań: teoria ekonomii, polityki ekonomicznej i planowania, reforma gospodarcza.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Wydatki i preferencje mieszkaniowe ludności na tle polityki gospodarczej państwa* (1963); *Gospodarka mieszkaniowa w gospodarce narodowej* (1969); *Sprawność kształcenia w szkolnictwie wyższym* (red., 1970); *Planowanie społeczne a polityka społeczna* (1987). Autor licznych artykułów.

Jadwiga Puzynina, profesor, językoznawca. Urodzona w 1928 r. w miejscowości Rożyszcze na Wołyniu. Studia polonistyczne na Uniwersytecie Warszawskim. Od 1956 r. pracownik naukowo-dydaktyczny tegoż Uniwersytetu.

Członkini Polskiego Towarzystwa Językoznawczego, European Linguistic Society, European Society of Lexicography („Eurolex") oraz Towarzystwa Naukowego KUL.

Wyróżniona wielokrotnie nagrodami rektorskimi.

Główne obszary badań: historia leksykografii, leksykologia, słowotwórstwo, język wartości, kultura słowa.

Najważniejsze publikacje książkowe: *„Thesaurus Polono-Latino-Graecus" Grzegorza Knapiusza. XVII-wieczny warsztat pracy nad językiem polskim* (1961); *Wypowiedzi o języku i stylu w okresie staropolskim* (1963); *Nazwy czynności we współczesnym języku polskim* (1969); *Słowotwórstwo współczesnego języka polskiego*, t. I (współautor, 1979); *Słownik języka Cypriana Norwida. Zeszyt próbny* (współred., 1988); *Studia nad językiem Cypriana Norwida* (współred., 1990); *Słowo Norwida* (1990); *Język wartości* (1992).

Adam Rodziński, profesor, etyk, filozof kultury. Urodzony w 1920 r. w Grabnie k. Wojnicza. Studia z zakresu filologii polskiej i filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1952 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL, Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL i Kolegium Redakcyjnego kwartalnika „Ethos".

Główny obszar badań: aksjologia kultury.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Sprawiedliwość chrześcijańska wobec problemu nierówności majątkowych w II i III wieku* (1960); *U podstaw kultury moralnej* (1980); *Osoba i kultura* (1985); *Osoba, moralność, kultura* (1988).

Jacek Salij OP, profesor, teolog i publicysta. Urodzony w 1942 r. w Budach k. Dubna (Wołyń). Studia w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Pracownik naukowo-dydaktyczny ATK w Warszawie oraz Kolegium Filozoficzno-Teologicznego OO. Dominikanów w Krakowie. Członek Kolegium Redakcyjnego „Studia Theologica Varsaviensia" (Warszawa). Autor licznych publikacji naukowych, religijnych i popularyzatorskich, wielu tłumaczeń i opracowań tekstów św. Tomasza z Akwinu.

Najważniejsze pozycje książkowe: *Królestwo Boże jest w was. Wybór artykułów* (1980); *Szukającym drogi* (1982); *Rozpacz pokonana* (1983); *Rozmowy ze świętym Augustynem* (1983);

Legendy dominikańskie (przekład i oprac., 1985); *Pytania nieobojętne* (1986); *Tajemnica Emmanuela dzisiaj* (1989); *Poszukiwania w wierze* (1991).

Władysław Bernard Skrzydlewski OP, doktor, prawnik, filozof. Urodzony w 1925 r. w Bydgoszczy. Studia z zakresu prawa, nauk ekonomicznych i politycznych na Uniwersytecie Poznańskim.

W latach 1942-1950 pracownik przedsiębiorstw gospodarczych i banków w Warszawie i Poznaniu (i w okolicy). Od 1950 do 1951 r. asystent na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od roku 1959 wykładowca w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym Dominikanów w Warszawie i Krakowie.

Członek Polskiego Towarzystwa Teologicznego i Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft.

Główne obszary badań: katolicka nauka społeczna, teologia małżeństwa i rodziny.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Finansowe problemy międzynarodowej pomocy gospodarczej dla krajów słabo rozwiniętych* (1964); *Chrześcijańska wizja miłości, małżeństwa i rodziny* (1982); *Elternschaft und Menschenwürde* (współautor, 1984).

Robert Spaemann, profesor, filozof, teolog. Urodzony w 1927 r. w Berlinie. Pracownik naukowy kolejno w Münster (od 1962 r.), Stuttgarcie (od 1962) i Heidelbergu (od 1969). Obecnie, od 1973 r., wykładowca filozofii na Uniwersytecie w Monachium.

Członek Institut Internationale de Philosophie Politique (Paryż). Profesor honorowy Uniwersytetu w Salzburgu.

Główne obszary badań: historia myśli społecznej w okresach przełomu, podstawy moralne formacji społecznych, refleksja nad teologią moralną.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Die Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration* (1959); *Refleksion und Spontanität. Studie über Fénelon* (1963); *Einsprüche* (1977); *Zur Kritik der politische Utopie* (1977); *Rousseau* (1980); *Die Frage Wozu. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens* (współautor, 1981); *Moralische Grundbegriffe* (1982); *Philosophische Essays* (1983).

Tomasz Strzembosz, docent, historyk, harcmistrz Związku Harcerstwa Rzeczypospolitej. Urodzony w 1930 r. w Warszawie. Studia z zakresu historii na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie i na Uniwersytecie Warszawskim. W latach 1952-1953 asystent w Archiwum m.st. Warszawy (usunięty w 1953 r. z przyczyn politycznych). Od 1954 do 1966 r. pracownik naukowy w Muzeum Historycznym w Warszawie, a następnie do 1982 r. w Pracowni Dziejów Polski w II Wojnie Światowej Instytutu Historii PAN. Od 1984 pracownik naukowo-dydaktyczny KUL.

W latach 1945-1949, 1956-1959, 1980-1981 i 1989 harcerz, a następnie instruktor Związku Harcerstwa Polskiego; przewodniczący Związku Harcerstwa Rzeczypospolitej (1989), harcmistrz. W latach 1980-1981 wiceprzewodniczący Komisji Zakładowej NSZZ „Solidarność" w Instytucie Historii PAN.

Członek Polskiego Towarzystwa Historycznego i Klubu Inteligencji Katolickiej w Warszawie.

Główne obszary badań: Warszawa w XVI w., II wojna światowa, zwłaszcza Powstanie Warszawskie, konspiracyjne organizacje młodzieżowe, postawy społeczeństwa polskiego.

Ważniejsze publikacje książkowe: *Tumult warszawski 1525* (1959); *Ludność cywilna w Powstaniu Warszawskim* (współautor, 1974, Nagroda Sekretarza PAN, Nagroda „Polityki"); *Akcje zbrojne podziemnej Warszawy 1939-1944* (1979, nagroda księgarzy „Polska Książka Roku"); *Szare Szeregi jako organizacja wychowawcza* (1984); *Oddziały szturmowe konspiracyjnej Warszawy 1939-1945* (1986, Nagroda „Polityki"). Autor licznych artykułów w czasopismach polskich i obcych.

Andrzej Szostek MIC, profesor, etyk. Urodzony w 1945 r. w Grudziądzu. Studia filozoficzne i teologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1971 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL. Obecnie również wykładowca na Uniwersytecie im. Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Zastępca kierownika Instytutu Jana Pawła II KUL, członek Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein) oraz Towarzystwa Naukowego KUL. Ponadto członek zespołu redakcyjnego kwartalnika „Ethos", współpracownik czasopisma „Anthropotes", redaktor „Zeszytów Naukowych KUL", sekratarz redakcji „Roczników Filozoficznych" (z. 2).

Główne obszary badań: etyka, metaetyka, myśl Karola Wojtyły.

Najważniejsze publikacja książkowe: *Der Streit um den Menschen* (współautor, 1979); *Normy i wyjątki* (1980); *Die Würde des Menschen* (współautor, 1986); *Miłości, gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne* (współautor, 1986); *Sein und Handeln in Christus* (współautor, 1988); *Natura, rozum, wolność* (1989, 1990). Wydanie niemieckie: *Natur-Vernunft-Freiheit* (1992).

Dorota Zdunkiewicz, magister filologii polskiej. Urodzona w 1962 r. w Warszawie. Studia na Uniwersytecie Warszawskim. Od 1986 r. asystent na UW.

Członek Polskiego Towarzystwa Językoznawczego oraz Towarzystwa Naukowego Warszawskiego.

Główne obszary badań: język propagandy i homiletyki, kultura słowa, pragmatyka lingwistyczna. Autorka artykułów z powyższych dziedzin.

Zbigniew Ryszard Żakiewicz, doktor, pisarz. Urodzony w 1933 r. w Wilnie. Studia humanistyczne w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Opolu. Okres wojny – w rodzinnym folwarku na kresach wschodnich. W 1956 r. repatriacja do Polski.

W latach 1956-1957 redaktor tygodnika „Katolik". Od 1957 do 1966 roku pracownik naukowo-dydaktyczny w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Opolu, a od 1966 do 1971 w WSP w Gdańsku.

Obecnie, od 1971 r., wykładowca na Uniwersytecie Gdańskim.

Członek Związku Literatów Polskich (sekretarz oddziału gdańskiego), uczestnik prac Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego.

Wyróżniony licznymi nagrodami, m.in. Nagrodą Fundacji Kościelskich w Genewie.

Główne obszary badań: recepcja literatury rosyjskiej w Polsce do 1918 roku, XIX-wieczna literatura rosyjska.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Ród Abaczów* (1968); *Biały karzeł* (1970, wyróżniony „Orderem Stańczyka"); *To sen tylko, Danielu* (1973); *Dolina Hortensji* (1975); *Czteropalcy* (1977); *Dziennik intymny mego NN* (1977, Gdańska Książka Roku); *Wilcze łąki* (1982); *Pożądanie Wzgórz Wiekuistych* (1988); *Ciotuleńka* (1988, Nagroda Wojewody Gdańskiego i Gdańskiego Towarzystwa Przyjaciół Sztuki); *Saga wileńska* (1992). Również autor książek dla dzieci.

M. Ch.

SUMMARY

The whole double issue of „Ethos" is devoted to the situation of Poland after a communism fall and after regaining the independence and sovereingty. Referring to the novel *Early Spring* by Stefan Żeromski – written in a similar historical situation – the editorial staff combines the issue's profile with the second Polish „early spring" motto. The idea of early spring includes an alternative: either the country will develop towards spring or a crisis will follow and winter will return – what means political, economical, cultural and moral collapse.

The role of morality is stressed by the editors in *From the Editors* note. A victory of „Solidarność" over the communist regime was possible due to Poles' faithfulness to basic values which the nation carried throughout the history. Freedom was regained by faithfulness in truth. The authors write: „One thing we can never forget. Getting our outside freedom back provokes to a deeper rooting in an inner freedom and to combining freedom with truth". This regard of moral truth must also be on the ground of a new state structure created now in Poland. The most significant example of these transformations is defending society members' lives by the state, including life of unborn children. A country, which wants to be a land of all people creating a community, should protect, by law, each person's life. This is a problem of each democratic country.

„This Europe – says *From the Editors* note – worth of its name, will be safe only when its weakest inhabitant will not fear democratically passed laws". A problem of „an examination in regained freedom" is also touched by a fragment of John Paul's II homily given during the 4th pilgrimage to the fatherland.

The contents of the issue concentrates around four groups of problems connected with the main areas of Polish social life after a 1989 turning point. These problems are: the most essential social and national values, political system, economy and culture.

The first group of articles refers to moral and spiritual dimension of a social life. A. Szostek MIC and A. Rodziński analyse a problem of truth related to pluralism in a pluralistic society. J. Salij OP polemizes with two extreme opinions present in today's Polish culture: on one hand it is the opinion postulating a combination of a national culture with an European one; on the other hand – an attitude confirming Polish cultural autarky. The article by T. Strzembosz is devoted to the national ideological values; the author's writing, despite a critique of some social and political life's elements of today's Poland, includes a call for a respect of an ideological and moral nation's tradition. The article by C. Casini, an Italian parlamentarist, shows the role of unborn children's life value and the role of its protection for a moral constitution of an European democracy. The writings by P. Nitecki, rev. T. Piwowarski and a talk with an outstanding German theologician, R. Spaemann, refer to the role of the Church and the religious values in a society life as well as to such topics like now taking place transformation of religious conscience and the challenges which face the Church in Poland and all over the world.

The second block of articles enters a sphere of today's Poland political values. Despite historical writings by G. Herling-Grudziński, P. Kryczka and T. Przeciszewski one can find the articles about up-to-date problems. Cz. Bielecki formulates the conditions of an effective and socially accepted governing in Poland's present situation. M. Księżopolski outlines the social and political system project and P. Krasucki – the project of the necessary reforms of health care system. The whole is completed by a view of Z. Brzeziński and J. Nowak-Jeziorański – experts and politicians – on Polish matters.

The third section comprises writings about the economy and the attitudes towards the economic reality. Rev. J. Kondziela and A. Nowak OFM, look at the problems from a general perspective: first of them – from the point of view of the catholic social science, second – taking under consideration the franciscanian idea of poverty. The influence of a social science on the political and social transformations in former-communist countries is researched by B. Skrzydlewski OP. Going further, J. Auleytner and J. Michałowski make the diagnoses of the current economical situation of Poland and predict conditions and possibilities of a real development.

The section devoted to the second Polish „early spring" refers to the culture of community life, especially to the social communication means which role in creating a social conscience and their ethos level are worked on by M. Iłowiecki, a chairman of the Polish Press Society and by K. Klauza, a vice-chairman of the Catholic Press Society. More general are articles by rev. Z. Chlewiński who deals with the ingratiation mechanisms (the manipulative forming of an interested person's good picture which is perceived by others) and by J. Puzynina and D. Zdunkiewicz, who try to define an aksjological condition of Poles today's colloquial speech.

Then, led by W. Chudy, follow two interviews with the democratic opposition activists under the communist regime. The first interlocutor is J. Krupski – a co-originator of the magazine and the publishing house, called „Spotkania", an agitator of centre – and right-wing party. The other one is A. Gwiazda – a co-originator of the free labour union and a propagator of an alternative form of governing in Poland.

A report from rev. M. Brzozowski's (1933-1991) funeral goes in line with the Polish „early spring" because of the deceased, who had always been affirmative about the independance and justice persuits. The 1979 homily of rev. M. Brzozowski, which is published in this issue, expresses a thought that the faithfulness to the highest values lies on the ground of people's community. Bishop P. Hemperek's homily is also published as well as the last words outspoken by the representatives of different groups over a grave.

The second part of the issue is filled up with the regular sections. These are: *Thinking about Fatherland*, where Z. Żakiewicz writes about Polish Borderline, without which one can not understand the Polish character, *Notes and Reviews* and *Reports*. The reviews by M. Porowski (of a book on a criminal law reform) and by J. Mazurkiewicz (of an outstanding *Abortion Versus Politics* book by M. Schooyans) as well as rev. J. Krukowski's report on the existing relations between the Church and the democratic country seminar, having taken place at Catholic University of Lublin, refer to the idea of the „early spring". The review by T. Szkołut uncovers the transformations in Russian philosophical culture. Other writings concentrate on a reconciliation in a broad meaning: both, between the nations (E. Grzesiuk reviews Christa Peikert-Flaspöhler's poetry) and the religions (a report on the meeting and the ecumenical symposium by E. Adamiak and rev. Z. Glaeser).

In *The Pontificate in the Eyes of the World* section C. Ritter reminds the 4th John Paul's II visit to Poland through the statesments and opinions of Polish press and compares them with the comments published during the former pilgrimages while E. Sakowicz shows the theological aspects of Pope's pilgrimages to Africa.

In *Bibliography* section (M. Filipiak) those of John Paul's II speeches and homilies are quated, in which the Pope reminds conditions necessary to respect human dignity in a political and social system. The issue is closed by the biographic *Notes About Authors* (M. Chuda).

Translated by *Grażyna Kania*

CONTENTS
„Ethos" 5:1992 No. 2-3(18-19)

From the Editors (T.S. and W. Ch.), „What's Going On?" About the „Early Spring" Once Again 3
John Paul II, An Exam In Our Freedom (a fragment of the homily given in Agrykola, Warsaw, June 9th, 1991) 11

„THE MAIN IDEA, ENCOURAGING TO WORK"

Andrzej Szostek MIC, Truth Versus a Principle of Pluralism In a Social Dialogue And In a State Organization 17
Jacek Salij OP, Parrot's Syndrome 29
Adam Rodziński, Pluralism – What Kind? 36
Tomasz Strzembosz, For a Righteous And Devoted Rzeczpospolita 44
Carlo Casini, Life Defence In Today's Europe (translation by K. Borowczyk and K. Klauza) 50
Piotr Nitecki, The Church On the Verge of an After-Communist Period 61
Rev. Władysław Piwowarski, Transformations of the Polish Society Religiousness In a Coming Out Democracy 68
Looking Forward To the Future of Faith And the Church (Tommaso Ricci speaks with Robert Spaemann) 79

„A WAY OF GOVERNING LIFE, RELATIONS AND REAL PEOPLE"

Gustaw Herling-Grudziński, A Letter of C. K. Norwid To Polish Emigration . . 89
Piotr Kryczka, Dilemmas of the Poles' Political Conscience 92
Czesław Bielecki, Seven Truths About Governing 103
Mirosław Księżopolski, Perspectives of a Social Politics Development In Poland During the Political System's Transformation 108
Piotr Krasucki, The Polish Society Condition And Ways of Its Improvement 120
Tadeusz Przeciszewski, The Christian And Political Formations In Poland Before a Turning-Point. A View of a Witness And a Participant 129
Zbigniew Brzeziński, Jan Nowak-Jeziorański, The Responsibility For Poland's Restoration Is In Poles' Hands 142

„WORKS ROOTED INTO THIS COUNTRY FUTURE LIKE A PLOUGH"

Rev. Joachim Kondziela, Moral Basis of a Democratic And Social Order In the Catholic Social Science 149
Julian Auleytner, Transition From a Real Socialism To a Market Economy 158
Jerzy Michałowski, Quo Vadis Polish Economy? 166
Władysław B. Skrzydlewski OP, The Influence of the Catholic Social Science On the Social And Political Transformations In Poland And In Other Former-Communist Countries 182
Antoni Nowak OFM, Anthropological And Theological Premises of the Evangelical Spirit of Poverty 191

„TO TALK TO PEOPLE MOUTH TO MOUTH"

Rev. Zdzisław Chlewiński, Ingratiation As a „Voluntary Compulsion" (a psychological and ethical study) 203
Jadwiga Puzynina, Dorota Zdunkiewicz, What Does Language Say About the Contemporary Poles' Values? 215
Maciej Iłowiecki, Hidden Depravators 228
Karol Klauza, „The Church Needs a Word" 237

TWO „ETHOS" TALKS ABOUT THE SECOND POLISH „EARLY SPRING"

To Be a Christian In a Society And In a Country (Wojciech Chudy speaks with Janusz Krupski) 247
A Need of a Fundamental Reform (Wojciech Chudy speaks with Andrzej Gwiazda) . . 264

REV. MIECZYSŁAW BRZOZOWSKI (1933-1991)

Rev. Mieczysław Brzozowski, To Be In a Community. A Homily 279

Bp Piotr Hemperek, A Homily Given During the Funeral Mass Devoted To Rev. Mieczysław Brzozowski 283
Farewells (rev. Julian Wronowski, Alina Rynio, Zofia Kobylska) 288

THINKING ABOUT FATHERLAND

Zbigniew Żakiewicz, Poland Is Still the Borderline 293

NOTES AND REVIEWS

Michał Porowski, The First Sign of a New Criminal Law (a review of a *O prawo karne oparte na zasadach sprawiedliwości, prawach człowieka i miłosierdziu* book by A. Strzembosz, Lublin 1988) 299
Jacek Mazurkiewicz, Unfortunately... Politics (a review of an *Aborcja a polityka* book by M. Schooyans, Lublin 1991) 303
Tadeusz Szkołut, A Russian Idea In the Light of Messianic And Eschatological Vision (a review of *O Rossii i russkoj fiłosofskoj kulturie* book by M. A. Maslin, Moscow 1990) 309
Ewa Grzesiuk, Reconciliation and Forgivness (about lirycs by Christa Peikert--Flaspöhler) 316

REPORTS

Rev. Józef Krukowski, The Church And a Democratic Country (a report on the lectures given at Catholic University of Lublin, Nov. 29 –Dec. 6, 1991) 320
Elżbieta Adamiak, Towards the God's People Unity (a report on a meeting of a joint CEC and CCEE group, Geneva, Oct. 17-20, 1991) 324
Rev. Zygfryd Glaeser, Called To Being One (a report on a „Christian Churches In Europe of Nations" conference, Opole, Dec. 6-7, 1991) 328

THE PONTIFICATE IN THE EYES OF THE WORLD

Cezary Ritter, The Decalogue And Democracy. The 4th John Paul's II Pilgrimage to Poland In the Eyes of Polish Press 333

Eugeniusz Sakowicz, „To Be a Full Christian And a Full African". John Paul's II Evangelisation of Africa 342

BIBLIOGRAPHY

The Conditions of Social And Political Life Deserved by a Person. A Bibliography of John Paul's II Statements (1978-1992) (Maria Filipiak) 349
Notes About Authors (M. Ch.) 358
Summary 367

Wydawcy: INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, telefon i fax: 325-30

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 zwłaszcza 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 (kierownik 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 najbliższym Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II oraz jego nauczaniu. Radzie Administracyjnej kierującej Fundacją przewodniczy bp Szczepan Wesoły, a funkcję wiceprzewodniczącego pełni ks. prałat 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 Marian Radwan.

Kolportaż: Redakcja kwartalnika „ETHOS"
Al. Racławickie 14
20-950 Lublin
telex 0643235 KUL PL
telefon i fax: 325-30

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)

W najbliższych numerach:

* Norwid dziś
* Ethos młodzieży
* Ocalić demokrację
* Ethos mass-mediów
* Wobec pytań bioetyki