Jan Paweł II

O prawa narodów

Panie Prezydencie !
Panie i Panowie!

1. Jest dla mnie zaszczytem mieć możliwość wystąpienia przed tym międzynarodowym Zgromadzeniem i przyłączyć się do mężczyzn i kobiet ze wszystkich narodów, ras, języków i kultur, świętujących 50. rocznicę utworzenia Organizacji Narodów Zjednoczonych. Stojąc przed tym szanownym zgromadzeniem, jestem bardzo wyraźnie świadomy, że przez Was zwracam się w pewien sposób do całej rodziny ludów żyjących na ziemi. Moje słowa mają w zamierzeniu stanowić znak zainteresowania i szacunku Stolicy Apostolskiej, Kościoła katolickiego dla tej instytucji. Słowa te są echem słów wszystkich, którzy postrzegają w ONZ nadzieję na lepszą przyszłość ludzkiej społeczności.

Po pierwsze pragnę wyrazić swoją serdeczną wdzięczność panu Sekretarzwi Generalnemu - dr Boutros Ghali za ciepłe zaproszenie mnie do złożenia tej wizyty. I dziękuję Panu, Panie Prezydencie, za serdeczne przyjęcie. Pozdrawiam wszystkich członków Zgromadzenia Ogólnego. Jestem wdzięczny za Państwa obecność i uprzejme poświęcenie mi uwagi.

Stoję dziś przed Państwem, pragnąc wnieść wkład w zadumę i rozważania na temat historii i roli Organizacji Narodów Zjednoczonych, które powinny towarzyszyć uroczystościom rocznicowym i stanowić ich podstawę. Stolica Święta, ze względu na swoją duchową misję, jest zainteresowana integralnym dobrem każdej istoty ludzkiej i od

samego początku popierała ideały i cele ONZ. Jakkolwiek konkretne zadania i praktyczne sposoby podejścia są w sposób oczywisty różne, Kościół i Narody Zjednoczone cały czas znajdują szerokie pole współpracy opartej na wspólnym zainteresowaniu rodziną ludzką. Z tej właśnie świadomości czerpię dziś inspiracje dla moich rozważań. Nie będą się one zatrzymywały na żadnym konkretnym zagadnieniu społecznym, politycznym czy gospodarczym, raczej chciałbym podzielić się z Państwem refleksją na temat nadzwyczajnych zmian, jakie zaszły w ciągu ostatnich kilku lat i są ważne nie tylko dla obecnego pokolenia, ale dla przyszłości całej rodziny ludzkiej.

Wspólne dziedzictwo ludzkości

2. Panie i Panowie! Na progu nowego tysiąclecia jesteśmy świadkami nadzwyczajnego, globalnego przyśpieszenia w dążeniu do wolności. Jest ono jednym z doniosłych czynników dynamiki ludzkiej historii. Zjawisko to nie ogranicza się do jednej części świata ani nie jest wyrazem poszczególnej kultury. Kobiety i mężczyźni na całym świecie, nawet w obliczu zagrożenia przemocą, podejmują ryzyko, domagając się miejsca w życiu społecznym, politycznym i gospodarczym na miarę swojej godności wolnych istot ludzkich. Ta powszechna tęsknota za wolnością jest naprawdę jednym z wyróżniających znaków naszych czasów.

Podczas mojej poprzedniej wizyty w ONZ, 2 października 1979 r., zwróciłem uwagę, że dążenie do wolności w naszych czasach ma swoją podstawę w powszechnych prawach człowieka, którymi ludzie cieszą się przez sam fakt bycia człowiekiem. To właśnie zamachy na ludzką godność sprawiły, że Organizacja Narodów Zjednoczonych już w trzy lata po swoim powstaniu sformułowała Powszechną Deklarację Praw Człowieka, która pozostaje jednym z najwyższych przejawów ludzkiego sumienia w naszych czasach. W Azji i Afryce, w obu Amerykach, w Oceanii i Europie, ludzie zdecydowani i odważni odwoływali się do tej Deklaracji, opierając na niej swoje żądania pełniejszego udziału w życiu społeczeństwa.

3. Ważne jest, byśmy uchwycili coś, co można nazwać wewnętrzną strukturą tego wszechświatowego ruchu. Przede wszystkim jego globalny charakter dostarcza nam podstawowy „klucz", potwierdzając istnienie powszechnych praw ludzkich, mających korzenie w naturze osoby, praw odzwierciedlających obiektywnie nienaruszalne żądania powszechnego prawa moralnego. Nie są to kwestie abstrakcyjne. Przeciwnie, prawa te mówią nam coś ważnego o rzeczywistym życiu każdej jednostki i każdej społeczności ludzkiej. Przypominają nam jednocześnie, że nie żyjemy w świecie irracjonalnym i pozbawionym sensu. Przeciwnie, istnieje moralna logika wbudowana w ludzkie życie, umożliwiająca dialog pomiędzy jednostkami i grupami. Jeśli chcemy, aby po stuleciu wymuszania przemocą nastąpiło stulecie przekonywania, musimy znaleźć sposób zrozumiałego dyskutowania o ludzkiej przyszłości. Uniwersalne prawo moralne wpisane w ludzkie serce jest właśnie tego rodzaju „gramatyką", jakiej potrzeba jeśli świat ma podjąć tę dyskusję o przyszłości. Z tego względu fakt, iż niektórzy ludzie zaprzeczają dziś powszechności praw ludzkich tak samo, jak zaprzeczają istnieniu natury ludzkiej, w której uczestniczy każdy z nas, musi być źródłem poważnej troski. Pewne jest, że nie ma jednego modelu zorganizowania politycznych i ekonomicznych aspektów ludzkiej wolności. Różne kultury i różne doświadczenia historyczne doprowadziły do powstania rozmaitych instytucjonalnych form życia publicznego w wolnym i odpowiedzialnym społeczeństwie. Co innego jednak aprobować uzasadniony pluralizm „form wolności", a co innego zaprzeczać jakiejkolwiek powszechności i poznawalności natury człowieka lub ludzkiego doświadczenia. Ta druga postawa wyjątkowo utrudnia bądź w ogóle uniemożliwia międzynarodową politykę perswazji.

Podejmowanie ryzyka wolności

4. Moralna dynamika powszechnego dążenia do wolności wyraźnie objawiła się podczas bezkrwawych rewolucji 1989 r. w Europie Środkowej i Wschodniej. Te historyczne wydarzenia, jakkolwiek dokonały się w specyficznym czasie i miejscu, stanowią jednak lekcję wycho-

dzącą daleko poza specyfikę geograficznej lokalizacji. Pokojowe rewolucje 1989 r. wykazały bowiem, że dążenia do wolności nie można powstrzymać. Rodzi się ono z uznania bezcennej godności i wartości osoby ludzkiej. I nie może mu nie towarzyszyć zaangażowanie po stronie osoby ludzkiej. Współczesny totalitaryzm był przede wszystkim atakiem na godność człowieka i posunął się nawet do zanegowania nienaruszalnej wartości ludzkiego życia. Rewolucje 1989 r. stały się możliwe dzięki zaangażowaniu odważnych ludzi, inspirowanych inną niż totalitarna wizją, która w ostateczności okazała się poważniejsza i potężniejsza. Wizją człowieka jako stworzenia mającego inteligencję i wolną wolę, zagłębionego w tajemnicy przekraczającej jego własny byt i obdarzonego zdolnością refleksji oraz zdolnością wyboru, a co za tym idzie - zdolnego do mądrości i cnoty. Decydującym czynnikiem powodzenia owych bezkrwawych rewolucji było doświadczenie społecznej solidarności w obliczu reżimów, mających za sobą potęgę propagandy i terroru. Owa solidarność była moralnym jądrem „siły bezsilnych", światłem nadziei i trwałym przypomnieniem, że w ludzkiej drodze przez historię można wybrać drogę wierności wobec najczęstszych aspiracji ludzkiego ducha.

Spoglądając na te wydarzenia z uprzywilejowanego międzynarodowego forum, nie można nie zauważyć związku pomiędzy wartościami, jakie były inspiracją ruchów wyzwolenia narodowego, a wieloma moralnymi zobowiązaniami zapisanymi w Karcie Narodów Zjednoczonych. Mam na myśli na przykład zobowiązanie „do potwierdzenia wiary w fundamentalne prawa ludzkie, godność oraz wartość osoby ludzk\ej"*(Preambuła).* 51 państw, które zawiązały tę organizację w 1945 r., naprawdę zapaliło lampę, której światło może rozproszyć mroki tyranii - światło, mogące ukazać drogę ku wolności, pokojowi i solidarności.

Prawa narodów

5. W drugiej połowie XX wieku dążenie do wolności porwało nie tylko jednostki, ale i całe narody. W 50 lat od zakończenia II wojny światowej trzeba pamiętać, że jej przyczyną było pogwałcenie praw

narodów. Wiele z tych narodów ciężko ucierpiało tylko dlatego, że zostały uznane za „inne". Popełniono okropne zbrodnie w imię śmiercionośnych doktryn, nauczających o „niższości" niektórych narodów czy kultur. W pewnym sensie ONZ narodziła się z przekonania, że takie doktryny są przeciwne pokojowi. Zobowiązanie Karty, aby „zachować przyszłe pokolenia przed plagą *wo}ny"(Preambuła),* z pewnością nakazuje moralne zaangażowanie w obronę każdego narodu i kultury przed niesprawiedliwą i gwałtowną agresją.

Niestety, nawet mimo zakończenia II wojny światowej prawa narodów dalej są gwałcone. Weźmy choćby tylko jeden ciąg przykładów: państwa bałtyckie oraz ogromne terytoria na Ukrainie i Białorusi zostały wchłonięte przez Związek Sowiecki, tak jak się to stało z Armenią, Azerbejdżanem, Gruzją i Kaukazem. W tym samym czasie tak zwane „demokracje ludowe" z Europy Środkowej i Wschodniej w praktyce straciły swoją suwerenność i wymagano od nich podporządkowania się woli dominującej nad całym blokiem. Rezultatem tego sztucznego podziału Europy była „zimna wojna" - sytuacja wewnętrznego napięcia, gdy groźba zagłady nuklearnej wisiała nad ludzkością. Dopiero kiedy przywrócono wolność narodom Europy Środkowej i Wschodniej, obietnica pokoju, który powinien był przyjść wraz z końcem wojny, zaczęła się spełniać dla wielu ofiar tamtego konfliktu.

6. Przyjęta w 1948 r. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka dobitnie mówiła o prawach osoby, ale żadna podobna umowa międzynarodowa nie została jeszcze poświęcona prawom narodów. Sytuację tę należy starannie rozważyć, bowiem stawia ona pilne kwestie sprawiedliwości i wolności w dzisiejszym świecie.

W rzeczywistości problem pełnego uznanie praw ludzi i narodów wielokrotnie pojawił się w sumieniu ludzkości i doprowadził do powstania znaczących refleksji w dziedzinie etyki i prawa. Pragnę przypomnieć debatę, która miała miejsce na soborze w Konstancji w XV wieku, kiedy przedstawiciele Akademii Krakowskiej, na czele z Pawłem Włodkowicem, odważnie bronili prawa niektórych narodów europejskich do istnienia i niezależności. Jeszcze lepiej znana jest dyskusja, do jakiej doszło w tym samym okresie na uniwersytecie w Salamance, odnosząca się do ludów Nowego Świata. Z naszego zaś wieku, jak

mógłbym nie wymienić proroczych słów mojego poprzednika, papieża Benedykta XV, który w okresie I wojny światowej przypomniał wszystkim, że „narody nie umierają" i wezwał je „do rozważenia w spokoju sumienia praw i słusznych aspiracji ludów"(Do *walczących ludów i ich przywódców,* 28 lipca 1915).

7. Problem narodowości stanowi dziś część nowego horyzontu świata naznaczonego wielką „ruchliwością", która w rezultacie rozmaitych procesów, takich jak migracje, środki masowego przekazu i globalny charakter światowej gospodarki, zaciera granice etniczne i kulturowe pomiędzy rozmaitymi ludami.

A jednak właśnie wbrew temu horyzontowi powszechności widzimy potężne ponowne wyłanianie się pewnych świadomości etnicznych i kulturowych. Jest to niemal eksplodująca potrzeba identyfikacji i przetrwania, rodzaj przeciwwagi dla tendencji ujednolicenia. Zjawiska tego nie należy przeceniać lub postrzegać jako zwykłej pozostałości przeszłości. Wymaga ono zróżnicowanej interpretacji i bliższego rozpatrzenia na płaszczyźnie antropologii, etyki i prawa.

Napięcie między jednostkowym a uniwersalnym można postrzegać jako cechę immanentną natury ludzkiej. Ludzie, mając tę samą naturę ludzką, czują się automatycznie członkami jednej wielkiej rodziny, co w istocie jest faktem, jednak w wyniku konkretnych uwarunkowań historycznych są oni w sposób nieunikniony bardziej intensywnie związani z poszczególnymi grupami ludzkimi, poczynając od rodziny, poprzez rozmaite grupy, do których należą, a kończąc na tej całości etnicznej i kulturowej, która nieprzypadkowo nazywa się narodem (ang. *nation)* - od łacińskiego słowa „nascf - rodzić się.

Termin ten, wraz z jeszcze jednym: *„patria"* - ojczyzna, przywołuje rzeczywistość rodziny. Kondycja ludzka znajduje się więc pomiędzy dwoma biegunami: uniwersalności i jednostkowości. Znajduje się w ożywczym napięciu pomiędzy nimi, napięciu nieuniknionym, ale szczególnie owocnym, jeżeli są one przeżywane w spokojny i wyważony sposób.

8. Na takich antropologicznych podstawach opierają się „prawa narodów", które są niczym innym, jak „prawami człowieka" wyniesionymi na szczególny poziom życia wspólnotowego. Studium tych praw

nie jest z pewnością łatwe, jeżeli rozważamy trudność w zdefiniowaniu samego pojęcia „narodu", którego nie należy identyfikować a priori i w sposób nieunikniony z państwem. Takie studium trzeba jednak podjąć, jeżeli chcemy uniknąć błędów przeszłości i zapewnić światu sprawiedliwy ład.

Podstawowym założeniem praw narodu jest z pewnością jego prawo do istnienia: nikt więc - ani państwo, ani inny naród, ani organizacja międzynarodowa - nikt nigdy nie jest upoważniony do stwierdzenia, że konkretny naród nie zasługuje na istnienie. To jundamentalne_prawo do istnienja_jiiekgniecznie musi pociągać za sobą suwerenność państwową, ponieważ możliwe są rozmaite formy pewnego zjednoczenia różnych narodów, tak jak to się dzieje na przykład w przypadku państw federalnych, konfederacji czy państw charakteryzujących się dużą autonomią regionalną. W pewnych okolicznościach historycznych zjednoczenie narodów może się okazać godne polecenia, ale tylko pod warunkiem, że dzieje się to w klimacie prawdziwej wolności, zagwarantowanej swobodą samostanowienia ludów, których to dotyczy. Prawo narodów do istnienia w sposób naturalny pociąga za sobą to, że każdy naród może się cieszyć prawem do własnego języka i kultury, za pomocą których ludzie wyrażają i przedstawiają to, co nazwałbym podstawową duchową suwerennością. Historia uczy, że w okolicznościach ekstremalnych (takich jakie zdarzały się na przykład w kraju, w którym się urodziłem) to właśnie kultura pomaga narodowi przetrwać utratę politycznej i gospodarczej niezależności. Każdy naród ma więc prawo do kształtowania swego życia wedle własnych tradycji, wykluczając, oczywiście, wszelkie nadużycia wobec podstawowych praw ludzkich, a w szczególności prześladowanie mniejszości. Każdy naród ma prawo do budowania swojej przyszłości, zapewniając odpowiednią edukację młodemu pokoleniu.

Ale o ile „prawa narodów" wyrażają żywotne potrzeby jednostkowe, to nie mniej ważne jest podkreślanie potrzeby uniwersalności, wyrażanej przez jasną świadomość zobowiązań, jakie narody mają wobec siebie nawzajem oraz wobec całej ludzkości. Najważniejsze wśród tych zobowiązań jest z pewnością zobowiązanie do życia w duchu pokoju, poszanowania i solidarności z innymi narodami. Tak więc ko-

rzystanie z praw narodów, zrównoważone - z drugiej strony - uznawaniem i wykonywaniem zobowiązań, zapewnia owocną „wymianę darów", umacniającą jedność całej ludzkości.

Poszanowanie różnic

9. Podczas moich duszpasterskich pielgrzymek do wspólnot Kościoła katolickiego w ciągu ostatnich 17 lat byłem w stanie nawiązać dialog z wielką grupą narodów i kultur w każdej części świata. Niestety, świat musi się jeszcze uczyć, jak żyć z różnorodnością, o czym boleśnie przypomniały nam niedawne wydarzenia na Bałkanach i w Afryce Środkowej. Fakt „inności" i realność „innego" mogą czasami być odczuwane jako ciężar lub nawet zagrożenie. Strach przed „innością", powiększony za sprawą historycznych krzywd i zaogniony z powodu manipulacji ludzi pozbawionych skrupułów, może prowadzić do odmawiania „innemu" cech ludzkich. W rezultacie ludzie popadają w spiralę przemocy, w której nikt nie jest oszczędzony, nawet dzieci. Wszyscy dziś dobrze znamy takie sytuacje. W tej chwili moje serce i moje modlitwy zwracają się w szczególny sposób ku cierpieniom wielce doświadczonej ludności Bośni i Hercegowiny.

Z gorzkiego doświadczenia wiemy, że strach przed „innym", zwłaszcza kiedy wyraża się w ciasnym nacjonalizmie, wykluczającym i odmawiającym wszystkich praw „innemu", może prowadzić do prawdziwego koszmaru przemocy i terroru. A przecież, jeżeli podejmiemy wysiłek przyjrzenia się sprawie obiektywnie, możemy dostrzec, iż poza wszelkimi różnicami pomiędzy jednostkami i ludami jest fundamentalna wspólnota.|~Różne kultury są bowiem tylko różnymi sposobami podejmowania zagadnienia sensu egzystencji osoby. To właśnie tutaj znajduje się źródło szacunku należnego każdej kulturze i każdemu narodowi: każda kultura jest wysiłkiem zastanowienia nad tajemnicą świata, a w szczególności nad tajemnicą osoby ludzkiej, jest sposobem wyrażania transcendentnego wymiaru ludzkiego życia. W sercu każdej kultury jest jej stosunek do największej ze wszystkich tajemnic: tajemnicy Boga.

10. Nasz szacunek dla kultury innych wyrasta z naszego szacunku dla każdego wysiłku wspólnoty, zmierzającego do odpowiedzi na pytanie o ludzkie życie. W tym miejscu możemy dostrzec, jak ważna jest ochrona fundamentalnego prawa do wolności religii i wolności sumienia, będącego kamieniem węgielnym budowli praw ludzkich, a także fundamentem prawdziwego wolnego społeczeństwa. Nikomu nie wolno ograniczać tych praw przez używanie przymusu w celu narzucenia odpowiedzi na pytanie o tajemnicę człowieka. Odcinanie się od istnienia różnic - lub, co gorsza, usiłowanie ich zlikwidowania - to odcinanie się od możliwości zgłębienia tajemnicy ludzkiego życia. Prawda o człowieku jest niezmiennym wzorcem, według którego określane są wszystkie kultury. Każda jednak kultura może nas nauczyć o tym czy innym wymiarze tej złożonej prawdy. Tak więc „inność", którą niektórzy uznają za tak zagrażającą, może przez pełen szacunku dialog stać się źródłem głębszego zrozumienia tajemnicy ludzkiej egzystencji.

11. W tym kontekście musimy wyjaśnić zasadniczą różnicę pomiędzy niezdrową formą nacjonalizmu, który uczy pogardy dla innych narodów i kultur, a patriotyzmem, który jest właściwą miłością własnego kraju. Prawdziwy patriotyzm nigdy nie stara się dążyć do dobrobytu własnego narodu kosztem innych. Bowiem ostatecznie dotknęłoby to także jegoć własnego narodu: wyrządzanie krzywdy dotyka obu stron - i agresora, i ofiary. Nacjonalizm, szczególnie w swoich najskrajniejszych formach, jest więc antytezą prawdziwego patriotyzmu. Musimy dziś uczynić wszystko, aby ekstremalne formy nacjonalizmu nie doprowadzały nadal do powstawania nowych form szaleństwa totalitaryzmu. To zobowiązanie pozostaje, oczywiście, prawdziwe także w tych przypadkach, gdy sama religia staje się podstawą nacjonalizmu, co - niestety - zdarza się w niektórych przejawach tak zwanego fundamentalizmu.

Wolność i prawda moralna

12. Panie i Panowie! Wolność jest miarą ludzkiej godności i wielkości. Przeżywanie wolności, poszukiwanej przez jednostki i narody, jest wielkim wyzwaniem dla duchowego wzrostu człowieka i moralnej

żywotności narodów. Ta podstawowa kwestia przed jaką wszyscy musimy stanąć, to odpowiedzialne korzystanie z wolności, zarówno w wymiarze osobowym, jak społecznym. Nasza refleksja musi zwrócić się ku kwestii moralnej struktury wolności, która jest wewnętrzną architekturą kultury wolności.

Wolność jest nie tylko brakiem tyranii czy swobodą robienia tego, co nam się podoba. Wolność ma swoją wewnętrzną „logikę", wyróżniającą ją i uszlachetniającą. Wolność jest podporządkowana prawdzie i spełnia się w ludzkim poszukiwaniu prawdy i ludzkim życiu w prawdzie. Wolność nie powiązana z prawdą o osobie ludzkiej przeradza się w swobodę w życiu jednostek, a w życiu politycznym staje się kaprysem najpotężniejszych i arogancją władzy. Odniesienie do prawdy, prawdy powszechnie poznawalnej dzięki prawu moralnemu wpisanemu w serca wszystkich ludzi, będącemu jak najdalej od bycia ograniczeniem czy zagrożeniem wolności - jest w istocie gwarancją przyszłości wolności.

13. W świetle tego, co zostało powiedziane wyżej, rozumiemy, jak utylitaryzm, doktryna określająca moralność nie w kategoriach tego, co dobre, ale tego, co korzystne, zagraża wolności jednostek i narodów, uniemożliwiając budowania prawdziwej kultury wolności. Utylitaryzm często ma pustoszące konsekwencje polityczne, ponieważ inspiruje agresywny nacjonalizm, w rozumieniu którego podbicie, na przykład mniejszych lub słabszych narodów oceniane jest jako dobre tylko na tej podstawie, że odpowiada interesowi narodowemu. Nie mniej poważne są skutki utylitaryzmu ekonomicznego, który skłania silniejsze kraje do manipulowania i eksploatowania słabszych.

Utylitaryzm nacjonalistyczny i ekonomiczny czasami się łączą. Takie zjawisko zbyt często charakteryzowało stosunki pomiędzy Północą a Południem. Dla powstających krajów osiągnięcie niezależności politycznej zbyt często okazywało się połączone z sytuacją faktycznej zależności ekonomicznej od innych krajów. W niektórych przypadkach świat rozwijający się w istocie uległ regresji tak wielkiej, że niektóre kraje pozbawione są środków na zaspokojenie najbardziej podstawowych potrzeb swojej ludności. Takie sytuacje są obrazą dla

sumienia ludzi i stawiają przed rodziną ludzką zasadniczą kwestię wyzwania moralnego. Sprostanie temu wyzwaniu będzie z pewnością wymagało zmian zarówno w krajach rozwijających się, jak i w krajach rozwiniętych. Jeżeli kraje rozwijające się są w stanie przedstawić pewne gwarancje właściwego zarządzania zasobami i otrzymaną pomocą, a także szacunku dla praw człowieka, dzięki zastąpieniu, o ile to konieczne, niesprawiedliwych, skorumpowanych lub autorytarnych form rządu przez rządy przedstawicielskie i demokratyczne, to czyż nie uwolnią w ten sposób najlepszych zasobów energii obywatelskiej i gospodarczej swojej ludności? A czy kraje rozwinięte ze swej strony nie powinny zarzucić ściśle utylitarnego podejścia i czy nie powinny rozwijać nowego podejścia, opartego na doskonalszej sprawiedliwości i solidarności?

Tak, Szanowne Panie i Panowie! Międzynarodowa scena gospodarcza potrzebuje etyki solidarności, jeżeli uczestnictwo, wzrost gospodarczy i sprawiedliwy podział dóbr mają charakteryzować przyszłość ludzkości. Współpraca międzynarodowa, do której wzywa Karta Narodów Zjednoczonych w celu „rozwiązania problemów międzynarodowych o charakterze gospodarczym, społecznym i humanitarnym" (Art. 13), nie może być postrzegana wyłącznie w kategoriach pomocy czy też przez pryzmat ostatecznych dochodów z poniesionych nakładów. Kiedy miliony ludzi cierpią z powodu ubóstwa oznaczającego głód, niedożywienie, choroby, analfabetyzm i degradację, musimy nie tylko przypomnieć sobie, że nikt nie ma prawa do eksploatacji drugiego dla własnej korzyści, ale także, i przede wszystkim, musimy zaangażować się na rzecz solidarności umożliwiającej innym realizację - w konkretnych warunkach politycznych i gospodarczych - możliwości twórczych, które są wyróżniającym znakiem osoby ludzkiej i prawdziwym źródłem bogactwa narodów w dzisiejszym świecie.

Narody Zjednoczone i przyszłość wolności

14. Stojąc przed tak wielkim wyzwaniem, jak moglibyśmy nie uznać roli Organizacji Narodów Zjednoczonych? 50 lat po jej założeniu potrzeba takiej organizacji jest jeszcze bardziej oczywista. Ale też,

opierając się na doświadczeniach, mamy dziś lepsze rozumienie tego, że skuteczność wielkiego instrumentu harmonizowania i koordynowania życia międzynarodowego zależy od kultury i etyki międzynarodowej, jaką wyraża i wspiera. Organizacja Narodów Zjednoczonych musi coraz bardziej wykraczać ponad status zimnej instytucji administracyjnej i stawać się ośrodkiem moralnym, gdzie narody świata czują się jak w domu i rozwijają wspólną świadomość bycia niejako rodziną narodów. Idea rodziny natychmiast przywołuje więcej niż proste stosunki funkcjonalne lub prostą zbieżność interesów. Rodzina jest z natury wspólnotą opartą na wzajemnym zaufaniu, wzajemnym wspieraniu się i szczerym poszanowaniu. W autentycznej rodzinie silny nie dominuje, przeciwnie, słabsi członkowie, właśnie ze względu na swoją słabość, są tym bardziej przyciągani i wspierani.

Uczucia te, podniesione do poziomu "rodziny narodów" powinny iść nawet przed prawem, być osnową stosunków pomiędzy narodami. - Narody Zjednoczone mają związane z chwilą obecną, historyczne zadanie promowania skoku jakościowego w życiu międzynarodowym, nie tylko przez służenie jako ośrodek skutecznej mediacji w rozwoju konfliktów, ale także przez promowanie wartości, postaw i konkretnych inicjatyw solidarnościowych, które mogą wydźwignąć stosunki pomiędzy narodami z poziomu „organizacyjnego" na bardziej „organiczny", od prostej „egzystencji z" do „egzystencji dla" innych w owocnej wymianie darów. Przede wszystkim dla dobra narodów słabszych, ale także dla wyraźnego zwiastuna większego dobra wszystkich.

15. Tylko pod tym warunkiem położymy kres nie tylko "konfliktom zbrojnym", ale i „zimnym wojnom". Zapewni to nie tylko równouprawnienie wszystkich narodów, ale też czynne uczestnictwo w budowaniu lepszej przyszłości. Nie tylko szacunek dla kulturowych identyfikacji jednostki, ale pełne ich poszanowanie jako wspólnego bogactwa, należącego do kulturalnego dziedzictwa ludzkości.

Czy nie jest to ideał obecny w Karcie Narodów Zjednoczonych, kiedy przedstawia się jako podstawę Organizacji „zasadę równej suwerenności wszystkich członków" (Art. 2. 1) lub kiedy mówi się o „rozwijaniu przyjaznych stosunków pomiędzy narodami, opartych

na poszanowaniu zasady równych praw i samostanowienia" (Art. 1.2)? To jest właśnie najprostsza droga, którą należy podążać aż do końca, nawet jeśli będzie pociągać za sobą, w miarę potrzeby, uzasadnione modyfikacje w modelu działania Narodów Zjednoczonych, tak, aby wziąć pod uwagę wszystko, co się zdarzyło w ciągu tego półwiecza, kiedy tyle nowych narodów doświadcza wolności i w uprawniony sposób aspiruje do „bycia" kimś więcej i „liczenia" na więcej.

Żadna z tych kwestii nie powinna się przedstawiać jako nieosiągalna utopia. Teraz jest czas na nową nadzieję, wzywającą do pozbycia się paraliżującego ciężaru cynizmu w przyszłości polityki i ludzkiego życia. Rocznica, którą obchodzimy, zachęca do przypomnienia sobie o idei „narodów zjednoczonych", idei oznaczającej wzajemne zaufanie, bezpieczeństwo i solidarność.

Zainspirowani przykładem tych wszystkich, którzy podjęli ryzyko wolności, czyż możemy nie podjąć na nowo ryzyka solidarności, a co za tym idzie - ryzyka pokoju?

.

Ponad strachem - cywilizacja miłości

16. jednym z wielkich paradoksów naszych czasów jest to, że człowiek, który rozpoczął okres nazywany „współczesnością" pewnym siebie twierdzeniem o „swoim nadchodzącym wieku" i o „autonomii" zbliża się do końca XX wieku pełen obaw o siebie, pełen obaw o to do czego sam może być zdolny, pełen obaw o przyszłość jako taką. W istocie druga połowa XX wieku była świadkiem niespotykanego wcześniej zjawiska wobec zagrożenia wojną nuklearną, ludzkość jest niepewna co do samego nadejścia przyszłości. Niebezpieczeństwo to, na szczęście - zmalało i wszystko, co mogłoby przyczynić się do jego powrotu, powinno zostać zdecydowanie i powszechnie odrzucone. Mimo wszystko bowiem strach o przyszłość i strach przed przyszłością pozostaje.

Ludzie muszą się nauczyć pokonywać strach, być pewnymi, że zbliżające się tysiąclecie będzie świadkiem nowego rozkwitu ludzkiego ducha, opartego na autentycznej kulturze i wolności. Musimy się na-

uczyć odwagi, musimy na nowo odkryć ducha nadziei i ducha zaufania. Nadzieja nie jest pustym optymizmem wynikającym z naiwnego zaufania, że przyszłość nieuchronnie będzie lepsza niż przeszłość. Nadzieja i zaufanie są punktem wyjścia do odpowiedzialnego działania. Są ożywiane w tym wewnętrznym sanktuarium pociechy, gdzie „człowiek jest sam na sam z Bogiem" *(Gaudium et spes,* 16), i dzięki temu dostrzega, że nie jest sam pośród zagadek egzystencji, ponieważ je'st otoczony miłością Stwórcy!

Nadzieja i zaufanie: może się wydawać, że to kwestie leżące poza zasięgiem Narodów Zjednoczonych. Jednak tak nie jest. Polityka narodów, którą Organizacja Narodów Zjednoczonych zajmuje się przede wszystkim, nigdy nie powinna pomijać transcendentnego, duchowego wymiaru ludzkiego doświadczenia. Nie może go zignorować bez szkody dla sprawy człowieka, dla sprawy ludzkiej wolności. Cokolwiek pomniejsza człowieka - cokolwiek skraca widnokrąg ludzkich aspiracji do dobra - szkodzi sprawie wolności. W celu odzyskania nadziei i naszego zaufania, u kresu tego stulecia smutku musimy odzyskać ów transcendentny horyzont możliwości, do którego tęskni dusza człowieka.

17. Moja nadzieja i zaufanie, jako chrześcijanina, skoncentrowane są na Jezusie Chrystusie, którego dwutysiącletnią rocznicę narodzin będziemy obchodzić na progu nowego tysiąclecia. My chrześcijanie, wierzymy, że w Jego śmierci i Zmartwychwstaniu w pełni objawiła się Miłość Boga i Boża troska o stworzenie. Jezus Chrystus jest dla nas Bogiem, który stał się człowiekiem, i stał się częścią ludzkiej historii. Właśnie z tego powodu nadzieja chrześcijańska co do świata i jego przyszłości rozciąga się na każdą osobę ludzką. Ze względu na ludzką naturę Chrystusa, nic, co naprawdę ludzkie nie omija serc chrześcijan. Wiara w Chrystusa nie skłania nas do tolerancji. Przeciwnie, obliguje, żeby zachęcić do dialogu pełnego szacunku. Miłość Chrystusa nie tylko nie odwodzi nas od zainteresowania innymi, ale zachęca do odpowiedzialności za nich, za każdego i za wszystkich bez wyjątku, a szczególnie za słabych i cierpiących. Tak więc zbliżając się do dwutysięcznej rocznicy narodzin Chrystusa, Kościół ubiega się tylko o to, aby mógł w sposób pełen szacunku przedstawić swoje orędzie

zbawienia i aby mógł wspierać solidarność całej ludzkiej rodziny w miłości i służbie.

Panie i Panowie! Staję przed Wami tak jak mój poprzednik - papież Paweł VI dokładnie 30 lat temu, nie jako „ktoś, kto sprawuje doczesną władzę" - to są jego słowa - nie jako przywódca religijny, ubiegający się o specjalne przywileje dla swojej wspólnoty. Staję przed Wami jako świadek - świadek ludzkiej godności, świadek nadziei, świadek przeświadczenia, że los wszystkich narodów leży w rękach miłosiernej Opatrzności.

18. Musimy pokonać strach przed przyszłością. Ale nie będziemy w stanie go pokonać w pełni, jeżeli nie będziemy szli razem. „Odpowiedzią" na strach nie jest ani przymus, ani represje, ani narzucanie jednego „modelu" społecznego całemu światu. Odpowiedzią na strach, sprowadzający ciemność na ludzką egzystencję w końcu XX wieku, jest wspólny wysiłek zbudowania cywilizacji miłości, opartej na powszechnych wartościach pokoju, solidarności, sprawiedliwości i wolności. A „duszą" cywilizacji miłości jest kultura wolności: wolności jednostek i wolności narodów, przeżywane w ofiarnej solidarności i odpowiedzialności.

Nie możemy się bać przyszłości. Nie możemy się bać człowieka. To nie przypadek, że jesteśmy tutaj. Każda osoba ludzka została stworzona „na obraz i podobieństwo" Jedynego, który jest początkiem wszystkiego, co istnieje. Mamy w sobie zdolności do mądrości i cnoty. Dzięki tym darom i z pomocą Bożej łaski możemy zbudować w przyszłym stuleciu i w przyszłym tysiącleciu cywilizację godną osoby ludzkiej, prawdziwą kulturę wolności. Możemy i musimy to uczynić! A dokonując tego, ujrzymy, że łzy tego stulecia przygotowały grunt dla nowej wiosny ludzkiego ducha.

Stanisław Wielgus

Teoria *ius gentium* w średniowiecznej polsce

Geneza, historia, twórcy, oryginalność, główne problemy

1. Polityczna geneza polskiej doktryny *ius gentium*

Starożytny Heraklit stwierdził ongiś, że nie pokój, jak sądził Homer, lecz wojna jest ojcem wszechrzeczy i królem wszystkiego[1]. Ogólnie biorąc, prawdziwość tego stwierdzenia jest jak wiadomo wielce dyskusyjna, ale akurat w odniesieniu do genezy polskiego średniowiecznego *ius gentium,* nie można jej zakwestionować. *Corpus iuris canonici* stwierdza jednoznacznie: *Ex facto ius oritur*[2] - „Prawo rodzi się z faktu", a faktem tym był ciągnący się od dawna krwawy i bolesny spór polsko-krzyżacki. Zakon Krzyżacki stworzył w Prusach potężne, militarystyczne państwo, w którym Kościół był tylko jedną z jego składowych, wcale nie najważniejszych, części. Agresywne działania Zakonu, mogła usprawiedliwiać albo akcja misyjna, albo też obrona chrześcijaństwa przed napaściami niewiernych. Ideologowie krzyżaccy, z **Hermanem von Salza** (+ 1239) na czele wypracowali doktrynę, według której głównym zadaniem Zakonu miało być podbijanie barbarzyńskich narodów, celem nawracania ich na chrześcijaństwo. Za prawną podstawę dla istnienia Zakonu, i takiego, a nie innego jego działania, służyły Krzyżakom liczne, nadane im faktycznie, bądź sfałszowane, przywileje. Autentyczna jest bez wątpienia tzw. *Złota bulla*

(1226) **Fryderyka II-go,** zaprzyjaźnionego z Hermanem von Salza, który zorganizował państwo krzyżackie w Prusach, co nastąpiło po wypędzeniu Krzyżaków w r. 1225 przez króla **Andrzeja II-go** z Siedmiogrodu. Na mocy „Złotej bulli" cesarz zatwierdził nadanie ziemi chełmińskiej Krzyżakom, dokonane przez **Konrada Mazowieckiego,** dorzucając im przy okazji całe Prusy. Powoływał się przy tym na swoje uprawnienia „władcy świata"[3]. Wątpliwej autentyczności natomiast są przywileje papieskie, nadane jakoby Krzyżakom przez papieża **Aleksandra IV (+ 1261)** i papieża **Klemensa III (+ 1271)**[4]**.**

Po podboju Prus przez Krzyżaków, zniszczenie groziło Litwie i Żmudzi. Stale zagrożone były także ziemie polskie. Małżeństwo Jadwigi z Jagiełłą i pokojowy sposób nawracania na chrześcijaństwo Litwinów, kwestionowały sens dalszego istnienia państwa krzyżackiego. W tej sytuacji trzeba było sformułować zarzut o nieszczerym nawróceniu Jagiełły i o pozornej chrystianizacji Litwinów. Szczytem takiej propagandy, szeroko zresztą rozpowszechnianej na Zachodzie Europy, była słynna *Satyra* **Jana Falkenberga,** napisana już po bitwie grunwaldzkiej na zamówienie Krzyżaków, którą, dzięki usilnym staraniom polskiej delegacji, sobór w Konstancji potępił, a która była tak agresywna i tak oszczercza, że sami Krzyżacy musieli się od niej odciąć. Propaganda krzyżacka, prowadzona przeciwko Polsce była bardzo skuteczna. Przedstawiając się jako obrońcy chrześcijaństwa przed agresywnym żmudzko-litewskim pogaństwem i przed fałszywym polskim chrześcijaństwem, a nawrócenie Litwy ogłaszając za de facto nieważne, bo dokonane przez Polaków z pobudek politycznych, Krzyżacy zyskiwali zwolenników i znaczące poparcie nie tylko ze strony zachodniego rycerstwa, lecz także ze strony wybitnych zachodnich intelektualistów. To przecież nie kto inny jak znany filozof i teolog francuski **Piotr z Ailly (+ 1425)** wzywał namiętnie rycerzy Flandrii i Francji do krucjaty przeciwko Polsce i do obrony zagrożonych Krzyżaków[5]. Przywykliśmy identyfikować Krzyżaków wyłącznie z Niemcami, tymczasem w bitwie pod Grunwaldem, po stronie krzyżackiej, walczyli rycerze z wielu krajów zachodnich. Niektórzy historycy wysuwają tezę, że na początku XV wieku w Zakonie Krzyżackim nie było więcej niż ok. 15 % Niemców. K. Górski kwestionuje jednak te

dane, wskazując na to, że nie mają one dostatecznego uzasadnienia w materiale źródłowym[6]. Tak czy owak, generalnie rzecz ujmując zachodnia opinia publiczna nie była zbyt przychylnie nastawiona do Polski. Gdy po unii polsko-litewskiej ideologiczna i militarna agresja krzyżacka zaczęła się niebezpiecznie potęgować, Polska musiała podjąć przygotowania do wojny. Z jednej strony były to przygotowania 0 charakterze ściśle wojskowym, z drugiej strony była to kontrakcja ideologiczna, która miała na celu przygotowanie zarówno społeczeństwa polskiego jak też opinii zachodniej, do generalnej rozprawy Polski z Zakonem. W owej kontrakcji należało z jednej strony demaskować oszczerstwa rzucane przez propagandzistów krzyżackich na Jagiełłę i Litwinów, a z drugiej strony bronić stanowiska, że wojna, którą Polska toczy z Krzyżakami jest wojną sprawiedliwą; że krzyżacka agresja jest bezprawna i zbrodnicza; że przeciwstawiając się tej agresji zbrojnie, wolno wezwać na pomoc wojska niewiernych; że poganie z prawa natury mogą posiadać własne państwa i inną własność; że pogan żyjących spokojnie nikomu nie wolno zbrojnie napadać; i wreszcie, że wszyscy, w tym także poganie, mają prawo do samoobrony, jeśli niesłusznie zostaną napadnięci. Wyrazem owej ideologicznej polskiej kontrakcji, było zarówno kazanie wygłoszone do wojsk polskich na kilka tygodni przed Grunwaldem przez biskupa **Kurdwanowskiego,** jak też kazanie *De bellis iustis* Stanisława ze Skarbimierza. Wprawdzie w tym drugim kazaniu nie ma ani jednej wyraźnej wzmianki, odnoszącej się do polskich realiów, to jednak nie ulega żadnej wątpliwości, że zrodziło się ono z tych realiów i że stanowi naukowy wykład, wszechstronnie wyjaśniający prawną i moralną stronę konfliktu polsko-krzyżackiego. Brak konkretnych odniesień w kazaniu Stanisława, potwierdza, jak się wydaje hipotezę, że napisane ono zostało, i pewnie także wygłoszone, przed bitwą grunwaldzką, jako element moralnego przygotowania do niej. Pisma Włodkowica natomiast, pochodzą z czasu po bitwie, gdy Polska stanęła niejako pod pręgierzem przygotowanej przez Krzyżaków opinii publicznej, jako agresor, który podjął wojnę z chrześcijanami, sprzymierzając się w niej przy tym z poganami i heretykami. Opinię tę należało zmienić 1 udowodnić chrześcijańskiemu światu, że działanie Polski było pra-

wowite i sprawiedliwe, a prawdziwym, zbójeckim przy tym, agresorem i krzywdzicielem niewinnych narodów jest Zakon Krzyżacki. To niezwykle trudne zadanie powierzono polskiej delegacji, a szczególnie Pawłowi Włodkowicowi. Tak więc jego pisma wyrosły z konkretnej sytuacji politycznej i miały cele praktyczne, ściśle określone[7]. Przy okazji niejako, zarówno Stanisław jak i Paweł, a także inni polscy autorzy tekstów dotyczących konfliktu polsko-krzyżackiego, wypracowali pełną, wykraczającą poza konkretne wydarzenia polityczne i poza epokę, w której miały miejsce, teorię prawa narodów, która zawiera cenne propozycje rozwiązań w relacjach międzynarodowych, aktualne do dziś, i która wykracza daleko poza problematykę tych relacji, dając kompletny wykład praw człowieka, tak nowoczesny, że nawet dziś można by go śmiało przyjąć za obowiązujący.

2. Oryginalność polskiej średniowiecznej teorii *ius gentium* i jej twórcy

Mimo, że jak napisano wyżej, polska teoria *ius gentium* była tak oryginalna i tak nowatorska, i to na długo przed **Grocjuszem (+1645),** co dziś jednoznacznie potwierdzają badania mediewistów, to jednak w trudnych do zliczenia publikacjach z ostatnich kilku stuleci, za ojca i twórcę *prawa narodów* jednogłośnie ogłaszano tegoż właśnie Grocjusza, odwołując się do jego słynnych dzieł: *De iure belli ac pacis* i *De iure praedae,* w których porusza on, zawsze z perspektywy prawa naturalnego, problem wojny sprawiedliwej, tolerancji, poszanowania i równego traktowania wszystkich narodów, wolnego dostępu do mórz, dotrzymywania umów *{pacta sunt servanda),* restytucji krzywd, zawierania układów, niedozwolonego handlu międzynarodowego[8], prawa rodzinnego itd. Do dziś zresztą większość autorów jest zdania, że to właśnie Grocjusz stanowi początek nowej epoki w rozwoju prawa międzynarodowego.

Gwoli sprawiedliwości należy powiedzieć, że są jednak i tacy historycy, którzy owe bardzo pochwalne opinie na temat nowatorskiej roli Grocjusza uważają za nieco przesadzone. Tego zdania jest na przykład J. L. Brierly, który twierdzi, że wielka sława Grocjusza, którą

zdobył jako znany prawnik, historyk, filozof, poeta, teolog i dyplomata sprawiła, iż cokolwiek napisał, a był autorem ok. 90 prac, czytano z wielkim zainteresowaniem jako coś całkowicie nowego i oryginalnego. Za takie uznano także jego dzieła dotyczące *ius gentium,* dzięki którym w całej Zachodniej Europie uznano go za twórcę nowożytnego prawa międzynarodowego[9]. Brierly podkreśla poza tym, że nie można mówić o Grocjuszu jako o jedynym tylko twórcy prawa międzynarodowego, zapominając przy tym o jego poprzednikach, którzy w ukształtowanie tego prawa wnieśli nie mniejszy niż on wkład[10]. Brierly, Nussbaum i liczni inni współcześni historycy, mówiąc o poprzednikach Grocjusza w odniesieniu do nowożytnego ujęcia *ius gentium,* mają na myśli następujących zwłaszcza uczonych: **Niccolo Machiavelli (+ 1527), Francisco de Vitoria (+1546), Bartolomeus de Las Casas (+1566), Pierino Belli (+1575), Balthasar Ayala (+1584), Jean Bodin (+1596), Francisco Suarez (+ 1617) i Alberico Gentili (+1608)".** Ten ostatni korzystał z dwóch odczytów teologicznych Franciszka de Vitoria: *O prawie wojny* oraz *O Indianach,* zaskakująco podobnych treściowo do pism autorstwa żyjących ponad 100 lat wcześniej uczonych polskich, a mianowicie Stanisława ze Skarbimierza i Pawła Włodkowica. Co więcej, pisma Vitorii oparte są prawie na tych samych źródłach co pisma mistrzów krakowskich[12].

Na próżno jednak szukalibyśmy, w większości systematycznych opracowań na temat Grocjusza, wzmianek o tych dwóch polskich średniowiecznych autorach. Tymczasem byli oni autentycznymi twórcami polskiej szkoły *ius gentium,* rozumianego jako prawo stosunków międzynarodowych. Jak powiada L. Ehrlich, obydwaj krakowscy uczeni, a szczególnie Włodkowic, sformułowali w taki sposób swoje poglądy, że nadawały się do uznania ich przez sobory, jako część prawa obowiązującego jednostki, monarchów i zorganizowane społeczności ludzkie[13]. W każdym razie wyeksplikowali bardzo wyraźnie, już na wiele dziesiątków lat przed wymienianymi w zachodniej literaturze przedmiotu prekursorami Grocjusza, większość głoszonych przez tych ostatnich, i przez samego Grocjusza, zasad z zakresu *ius gentium*[14]. Co więcej, zdaniem S. Bełcha, osiągnięcia Grocjusza, w odniesieniu do procedur międzynarodowych, są

bardzo niedojrzałe, w porównaniu z osiągnięciami na polu jurisprudencji żyjącego 200 lat wcześniej Włodkowica[15].

W świetle powyższych ustaleń rodzi się pytanie - dlaczego intelektualne osiągnięcia polskich uczonych w odniesieniu do *ius gentium* pozostawały przez całe wieki całkowicie nieznane - jeśli chodzi o Stanisława ze Skarbimierza - bądź tylko rzadko wspominane - w odniesieniu do Włodkowica, o którym pamiętali przede wszystkim ci obcy historycy, którzy z różnych względów interesowali się soborem w Konstancji[16], bądź Zakonem Krzyżackim i jego sporem z Polską[17].

To niewielkie zainteresowanie Polakami w światowej literaturze dotyczącej prawa międzynarodowego, w porównaniu chociażby z zainteresowaniem, jakie wzbudzali Francisco de Vitoria i Bartolomeus de Las Casas, nie mówiąc już o zainteresowaniu Grocjuszem, wydaje się niezrozumiałe, jeśli zważy się na fakt, że Stanisław i Paweł pisali przecież w międzynarodowym wówczas języku, czyli po łacinie; że następnie byli reprezentantami potężnego państwa i liczącego się w Europie uniwersytetu; i po trzecie, że pisma i poglądy Włodkowica przedstawione zostały na najbardziej wówczas znaczącym forum międzynarodowym, tj. na soborze w Konstancji, a także na najbardziej liczących się dworach - papieskim i cesarskim. Co zatem spowodowało, że ich poglądy nie zostały odpowiednio docenione ?

Wydaje się, że nastąpiło to z kilku zasadniczych powodów. Już po soborze w Konstancji, a zwłaszcza po zawarciu w r. 1466 pokoju w Toruniu, Krzyżacy stracili w Europie na zainteresowaniu, a wszystko, co wiązało się z żywym w swoim czasie, i zajmującym Zachodnią Europę, konfliktem polsko-krzyżackim, łącznie z całą dokumentacją, do której zaliczono również pisma Włodkowica, uległo zapomnieniu. Opinia Zachodu przestała się interesować zatargiem między Polską a Zakonem. Nie dostrzegała już w nim zagrożenia dla chrześcijaństwa. Ustał także napływ ochotników spieszących z Europy Zachodniej na pomoc Zakonowi Krzyżackiemu[18].

Dodatkowym, wydaje się istotnym, powodem owego zapomnienia, poza dość powszechnym traktowaniem przez zachodnich autorów - terenów położonych na wschód o Niemiec - jako intelektualnej pustyni, był fakt, że zarówno tekst kazania *De bellis iustis* Stanisława, jak

również pisma Włodkowica, nie zostały w swoim czasie opublikowane drukiem. Po prostu także w Polsce drugiej połowy XV wieku i Polsce XVI-wiecznej, nie budziły one wystarczającego zainteresowania. Tymczasem pisma wspomnianych wyżej autorów hiszpańskich i innych, wydrukowano i upowszechniono stosunkowo szybko, niejednokrotnie jeszcze za życia ich autorów. Nie od rzeczy będzie przypomnieć w tym miejscu, że kazanie *De bellis iustis* wydał drukiem po raz pierwszy L. Ehrlich w drugiej poł. XX wieku. Kilka pism Włodkowica natomiast, wydał po raz pierwszy w r. 1878 M. Bobrzyński, całość zaś, tak ważnej dla historii *ius gentium* jego spuścizny, S. Bełch w r. 1965[19].

Wśród historyków nie ma zgody na temat zasięgu oddziaływania omawianych pism Stanisława i Pawła. Zdaniem cytowanego już wcześniej R. Zawadzkiego, nie ma dowodów na to, że ktokolwiek wykorzystał kazanie *De bellis iustis*[20]- L. Ehrlich twierdzi natomiast, że teorie sformułowane w tym kazaniu, znalazły swoje odbicie w pismach Włodkowica i że stały się podstawą tradycji kontynuowanej później w dziełach **Jakuba Przyłuskiego (Jeżowity, + 1554), Andrzeja Frycza Modrzewskiego (+1572), Petrycego Sebastiana z Pilzna (+1628)** i innych późniejszych polskich autorów[21]. Także zdaniem P. Czartoryskiego, *De bellis iustis* wykorzystywano w Krakowie, i to co najmniej przez kilkadziesiąt jeszcze lat po śmierci jego autora, skoro - jak to wynika z datacji zachowanych i niezachowanych (ale znanych badaczom z opisów) kopii rękopiśmiennych - przepisywano je prawie do końca XV wieku[22].

Jak była już o tym wcześniej mowa, pisma i zawarte w nich poglądy Pawła Włodkowica na temat *ius gentium,* były przedmiotem zainteresowania kilku polskich[23], a także obcych[24] historyków z dawnych wieków.

Sprawą o zasadniczym znaczeniu jest zagadnienie oryginalności kazania *De bellis iustis* Skarbimierczyka oraz pism Włodkowica. XII-wieczny uczony **Bernard z Chartres (+ 1124/30)** wypowiedział niegdyś powszechnie potem cytowane słowa: „Jesteśmy karłami, którzy wspięli się na ramiona olbrzymów. W ten sposób widzimy więcej i dalej niż oni, ale nie dlatego ażeby wzrok nasz był bystrzejszy lub

wzrost słuszniejszy, ale dlatego, że to oni dźwigają nas w górę i podnoszą o całą swoją gigantyczną wysokość"[25]. Stanisław ze Skarbimierza i Paweł Włodkowic tak właśnie myśleli o sobie, chociaż do „wysokości swoich olbrzymich" poprzedników dodali od siebie coś bardzo znaczącego, nowe mianowicie ujęcie problematyki *prawa narodów.* Niewątpliwie obydwaj korzystali obficie z wielu różnych źródeł, które zresztą dość rzetelnie cytowali, wykorzystując ważny, naukowy, wypracowany w ciągu minionych wieków materiał, by posłużył potrzebom narodów im współczesnych. Stanisław cytuje często *Dekret Gracjana, Dekrety Grzegorza IX, Liber Sextus, Clementinae, Summę* Rajmunda de Pennafort, *Glosy* Wilhelma z Rennes, *Summę* Tomasza z Akwinu, słynny *Apparatus* Innocentego IV, a także *Margarita Decreti* Marcina Polaka i raz jeden *corpus iuris civilis.* Z treści kazania *De bellis iustis* wynika, że Skarbimierczyk nawiązywał także do dzieł sławnych prawników XIV-wiecznych, takich jak: Oldradus, Ioannes Andreae, Ioannes de Lignano czy Hostiensis. Wyraźnych cytatów z tych dzieł jednak nie ma. Wyraźnie za to cytował Stanisław różne księgi Starego Testamentu. Wiele cytatów biblijnych, podobnie jak cytaty z dzieł Św. Augustyna, przejął za pośrednictwem *Dekretu Gracjana, Summy* Św. Tomasza i *Summy* Rajmunda de Pennafort[26].

Dotycząca *ius gentium* spuścizna po Włodkowicu jest nieporównanie bogatsza niż to, co zostawił na ten temat Stanisław. Nieporównanie bogatsza jest także baza źródłowa, na której oparł swoje pisma i którą uzasadniał swoje wywody. Ogólnie biorąc można ją sprowadzić do kilku zasadniczych typów źródeł, z których do najważniejszych należą: 1. *Corpus iuris canonici; 2. Corpus iuris civilis;* 3. Stary i Nowy Testament; 4. Dzieła licznych Ojców Kościoła, a szczególnie: Św. Augustyna, św. Ambrożego i Grzegorza Wielkiego; 5. Dzieła wybitnych filozofów i teologów, wśród których szczególnie często cytował Arystotelesa, Cycerona, św. Tomasza, Mikołaja Lirę i Innocentego IV; 6. Dzieła liczących się nowszych tj. czternastowiecznych i piętnastowiecznych autorów, w szczególności prawników, takich mianowicie jak: Ioannes Andreae, Oldradus, Antonius de Butrio, Petrus de Anachorano, Ioannes de Lignano, Hostiensis (z którym wielokrotnie polemizował), Baldus, Bartolus, Dominicus de S. Geminiano, Gerson, a zwła-

szcza mistrz Włodkowica Kardynał Franciszek Zabarella; 7. Różne formy i dokumenty z zakresu prawa pozytywnego, znajdujące swój wyraz w obyczajach, prawnych wyrokach, traktatach, umowach, kolekcjach z zakresu procedur sądowych, decyzjach sądowych, dokumentach donacyjnych, sprawozdaniach z dochodzeń sądowych, spisanych zeznaniach świadków oraz w opiniach ekspertów; 8. Kroniki (w tym *Kronika* **Kadłubka),** korespondencje dyplomatyczne, epitafia, pieśni ludowe, przysłowia, mapy i plany; 9. Swoje wywody wspierał Włodkowic odwołując się także do obyczajów, codziennych rozmów, etymologii nazw, faktu istnienia określonych ludów, terytoriów, naturalnych granic, treści i używania funkcjonujących na określonych terenach dokumentów, toponomistyki, geografii politycznej, etnografii, językoznawstwa porównawczego, krytyki dokumentów[27].

Wykorzystywanie jak największej ilości źródeł, wspieranie wywodów niezliczonymi cytatami, czerpanymi bezpośrednio z cytowanych dzieł bądź przejmowanymi pośrednio razem z większymi fragmentami cudzego tekstu, to była uznana i powszechnie stosowana metoda pracy uczonych średniowiecznych. Stosował ją także Włodkowic, co nie podważa bynajmniej oryginalności jego, w ten sposób napisanych, dzieł. Fragmenty tekstów z obcych dzieł służyły bardzo często uczonym średniowiecznym do przedstawiania własnych i oryginalnych koncepcji. Cytaty te przypominały cegły, z których budowniczy buduje dom, czyniąc to jednak według własnej koncepcji. Podobnie postępowali Stanisław i Paweł. Mimo ogromnej ilości przejętych przez nich cytatów, oryginalność ich pism nie podlega wątpliwościom. O kazaniu *De bellis iustis* Stanisława ze Skarbimierza P. Czartoryski mówi, że stanowi ono pierwsze i zasadnicze sformułowanie doktryny, którą w praktyce międzynarodowej zaczęto urzeczywistniać dopiero w połowie XIX wieku[28]. Zdaniem L. Ehrlicha kazanie to jest najwcześniejszym w literaturze europejskiej wykładem prawa w zakresie wojny publicznej. W miarę rozwoju badań nad historią nauki *ius gentium,* prace dwóch Polaków - Stanisława i Pawła - starsze o 120 lat od „odczytów" Vitorii, są pierwszym w historii nauki prawa międzynarodowego ujęciem z tego punktu widzenia, który ten autor podjął. Można więc z całą odpowiedzialnością powiedzieć, że Grocjusz nie

stoi, jak powszechnie przyjmowano, na początku pierwszego okresu historii prawa narodów, lecz na jego końcu. Pierwszymi, którzy w nowy sposób prawo to ujęli, byli Polacy, korzystający rzecz jasna z bogatej wcześniejszej tradycji[29].

Zastrzeżenia, co do oryginalności pism Pawła Włodkowica, zgłosił G. Agosti, który podjął próbę porównania tekstów tego uczonego - dotyczących postawy chrześcijan wobec niechrześcijańskich narodów - z wcześniejszymi kolekcjami prawa kanonicznego i z pismami włoskich kanonistów. G. Agosti podkreśla, że Włodkowic zaangażował wielką ekipę włoskich kanonistów, którzy pracowali dla niego, dostarczając mu tekstów różnych autorów do jego pism[30]. Agosti akcentuje zwłaszcza, znaczącą jego zdaniem, zależność traktatu Włodkowica - *De potestate papae respectu infidelium,* od Kardynała Franciszka Zabarelli[31].

Opinię tę powtórzył za Agostim Z. Wojciechowski[32]. K. Górski jak również M. Rechowicz, a w sposób szczególny S. Bełch, jednoznacznie odrzucają pogląd o daleko idącej zależności Włodkowica od włoskich prawników[33]. Jest oczywiście faktem, że Włodkowic korzystał z materiałów przygotowanych mu przez włoskich prawników, traktował je jednak tylko jako tworzywo dla sformułowania własnych koncepcji. Pracował podobnie jak wielu dwudziestowiecznych najsławniejszych zachodnich dziennikarzy, którzy mają do dyspozycji całe zespoły ludzi, przygotowujących im odpowiednie materiały, a nawet gotowe projekty artykułów, które oni po swojemu przeredagowują. S. Bełch zwraca na przykład uwagę na to, że Włodkowic w żadnym miejscu nie opowiadał się za soborową teorią, którą Zabarelli na pewno głosił, nie podzielał też jego wielkiego zaufania do cesarza Zygmunta. W sprawie prawa chrześcijan do zajmowania ziem posiadanych przez niewiernych, Zabarella szedł raczej za Henrykiem de Segusio (Hostiensis), podczas gdy Włodkowic zdecydowanie ten pogląd odrzucał, opowiadając się jednoznacznie za stanowiskiem zajętym w tej sprawie przez Innocentego IV, zakazującego takich praktyk[34]. Tak jak w procesie sądowym konieczne jest wysłuchanie opinii ekspertów, tam gdzie może ona być użyteczna, taką też funkcję w tekstach Włodkowica pełnią cytowane autorytety. Z licznych opinii dedukuje on bardzo

często, swoje własne, całkiem niezależne wnioski. Prezentując opinie, do których doszedł bez niczyjej pomocy, z zasady nie podaje żadnych cytatów[35].

Stanisław ze Skarbimierza i Paweł Włodkowic pozostawili po sobie pisma, na podstawie których jesteśmy w stanie odtworzyć polską teorię *ius gentium* w XV wieku. Teoria ta nie była jednak tylko intelektualnym tworem wymienionych uczonych. Ona wyrażała powszechnie przyjęte przez ówczesnych Polaków poglądy; przyjęte zwłaszcza przez dwór królewski, duchowieństwo i rycerstwo. Bez wątpienia takie poglądy wyrażała także cała znakomita delegacja, wysłana dla reprezentowania interesów polskich na sobór w Konstancji. Na jej czele stał arcybiskup gnieźnieński **Mikołaj Trąba,** który odpowiadał za negocjacje z cesarzem **Zygmuntem Luksemburskim.** Bezpośrednią walkę dyplomatyczną i doktrynalną z Zakonem, w oparciu o wypracowaną polską szkołę *ius gentium,* wziął na siebie **Paweł Włodkowic z Brudzewa.** Sekretarzem delegacji był drugi przedstawiciel Uniwersytetu Krakowskiego **Piotr Wolfram.** W skład delegacji wchodzili ponadto: biskup elekt poznański **Andrzej Łaskarz,** biskup płocki **Jakub z Kokrzwi Kurdwanowski,** poza tym następny przedstawiciel uniwersytetu - **Andrzej z Kokorzyna,** a także: kanonik - **Piotr Bolesta,** kasztelan kaliski - **Janusz z Tuliszkowa** i sławny w całej Europie rycerz - **Zawisza Czarny**[36]**.**

Problematykę, którą zajęli się zarówno Stanisław jak i Paweł, podejmowano przy różnych okazjach w kraju. **Jan Długosz (+ 1480)** wspomina, że kazanie na temat wojny sprawiedliwej wygłosił, na kilka tygodni przed bitwą grunwaldzką, wspominany już wcześniej biskup Jakub Kurdwanowski, wychowanek Uniwersytetu Bolońskiego. Kazanie głosił po polsku, do licznie zgromadzonego wojska polskiego, dowodząc przekonywująco, że zamierzona przez Królestwo Polskie wojna z Krzyżakami będzie słuszna i sprawiedliwa. Fakt ten świadczy o wielkim rozpowszechnieniu problematyki „wojny sprawiedliwej" w Polsce na początku XV wieku[37].

W literaturze przedmiotu podkreśla się często, znaczącą rolę w ukształtowaniu polskiej szkoły *ius gentium,* biskupa **Andrzeja Łaskarza (Lascarius, +1426),** kolegi ze studiów Włodkowica, wybitne-

go prawnika, uczestnika wraz z Włodkowicem i Piotrem Wolframem, w procesie polsko-krzyżackim w Budzie w 1414 roku[38].

Andrzej Łaskarz jako pierwszy zakwestionował, na wspomnianym procesie w Budzie, prawno-teologiczne uzasadnienia krzyżackiej agresji. Jego zdaniem nikogo nie wolno nawracać siłą. Poganin to nasz bliźni, wobec którego obowiązuje miłość ewangeliczna[39].

W dotychczasowej literaturze przedmiotu nikt dotąd nie wspominał, że problem wojny sprawiedliwej podjął także Benedykt **Hesse (+ 1456),** jeden z najwybitniejszych polskich średniowiecznych filozofów i teologów. W jego olbrzymim *Komentarzu do Ewangelii św. Mateusza* znalazła się kwestia, zatytułowana: *Utrum iustum fuerit helium inter Christum et diabolum.* Odpowiadając na powyższą kwestię, Benedykt Hesse powołuje się na Świętego Augustyna, a także na bliżej nieokreśloną *Glossę,* i stwierdza między innymi, że do podjęcia wojny sprawiedliwej konieczne jest spełnienie pięciu następujących warunków: 1. Zezwolenie na wojnę publicznego autorytetu, które notabene jest tak ważne, że ktokolwiek bez jego uzyskania „chwyciłby za miecz, od miecza winien zginąć"; 2. Celem wojny ma być dochodzenie do sprawiedliwości i zadośćuczynienie wyrządzonym przez przeciwnika krzywdom; 3. Podejmujący wojnę winni się kierować czystymi intencjami, nie zaś chęcią zemsty, żądzą panowania, pragnieniem dzikiego wojowania, plądrowania i zdobywania łupów;

4. Powinna istnieć nieprzerwana ciągłość podniety do wojny, którą wojownicy mogą w słuszny sposób w sobie wzmacniać; 5. Musi poza tym występować złe nastawienie do rozpoczynających wojnę, ze strony ich nieprzyjaciół i wrogów, gdyż nawet przeciw Saracenom i ludom barbarzyńskim nie wolno zbrojnie występować, jeśli nie naruszają naszych praw i pozostawiają nas w spokoju[40].

W koncepcji wojny sprawiedliwej Hessego odnajdujemy więc odbicie tradycji, do której sięgali - Stanisław ze Skarbimierza i Paweł Włodkowic, a mianowicie ujęcie warunków wojny sprawiedliwej przez św. Augustyna, Izydora z Sewilli, Tomasza z Akwinu, Rajmunda de Pennafort, a także prawdopodobnie Wilhelma z Rennes. Szczególnie godny uwagi jest przytoczony przez Hessego piąty warunek wojny sprawiedliwej, który wyraża opinię reprezentowaną przez Skar-

bimierczyka, Włodkowica i autora noty *Revocatur,* głoszących zasadę koegzystencji z narodami niechrześcijańskimi, o ile żyją w pokoju i nie naruszają w niczym naszych praw[41].

Obowiązek dobrego traktowania spokojnie żyjących narodów, w tym także narodów niechrześcijańskich, szczególnie mocno i wielokrotnie podkreślał Włodkowic[42].

Jest możliwe, że Hesse korzystał z jego pism bądź wykładów. Ustalenie zależności jego kwestii, w której porusza temat wojny sprawiedliwej od pism polskich autorów, bądź od innych źródeł, wymaga jednak dokładniejszych badań.

W tym samym komentarzu do Ew. św. Mateusza, Benedykt Hesse zamieścił jedną jeszcze kwestię związaną z wojną. Zaczyna się ona od słów: *Utrum bellare et piscari dominica die sit licitum,* i dotyczy ograniczeń czasowych wprowadzonych przez Kościół dla prowadzenia wojen i łowienia ryb. Hesse stwierdza w niej między innymi, że także w niedzielę dozwolone jest prowadzenie wojny jeśli jest to wojna obronna. Swój wywód zwieńcza słowami: *Dicitur, quod si urget nécessitas, pro defensione suae patriae in nullo tempore est bellum praeparationi parcendum* (Stwierdzić należy, że jeżeli konieczność nagli, nie ma takiego czasu, kiedy nie wolno byłoby podejmować przygotowań do wojny w obronie swojej ojczyzny). Na uzasadnienie tego stanowiska, Hesse cytuje *Corpus iuris canonici*[43].

Następnym źródłem dla polskiego *prawa narodów,* jest omawiana już wcześniej nota *Revocatur,* która stanowi *consilium,* tj. opinię prawną, na temat - czy król Polski ma prawo korzystać z pomocy heretyków w sprawiedliwej wojnie toczonej przeciw chrześcijanom. Nota ma budowę typowego średniowiecznego wykładu. Autor powołując się w niej na zbiory *Corpus iuris canonici,* a także na opinie słynnych kanonistów, daje jednoznacznie pozytywną odpowiedź na zadane w incipicie noty pytanie. W porównaniu do traktatu Włodkowica *De potestate papae et imperatoris,* w którym dowodzi on dopuszczalność korzystania w sprawiedliwej wojnie z pomocy zarówno heretyków jak i pogan (Żmudzinów i Tatarów), anonimowy autor noty *Revocatur* opuszcza tych drugich. Być może sytuacja polityczna Polski, w jakiej notę napisano, różniła się już od tej, w której działał Włodkowic.

S. Krzyżanowski przypuszcza, że autor miał na myśli husytów czeskich wspomagających Polskę w 1432 roku[44].

W drugiej połowie XV wieku działał następny znakomity przedstawiciel polskiej szkoły *prawa narodów,* a mianowicie **Jakub z Szadka (+ 1487),** profesor prawa, który na soborze w Bazylei (1441) reprezentował Uniwersytet Krakowski. Od r. 1457 powoływano go często do misji dyplomatycznych, między innymi w pertraktacjach z Zakonem Krzyżackim i z Gdańskiem. Jakub pełnił też funkcję doradcy króla polskiego w okresie rokowań w Toruniu. Jest autorem pisma *Oratio contra cruciferos*[45]. A. Van Gennep jest zdania, że Szadek był pierwszym prawnikiem, który opracował systematyczny zbiór zasad dyplomacji międzynarodowej i z tego względu uważa go za prekursora Grocjusza. W swoim *Sermo* Szadek zabiegał usilnie o przyłączenie do Polski ziem zajmowanych przez Zakon, dowodząc bardzo nowocześnie ich polskość na podstawie danych toponomastycznych, lingwistycznych, narodowościowych[46], demograficznych i geograficznych. Odwoływał się przy tym do granic naturalnych tych ziem i do naturalnego prawa do buntu ludów ujarzmianych siłą przez najeźdźców. Argumentacja Jakuba z Szadka bardzo przypomina sposób dowodzenia Pawła Włodkowica, z którego dzieł zapewne korzystał[47].

Choć bezpośrednio nie zajmowali się problematyką *ius gentium,* to jednak rozważali problematykę prawną, w tym zwłaszcza prawa naturalnego, stanowiącego podstawę dla *prawa narodów,* tacy polscy uczeni XV-wieczni jak: **Maciej z Łabiszyna, Mateusz z Krakowa i Stanisław z Zawady,** co referowano już wcześniej.

Za ostatnie, znane obecnie, źródło z zakresu polskiego średniowiecznego *ius gentium,* należy uznać cytowany już wcześniej anonimowy tekst funkcjonujący w postaci listu do nieokreślonego bliżej księcia, na temat warunków wojny sprawiedliwej. Autor „Listu" wylicza cztery, spośród pięciu warunków, ustalonych przez Rajmunda de Pennafort. „List" włączony został do wspominanego już wcześniej zbioru Jana Łaskiego *Commune incliti Poloniae Regni privilegium.* L. Ehrlich nadał mu, za Gźlem, tytuł: *De iusto vel iniusto bello*[48].

3. Główne problemy podjęte przez polską szkołę *ius gentium*

Problematyka poruszana w dziełach średniowiecznych twórców polskiej doktryny *prawa narodów,* jest tak bogata, że w tym miejscu można się pokusić zaledwie o jej bardzo ogólne naszkicowanie, w oparciu o istniejącą, bardzo już wnikliwą literaturę przedmiotu, zwłaszcza zaś w oparciu o prace L. Ehrlicha, S. Bełcha i T. Jasudowicza. Prezentacji owej problematyki postanowiono dokonać, eksponując tematy szczególnie istotne dla specyfiki polskiej szkoły ius gentium, ze specjalnym uwzględnieniem zagadnień z obszaru teorii praw człowieka.

3. 1. Państwo i władza: geneza, obowiązki, zagrożenia, zakres i granice

Państwo powstaje na skutek zgody jego mieszkańców. Inaczej mamy do czynienia z tyranią. Tak więc państwo powstaje na mocy prawa ludzkiego. Jest ono podobne do naturalnego organizmu i podobnie jak taki organizm funkcjonuje[49] Podobnie także jak naturalny organizm, państwo ulega chorobom i różnym zagrożeniom, i podobnie jak on, musi być leczone, czasami drastycznie, nawet przez amputację chorych, zgangrenowanych członków[50].

Podstawowym warunkiem prawidłowego funkcjonowania państwa są odpowiednie prawa, które winny być: rozumne, oczywiste, pożyteczne dla wszystkich, sprawiedliwe i szlachetne, tj. pobudzające do czynów wzniosłych i patriotycznych, do ofiar w imię dobra Rzeczypospolitej. Takie prawo jest więcej warte, powiada Stanisław ze Skarbimierza, niż dobrze uzbrojona armia. Jego zdaniem, głównym spoidłem państwa jest równość obywateli wobec prawa i zachowanie powszechnej sprawiedliwości[51]. Według W. Seńki, motyw równości wobec prawa, przewija się w twórczości wielu innych mistrzów krakowskich z XV wieku, a zwłaszcza: **Włodkowica, Łukasza z Wiekiego Koźmina (+ 1413/1414), Jakuba z Paradyża (+ 1464) i Jana z Ludziska (+ ante 1460).** Według Skarbimierczyka warunkiem zdrowia państwa jest udział jego członków w rządzeniu. Tylko wtedy będą je traktować z miłością i odpowiedzialnością[52]. Państwo ze swej strony,

dodaje Włodkowic, zobowiązane jest do poszanowania religii, moralności, dobrych obyczajów i sumienia swoich obywateli. Powinno też zapewnić im przestrzeganie obowiązującego prawa, tolerancję, dotrzymywanie umów i restytucję niesprawiedliwie utraconej własności[53]. Władza prawowita rodzi się z Woli Bożej i przez zgodę obywateli[54]. Spoczywają na niej zatem bardzo poważne obowiązki, a mianowicie; dobre administrowanie państwem, poszanowanie i ochrona własności prywatnej, dbałość o zachowanie dobra państwowego, w tym zwłaszcza całości terytorium państwa; następnie czuwanie nad ładem prawnym w państwie, a poza tym ochrona niewiernych, zwłaszcza Żydów i Saracenów, żyjących w państwie, o ile są dobrymi i spokojnymi obywatelami[55]. Mimo wielkich uprawnień, przewidzianych w państwie dla obywateli, władza państwowa, jeżeli jest prawowita i praworządna, powinna być silna. Ze strony obywateli należy się jej posłuszeństwo i szacunek, ojczyźnie zaś - wierność i ofiarność. Jeśli natomiast władza w jakimś państwie jest nieprawowita, jeśli działa niepraworządnie. albo jeśli wzywa do niesprawiedliwej wojny, grabieży, zbrodni itp. , to obywatele tego państwa mają prawo, a nawet obowiązek w sumieniu, wypowiedzieć tej władzy posłuszeństwo[56]. Włodkowic dowodzi, że prawo do posiadania państwa mają nie tylko wierni chrześcijanie, lecz także narody niewierne, poganie i heretycy. Mają je zaś na podstawie prawa naturalnego, na tej mianowicie, że są ludźmi, równymi w swoim człowieczeństwie chrześcijanom. Nie wolno ich zatem pozbawiać, ani państw, ani żadnej własności. Jest to sprzeczne nie tylko z prawem naturalnym, lecz także z prawem Bożym, zarówno Starego Testamentu - Dekalog, jak również Nowego - ewangeliczne prawo miłości. Teoria, że po przyjściu Chrystusa poganie utracili prawo do posiadania państw i własności, jest fałszywa i niezgodna z Ewangelią, powiada Włodkowic. Ani cesarz, ani papież, nie mają prawa do pozbawiania niewinnych i spokojnie żyjących niewiernych, ich państw i własności. Nie wolno im także prowadzić wojny przeciw nim. Obydwaj bowiem, zarówno papież jak i cesarz, podlegają prawu naturalnemu i prawu Bożemu, które się takim działaniom sprzeciwiają. Niewiernych nie obowiązuje przy tym jakiekolwiek posłuszeństwo wobec cesarza. Co do papieża, to posiada on nad nimi jedynie władzę paster-

ską, na mocy nakazu Chrystusa: „Paś owce moje !" Władza ta jednak nie upoważnia go do karania ich, jeśli nie grzeszą przeciw prawu naturalnemu. Prawo kanoniczne nie obowiązuje niewiernych. Papież, jako uniwersalny duszpasterz, ma przy tym obowiązek troszczyć się o nich i bronić ich przed niesprawiedliwością. W sposób szczególny ma się jednak troszczyć o chrześcijan, którzy przebywają w państwach niewiernych. Ma zabiegać o zapewnienie im wolności i o prawo głoszenia na tych terytoriach Ewangelii.

Między władzą papieską a cesarską Włodkowic dostrzega poważną różnicę. Władza cesarska, jego zdaniem, pochodzi bowiem tylko z nadania ludzkiego, papieska zaś bezpośrednio od Boga, stąd jedynie papież jest władcą świata, mającym władzę obydwu mieczy, cesarz natomiast jest tylko ministrem w dziedzinie świeckiej, otrzymującym władzę od papieża z mocy prawa pozytywnego. Obydwie więc jurysdykcje - doczesna i duchowna - należą ostatecznie do papieża, cesarz natomiast ma być jedynie narzędziem papieża57.

Z powyższego wynika więc, że Paweł w sporze o prymat władzy, opowiedział się jednoznacznie za opcją papieską, którą prezentował ongiś Tomasz z Akwinu, a potem Idzi Rzymianin i Augustyn z Ankony.

3. 2. Prawo: geneza i rodzaje

Wszyscy średniowieczni uczeni, którzy podejmowali problematykę państwa i prawa, podkreślali niezbędność prawa w życiu społecznym. Nie traktowali jednak prawa w sposób jednolity. Należy pamiętać, że istniały wówczas w Europie, i przenikały się wzajemnie, różne systemy prawa. W Polsce funkcjonowały na raz cztery systemy prawa pozytywnego, tj. prawo polskie, niemieckie, kanoniczne i rzymskie. Dwa pierwsze miały zasięg partykularny, pozostałe - uniwersalny, dotyczący całego chrześcijaństwa. Uzasadnienie obowiązywalności wszystkich praw, następowało na gruncie filozoficznym i teologicznym. Dla polskich twórców teorii *ius gentium,* kluczową rolę pełniło jednak

prawo natury i *prawo Boskie.* Zarówno Stanisław jak i Włodkowic dużo silniej niż inni prawnicy europejscy tamtych czasów, wiążą prawo natury z *recta ratio.* W konsekwencji, ich zdaniem źródłem wszelkich norm prawnych nie jest więc natura, pojęta jako stoicki kosmos, lecz jako natura człowieka, wskazująca zasady i normy postępowania, wrodzone wszystkim ludziom. Moc prawa naturalnego, według mistrzów krakowskich, płynie od Boga, twórcy całego kosmosu i natury ludzkiej, stąd podstawowe nakazy ludzkiego prawa naturalnego: „Nie czyń innym, czego nie chcesz, aby tobie czyniono" oraz: „Czyń innym to, co chciałbyś, aby inni czynili tobie", są zgodne z Dekalogiem. Dlatego też prawo natury obowiązuje wszystkich ludzi bez względu na religię, rasę itd. Zjawiska społeczne opierają się więc przede wszystkim na rozumnej działalności człowieka, bowiem podstawą prawa naturalnego jest rozumność człowieka. Z niej wynika równość i wolność wszystkich ludzi. *lus naturae* zatem, to nie kosmiczna siła, lecz to natura człowiekafNajpełniejszym natomiast wyrazem ludzkiego *prawa natury* jest *ius gentium - prawo narodów.* Ten wniosek jest oczywisty, gdyż rozumność człowieka wyraża się najpełniej w społeczeństwie. „Człowiek jest istotą społeczną", powtarzają krakowscy uczeni za Arystotelesem. „Jeśli nie jesteś istotą społeczną, to albo jesteś Bogiem, albo zwierzęciem", kontynuują tę samą myśl. Za niektórymi arystotelikami XIII-wiecznymi mogliby powtórzyć znane powiedzenie: *Si non es civis, non es homo.* Tylko w społeczności równych sobie naturą, człowiek może zrealizować wszystkie swoje naturalne możliwości. Tak więc państwo, władza, równość ludzi, to wszystko, zdaniem Włodkowica i Skarbimierczyka, wynika z naturalnego *prawa narodów*[5].

Dla Włodkowica charakterystyczny jest przy tym tzw. „ludzki wymiar prawa". Jego zdaniem człowiek stoi w centrum oddziaływania prawa. To dla niego ustanowione zostało prawo Boskie - Dekalog i Ewangelia. Ludzkie już ze swej istoty jest także prawo naturalne i prawo narodów, skoro u podstaw każdego z nich pozostaje naturalny ludzki rozum. Antropocentrycznego charakteru nie można też pozbawić prawa pozytywnego, gdyż tak samo jak *prawo narodów,* musi być ono podporządkowane prawu naturalnemu, a także Boskiemu, bez

względu na to, kto jest ustawodawcą; a poza tym zależy ono od zgody ludzi, bez której to zgody nie obowiązuje, i bez której, władza rządząca w państwie nie jest legalna. Jak powiada T. Jasudowicz, z wizji Pawła Włodkowica zwłaszcza, wyłania się taki obraz praw, o jaki chodziło Janowi Pawłowi Il-mu, gdy apelował w ONZ i UNESCO o podjęcie wszelkich wysiłków w tym kierunku, aby każde prawo było z człowieka, przez człowieka i dla człowieka .

3. 3. Koncepcja człowieka

Jest oczywiste, że twórcy polskiej szkoły prawa narodów, przyjmowali w pełni chrześcijańską wizję człowieka, stworzonego przez Boga na Jego obraz i podobieństwo, a więc będącego istotą rozumną, wolną, godną i celową. Bóg wyposażył człowieka we wszystko, co jest niezbędne do osiągnięcia doskonałości. Sam proces osiągania doskonałości pozostawił jednak wolnej woli człowieka. Tak widzi człowieka Włodkowic[60]. Z wyrywkowych wypowiedzi, czynionych przy różnych okazjach, można wywnioskować, że Włodkowic opowiadał się za teorią człowieka sformułowaną w duchu augustynistów XIII-wiecznych, zwłaszcza Aleksandra z Hales, który wywarł wielki wpływ na XV-wiecznych teologów krakowskich i którego *Summę teologiczną* Włodkowic studiował. Tak więc zdaniem Włodkowica, człowiek stanowi połączenie duszy z ciałem. Dusza jest jedna. Jest to dusza rozumna, posiadająca w sobie funkcję zmysłową i wegetatywną. Wyraźna jest też dominacja duszy nad ciałem. Włodkowic powiada, że „dusza panuje nad ciałem tak, jak pan nad niewolnikiem, ponieważ czynnik główny jest doskonalszy od tego, co działa jako narzędzie, tak jak rąbiący jest doskonalszy od siekiery"[61]. Ta przewaga duszy nad ciałem ma swoje konsekwencje w odniesieniu do wszelkich ludzkich aktywności, stąd dzielą się one na *artes liberales,* którymi zajmuje się dusza, oraz na *opera servilla,* które są domeną ciała. Mimo wyraźnego podkreślania większej doskonałości duszy i spraw duchowych od cielesnych, Włodkowic nie bagatelizuje bynajmniej doczesności. „Bez dóbr doczesnych nie może długo trwać życie ludzkie", powiada w jednym

ze swoich pism. Przy różnych okazjach Włodkowic podkreśla te wszystkie przymioty człowieka, które wynikają z faktu, że stanowi on „obraz Boży". Jest więc najpierw istotą rozumną, zdolną ogarnąć naturalny porządek rzeczy i swoje w nim miejsce, a także normy moralne, wynikające ze stworzonego przez Boga racjonalnego porządku. Jest następnie istotą ze swej natury wolną, dysponującą wolnością wyboru, która jest darem wielkim, lecz także bardzo trudnym i pociągającym za sobą wielką odpowiedzialność, czego przykładem jest chociażby grzech pierwszych rodziców. Przewodnikiem i swojego rodzaju kompasem, nie pozwalającym człowiekowi błądzić, jest „naturalny rozum ludzki", współdziałający z „wolą" i z „sumieniem". Człowiek obdarzony został wielką godnością, stanowiącą odblask samego Boga. Jest istotą jedyną w swoim rodzaju, najdoskonalszą na świecie. Jest dzieckiem Bożym. Z powodu tej godności Bóg dał człowiekowi władzę nad całą ziemią i nad wszystkimi stworzeniami. Łączy się to z dodatkową, wielką odpowiedzialnością człowieka, zarówno za siebie samego jak i za cały świat, który został powierzony jego opiece. Człowiek jest na koniec istotą celową. Jest zakotwiczony w Bogu i dąży do Boga. Jego życie to stała pielgrzymka ku Bogu. Trawersując słynne powiedzenie Heideggera, Włodkowiec powiedziałby zapewne, że życie ludzkie to nic innego jak - *Sein zum Gott* - istnienie w kierunku Boga. Owo pielgrzymowanie ku Bogu następuje przez samorealizację człowieka, która następuje wówczas, gdy pełni on wolę Bożą, zawartą w Dekalogu i w Ewangelii. Normy dane człowiekowi przez Boga są proste, jasne i łatwe do rozpoznania, stąd ich nieznajomość nie uniewinnia, lecz oskarża. Kto w takich sprawach błądzi, jest heretykiem, a jeśli trwa w błędzie, trwa w złu i nie może uzyskać przebaczenia. Takiego zawinionego i upartego trwania w złu, nie wolno tolerować. Należy mu się przeciwstawić. Należy się także przeciwstawić tym wszystkim, którzy wspomagają, uparcie obstającego przy złu, biorąc na przykład udział w niesprawiedliwej wojnie, którą on podejmuje. Rzecz jasna Włodkowic ma tu na myśli wszystkich, którzy wspomagali Krzyżaków. Z natury swojej człowiek jest dobry i przeznaczony do realizacji tego, co dobre. Dobro winien jednak czynić mądrze i rozważnie. „Nie wystarczy czynić coś dobrego, powiada Włodkowic,

trzeba ponadto czynić to dobrze". Nigdy też nie należy czynić nic złego dla osiągnięcia dobrych celów, bowiem cel nie uświęca środków. Jeśli zaś ktoś czyni zło, winna go za to spotkać kara, o ile nie chce się poprawić. To ostatnie także odnosi się do Krzyżaków.

Bóg stworzył każdego człowieka do miłości, bo sam jest miłością i istotą Jego religii jest miłość. Dlatego też chrześcijanin ma obowiązek miłowania każdego człowieka, nawet poganina i grzesznika, co jednak nie oznacza, że ma kochać popełniane przez nich grzechy. Napadanie, mordowanie i łupienie niewinnych ludzi, bez względu na to kimkolwiek by nie byli, jest zawsze zbrodnią wołającą o pomstę do nieba i żadne, najszczytniejsze nawet intencje i cele, tego nie usprawiedliwią. Wprost przeciwnie, zbrodnie dokonywane w imię religii chrześcijańskiej, są hańbą dla jej wyznawców i największą obrazą Boga[63].

Każdy człowiek, bez względu na to, czy jest chrześcijaninem czy też nie, stanowi podmiot praw. Prawa nie są jednak celem same w sobie, lecz tylko środkami do samorealizacji człowieka, zarówno osobistej jak i wspólnotowej, polegającej na wspólnym z bliźnimi realizowaniu dobra i zdążaniu do doskonałości moralnej. Z tego względu, powiada Włodkowic, człowiek musi mieć świadomość, że przysługują mu nie tylko prawa, lecz, że ciążą na nim także obowiązki. Najpierw obowiązki względem samego siebie, polegające na wszechstronnym, w tym zwłaszcza moralnym, rozwoju własnej osobowości, co wyklucza akceptację dostrzeganych w sobie błędów i niedoskonałości. Następnie obowiązki względem bliźnich, tj. wszystkich ludzi, będących współuczestnikami tej samej ludzkiej natury, wyrażające się zwłaszcza w przykazaniu miłości bliźniego. Wreszcie obowiązki względem wspólnoty narodowej, a także ogólnoludzkiej[64].

3. 4. Wojna, pokój, militaryzm, ludobójstwo, pruska herezja, *civitas maxima* i trybunał międzynarodowy

Ogólnie biorąc zasługą krakowskich twórców polskiej szkoły *ius gentium* było głoszenie i obrona tezy, że wojna nie wynika w żadnym wypadku z założeń wiary chrześcijańskiej, że nie może służyć do jej

szerzenia i że zwalczać należy tych, którzy w pogardzie mają inne narody i dążą do ich ujarzmienia. Nawiązując do wcześniejszych autorytetów, takich jak Św. Augustyn, Izydor z Sewilli, św. Tomasz z Akwinu, Rajmund de Pennafort i inni, zarówno Stanisław ze Skarbimierza jak i Paweł Włodkowic, a także Benedykt Hesse, definiują pojęcie wojny sprawiedliwej, określają warunki jakie musi spełniać, ustalają sposoby jej prowadzenia, wskazują na cele jakim ma służyć itd. Wszyscy polscy średniowieczni uczeni, podejmujący problem wojny, uważają ją za zło konieczne, które dopuszcza się tylko wówczas, gdy zawiodą wszelkie inne sposoby wyrównania sprawiedliwości lub odparcia niesprawiedliwej agresji[65].

Zarówno Stanisław jak i Paweł zgadzają się na pięć warunków wojny sprawiedliwej, ustalonych przez Rajmunda de Pennafort, a mianowicie: 1. W wojnie mogą brać udział wyłącznie osoby świeckie; 2. Może być prowadzona tylko dla odzyskania zagarniętej nieprawnie własności lub w obronie ojczyzny; 3. Ma być koniecznym środkiem przywrócenia pokoju; 4. Jej pobudką nie może być nienawiść, zemsta czy chciwość, lecz gorliwość prawa Bożego, miłość i poczucie sprawiedliwości; 5. Ma być wsparta autorytetem Kościoła, zwłaszcza gdy prowadzi się ją w interesie wiary. Włodkowic dodaje, że aby wojna była sprawiedliwa, wymagane jest z góry należyte rozpoznanie i prawowita deklaracja jej przyczyn. Wymagany jest w tym celu dowód z prawa lub dowód z faktów. Liczyć się z tym powinien każdy, kto szykuje się do wojny, nawet autorytety dające upoważnienie do wojny, a więc papież i cesarz. Tak więc Włodkowic dodaje do przejętych od Rajmunda i Tomasza z Akwinu warunków (1. Należyte rozpoznanie przyczyny, 2. Prawowita deklaracja takiej przyczyny, 3. Prawy zamiar), dwa kolejne warunki wojny sprawiedliwej, tj. 1. Poprzedzające podjęcie wojny postępowanie sądowe , 2. Orzeczenie, co do sprawiedliwości podanych przyczyn wojny[66]. Jak była' już o tym wcześniej mowa, Benedykt Hesse nieco inaczej sformułował warunki wojny sprawiedliwej. Pominął mianowicie 1-szy i 3-ci warunek Rajmunda de Pennafort, podając w zamian dwa inne warunki, tj. 1. Nieprzerwana ciągłość pobudki do wojny, 2. Stałe wrogie nastawienie przeciwnika.

Uczeni krakowscy podkreślali wielokrotnie, że w relacjach międzynarodowych, regulowanych przez *ius gentium,* podstawą winna być *dobra wiara* stron, ich uczciwe postawy, dobra wola oraz czyste intencje[67]. Zabraniali przy tym prowadzenia wojny w sposób niegodny i łajdacki[68]. Przyznając niechrześcijanom pełne ludzkie prawa, podkreślali, że wolno im zarówno posiadać, jak i bronić przed agresją, wszelką własność, w tym także własne państwa[69]. Wykluczali prowadzenie wojny dla nawracania na wiarę chrześcijańską[70], a także dla korzyści, łupów, władzy[71]. Odrzucali pretensje cesarza do panowania nad całym światem chrześcijańskim, a tym bardziej niechrześcijańskim, i zaprzeczali prawu papieża do niesprawiedliwej agresji przeciw poganom[72]. Często i z naciskiem wyrażali przekonanie, że toczący wojnę sprawiedliwą, nawet przeciwko chrześcijanom, ma prawo korzystać w niej z pomocy pogan i heretyków[73].

Pokój według krakowskich uczonych jest stanem naturalnym i ze wszech miar pożądanym. Mają oni pełną świadomość jak wielkim nieszczęściem jest wojna. Są świadomi, że rodzi się ona w umysłach ludzi i z umysłów ludzkich należy wykorzenić wojenne myślenie. Idąc za Św. Augustynem, Skarbimierczyk i Włodkowic podkreślali, że celem każdej wojny ma być ustanowienie i utrwalenie pokoju, co jest możliwe jedynie wówczas, gdy przywróci się sprawiedliwość[74]. Według Włodkowica ludzie ze swej natury pragną żyć w pokoju i życzą go innym. Jest to zgodne z fundamentalnym nakazem natury: „Czyń drugiemu, co chciałbyś, aby tobie czyniono". Pokój jest przy tym koniecznym warunkiem normalnego życia i rozwoju człowieka. Wojna niszczy i deprawuje. Pokój ma swoje głębokie uzasadnienie także w prawie Bożym. Chrystus to Książe Pokoju. To On powiedział: „Pokój zostawiam wam, pokój mój daję wam". Pokój należy więc do dóbr najwyższych i trzeba go chronić wszelkimi sposobami. Wojna jest zła sama w sobie. Czasem nie da się jej wykluczyć, ale zawsze traktować ją należy jako ostateczność. Zanim więc do niej dojdzie, trzeba udowodnić, że jest sprawiedliwa. Samo domniemanie jej sprawiedliwości nie wystarczy.

Z powyższych stwierdzeń wynika, że dla mistrzów krakowskich pokój był zarówno wartością jak i celem[75].

Z wielkim naciskiem polscy uczeni średniowieczni, a zwłaszcza Włodkowic, potępiali militaryzm i ludobójstwo, realizowane zwłaszcza przez Państwo Krzyżackie, które określali mianem *haeresis Prussiana* - herezja pruska. Ideologię Krzyżaków, która dla rzekomych celów wyższych, tj. nawracania pogan na chrześcijaństwo, usprawiedliwiała zbrodnie, łupiestwo i eksterminację całych narodów, Włodkowic uważał za sprzeczną z wszelkim prawem - Boskim, naturalnym, kanonicznym i cywilnym. Jego zdaniem należałoby doszczętnie wytępić wszelkie pisma, które ją rozpowszechniają, jako wrogie wierze chrześcijańskiej i prowadzące do okrutnych zbrodni. W swojej polemice z Janem z Bambergi oraz z Janem Falkenbergiem, który nie tylko usprawiedliwiał wszelkie krzyżackie zbrodnie, ale wzywał cały chrześcijański świat do ich wspomagania, Włodkowic nie znajduje wprost słów potępienia dla krzyżackiej podłości i obłudy. Dowodzi jak nieludzki charakter ma owa „pruska herezja". Wzywa do ścigania i karania zbrodni ludobójstwa na płaszczyźnie prawno-międzynarodowej, co notabene ludzkość zrealizowała, jak podaje T. Jasudowicz, dopiero w konwencji przyjętej w przeddzień uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Prekursorski charakter wystąpień Włodkowica w tych sprawach jest niewątpliwy. To, że ideologia krzyżacka jest herezją, nie budzi w nim żadnych wątpliwości. Z całą otwartością stwierdza w jednym ze swoich wystąpień: „Ich zakon ustanowiony został nie dla doskonalenia miłości, lecz bezbożności i okrucieństwa. Nie dla pomagania bliźnim, lecz dla ich krzywdzenia, co jest sprzeczne z przykazaniem miłości Boga i bliźniego. Zakon ten istnieje głównie dla tępienia chrześcijan i dla grabieży ich mienia, a oparty jest na całkowicie samowolnych zabójstwach, kradzieżach, rabunku i rozboju"[76].

Bolesne doświadczenie zbrodni krzyżackich, popełnianych na niewinnych narodach, i refleksja nad nimi, doprowadziły Włodkowica do koncepcji *civitas maxima,* która miałaby dysponować, według założeń twórcy, uniwersalną władzą, oddaną jednej osobie, posiadającej wielki autorytet moralny i duchowy, wyposażonej w odpowiednie kompetencje prawne, której podporządkowana byłaby także ewentualna uniwersalna władza świecka. Zdaniem Włodkowica tym uniwersalnym duchowym zwierzchnikiem powinien być papież, który stałby na czele

międzynarodowego trybunału, będącego zgromadzeniem reprezentantów wszystkich narodów, w tym także niechrześcijańskich. Głową ewentualnej uniwersalnej władzy świeckiej oraz strażnikiem prawa i ładu, podporządkowanym jednak duchowej władzy papieskiej, byłby cesarz. Swoje władcze zadania, w stosunku do *civitas maxima,* papież wykonywałby przy pomocy Kurii Rzymskiej, którą w związku z tym należałoby poddać gruntownej reformie. Swój wyżej opisany projekt Włodkowic przedstawił na soborze w Konstancji, proponując ustalenie nowych zasad dla międzynarodowych stosunków, które gwarantowałyby bezpieczeństwo wszystkich narodów, w tym także niechrześcijańskich, i które pozwoliłyby wykluczyć niesprawiedliwe wojny oraz militarne nawracanie pogan na chrześcijaństwo. Istnienie międzynarodowego trybunału nie wykluczałoby bynajmniej suwerenności państw narodowych - chrześcijańskich i niechrześcijańskich. Tworzyłyby one swojego rodzaju federację suwerenów, a trybunał wydawałby wyroki i prawa obligujące wszystkich w zakresie stosunków międzynarodowych, eliminowałby także agresję jednych państw przeciw drugim i rozstrzygał, komu przyznać sporne terytoria w razie konfliktu. Trybunał taki, w sprawach niepewnych, musiałby powoływać ekspertów i specjalistów, a także przesłuchiwać świadków. Międzynarodowy kodeks, którym trybunał miałby się posługiwać, powinien się opierać o podstawowe zasady prawa naturalnego: „Nie czyń innym, czego nie chciałbyś, aby czyniono tobie i Czyń innym to, co chciałbyś, aby tobie czyniono"[77].

3. 5. Wynikające z *ius gentium* prawa człowieka

T. Jasudowicz twierdzi, że do dziś nie ma pełnego, ściśle określonego, uznawanego przez wszystkich zbioru zasad, które uwzględniałyby całość międzynarodowego prawa praw człowieka. Nie jest łatwo poza tym, w czasach gdy kwestionowane jest prawo naturalne, znaleźć wspólną podstawę dla tych praw. Włodkowic staje na gruncie zasady przyrodzonego, obiektywnego i powszechnego

charakteru praw człowieka. Duże znaczenie ma dla niego także celowościowe i aksjologiczne uzasadnienie tych praw, które jego zdaniem muszą być rozpatrywane nie tylko na płaszczyźnie prawnej, lecz także moralnej, gdzie wyakcentowuje fundamentalną rolę w życiu jednostek i społeczeństw ewangelicznego przykazania miłości. Z ogólnych założeń, które Włodkowic przyjmuje, wynika traktowana przez niego pierwszoplanowo, zasada równości wszystkich ludzi i zasada tolerancji, zwłaszcza religijnej[78].

W swojej cennej, wielokrotnie tu cytowanej pracy, T. Jasudowicz skoncentrował się na przedstawieniu poglądów Włodkowica, dotyczących fundamentalnych praw człowieka, do których zaliczył: Prawo do życia i jego ochrony; Prawo do wolności; Prawo do własności; Prawo do sprawiedliwego procesu.

3. 5. 1. Prawo do życia i jego ochrony

Włodkowic wyraża przekonanie, że wszelkie prawo musi mieć u swoich podstaw uznanie życia za wartość fundamentalną, wymagającą poszanowania i ochrony. Odwołuje się tu do generalnych wskazań prawa naturalnego, do Dekalogu i do obowiązującego chrześcijan prawa miłości. Dyskwalifikuje przy tym całkowicie wszelkie prawa, przywileje i nadania, które upoważniałyby do zabijania niewinnych ludzi. Mówiąc o prawie do życia, Włodkowic ma na myśli nie tylko zakaz zabijania, lecz także zakaz stosowania przemocy, gwałtu, grabieży i okrucieństwa. Na temat życia wypowiada się nie tylko negatywnie - akcentując czego przeciw życiu czynić nie wolno, lecz także pozytywnie - co należy czynić dla jego ochrony. Ma tu na myśli zapewnienie człowiekowi bezpieczeństwa i odpowiednich środków do życia. Dopuszcza karę śmierci, ale tylko na podstawie skrupulatnie przeprowadzonego i nie pozostawiającego wątpliwości, co do winy zbrodniarza, procesu przed sprawiedliwym sądem[79].

3. 5. 2. Prawo do wolności

W ujęciu Włodkowica wolność jest kategorią pierwotną, to znaczy przysługującą człowiekowi od początku istnienia, nie zaś kategorią historyczną, jaką jego zdaniem jest własność. Tak więc niewolnictwo i poddaństwo nie są czymś naturalnym, lecz sztucznym, wprowadzonym przez ludzi. Wolność przysługuje każdemu, kto jest człowiekiem, a więc także poganom. Pociąga ona jednak za sobą odpowiedzialność - za siebie i za innych. Bycie prawdziwie wolnym nie jest więc łatwe.

Natura ludzka jest racjonalna i wolna, stąd człowiek jest w stanie pojąć porządek metafizyczny i swoje w nim miejsce. Jest także w stanie zrozumieć własną naturę i normy moralne z niej wynikające. Człowiek dysponuje wolnością zarówno w sferze zewnętrznej swojego życia, jak również, i przede wszystkim, w sferze wewnętrznej, gdzie dysponuje wolnością myśli, której nikomu nie wolno naruszyć. Włodkowic akceptuje zasadę: *Cogitationis poenam nemo patitur.* Ze świadomością człowieka ściśle związane jest jego sumienie, które niestety może być czasami błędne. W przypadku chrześcijan, zobowiązanych do znajomości prawa Bożego, błędne sumienie nie usprawiedliwia - *Ignorantia iuris non exculpat,* stwierdza mistrz krakowski. Nic zatem nie usprawiedliwia ani Krzyżaków, ani tych chrześcijan, którzy im pomagają w zbrodniach. Stojąc konsekwentnie na gruncie religii chrześcijańskiej, i nie stawiając bynajmniej znaku równania między chrześcijaństwem a innymi religiami, Włodkowic jednoznacznie opowiada się za wolnością religijną. Podobnie jednak jak Tomasz z Akwinu, nie usprawiedliwia apostazji od religii katolickiej, co nie oznacza, że domaga się jakichkolwiek zewnętrznych sankcji przeciw apostatom. Nie pochwala pogaństwa lub innowierstwa, ale zdecydowanie sprzeciwia się użyciu przemocy w nawracaniu na katolicyzm. Zbrodnicze praktyki Krzyżaków w tym względzie, uważa za występek przeciw Ewangelii. Zdaniem Włodkowica nawracać należy słowem, modlitwą, a zwłaszcza dobrym przykładem, a nie mieczem i ogniem. Religię katolicką należy przyjąć albo dobrowolnie albo wcale. Zdaniem S. Bełcha, Włodkowic wypracował podstawy dla kościelnego prawa misyjnego, które wyrażają szacunek dla godności nawracanych, zrozumienie dla ich

mentalności i warunków życia, cierpliwość i rozwagę w działaniu, a przy tym wszystkim bezinteresowność, szczerość, gotowość do pomocy i przede wszystkim miłość.

Włodkowic akceptuje religię żydowską, ale potępia tych żydów, którzy w łonie judaizmu tworzą nowe odszczepieństwa i herezje. Pochwala przyjazne współżycie katolików z niekatolikami - zarówno na płaszczyźnie życia indywidualnego jak i społecznego.

Według Włodkowica wolność człowieka wyraża się także w wolności słowa, z tym, że pociąga ona za sobą bardzo wielką odpowiedzialność, bowiem zawsze musi pamiętać o VIII-m przykazaniu Dekalogu: „Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu twemu". Klasycznym przykładem nadużycia wolności słowa i naruszenia VIII -go przykazania, jest dla Pawła *Satyra* Falkenberga, skierowana oszczerczo przeciw królowi polskiemu i Polakom. Nadużyciem tej wolności i złamaniem zasad Dekalogu są jego zdaniem także pisma cesarskie i rzekomo papieskie, które zezwalały Krzyżakom na dokonywanie zbrodni przeciw niewinnym narodom.

Mówiąc o wolności słowa, Włodkowic sam z niej odważnie korzystał. Głosił prawdy niepopularne i bolesne dla wielu możnych tego świata. Był za to gwałtownie atakowany i oskarżany. Nigdy jednak nie cofał się w mówieniu prawdy. Przy czym należy pamiętać, że nie głosił jej w niewielkim gronie, na kazaniu czy nawet na wykładzie uniwersyteckim, ale na największym forum światowym tamtych czasów, na soborze powszechnym, w którym brali udział najważniejsi ówcześni dostojnicy, duchowni i świeccy.

Był Włodkowic także obrońcą wolności poruszania się i wolności wyboru miejsca zamieszkania dla wszystkich ludzi, bez względu na ich wyznanie czy podległość państwową. Zdecydowanie sprzeciwiał się prześladowaniu mniejszości narodowych i religijnych, wypędzaniu przez władców ze swoich terytoriów - cudzoziemców, Żydów, Saracenów oraz konfiskowaniu ich mienia z pobudek ideologicznych lub religijnych. Wszyscy ludzie, stwierdza Włodkowic, są naszymi bliźnimi i krzywdzenie kogokolwiek z nich jest zbrodnią.

Zdaniem Włodkowica, człowiekowi przysługuje także prawo do zrzeszania się i to zarówno we wspólnoty naturalne - narody, miasta,

wsie itd., jak również we wspólnoty sztuczne, stworzone dobrowolnie przez ludzi, takie na przykład jak: zakony, bractwa dobroczynne, związki rzemieślnicze itp. Pierwszy typ zrzeszeń powstaje w oparciu 0 prawo naturalne, mówi Włodkowic. Drugi natomiast na podstawie prawa pozytywnego i pod tym tylko warunkiem, że prawo, takie zrzeszenie zaakceptuje. Wspólnota stworzona przez ludzi, jeśli sprzeniewierzy się zasadom, które legły u jej fundamentów gdy powstawała, powinna być zlikwidowana. Ta uwaga dotyczy wprost Zakonu Krzyżackiego. Powołano go, mówi Włodkowic, dla leczenia chorych i opiekowania się ubogimi, a tymczasem on zajmuje się zbrodniczymi i grabieżczymi wojnami. Każdy człowiek i każde naturalne oraz sztuczne, ale legalne zrzeszenie, ma także prawo do zaciągania zobowiązań, do zawierania umów i układów. Układy zawierane ze wspólnotami nielegalnymi 1 wiarołomnymi, jak np. Zakon Krzyżacki, są niezgodne z prawem, nielegalne i ze swej natury nieważne[80].

3. 5. 3. Prawo do własności

Jak już była o tym mowa, zdaniem Włodkowica własność jest kategorią historyczną. Ukształtowała się wskutek wielowiekowych doświadczeń ludzkości, ale mimo to ma charakter fundamentalny i powszechny. Ma także swoje umocowanie w prawie Bożym. Wszystko należy do Boga, ale Bóg udziela nam władzy nad rzeczami, każe czynić sobie ziemię poddaną, zobowiązuje nas przy tym jednocześnie, chociażby w przypowieści o talentach, byśmy byli dobrymi administratorami powierzonych nam dóbr. Pierwotnie Bóg dał własność całej ludzkości na wspólny użytek. Niestety, skutki grzechu pierworodnego w ludzkiej naturze sprawiły, że własność wspólna zaczęła rodzić niezgodę. Doprowadziło to do podziału dóbr, co nastąpiło w oparciu o **prawo narodów.** Bóg akceptuje oczywiście własność prywatną, dlatego zamieścił w Dekalogu przykazanie „Nie kradnij". Własność ma prawo posiadać każdy człowiek i każdy naród, wbrew fałszywej teorii, głoszącej, że z przyjściem Chrystusa poganie zostali pozbawieni wszelkiej własności. Ludzką własność, należącą zarówno do chrześci-

jan jak i niechrześcijan, sankcjonuje prawo naturalne i prawo Boże. Nikt zatem nie może wydawać zarządzeń, które by to kwestionowały, nawet cesarz i papież.

O ile wolność jest prawem niezbywalnym, to własność można zbywać, sprzedawać, darowywać i dziedziczyć. Król, który administruje własnością całego narodu, nie może jej ani zbyć, ani sprzedać, ani komukolwiek darować. Jeśli by tak postąpił, to jego decyzja byłaby nielegalna i nieważna. Obowiązkiem króla jest ochrona, obrona i gwarantowanie ludzkiej własności. Usankcjonowana prawem naturalnym i prawem Bożym własność, nie może być nikomu, w tym także poganom, odbierana siłą, czy też zajmowana podstępem i oszustwem. Każdy taki niesprawiedliwy zabór jest nieważny, grzeszny i musi podlegać restytucji. Do zwrotu nieprawnie uzyskanego mienia zobowiązani są wszyscy, którzy weszli w jego posiadanie, choćby działali w dobrej wierze. Przy czym obowiązek restytucji się nie przedawnia i nie dopuszcza niezawinionej ignorancji. Do dysponowania własnością wyłączne kompetencje posiada tylko prawowity jej właściciel, działający świadomie i całkowicie dobrowolnie[81].

3. 5. 4. Prawo do sprawiedliwego procesu

Włodkowic utożsamiał prawo ze sprawiedliwością i z moralnością. Jego zdaniem każdy człowiek i każdy naród ma prawo do obrony, zarówno zbrojnej jak i prawnej. Od obowiązku rozeznania sprawy i postępowania według reguł prawa, nie może zwolnić żadna władza. Każdy rodzaj spraw może i powinien być poddany procedurze prawnej, także decyzja o przystąpieniu do wojny. W razie konfliktu określonych stron, musi rozstrzygać **bezstronny** sędzia, jako, że *nemo iudex in sua causa.* Bezstronność sędziego nie polega jednak na neutralności wobec zbrodni, przemocy i bezprawia. Sędzia musi być poza tym **właściwy,** tzn. posiadający odpowiednią juryzdykcję, a także **aktywny,** tzn. dążący do odkrycia prawdy i ukarania zła, ale przede wszystkim musi być **sprawiedliwy.** Jego obowiązkiem jest rozstrzyganie według obowiązującego prawa, a nie samowolnie. Wyrok wy-

dany przez właściwego, legalnie działającego sędziego, musi być przyjęty. Nie wolno go ani lekceważyć, ani negocjować. „Nie ma miejsca na ugodę po rzeczy osądzonej", powiada Włodkowic. W sądzie winno obowiązywać domniemanie niewinności. Odnosi się ono przy tym do wszystkich ludzi, bez względu na nację i religię. Zarzut musi być postawiony i udowodniony[82].

4. Podsumowanie

Zbierając w kilku zdaniach osiągnięcia średniowiecznych twórców polskiej szkoły *prawa narodów,* należy podkreślić, że wykorzystując zastaną tradycję prawniczą i filozoficzno-teologiczną, a także intelektualne zaplecze Krakowskiego Uniwersytetu oraz własny geniusz, potrafili oni stworzyć spójny i wszechstronny system prawa międzynarodowego. System tak nowoczesny, mądry, tolerancyjny i uniwersalny, że nadawał się do zastosowania nie tylko przy rozwiązywaniu bolesnych problemów zrodzonych wskutek długotrwałego sporu polsko-krzyżackiego, ale także globalnych problemów ówczesnego chrześcijańskiego świata, konfrontowanego się ze światem niechrześcijańskim. Co więcej, system ten, bazujący na odwiecznych zasadach prawa Bożego i naturalnego, uwzględniający ewangeliczne prawo miłości, wiążący nierozłącznie prawo z moralnością i sprawiedliwość z prawdą, jest aktualny także dziś, i nadawałby się z pewnością do rozwiązywania ogromnych problemów współczesnego, coraz bardziej dzikiego i w samobójczy sposób łamiącego wszelkie prawa i wszelkie wartości świata.

Wykaz skrótów częściej cytowanych pozycji

Belch = Bełch, S. F. : Paulus Vladimiri and his doctrine concerning international law and politics, vol. 1-2, London-The Hague-Paris 1965.

BJ = Kraków, Biblioteka Jagiellońska.

Br. = Brierly, J. L. : The law of nations, London 1942.

Czart. = Czartoryski, P. : Nauki prawne. W: Historia nauki polskiej, t. 1, Wrocław 1970, s. 131-146.

Ehr. Paw. = Ehrlich, L. : Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza, Warszawa 1954.

Ehr. Pol. = Ehrlich, L. : Polski wykład prawa wojny XV wieku, Warszawa 1955.

Ehr. Pr. = Ehrlich, L. : Prawo narodów, wyd. III, Katowice.

Ep. = Eppstein, J. : Catholics and international politics, or: The catholic Citizen his national and international responsibilities, London 1923.

f. = folio

Gór. = Górski, K. : Zakon Krzyżacki a powstanie państwa pruskiego, Wrocław 1977.

Hef. = Heffter, A. W. : Das europäische Völkerrecht der Gegenwart, Berlin 1861.

Hesse I = Benedykt Hesse: Utrum iustum fuerit bellum inter eum hristum et diabolum. W: Lectura super Evangelium Matthaei, wyd. W. Bucichowski, Textus et studia XIII (1982), s. 188.

Hesse II = Benedykt Hesse: Utrum bellare et piscari dominica die est licitum. W: Lectura super Evangelium Matthaei, wyd. W. Bucichowski, Textus et studia XXI (1986), s. 255-256.

Jasud. = Jasudowicz, T.: Śladami Ludwika Ehrlicha: Do Pawła Włodkowica po naukę o prawach człowieka, Toruń 1995.

Nus. = Nussbaum, A. : Geschichte des Völkerrechts in gedrängter Darstellung, München 1960.

PSB = Polski słownik biograficzny, Kraków 1935

Rech. = Rechowicz, M. : Po założeniu Wydziału Teologicznego w Krakowie. W: Dzieje teologii katolickiej w Polsce, t. 1: Średniowiecze, Lublin 1974, s. 128-132

Rev. = Nota: Revocatur in dubium a plerisque, an liceat serenissimo principi . . . regi Poloniae pro defensione sui status uti favore haereticorum et eos secum in bello habere ad offensam christianorum, wydał L. Ehrlich. W: Polski wykład prawa wojny XV wieku, Warszawa 1955, s. 198-207

Przypisy

[1] Burnet, J.: ***Early Greek Philosophy,*** wyd.3, 1930, s. 136-137, fragm. 43,44,62.

[2] c. de muliere, de sponsalibus, de simoniace, de simonia.

[3] Gór., s. 13; Rech., s. 129; Bełch, s. 56.

[4] Ehr.Paw., s. 147-148

5 Gór., s. 122-123.

6 Tamże, s. 84.

[7] Bardzo podobną, polityczną genezę miały pisma późniejszych przedstawicieli ius gentium, takich jak Francisco de Vitoria (+1546), Bartolomeus de Las Casas (+1566), a także Hugo Grotius (+1645).

[8] Nus., s. 126.

[9] Por. Brierly, J.L.: ***The law of naüons,*** Oxford 1955, s. 28.

[10] Tamże.

[11] Tamże, s. 25 in.; Nus., s. 84 in.

[12] Czart., s. 144.

[13] Ehr.Paw., s. 70.

[14] Bełch, s. 23; Rebeta, J.: ***Komentarz Pawia z Worczyna do Etyki Nikomachejskiej,*** Wrocław 1970, s. 55; Rech., s. 130.

[15] Bełch, s. 25.

[16] Por. Emanuel Schelstrate: ***Acta Constantiensis Concilii ad expositionem decretorum...,*** Antverpiae 1683; Herman von der Hardt: ***Corpus actorum et decretorum...,*** Francoforti et Lipsiae, Berolini, 1696-1742; Dom Luigi Tosti: ***Storia del Concilio...,*** Napoli 1853; Lenfant, J.: ***Histoire du Concile de Constance,*** Amsterdam 1727; Belle, H.: ***Polen und die römische Kurie,*** Berlin 1913; Nieborowski, P.: ***Die preussische...,*** Breslau 1910; Völker, K.: ***Kirchengeschichte Polens,*** Berlin 1930; Bartos, F.M.: Z ***publicistiky „„Vestnik Ceske Akademie Ved a Umeni",*** 53 (1944).

[17] Schreiber, T.J.: ***Preussische Sammlung,*** Danzig 1747-50; Höfler, C. von: ***Der Streit der Polen...,*** 1879; Lüdicke, E.: ***Der Rechtskampf*** 1935.

'S Gór., s. 133.

[19] Por. Wielgus, S.: ***Średniowieczna filozofia*** s. 114-116.

[20] Zaw., s. 123.

[21] Ehr .Pol., s. 79.

[22] Ehr.Paw., s. 193; Czart., s. 144.

[23] Marcin Kromer, Szymon Starowolski.

[24] Patrz: obecne opracowanie: 3.3.1.

[25] Le Goff, J.: ***Inteligencja w wiekach średnich,*** Warszawa 1966, s. 25.

[26] Ehr.Pol., s. 15-37.

27 Bełch, s. 7, 8, 15-26.

[28] Czart., s. 144.

[29] Ehr.Paw., s. 112.

[30] Agosti, G.: Bezpośrednie źródło ***„Tractatus depotestatepapae respectu infidelium" Pawia Włodkowica,*** „Roczniki Historyczne" 12, z. 2 (1936), s.300-317; Bełch, s. 12.

[31] Bełch, s. 12.

[32] Wojciechowski, Z.: ***Studia historyczne,*** Warszawa 1955, s. 343.

[33] Gór., s. 132; Rech., s. 131-132; Bełch, s. 122.

[34] Bełch, s. 122, 787-788.

[35] Bełch, s. 235.

56 Ehr.Paw., s. 49-52; Czart., s. 139-140.

[37] Długosz Jan: ***Dzieła wszystkie,*** t.5, s .15, za: Ehr.Pol., s. 13; Ehr.Paw., s.52; Rech., s. 130.

[38] Ehr.Paw., s. 52; Gór., s. 131; Czart., s. 140; PSB I, 103-105; Bełch, s. 130 in.

[39] Bełch, s. 130; Tazbir, J.: Tolerancja - wiek XV-XVI. W: Uniwersalizm i swoistość kultury polskiej, Lublin 1989, s. 136.

[40] Hesse I, s. 188: „Dicamus ergo, quod ut quis iustum bellum habeat procedendo contra alium, quinqué requiruntur. **Primo** bellantis vel bellum praecipientis auctoritas, ita quod sit persona publica, secundum enim Augustinum omnis persona privata, quae praeter auctoritatem illius, qui publica auctoritate fungitur, acceperit gladium, gladio peribit . **Secundo** causetur iustitiae aequitas, quia tunc secundum Augustinum iniuste agens vel civitas plectanda est per bellum, quoniam vel negligit corrigere quod improbe a suis factum est, vel negligit reddere, quod per iniuriam ablatum est. **Tertio** bellantium puritas, quia non volúntate ulciscendi vel feritate rebellandi, nec libídine dominandi, nec pactione depraedandi bellatores bellare debent. **Quarto** excitationis continuitas, quia per bellum iuste bellatores se ad bellandum excitare possunt. **Quinto** hostium et inimicorum cupiditas, quia etiam contra Saracenos et barbaras gentes volentes nobiscum quiete agere et iura nostra non auferre, bellum committere non debemus, ut notât quaedam Glossa, 23, qu.8".

[41] Komentarz Hessego do Ewangelii św. Mateusza, z którego pochodzi tekst na temat warunków wojny sprawiedliwej, wydany został niestety niekrytycznie. Wydawca podaje niekiedy lekcje ewidentnie błędne, np. w interesującym nas fragmencie, na stronie 188 , zamiast słowa: **„depraedandi",** daje słowo: **„deprecandi",** co w tym kontekście jest zupełnie bez sensu. Co najważniejsze, w edycji nie ma aparatu historyczno-literackiego, tzn wydawca nie ustalił źródeł, z których Hesse czerpał.

Z tego też względu potrzebne będą dodatkowe badania nad interesującym nas fragmentem, dotyczącym warunków wojny sprawiedliwej.

[42] Jasud., s. 87, 153.

[43] Hesse II.

[44] Ehr.Paw., s. 184-188; Ehr.Pol., s. 193, 196-197.

[45] Historia nauki polskiej, t.6, Wrocław 1974, s. 256-257; PSB, X, 367-368; Zathey, J.: Biblioteka Jagiellońska w latach 1364-1492, s. 102-103.

[46] W literaturze polskiej odwołanie się do zasady narodowości można napotkać już w Kronice Wincentego Kadłubka na pocz. XIII wieku.

[47] Van Gennep, A.: ***Traite comparatif des nationalisés,*** t. 1, Paris 1922, s.36; Bełch, s. 92.

[48] Ehr.Pol., s. 81.

[49] Sen., s. 37-38; Bełch, s. 277; Jasud., s. 71-72.

[50] Stan.Sermo, s. 74-82; Stanisław ze Skarbimierza; ***Senno de diligendo bono communi,*** wyd. B. Chmielowska, "Textus et studia", IV, 2 (1979), s.275-286; Stan.Cons., s. 168-169, 172.

[51] Stan.Sermo. Na kwestię tę zwrócił uwagę W. Seńko, który cytował ją pt.„De ***república",*** por. Sen., s. 38 - 40; Bełch, s. 277.

[52] Stan. Sermo; Sen., s. 41.

[53] Jasud., s. 43-44.

[54] Tamże, s. 71.

[55] Tamże, s. 75-79.

[56] Jasud., s. 79-83.

[57] Tamże, s. 72-75, 83-88.

[58] Sen., s. 30-33; Ehr.Paw., s. 141-142; Śwież., s. 143-148; Bełch, s.242 in„ 267 in.; Jasud., s. 49-67.

[59] Jasud., s. 49-52; Bełch, s. 257 in.

[60] Jasud., s.22.

[61] Tamże, s. 23.

[62] Tamże, s. 145.

[63] Tamże, s. 25-32, 37-39.

[64] Tamże, s. 34, 39, 41-43; Bełch, s.240-242.

[65] Ehr.Pol., s. 59-61.

[66] Stan.De bel., paragrafy: 4-8; Ehr.Pol., s. 95-96; Ehr.Paw., s. 26, 32-40, 143, 177; Bełch, s. 23, 235, 770; Śwież., s.247; Jasud., s.156-158.

[67] Stan.De bel., paragrafy: 15, 20, 34, 43, 44; Ehr.Pol., s. 255; Śwież., s.257; Jasud., s. 156-160.

[68] Stan.De bel., paragraf 16; Ehr.Pol., s. 255; Belch, s. 651 in.

[69] Stan.De bel., paragrafy: 12, 31, 32 39, 40; Ehr.Pol., s. 256; Ehr.Paw., s.6-7, 177; Belch, s. 25; Jasud., s. 149-150.

[70] Jasud., s. 157.

[71] Tamże, s. 157.

[72] Stan.De bel., paragrafy: 38, 40; Ehr.Paw., s.144-145; Jasud., s. 150.

[73] Stan.De bel., paragrafy: 29, 47; Rev„ paragraf 19; Ehr.Paw., s.28; Jasud., s. 149, 159.

[74] Stan.De bel., paragrafy: 29, 48; Ehr.Pol., s. 54; Jasud., s. 153-154.

[75] Bełch, s. 18; Jasud., s. 154-156.

™ Bełch, s. 24-25, 689, 706-707, 1013, 1055; Jasud., s. 160-165.

[77] Bełch, s. 23-26, 235, 262-267; Śwież., s. 240; Jasud., s. 69-70.

[78] Jasud., s. 47-48.

[79] Jasud., s. 89-96.

[80] Bełch, s. 23-25, 175, 195, 233, 256; Jasud., s. 97-123.

[81] Jasud., s. 125-139.

[82] Bełch, s. 231-232, 264 in.; Jasud., 143-149.

Mieczysław Albert Krąpiec OP

Co to jest naród? "

Istnieją różne próby odpowiedzi na postawione pytanie: Co to jest naród? Zakorzenionajeszcze w starożytności platońsko-arystotelesowskiej odpowiedź redukuje społeczeństwo narodowe do państwa. Jak wiadomo bowiem greckie *POLIS* nie ogarniało wszystkich Hellenów, ale tworzyło „doskonałe" społeczności autarkicznych (samowystarczylnych) państw, takich jak Ateny czy Sparta. A gdy po Aleksandrze Wielkim nastało ogromne imperium o helleńskiej kulturze, to przerosło ono wszelkie dotąd państwa-POL/5, a stało się - jak to nazwał cf« Arystoteles - „związkiem sprzymierzeńców". Dla Arystotelesa więc i późniejszych filozofów przedmiotem dociekań nie stał się jakiś „naród" czy „narody", ale społeczności państwowe. I w tym też duchu, redukującym społeczności narodowe do społeczności państwa, poszły, zasadniczo, współczesne - po Rewolucji Francuskiej - dociekania socjologów i polityków.

I tak po Hobbes'ie iRousseau zaciążyła nad umysłami polityków **A** i salonowych filozofów koncepcja „społecznej umowy" - *contrat social* - w myśl której społeczności powstają dobrowolnie, w następstwie społecznej umowy, *du vouloir vivre collectif,* stąd społeczności (państwowe, a tym samym! narodowe) są wyrazem „woli współżycia".

Jednak owo „współżycie" - wbrew konwencjonalizmowi - spowodowała od „zewnątrz" siła tworząca państwo, a więc zasadniczo dynastia czy dynastie takie jak Merowingów, Karolingów, Kapetyngów, Walezych, Bourbonów. Po Rewolucji Francuskiej, zdaniem Renana, formował się „naród" z elementów: języka, religii, terytorium, rasy, " dynastii. Ale wciąż państwo było tym czynnikiem tworzącym naród i wobec tego tam, gdzie nie ma państwa, nie ma narodu. W tym duchu wypowiedział się w 1939 roku Mussolini z balkonu weneckiego pała-

cu w Rzymie: *La Polonia e liquidata,* po zajęciu Polski przez Niemców i Sowietów. Nie ma państwa, nie ma też narodu.

/ W Niemczech, po zwycięstwie Napoleona, pojawiła się koncepcja nurtu „nieświadomego" i „uświadamiającego" się narodu. Tu trzeba wspomnieć F. K. Savigny'ego prace odwołujące się do „ducha narodu" - *Volksgeist* i do Fichte'go: *Die Reden an die Deustsche Nation* - w myśl których ewolucja społeczna jest określona „duchem narodu", a jednostki jedynie podlegają „ogólnemu prądowi" narodowemu. Tę myśl chyba dokończył Hitler w *Mein Kampf* słowami: „naród, a jeszcze właściwiej rasa, nie polega na języku, ale wyłącznie na krwi". Tak więc istniałby fatalizm narodowy, bo człowiek byłby jedynie bezwolnym wyrazem rasy, albowiem „wcześniejszy i mocniejszy" jest powód: rasa, kolektyw, niż ludzka osoba. To nie naród składa się z osób, lecz społeczność narodowo-rasowa rozkłada się na jednostki.

Przerzucenie pojęcia „narodu" na „rasę" jest zaakcentowaniem czynnika zoologicznego, z pominięciem więzów psychicznych, racjonalnych. Może dlatego pisze A. Rosenberg w *Der Mythus des zwanzigsten Jahrhunderts,* że taki czynnik nie jest fikcją, „ale ideą poczętą w pierwiastkach pozaracjonalnych, zagęszczająca się w siłę sugestywną, zdolną do przetworzenia się ostatecznie w rzeczywistość". I ostatecznie tą rzeczywistością staje się nie organizm narodowy, lecz właśnie państwowy. Ubóstwiona rasa-naród posiada w sobie zdolność mechanicznego skrystalizowania się w państwo, które sobie tworzy prawo i narzuca sposób życia jednostkomj

nie odbiega to daleko od idei Hegla, w której najwyższą formą ducha obiektywnego jest właśnie państwo, jako „wkroczenie Boga w świat", „nieruchomym samym w sobie". Państwo - przejaw Boga - /> tworzy naród. Nic dziwnego, że neo-heglista Gentile uważa „państwo za istotę etyczną i świadomą siebie". „Państwo jest królewskim podmiotem własnego istnienia" i jest etyczne „nie dlatego, by miało jakieś cele moralne poza sobą, ale samo jest wcieleniem moralności" . . . „podporządkowywuje sobie jednostkę całkowicie, absorbując ją bez reszty i stanowi ostateczny cel ludzkiego życia" (G. Gentile, *Fondamenti delia Filosofía del diritto,* Firenze 1937). Nic dziwnego, że faszystowska *Carta del Lavoro* w paragrafie 1 określa naród: „La na-

zionę italiana e una entita morale, política ed económica che si realizza integralmente nello Stato fascista". Naród jest ciągle pochłaniany przez państwoj

Istnieje jednak inny paradygmat narodu, związany z koncepcją „narodu wybranego" Żydów, jego zniewolenia przez Babilon i działalnością proroka Jeremiasza w czasach króla Judy - Jozjasza. Wówczas to dostrzeżono śmiertelne zagrożenie dla państwa i ludzi krainy Judy ze strony Babilonu i jego imperialistycznych zapędów. Sprzymierzenie się Żydów z Egiptem doprowadziło do klęski pod Karkemisz. Zarazem działalność kapłana Hilkiasza i odnalezienie w świątyni części Tory, wywiezionej z Samarii (gdy była ona zdobyta w 721 roku przez Assyryjskiego Sargona II) pobudziły do wzmożenia religijności i wierności Bogu - JAHVE.fPbczęto sobie uświadamiać, że nieszczęścia narodowe Żydów są karą za niewierność i służenie obcym bogom, a nawet bezczeszczenia samej świątyni, w której już czczono i składano ofiary bałwochwalcze bożkom, opiekunom haremowych żon królewskich. Należało zatem oczyścić samą świątynię i powrócić do czci prawdziwego Boga, przypomnieć mieszkańcom Judei, iż są „Narodem Przymierza" z Jahve, którego kult był im od Mojżesza przekazany. Nieprzyjaciele Hebrajczyków są po to, by zmusić państwo i naród do wierności Jahve, gdyż tylko On jeden może zagwarantować trwanie wspólnoty narodowej, aby ta przechowała sens „Bożego Przekazu" dla ludzkości. A gdy nastąpiło zburzenie Jerozolimy, wywózka przywódców do Babilonu, wówczas prorocy żydowscy dostrzegli sens rozproszenia-diaspory: „dlatego Bóg rozproszył was pomiędzy narodami (pogańskimi), abyście wy opowiadali o Jego cudach i uczynili to, by On był poznany". Sensem państwa Żydów miała być wierność Bogu - Jahve i Jego przykazaniom; by naród ten był „Narodem Przymierza" i wiernym Bogu, jak małżonka jest wierna swemu mężowi. Podstawą tego przymierza jest przekazanie posłannictwa o Jedynym Bogu i Jego Mesjaszu, który przyjdzie i zbawi ludzkość.

Święty Paweł przenosi koncepcję „Narodu Przymierza" na „nowy lud przymierza", jakim jest Kościół, a więc na tych, którzy uznali Bóstwo Mesjasza Jezusa i spowodowane przezeń pojednanie - nowe przymierze „człowieka z Bogiem poprzez śmierć i zmartwychwstanie

Jezusa". Izrael jako „Naród Przymierza" starego popadł w częściowe zaślepienie, by poganie mogli stać się uczestnikami nowego przymierza w Jezusie Chrystusie.

Reformę króla Jozjasza miał uznać Karol Wielki za swój analogiczny program, gdy został 25 XII 800 r. ukoronowany przez papieża na cesarza rzymskiego. Środowisko teologiczne Karola Wielkiego, z Alkuinem, widziało w monarsze „Bożego namiestnika", który ma obowiązek realizować posłannictwo Ewangelii i z różnych ludów i plemion tworzyć nowy naród chrześcijański, ostatecznie „sprzymierzony" - przez Chrystusa - z Bogiem. Karol Wielki ogarnął swym panowaniem zachodnią Europę i jako podstawę nowego porządku uznał wiarę i religię chrześcijańską. Ludy i plemiona galickie, germańskie a nawet węgierskie poczynały żyć wspólną wiarą i religią organizującą szkoły, system prawny, budującą kościoły i tworzącą wspaniałe dzieła sztuki i administrację kościelną i państwową. Wspólny język łaciński cementował jedność chrześcijaństwa, które trzeba było bronić przed wrogami zewnętrznymi, zwłaszcza nacierającym Islamem, który opanował półwysep Iberyjski i ciągle zagrażał Italii i Cesarstwu Bizantyńskiemu.

Ludy Europy powoli dojrzewały do chrześcijańskiej kultury w ramach państw dynastycznych, gwarantujących porządek w duchu chrześcijańskim, syntetyzującym Objawienie biblijne ze starą, odnawianą, grecko-rzymską kulturą. Wieki średnie zdawały się być bliskie stworzeniu wspólnej Europy, posługującej się - wśród intelektualnych elit - jednym, żywym językiem łacińskim. Owa wspólnota wiary i języka znosiła bariery pomiędzy różnymi plemionami i dynastycznymi państwami i pozwalała wszystkim ludom na swobodny udział we wspólnym budowaniu kultury łacińskiej, głęboko humanistycznej - opartej na Ewangelii. Elity intelektualne ludów Europy spotykały się i kształciły na tych samych uniwersytetach, w tych samych klasztorach, na tych samych synodach. Historie teologii, filozofii, prawa, medycyny, sztuk wyzwolonych notują na wielkich uniwersytetach Paryża, Bolonii, Oksfordu imiona uczonych z Anglii, Szkocji, Francji, Irlandii, Niderlandów, Flandrii, Kastylii, Katalonii, Niemiec, Italii, Polski, Czech, Węgier.

Wspólna religia ożywiająca człowieka, nauki, sztuki, tej samej moralności stawała się czynnikiem tworzącym jedną chrześcijańską kulturę, w której jednakowo uczestniczyły dynastyczne państwa i ludy zamieszkujące Europę. Wszystko to zdawało się tworzyć wielki nowy naród chrześcijański: *populus christianus*. Jednak ambicje władców powodowały powolny rozpad Europy i jej podziały na antagonizujące ze sobą Wschód - po zdobyciu i ograbieniu Konstantynopola przez Krzyżowców - i Zachód Cesarstwa Narodu Niemieckiego wraz z Francją i Anglią oraz organizującą się chrześcijańską Polską.

Państwa dynastyczne, poróżniane rozmaitymi interesami, stały się w jakiejś mierze czynnikami generującymi narodowe świadomości ludów mówiących wspólnym językiem i mających wspólne gospodarcze interesy. Stosunkowo wcześnie, bo już w czasie rozbicia dzielnicowego, jawi się wyraźnie świadomość narodowa polska. Przyczyniło się ku temu także zagrożenie ze strony sąsiadów: germańskich, czeskich, litewskich, ruskich oraz najazdy Mongołów-Tatarów, co zmuszało książęce dzielnice do zjednoczenia się w jedno państwo o tej samej kulturze, sposobie życia i tym samym języku. Tym, co od wewnątrz jednoczyło polskie plemiona, tworzące państwo Piastów, była nowo przyjęta wiara, wyrażająca się w religijnych formach życia, jak wspólna rzymska liturgia języka łacińskiego, szkoły parafialne i katedralne, zakony i szkoły zakonne; przyjęte wraz z chrześcijańską kulturą prawo kościelne z elementami prawa rzymskiego, sądownictwo, sprawowane głównie przez trybunały kościelne, nowa administracja kasztelańska *(castellum* - kościół), budownictwo sakralne i sztuka sakralna, wspólne święta i obyczajowość moralno-religijna. . . Wszystko to było spięte i prześwietlone religijną wiarą chrześcijańską, wspólną całemu Zachodowi. Zarazem coraz bardziej oczywista konieczność obrony przed wspólnym wrogiem, jakimi byli Tatarzy i sąsiedzi, zwłaszcza imperialne, germańskie cesarstwo i Krzyżacy - kreowała świadomość wspólnoty i jednego narodu. Nigdy nie przecenionym czynnikiem tworzenia jednego państwa i jednego narodu Polaków było utworzenie jednej dla plemion polskich prowincji kościelnej z Arcybiskupem w Gnieźnie, który, jako metropolita, mógł dokonywać aktu królewskiej koronacji księcia na króla, stanowiącego symbol jedności całego społeczeństwa.

Wspólnota jednej wiary, jednego języka, pod jednym panowaniem króla, tworząca się intensywnie charakterystyczna dla Polski kultura chrześcijańska, związanie się wyznaniowe z Rzymem, a nie z Bizancjum, wrogość ludów germańskich, zagrażających zaborem nowych ziem i wprowadzaniem obcego „niemieckiego" języka, uniezależnienie się od Cesarza Rzymskiego Narodu Niemieckiego zapoczątkowane przez Mieszka I poprzez zhołdowanie Polski Papieżowi - wszystko to stawało się powodem szczególnym uświadomienia sobie wspólnoty narodowej Polaków. Wyrazem tej powstającej narodowej wspólnoty jest legenda Błogosławionego Wincentego Kadłubka o cudownym zrośnięciu się poćwiatrowanych części ciała biskupa świętego Stanisława, jako symbolu jednoczenia się dzielnicowych części w jedno państwo jednego narodu. Świadomość ta generowana przez katolicką hierarchię znalazła swój szczytowy wyraz w działalności arcybiskupa Świnki koronującego najpierw Przemysława a potem Władysława Łokietka na króla Polski.

Można więc powiedzieć, że Naród polski zrósł się z różnych plemion zachodnio-słowiańskich: Wielkopolan, Wiślan, Ślęzan a potem Mazowszan, Lędzian, Dulębów - w bardzo intensywnie przeżywanej religijnej kulturze chrześcijańskiej, która zabarwiła na polskim terytorium swoistym - wolnościowym - kolorytem Polskość. I w ciągu dziejów to Kościół katolicki, który uformował naród, stał się też jego obrońcą w dzielnicowym rozbiciu, a potem w szwedzkim „potopie", gdy już pojawiły się tendencje rozbiorów polskiego królestwa, to katolicki Kościół i wiara, z moralnością i obyczajowością, utrzymały narodową jedność w czasie rozbiorów; a wreszcie to także katolicki Kościół - symbolizowany przez Prymasa i Papieża - pozwolił narodowi przetrwać i zwyciężyć jarzmo totalitaryzmów niemieckiego i sowieckiego.

» Wyakcentowanie religii, jako „formującej polski naród", nie przekreśla, lecz właśnie podkreśla wszystkie inne czynniki, które generują narodowość różnych narodów, w tym także narodu polskiego. Akcenty, pośród tych czynników mogą się rozkładać, w różnych narodach. Jednak są niewątpliwe czynniki tworzące różne narody. Są to czynniki kulturowe, jak i sama religia, która jest ogniskową kultury, będącej swoistym, znakowym wypromieniowaniem ludzkiego ducha. I chociaż

nie jest możliwe wskazanie na jeden tylko czynnik generujący narodowość - co jest oczywiste - to jednak wielość kulturowych czynników nie może świadczyć o tym że nie są one władne wytworzyć jeden naród, rózny^od^drugiego^j

Na jakie zatem czynniki wskazuje się (zwykło się wskazywać) dla zrozumienia i wyjaśnienia narodowej jedności? Jest ich wiele o nierównym „gatunkowym ciężarze" w konstytuowaniu oblicza jakiegoś narodufl tak w powszechnym przekonaniu narodem jest „wspólnota plemienna" zwana niekiedy „wspólnotą krwi". Normalnie bowiem narody organizują się z jakiegoś jednego czy więcej plemion rodowych. Proces ten zauważamy obecnie w Afryce, gdzie walki plemienne w jednym, sztucznie wytworzonym przez kolonizatorów państwie, nabierają cech rzeczywistej grozy. Wydaje się, że organizowanie narodu ze wspólnoty plemiennej, wiąże się z emancypacją samej rodziny, jej ustrojem (monogamia), jej prawem majątkowym i spadkowym. Dominacja plemiennych rodów niezbyt sprzyja tworzeniu się narodu i narodowej, wspólnej kultury. W Polsce nasz naród ogarnął najpierw plemiona Wielkopolan, Wiślan i Ślęzan, a następnie Pomorzan, Mazowszan, Dulębów i Lędzian. Plemiona te, jako zachodnio-słowiańskie, mówiące tym samym językiem, broniące się przed napaściami wspólnych wrogów przyjęły zachodnie, rzymskie chrześcijaństwo i łacińską cywilizację. Te wspólne plemienne elementy nie zantagonizowały, ale wspomogły organizowanie się narodowego życia i tworzenia specyfiki kulturowej.

innym^ wspomagającym czynnikiem tworzenia się życia narodowego jestjjięmia wspólnego zamieszkania, zwana niekiedy „ziemią macierzystą", którą wspólnie się broni i na której organizuje się „nasz" - właściwy dla danego narodu - styl-sposób życia. Góry, rzeki, jeziora, morze stają się symbolami jakiegoś narodu. Kraj i jego elementy stają się przedmiotem poezji i pieśni, jako wyrazu ducha narodowego. Dlatego do godności symbolu narodu urastają takie miejsca, jak dla Ormian: góra Ararat, dla Żydów: Synaj, dla Polaków - Wisła, dla Niemców - Ren i tym podobne. Oczywiście „ziemia wspólnego zamieszkania" przedstawia się inaczej dla tych krajów, które bywały przedmiotem napadów, przesiedleń, a inaczej dla krajów zabezpieczo-

nych w sposób naturalny górami i morzem. Wszędzie jednak można się spotkać z symbolami „ziemi macierzystej" mniej lub bardziej ogniskującymi psychiczne odniesienie się danego narodu.

Jeszcze innym, niezwykle ważnym czynnikiem tworzenia się narodowej kultury, a przez to całego narodu, jestSfwśpólna historia i utożsamienie się z nią wszystkich pokoleń. Owo „utożsamienie się" we wspólnej historii bywa niekiedy nazywane „duszą narodu". Dlatego dla członka narodu nie są czymś obcym jego dzieje. Mogę bowiem - jako Polak - mówić, że to my zwyciężyliśmy za Mieszka pod Cedynią napady germańskie, że to my zwyciężyliśmy pod Grunwaldem Krzyżaków, że to my doznaliśmy od Mongołów straszliwej klęski, że to my dokonaliśmy Unii Horodelskiej z ludami Litwy, że to my zwyciężyliśmy imperialne wojska tureckie pod Chocimiem, że to my ponieśliśmy klęskę pod Maciejowicami, że to my obroniliśmy Europę w 1920 roku przed bolszewicką nawałą. . . Wszystko to nie może być dla mnie obojętne, jak nie jest obojętnym założenie i działanie Akademii w Krakowie, Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie, czy Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie lub Liceum w Krzemieńcu. Jest to bowiem ciągle trwałe kulturowe życie „nas" Polaków, które przez stulecia wyraża się we wspólnej wierze, wspólnej architekturze, muzyce, nauce i wspólnej wielkiej literaturze naukowej i artystycznej. To wszystko uznaję za „swoje", gdyż czuję się członkiem tego samego narodu, który żyje wspólną kulturą od wielu stuleci.

I tu właśnie uwidacznia sięGrola Kultury jako duchowej więzi tworzącej naród. Albowiem kultura jest wyrazem (w różnych znakach) duchowego życia człowieka. Niewątpliwie u swych źródeł kultura jest intelektualizacją zastanej „natury", albowiem to natura oddziaływuje na nas i jakby poznawczo „uderza" w nasz aparat poznawczy, rozumny, wyzwalając nasze procesy poznawcze - zaczątki wszelkich przejawów kultury. A w naszych procesach poznawczych przyswajamy sobie „naturę" poprzez symbole-znaki, które tworzymy i wyrażamy w naszym dalszym kulturowym działaniu. Ludzkie działania, tworzące całokształt kultury, dadzą się sprowadzić do czterech wielkich nurtów życia kulturowego. Są nimi w pierwszym rzędzie poznanie, zarówno przednaukowe jak i naukowe w jego różnorodnych postaciach teore-

tycznych i teoretyczno-praktycznych. Naszemu poznaniu towarzyszy, jako drugi nurt kultury, praktyczne działanie moralne i obyczajowe. Stąd ludzkie postępowanie moralne i obyczajowe (będące jakby skamieliną moralności) uchodzi za bardzo charakterystyczny „znak" jakiegoś narodu, czemu np. dał wyraz Juliusz Cezar w swym *Commentarium de bello gallico,* gdy pisał: „apud germanos latrocinium non censetur esse iniquum" (u Germanów nie jest czymś nagannym uprawianie zbójectwa). Twórczość artystyczna i techniczna (ARS-TECHNE) jest znamiennym trzecim nurtem kulturowego życia człowieka. [Zazwyczaj wspólny język jest tym spoidłem kulturowotwórczym, który umożliwia i samą twórczość, zwłaszcza literacką; ale nie tylko, bo
VV i architektura, malarstwo, rzeźba, muzyka stają się spontanicznie ro-
Is zumianym językiem wywołującym i przekazującym głębokie ludzkie
*0^* przeżycia. Sam zaś „język narodowy" bywa i narzędziem, i przekaźnikiem osobowej twórczości człowieka. Poprzez wspólnie używany i rozumiany język, jako system znaków, może się potęgować, ale także - niestety - zubażać i nikczemnie duchowe życie człowieka. Stąd zaniedbania „kultu mowy ojczystej" są wymownym znakiem upadku kultury narodowej; a poprzez język można kulturę narodową upodlić, zwłaszcza gdy ma się do dyspozycji środki masowego przekazuj

Czwartym, chyba najważniejszym, charakterystycznym nurtem kultury ludzkiej jest religia, jako ogniskowa wszystkich przejawów kultury, a to dlatego, że jedynie religia poprzez ludzką osobę oddziaływuje na wszelkie przejawy tej samej kultury. Jeśli bowiem nauka nie może być oddzielona i przeciwstawiona moralności czy sztuce, to religia, bezpośrednio przemieniając sam podmiot, to jest ludzką osobę, może się stać natchnieniem i uzasadnieniem dla samej nauki, dla moralności i dla sztuki. Religia bowiem jest międzyosobową relacją: człowieka i Boga, o ile ON staje się uzasadnieniem wszelkich form ludzkiego życia, które zyskuje swój ostateczny sens w przyporządkowaniu do Źródła swego bytowania, do Celu swych działań, do Wzoru racjonalnego życia. Uznanie Boga w życiu człowieka wyprowadza go z „absurdu istnienia" i ukazuje podstawy racjonalności życia, albowiem wtedy człowiek doświadcza, że nie jest dziełem przypadku. Po-

siada bowiem racjonalne źródło ostateczne swego istnienia, Boga, który zapragnął człowieka, pokochał go i wezwał go do wspólnoty ostatecznej życia. Wszystko zatem, co w życiu człowiek napotyka, nie jest także tylko przypadkiem, ale staje się racjonalną drogą swego ludzkiego pielgrzymowania. Jest bowiem ostateczne uzasadnienie ludzkiego życia od strony źródła pochodzenia (człowiek stworzony przez Boga na Jego obraz i podobieństwo), ostatecznego przeznaczenia - celu, jakim jest ostateczne zjednoczenie się z Bogiem jako DOBREM-PIĘKNEM w nie kończącym się życiu; jest uzasadnieniem racjonalności sposobu życia, albowiem świat cały (rzeczywistość) jest odwzorowaniem INTELEKTU BOGA. Człowiek więc, w religijnej więzi, uświadamia sobie swoje uczestniczenie w życiu samego Boga, co nie tylko wyzwala człowieka z chaosu absurdu, ale dostarcza podstaw mocnej, radosnej nadziei wiecznego szczęścia.

Wymiar religijnej relacji osobowej człowieka z Bogiem przybiera postać nie tylko czysto indywidualną, lecz także społeczną, jako że człowiek jest ze swej natury bytem społecznym. Społeczności bowiem umożliwiają ludzkie życie poprzez rodziny, szkoły, organizacje społeczno-ekonomiczne, poprzez szpitale, środki różnego rodzaju komunikacji. I właśnie religia wyrażająca się w życiu społecznym rodziny, organizacji, państwa staje się czynnikiem zasadniczym tworzenia kultury ludzkiej i osobowego życia tą kulturą. Ziściło się to szczególnie w państwie polskich Piastów, gdy po przyjęciu chrztu wszystkie wątki kultury chrześcijańskiej zostały wplecione w życie narodu. To ludzie religii chrześcijańskiej obrządku łacińskiego zorganizowali szkolnictwo (od bardzo licznych szkół parafialnych po uniwersytet), szpitalnictwo, administrację kościelną i państwową, sądownictwo, system prawny i nade wszystko życie moralne wraz z obyczajowością. Wszystko to zaowocowało społecznym i indywidualnym dobrem, wyrażającym się w narodowej świadomości doceniającej wagę polskiej narodowej kultury, jako swoistej niszy kultury chrześcijańskiej.

Ostatnim, konstytutywnym czynnikiem narodu jest wola i chęć utożsamienia się wszystkich jego członków z tymi czynnikami, które stoją u podstaw jedności i więzi narodowej. Chodzi tu głównie o utożsamienie się ze wspólną historyczną kulturą temu narodowi właściwą.

I na tym tle stali się wybitnymi Polakami plemiennie obcy znakomici twórcy i uczeni, tacy jak Samuel Linde, Wincenty Pol, Oskar Kolberg, liczni ludzie wojska, a nawet osiedlający się w Polsce Ormianie, Tatarzy. . .

Żywo przeżywana kultura jakiegoś narodu posiada swój specyficzny blask, który zwraca uwagę na ten właśnie naród i wyraża się w jakimś charakterystycznym dla narodu przeżywaniem kulturowego dobra.

I gdybyśmy się zapytali, jaki to blask rozsiewa kultura narodu polskiego i jakie dobro w osobowych przeżyciach Polaków szczególnie się ujawnia, to chyba można powiedzieć, że tym szczególnym blaskiem polskiej kultury i zarazem jej dobrem najbardziej cenionym jest właśnie wolność człowieka (ludzkiej osoby) rozumiana najgłębiej jako wolność ludzkich decyzji w realizowaniu dobra osobistego i narodowego, co pociąga za sobą konieczność obrony tak rozumianej wolności jako „wolności od" zagrażającego zła osobowego i narodowego. Wolność osobowych decyzji w oddalaniu zła i realizowaniu dobra stanowiła osnowę narodowej historii, zwłaszcza historię wojen obronnych z najeźdźcami, których celem było zniewolenie narodu, pozbawienie go wolności samodzielnych decyzji w realizowaniu osobowego dobra, wyrażającego się w wierze, w rodzimej moralności i obyczajowości, w przynależeniu do kultury chrześcijańskiego Zachodu.

Jak wiadomo, to wolność ludzkich decyzji stanowi istotę ludzkiej wolności, w której my sami wybieramy dobro przedstawione nam w sądzie praktycznym. To człowiek sam jest władny ocenić swe własne i swoich najbliższych dobro rzeczywiste. Taki akt decyzyjny jest istotnym spełnianiem się człowieczeństwa ludzkiej osoby, albowiem tutaj my sami „świadomie" i „dobrowolnie" determinujemy się do ludzkiego działania, na podstawie racjonalnego (ludzkiego) rozeznania dobra, a więc na widzeniu prawdziwego dobra (widzeniu prawdy w „moim" dobru) i sami dobrowolnie wybieramy, naszym wolnym aktem woli, sądy o „moim dobru", które staje się odtąd motywem osobowego działania.

Jeśli akty decyzyjne są istotnym wyrazem wolności człowieka, stanowią ludzką wolność, to obrona tej wolności jest istotnie obroną ludz-

kiej osoby w jej źródle działania. Zrozumienie zatem wolności jest spontanicznym rozumieniem ludzkiej osoby i jej niezbywalnych praw. Owo rozumienie wolnego człowieka było wyraźne w rozlicznych pismach patriotycznych, stało się hasłem umieszczanym na sztandarach - „za wolność nasza • wasza" i pochłonęło w walkach obronnych (w obronie tak rozumianej wolności człowieka) ogromną ilość ofiar życia ludzi młodych, którzy ginęli w obronie dobra istotnie ludzkiego.

Taka postawa człowieka w kontekście obronnych walk za wiarę, za kulturę, za ziemię macierzystą jako konieczną kolebę życia narodu, zaowocowała charakterystyczną dla Polaków emocjonalną racjonalnością, angażującą wszystkie ludzkie siły w odparciu zagrożenia, jakie niesie ze sobą nacierające zło. Owa emocjonalna racjonalność nie jest „głupotą", jak to niektórzy - domowi i obcy felietoniści - niekiedy osądzali. Jest bowiem przede wszystkim racjonalnością, gdyż jest rozeznaniem dobra i zła i wzięciem ich „na serio" w osądzie i działaniu. Zagrażające zło może wszystko zniweczyć, a życie osobowe człowieka, transcendujące ku wieczności może znikczemnić i zniewolić. Stąd rozeznanie dobra i zła musi być rzeczywiste, gdyż chodzi o najwyższe dobra, o sens bycia człowiekiem. Zarazem usunięcie tego zła dokonuje się nie poprzez „wchodzenie w układy" ze złem, ale poprzez radykalne przeciwstawienie się jemu. A ku temu konieczne jest wzbudzenie emocji, która poddana rozumowi, jest władna przeciwstawić się złu. Wzbudzenie w sobie, w sposób racjonalny, uczuć - płynących z miłości dobra i odrazy ku złu - jest czymś racjonalnym, ludzkim, a nie tylko czymś „romantycznym", czysto emocjonalnym. Stąd posłużenie się w działaniu emocjonalnością, podniesioną nawet do najwyższego stopnia „gniewu", w obronie dobra, jest właśnie przykładem charakterystycznym racjonalnej emocjonalności, którą dostrzegaliśmy nawet u dzieci w obronie Lwowa; którą dostrzegaliśmy w śmierci księdza Skorupki, śmierci Stefana Żółkiewskiego i jego nagrobnym napisie *Quam dulce et decorum est pro patria moń* - jak słodkim i zaszczytnym jest umrzeć za ojczyznę, jako znak dóbr osobowych człowieka. Dlatego obrony i walki Polaków pod Kłuszynem, pod Monte Cassino, pod Warszawą, w obronie Londynu, w Powstaniu Warszawskim stanowią ową charakteryzującą polską kulturę narodo-

wą „racjonalną emocjonalność" w dziele zachowania wolności ludzkiej osoby i realnej możliwości jej osobowego rozwoju w perspektywie Transcendensu i wieczności. I tych spraw nie można się wstydzić, lecz przeciwnie, stawiać na ołtarzu religii, Dobra i Prawdy, bez czego ofiara życia byłaby nieracjonalna.

To zaś, że właśnie umiłowanie wolności i jej charakterystyczny sposób obrony - racjonalno-emocjonalny - stał się jakimś wyróżnikiem polskiej „mentalności", pochodzi także z realiów naszego geopolitycznego położenia; mamy bowiem za sąsiadów narody „nie-katolickie": prawosławny Wschód, islamskie tureckie Południe, protestancki Zachód. Nasza cywilizacja łacińska została „ściśnięta" przez cywilizację turańską (mongolsko-moskiewską) i bizantyńską. W czasie rozbiorów Polski stało się jawne, że religia rzymsko-katolicka „przeszkadza" zaborcom w realizowaniu ich wynaradawiających zamiarów. Obecna zaś w kraju sakralna cywilizacja żydowska nie stawała się czynnikiem obrony narodowej kultury chrześcijańskiej, aczkolwiek wielu Żydów przyczyniło się do rozwoju naszej kultury, zwłaszcza w dziedzinie nauki i sztuki.

Racjonalno-emocjonalny (w dużej mierze obronny) charakter naszej narodowej kultury swoje korzenie zasadza na polu prawdy i dobra. Racjonalność bowiem swe soki czerpie z prawdy, a emocjonalne dążenia - z dobra i jego umiłowania. Naród bowiem przez stulecia żywił przekonanie, że religia, którą wyznawał, jest religią prawdy i dobra, a więc tych stron rzeczywistości, które doskonalą osobową strukturę bytową: rozum i wolę. Uważał, że „w prawdzie należy czynić miłość", nie tylko w życiu osobistym, ale także w życiu społecznym; jeśli to jest możliwe, także narodu w stosunku do siebie. Niewątpliwie w całych dziejach ludzkości jest czymś wyjątkowym stanowisko i sformułowanie preambuły międzynarodowego traktatu unii Polski i Litwy zawartej w Horodle w 1413 roku, w okresie wielkich sporów o suwerenność plemion i narodów, w obliczu „nawracania" na religię chrześcijańską przemocą i mieczem. Świadomość kulturowa Polaków wyraziła się w tej jedynej, w dziedzinie prawodawstwa (międzynarodowego), formule:

„Miłość jedna nie działa marnie; promienna sama w sobie gasi zawiści - osłabia urazy - daje wszystkim pokój - łączy rozdzielonych -

podnosi upadłych - gładzi nierówności - prostuje krzywdy - wspiera każdego - nie osłabia nikogo.

I ktokolwiek się schroni pod jej skrzydła, znajdzie się bezpiecznym - i nie ulęknie się niczyjej groźby.

Miłość tworzy prawa - rządzi królestwami - zakłada państwa - prowadzi do dobrego stanu Rzeczypospolitej. A kto nią wzgardzi - ten wszystko utraci. . . "

Miłość-canto, jako natchnienie unii Polski i Litwy - wyrażona w tekście sejmowym w Horodle, wskazała na podstawy współżycia narodów i ich praw; zarazem zyskała swój wyraz „hymnu o miłości" nawiązujący do hymnu świętego Pawła z I Listu do Koryntian r. 13, gdzie jest ujawniony i podkreślony najwyższy wymiar *m\łość\-caritas,* która nigdy nie ustaje i zarazem jest podstawą ludzkiego działania.

Unia horodelska z 1413 roku wiążąca - dobrowolnie - w jedno państwo różne narody, a nie dokonana poprzez podboje i zwycięstwa militarne, mogła dokonać się jedynie z pragnienia dobra, przez jednoczące się narody; a „pragnieniem dobra" jest właśnie miłość będąca motywem ludzkiego działania. Jak bardzo dojrzałymi intelektualnie i moralnie okazali się w tym czasie ci, którzy stanowili prawa i państwa. Jednym z ówczesnych przywódców Polski był rektor Akademii Krakowskiej Paweł Włodkowic, który stanął w obronie suwerenności narodu, w tym szczególnie narodu litewskiego, a także polskiego, gdy na Soborze w Konstancji oskarżył Krzyżaków o zbrodnicze agresje pod pozorem nawracania na wiarę chrześcijańską. Proces wygrał i wsławił wobec całego świata Polskę i krakowski uniwersytet i w sposób znaczący zainicjował doktrynę o prawach narodów. Właśnie do Pawła Włodkowica nawiązał w swym wystąpieniu w dniu 5 października 1995 roku w siedzibie Narodów Zjednoczonych w Nowym Yorku Ojciec św. Jan Paweł II, wzywający Zjednoczone Narody do pogłębienia „praw człowieka" poprzez wyakcentowanie praw narodów do istnienia, do własnej kultury, do suwerennego ich rozwoju. Jan Paweł II nawiązał do działalności i teorii Pawła Włodkowica, świadcząc o wkładzie myśli polskiej w dziedzinę ogólnoludzkiej kultury.

Gdy Naród Polski był uciemiężony, w wyniku międzynarodowych układów z sowietami i gdy imperializm sowiecko-rosyjski zyskał swoje „uzasadnienie" nie tylko w postaci dokonanych napaści na Węgry, Czechosłowację, NRD - ale także w postaci teorii Breżniewa o „ograniczonej suwerenności" państw socjalistycznych, polskie terytoria nawiedził sekretarz generalny sowietów Michaił Gorbaczow. Wówczas to on był podziwem dla całego świata. W czasie jego bytności w Warszawie na Zamku Królewskim (w Sali Balowej) w dniu 14 lipca 1988 roku odbyło się jego spotkanie z przedstawicielami polskiej nauki. Wówczas „pozwoliłem sobie" (co później zyskało uznanie polskiego episkopatu i ludzi kultury) na „upomnienie się" o suwerenność narodową w nawiązaniu do działalności i doktryny Pawła Włodkowica. Może warto tutaj przypomnieć treść tego wystąpienia:

„Panie Sekretarzu Generalny,
Panie Przewodniczący Rady Państwa!

Współczesna, żywo dyskutowana, problematyka praw człowieka, suwerenności narodów i państw, ma swe historyczne i merytoryczne sformułowania w polskiej kulturze, tak w okresie średniowiecza, jak i dzisiaj. Sam problem ograniczenia suwerenności państwowej i narodowej, powiązany ostatnio ze słynną doktryną Breżniewa, pojawił się w historii Polski i Europy już w średniowieczu w postaci słynnego sporu z Zakonem Krzyżackim, którego ideologią było nawracanie nawet siłą i mieczem ludów pogańskich na chrześcijaństwo.

Krzyżacy, sprowadzeni na ziemie polskie dla obrony przed najazdami plemion pruskich, zmienili doktrynę obrony w doktrynę agresji. I wówczas rektor Akademii Krakowskiej, Paweł Włodkowic, na Soborze w Konstancji w XV wieku opracował i uzasadnił doktrynę o suwerenności narodów i państw. Jako niemoralną i błędną ogłosił doktrynę ograniczającą suwerenność narodów, nawet w imię najwyższych wówczas ideałów szerzenia chrześcijaństwa i nawracania nań mieczem i siłą.

Od tego czasu w świadomości Polaków zawsze budziła sprzeciw doktryna ograniczania suwerenności narodów w imię jakichkolwiek, nawet najszczytniejszych ideałów. Powstała jeszcze w średniowieczu koncepcja suwerenności państw i narodów zyskuje dzisiaj swe pogłębione, teoretyczne uzasadnienie w uznaniu suwerenności człowieka, osoby ludzkiej.

To osoba ludzka jest pierwszym suwerenem, pierwszym podmiotem praw ludzkich i obowiązków - przez to, że tylko człowiek swoim poznaniem i swoją miłością może ogarnąć siebie, świat i wszystko to, co go otacza i dokonać aktów decyzji. Suwerenna decyzja człowieka jest ostateczną podstawą suwerennej decyzji państwa. Tak jak ludzka osoba nie może stać się tylko rzeczą i traktowaną być tylko jako rzecz i przedmiot decyzji silniejszego, bo zawsze jest żywym podmiotem i suwerenem w stosunku do własnych decyzji i praw. Tak tę sprawę widzieliśmy w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie przed laty dyskutowaliśmy o tym z kolegami, w tym także profesorem Karolem Wojtyłą, naszym dawnym kolegą, dzisiaj papieżem Janem Pawłem II. I właśnie dzisiaj Jan Paweł II w swym powszechnym nauczaniu nieustannie podkreśla suwerenność i podmiotowość osoby ludzkiej, prawa człowieka, jego godność jako podmiotu, a nie przedmiotu, jako celu, a nie środka wszystkich ludzkich działań. Wypowiedzi Pana Sekretarza Generalnego Michaiła Gorbaczowa zdają się współbrzmieć z koncepcją podmiotowości człowieka, narodów i państw - wówczas, gdy podkreśla partnerstwo w decyzjach i rozwiązaniach różnych spraw. Gdyby to było jeszcze jakoś potwierdzone, to ludzkość poczułaby się bezpieczniejsza".

Na to przesłanie M. Gorbaczow nie odpowiedział od razu, lecz przysłał drukowaną odpowiedź pisemną. Oto niektóre wyjątki tej odpowiedzi:

„. . . Podoba mi się porównanie, które przeprowadził Profesor Krąpiec, pomiędzy suwerennością każdego człowieka, a całkowitą suwerennością rozwoju każdego kraju. Tak, nasze kraje stały się „dorosłe" także w rozwoju socjalistycznym i nie potrzebują ani pouczeń, ani instrukcji. Ale myślę, że mogą one i będą się uczyć od siebie wzajemnie z własnej woli. I w tym widzę jedną z najważniejszych zalet praw-

dziwie równoprawnych, partnerskich stosunków, które nie krępują nikogo, a wszystkim przynoszą korzyść. I jeżeli profesor uważa, że po to, aby ludzkość poczuła się bezpieczniej, należy podkreślić nasze przywiązanie do właśnie takich konsekwentnie partnerskich stosunków, czynię to z radością. . . ".

Prawa narodów w dobie obecnej muszą być coraz mocniej akcentowane w obliczu ogromnej przewagi państw i narodów bogatych, potężnych w bronie niszczycielskie i zarazem niezmiernie ubogich w dziedzinie moralnej. Sprzężenie bowiem potęgi materialnej i niszczycielskiej z nędzą moralną jest rzeczywistym zagrożeniem dla całej ludzkości, a zwłaszcza dla narodów bogatych w historię i swoją narodową kulturę. Jeszcze nie widać - w dzisiejszym układzie stosunków międzynarodowych - realnej, opartej na faktach i prawach, pozytywnej zapowiedzi ułożenia stosunków dla wszystkich pomyślnych. Stąd wołanie Jana Pawła II o prawa narodów zostało w środkach masowego przekazu wyciszone. . . , by może zapewnić „wolność do zła" dla materialnie silnych, a moralnie nikczemnych, jak tego doświadczyliśmy po ostatniej drugiej wojnie światowej od strony równie zdemoralizowanych zwycięzców.

Krystyna Czuba

Czy media są sprzymierzeńcem narodu?

Relacjonując fakty i analizując zjawiska, jak media postrzegają naród, nie sposób mówić bez odwołania się do myśli Jana Pawła II o narodzie - zgodnie z tematem sympozjum. Jan Paweł II widzi naród poprzez osobę, która ma swój rodowód wzięty z rodziny. Naród postrzega jako „rodzinę rodzin". A jego dojrzewanie związane jest z doświadczeniem własnych dziejów. Stwierdza, że wartością dziejów jest to, co wniosły one w rozwój człowieka i człowieczeństwa, w jego świadomość i sumienie[1].

Jak wymiar ten określają współczesne media? Czy są sprzymierzeńcem człowieka, mającego swój rodowód w rodzinie i zakotwiczenie w narodzie? Jak media odczytują spoidła historii, które każą widzieć ciągłość, aktualnie obecną anamnezę dziejów?

Media odzwierciedlają kulturę i kreują kulturę, można powiedzieć, że takie jest ich zadanie. We współczesnej kulturze występują różne tendencje antykulturowe. Są to m. in.: zdegradowanie człowieka do pojęcia zjawiska, wymazanie wartości etycznych z zasad działania indywidualnego i społecznego, relatywizm i permisywizm. Zniknęły pojęcia „ojczyzna" i „naród", zastąpione przez pojęcia: „kraj", „państwo", „społeczeństwo". Historia ludzka w jakiejś zasadniczej mierze stała się historią kultu siły i sukcesu. Mit imperiów ciąży nad człowiekiem i nad historią. Filozofia indywidualistyczno-liberalna próbuje wykreować nowego człowieka i nowy świat.

Drogą do przemiany świadomości człowieka jest oddziaływanie mediów. Środki przekazu stały się „areopagiem" współczesnej kultury, o czym w wielu wypowiedziach mówi Jan Paweł II. Przemiana świa-

domości dokonuje się poprzez przemianę znaczenia słów. Pojęcia takie jak „ojczyzna", „naród", „patriotyzm" - przestały funkcjonować w mediach lub przestały mieć pozytywne konotacje. Przemiana świadomości dokonuje się także poprzez tzw. „obalanie mitów", „sianie" kompleksów, burzenie tradycji, niszczenie autorytetów, poprzez metody, których zadaniem jest oderwanie nauczania i wychowania od korzeni i tradycji.

1. Obalanie „mitów" i tradycji

W skład kultury narodowej wchodzi zasób stereotypowych wyobrażeń tworzących legendarium narodowe. Jest to dobro narodowe, a zarazem uniwersalne jako cząstka ogólnoludzkiej kultury. Jest to „skarbiec domowy", z której naród czerpie poczucie tożsamości, przynależności, dumy, chwały. Jest on spoiwem wiążącym współczesność i przeszłość. Te wartości naszej kultury postanowiono obalić przy pomocy mediów. Moda na obalanie narodowych mitów i tradycji nie jest wymysłem dzisiejszym. Krakowscy „Stańczycy" mają dziś swoich wiernych uczniów i spadkobierców. Gdy bierzemy pod uwagę media, to w ich czołówce są: „Polityka", „Gazeta Wyborcza", „Wiadomości Kulturalne", „Wprost", „Tygodnik Powszechny", TVP i niektóre programy radiowe. Jakie mity chcą obalić media? Mit patriotyzmu, katolicyzmu i religijności Polaków, mit chwały polskiego oręża i polskich powstań, mit „Solidarności", mit kultury i dobrych obyczajów Polaków. Obalając stereotypy media są siewcami kompleksów.

Mit patriotyzmu

Siła patriotyzmu ma swe źródła w dojrzale informowanej tożsamości narodowej i świadomości jej istnienia. Jan Paweł II mówi o etosie patriotycznym, który służył sprawie człowieka i dobremu imieniu Ojczyzny w opinii świata i historii[2]. Można powiedzieć, że słowo „patriotyzm" zostało niejako „wskrzeszone" przez Papieża i wprowadzone

do języka teologicznego[3]. Nie sposób przecenić roli stereotypu patriotycznego Tego patriotyzmu, który umie stawiać wymagania, podtrzymywać ideały, bez którego trudno człowiekowi uwierzyć we własną godność. Minęła moda na patriotyzm, czyli na miłość Ojczyzny. Według niektórych publicystów i polityków zdrada interesu narodowego nie jest zdradą, lecz walenrodyzmem. Jan Pieszczachowicz w taki sposób omawia książkę S. Chwina *Literatura a zdrada. Od Konrada Wallenroda do Małej Apokalipsy.* Autor tak konkluduje zagadnienie: „Patrioci pochwycili walenrodyzm, żeby móc się wzajemnie oskarżać i sprawiać sobie udrękę niejako zastępczą, w odwecie za swoją bezsilność, która zrodziła agresję, a nawet autoagresję"[4].

Należy też wspomnieć o antypatriotycznej *Historii literatury polskiej* Cz. Miłosza opublikowanej w dużym nakładzie przez Wyd. *Znak.* Ta historia literatury, to walka Cz. Miłosza w imieniu *oświeconych* i *postępowych* z *religijnym dogmatyzmem,* społeczną *reakcją* i *nacjonalistycznym obłędem.* Wielu najwybitniejszych polskich pisarzy m. in. J. Słowacki, Z. Krasiński, H. Sienkiewicz, W. Reymont - otrzymało od Miłosza negatywne oceny. „Dzieło" noblisty stanowi pożywkę dla antypatriotyzmu mediów. A przecież cała wielka literatura polska narodziła się z misji edukacyjnej i moralnej. A przecież tej literaturze zawdzięczamy naszą tożsamość narodową.

Ewa Polak Pałkiewicz pisze: „Reżyser Kazimierz Kutz zrealizował film o czasach stalinowskich. Jest to komedia, której tłem są przepełnione żołnierzami AK UB-owskie więzienia. Czekamy zatem na operetkę na motywach wydarzeń w Katyniu. Recenzentka pewnego katolickiego pisma z żalem zauważyła, że film Kutza nie dostał nagrody na festiwalu w Gdyni i ubolewa: „Wciąż jesteśmy narodem poważnym"[5].

Zdumieniem natomiast napawa fakt, że *Polityka* odważa się sięgnąć po porównania kabaretowe i bluźniercze zarazem: „Jest w historii jakaś siła, która być może odkłada się na tzw. charakterze narodowym. Historycy kłócą się od zawsze, czy w ogóle coś takiego istnieje i objawia się w postaci specyficznie polskich gestów i zachowań politycznych. Jeśli T. Mazowiecki zasłabł podczas swego pierwszego przemówienia sejmowego, a J. Kuroń spadł z roweru, to obydwaj wpisali się w ten sposób w polski kod romantyczny, jakby to powiedziała

prof. Maria Janion. To także „po polsku" wymyślona została „gruba kreska" i pojawiła się „afera Oleksego". Nie mówię już o samej idei i polityce Okrągłego Stołu, który na podobieństwo Konstytucji 3 Maja stał się wielkim wzorem w historii Europy i może być także zestawiony razem - oczywiście w umiejętny sposób - z wojną 1920 r. , gdy to Polska zatrzymała Armię Czerwoną pod Warszawą"[6]. Podważając patriotyzm media chcą nas pouczyć: Polak to nieudacznik i ksenofob. Patriotyzm to zaścianek.

Stereotyp „Polak - katolik"

Media pracują szczególnie, aby ten stereotyp obalić. Zamiast „katolik" należy mówić i pisać „chrześcijanin", bo to jest ekumeniczne i brzmi lepiej.

„Polak katolik - małej wiary" to tytuł artykułu w *Życiu Warszawy*[7]. Takich artykułów spotyka się w prasie wiele. Media chcą na różne sposoby udowodnić, że „Polak - katolik" jest dziś modelem dalekim od rzeczywistości. Jednym ze sposobów jest sondaż. Artykuł jest analizą sondażu. Twórcy sondażu z pracowni ks. prof. Zdaniewicza protestowali, że jest ten artykuł dziełem manipulacji. Sprostowania nie ukazały się wcale. Stereotyp „Polak - katolik" jest obecnie istotnie daleki od rzeczywistości. Jest to dziełem przede wszystkim mediów. To media wykreowały niechęć do Kościoła przy pomocy rozlicznych haseł, które służą jako metoda manipulacji świadomością człowieka. Jest to obalenie tzw. „mitów" przy pomocy rzeczywistych mitów, którymi stają się hasła: „Grozi nam państwo wyznaniowe", „Kościół miesza się do polityki", „Konkordat - oznacza państwo wyznaniowe", „Czarna cenzura", „Pełzająca teokracja", „chomeinizacja Polski", „triumfalizm hierarchii". Kościół jest przedstawiony w charakterze wroga lub zacofanej społeczności. W ten sposób „Polak - katolik" zostaje ośmieszony, a nawet wyszydzony. Do tego zadania angażowane są nie tylko media tradycyjne, ale i nowe. Są wśród nich megaplakaty czy kartki pocztowe z treściami antykatolickimi. Media bez oporów realizują opracowany wcześniej scenariusz. Nie jest to trudne, bo

jak wykazują sondaże, ponad 70% pracujących w mediach ma nieżyczliwy stosunek do Kościoła. W ten sposób zostaje podważona zasada więzi Kościoła z narodem, która jest rzeczywistością teologiczną, posłaniem Chrystusa do narodów (por. Mt 28, 19; Dz 1, 8).

Jan Paweł II w swoim przekazie dotyczącym narodu polskiego ukazuje wewnętrzne przenikanie struktur Kościoła i narodu. „Od Zjazdu Gnieźnieńskiego dzieje Narodu zostały w jakiś sposób osadzone w strukturze Kościoła w Polsce"[8]. Mówi o więzi Kościoła z narodem, która od tysiąca lat trwa nienaruszona[9]. Więź ta została w jakiś sposób podważona przez działania manipulacyjne, zwłaszcza przez media. Ostatnie doświadczenia związane z wyborami prezydenckimi w 1995 r. wyraźnie na to wskazują. Apele Episkopatu Polski nie miały większego odzewu. Tak więc w rozgrywce z narodem o miejsce Kościoła i ludzkie sumienia niejednokrotnie wygrywa socjotechniczna manipulacja.

„Mit" chwały polskiego oręża

„Pamięć o przeszłości chroni nas przed staczaniem się w nicość" - powiedział Jan Paweł II do Polonii Francuskiej w 1980 r. Można powiedzieć, że dotąd wszystkie pokolenia Polaków żyjące w kraju i na emigracji rozumiały znaczenie tej zasady. Dla Polaków doświadczenie dziejów jest szczególnie ważne. Jest w nich historia i związek nasz z Bogiem - ich zakotwiczenie w ekonomii Zbawienia. Takie widzenie nadaje dziejom celowość, w przeciwieństwie do tego, jak widzi dzieje współczesny egzystencjalizm czy liberalizm. Mówi on o uwikłaniu człowieka w dzieje (egzystencjalizm) lub o tym, że człowiek jest absolutnym panem historii (liberalizm). Media inspirowane tą filozofią chcą narzucić taki kierunek widzenia rzeczywistości. Stąd właśnie walki z naszym „mitem" narodowym. Rocznice wojen, powstań czy zrywów narodowych zawsze wzbudzały emocje. Pragmatycy i ideowcy toczą spory. W sporach media są na ogół po stronie przeciwników walk niepodległościowych. Media są nie tylko przeciwnikami, ale uczestniczą także w przeinaczaniu faktów i ośmieszaniu wydarzeń.

Oto jak *Wiadomości kulturalne* piszą o Powstaniu Warszawskim. „W łunach dogasającego powstania Polacy ujrzeli wiwisekcję światowej polityki. Kompletnie innej niż ta uprawiana przy pomocy kawalerskich szarż, ryngrafów z Matką Boską i wewnętrznych obietnic, w której kształtowano ich dotychczas. "Z diabłem lecz nie z wami" pisał poeta. Każdy wybór wydawał się lepszy od tego, na który zdecydowano się 1 sierpnia 1944"[10]. Relacje o Powstaniu Warszawskim były i są często nieuczciwe i pełne manipulacji. W dwumiesięczniku *Arka* ukazał się protest jako list otwarty przeciw opublikowaniu na łamach *Gazety Wyborczej* artykułu: „Polacy - Żydzi: czarne karty powstania". W liście otwartym zatytułowanym: *O prawdę i odpowiedzialność*czytamy m. in. : „Są pewne granice, których przekraczać nie wolno. Taką granicę przekroczyła *Gazeta Wyborcza,* publikując (ów artykuł) poprzedzony rekomendacjami A. Michnika. Artykuł ten zniesławiając powstańców, Armię Krajową i inne formacje niepodległościowe, narusza godność Polski i Polaków"[11]. Może warto zacytować jeszcze jeden fragment, z historii naszych zwycięstw opisany przez *Wiadomości Kulturalne. O cudzie nad Wisłą* - w 75 rocznicę. „Znów było o nawale bolszewickiej. . . Znów mówiliśmy o niewzruszonej jedności polskiego kmiecia i polskiego dziedzica, a pojęcie cudu przyświecało nam podobnie jak w tematyce filmu. . . Żyjemy wśród pustkowia wygrzebanego z pożółkłych gazet i niemych filmów"[12]. Dla narodu polskiego problem walki wiąże się przede wszystkim, już od połowy XVIII w. z walką o niezależność, o tożsamość narodową, o miejsce należne Polsce w Europie. Było to w naszej historii absolutnie pierwszoplanowe zagadnienie. Tylko dzięki takiej postawie naród przetrwał i odbudował państwo.

Czy można więc dziś mówić, że media są sprzymierzeńcem narodu?

„ Mit Solidarności"

„Solidarność" w przekazie mediów jest mitem. To nic, że zmieniła rzeczywistość społeczną i ustrojową. To nic, że nadał walczy o tradycję i rodzinę, o prawa człowieka, że ma swoich przedstawicieli w Par-

lamencie. Jest mitem. Tak chcą widzieć pewne środowiska i tak nagłaśniają przy pomocy mediów.

„Solidarność" powstała jako ruch społeczny, nie tyle w walce o sprawiedliwość, co o samą zasadę tej sprawiedliwości, którą jest prawda. „Solidarność" wg Jana Pawła II należy do „współczesnego dziedzictwa Polaków, jest zarazem cząstką powszechnego dobra, sprawiedliwości i pokoju"[13]. „Solidarność" widzi Jan Paweł II jako znak czasu, nowy współczesny sposób walki „za wolność naszą i waszą". Porównuje „Solidarność" do wydarzenia, jakim była w dziejach narodu Konstytucja 3 Maja. Tymczasem media niszczą ten narodowy charyzmat. Można to dostrzec łatwo na przykładzie *Polityki* czy *Wiadomości Kulturalnych*. Z. Pietrasik pisze: „Nie minęło kilka lat wolności Polski, a pomniki z żelaza okazały się pomnikami ze styropianu. A to bardzo nietrwały materiał. Bohater z solidarnościowego eposu przeniósł się do kabaretu". Z kąśliwością wymienia autor nazwiska L. Wałęsy i M. Krzaklewskiego[14].

A jak jest oceniana Polska solidarnościowa: „Transparenty i szturmówki, których kije służyły na oparcie zgrzanym, zmęczonym ludziom, idą w górę. Wszystkie białe. Tak, chyba wszystkie są białe z wypisanymi czerwonymi literami. Negatyw. Negatyw strachów mojej młodości. Białe napisy na czerwonym tle. Bałem się tych napisów. Może bałem się nie tyle ich treści. . . co wszechogarniającej formy. Myślę o pytaniu postawionym przez ulotkowicza: co się za tym kryje? Pusta! Polska!"[15]. Czy można mówić o tym, że media w jakiś sposób zbliżone do obiektywizmu są sprzymierzeńcami historii własnego narodu, choćby tej najnowszej?

2. „Sianie" kompleksów

„Siewcy kompleksów" - to sformułowanie przyjęte od Barbary Fedyszak - Radziejewskiej, socjologa i publicystki. Różne kompleksy starają się usilnie zaaplikować nam media. „Sianie" kompleksów to działanie na ludzką podświadomość w taki sposób, aby ludzie zaczęli widzieć źle siebie i swoich rodaków. Jest to działanie według określonych recept.

„ Mit skrzywdzonego Polaka "

Było i jest wiele sytuacji, które w naszym doświadczeniu narodowym można określić mianem „krzywda". O tych krzywdach mówią zwykli ludzie, pisarze, czasem politycy. Mówił o nich także Ojciec Sw. Jan Paweł II. Jest on przecież szczególnym obrońcą praw każdego narodu, dlaczego miałby milczeć wobec niesprawiedliwości, czynionej jego własnej Ojczyźnie?

W 1983 r. podczas pobytu w Ojczyźnie Jan Paweł II mówił o prawie Polski do suwerennego bytu, o tym, że Polska „z nawiązką wypełnia zobowiązania sprzymierzeńcze"[16]. Mówił o tym wobec zawieszonego stanu wojennego w Ojczyźnie. Fakt, że położenie geopolityczne stwarza częste okazje do niesprawiedliwości, nie jest jednak jednoznaczny z tym co piszą niektóre gazety zwłaszcza *Gazeta Wyborcza,* że Polacy noszą „kostium ofiary". *Gazeta Wyborcza* celuje w tej tematyce pisząc o „polskim biadoleniu" w historii[17] i we współczesności[18].

T. Bogucka twierdzi, że mówienie o krzywdach i kompleks skrzywdzonych jest *naszą narodową cechą, przyrodzoną Polakom, jak Niemcom solidność, a Hiszpanom gorący temperament.* Ten sam temat podejmuje także prof. Bogdan Wojcieszke. Publikuje badania sondażowe, z których wynika, że 38% Polaków nie czuje się skrzywdzonych, 18% uważa, że są skrzywdzeni przez przeszłość, a 33% czuje się skrzywdzonych przez teraźniejszość. Badanie wykonano w 1994 r.[19]

Polemizuje z tym B. Fedyszak-Radziejowska: „Dlaczego, skąd ta bezlitosna konsekwencja w pisaniu o Polakach zdają się pytać ludzie wolni od czytania *Gazety Wyborczej.* Czy redaktorzy *Gazety Wyborczej* nie lubią siebie. Nie lubią nas? A może to tylko szlachetna, twórcza i bezlitosna prawdomówność? Odpowiedź jest prosta. Nie w emocjach redaktorów *Gazety Wyborczej* tkwi przyczyna.

To godna podziwu racjonalność i socjotechniczna sprawność dziennikarzy sprawia, że wierni czytelnicy *Gazety Wyborczej* nie myślą o sobie, a przede wszystkim o swoich rodakach dobrze. . . W Polsce elita skupiona dzisiaj wokół *Gazety Wyborczej* podjęła *trudne i odpowiedzialne zadanie - ustalenie wraz z postkomunistyczną elitą refor-*

matorów podziału wpływów i kompetencji w trudnym procesie rządzenia nieodpowiedzialnym społeczeństwem[20]. Czy nie można więc powiedzieć, że media poprzez socjotechnikę siejąc kompleksy, służą politycznym interesom pewnych grup, a nie narodowi?

Polska nietolerancja

Historia naszych dziejów szczyci się szczególną tolerancją. Polska tolerancja znalazła pełny wyraz na Soborze w Konstancji w 1414 r. w wystąpieniu Pawła Włodkowica. Potwierdza ją słynne powiedzenie króla Zygmunta Augusta w XVI w. w dobie Reformacji. Król powiedział: *Nie jestem królem Waszych sumień.* Tolerancyjną postawą Polski szczyci się Jan Paweł II. Jest świadom i deklaruje to, że jego formacja intelektualna i etyczna ma swoje korzenie w tym właśnie dziedzictwie[21]. Jeżeli zdarzają się przypadki nietolerancji, to na takiej zasadzie, jak w każdym narodzie.

Jakby na przekór tej prawdzie media, zwłaszcza od 1989 r. próbują udowodnić Polakom, że są ksenofobiczni i nietolerancyjni. Ma to szczególny związek z tzw. *antysemityzmem* Polaków. Antysemityzm to na przykład problem klasztoru karmelitańskiego w Oświęcimiu, to pogrom kielecki w 1946 r. , za który Polacy wciąż składają przeproszenia. Jeden z czytelników pisze tak: Przeczytałam, że Polska przeprasza Żydów za pogromy (w liczbie mnogiej) z roku 1946. Przeprosicielem był minister Rosati, który przypomniał sobie o roku 1946. Czy Rosati przeprosił Żydów za pogrom kielecki licząc, że otrzyma w zamian za własne - przeproszenie od Prezesa za tortury zadawane przez Żydów służbie GPU i NKWD Polakom? Prezes jest za mądry, aby przepraszać za to, czemu nie jest winien[22]. A co pisze redaktor *Ładu* ? Problem dotyczy pomawiania nas o antysemityzm i kontekstu wyświetlanego w Polsce antykatolickiego filmu *Ksiądz.* Czy wyobrażają sobie Państwo wyświetlanie w naszym kraju filmu, na którym leży choćby cień podejrzenia antysemityzm? Czy wyobrażają sobie Państwo bezmiar słusznego oburzenia, który by wówczas nastąpił? Te listy protestacyjne intelektualistów, te burze w prasie i telewizji?. . .

Natychmiast przestałoby obowiązywać twierdzenie, że każdy tego rodzaju cenzuralny zakaz dokonywany w imieniu ogółu. . . pachnie obłudą. A Szczypiorski w ramach dalszego pogłębiania i umacniania tolerancji zażądałby podania mu na srebrnej tacy głowy dystrybutora, każdy, kto ośmieliłby się coś bąknąć o wolności słowa, zostałby natychmiast napiętnowany jako chory z nienawiści oszołom, a A. Michnik osobiście nazwałby go świnią[23].

Jak relacjonowano „polską nietolerancję" podczas ostatnich prezydenckich wyborów - to także ważny ogląd naszej rzeczywistości. "W naszej Ojczyźnie rządzą ludzie w większości anonimowi, których życiorysy (te jawne, oficjalne) zaczynają się od „noclegu na styropianie", rodowodu KOR-owskiego, lub studiów na Sorbonie, ewentualnie w Harwardzie. Reszta stanowi tabu i ktokolwiek ośmieliłby się zapytać chociażby o dzieciństwo przedstawiciela „klasy politycznej", a nie daj Boże rodziców, czy konkretne miejsce urodzenia (czy to wstydliwe?) natychmiast zostanie wyklęty za grzebanie w życiorysach, „szarganie świętości osobistych". Posądzony o kołtuństwo, nacjonalizm, antysemityzm jak L. Wałęsa za słowo „jestem Polakiem" podczas kampanii prezydenckiej - o czym mówił na wiecu w poznańskiej *Arenie*[24].

Mówienie o „polskiej nietolerancji" ma swoje źródło w *Tygodniku Powszechnym* i *Gazecie Wyborczej.* Czy nie jest to żywienie nas kompleksami?

Czy Polak to „cham"?

Taka dyskusja czy Polak - to cham - przetaczała się przez łamy polskiej prasy. W dyskusjach tych starano się ukazać obecną rzeczywistość w świetle zjawisk narastającej subkultury i braku dobrych obyczajów. Dyskusja ważna i potrzebna. Jak jednak został przedstawiony problem? Dyskusja nie miała na celu troski o odbudowanie norm obyczajowych czy sięganie po autentyczną kulturę w odniesieniach międzyludzkich. Problem podjęła m. in. *Polityka:* „. . . Dziś w modzie jest antysnobizm. W pewnych środowiskach należy wręcz do dobrego tonu mówienie, że nie było się w teatrze od czasów szkolnych, a w kinie

od wielu miesięcy. Kultura rzadko jest tematem rozmów towarzyskich. W wyższych sferach rozmawia się o samochodach i zagranicznych wczasach"[25]. Autor podejmuje problem słuszny tylko nie widzi prawdy jego oblicza i jego przyczyn? Uderza w ludzi, których uważa za osobistych przeciwników. Wiele za złe ma „Solidarności", byłemu prezydentowi L. Wałęsie za jego niepoprawny, niedyplomatyczny język. Dotykając jednocześnie, zaledwie w rękawiczkach, mistrza formacji lewicowej, deprawatora i szerzyciela antykultury J. Urbana. Jest to nie raport o stanie kultury Polaków, jak tego chce *Polityka,* lecz atak na przeciwników i „sianie" kompleksów z małymi pozorami obiektywizmu. Dyskusja tocząca się w prasie nie bierze pod uwagę istotnych przyczyn tkwiących we współczesnej filozofii liberalnej, która zaszczepia normy obyczajowego luzu. Za sprawą tej filozofii media przybrały bardzo często jako formę przekazu, język, który kiedyś nazywał się „językiem ulicy". Można powiedzieć, że sposób ten niejako otrzymał właśnie od mediów prawo obywatelstwa. Mówią takim językiem dziś - twórcy kina i teatru. Mówią nierzadko politycy i parlamentarzyści. Jak to wszystko ma się do kultury?

Kultura oznacza zarówno kształtowanie człowieka i świata poprzez człowieka. Jaką kulturę niosą dziś człowiekowi i narodowi media? W nauczaniu Jana Pawła II kultura oznacza afirmację człowieka dla niego samego[26]. Jest „uczłowieczaniem" człowieka. Jest sposobem komunikacji międzyludzkiej. Powołaniem kultury według Jana Pawła II - jest kształtowanie świadomości narodowej. Trwanie narodu dzięki kulturze Jan Paweł II czyni szczególną tezą swego nauczania[27]. Jak to się ma do tego, co media przekazują dziś Polakom i o Polakach?

Mity propagandowe

Mity to metoda oddziaływania na ludzką podświadomość. Zaliczyć do nich można także hasła propagandowe o charakterze politycznym. Przykładem mogą być dwa wspierające się hasła: „grubej kreski" i „polowanie na czarownice". Zostały sformułowane bardzo sugestywnie, tak, aby nadać im nawet motywację chrześcijańską[28].

Hasła te służą do przeprowadzenia pewnych sugestii politycznych. Chodzi o to, aby nie zostali rozliczeni winni przestępstw i nadużyć w PRL. Nie da się - powiadają autorzy i wyznawcy tychże mitów - ocenić jednoznacznie tych, którzy byli w partii komunistycznej i rządzili Polską[29]. W imię „grubej kreski" jesteśmy skazani na uwikłanie w historię PRL, której nie można zakończyć.

Inny problem to nasz rzekomy kompleks wobec cudzoziemców. Zło, według polskiego myślenia, miało pochodzić zawsze z zewnątrz. Najpierw ze Wschodu, teraz z Zachodu. „Dopiero w ostatnich latach kuszący Polaków diabeł stał się zachodnim Europejczykiem. Przyjeżdża do Warszawy jako emisariusz ponadnarodowych struktur, mieszka w hotelu, mówi po angielsku i mami rodaków obietnicą wyższego standardu życia doczesnego, pod warunkiem, że sprzedadzą mu swą narodową duszę. Taki właśnie cudzoziemiec pojawia się w prawicowej prasie i w książkach o zagrożonej polskiej tożsamości"[30].

A jak nas widzą inni? Pisze się, że zainteresowanie Polską obecnie jest bardzo skromne, zwłaszcza jeśli chodzi o politykę. Najlepiej sprzedają się informacje ekonomiczne. Najbardziej interesujące są dla zachodu nasze sfery obyczajowe, choćby marginalne. Jest to polowanie na polski obskurantyzm, zacofanie, ciemnogród. Krzysztof Wolicki - korespondent francuskiego dziennika *Le Point* powiedział: „Polska miała to rzadkie szczęście, że Francuzi zachorowali na nią w okresie „Solidarności". Teraz wyszła z tła i wróciła na dawne miejsce. Nie bez pomocy Kościoła katolickiego. Francja jest republikańska. Polska ma stempel parafialnego katolicyzmu".

3. Niszczenie autorytetów

Jednym ze sposobów oderwania człowieka od korzeni jest niszczenie autorytetów, które stanowiły kierunek tożsamości i identyfikacji. Bardzo często czynią to media. Autorytetami przestają być rodzice, nauczyciele czy przywódcy. Przestają istnieć autorytety wysokiej miary i czasu próby. Wszyscy, którzy w jakikolwiek sposób wiążą

człowieka z narodem są niepotrzebni. Stanowią przeszkodę w postępie cywilizacyjnym nowego świata. W szczególny sposób robi się wszystko, aby osłabić autorytet największego Polaka naszych czasów - Jana Pawła II. Jako polityczne faux-pas uważa się np. wystąpienie Jana Pawła II podczas pielgrzymki w Skoczowie. Ojciec Sw. powiedział wówczas: „Wbrew pozorom, praw sumienia trzeba bronić także dzisiaj. Pod hasłami tolerancji w życiu publicznym i środkach masowego przekazu szerzy się coraz większa nietolerancja. Odczuwają to boleśnie ludzie wierzący". Nie pierwszy raz po tym wystąpieniu zabrzmiał głos krytyki wobec wystąpień Papieża. Jan Paweł II został oceniony już wcześniej w swojej Ojczyźnie. Najpierw, gdy postawił wymagania życia według Dekalogu, podczas pielgrzymki w 1991 r. A. Michnik nazwał go „byłym autorytetem naszych czasów" uznając, że jego nauczanie jest głęboko sprzeczne z ideałami „nowoczesnego człowieka".

Czy media można nazwać sprzymierzeńcem narodu, gdy podcinają autorytety najlepszych Polaków? Warto też pamiętać, że pewne nazwiska Ludzi znaczących i jednoznacznie opowiadających się za prawdą wcale nie pojawiają się w mediach masowych, a często nawet z ogromnym trudem w mediach katolickich. Wspomnieć należy, z jaką pasją został zniszczony autorytet L. Wałęsy. Prezydent był w centrum ataków i manipulacji. Zasług - jakby nie miał. A najmniejszy błąd stawał się niewybaczalny. Dotyczy to samo bardzo wielu polityków i ludzi związanych z chrześcijańskim systemem myślenia.

4. Nauczanie i wychowanie przeciw narodowej tradycji

Istnieje prawo do nauczania i wychowania. Jest ono fundamentalnym wymogiem związanym z prawem do życia i rozwoju. W procesie nauczania i wychowania główny udział mają dwie instytucje: rodzina i szkoła. W czasach PRL rola rodziców w wychowaniu ich dzieci była niszczona i redukowana na różne sposoby, zwłaszcza poprzez szkołę i media. Praktyka zawładnięcia nauczania

i wychowania dziecka poprzez media jest nie tylko kontynuowana ale intensyfikowana. Jakie recepty i propozycje otrzymują dzieci? Może to przybliżyć artykuł Krystyny Starzyńskiej i Marii Urban. Artykuł jest analizą podręczników przeznaczonych do nauki języka polskiego dla dzieci klas początkowych szkoły podstawowej. Co piszą autorki? Otóż: „Wartości dobrego współżycia są najczęściej postulowanymi we wszystkich analizowanych podręcznikach. Należą one do tzw. wartości tradycyjnych, charakteryzujących społeczeństwo o niższym poziomie rozwoju. Autorzy podręczników przeciwstawiają je wartościom indywidualistycznym: samookreślaniu, ciekawości świata, niezależności myślenia, dążenia do indywidualnych osiągnięć: to właśnie wartości charakterystyczne dla nowoczesnych demokratycznych społeczeństw"[31].

„Interesująca" jest analiza podręczników szkolnych, która stwierdza, że dobre wychowanie i dobre relacje z innymi - to niższy stopień rozwoju. A treści narodowe i patriotyzm są według autorek prezentowane w nastroju egzaltacji. Bo jest w nich święto 3 Maja, 11 listopada, bohaterstwo legionistów i Grób Nieznanego Żołnierza. „Bohaterami czytanek są znacznie częściej obrońcy niepodległości niż wynalazcy, albo wybitni artyści. Sporadycznie rolnik, blacharz, drukarz"[32]. Konkluzją jest to, że nauczanie jest konformistyczne i uległe wobec autorytetów, słowem patriotyzm w XIX-wiecznym wydaniu.

Podobnie o lekturach szkolnych pisze *Tygodnik Powszechny,* a w nim różni nauczyciele. I *Gazeta Wyborcza* piórem Wojciecha Staszewskiego. Gazety piszą, że młodzież nie lubi lektur szkolnych. Polacy przestają czytać. Dlaczego? Zapanowała moda na cywilizację obrazu. Skończyła się moda na ojczyznę i tradycję. Podręczniki historii zakłamują rzeczywistość. Jak to ma miejsce w przypadku podręcznika szkolnego Tadeusza Siergiejczyka - *Historia dzieje najnowsze 1939 - 1945,* wyd. VI Warszawa 1995. Fakty są zmienione. Nie mają żadnego potwierdzenia w źródłach. W ten sposób niszczy się świadomość narodową młodzieży. Czy media można nazwać sprzymierzeńcem w procesie nauczania i wychowania o własnym narodzie?

Podsumowanie

Plan przemiany świadomości Polaków zaczęto realizować od początku PRL. Realizowali ów plan „ramię w ramię" z działaczami partii publicyści, pisarze i media. Do szeregu tych intelektualistów należeli Jerzy Andrzejewski, który w *Popiele i diamencie* wyszydzał taniec chochołów z *Wesela* Wyspiańskiego. Leon Kruczkowski druzgocący w *Kordianie i Chamie* /egendę powstańczą, Aleksander Bocheński rozprawiający się z mitami narodowymi, Konstanty Ildefons Gałczyński ze smutną *Zieloną Gęsią.* Szkodliwą mitologię patriotyczną - jak ją nazywał biblią pauperum - zwalczał już przed 30 laty ten sam redaktor *Wiadomości Kulturalnych* Krzysztof Teodor Teplitz. „Jeśli wyzwalanie się spod władzy mitów, ich laicyzacja jest świadectwem dojrzałości społecznej, nie sposób pominąć pytania, jak dalece dojrzałym było społeczeństwo, o którego najgłębszych zasadach odczuwania stanowił przez długie lata mit bohaterski"[33]. Jak widać te same metody, te same niemal twarze sterują programem walki z naszymi narodowymi mitami, z naszym uniwersem symboli, które świadczą według nich **0** głębokim zapóźnieniu. Jest to walka o desakralizację i laicyzację życia. Walka o wyzwolenie Polaków z kostiumu religijno-patriotycznych symboli. Walka o to, aby nakłonić bałamucony przez od ponad tysiąca lat naród religią i tradycją do zgody na rzeczywistość, która nazywa się liberalizm i konsumizm. Na ile nie zabraknie nam mocy 1 odwagi trwać przy ołtarzach ojców naszych? Michael Medved, Amerykanin, wybitny krytyk filmowy, pisarz i publicysta powiedział w Warszawie na XVIII Międzynarodowym Kongresie Rodzin: „Popierając tradycyjne wartości nie jesteście sami - jak głoszą media - nietypowi, dobrze służycie ludzkości i więcej nam takich potrzeba"[34].

Przypisy

[1] por. Jan Paweł II, ***Na ziemi polskiej,*** Rzym 1979, s. 30.
[2] por. Jan Paweł II, ***Pokój Tobie Polsko, Ojczyzno moja,*** Rzym 1983, s. 111.
[3] por. Krystyna Czuba: ***Ojczyzna w nauczaniu Jana Pawła II,*** Olsztyn 1990, s. 118.
[4] Jan Pieszczachiewicz: ***Literatura a zdrada,*** w: Polityka 5/94.
[5] Ewa Polak - Pałkiewicz: ***Autorytety wracają do źródeł, Niedziela 7/96.***
[6] Wiesław Władyka: ***Przechodni gabinet,*** w: Polityka 6/96.
[7] ***Polak katolik - malej wiary,*** w: ***Życie Warszawy*** 16. 09. 1994.
[8] Jan Paweł II: ***W pielgrzymce do ziemi ojczystej,*** Paryż 1980, s. 99.
[9] por. tamże.
[10] Krzysztof Teodor Teplitz: ***Lepiej z diabłem,*** w: ***Wiadomości kulturalne*** 10/1994.
[11] ***O prawdę i odpowiedzialność,*** w: ***Arka*** 50/1994.
[12] Krzysztof Teodor Teplitz, w: ***Wiadomości Kulturalne*** 35/1995.
[13] Jan Paweł II: ***Solidarność należy do dziedzictwa ludzi pracy w mojej Ojczyźnie,*** Oss. Rom. 12/1982, s. 24.
[14] Zdzisław Pietrasik: ***Polskie diabły,*** w: ***Polityka*** 3/1996.
[15] Piotr Szulkin: ***Pusta Polska,*** w: ***Wiadomości Kulturalne*** 3/1994.
[16] zob. Jan Paweł II: ***Pokój Tobie Polsko, Ojczyzno moja,*** dz. cyt. , s. 141.
[17] zob. Janusz Tazbir, w: ***Gazeta Wyborcza*** 46/1995
[18] Teresa Bogucka, ***Wygodny kostium ofiary, Gazeta Wyborcza*** 48/1995
[19] Zob: Bogdan Wojcieszke, ***Lament polski, Gazeta Wyborcza*** 48/1995
[20] Zob: Barbara Fedyszak Radziejowska, ***Siewcy kompleksów, Arkany*** 4/1995
[21] Zob. Andree Frossard, ***Rozmowy z Janem Pawiem II,*** Rzym 1982, s. 28
[22] Zob: Listy Czytelników, ***Słowo,*** 32/96
[23] Mateusz Michalkiewicz, ***Obywatele drugiej kategorii, Ład*** 39/1995
[24] J. S. , ***Czy jestem nacjonalistą, faszystą?,*** w: ***Słowo*** 10. 10. 1995.
[25] zob. Z. Pietrasik: ***Nowy cham w nowych czasach,*** w: ***Polityka*** 42/1995.
[26] por. Jan Paweł II: ***Wiara i kultura,*** Rzym 1986, s. 70.
[27] por. tamże, s. 74.
[28] por. Bp Adam Lepa: ***Świat manipulacji,*** Częstochowa 1995, s. 82.
[29] por. Z. Pietrasik: ***Polskie diabły,*** w: ***Polityka*** 3/1996.
[30] tamże.
[31] zob. Krystyna Szarzyńska, Maria Urban: ***Ala ma kota,*** w: ***Polityka*** 16. 09. 1995.
[32] tamże.
[33] zob. Krzysztof Teodor Teplitz: ***Seans mitologiczny,*** Warszawa 1961, s. 110.
[34] zob. Michael Medved: ***Mass media - opinia - wolność - prawda,*** w: XVIII Międzynarodowy Kongres Rodziny, Warszawa 1994, s. 423.

Zofia J. Zdybicka

Religia formująca naród

Celem niniejszego artykułu jest próba określenia relacji zachodzących między religią i narodem. Nie jest to zadanie łatwe. Wchodzą bowiem w grę rzeczywistości - religia i naród - trudne do precyzyjnego określenia, a więc i relacje między nimi nie są łatwe do jednoznacznych ustaleń. Obecnie zarówno w Polsce jak i w innych krajach wokół pojęcia „narodu" i „religii" narosło wiele nieporozumień, które zaciemniają, a nawet deformują, prawdę o tych tak ważnych rzeczywistościach ludzkiego życia.

Mówiąc o relacjach zachodzących między narodem i religią, trudno ograniczyć się tylko do wskazania rozwiązań teoretycznych. Toteż dociekania filozoficzne dotyczące podstaw istnienia religii i narodu oraz podstaw zachodzących między nimi relacji, zostaną poprzedzone „krótką lekcją z historii Polski", by pokazać czy przypomnieć, na czym w praktyce polegała rola religii, głównie Kościoła Katolickiego, w dziejach naszej ojczyzny i polskiej tradycji narodowej.

Tradycję mamy w tej dziedzinie wielką, większą niż inne kraje Europy nawet niż Francja i Anglia, które swoją świadomość narodową zdobyły znacznie później niż Polska. Spośród krajów europejskich Polska wyróżnia się w tej dziedzinie i istnieje przekonanie, nie bez pewnych podstaw, że Polska obok narodu izraelskiego posiada najgłębszą świadomość narodową, posiada własną filozofię i teologię narodu [1]. Religia odegrała w powstaniu i tworzeniu się narodu polskiego kluczową rolę.

Rodzi się jednak pytanie, czy to już nie historia? Czy wobec nowych tendencji kulturowych, społecznych, politycznych i ekonomicznych kategoria narodu nie jest czymś przestarzałym. Czy nie jest więc

anachronizmem mówić o narodzie w obecnej sytuacji kulturowej i politycznej w Polsce?

Niestety odpowiedź wielu Polaków na powyższe pytania byłaby pozytywna. Zachodzące w Polsce zmiany zdają się prowadzić do radykalnej zmiany w stosunku i do narodu i do religii, zwłaszcza Kościoła Katolickiego. Polska tożsamość narodowa i znaczący dla niej związek z religią zostają obecnie poddane niebywałej presji dwu sił antynarodowych i antyreligijnych: komunizmu i liberalizmu z ich wizjami człowieka.

Nie możemy zapomnieć, że u podstaw komunizmu jest wizja człowieka jako jednostki stającej się w dziejach, podporządkowanej kolektywowi, który ma bytowość mocniejszą niż człowiek i któremu jednostka musi się podporządkować. Marksizm jest z natury antypersonalistyczny, neguje osobowy byt człowieka i jego priorytet w stosunku do społeczności. Marksizm jest także ateizmem, odrzuca transcendentny wymiar człowieka, jego powiązanie z Bogiem, odrzuca więc religię. Jest on bowiem dziedzicem tradycji oświeceniowej i negował wartości kultury chrześcijańskiej z przekonaniem, że należą do przeszłości. Nowy, lepszy, ludzki świat będzie światem bez Boga i religii. Marksizm programowo jest także antyrodzinny i antynarodowy i tworzy takie struktury społeczne, które mają człowieka wykorzenić z tych podstawowych społeczności tak cenionych w personalistycznej wizji człowieka. Naród - według przedstawicieli marksizmu był „wytworem burżuazyjnym". Budowanie nowego ładu będzie udziałem nie narodu lecz klasy robotniczej i domaga się jej wyzwolenia z ojczyzny, by mógł stanowić siłę międzynarodową: „proletariusze wszystkich krajów łączcie się". Komunizm jest internacjonalizmem.

Nic więc dziwnego, że komuniści po zdobyciu władzy w Polsce po II wojnie światowej dążyli do stworzenia nowej mentalności Polaków, niszczyli „mit świadomości narodowej", burzyli pomniki polskiej kultury, zniekształcali obraz polskich dziejów przez selektywność przedstawianych wydarzeń, tendencyjną ich interpretację, a nawet przez zniekształcanie faktów.

Przyjmując jako dominujący czynnik życia społecznego i politycznego klasę i przypisując klasie robotniczej „rolę wiodącą" w budowa-

niu życia społecznego i politycznego, komuniści dążyli do wyzwolenia z tradycji, z religii, ojczyzny. Ich zdaniem prawdziwe wyzwolenie może się dokonać ponad ojczyzną, stąd nie tylko teorie internacjonalistyczne, lecz także - jak to widać drastycznie na przykładzie Związku Radzieckiego - przemieszczania ludności, by z ludzi wykorzenionych tworzyć „nowy lud". Celem komunistów było stworzenie państwa z narodem swoiście rozumianym. Chodzi bowiem o doprowadzenie do takiego stanu rozwoju społeczeństwa, które byłoby bezklasowe, co jest możliwe po całkowitym uspołecznieniu własności środków produkcji. Własność prywatna człowieka zakorzenia, więc trzeba ją zniszczyć, oderwanie „od ziemi" wykorzenić z dotychczasowej kultury i uzależnić człowieka od struktur władzy. Wprawdzie obecnie w Polsce upadły czy upadają struktury ekonomiczne komunizmu, pozostała jednak kształtowana przez indoktrynację i przez stworzone struktury ludzka mentalność i nastawienie ludzi. Zwróćmy uwagę tylko na dwie sprawy: prymat ekonomii, nastawienie na wartości materialne oraz nieliczenie się z moralnością w życiu politycznym, polityczny amoralizm, który przenika do społeczeństwa. Do tego dochodzą obecnie pewne zjawiska cywilizacji zachodniej bezkrytycznie przyjmowanej przez Polaków: konsumizm, konformizm kulturowy oraz liberalizm, który dotyczy nie tylko wolnego rynku, ale przenika wszystkie sfery ludzkiego życia zwłaszcza przez swój relatywizm moralny oraz zniekształcone rozumienie wolności ludzkiej.

Ta mieszanka materializmu postkomunistycznego i liberalizmu z relatywizmem moralnym stanowi obecnie większe zagrożenie dla tożsamości narodowej Polaków niż to miało miejsce w czasie jawnego komunizmu.

Symptomatyczny i wielce znaczący jest stosunek do Kościoła Katolickiego nie tylko władz postkomunistycznych, lecz także wielu Polaków dający wyraz swemu dystansowi wobec Kościoła, krytykujących Kościół, co szczególnie nagłaśniane jest przez media, zresztą nie tylko laickie. W okresie transformacji ustrojowych w Polsce następuje niespodziewane uderzenie w Kościół, który z niedawnego obrońcy człowieka, ludzkich praw, zwłaszcza wolności staje się w przekonaniu wielu zagrożeniem dla osobistej i społecznej wolności, w świadomości społecznej kreowany jako instytucja, która „nie umie odnaleźć się

w sytuacji demokracji"[2]. Nasila się antyklerykalizm. Nawet ci, którzy teoretycznie głoszą pluralizm, w rzeczywistości zajmują stanowisko antyreligijne, dążąc do wyeliminowania jakiejkolwiek roli Kościoła w życiu społecznym i politycznym. Religia może być sprawą prywatną (w domu i w Kościele), nie ma dla niej miejsca w życiu publicznym, grozi to bowiem - zdaniem wielu - konfesyjnością państwa, totalitaryzmem religijnym. Nie ma także miejsca dla moralności chrześcijańskiej, która przecież z zasady jest ogólnoludzka (nie zabijaj, nie kradnij, nie kłam) i bez której życie społeczne staje się niemożliwe.

Zdumiewa skuteczność ataków na Kościół i przekonanie, że nie ma on prawa głosu nawet wówczas, gdy zagrożone są podstawowe prawa ludzkie. Przenika ono nawet do osób duchownych, które wykazują pewien lęk przed zdecydowanym zabraniem głosu zwłaszcza w sprawach moralnych. Symptomatyczne i niepokojące jest stanowisko Ks. Stanisława Kudelskiego ujawnione w artykule „Advocatus diaboli"[3]. Ocenia on podstawy Ks. Jerzego Popiełuszki w kategoriach politycznych i sugeruje, że jeśli w ogóle ma on dane jako kandydat na ołtarze, to nie należy spieszyć się z jego kanonizacją, by nie drażnić współczesnych wtrącaniem się Kościoła do polityki. Św. Stanisław biskup czekał przecież na kanonizacje 140 lat. Może poczekać i Ks. Popiełuszko. Jeśli nawet osoba duchowna nie rozumie, że Kościół nie może milczeć, gdy łamane są prawa człowieka nadane człowiekowi przez Boga. Kto ujmie się za człowiekiem? jeśli nie będzie robił tego Kościół? Co z wszystkimi męczennikami, którzy oddawali życie za wiarę, godność i wolność człowieka. Na szczęście artykuł Ks. Kudelskiego wywołał zdrową reakcję.

Wszystko to jednak świadczy, że w Polsce rozmywa się nie tylko świadomość narodowa, lecz także świadomość religijna i nieodłącznie z nią związana świadomość moralna. Odnosi się wrażenie, że obecnie przeżywamy w Polsce podobną i bolesną sytuację „zamazanej świadomości", o której pisze Toqueville: „W życiu narodów przychodzi czasem chwila, kiedy stare obyczaje się zmieniają, upadają zwyczaje, wiara się chwieje, znika siła wspomnień. Wówczas obywatele nie mają ani instynktownego patriotyzmu monarchii ani świadomego patriotyzmu republiki. Zatrzymali się gdzieś pośrodku w pomieszaniu i niedoli".[4]

Toteż mówi się obecnie w Polsce o braku pewności aksjologicznej, o „aksjologicznej schizofrenii", która cechuje elity polityczne, co w konsekwencji udziela się społeczeństwu, które zupełnie traci grunt pod nogami, jest zdezorientowane [5].

Mieszanka mentalności kształtowana przez komunizm przez dziesiątki lat i wprowadzenie jakby z dnia na dzień kapitalizmu z wolnym rynkiem sprawia, że zdajemy się wszystko wystawiać na sprzedaż - naszą kulturę, moralność, obyczaje, naszą historię dawną i najbliższą. Zjawisko jest tak narastające, że trzeba by mówić o jakiejś kulturowej zapaści. Tę sytuację rozgrywającą się na naszych oczach dobrze wyrażają słowa poetki:

„.... i nawet już nie to ważne,
że kończy się tysiąclecie
jedno czy drugie
albo, że się nowe zaczyna
to, coś więcej
o wiele więcej niż nam się zdaje
oto wciąga nas w wir
w swój lej
"wielka pauza"
Czy nie sądzisz, że dzieje się tak
jakby wyłupywała się z nas
nowa era
nie podobna do niczego, co
było dotąd" [6]

Jaka era ?

Czyni się szybkie uogólnienia. Maria Janion pisze: „W Polsce może istnieć albo romantyzm albo wolny rynek". Trzeba więc rozbić „beton romantyczny", by wprowadzić wolny rynek [1]. Czyżby Polacy byli niezdolni do rozumnego spojrzenia na rzeczywistość, przede wszystkim na człowieka, czyżby nie byli zdolni układać życie społeczne i polityczne według rozumnej troski o dobro człowieka?

Wolny rynek jest dobry w dziedzinie ekonomii, ale nie może obejmować wszystkich dziedzin życia ludzkiego. Na wolnym rynku nie ma przecież miejsca ani na pamięć o przeszłości, ani na myślenie

o przyszłości transcendującej wymiary przestrzenno-czasowe. Nie ma miejsca na nadzieję wieczności. A bez wymiaru historycznego, bez pamięci historycznej i bez perspektywy transcendentnej istnieje niebezpieczeństwo sprzedania człowieka. Komu więc będzie służył wolny rynek? Zapomnienie o swoich dziejach osobistych i narodowych jest porównywalne z choroba Altzheimera w życiu jednostki. Toteż mimo dominującego dziś nastawienia antyhistorycznego - dla rozważenia naszego problemu - nieodzowne jest spojrzenie na dzieje Polski w interesującej nas problematyce relacji naród - religia.

1. Relacja naród - religia w dziejach Polski.

Nawet niezbyt szczegółowa znajomość dziejów Polski wskazuje, że naród polski w swoich zasadniczych wymiarach został uformowany przez Chrześcijaństwo, konkretnie przez Kościół rzymskokatolicki.

Decyzja pierwszych władców Polski - Mieszka I i Bolesława Chrobrego - przyjęcia przez nich, jako przedstawicieli narodu, chrześcijaństwa i to za pośrednictwem Czech, była decyzją o wielkiej wadze nie tylko religijnej (wejście w porządek zbawienia), lecz także duchowo-kulturowej i politycznej.

Religijnie - Chrzest Polski był przyjęciem wiary Chrystusa i Jego mocy zbawczej i wprowadzeniem plemion słowiańskich - jak określa Norwid „słowiaństwa polskiego" - w orbitę oddziaływania Kościoła rzymskokatolickiego z jego uniwersalizmem polegającym na przekonaniu, że zbawienie dokonane przez Chrystusa dotyczy wszystkich ludzi.

Kulturowo natomiast przez fakt Chrztu Polska związała się z kręgiem bogatej, rozwiniętej kultury cywilizacji łacińskiej.

Politycznie przez związek z Rzymem naród polski i jego państwo uniezależniały się od politycznej i kulturowej zależności najbliższych sąsiadów - plemion germańskich i Rosji z ich swoistą germańską i bizantyjską kulturą.

Trudno przecenić fakt, że młode państwo polskie przez swój związek z Rzymem transcendowało układy wyznaczone przez położenie

geograficzne, wyprowadzało z „zaściankowości", wprowadzało w szeroki świat chrześcijański budowany w kontekście starszej kultury grecko-rzymskiej.

Co było istotne dla cywilizacji łacińskiej współtworzonej przez fakt Wcielenia Chrystusa, dziedzictwo grecko-rzymskie i Ewangelię ? Dziś powiedzielibyśmy najprościej - personalizm, czyli uznanie człowieka za wartość podstawową, uznanie jego wartości, godności, bo przecież „dla nas i dla naszego zbawienia Bóg stał się człowiekiem".

Prymat człowieka wiązał się z dowartościowaniem tego wszystkiego, co bezpośrednio wiąże się z człowiekiem, jego rozumności, a więc rozwój nauki zwłaszcza filozofii i teologii, wyraźny kształt moralności oraz dowartościowanie sztuki.

Skierowanie na człowieka, który powstaje i żyje w społeczności, wyrażało się w przyjęciu przez Polskę zasad organizacji społecznej, kształtowanej przez rozumne prawo tak rozwinięte w społeczności rzymskiej. Racjonalne prawo gwarantowało racjonalność życia i pewną oddolność organizmów społecznych, dziś powiedzielibyśmy było dowartościowaniem samorządów, decentralizacją.

Polscy władcy wraz z przystąpieniem do Kościoła Katolickiego przyjęli oparty o personalizm porządek prawny, istotny dla życia społecznego, a jego struktury często budowali wzorując się na Kościele - organizacji społecznej wówczas najdoskonalej rozwiniętej. Dotyczyło to administracji, sądownictwa, szkolnictwa, organizacji opieki zdrowotnej itp.

Samo rozumienie prawa miało w życiu narodu polskiego decydujące znaczenie dla organizacji życia społecznego i dla kształtowania mentalności Polaków. Prawo było „rozumnym porządkiem dobra" - *ordo boni ac recti.* Prawo w rozumieniu rzymsko-chrześcijańskim było więc dziełem rozumu, „rozporządzeniem rozumu", suponujące rozumność społeczeństwa i organizując je rozumnie i roztropnie.

Sprawę tę należy szczególnie podkreślić zwłaszcza dlatego, że współistniało inne rozumienie prawa (Ulpian) niejako dzieła rozumu, lecz jako woli władcy, jego nakazu: *quod principi placet legis habet vigorem* - „to co podoba się władcy nosi znamię prawa". Takie rozumienie prawa wiąże się nieuchronnie z tendencją totalitarną, co może

mieć miejsce w każdym ustroju społeczno-politycznym, nawet w demokracji. Nie ma istotnego znaczenia praktycznego, czy władcą jest jedna osoba czy grupa osób, kiedy przyjmuje się za prawo to, co „podoba się większości", jak to drastycznie ujawnia się w ustanowieniu prawa do zabijania nienarodzonych przez parlamenty państw demokratycznych, jest wyrazem woli, a nie wyrazem rozumnej łaski.

Woluntarystyczne rozumienie prawa ujawniło się w sposób szczególny w okresie Reformacji, kiedy władca mógł narzucać poddanym wyznawanie określonych religii, co wyraża znane adagium: *cuius regio eius religio* - „czyja władza tego religia".

Mimo ścisłych związków narodu polskiego z chrześcijaństwem rzymskokatolickim, religia nigdy nie była narzucana, przeciwnie gwarantowana była wolność religijna, co świadczy o właściwym i głębokim rozumieniu związku człowieka z Bogiem i Ewangelii. Wyrażają to słynne słowa Zygmunta Augusta : „nie jest królem sumień ludzkich".

Wpisanie przez Chrzest narodu polskiego z całym bogactwem jego słowiańskości w kulturę łacińską, owocowało więc szacunkiem dla człowieka, racjonalnością (Kościół Katolicki nie godzi się na fideizm), wolnością religijną i tolerancją w stosunku do własnych obywateli różnych wyznań, czy w stosunkach między narodami. Nasze położenie między krajem protestanckim i krajem prawosławnym nie tylko przeszkadzało, lecz może przyczyniło się do rozbudzania własnej świadomości narodowej i religijnej.

Kiedy zrodziła się polityczna „idea jagiellońska" państwa dwunarodowego byliśmy duchowo przygotowani, by była to unia „wolnych z wolnymi" i „równych z równymi". Wielka koncepcja zjednoczenia politycznego Polski i Litwy, chrzest Litwy, było jakby rozszerzeniem koncepcji samorządu na stosunki międzynarodowe. Było gruntowaniem wolności zarówno narodu polskiego, jak i narodu litewskiego w obliczu zagrożenia politycznego i kulturowego, jakie dla obu narodów stanowili Krzyżacy nawracający „mieczem" i niosący totalitaryzm. Grunwald był i pozostaje symbolem zwycięstwa politycznego i wolności religijnej.

Wspólny dla całej Europy język łaciński, aż do XVI wieku kształtował i wyrażał naszą kulturę - literaturę, naukę i politykę. Posługiwa-

nie się łaciną otwierało przed Polakami granice i umożliwiało bliskie związki z elitą kulturalną innych narodów, ze środowiskami naukowymi, wielu Polaków przecież studiowało na zachodnich uniwersytetach. Kiedy natomiast wprowadzono do literatury język Polski (Rej, Kochanowski), ujawnił on bogactwo ducha i przeżyć Polaków kształtowanych wielkimi ideałami i strukturami kultury klasycznej i chrześcijaństwa.

Kościół przez swój wpływ na struktury administracyjne, sądownictwo, szkoły, szpitale tworzył nie tylko naród pod względem kultury, był także czynnikiem wspierającym i jednoczącym, a nawet ratującym od zagłady w niebezpieczeństwach, których Polsce nigdy nie brakowało.

Ujawniło się to szczególnie w okresie rozbicia dzielnicowego, czy wielkiego zagrożenia narodu i państwa przez Szwedów („Potop szwedzki"). Zryw narodowy motywowany patriotycznie i umacniany religijnie osiągnął swoje apogeum w „Obronie Częstochowy", ślubach Jana Kazimierza (Lwów 1665) i ogłoszeniu Matki Bożej Królową Korony Polskiej.

Zjednoczenie przy Kościele katolickim gwarantowało także zachowanie i utwierdzenie wiary w okresie Reformacji i uchroniło Polaków przed jej masowym przyjęciem, co by przyniosło nie tylko zmianę, ale i obce nam elementy kulturowe (antyracjonalność, fideizm, woluntaryzm prawny).

Utrata suwerenności politycznej w okresie rozbiorów stanowiła wielkie zagrożenie dla tożsamości narodowej Polaków. Zaborcy czynili wszystko, by ją osłabić lub zniszczyć. Rosja przemocą narzucała prawosławie (Podlasie), co było równoczesnym wprowadzeniem elementów kultury bizantyjskiej, zwłaszcza z jej poddańczym stosunkiem dla władzy. Prusy ze swoim Kulturkampfem na różne sposoby uderzały w kulturę polską, wprowadzając do szkół i administracji język niemiecki, prześladując Kościół Katolicki.

Przetrwanie przeszło stuletniego okresu rozbiorów jest dobitnym dowodem na to, iż czynniki kulturowe mają przewagę nawet nad strukturami politycznymi (państwowymi) w przetrwaniu narodu. Co więcej, w czasie zależności politycznej od obcych państw, w okresie, gdy siłą narzucono elementy obcych kultur, polski katolicyzm, kultura ła-

cińska w wydaniu polskim nabrały nowego wyrazu, nowego dynamizmu, stanowiąc skuteczną broń przeciw kulturze najeźdźców, Naród zachował suwerenność kulturową, „suwerenność ducha". Udział Kościoła w tym budowaniu suwerenności i jedności duchowej narodu był szczególny. Dzięki nauczaniu tych samych prawd wiary (wspólny katechizm), kultowi tych samych świętych (Stanisław, Wojciech), dzięki hierarchii kościelnej z Prymasem na czele Kościoła stał się realnym czynnikiem i symbolem jedności narodu rozdzieranego przez zaborców.

Co więcej, właśnie w okresie zaborów, zwłaszcza w XIX wieku świadomość narodowa Polaków i jej związek z religią znalazły swój niepowtarzalny wyraz w wielkiej literaturze romantycznej, w tworzeniu filozofii i teologii narodu.

Literatura Polska osiąga w tym czasie niezwykle wysoki poziom artystyczny i treściowy. Wielcy jej twórcy, zwłaszcza wielcy wieszczowie: Mickiewicz, Słowacki, Krasiński byli wielkimi patriotami, którzy czuli z narodem, rozumieli naród i w sposób przekonywujący i porywający wyrażali swe poglądy o istotowym związku między narodem polskim i chrześcijaństwem. Byli głęboko przekonani, że moralność motywowana religijnie stanowi największą siłę narodu. Mickiewicz uważał, że w ewolucji ludzkości czynnikiem zasadniczym jest właśnie podniesienie poziomu moralnego. Jego źródło upatrywał w narodzie chrześcijańskim. „Cywilizacja prawdziwie godna człowieka musi być chrześcijańska" napisał Mickiewicz w *Księgach Pielgrzymstwa Polskiego^*.

Na styku literatury i filozofii, nie bez wpływu filozofii niemieckiej, zwłaszcza filozofii Hegla, powstała w tym czasie polska filozofia narodowa, filozofia mesjanistyczna. Twórcami jej byli: B.Trentowski, J.Gołuchowski, A.Cieszkowski, K.Libelt, J.Kremer, J.M. Hoene-Wroński, A.Towiański, Semenenko. Wprawdzie ulegali wpływom filozofii idealistycznej, w różnym zresztą stopniu, zachowali jednak przekonanie o istnieniu osobowego Boga, wieczności dusz, priorytecie sił duchowych nad cielesnymi. Łączyło ich przekonanie o roli filozofii, w której upatrywali nie tylko wyraz do poznania prawdy, lecz także przypisywali jej znaczącą rolę w przekształcaniu życia i wybawienie

ludzkości. Łączyła ich wiara w metafizyczne znaczenie narodu i przekonanie o roli narodu w rozwoju ludzkości, a szczególnie roli narodu polskiego, który pośród narodów świata miałby pełnić rolę szczególną - funkcję Mesjasza.

Mesjanizm niewątpliwie był wypaczeniem i filozoficznym, i religijnym. Jego twórcy mylili misję Kościoła, którą jest prowadzenie do nadprzyrodzonego zbawienia z misją narodu i zawłaszczali tę misję dla swego narodu przypisując mu specjalną rolę podobną do tej, jaką Bóg powierzył narodowi izraelskiemu przed przyjściem Chrystusa, a nawet analogiczną do misji samego Chrystusa. Trudno jednak nie uznać wielkiego i gorącego patriotyzmu jego twórców i eksponowanie narodu wówczas, gdy był deptany przez zaborców i wymazany z mapy Europy.

Szczególne znaczenie w myśli narodowej zajmuje K.C.Norwid (1821-1883), którego poezja zawierała wielki ładunek filozoficznej i teologicznej myśli [9]. Ustrzegł się jednak błędu mesjanizmu. Właściwie ujmował bowiem relację między narodem i Kościołem, podkreślał ich bliskość nie utożsamiając jednak wymiaru zbawczego i kulturowego:

„Naród mię żaden nie zbawił, ni stworzył,
wieczność - pamiętam przed wiekiem:
Klucz Dawidowy usta mi otworzył
Rzym nazwał człekiem" [10].

Tę bliskość i więź między fenomenem chrześcijaństwa i narodem polskim określił jako „jednopromienność" - zdążanie w tym samym kierunku .

Nie ulega wątpliwości, że wielka literatura romantyczna i popularyzacja poglądów polskich filozofów umocniły poczucie narodowe w kraju i na emigracji i znacząco wpłynęły na religijność Polaków. Nic więc dziwnego, że Jan Paweł II głosi całemu światu, że to właśnie kultura pomogła narodowi polskiemu przetrwać utratę politycznej i gospodarczej niezależności, świadczy w ten sposób o priorytecie ducha i kultury nad strukturami politycznymi.

Polska bogata w dobra kultury, bardziej duchowo skonsolidowana i świadoma siebie podejmowała próby odzyskania niepodległości politycznej. Naród nie załamał się, nie rozmył i dzięki temu mógł odzys-

kac niepodległość. Akordem wszystkich wysiłków zmierzających do odzyskania niepodległości, w których sprzęgały się patriotyzm i religia - stał się Cud nad Wisłą (15.08.1920 r.). Zjednoczone wysiłki, motywowane religijnie, dały rezultat o wielkiej doniosłości politycznej nie tylko dla Polski. Okres II wojny światowej przyniósł nowe uderzenie w naród polski dwóch XX-wiecznych totalitaryzmów, dążących do zabrania Polsce nie tylko ziemi, lecz także i duszy - jej kultury i religii. Toteż zarówno jeden jak i drugi okupant niszczyli przede wszystkim inteligencję i duchowieństwo Kościoła Katolickiego.

Przyłączenie Polski w wyniku Jałty do bloku komunistycznego rozpoczęło systematyczną i brutalną transformację gospodarczą i kulturową. Podjęto zdecydowane działania zmierzające do przekształcenia świadomości Polaków, niszczono „mity narodowe", tworzono świadomość socjalistyczną. Duże znaczenie negatywne miała atomizacja społeczeństwa przez zakaz organizacji „oddolnych", wychowanie w duchu ateizmu i internacjonalizmu, tworzenie nowych struktur gospodarczych i społecznych, które uzależniały całkowicie poszczególne jednostki od władzy i jej dyrektyw. Systematycznie dokonywano „zniewolenia umysłów".

Kościół rzymskokatolicki, jedyna organizacja społeczna ogólnonarodowa - niezależna ideowo od władzy, choć zwalczana - ostatecznie ostała się nie tylko jako instytucja zbawcza, lecz także pełniąca niezmiernie ważną rolę kulturową dzięki personalistycznej koncepcji człowieka, akcentowanie wolności osobowej oraz polskości. Kościół Katolicki „stał przy człowieku" broniąc jego wymiaru transcendentnego i jego praw. Kościół zorganizował niezależne szkolnictwo katechetyczne, gdzie uczono nie tylko religii, lecz także elementów kultury personalistycznej, historii i chrześcijańskiego rozumienia życia, w którym miłość i wolność stanowią istotne wartości.

W zmaganiu się narodu polskiego i Katolickiego Kościoła z narzuconym komunizmem wielką rolę odegrał Stefan Kardynał Wyszyński, prymas Polski (1949-1981). Podkreślał on przede wszystkim personalistyczny charakter egzystencji ludzkiej, wielką godność człowieka. Zwracając się do wiernych używał określenia „Dzieci Boże". Wprawdzie niektórych nawet katolików to bulwersowało, uważali taką inwo-

kację za wyraz infantylizmu. Faktycznie Kard.Wyszyńskiemu chodziło o podkreślenie transcendentnego wymiaru człowieka, jego związku z Bogiem. Było to ukazywanie innej niż marksistowska wizja człowieka, ułatwiało dystans w stosunku do totalitarnej władzy, akcentowało miłość i solidaryzm społeczny przeciwstawiając się walce klas.

To właśnie Kościół inicjował i umożliwiał organizowanie się polskiego społeczeństwa niezależnie od dyktatu władzy, autonomicznie, przezwyciężając lęk spowodowany terrorem władzy (stalinizm). Milenium Chrztu Polski (966-1966) stało się do tego wspaniałą okazją. Wielka Nowenna przygotowująca do Jubileuszu Chrztu Polski, pielgrzymowanie obrazu Matki Bożej Częstochowskiej pociągało za sobą konieczność samoorganizowania się w parafiach, powstawanie grup religijnych (oazy, grupy neokatechumenalne itp.).

Wybór Karola Wojtyły na papieża (1978), wydarzenie o nieprzecenionej randze, o wymiarach ogólnoświatowych, pogłębiło w Polakach poczucie własnej wartości, świadomość i wartość własnej tradycji oraz możliwości, co wyzwoliło wielki ruch społeczny przeciwstawiający się systemowi totalitarnemu (Solidarność).

Chrześcijańska wiara i związana z nią moralność chrześcijańska - jak pokazują dzieje Polski - ukształtowała nasz naród, nadała mu kształt i trwałość, stała się „duszą" narodu, dla którego człowiek jest wartością największą, a miłość człowieka i wolność pielęgnowana w rodzinie i rodzinie rodzin - narodzie - zasadami życia jednostkowego i społecznego.

Ścisłego związku między wiarą katolicką i polskim narodem nie należy jednak rozumieć w ten sposób, jakby każdy obywatel w Polsce musiał wyznawać religię rzymskokatolicką. Było przecież w każdym okresie dziejów Polski wielu wybitnych Polaków, którzy nie byli katolikami, lecz należeli do wyznania mojżeszowego, islamu, prawosławia, protestantyzmu czy nie uznawali żadnej religii (ateiści), a wnieśli do kultury polskiej cenne wartości i byli przez Polaków cenieni i szanowani. Miłość ojczyzny, świadomość narodowa nie miała cech szowinizmu.

W trudnym dla Polski okresie komunizmu dwaj wybitni Polacy - Kardynał Stefan Wyszyński i Kardynał Karol Wojtyła odegrali decydującą rolę. Mieli oni głęboką świadomość roli narodu i jego priorytetu

w stosunku do struktur politycznych w życiu człowieka jednostkowym i społecznym, roli religii, w Polsce roli religii chrześcijańskiej, jako czynnika formującego człowieka i naród, jako nieodzowną strukturę - obok rodziny - i miejsce stawanie się człowiekiem. W tym duchu wychowywali Polaków.

Ich role dopełniają się. Kardynał Wyszyński miał wprawdzie własne przemyślenia w dziedzinie teologii narodu, był przede wszystkim duszpasterzem, praktykiem, wychowawcą narodu. Jan Paweł II - natomiast mając głębokie doświadczenia polskiej świadomości narodowej dał doktrynalne podwaliny wykazujące podstawy istnienia narodów i ich rolę w życiu ludzkości.

2. Podstawy doktrynalne związku narodu z religią.

Idąc pod prąd współczesnych tendencji antynarodowych, internacjonalistycznych, kosmopolitycznych, antyreligijnych i amoralnych, Jan Paweł II podjął problem narodu i jego związku z religią i to w trzech płaszczyznach: filozoficznej, teologicznej i literackiej. Zwieńczeniem i pogłębieniem dociekań i refleksji Jana Pawła II dotyczących narodu stało się przemówienie wygłoszone z okazji 50-lecia ONZ na jej forum w dniu 5 października 1995 roku. Można by je nazwać wielką kartą praw narodów.

W przemówieniu dominują zasady i twierdzenia filozoficzne ustalające relacje : naród - kultura - religia. Jest to zrozumiałe skoro Ojciec Święty zwracał się do przedstawicieli wszystkich narodów świata. Posługiwał się więc językiem i twierdzeniami mającymi ogólną ważność.

Przebieg rozumowania Papieża jest zgodny z całą jego wizją rzeczywistości, a przede wszystkim człowieka. Prawa o człowieku jako osobie, godność i wartość osoby ludzkiej, transcendentne jej źródła i transcendentne perspektywy człowieka wyznaczają warunki i perspektywy jego spełnienia się w dziejach, w społecznościach, które są dla człowieka, a człowiek jest istotą z Boga, przez Boga i zmierzającą ku Bogu.

Rodzina i naród, właściwe środowiska kulturogenne i kulturotwórcze, są niezbędne dla prawidłowego rozwoju człowieka, który będąc

w sobie (osoba, podmiot) powstaje i rozwija się wraz z innymi i dla innych. Człowiek jest istotowo związany z Bogiem, toteż religia jako osobowe przeżycia racjonalne więzi człowieka z Bogiem jako tym, który ostatecznie uzasadnia życie ludzkie i ludzką postawę poznawania i miłości, jest sposobem istnienia człowieka jako osoby i drogą jego realizowania dobra w wolności.

Zanalizujmy kolejno istotne elementy doktryny Jana Pawła II dotyczące podstaw istnienia narodu jako dojrzałej formy społecznego życia człowieka oraz związku między narodem i religią.

A. Osobowa egzystencja człowieka, „godność człowieka", która jest niezniszczalną własnością każdej osoby ludzkiej, „najcenniejszym dobrem człowieka", transcendentny, duchowy wymiar ludzkiego doświadczenia stanowią antropologiczne podstawy wskazania na naród jako właściwe dla osobowego rozwoju człowieka środowisko ludzkie.

Człowiek posiada zdolność poznawania prawdy o sobie i o całej rzeczywistości i realizowania w sposób świadomy i wolny - dobra. Jako osoba jest podmiotem prawa, posiada nie takie prawa, które „mają korzenie w naturze osoby, które odzwierciedlają obiektywne i nienaruszalne żądanie powszechnego prawa moralnego" (ONZ 3).

Jan Paweł II mówi o moralnej „logice" wbudowanej w życie ludzkie, o „uniwersalnym" prawie moralnym wpisanym w serce ludzkie, które jest „gramatyką" umożliwiającą i regulującą życie społeczne człowieka (ONZ 3).

Jakie są źródła godności człowieka ?

U podstaw nauczania Jana Pawła II leży więc „wizja" człowieka jako stworzenia mającego inteligencję i wolną wolę, zagłębionego w tajemnicy przekraczającej jego własny byt i obdarzonego zdolnością wyboru - a co za tym idzie - zdolnością mądrości i cnoty (ONZ 4). „Człowiek otrzymuje od Boga swe istnienie - swą istotną godność". Człowiek jest zakorzeniony w Transcendencji Istnienia. Człowieka ma więc boskie pochodzenie i całe jego życie przebiega w perspektywie osobowego Boga, którego człowiek może poznać, uznać i w sposób świadomy i wolny budować więź z Bogiem. Jest to domena religii.

Rozwój człowieka dokonuje się w czasie, wraz z innymi (w społeczności), przez działanie świadome i wolne, co jest tworzeniem środowiska kultury, która jest niezbędnym miejscem i drogą stawania się człowieka.

Kultura „jest sposobem wyrażania transcendentnego wymiaru ludzkiego życia" (ONZ 9) i równocześnie jest jego realizacją. „Prawda o człowieku jest niezmiennym wzorcem według którego określane są wszystkie kultury" (ONZ 10). Jeśli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna pewna zasada gwarantująca sprawiedliwe stosunki między ludźmi.

Ostatecznym więc źródłem godności człowieka jest jego powiązanie z Bogiem, wchodzące najgłębiej w samą egzystencję człowieka ontyczną, moralną i psychologiczną. „Każda osoba ludzka stworzona została „na obraz i podobieństwo" Jego, który jest początkiem wszystkiego, co istnieje" (ONZ 18). Bóg w stosunku do człowieka jest początkiem (ostatecznym źródłem istnienia) i szczytem-celem-kresem życia ludzkiego, jego najwyższym Dobrem, z którym zjednoczenie usensawnia życie i wysiłki człowieka.

B. Społeczny, dziejowy i kulturowy sposób istnienia człowieka.

HZłowiek od momentu poczęcia jest osobą i staje się coraz bardziej osobą przez swe świadome i wolne czyny. Człowiek przez nie tworzy kulturę, która jego tworzy, rodzi się i rozwija w społecznościach, które suponują środowisko natury i kultury. Kultura jest sposobem istnienia człowieka jako bytu rozumnego i zdolnego do działań twórczych. *Homo ratione et artevivat,* jak prosto określa św. Tomasz, co często przytacza Jan Paweł II.

Człowiek będąc osobą, a więc podmiotem świadomego i wolnego działania, jest centrum każdej społeczności, która ma za zadanie pomóc człowiekowi w jakiejś dziedzinie stawania się coraz pełniejszym człowiekiem. Człowiek jest zarazem podmiotem kultury, a więc tym, kto ją tworzy oraz jej przedmiotem, tym kto się przez kulturę tworzy. Kultura ostatecznie jest uprawą człowieka, wychowaniem człowieka.

Człowiek mając strukturę osobową jest podmiotem praw, a więc posiada pewne uzdolnienia i uprawnienia (prawa człowieka), które wyznaczają jego centralne miejsce w społeczności: „Prawa człowieka są po to, ażeby każdy miał przestrzeń potrzebną do spełnienia swoich zadań i powinności. Ażeby w ten sposób mógł się stawać człowiekiem".

Dzieje się to w podstawowych społecznościach - w rodzinie, gdzie człowiek rodzi się biologicznie i kulturowo oraz narodzie, gdzie dominuje rozwój kulturowy.)

-Pierwszą i podstawową komórką „ekologii ludzkiej" jest rodzina, w której człowiek otrzymuje pierwsze i decydujące wyobrażenia związane z prawdą i dobrem, uczy się kochać i być kochanym, a więc tego, co konkretnie znaczy być osobą" *(Cent. Annus 78)*^

„Rodzina jest podstawowym i niezastąpionym środowiskiem rozwoju człowieka. Do swego spełnienia człowiek jednak potrzebuje przestrzeni szerszej niż własna rodzina, potrzebuje środowiska, które jest „społecznością etniczną i kulturową", a które stanowi naturalne poszerzanie środowiska rodzinnego. Jest nią naród - rodzina rodzin.

Toteż Jan Paweł II prawa narodów wiąże z prawami człowiekar Prawa narodów „są niczym innym jak prawami człowieka wyniesionymi na szczególny poziom życia wspólnotowego" (ONZ 8) i zarazem duchowego. Naród bowiem to odrębność etniczna i kulturowa z własnym językiem i własną kulturą, za pomocą których ludzie wyrażają i przedstawiają to, co nazywa się „duchową suwerennością" (ONZ 8).

„Naród bowiem jest tą wielką wspólnotą ludzi, których łączą różne spoiwa, ale nade wszystko właśnie kultura. Naród istnieje „z kultury" i „dla kultury". I dlatego właśnie jest ona tym wielkim wychowawcą ludzi do tego, aby „bardziej być" we wspólnocie, która ma dłuższą historię niż każdy człowiek i własna rodzina - zarazem zaś we wspólnocie, w oparciu o którą każda rodzina wychowuje, poczynając od tego, co najprostsze: od języka, którym mały człowiek uczy się mówić, aby stawać się członkiem tej wspólnoty, którą jest jego rodzina i jego Naród" (UNESCO 2. VI. 80).

„Społeczeństwo takie jest nie tylko wielkim, choć pośrednim „wychowawcą" każdego człowieka (każdy wszak wychowuje się w rodzi-

nie na tych treściach i wartościach, jakie składają się na całość kultury danego narodu); jest ono także wielkim historycznym i społecznym wcieleniem pracy całych pokoleń. To wszystko sprawia, że człowiek swoją najgłębszą tożsamość ludzką łączy z przynależnością do narodu, swoją zaś pracę pojmuje jako przymnażanie dobra wspólnego, wypracowanego przez jego rodaków, uświadamiając sobie przy tym, że na tej drodze prawo to służy pomnażaniu dorobku całej rodziny ludzkiej, wszystkich ludzi żyjących na świecie" *(Laborem Exercens 10)*.

Naród stanowi więc dojrzałą formę życia społecznego właściwą dla człowieka - bytu osobowego, dynamicznego, o wymiarze transcendentnym.

C. Istotny związek między religią i kulturą - pośrednio narodem i religią.

J~~~ Człowiek istnieje z Boga i przez swe ukierunkowanie na prawdę i dobro czyli poznanie i miłość zmierza ku Bogu - w środowisku natury i kultury - rodzinie i narodzie. Samo pochodzenie od Boga, który jest ostatecznym źródłem istnienia człowieka i samo skierowanie ku Bogu jako Dobru Najwyższemu stanowiąc podstawową rzeczywistość ontyczną, nie jest jeszcze religią. Religia bowiem jest osobowym, a więc świadomym, racjonalnym uznaniem Boga przez człowieka za źródło swego życia i ostatecznym jego celu, który usensawnia całe życie, i wyraża się w decyzjach człowieka, jego podstawowych i codziennych wyborach.

Religia posiada więc charakter działania świadomego i wolnego, a więc posiada charakter moralny. Człowiek zmierza ku Bogu ***gressus*** *animi* - „krokami duszy" - jakby powiedział Św.Augustyn. To zmierzanie ku Bogu dokonuje się w kulturze, jest kulturą, bo jest uprawą człowieka.

Religia pełni niezastąpioną rolę w każdej kulturze, jest „duszą kultury" przez prawdę o człowieku (kim jest i kim powinien się stawać), przez wskazanie na najdoskonalsze modela życia (jak żyć, jak osiągnąć pełny rozwój ludzkich możliwości), przez realną pomoc w zakresie poznania i miłości. Religia jest u podstaw i szczytu kultury, przenika wszelkie przejawy życia ludzkiego, nadając im ostateczne umotywowanie.

Zachodzi więc istotny związek religii z ludzką kulturą, ponieważ zachodzi istotny związek człowieka z Transcendensem, Bogiem.

„Różne kultury są tylko różnymi sposobami podejmowania zagadnienia sensu egzystencji osoby. To właśnie tutaj znajdujemy źródło szacunku należnego każdej kulturze i każdemu narodowi: każda kultura jest wysiłkiem zastanowienia nad tajemnicą świata, a w szczególności nad tajemnicą osoby ludzkiej, jest sposobem wyrażania transcendentnego wymiaru ludzkiego życia. W centrum każdej kultury znajduje się odniesienia do największej ze wszystkich tajemnic: tajemnicy Boga" (ONZ 9), nieodłącznie związanej z tajemnicą człowieka. Każda kultura stanowi wyraz wysiłku wspólnoty zmierzającej do odpowiedzi na pytanie o życie ludzkie" (ONZ 10).

Związek kultury z tajemnicą Boga i człowieka jest podstawą do uznania związku ze „wspólnotą kulturową" jaką jest naród. Stanowi także fundament uznania wielkości kultur, w konsekwencji wielkości religii i narodów oraz źródło powinności uznania i uszanowania kultury, religii i narodu innych.

Ukazuje to podstawową wolność człowieka w sprawach najbardziej podstawowych - prawo wyboru religii i wolności sumienia, co jest istotne w budowaniu praw ludzkich i wolnego społeczeństwa. „Nikomu nie wolno ograniczać tych praw przez stosowanie przymusu w celu narzucenia odpowiedzi na pytanie o tajemnicę człowieka" (ONZ 10).

„Prawda o człowieku jest niezmiennym wzorcem, według którego określane są wszystkie kultury . Każda jednak kultura może nas nauczyć o tym czy innym wymiarze tej złożonej prawdy. Tak więc „inność", którą niektórzy uznają za coś zagrażającego, może przez pełen szacunku dialog stać się źródłem głębszego zrozumienia tajemnicy ludzkiej egzystencji" (ONZ 10).

Toteż - dobitnie podkreśla Jan Paweł II - „cywilizacja godna człowieka jest kulturą wolności". Wolność ludzka buduje się na prawdzie, przede wszystkim prawdzie o człowieku. Toteż „moralna struktura wolności" jest „wewnętrzną architekturą kultury wolności" (ONZ 12).

Z powyższego wynika, że „każdy naród ma więc prawo do kształtowania swego życia wedle własnych tradycji, budowania swojej przyszłości zapewniając wychowanie młodego pokoleniu".

Przyjęcie religii jako świadomego i wolnego życia człowieka w perspektywie osobowego Boga nadającego sens życiu i działaniu człowieka, także ludzkiej kulturze jest równoznaczne z przyznaniem kluczowej roli nie tylko w życiu osobistym lecz także w rodzinie i narodzie.

Wskazując i uzasadniając ścisły związek religii z kulturą i religii z tym środowiskiem kulturowym jakim jest naród, Jan Paweł II zdecydowanie odcina się zarówno od nacjonalizmu jak fundamentalizmu. Nacjonalizm bowiem jest uznaniem wyższości swego narodu nad innymi, pogardą dla innych narodów, podczas gdy głosi ono prawo do istnienia i prawo do odrębności każdego narodu oraz uznaje ich zasadniczą równość i powinność solidaryzmu między narodami.

Jan Paweł II odcina się także od fundamentalizmu związanego z nacjonalizmem, gdzie religię narzuca się jako obowiązujący kanon dla całego życia społecznego. Jan Paweł uznając wolność za podstawową właściwość osoby ludzkiej, ukazuje podstawy wolności także w relacji człowieka do Boga oraz każdej społeczności.

Jan Paweł II nie poprzestaje na filozoficznym uzasadnieniu praw narodów. Występuje jako świadek religii chrześcijańskiej. Człowiek będąc z natury otwarty na Transcendencję i realizując na różne sposoby z Nią więź (porządek filozoficzny) - faktycznie żyje już w porządku nadprzyrodzonym. Bóg bowiem wszedł w dzieje ludzkości. Chrystus jest Bogiem, który stał się człowiekiem i stał się częścią ludzkiej historii. Objawienie judeochrześcijańskie i jego szczyt - Chrystus i Ewangelia - ukazują w największym świetle prawdę o Bogu i człowieku. Ujawniają także wspólne pochodzenie od Boga, braterstwa w Chrystusie i wspólne przeznaczenie wszystkich ludzi. „Chrystus, Prawda, Droga i Życie" wprowadził do ludzkiej kultury prawdę o człowieku otoczonym miłością Stwórcy i Odkupiciela, ukazał sposób życia, którego istotną treścią jest „miłość do końca", miłość do Boga i drugiego człowieka wynikający stąd solidaryzm w rodzinie, narodzie i całej ludzkości. Wskazał na moce i środki w człowieczej drodze do Boga: łaska, modlitwa, sakramenty, moralność motywowana religijnie, przenikająca wszystkie przejawy życia.

Dialog miłości człowieka z Bogiem uosobiony w Chrystusie jest podstawą dialogu między jednostkami i między narodami i prowadzi do budowania „cywilizacji miłości", która jest „cywilizacją życia". A duszą „cywilizacją miłości" jest „kultura wolności", wolności jednostek i wolności narodów, przeżywane w ofiarnej solidarności i odpowiedzialności (ONZ 18).

W perspektywie pełnej prawdy o człowieku, tej którą Bóg objawił w naturze człowieka i tej, która objawiła się w Chrystusie, zrozumiałe są słowa Jana Pawła II „nie można zrozumieć człowieka bez Chrystusa".

Po Chrzcie Polski, po tysiącletnich dziejach Polski i polskiej kultury chrześcijańskiej „nie sposób zrozumieć dziejów Polski" jeżeli się nie przyłoży do nich jeszcze jednego i tego podstawowego kryterium, któremu na imię Chrystus" (Warszawa 2 VI 1979).

Przypisy

' Por. ks.Cz. Bartnik, ***Naród i jego dzieje jako dzieło personaruin in communione, w : Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości,*** Lublin 1987 s. 186-200; Polska teologia narodu, praca zbiorowa pod red. ks. Cz. Bartnika, Lublin 1986. M. A. Krąpiec, ***O podstawach tożsamości narodu,*** w: ***O ludzką politykę!,*** Katowice 1995, s. 345-360.

[2] Zob. A.Kołakowski, ***Kryzys filozofii czy filozofia kryzysu,*** w: ***Społeczeństwo otwarte*** 12/95, s. 17-20.

[3] K s . Kudelski, ***Advocatus diaboli,*** w: ***W drodze,*** 1(269) 1996 s. 17-22.

[4] A. de Tocquewille, ***O demokracji w Ameryce,*** tłum. M. Król, Warszawa 1976, s.179.

[5] H.Palski, ***O kulturze obywatelskiej albo czym zastąpić patriotyzm,*** w: ***Społeczeństwo otwarte*** 12/1995 s. 24.

[6] Urszula Kozioł.

[7] M.Janion, ***Kryzys jednolitego modelu kultury i szanse kultur alternatywnych w Polsce,*** w: ***Szanse i zagrożenia polskich przemian,*** praca zbiór., Warszawa 1992.

[8] A. Mickiewicz, ***Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego,*** V, 208-209.

[9] Ks. A. Dunajski, ***Najstarszy po Kościele Obywatel, czyli naród w historycznej myśli Norwida,*** w: ***Polska teologia narodu,*** dz. cyt., s. 141-182.

[10] C. K. Norwid, ***Moja ojczyzna.***

Katarzyna Olbrycht

Edukacja kulturowa a wychowanie do szacunku dla praw narodowych

5 października 1995 roku w siedzibie ONZ w Nowym Jorku Papież Jan Paweł II zaapelował do Zgromadzenia Ogólnego ONZ o przyjęcie międzynarodowej umowy, analogicznej do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, a dotyczącej praw narodów. Wypowiedzi Papieża, niezależnie od Jego oficjalnego nauczania, są dziś w całym świecie traktowane jako niezwykle znaczące dla ludzkości końca XX wieku. Dla pedagoga - niezależnie od jego światopoglądu - niosą one sygnały o newralgicznych wychowawczo punktach naszej cywilizacji, sugestie konstruktywnego działania na rzecz człowieka i ludzkiej wspólnoty. Również w tym przemówieniu Jan Paweł II podjął jeden z najbardziej palących problemów życia społecznego - a więc i programów edukacyjnych - problem stosunku do człowieka widzianego przez pryzmat jego narodu, w którym się rozwija, a tym samym stosunku do narodów ziemi, jako przestrzeni kształtowania się człowieczeństwa jednostek, odniesienia dla ich tożsamości. Dlatego też, po tym jak społeczność międzynarodowa uznała szacunek dla praw człowieka za jedno z głównych kryteriów oceny państw i społeczeństw, a więc niejako uzgodniła wspólny kierunek wychowania, potrzebne jest przyjęcie kolejnego, dopełniającego tenże, celu - kształtowania szacunku dla praw narodów.

Jedną z najszerzej przyjmowanych definicji narodu jest ta, zgodnie z którą naród jest zbiorowością o wspólnej kulturze[1]. Nie można więc mówić

0 narodzie i jego prawach poza jego kulturą. Stad podstawowym wymiarem do szacunku dla praw narodów wydaje się edukacja kulturowa.

Problem wychowawczego przygotowania młodego pokolenia do kontaktu z odmiennością, innością, obecnością jest podejmowany przez różne ideologie, teorie i programy pedagogiczne prawie od początku naszego wieku.

W latach 30-stych znana reprezentanta ruchu Nowego Wychowania włoska lekarka Maria Montessori postuluje „wychowanie kosmiczne" jako podstawę współczesnych działań wychowawczych, rozumiejąc przez nie uniwersalny plan nauczania, „który może harmonijnie zjednoczyć rozsądek i sumienia wszystkich ludzi" [2]. Miałoby się to dokonywać m.in. poprzez akcentowanie interkulturowych treści w różnych przedmiotach nauczania (np. ukazywanie znaczenia różnych rodzajów pisma czy systemów liczbowych dla poszczególnych kultur). Koncepcją M.Montessori, charakterystyczną dla tego kierunku poszukiwań programów edukacyjnych, przygotowujących człowieka do życia w kontekście sytuacji polikulturowych, jest koncepcja wyeksponowania edukacji ekologicznej, łączącej w sposób naturalny wszystkich ludzi, oraz dążenie do ukształtowania nowej moralności, do etosu uniwersalnego dla całej ludzkości.

Inne warianty tego sposobu myślenia widoczne są w praktyce i teorii wychowawczej wielu krajów. Podobną próbą, choć o innych przesłankach i ambicjach, jest próba zamerykanizowania świata poprzez narzucaną przez środki masowego przekazu masową, popularną, w swej inwencji wspólną dla całej wielokulturowej Ameryki - kulturę Coca-coli i filmów Disneya. Częściej dążenie do uniwersalizacji oznacza wybór kultury dominującej. Przykładem są konserwatywne 1 neokonserwatywne projekty edukacji amerykańskiej, broniące centralnej pozycji kanonu kultury europejskiej, i to kultury wysokiej, (por. wypowiedzi E.D.Hirscha i A.Blooma).

Kluczową kategorią kultury ponowoczesnej jest różnica. W duchu eksponowania jej roli pojawiły się również w teoriach pedagogicznych programy obrony „inności" i walki z jej dyskryminacją.

Ruchy walczące o prawa mniejszości rasowych w USA doprowadziły w latach 60-tych do powstania programów edukacji szkół dla mniejszości etnicznych (pod groźbą cofnięcia publicznych środków finansowych - 1964 r.), poprzez odpowiednie kształcenie na-

uczycieli, opracowywanie podręczników, wprowadzanie edukacji dwujęzycznej, poprzez uzyskanie w 1972r. zalecenia Kongresu o obowiązku studiowania kultur mniejszościowych, doprowadziły do sformułowania w 1975 roku przez American Association of Colleges for Teacher Education deklaracji celów kształcenia wielokulturowego, którego celem miało być „stworzenie całkowicie tolerancyjnego społeczeństwa pluralistycznego" [3]. Drogi realizacji tego celu przewidywały: „- kształcenie do wartości, które wspierają kulturową różnorodność i indywidualną niepowtarzalność, - wspieranie jakościowego rozwoju istniejących kultur etnicznych oraz włączanie ich w główny nurt amerykańskiego życia społeczno-gospodarczego i politycznego, - wspieranie badań nad alternatywnymi i nowo pojawiającymi się stylami życia, - wspieranie „wielokulturowości, wielojęzykowości i wielo-dialektyczności" [4].

Interesująca praca T. Szkudlarka o pedagogice amerykańskiego postmodernizmu prezentuje szeroką panoramę współczesnych amerykańskich programów edukacji wielokulturowej. Rozciągają się one od poznawania różnych kultur i kształcenia tolerancji odrębności, przez budzenie zainteresowań innością poszczególnych kultur poprzez urządzanie okazjonalnych imprez folklorystycznych (obie te koncepcje są - zdaniem H. Girouxa, jednego z głównych „pedagogów różnicy" - pełnym dobrych intencji neokolonializmem), aż do koncepcji podkreślających bogactwo różnych kultur, potrzebę poszerzania programowych alternatyw kulturowych, grup mieszanych kulturowo i programowego wprowadzania nauczycieli pochodzących z różnych kultur.

Walka z segregacją rasową w szkolnictwie RPA, pamiętne trudności francuskich władz z uczennicami algierskimi, demonstracyjnie broniącymi tradycyjnego stroju, (niezależnie od narastających w świecie konfliktów etnicznych na skalę masową), ujawniają nowe problemy edukacyjne wymagające pilnych rozwiązań, a równocześnie słabość dotychczasowych prób.

Powszechnie dziś przyjęta wykładnia znaczenia pojęcia „kultura" sprowadza ją do podzielanego sposobu myślenia i życia. Przykładem może być definicja R.Lintona: „Kultura jest konfiguracją wyuczonych zachowań i ich rezultatów, których elementy są podzielane (wspólne) i przekazywane przez członków danego społeczeństwa" [6]. Taka interpretacja oddala nas od źródeł tego pojęcia - od przetwarzania natury,

wprowadzania w nią celowego, ładu, budowania w sobie i własnej wspólnocie coraz dojrzalszego człowieczeństwa. Tendencja ta nie jest przypadkowa. Wynika ze świadomego porzucania jednego paradygmatu kultury, na rzecz innego. Stwierdził to m.in. Z. Bauman. W wykładzie wygłoszonym w Uniwersytecie Poznańskiem w 1994 roku skrytykował tradycyjną kulturę jako „wytwórnię ładu" miejscowego i ogólnospołecznego, o hierarchicznej strukturze, a najwyższymi wartościami na szczycie. Jedną z form„"wytwórni ładu" jest szkoła. Metaforą nowego paradygmatu kultury jest, zdaniem autora, spółdzielnia spożywców, której funkcją jest wytwarzanie konsumentów. W tej konsumenckiej wspólnocie spółdzielczy charakter zapewnia szczególną swobodę wyboru.

Sytuacja kultury jest wiec sytuacją wolności i zależności jednocześnie, klatką i kluczem do klatki, a „Wolność twórcza nie przeżyje zniszczenia nadziei"[7]. Chociaż proponowany rodzaj metafor brzmi zaskakująco, sposób myślenia jest w pełni uzasadniony przyjętymi przez autora założeniami. Istotną kultury „hierarchicznej", czyli - jak byśmy powiedzieli - wartościującej, jest tu coraz doskonalsze zaspokajanie potrzeb. To założenie prowadzi logicznie do wspólnoty konsumentów. Wynika ono jednak z wcześniejszej odpowiedzi na pytanie o prawdę o człowieku, który tworzy kulturę i jest przez nią tworzony. Bez tej odpowiedzi trudno zrozumieć cały wywód i tak wyraźnie wartościujące sformułowanie, jak: „coraz doskonalsze /!?/ zaspokajanie potrzeb". Trzeba się zgodzić z Papieżem, gdy mówi: „Prawda o człowieku to niezmienne kryterium, wedle którego zostają osądzone wszystkie kultury"[8]. Mówiąc o edukacji kulturowej, traktowałabym więc kulturę jako doskonalenie siebie i świata w kierunku osiągania pełniejszego człowieczeństwa i bardziej ludzkiego wymiaru cywilizacji, doskonalenie rozpoczynające się od stawiania pytań o sens własnego istnienia, o swoje relacje z innymi i światem, o ich osobowy wymiar. Natomiast sposób /sposoby/ życia, związane z nimi środki i wytwory uważałabym za cywilizację.

Dotychczasowe próby edukowania do sytuacji kontaktu z odmiennością kulturową proponowane przez teoretyków i realizowane w praktyce zasadzają się jednak na szerokiej, antropologicznej interpretacji kultury, unikającej wartościowania. Wysiłki w tym kierunku składają się na kilka wyraźnych strategii edukacyjnych.

Ważniejsze spośród nich, to: - zapoznawanie ze sposobami życia społeczności odmiennych kulturowo, zmierzające głównie do rozbudzenia zainteresowań (eksponuje się tu barwną, tajemniczą egzotykę danej kultury, rzadko wnikając w jej historię, obraz świata jej przedstawicieli, uznawane hierarchiczne wartości; metody i formy mają najczęściej charakter turystyczny); - aranżowanie w miarę autentycznych doświadczeń (degustacje potraw narodowych, nauka tańców, udział w obrzędach); - eliminowanie stereotypów (organizowanie różnego typu kontaktów interkulturowych, szczególnie nieformalnych); - edukacja językowa przygotowująca do prostej komunikacji związanej z codziennymi sytuacjami życiowymi oraz prowadzeniem interesów; - kształcenie do tolerancji negatywnej, jako dobrowolnego znoszenia nawet uciążliwej odmienności, by zażegnywać konflikty oraz racjonalnie analizować zyski i straty związane ze zniesioną lub odroczoną reakcją; - kształcenie do tolerancji pozytywnej (totalnej, bezwarunkowej akceptacji inności oraz niwelowania wszelkiej dominacji, co w praktyce prowadzi do rezygnacji z jakiegokolwiek działania edukacyjnego adresowanego do grup i jednostek odmiennych kulturowo). Życie pokazało, że strategie te, choć wprowadzane w dobrej wierze i uzyskujące w pojedynczych przypadkach pozytywne efekty, w szerszym wymiarze nie spełniają pokładanych w nich nadziei.

Wydaje się, że główną przyczyną ich porażki jest brak jasnej odpowiedzi na takie pytania, jak: być sobą w swojej tożsamości - tzn. być kim ? Bronić tożsamości kulturowej innego - tzn. bronić czego?

Czy można uniknąć dramatycznego wyboru - uniwersalizm czy partykularyzm, oraz walki o wyegzekwowanie postawy uznanej za słuszną?

Ojciec Święty Jan Paweł II wpisuje w treść przywoływanego tu przemówienia propozycję właściwej drogi, wytyczanej zgodnie z odpowiedziami na te pytania.

Aby zrozumieć tożsamość człowieka, trzeba przyjąć pełną prawdę o nim, o jego osobowej naturze, o wpisanym w nią uniwersalnym prawie moralnym. Trzeba zaakceptować nieuniknioność napięcia między uniwersalnym i partykularnym, która dotyka każdego człowieka. „Napięcie miedzy jednostkowym a uniwersalnym można postrzegać jako cechę immanentną natury ludzkiej. Ludzie, mając tę samą naturę ludzką, czują się automatycznie członkami jednej wielkiej rodziny, co

w istocie jest faktem, jednak w wyniku konkretnych uwarunkowań historycznych są oni w sposób nieunikniony bardziej intensywnie związani z poszczególnymi grupami ludzkimi, poczynając od rodziny, poprzez rozmaite grupy, do których należą, a kończąc na tej całości etnicznej i kulturowej, która nieprzypadkowo nazywa się narodem (ang. nation) - od łacińskiego słowa „naści" - rodzić się. Termin ten, wraz z jeszcze jednym: „patria" - ojczyzna, przywołuje rzeczywistość rodziny. Kondycja ludzka znajduje się więc pomiędzy dwoma biegunami: uniwersalności i jednostkowości. Znajduje się w ożywczym napięciu pomiędzy nimi, napięciu nieuniknionym, ale szczególnie owocnym, jeżeli są one przezywane w spokojny i wyważony sposób"[9]. Droga dochodzenia do akceptacji drugiego, w duchu zrozumienia tego napięcia, z góry wyklucza walkę. Ojciec Święty podkreśla, że niezbędna jest p e r s w a z j a . Ostatnim wskazaniem Papieża, dotyczącym kształtowania szacunku do praw narodów w ich tożsamości kulturowej, jest postulat powrotu do istoty kultury. „... różne kultury nie są w istocie niczym innym jak różnymi sposobami podejścia do pytania o sens istnienia człowieka. Właśnie tutaj możemy znaleźć uzasadnienie dla szacunku, jaki należy się każdej kulturze i każdemu narodowi; każda kultura jest próbą refleksji nad tajemnicą świata, a w szczególności człowieka; jest sposobem wyrażania transcendentnego wymiaru ludzkiego życia. Sercem każdej kultury jest jej stosunek do największej tajemnicy: tajemnicy Boga"[10].

W myśl tych założeń, jednym z głównych celów edukacji kulturowej powinno stać się kształtowanie postawy szacunku wobec innego w jego tożsamości kulturowej, postawy sprzyjającej równocześnie wszelkiej perswazji.

Jeśli przez postawę rozumieć osobowościową strukturę trójkomponentową, wyznaczającą stosunek do danego przedmiotu w sferze intelektualnej, emocjonalno-wolicjonalnej i działaniowej, kompetencje, które miałaby rozwijać edukacja kulturowa w proponowanym tu sensie, powinny obejmować: - znajomość praw człowieka i narodów;- znajomość historii narodów (przede wszystkim własnego, narodów sąsiednich oraz szczególnie w danym momencie znaczących); - znajomość kanonu kultury wysokiej, z równoczesną znajomością głównych kierunków jego krytyki (przede wszystkim w odniesieniu do własnego narodu, narodów sąsiednich oraz kulturowo znaczących), - znajomość

języków umożliwiających dialog międzykulturowy na płaszczyźnie osobowej.

Powyższe kompetencje dotyczyły głównie sfery intelektualnej. W sferze emocjonalnej konieczne byłyby doświadczenia bezpośrednich kontaktów ze znaczącymi dla danej kultury postaciami, miejscami i sytuacjami. Szczególnie istotne, i aktualnie dramatycznie pilne, stało się rozwijanie uczuć wyższych, w tym - uczucia szacunku do drugiego człowieka widzianego przez pryzmat jego wartości osobowych, a więc i do jego kultury.

W sferze działaniowej niezbędna byłaby sprawna, wyrobiona (wyćwiczona) wola, urealniająca przyjmowane programy życiowe, w tym - program uznawania praw człowieka i narodów, podejmowania możliwych i adekwatnych do sytuacji form pomocy, oraz ich inicjowania.

Przewidziane tak rozumianą edukacją kulturową poznawanie kultur musiałoby w pierwszym rzędzie zmierzać do szukania przyjętych za kluczowe przejawów myśli i działań, ich rozumienia, a dopiero potem do budzenia zainteresowań poszczególnymi obiektami, zachowaniami i ich odmiennością. Drugi człowiek, „inny", musi się pojawić w tej sytuacji najpierw jako osoba z całym swym uposażeniem i uprawnieniami, godna szacunku i miłości, bogata w doświadczenie swojej wspólnoty dążącej do odkrycia sensu, ale jako taka - równocześnie narażona na degradację, regres osobowy na miarę zagrożeń własnej cywilizacji, wpływ antykultury jako działań osłabiających wrażliwość na własne człowieczeństwo i osobowy wymiar drugiego człowieka.

Zasadniczym elementem edukacji kulturowej jest rozpoznawanie wartości i ich hierarchii, realizowanych i uznawanych w danej społeczności i czasie, wyodrębnianie wartości uważanych tam za absolutne i instrumentalne. Wiedza w tym zakresie pozwala poznać funkcjonujący w tejże społeczności obraz świata i człowieka.

Podstawą uczenia akceptacji napięcia między jednostkowością i uniwersalizmem jest rzetelna edukacja dotycząca własnej kultury, w pełnym, nakreślonym wyżej zakresie. Jedynie osoba o stabilnym poczuciu własnej tożsamości kulturowej, szanująca własną kulturę jako sferę osobotwórczą jej, jej współziomków i przodków, a nie tylko jako "rezerwat" dawnych form - potrafi szanować kulturę innego człowieka. Jeśli ma rozwiniętą świadomość związku kultury i narodu, a wobec tego świadomie podchodzi do drugiego człowieka starając się

go zrozumieć przez pryzmat jego tożsamości kulturowej, przyjmuje postawę szacunku wobec narodu i jego kultury - poczynając od własnego. Uczenie szacunku do własnej kultury w oparciu o pogłębianie świadomości jej istoty, jest dziś zadaniem szczególnie trudnym°. Praktyka wychowania moralnego i wychowania do skutecznej komunikacji promuje dostosowanie się do środowiska, otoczenia, grup znaczących, stymuluje lęk przed izolacją. Teoretycznie celem rozwoju i wskaźnikiem dojrzałości jest autonomia człowieka, ale większość teoretyków od razu zaznacza, iż jest to wymóg mało realny, praktycznie nieosiągalny. Jak zawsze krytycznie ironiczny wobec współczesności W. Allan skomentował to zjawisko w filmie Zelig. Bohater filmu, obdarzony zdolnością idealnego upodabniania się do otoczenia (np. Chińczyk wśród Chińczyków) sam jest właściwie nikim, jednostką osobowościowo niezdolna do odpowiedzialnego, samodzielnego życia. Komedia o człowieku - osobowościowym kameleonie - w przerysowanej formie ukazała paradoksy współczesnego treningu społecznego.

Zmierzając do konkluzji trzeba stwierdzić, że bez założeń o osobowym traktowaniu kultur i ich przedstawicieli nie można uniknąć niebezpieczeństw myślowych i działania z pozycji kultur dominujących i zmarginalizowanych (z czym próbują walczyć ideolodzy postmodernizmu), potencjalnego rozwoju ksenofobii i szowinizmu, kompleksów grup cywilizacyjnie opóźnionych, podatności na socjotechniczne i psychotechniczne manipulacje, wdrukujące pożądane w ich programach wartości, wzorce i potrzeby.

Nie wydaje się konieczne bliższe określanie metod, form i środków edukacji kulturowej w służbie wychowania do szacunku dla praw narodów, szczególnie, że są one zależne przede wszystkim od osobowo-kulturowej dojrzałości pedagogów, całego społeczeństwa, od wieku edukowanych, od konkretnych sytuacji wychowawczych. Ważne jest jednak podkreślenie, iż samo zwiększanie ilości kontaktów interkulturowych, pozostających „na powierzchni" danej cywilizacji, zarówno kontaktów z ludźmi, jak i ich wytworami - zdecydowanie nie wystarczy, a nawet ma znaczenie drugorzędne. Mordy miedzy sąsiadami w Jugosławii czy w Rwandzie nie wynikały z braku kontaktu, nieznajomości obyczajów czy błędnej interpretacji zachować. To, co przez lata było znane i tolerowane, nie wystarczyło, by zaakceptować dru-

giego w jego najgłębszej tożsamości osobowej i kulturowej. Zapoznawanie z kulturą jako jakimkolwiek sposobem życia nie budzi automatycznie szacunku do włączonych w nią jednostek i wspólnot. I nawet nie bardzo wiadomo, dlaczego miałoby budzić. Jeśli mówimy o zachowaniach i ich skuteczności, zawsze można jedne odrzucić, na rzecz innych - z jakiegoś powodu uznanych za bardziej skuteczne, lub po prostu pod jakimś względem lepsze. Kluczowe jest pytanie: czemu służą, czemu miały i maja służyć, jakie kryteria powinny decydować **0** szacunku wobec nich. Każda kultura w swej istocie zasługuje na szacunek i na niej powinna się koncentrować edukacja kulturowa. Jednak nie każda cywilizacja eksponuje kulturę. Bywa, iż stymuluje antykultury.

Podsumujmy radykalnym stwierdzeniem:^nie ma szacunku dla narodów i ich praw bez miłości. Kształcenie do tolerancji negatywnej jako znoszenie innych może chronić przed otwartym konfliktem, ale nie służy rozwojowi narodów i ich członków. Intuicyjnie odczuwana 1 teoretycznie uzasadniona potrzeba poszerzania granic tolerancji prowadzi do psychicznych i społecznych absurdów, do paraliżu i odmowy działania jako jedynej uczciwej formy zachowania wobec „innego". Trzeba sobie wyraźnie powiedzieć, że jak długo członkowie różnych kultur nie zrezygnują z zabezpieczeń, jaki niesie tolerancja, jak długo nie zaryzykują własnego zaangażowania, nie otworzą się na drugiego w duchu prawdy o człowieku - osobie, tak długo będzie realizowany wychowawczy „program minimum", skoncentrowany na własnym bezpieczeństwie, na rachunku zysków i strąt| Ojciec Święty jest osobą, która w sposób wiarygodny może nawoływać do społeczności międzynarodowej o „program maximum". Kończył On swoje wystąpienie w ONZ mówiąc: „Musimy pokonać nasz lęk przed przyszłością. Ale nie możemy go do końca pokonać inaczej, jak tylko razem. Odpowiedzią na ten lęk nie jest przymus ani ucisk, ani zarzucanie jedynego „modelu" społecznego całemu światu. Odpowiedzią na lęk, który kładzie się cieniem na ludzkiej egzystencji u końca XX w., jest wspólny trud budowania cywilizacji miłości, wzniesionej na fundamencie uniwersalnych wartości - pokoju, solidarności, sprawiedliwości i wolności. Zaś „duszą" cywilizacji miłości jest kultura wolności: wolności jednostek i narodów, przeżywanej w duchu ofiarnej solidarności i odpowiedzialności"[11].

Przypisy:

[1] A. Kłoskowska, ***Kultura narodowa,*** w: ***Encyklopedia Kultury Polskiej XX wieku.*** red. A. Kłosokowska, Wrocław 1991, s. 51.

[2] H. Ludwig, ***Wychowanie kosmiczne Marii Montessori - alternatywny program wychowania i kształcenia w epoce postmodernistycznej,*** w: ***Pedagogika alternatywna.*** red. B. Śliwerski, Łódź - Kraków 1995, s.146-161.

[3] T. Szkundlarek, ***Wiedza i wolność w pedagogice amerykanizmu,*** Kraków 1993, s. 83.

[4] tamże.

[5] Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II do Zgromadzenia Ogólnego ONZ ***Od praw człowieka do praw narodów,*** 7.

[6] R. Linton, ***Kulturowe podstawy osobowości,*** Warszawa !975, s. 44.

[7] Z. Bauman, ***Kultura jako spółdzielnia spożywców,*** w: ***Studia kulturoznawcze: Perspektywy refleksji kulturoznawczej,*** red. J. Sójka, Poznań 1995.

[8] ***Od praw człowieka....*** dz. cyt., 8.

[9] tamże, 7.

[10] tamże, 9.

[11] tamże, 18.

Jan Maria Jackowski

Nowa ekonomia - zagrożenie narodów. Kierunki podboju*

Tendencje dominujące we współczesnej gospodarce najlepiej jest omawiać na przykładzie Polski. Po pierwsze dlatego, że podjęte kwestie dotyczą w sposób namacalny każdego z nas. Po drugie, w naszym kraju dochodzi do równoległego spotkania komunizmu i liberalizmu, co pozwala na uchwycenie istoty obu tych systemów, zwłaszcza w relacjach zjawisk makroekonomicznych do praw narodów. To spotkanie odbywa się przy dekoracjach tzw. transformacji gospodarki, przechodzenia od centralnego planowania do wolnego rynku.

Obóz rządzący Polską po wyborach 1993 roku głosi propagandę sukcesu, podkreślając „nieustanny wzrost gospodarczy". Słyszymy, że jest bardzo dobrze, że zmierzamy w „dobrym kierunku". Zupełnie jak w PRL, w którym z tryumfem ogłaszano „dynamiczny wzrost gospodarczy", a wydatki na życie rosły znacznie szybciej niż realne dochody ludności. Niestety również obecnie ogłaszane sygnały ożywienia są zbyt pochopne, bo ten wzrost jest pozorny i nie przekłada się na poziom życia ludzi. Najlepszą jego miarą są warunki mieszkaniowe. W 1995 roku oddano do użytku 58,4 tys. mieszkań, czyli tyle, co w roku 1950.

*Publikowany referat jest fragmentem przygotowywanej do druku książki ***Bitwa o Prawdę***

Czy życie ekonomiczne polepsza byt Polaków i pomnaża pomyślność Polski? Czy ludziom żyje się lepiej? Czy na tzw. transformacji korzystają szerokie grupy społeczne? Czy polska gospodarka stoi na straży ekonomicznej suwerenności Polski? Dlaczego ceny są windowane w górę, rosną podatki, powiększa się sfera ubóstwa, kurczy się nasz narodowy majątek, spada wskaźnik społecznego optymizmu? Czy nie jest zawłaszczany dorobek kilku pokoleń? Dlaczego ekonomia zamiast zaspokajać potrzeby ludzi, staje się instrumentem ujarzmienia narodu?

Czy to, co jest dobre dla uwłaszczającej się nomenktatury, jest dobre dla Polski? Czy to, co jest dobre dla spekulacyjnego kapitału międzynarodowego, jest dobre dla Polaków? Czy to, co jest korzystne dla krajów bogatych i potężnych, służy polskim interesom?

Naród pozbawiony własności staje się społecznością parobków. Nie sposób nie zauważyć, że na obecnie przeprowadzanej transformacji nie korzysta prawie wcale większość, która tylko biednieje. Natomiast w bardzo szybkim tempie bogacą się ludzie starego systemu i przybysze z zewnątrz, którzy zwietrzyli w Polsce doskonałą okazję do robienia wyśmienitych interesów. System komunistyczny bezwzględnie walczył z rodziną i dlatego starał się pozbawić polskie rodziny własności, by były całkowicie na łasce totalitarnego państwa. Komuniści, przystrojeni obecnie w piórka socjaldemokratów i liberałów, doskonale zdają sobie sprawę, że bez własności nie ma wolności. Dlatego, by ujarzmić naród i zachować nad nim realną władzę, chcą pozbawić polskie rodziny resztek tego, co przez lata w pocie czoła wypracowały.

Abecadło gry

Jak praktycznie przebiega proces „uwłaszczania nomenklatury"? Rzecz jasna ma on różne etapy, w zależności od sytuacji politycznej i ekonomicznej, stanu prawnego w państwie, wytyczonych priorytetowych obszarów grabieży jak np. rynek mediów czy system bankowy.

Po pionierskim okresie spółek „polonijnych" doby stanu wojennego, „spółek kooperujących" z połowy lat osiemdziesiątych, zamkniętej

dla ludzi spoza układu władzy „prywatyzacji" z lat 1987-1988, nastąpił nowy okres - spółek nomenklaturowych. Grało się tak: „Abacki jest dyrektorem dużego przedsiębiorstwa państwowego. Babacki dyrektorem państwowego banku, Cabacki emerytowanym ubekiem. Cabacki zakłada wraz z teściową Abackiego i szwagrem Babackiego spółkę z ograniczoną odpowiedzialnością „WYDRWIGROSZ". Abacki przeprowadza w swoim zakładzie inwentaryzację, z której wynika, że kupiona rok temu ciężarówka gruntownie przerdzewiała i nie jest warta więcej niż sto tysięcy, a świeżo dostarczony cement zwietrzał i można go sprzedać po tysiąc złotych za tonę. Te i inne buble kupuje spółka „WYDRWIGROSZ" za pieniądze pożyczone z banku Babackiego, po czym odsprzedaje wszystko spółce „HULAJDUSZA", którą właśnie założyła teściowa Abackiego ze szwagrem Babackiego i Cabackim.

Oczywiście po jakimś czasie bank Babackiego upomina się o spłatę kredytów, kieruje nawet sprawę do sądu, ale trzeba ją umorzyć, bo spółka „WYDRWIGROSZ" już nie istnieje, a ponieważ była spółką z o. o., wspólnicy odpowiadają tylko do wysokości wniesionego wkładu. Jeszcze niedawno taki wkład mógł zgodnie z Kodeksem Handlowym, wynosić pięćset tysięcy złotych i tyle wynosił - tyle tylko mogli odzyskać wierzyciele spółki.(...) Aferę rozpoznała Najwyższa Izba Kontroli, Abackiego wyrzucono z pracy. Nie jest jednak bezrobotny: został dyrektorem w spółce „HULAJDUSZA". Śmieszna historyjka? Jak dla kogo. Według szacunków NIK do końca 1990 r. zdarzyło się ponad 200 tysięcy takich historyjek"[1].

Co dzieje się dalej? W Polsce dokonuje się zmiana władzy, zaczynamy nowy etap reformy i w zwartym szyku zmierzamy w kierunku budowy wolnego rynku. Zgodnie z duchem nowych czasów lansuje się teorię, że aby ruszyć, potrzebny jest kapitał i nie ma żadnego znaczenia jego pochodzenie. Czasy transformacji zazwyczaj - tak się to tłumaczy opinii publicznej - mają w znacznym stopniu charakter aferogenny. Obecnie liczy się jednak nie etyka, a pragmatyka: wszyscy wiedzą, że kapitał w Polsce bardzo często ma pochodzenie spekulacyjne, ale nawet kapitalizm w Ameryce, tak się mówi, budowano na przekrętach. Przecież od czegoś trzeba zacząć

Trudna sytuacja ludności i materialne niedostatki, jakie cierpi większość, brak perspektyw dla pracobiorców i pozaekonomiczne bariery dla drobnego czy średniego pracodawcy - to wszystko stanowi normalną cechę działania „wilczych praw młodego kapitalizmu, przez który musiały przejść wszystkie społeczeństwa, by dziś cieszyć się dobrobytem gwarantowanym przez kapitalizm rozwinięty." Komentując ten typ argumentacji Janusz Ekes zauważa: „Wynikać stąd miałby wniosek, że skoro zły los zmusza Polki i Polaków do przejścia dziś wszystkiego, co było udziałem ich przodków w wieku XIX, to winni znosić to jako rzecz właśnie normalną - w imię dobrodziejstw, jakie nadejdą wraz z kapitalizmem już dorosłym - a jeśli mają prawo utyskiwać, to tylko na własne niedołęstwo. Bezwstyd, z jakim ów wniosek jest podpowiadany, zdradza tę samą szkołę propagandy, która jeszcze nie tak dawno starała się usprawiedliwiać społeczne zbrodnie i nędze młodego, a później realnego socjalizmu jego obiektywnymi prawami, które wszak miały wieść prosto ku powszechnemu dobrobytowi w przyszłości"[2].

Czerwoni liberałowie

Nomenklatura przepotwarza się więc w „czerwonych liberałów", bo przy pomocy technik liberalnej ekonomii może odzyskać władzę ekonomiczną. Abacki jest obecnie członkiem kilku klubów przedsiębiorców, szanowanym i cenionym biznesmenem, który w wyniku różnego rodzaju przewłaszczania, zmiany charakteru spółek i podmiotów w nie zaangażowanych, przy pomocy fachowców-prawników tak wyprał pieniądze, że wykazanie, iż pochodzą z jakiejś afery są bliskie zera. Dzięki układom w urzędzie skarbowym jest w stanie załatwić sobie umorzenie zaległych podatków. Babacki, obecnie członek zarządu banku z udziałem Skarbu Państwa, jest skłonny, za odpowiednią prowizją, udzielić niskooprocentowanego kredytu z możliwością umorzenia. Ryzykuje niewiele, bo w wypadku nieściągalności wierzytelności, bank upadnie, a jego zobowiązania będzie spłacał skarb państwa, czyli każdy podatnik. Ochroną przedsiębiorstw Abackiego i jego mienia zaj-

muje się firma ochroniarska, prowadzona na boku przez Cabackiego. Cabacki pracował przez pewien czas w Inspektoracie Ochrony Funkcjonariuszy MSW i ma swoich informatorów nie tylko w obrębie b. SB, ale też w gronie milicjantów, a wielu z nich pracuje obecnie w Policji. Dzięki temu nie tylko z wyprzedzeniem wszyscy wiedzą **0** ewentualnej groźbie wszczęcia postępowania przeciwko nim, ale ponadto specjalizuje się w obrocie środkami dewizowymi, preparowaniem dokumentów i ściąganiem wierzytelności od opornych dłużników, zapewnia również osobiste bezpieczeństwo.

Zjawisko zacierania różnicy między obecnymi i byłymi funkcjonariuszami formacji porządkowo-specjalnych, czyli ludzi mających strzec prawa, bezpieczeństwa oraz mienia obywateli, a światem brudnych interesów nasila się w sposób lawinowy. Doszło nawet do tego, że publikuje się wywiad z płatnym mordercą, który, jak opisuje go dziennikarz, „z wyglądu przypomina biznesmena: sportowy samochód, elegancki garnitur, z kieszeni wystaje komórkowy telefon, w portfelu 50 min starych złotych na drobne wydatki".

Rozmówca gazety wykonuje „zawód jak każdy inny" i mówi m.in.: „Jestem killerem od specjalnych zadań. Załatwiam sprawy nie do wykonania z zegarmistrzowską precyzją i skutecznością. Dlatego słono się płaci za moje doświadczenie i perfekcję". Pytanie: Gdzie się nauczyłeś strzelać? Odpowiedź - Na wojskowym poligonie. Potem przez kilka lat pracowałem w milicji i wtedy byłem częstym gościem na strzelnicy. Pytanie: Czym się zajmujesz, kiedy nie tropisz i nie zabijasz? Odpowiedź - Nie mam czasu się nudzić. Posiadam własną firmę 1 jestem współudziałowcem kilku innych. Pytanie: Masz dzieci? Odpowiedź - Tak. Czy żona wie, że jej życiowym partnerem jest płatny morderca? - Nie! Wyznaję praktyczną zasadę: czym mniej wiemy, tym jesteśmy bezpieczniejsi". Polski płatny morderca używa czeskiego pistoletu CZ - 85. Nie zawaha się przed zabiciem dziecka. Najlepsi w tej „branży" mają na koncie 20 zabójstw[3].

Abacki od czasu do czasu jest współorganizatorem specjalnych kurso-konferencji poświęconych zagadnieniom ekonomiczno-prawno-podatkowym. Wykładowcami są przedstawiciele różnych poziomów aktualnej władzy, do szczebla wiceministra włącznie. W ten sposób

urzędnicy państwowi dorabiają sobie i oswajają się z rekinkami prywatnego biznesu. Wspólne spędzanie czasu bardzo zbliża, nie tylko wzmacnia osobiste więzi, ale pozwala wyjaśnić wiele wątpliwości i snuć wspólne plany na przyszłość. Poza tym ma kontakty ze środkami społecznego przekazu i w zależności od sytuacji potrafi wpływać, żeby w mediach jego osobę prezentowano jako wybitnego menedżera, bądź by pod żadnym pozorem jego nazwisko nie pojawiło się na liście 100 najbogatszych ludzi w Polsce. Przynajmniej nie w tym momencie[4].

Tymczasem minister przekształceń własnościowych prowadzi akcję prywatyzacyjną. Abacki wietrzy pogodę dla wielkich interesów tym bardziej, że ludzie ministra wymyślili, że polscy biznesmeni będą uprzywilejowani w tym przedsięwzięciu. Po pierwsze, oferowane na sprzedaż firmy doprowadza się na skraj bankructwa, by przypadkiem ich cena nie była zbyt wysoka. Po drugie, polscy biznesmeni otrzymują możliwość pierwszeństwa zakupu. Po trzecie i najważniejsze, istnieje możliwość kupowania na tani i długoterminowy kredyt. Kredytu będzie udzielał polski bank z udziałem Skarbu Państwa. Czyli tak: państwo sprzedaje fabrykę prywatnemu Polakowi, ale samo sobie za to płaci - z podatków innych Polaków...[5]. Abacki z grupą swoich starych i nowych kolegów tworzą grupę kapitałową, która przymierza się do uzyskania koncesji na ogólnopolską stację telewizyjną. Myśli: co dalej?

W pajęczynie

„Czerwona pajęczyna" jest faktem. Jesienią 1995 roku ujawniono w prasie strukturę własnościową firmy ubezpieczeniowej „Polisa"[6]. Wśród udziałowców tej firmy założonej przez spadkobierców peerelowskiej spółdzielni pracy i peerelowskich studenckich organizacji gospodarczych znajdują się Jolanta Kwaśniewska i Maria Oleksy, a więc żony działaczy SdRP zajmujących najwyższe stanowiska w państwie. Czy osobiste zaangażowanie żon polityków nie wpływa na decyzje ich mężów, którzy podejmując decyzje dotyczące państwa mogą się kie-

rować interesem „Polisy"? Czy obu politykom nie przeszkadza, że partnerami w interesach ich żon są nie tylko byli prominenci, ale również ludzie związani z bohaterami największych afer gospodarczych ostatniego pięciolecia?

Obok pp. Kwaśniewskiej i Oleksy indywidualnymi właścicielami akcji są b. komunistyczni wicepremierzy Manfred Gorywoda i Zdzisław Sadowski, b. minister finansów w rządzie Rakowskiego Andrzej Wróblewski, który robił interesy z FOZZ oraz ze współwłaścicielami znanego z głośnego bankructwa „Agrobanku", Waldemar Krajewski, b. I sekretarz KZ PZPR w Radiokomitecie, wspólnik w interesach Grzegorza Żemka - głównego podejrzanego w aferze FOZZ, b. szef SZSP i kierownik wydziału kultury KC PZPR Tadeusz Sawie, Antoni Pieniążek, ostatni komunistyczny przewodniczący Wojewódzkiej Rady Narodowej w Lublinie, po 1989 r. główny promotor i wspólnik Dawida Bogatina, związanego z działającą w USA rosyjską mafią paliwową. Szefem oddziału banku Bogatina w Warszawie był Wiesław Kaczmarek, minister przekształceń własnościowych, którego bliscy współpracownicy są udziałowcami „Polisy".

Wielkie udziały w „Polisie" ma postnomenklaturowy bank BIG S.A., znany z osiągania zysków z przechowywania depozytów FOZZ. Prywatną firmę zasila się państwowymi funduszami, w „Polisie" mają także udziały instytucje dysponujące publicznymi pieniędzmi jak Agencja Rozwoju Gospodarczego, Agencja Własności Rolnej Skarbu Państwa czy Państwowy Fundusz Rehabilitacji Osób Niepełnosprawnych. W czasie gdy szefem resortu pracy był Leszek Miller PFRON wykupił 600 000 akcji „Polisy". Rodzi się pytanie: czy wspólnicy żon Józefa Oleksego i Aleksandra Kwaśniewskiego wspierają ich działalność polityczną?

Koło się zamyka, ludzie, którzy dawniej, w czasach minionych, kontrolowali życie polityczne, gospodarcze, bezpieczeństwo czy świat mediów jako jego dysponenci „z ramienia partii", obecnie, zgodnie z logiką dzisiejszych czasów, kontrolują te same dziedziny życia publicznego jako legalni - w świetle obowiązującego prawa - właściciele przedsiębiorstw, spółek, agencji, holdingów, koncernów, gazet oraz stacji radiowych i telewizyjnych, aktywni inwestorzy na giełdzie,

sponsorzy partii politycznych i innych kluczowych przedsięwzięć życia publicznego. Zmiana polega na tym, że do starej nomenklatury dołączyła nowa, z którą trzeba było podzielić się zyskiem. A że przy okazji w Polsce powstał system nomenklaturowo-mafijny, który dialektycznie określono dokonaniem „pokojowej rewolucji", to nieważne - takie są „koszty transformacji i reform"!

Jak praktycznie wygląda współpraca w dziele „reform" pomiędzy Sojuszem Lewicy Demokratycznej a Unią Wolności? Wiele daje do myślenia przebieg dyskusji w sejmowej Komisji Przekształceń Własnościowych na początku marca 1995 r. nad prywatyzacją Banku Śląskiego, na której, w wyniku manipulacji aby „swoi" zarobili, zostało oszukanych 700 tys. osób, które nabyło akcje prywatyzowanego Banku, by wkrótce się przekonać, że państwo grało z nimi nie fair. Podczas gdy poseł Bogdan Pęk i inni przedstawiciele Polskiego Stronnictwa Ludowego domagali się dalszego śledztwa, to sprzeciwili się temu nie tylko parlamentarzyści SLD, broniący Marka Borowskiego, którego podpis widnieje pod kwestionowanymi decyzjami, a jego współpracowników prokurator chce zaprowadzić pod sąd, ale także posłowie Unii Wolności, którzy zazwyczaj wiele mówią o poszanowaniu prawa. W ten sposób osłaniali Janusza Lewandowskiego, współtwórcę modelu przekształceń jaki zaaplikowano Polsce, i krąg osób z Unii Demokratycznej i Kongresu Liberalno-Demokratycznego, przeświadczonych, że nie ma złej drogi do prywatyzacji gospodarki na zasadach procederu szczególnie opłacalnego dla starej i nowej nomenklatury[7].

„Uważaliśmy - przyznał Janusz Lewandowski - że uwłaszczanie się byłej nomenklatury jest ceną pokojowej ewolucji od komunizmu do kapitalizmu. (...) Nie przypuszczaliśmy tylko, że komuniści, zaprzeczając hołdowanym ideałom staną się tak sprytnymi kapitalistami i, co ważniejsze, że przejmą na nowo władzę"[8].

Dla ratowania własnych błędów zaczyna się mówić prawdę...Tyle, że sprawa „Polisy" stanowi jedynie wierzchołek góry lodowej. Ludzie dawnego reżimu są dobrze ustawieni w życiu politycznym i gospodarczym. Tworzą oligarchię, kastę „równiejszych" i promują system mafijno-nomenklaturowy, a nitki ich powiązań prowadzą poza granice Polski, co uświadomiła opinii publicznej sprawa Józefa Oleksego.

Władimir Ałganow oficer rosyjskiego wywiadu, który się kontaktował z Józefem Oleksym, był legalnie w Polsce zatrudniony w przedstawicielstwie austriackiej firmy „Polmarck", a oficjalną zgodę na pracę uzyskał dzięki protekcji jednego z wysokich urzędników państwowych. Firma „Polmarck" jest współudziałowcem firmy „Billa Polen", która prowadzi w Warszawie dwa supermarkety. Wśród założycieli „Billa Polen" była także spółka „Mitpol", której prezesem zarządu jest działacz SdRP Sławomir Wiatr, syn jednego z liderów SLD Jerzego Wiatra. Głównymi właścicielami „Polamarcku" są osoby, którymi interesuje się prokuratura w związku ze śledztwem w sprawie afery FOZZ. W Warszawie firma „Polmarck" wynajmowała swoje biura od firmy „Dipservice", która posiada akcje „Polisy", a jej szefjest członkiem Rady Nadzorczej „Polisy"[9].

Rozrost struktur nomenklaturowo-mafijnych w postkomunistycznym świecie, przy przyzwoleniu środowisk, które wytyczały kierunek „transformacji" w latach 1989-1993, właściwie nie powinien dziwić. Rynki krajów wschodnich są uznawane bowiem przez różne mafie za obszary, na których warto inwestować „brudne pieniądze". A jest to możliwe dzięki lukom prawnym i bezbronności struktur państwa wobec wyspecjalizowanej i zorganizowanej przestępczości. Nie bez znaczenia jest także wybrany w Polsce model tzw. prywatyzacji, w którym wyraża się entuzjazm wobec każdego kapitału, jaki napłynie, nawet niejasnego pochodzenia. Możemy więc mieć w Polsce model gospodarki, w którym system mafijny jest stałym elementem struktury państwa.

Trudno nie mieć obaw, co z tego wyniknie, jeśli odwołamy się do doświadczeń zza naszej wschodniej granicy. Nie jest tajemnicą, że dochodzi do spotkań mafiosów włoskich i rosyjskich w celu porozumienia się nie tylko w sprawie przerzutu narkotyków i „prania brudnych pieniędzy", ale również dla koordynacji wspólnych przedsięwzięć. W ramach porozumień Włosi na przykład podjęli się szkolenia ludzi mafii rosyjskiej w metodach legalizowania pieniędzy, w zamian za monopol na przerzut narkotyków ze Wschodu . Dziś publicznie się mówi, że mafia rosyjska, która wyrosła z nomenklatury, kontroluje b. (obecną?) sowiecka strefę wpływów w Europie od krajów nadbałtyckich po Bułgarię; że mafia rosyjska ze swymi 5400 organizacjami,

z których wiele ma swoje przedłużenie w krajach europejskich i USA, stanowi pararelną strukturę władzy w Rosji: skuteczniej ściąga „podatki" i skutecznej zapewnia ochronę swoim podmiotom gospodarczym; że nie tak dawno alarmujące wypowiedzi włoskich ekspertów na temat prania brudnych pieniędzy w naszym kraju, spotkały się z uspokajającą repliką przedstawiciela Komendy Głównej Policji, który oświadczył, ze nie ma danych, które wskazywałyby na zagrożenie; że wreszcie na koniec, ocenia się, iż mafia rosyjska osiąga roczny obrót kilkukrotnie przewyższający Produkt Krajowy Brutto Polski".

Renta władzy

Procesy, które wyżej opisano, nie są niestety wymysłem wyobraźni, ale odbiciem realnego doświadczenia Polski ostatnich lat. Doczekały się nawet obfitej literatury i analiz naukowych. Prof. Jadwiga Staniszkis określa to zjawisko mianem kapitalizmu politycznego. Definiuje je następująco: „Mówiąc o kapitalizmie politycznym mam na myśli akumulację kapitału przy użyciu tak zwanej renty władzy - nie jest to kapitalizm państwowy, ale funkcjonowanie rynkowe na specjalnych uprzywilejowanych warunkach". W innym miejscu swego wnikliwego szkicu stawia następującą kwestię: „Warto zadać sobie pytanie, czy w świecie postkomunistycznym dokonuje się obecnie próba odwzorowania instytucjonalnego modelu kapitalizmu znanego z kontekstu zachodniego, czy też pojawiają się instytucjonalne substytuty, charakterystyczne dla peryferii systemu światowego. Gdyby ta druga teoria okazała się prawdziwa, mielibyśmy jedynie do czynienia z kontynuacją strategii komunizmu, realizowaną w odmienny sposób. (...) Koszty tworzenia instytucjonalnej infrastruktury ponoszą bowiem wszyscy (gwarancje kredytowe i eksportowe zasilane mają być z podatków całej gospodarki), podczas gdy korzystają z niej wyłącznie uprzywilejowani"[12].

Wiele wskazuje na to[13], że był przygotowywany i jest realizowany ten drugi wariant. Dawni komuniści budują rzeczywistość socjalistyczną w treści, wolnorynkową w formie. Zjawiska, o których mowa,

rozgrywają się równolegle: na płaszczyźnie mikroekonomicznej wewnątrzpolskiej i zewnętrznej, w szerszym makroekonomicznym kontekście. By nie cofać się do zbyt odległej przeszłości, odwołajmy się do roku 1980, a więc okresu narodzin „Solidarności". Wiele kręgów finansowych na Zachodzie zaczynało się obawiać, że sukces „Solidarności" może zrujnować cały system inwestycji, pożyczek i produkcji przemysłowej budowany przez wiele lat w krajach znajdujących się pod sowiecką dominacją.

Warunki pracy w gospodarce centralnie planowanej, gdzie nie istniały praktycznie związki zawodowe i strajki, a płace były niezwykle niskie - były dla nich błogosławieństwem. „Solidarność", której udawało się dość skutecznie walczyć o wolność działania na polu spraw pracowniczych, mogła wyeliminować te korzyści. Stąd zapewne „ustabilizowanie" sytuacji przez ekipę stanu wojennego w Polsce, poza gestami propagandowymi: krytyką „imperium zła" w mediach, częściowym embargiem gospodarczym i w sumie niskobudżetową pomocą dla opozycji (która nota bene pozwalała na zachowanie kontroli nad tymi środowiskami), nie wzbudziło większych protestów w zachodniej Europie. Fakt, że stan wojenny wprowadzili sami Polacy, był również bardzo wygodny dla wszystkich, gdyż poza ideologicznym dyskomfortem wytłumaczenia zachodniej opinii publicznej, dlaczego tak niewiele robi się dla respektowania praw człowieka w Polsce i bloku sowieckim, nie zmieniał sytuacji. Zachód nadal - mimo początkowej blokady ekonomicznej - mógł prowadzić bardzo korzystne interesy na wschodzie.

Tymczasem zamrożenie sytuacji politycznej i pewna izolacja Polski bardzo ułatwiała „przejęcie spraw we własne ręce" przez ludzi związanych z reżimem. Wbrew deklaracjom przedstawicieli ekipy stanu wojennego o reformie polskiej gospodarki (hasło: I etap reformy, a następnie - II etap reformy) zaczęły lawinowo nasilać się procesy rozmywania zakresu własności państwowej, która zaczęła obrastać dodatkowymi strukturami umożliwiającymi przetrwanie. Nastał czas tworzenia tzw. drugiej gospodarki, czyli poszerzania współpracy z sektorem prywatnym, a następnie erygowania spółek wykorzystujących majątek państwowy w sposób nieformalny. Na podstawie usta-

wy z 6 lipca 1982 r. zaczęły powstawać jak grzyby po deszczu spółki „polonijne", co znacznie ułatwiło legalizowanie drugiej gospodarki i „pranie" brudnych pieniędzy. Wystarczyło przecież zarejestrować na nazwisko obywatela kraju zachodniego spółkę z kapitałem powiedzmy 100 000 $ (które np. pochodziły z pozaprawnych operacji w Polsce) i automatycznie uzyskiwało się zgodę na legalną działalność, mało tego nikt nie pytał się formalnego właściciela spółki o źródło pochodzenia pieniędzy.

W 1984 r. spełniło się pragnienie ekipy Jaruzelskiego - Polska została przyjęta do Międzynarodowego Funduszu Walutowego, co umożliwiło dostęp do zachodnich kredytów. Korzyść była obopólna: kapitał międzynarodowy odzyskiwał obszary swej penetracji, a reżim w Polsce środki, obciążające przecież przyszłe pokolenia, na dalsze funkcjonowanie.

W tymże samym roku pojawiły się kolejne akty prawne umożliwiające przejmowanie części przedsiębiorstw państwowych pod zarząd prywatny. Dyrektor przedsiębiorstwa państwowego był jednocześnie właścicielem prywatnej przybudówki, najatrakcyjniejszego, czy najistotniejszego segmentu przedsiębiorstwa, bez którego niemożliwa była produkcja. I jako szef przedsiębiorstwa podpisywał umowę kooperacyjną z samym sobą czyli ze „swoją" spółką. Funkcjonowanie tego typu przedsięwzięć umożliwiało w sposób zgodny z obowiązującym prawem przeniesienie części majątku ogólnospołecznego na prywatne konto nomenklaturowego właściciela spółki, a zyski były już lokowane w czysto prywatnym biznesie.

W orbicie monetaryzmu

Była to jednak faza wstępna. Uwertura do drugiego etapu przeprowadzenia właściwego przejęcia majątku narodowego przez beneficjentów PRL oraz do bardziej widocznego włączenia się do gry ośrodków zagranicznych spoza kierunku wschodniego.

„Wielkie uwłaszczenie nomenklatury zaczęło się dzięki gorliwości legislacyjnej Rakowskiego i towarzyszy - w latach 1987-1988. To wte-

dy przekształcono w spółki szereg wielkich kombinatów i central handlowych. (...) Głowy wymyśliły, że akcje prywatyzowanych przedsiębiorstw wykupią ...inne przedsiębiorstwa państwowe. Otwarta w ten sposób możliwość utworzenia kozackiego holdingu („złapał Kozak Tatarzyna, a Tatarzyn za łeb trzyma") została natychmiast skrupulatnie wykorzystana. Nie dla dowcipu wszakże, ale dla konkretnych profitów: „wzajemny akcjonariat" przedsiębiorstw państwowych już wkrótce przerodził się w indywidualne pakiety akcji całkiem konkretnych osób fizycznych. Dziwnym zbiegiem okoliczności byli to dyrektorzy przedsiębiorstw, prezesi banków, wysocy funkcjonariusze państwowi"[14]. Tak w praktyce realizowano hasło: ulice wasze, przedsiębiorstwa nasze.

Okrągły stół rzecz jasna nie zmienił kierunków grabieżczego procederu, dopuścił jedynie „do uczty" ludzi z nowego kręgu władzy. Parlament bynajmniej nie kwapił się więc z uchwaleniem ustaw uszczelniających prawodawstwo i eliminujących luki prawne umożliwiające różne „przekręty", mało tego, tworzył epizodyczne ustawy ułatwiające przejmowanie mienia państwowego i społecznego przez osoby prywatne.

W nowej rzeczywistości pojawił się jednak problem urealnienia cen kosztów i produkcji w Polsce, restrukturyzacji przedsiębiorstw i zdławienia 600% inflacji. Tego zadania podjął się Leszek Balcerowicz, który do PZPR zapisał się w 1969 roku, w wieku 22 lat, a w połowie lat osiemdziesiątych złożył legitymację partyjną. Uchodził za jednego ze zdolniejszych reformatorów z kręgu młodych członków PZPR, miał okazję do wyjazdów na zagraniczne stypendia. Do bliskich jemu pokoleniowo innych znanych absolwentów Szkoły Głównej Planowania i Statystyki (obecnie Szkoły Głównej Handlowej) należą: Marek Borowski (złożył dymisję z funkcji ministra finansów po aferze z Bankiem Śląskim), Stefan Kawalec (szara eminencja bankowości), Grzegorz Kołodko, Józef Oleksy (któremu postawiono zarzut współpracy z obcym wywiadem) czy Dariusz Rosati (b. członek Rady Nadzorczej FOZZ).

Nie wiadomo, co Tadeusza Mazowieckiego skłoniło do zaproponowania Balcerowiczowi teki ministra finansów wzmocnionej funkcją

wicepremiera. Może szukano kogoś, kto bezboleśnie dla byłych komunistów włączy ich w system liberalny?

W kręgach ekonomistów dał się poznać jako monetarysta czyli jako zwolennik szkoły, w której oddziaływuje się na gospodarkę w zasadzie tylko jednym narzędziem - polityką pieniężną, co jest związane z przeświadczeniem, że każdy problem można rozwiązać przy pomocy kombinacji stopy kredytu redyskontowego i kursu walutowego. Jest to stosunkowo łatwe i wygodne dla decydentów narzędzie zarządzania, bo nie wymaga wyobraźni i zwalnia z myślenia o rzeczywistości w kategoriach społecznych. Bezduszna żonglerka tymi narzędziami znieczula wrażliwość na człowieka, ignoruje istotę uwarunkowań społecznych w różnych aspektach procesów gospodarczych. Więc realne jest niebezpieczeństwo, że osoba ludzka zostanie urzeczowiana, a nawet jeszcze gorzej - będzie traktowana jako towar.

Dla zachodnich instytucji monetarysta mógł uchodzić za gwaranta ich interesów. Kręgi finansowe z oczywistych względów preferują monetarystów w roli realizatorów ich zaleceń. Kandydatura Balcerowicza, na co wiele wskazuje, była więc wygodna dla Wschodu i Zachodu. Tylko czy była dobra dla Polski?

W obecnej sytuacji Polski kwestią o fundamentalnym znaczeniu jest racjonalność gospodarczej transformacji. Wieloletni wiceprezydent Azjatyckiego Banku Rozwoju S. Katz na łamach *Financial Times* (24.04.91.) zauważył: „proponowana Europie Wschodniej droga do gospodarki rynkowej nie przypomina drogi, jaką wybrały państwa, które całkiem niedawno zdołały się skutecznie wepchnąć do klubu liczących się zawodników. (...) Korea Płd., Tajwan, Hongkong, Singapur podobnie jak Japonia nie uwierzyły ani w magiczną siłę rynku, ani w cudowną moc zagranicznych inwestycji. (...) Wybrały strategiczne dziedziny produkcji i chroniąc je przed importem oraz udzielając ulg podatkowych zapewniły im szybki wzrost i konkurencyjność. Kraje azjatyckie nie posłuchały zachodnich ekspertów, jeśli idzie o wymienialność walut. Kontrolowany kurs wymiany był mechanizmem wspierania eksportu, zachęcania do oszczędności i hamowania importu. Azjatyckie tygrysy mruczą też niechętnie na wszelkie koncepcje wolnych cen. Natomiast Międzynarodowe Instytucje Finansowe we

wszystkich tych sprawach popychają Europę Wschodnią w przeciwnym kierunku. A przecież kraje azjatyckie udowodniły, że istnieje możliwość przestawienia się na gospodarkę rynkową bez dramatycznych kosztów ekonomicznych i społecznych"[15].

Pod kuratelą MFW

Założenia strategii przejścia do gospodarki rynkowej realizowane w Polsce trudno powiązać jest z interesem naszego kraju. Koncepcja zaproponowana przez Balcerowicza zakładała „terapię szokową", zdławienie inflacji przy równoległym spadku produkcji i zamykaniu nierentownych przedsiębiorstw. Liberalizację rynku rolnego, czyli odwrotnie niż to, co bogate kraje stosują u siebie w postaci protekcjonizmu i interwencjonizmu, odrzucenie dorzecznej polityki przemysłowej. Tzw. plan Sachsa-Balcerowicza oparty był na wskazaniach Międzynarodowego Funduszu Walutowego, który zazwyczaj zaleca prywatyzację wielkich zakładów (praktyka często jest taka, że za bezcen sprzedaje się wartościowe zakłady), redukcję deficytu budżetowego, zamrożenie płac, obniżenie inwestycji państwowych, jako główne elementy intensywnej liberalnej kuracji.

Z tymi projektami jest zazwyczaj związany system pożyczek i manipulacje długami, które są używane jako instrument polityczny, nie tylko ekonomiczny. Zaciągnięte w instytucjach finansowych długi praktycznie stają się nie do spłacenia przez tzw. „systemy obsługi zadłużenia", które w praktyce powodują, że długi mimo spłat kolejnych rat się tylko powiększają. Nawet ogłaszane tryumfalnie „redukcje długu" nie oznaczają obniżenia wartości podstawy zadłużenia, a jedynie odpis części odsetek z jakiegoś okresu.

Wicepremier Leszek Balcerowicz na początku 1990 r. na półtora roku zamroził kurs dolara, przy czym utrzymano bardzo wysokie stopy procentowe. Dla przemysłu okazało się to zabójcze. Produkcja spadła, zaczęło gwałtownie narastać bezrobocie. Kokosowe interesy natomiast robili ci, którzy przelewali zachodnie dewizy do Polski i zmieniając je na złotówki wpłacali na konta. Zaczęły spadać wpływy do budżetu[16].

Zachowano nadal socjalistyczną gospodarkę księżycową utrzymując dwa oficjalne kursy rubla, co otwierało olbrzymie możliwości nadużyć. Równocześnie promowano działalność handlową a nie produkcyjną, otworzono polski rynek na zachodnie towary konsumpcyjne. Natomiast nie zarysowano klarownych reguł działalności dla polskich podmiotów gospodarczych, co wobec utraty przez Polskę rynku rosyjskiego prowadziło do załamania produkcji. Pozwolono na wywóz z Polski olbrzymich kapitałów. To za czasów Balcerowicza nastąpiło największe nasilenie afer, w których straty wyniosły setki milionów dolarów.

Projekty oferowane w wyniku wskazań MFW zazwyczaj wywołują masowe bezrobocie, zwiększają skalę ubóstwa, powodują wzrost społecznej patologii, wzmacniają rozwarstwienie ekonomiczne społeczeństwa, wymuszają coraz większy fiskalizm. W świetle tej logiki, której siłą napędową jest zysk, zamknięcie zakładu, który rzekomo jest „nierentowny" i zwolnienie jego pracowników, jest tytułem do chwały. Opinii publicznej przedstawia się, że dzięki takim działaniom będzie można taniej kupować towary i poprawi się ogólny dobrobyt.

Pozornie wygląda to obiecująco, w rzeczywistości nie bierze się po uwagę, że aby zapłacić zasiłek zwolnionym, trzeba powiększyć podatki. Bezrobocie wzmacnia zjawiska patologiczne, więc trzeba zwiększyć nakłady na policję, sądownictwo i więziennictwo, placówki opieki społecznej i służby zdrowia - i znów zwiększyć podatki. Na dodatek, w prawdziwy koszt takiej operacji nie wlicza się, że kupujący taniej konsument po opłaceniu zwiększonych podatków w sumie ma już mniejszy dochód realny. Poza tym sam jest zagrożony utratą pracy, gdyż zwiększanie liczby bezrobotnych osłabia siłę nabywczą rynku wewnętrznego, a więc zmniejsza się popyt na dobra i usługi, które sam wytwarza. Rzeczywisty koszt ekonomiczny, nie wspominając o moralnym i społecznym, znacznie więc przewyższa założone zyski z zamknięcia nierentownego zakładu. Istota sprawy polega jednak na tym, że w zyskach partycypują tylko ci, którzy są beneficjentami SYSTEMU, a koszty ponosi całe społeczeństwo.

Według wnikliwych badań prof. MicheFa Chossudovsky'ego z Uniwersytetu w Ottawie w żadnym z 70 państw, w których zastosowano

programy ekonomiczne MFW, nie doszło do zlikwidowania inflacji i ożywienia ekonomii. Programy przystosowawcze MFW obciążają zawsze i wszędzie finanse państwowe i hamują ekonomię do samego charakteru narzuconych reform. Kraje bogate eksportują w ten sposób własną recesję. Bowiem mając coraz mniej możliwości sprzedania towarów na własnym rynku, dzięki liberalizacji polityki importowej, zalewają swoimi produktami kraje biedniejsze. Lub inwestują w tych krajach korzystając z taniej siły roboczej. Każde z tych dwóch rozwiązań powoduje, że stają się konkurencją nie do zwalczenia przez producentów lokalnych i w ten sposób powiększają recesję w tych krajach lub sprowadzają je do roli rezerwy taniej niewolniczej siły roboczej. Niestety często spotyka się jedno i drugie[17].

Te bardzo negatywne zjawiska krytycznie ocenia jeden z bogatszych ludzi świata, brytyjski finansista, sir James Goldsmith, który przestrzega Polaków: „Nie powinniście dopuścić do tego, abyście stali się jedną z tych społeczności, które chełpią się rosnącymi wskaźnikami gospodarczymi, ale które w tym samym czasie wykazują wszelkie objawy degenerarcji - rozbite rodziny, miejskie dzielnice nędzy, rosnąca przestępczość, narkotyki, ubóstwo, wyobcowanie ze społeczeństwa i wiele innych.

Niektórzy twierdzą, że to są nieuchronne konsekwencje dobrej koniunktury gospodarczej. Jednak nie są. Są natomiast nieuniknionymi następstwami bezmyślnej i pozbawionej zrozumienia pogoni za osiągnięciem jak największego wzrostu gospodarczego"[18].

Czy to jest możliwe, że wzrost gospodarczy zamiast rozwoju społecznego może powodować degradację? Tak, jest to możliwe, gdyż ten wzrost gospodarczy jest najczęściej mierzony przy pomocy parametru nazywanego produktem krajowym brutto (PKB), który często może rosnąć, ale to bynajmniej nie oznacza, że społeczeństwo doświadcza pełniejszego zaspokojenia swych potrzeb.

Bowiem PKB jest „ślepym" wskaźnikiem, rejestruje tylko ruch i aktywność, tę dobrą i złą, a przy jego pomocy nie dokonuje się ani pomiaru materialnego dobrobytu, ani pomyślności społeczeństw .

Jeżeli rośnie przestępczość, to rośnie PKB, bo wzrastają nakłady na walkę z przestępczością i wzrastają dochody osób zatrudnionych

w tych dziedzinach życia społecznego. Jeśli pojawia się epidemia czy katastrofa, zwiększa się liczba rozwodów - to również rośnie PKB, gdyż wymaga ona środków zaradczych. Podobnie się dzieje, gdy wzrasta zużycie narkotyków czy alkoholu.

Czy reforma gospodarcza w Polsce musiała być realizowana w sposób proponowany przez Balcerowicza? Czy zaspokojono realne potrzeby społeczne? Czy wyeliminowano inflację? Czy koncepcja monetarna, że inflację można zredukować przez wzrost bezrobocia przyczyniła się do rozwiązania polskich problemów, czy była raczej ona korzystna dla jej promotorów?

Dlaczego Polacy są skazani na doświadczanie skrajności: ze świata pustych pułek i portfeli z pozbawionymi wartości pieniędzmi, są przenoszeni do świata pełnych półek, ale pustych kieszeni?

Bruksela, Nowy Jork czy Moskwa

Trzecia faza „kapitalizmu politycznego" - wg Jadwigi Staniszkis[20] zaczęła się w 1992 r. Charakteryzuje się wymieszaniem form własności i przejściem od indywidualnej aktywności poszczególnych podmiotów do bardziej skoordynowanych i grupowych form działania skoncentrowanych na:

- powołaniu wygodnej dla „kapitalistów politycznych" strukturze rynku
- zminimalizowaniu ryzyka operacji rynkowych poprzez włączenie do swych działań instrumentów w rodzaju ubezpieczenia, gwarancje eksportowe i kredytowe
- rozłożeniu kosztów budowy instytucji rynkowych na wszystkie podmioty, a korzystaniu z profitów tylko przez niektóre - „swoje" struktury
- wpływaniu na parametry makroekonomiczne-oprocentowanie kapitału i kursy walut
- umiędzynarodowieniu prowadzonych operacji.

Uwłaszczenie nomenklatury, które spowodowało, że pozostała stosunkowo niewielka część majątku narodowego do ewentualnego powszechnego uwłaszczenia, poza wymiarem doraźnych korzyści maté-

rialnych dla starej i nowej nomenklatury, ma także o wiele szerszy kontekst. Określa, czy próbuje określić nie tylko stosunki własności i ustrój gospodarczy, ale ramy i zasady funkcjonowania całego życia publicznego. Dlatego jest patologiczne gdyż ma wpisaną w swoją istotę tworzenie w Polsce systemu znanego z oligarchicznych republik Trzeciego Świata. I niestety ten wygodny dla światowych centrów dyspozycji model latynoamerykański jest eksportowany do Europy.

Jego istota w polskim wydaniu polega na tym, że zdecydowana większość potencjału ekonomicznego jest w rękach nielicznej grupy posiadaczy, która dzięki koncentracji władzy ekonomicznej decyduje **0** całokształcie państwa. Grupa ta, w znacznej części, jest dyspozycyjna wobec ośrodków niepolskich. W rządzeniu posługuje się metodą kija i marchewki np. odwołując się do tęsknoty państwa opiekuńczego, które zwalnia obywateli z troski o własny byt, równocześnie straszy społeczeństwo nieznaną przyszłością. Oligarchia kupuje sobie głosy wyborców, dając nierealne obietnice świadczeń socjalnych, poprawy sytuacji materialnej czy mieszkaniowej, dzięki czemu zapewnia sobie na drodze procedur demokratycznych władzę. W ten sposób utrwala się sposoby zachowań, nawyki i schematy myślowe z przeszłości. Aby zbytnio nie przypominały przeszłości, sprzedaje się je „na obecnym etapie" w opakowaniu wygodnych dla siebie elementów wolnego rynku.

Ideologizacja gospodarki w postaci teorii monetarystycznej oraz tworzenie prywatnej własności w oparciu o procesy uwłaszczenia nomenklatury spowodowały, że postanowiono maszerować na skróty 1 pominąć, bo było to niewygodne, istotny problem reprywatyzacji. Prawo własności jest podstawą funkcjonowania wolnej ekonomii. Było więc oczywiste, że te kraje bloku wschodniego, które rzeczywiście chcą budować autentyczną demokrację uznały konieczność reprywatyzacji, czyli zwrócenia własności zagrabionej (chociażby na drodze decyzji wywłaszczeniowych niespójnych z ogólnym stanem prawnym, np. niezgodnych z konstytucją, niezrealizowania zobowiązań zawartych w aktach wywłaszczeniowych, np. niewypłacenia odszkodowań i niewłaściwego stosowania przepisów, np. nieprzestrzegania zasady, że prawo nie działa wstecz). Wszystkie więc państwa postkomunistyczne poza Chorwacją (z wiadomych względów wojny) oraz Polską

przeprowadziły u siebie ten proces. U nas ta sprawa nie może się przebić od 1989 r., nawet w okrojonej wersji już nie reprywatyzacji, ale rekompensat np. w formie mienia zastępczego bądź bonów reprywatyzacyjnych[21].

Gdyby w Polsce powstała dość liczna grupa osób uniezależniowych ekonomicznie od mafijno-nomenklaturowego układu, to inaczej wyglądałaby nasza rzeczywistość. Tego właśnie jak ognia boją się ONI i dlatego blokują lustrację, reprywatyzację, powszechne uwłaszczenie obywateli, reformę systemu bankowego, powszechny dostęp do kredytu. Bo przecież masowy kapitalizm kończy z oligarchią, gdyż daje możliwość powszechnego dostępu do instytucji życia publicznego, prowadzi do demonopolizacji wielu struktur i gałęzi gospodarki, optymalizacji kosztów i cen, ograniczenia polityzacji życia ekonomicznego, stworzenia równiejszych szans dla wszystkich i podniesienia poziomu życia; poza tym wpływa na zmianę mentalności, zwiększa stopień odpowiedzialności za własny los i uniezależnienia od państwa oraz ideologii, a także ewokuje o wiele większe szanse osobowego rozwoju.

Czy budowany od kilkunastu lat nowy system ekonomiczny służy obecnie polskim interesom i jest w stanie - nie tyle nawet z pobudek patriotycznych, ale dla ratowania własnych wpływów i chronienia najbardziej żywotnych interesów - nie pozwolić na więcej niż kapitałowe umiędzynarodowienie naszej gospodarki, bez umiędzynarodowienia decyzji w sprawie polskiej gospodarki? Innymi słowy, czy o krajowym życiu ekonomicznym będzie się decydowało nad Wisłą, czy w Brukseli, Nowym Jorku bądź w Moskwie? Czy zostanie przerwany dramatyczny proces degradacji cywilizacyjnej narodu polskiego?

Imperia i kraje bogate, a przede wszystkim wpływowi protektorzy synarchii (stworzenia jednego państwa światowego), mają w dyspozycji szeroki arsenał środków politycznych i ekonomicznych do realizacji swoich celów. To instrumentarium opiera się na dwóch zasadach: bardziej politycznej i społecznej - „divide ut regnes" - dziel aby rządzić i bardziej ekonomicznej i kapitałowej - tanio kupić, drogo sprzedać. Przypatrzmy się, jak działają te grupy nacisku, bo wcale nie są one wszechmocne. Trzeba je znać, a z własnej słabości umieć uczynić siłę, a nie bezwolnie im się poddawać.

Unia Europejska

Od 1989 roku w krajowych kręgach demoliberalnych podkreśla się imperatyw „wejścia Polski do Europy". Jest on rozumiany jako integracja z EWG, a od 1992 roku, po podpisaniu traktatu z Maastricht, jako wejście do Unii Europejskiej. W propagandzie tej opcji jest to przedstawiane jako dogmat, mówi się przede wszystkim o korzyściach, jakich doświadczymy będąc we wspólnym rynku, o kosztach i skutkach tej operacji jest raczej cicho. Mimo iż pojawił się już pomysł, by dla krajów słabszych utworzyć „drugą ligę", a więc jeszcze bardziej je osłabić z zyskiem dla ich nagroźniejszych konkurentów.

Nie odbyła się żadna ogólnonarodowa debata na ten temat. Nie pytano obywateli, w zgodzie z procedurami demokratycznymi, o akceptację dla tego kierunku. Nie przedstawiono opinii publicznej rzeczowej i rzetelnej analizy zysków i strat, jakie pociągnie za sobą ewentualne członkostwo w Unii. Wstydliwie się pomija, że Unia Europejska wzbudza wątpliwości w krajach tak rozwiniętych gospodarczo jak Francja i Dania, w których prawie połowa obywateli wypowiedziała się w referendach przeciwko integracji na zasadach traktatu z Maastricht. Norwegowie odrzucili zbawcze skrzydła brukselskiej eurokracji. Wielka Brytania i Dania wywalczyły sobie odstępstwa w sprawie wspólnej waluty i obywatelstwa europejskiego. W prawie wszystkich krajach Unii Europejskiej narasta opozycja wobec sztucznego i ociężałego tworu wymyślonego przez zwolenników "europejskiej ojczyzny".

Nie dzieje się to bez przyczyny, bo rzeczywiście wątpliwości są poważne. Trudno nie odnieść wrażenia, że przystąpienie do Unii jest korzystne zwłaszcza dla krajów silnych i bogatych, choć i dla nich jest uciążliwe, a korzyści są wątpliwe. Zaś w naszej sytuacji „wejście do Europy" na mocy traktatu Maastricht jest równoznaczne z utratą suwerenności i umiędzynarodowieniem decyzji w sprawie Polski, która nie będąc ani silna, ani bogata nie będzie w stanie obronić swoich żywotnych interesów. Bo ze słabymi w Unii Europejskiej się nie liczą.

Jak to obrazowo ujął jeden z ekspertów UE: „jeżelr zostaniecie członkiem Wspólnoty, to pamiętajcie, że o waszej polityce rolnej będzie decydowała Francja na zmianę z Niemcami, o waszych połowach

morskich Anglia, o przetwórstwie mleka Holandia, o hutnictwie Francja; współzawodniczyć będziecie z Grecją, Portugalią i Irlandią, które zawistnie będą kontrolować wasze zabiegi o środki pomocowe z Brukseli, ale zawsze będziecie mogli prosić o protekcję u Niemców, bo przecież będziecie praktycznie ich Marchią Wschodnią"[22].

Przedsmak tej sytuacji mogliśmy poznać podpisując tzw. stowarzyszeniowy Układ Europejski 16 grudnia 1991 roku. Ten układ nie tworzy unii celnej, lecz strefę wolnego handlu, która w praktyce oznacza, że otwieramy się tam, gdzie Unia ma przewagę, zamykamy zaś sobie rynek europejski tam, gdzie realny i potencjalny eksport jest możliwy. Polski rynek jest zalewany towarami z zachodu, które często są oferowane po cenach dumpingowych. Subsydia eksportowe krajów EWG sięgają bowiem 300 ECU na mieszkańca, podczas gdy u nas od 13 do 30. W praktyce wygląda to tak, że polskie rolnictwo, które jest kilkukrotnie mniej wspierane przez państwo niż w Europie zachodniej, nie tylko nie jest konkurencyjne w stosunku do zachodniego i nie tylko nie ma szans na tamtejszym rynku, ale również zagraża mu wyparcie z rynku państw b. ZSSR. Artykuł 65 traktatu uniemożliwia trzy lata po jego wejściu w życie udzielanie jakichkolwiek preferencji państwowym podmiotom gospodarczym, co może oznaczać wyrzeczenie się możliwości jakiegokolwiek interwencjonizmu w okresie restrukturyzacji gospodarki i grozi zwiększeniem poziomu bezrobocia[23].

Reglamentowanie cen energii, które w ciągu kilku lat mają się wyrównać z poziomem cen na Zachodzie, a także niezwykle wysoka stopa podatkowa, by utrzymać fikcję państwa opiekuńczego, powoduje, że polskie produkty, które dzięki taniej sile roboczej i wielu surowcom mineralnym na miejscu byłyby w stanie wejść na rynki europejskie, są niekonkurencyjne. W ten sposób zamiast odgrywać rolę ubogiego, ale jednak partnera, zostajemy zepchnięci na pozycję strefy peryferyjnej. A narzędzia do osiągnięcia takiego celu już są.

W przyszłej Unii utracilibyśmy narodowy bank emisyjny na rzecz jednolitej waluty i członkowstwa w Europejskim Banku Centralnym, który będzie instrumentem urzeczywistniania w pełni wizji monetarystycznej „według której społeczeństwami najlepiej rządzi bank centralny"[24]. Siedziba banku będzie się mieściła we Frankfurcie nad Menem

i ma on sankcjonować wszechpotężną władzę ekonomiczną nad Europą, praktycznie poza kontrolą społeczeństw europejskich.

EBC ma być wzorowany na Niemieckim Banku Centralnym w którym przedstawiciele landtagów tworzą jedynie Radę Banku. W koncepcji Maastricht, z której najbardziej są zadowoleni Niemcy, państwa narodowe mają być traktowane jak landtagi Europy.

Wchodząc do Unii jesteśmy skazani nie tylko na zanik naszej waluty, ale na inne powszechne i bardzo dolegliwe warunki. Na zanegowanie państwa narodowego jako samodzielnego podmiotu prawa międzynarodowego na rzecz struktury superpaństwa zarządzanej przez eurokratów, na wyrzeczenie się naszej identyfikacji kulturowej i podporządkowanie zasadom moralnym i normom obyczajowym regulowanym przez ustawodawstwo wspólnotowe. Jesteśmy skazani na zniszczenie naszego rolnictwa. Dostosowanie do Unii będzie oznaczało dla konsumenta podwyżki do poziomu cen w UE, czyli w niektórych asortymentach o 100%, a dla chłopów redukcję liczby gospodarstw do 700 tysięcy, więc połowa ludności obecnie pracującej w rolnictwie zasili szeregi bezrobotnych. Naszym udziałem stanie się też deficyt demokratyczny, gdyż praktycznie w Unii Europejskiej decyzje w sprawach istotnych dla społeczeństw są podejmowane arbitralnie przez eurokratów przy pozoracji procedur demokratycznych. Eurokraci są zarażeni fanatyzmem federalistycznej koncepcji Europy, która w ich ujęciu jest bóstwem[25].

Jacques Dellors, ówczesny przewodniczący Komisji Europejskiej, po podpisaniu traktatu z Maastricht, z satysfakcją oświadczył, że w Brukseli powstanie 80 - 85 % ustawodawstwa dotyczącego obywateli Europy"[26]. Poza centralizacją, techniką prowadzącą do federacji Europy, jako przyszłej, kontynentalnej prowincji państwa ogólnoświatowego, jest regionalizacja. W czasach, w których jak się twierdzi, tylko organizmy ponadnarodowa mają szansę na przetrwanie, proponowanie jeszcze mniejszych struktur wydaje się paradoksem. Ale jest to pozorna sprzeczność gdyż regionalizacja jest potrzebna eurokratom, aby mogli osiągać swoje cele omijając bardziej kompetentne i zorientowane w całości sytuacji rządy państw, a rozwijać swoje koncepcje przed mniej zorientowanymi władzami lokalnymi.

Drang nach Osten

Nie można też zapominać o tym, że najsilniejszym państwem Unii są Niemcy, którzy również najwięcej łożą na „wspólną Europę". Wobec potęgi i aspiracji Niemiec oznacza to, że Unia łatwo może się stać dogodnym narzędziem germanizacji Europy. Gerard Baudson przestrzega: „Europa staje się niemiecka. Przywłaszczenie Europy przez Niemcy robi się poprzez regionalizację dlatego, że jest to ich historyczny sposób działania od czasów Świętego Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego i dlatego, że będzie im o wiele łatwiej manipulować regionami i prowincjami niż silnymi państwami.(...) Reaktywowanie geopolitycznych zasad Mitteleuropy, odebranie poprzez siłę ekonomii tego, co było stracone w ciągu dwóch wojen światowych, tak wygląda obecnie polityka Bonn"[27]. Ta nowa Mitteleuropa jest obliczona na zredukowanie w tym obszarze wpływów rosyjskich.

Nie przypadkiem kanclerz Helmut Kohl podczas pobytu w Polsce 7 lipca 1995 roku w gmachu Sejmu złożył następującą deklarację: „Niemcy starają się wspomóc Polskę na drodze do integracji europejskiej we własnym głęboko pojętym interesie..." Niestety, ta wypowiedź nie została chyba właściwie zrozumiana przez aktorów sceny politycznej w Polsce. Czyżby nie dostrzeżono, że w ten sposób może być realizowana polityka, która zakłada rozszerzenie Unii na Wschodzie jako strefy tradycyjnych wpływów kolonizacyjnych Niemiec? Ponuro w Polsce brzmiące „Drang nach Osten" realizowane już nie mieczem, ale poprzez wykorzystanie do tego celu instytucji i prawodawstwa Unii Europejskiej.

Podstawowym instrumentem na tej drodze jest zabieganie o tytuły własności.

Tendencje, jakie się obserwuje we współczesnym świecie, sprowadzają się do tego, że dziś nie uchodzi za bogatego ten, kto ma na przykład tylko środki pieniężne (jakiś miernik bogactwa), które są umownym papierem wartościowym stosunkowo łatwo podlegającym kontroli, ale ten, kto ma tytuł własności (miernik władzy) na konkretne dobro: ziemię, nieruchomości, środki produkcji, bogactwa mineralne, etc, etc. Najlepszym dowodem jest obserwacja, że jeżeli załamuje się

wymiana, to gdy np. jesteśmy pozbawieni środków pieniężnych, ale dysponujemy środkami realnymi, to żyć można. W odwrotnej sytuacji, gdybyśmy mieli papierowy pieniądz, a nie mielibyśmy dóbr realnych, to ten pieniądz nie na wiele by nam się przydał. Wiele daje do myślenia los farmerów na północy USA, choćby w okolicach Chicago. Teoretycznie są oni jeszcze właścicielami ogromnych obszarowo farm, na których pracują całymi rodzinami. Jednak wielkość areału i związana z nią kapitałochłonność produkcji spowodowały, że ziemia tych ludzi w większości jest już własnością banków, w których farmerzy zmuszeni byli brać kredyty, by w ogóle mogli produkować żywność. Praktycznie więc oni są najemnymi pracownikami na swojej b y ł e j ziemi.

Instytucje finansowe posługują się techniką „debt equity swap", czyli zamianą długu na tytuły własności. W ten sposób wierzyciel niejako odbiera sobie dług „w naturze", tzn. w formie tytułów własności wybranych przez siebie obiektów, terenów i nieruchomości. Technika „debt equity swap" stosowana jest z powodzeniem w wielu krajach, które mają kłopoty ze spłatą długów[28]. Walka o tytuły własności, która łatwo może stać się instrumentem podboju i ujarzmiania, prowadzi do powstawnia wyspecjalizowanych firm i agencji zajmujących się na zlecenie różnych instytucji spekulacją długami i tytułami własności. W tym sektorze usług zatrudnia się najlepszych specjalistów.

Tendencję do zabiegania przede wszystkim o tytuły własności dostrzega się obecnie w Polsce. Pod pretekstem integracji z krajami bogatymi i ich naciskiem, a perspektywicznie by również ułatwić „debt equity swap", forsuje się liberalizację możliwości nabywania ziemi przez obcokrajowców. Wiele zagranicznych firm, spółek, holdingów, koncernów, fundacji, trustów, nie tylko niemieckich, bardzo intensywnie, często dyskretnie i sekretnie, wykorzystując bezwzględnie argument siły i kruczki prawne, by ominąć przepisy i obejść obowiązującą procedurę, zabiega o tytuły własności na całe fragmenty majątku narodowego. Co ciekawe, w zasadzie bardzo trudno jest ustalić, jaki i czyj kapitał stoi za szyldami tych instytucji. Zbadanie nawet do siedmiu operacji wstecz struktury kapitałowo-właścicielskiej wielu tych firm, nie daje jasności w tej sprawie. Firma może być zarejestrowana

w Panamie, ale jej właścicielem czy właścicielami mogą być ludzie z Dalekiego Wschodu. Jeżeli wejdziemy do Unii Europejskiej, to np. Niemcy, zgodnie z konstytucją Wspólnoty, mieliby prawo wykupywania wszelkiej własności ziemskiej i przemysłowej, osiedlania się u nas, brania czynnego i biernego udziału w samorządzie terytorialnym i korzystania z pełni praw przysługującym obywatelom polskim. Przy dysproporcji potencjału ekonomicznego, militarnego i demograficznego mogłoby się to zakończyć pełnym zwasalizowaniem Polski.

Jeżeli sobie uświadomimy, że 1 hektar ziemi kosztuje w Niemczech 100 000 DM, a w Polsce 1000 DM, to uznamy raczej za mało prawdopodobne, aby Polacy kupowali ziemię w Niemczech, raczej odwrotnie... Jeżeli wiemy, że nasze banki dysponują zdolnością kredytową w wysokości 45 mld dolarów, a zdolność kredytowa banków niemieckich wynosi 5000 mld dolarów; jeżeli dostrzeżemy, że w Niemczech nasilają się tendencje do „kolonizacji wschodu", pojawiają się pomysły o przerzuceniu kilku milionów Niemców z b. ZSRR i osiedleniu ich w Polsce, jeżeli kwestionuje się naszą zachodnią granicę, a politycy oficjalnie mówią o konieczności zadośćuczynienia przez Polaków krzywd niemieckich i uwarunkowują nasze wstąpienie do Unii pozwoleniem na osiedlanie się z powrotem na Ziemiach Odzyskanych, co zresztą już poniekąd uzyskali[29], to nietrudno wyobrazić sobie jakie relacje będą między naszymi krajami.

Jeżeli przypatrzymy się statusowi i poczynaniom niektórych kręgów mniejszości niemieckiej w Polsce i uświadomimy sobie, że już dzisiaj przy wsparciu finansowym polskich władz, a więc za pieniądze polskiego podatnika jest wydawany w Opolu tygodnik „Schlesisches Wochenblatt" w którym pobrzmiewają tony szowinistyczno-nacjonalistyczne[30] jeżeli zobaczymy, jak duże udziały w polskich mediach mają koncerny niemieckie, zwłaszcza w sektorze masowej prasy kolorowej i tytułach prasy lokalnej w Gdańsku, Katowicach i Wrocławiu; jeżeli sobie uświadomimy, że pojawiły się projekty wystawienia do międzynarodowej licytacji setek tysięcy hektarów ziemi będącej obecnie w rękach Agencji Własności Rolnej Skarbu Państwa i to głównie na terenach, które Niemców szczególnie interesują[31]. Jeżeli sobie policzymy, jak wiele kapitał niemiecki wykupił cementowni i innych kluczo-

wych zakładów, jeżeli poobserwujemy kto nabywa ziemię i nieruchomości mniej więcej na obszarze zasięgu Zakonu Krzyżackiego w XIV wieku - to może zrozumiemy dlaczego Niemcy być może tak szybko i chętnie widzą nas w Unii Europejskiej, którą wielu w nich traktuje jako wygodne narzędzie dominacji i ekspansji.

Od zjednoczenia Niemiec w 1990 roku - co zresztą nastąpiło dzięki rozwojowi sytuacji w Polsce - niestety wzrastają w Niemczech marzenia o wielkiej Rzeszy. Nawet nie tyle w starszym pokoleniu, które pamięta, jak straszliwie Niemcy doświadczyli Polaków i inne narody, lecz wśród młodzieży. Według ankiety *Der Spiegel* aż 87% młodych Niemców uważa się „za lepszych od Polaków", lokując nas na skali prestiżuzu poniżej Rosjan i Turków[32]. W 1992 roku 35% licealistów wypowiadało się za Wielkimi Niemcami, włącznie ze wschodnimi ziemiami[33].

Jaką więc mamy gwarancję, że w nieodległej przyszłości nie zostanie postawiona sprawa rewizji naszej granicy zachodniej? Przecież niemiecka Konstytucja zawiera wciąż artykuł 116 o istnieniu Rzeszy Niemieckiej (w sensie prawnym) w granicach według stanu z 31 grudnia 1937 roku w odniesieniu do przynależności do narodu niemieckiego. Może zatem układ o uznaniu granicy na Odrze i Nysie miał chwilowe znaczenie taktyczne? Oczywiście, że bardzo wielu Niemców jest demokratami i chce wspólnej Europy na zasadach sprawiedliwego rozwoju. Nie ma ciągot odwetowych i wcale nie dąży do zmiany status quo obecnych granic w Europie. Lecz olbrzymi potencjał ekonomiczny stwarza pokusę łatwej kolonizacji, energia tkwiąca w tym potencjale chce znaleźć dla siebie ujście w postaci nowych obszarów. Dlatego należy rozwijać dobrosąsiedzkie stosunki i współpracę gospodarczą, ale w zgodzie z prawami narodów, a nie na zasadach Maastricht promujących silniejszego i bogatszego. To nie jest tylko problem Polski, ale zaczyna być problemem europejskim. Nawet w w bogatej Francji Niemcy masowo wykupują ziemię i nieruchomości przede wszystkim w Alzacji i Lotaryngii z których stratą do dziś nie pogodziło się wielu Niemców[34]. Bardzo łatwo jest zburzyć kruchą równowagę, lecz wtedy dyskusje, czy Niemcy są zeuropeizowane, czy Europa zgermanizowana, miałyby znaczenie raczej dialektyczne.

Ogólnoświatowy wolny handel - GATT

Układ Ogólny w sprawie Ceł i Handlu *[General Agreement on Tariffs and Trade (GATT)]* statutowo działa na rzecz rozprzestrzeniania wolnego handlu na skalę światową przez konsekwentne i stopniowe zniesienie opłat celnych na wszystkie produkty, usługi, przepływ kapitału i pracy. Dąży się w ten sposób do stworzenia jednego państwa na obszarze całego świata, w którym wszystko można wszędzie wyprodukować i sprzedać. Teoretycznie realizacja GATT polega na niczym nie ograniczonej konkurencji, racjonalizacji produkcji i jej koncentracji w miejscach najdogodniejszych, czyli tam, gdzie siła robocza jest najtańsza i stosunkowo blisko jest zaplecze surowcowe.

Entuzjaści twierdzą, że wolny handel oznacza korzyści dla wszystkich: dla państw, producentów, konsumentów i krajów o taniej sile roboczej i jest przepustką w „rajską przyszłość". I ta „wersja prawdy", upowszechniana przez media, zdaje się dominować w szerokich kręgach opinii publicznej wielu krajów. Tymczasem rzecznicy i „ekonomiści GATT-u - co z sarkazmem zauważa Maurice Allais, francuski ekonomista i laureat Nagrody Nobla - mylą tutaj „prawdę naukową" z „prawdą według większości". Przez całe wieki większość myślała, iż ziemia jest płaska, albo, że jest centrum świata. Wiemy dzisiaj, że były to tylko zbiorowe zatrucia"[35].

W praktyce GATT instytucjonalizuje darwinowska walkę o byt i prawo silniejszego, a jest korzystny wyłącznie dla wielkich globalnych korporacji, trustów, karteli i koncernów, a nie dla państw, które bardzo ogranicza w ich możliwościach oddziaływania na krajowe życie ekonomiczne. Społeczeństwa rzadko korzystają z dorodziejstw wolnego handlu. Ciągłe obniżanie kosztów produkcji bynajmniej nie powiększa dobrobytu ogólnego, przyczynia się jedynie do zwiększania zysków tych ponadnarodowych organizacji ekonomicznych. Kraje mniej rozwinięte gospodarczo, goszczące obce inwestycje, z rozczarowaniem doświadczają funkcjonowania mechanizmu „transferu zysków". Jeżeli na przykład produkcja kilograma czekolady kosztuje w Polsce 5 dolarów, a jej cena w USA wynosi 10 dolarów, to wcale nie oznacza, że powiększyliśmy nasz zysk. Bo nawet jeżeli ta czeko-

lada została sprzedana na rynek amerykański za 5,5 dolara, to pozostała, lwia część zysku przypadnie obcemu koncernowi, który mimo niższych kosztów produkcji w Polsce, wcale nie jest zainteresowany w obniżaniu ceny czekolady w USA.

Jest jeszcze inny aspekt sprawy. Jak może wytrzymać konkurencję produkt wytwarzany w Polsce, w którym godzina pracy kosztuje średnio ok. 1,5 dolara z tym samym produktem wytwarzanym na przykład w Chinach, gdzie godzina pracy jest warta 25 centów? Jakie przedsiębiorstwo krajowe na dłuższą metę wytrzyma taką rywalizację? Co z tego, że nawet kupimy coś taniej (choć jak wskazuje praktyka, przeniesienie fabryki za granicę nie powoduje spadku cen, natomiast powoduje wzrost zysków grup kapitałowych), skoro tańsza siła robocza wyniszcza krajową produkcję i podaż usług, osłabia siłę rynku wewnętrznego, powoduje drastyczny wzrost bezrobocia i kryzys społeczny. Przecież wiele stracą ci, którzy zostaną zredukowani w wyniku przeniesienia produkcji do stref taniej siły roboczej. Stracą również i ci, którzy utracą miejsca pracy, gdyż ich pracodawcy nie przeniosą się za granicę i nie będą w stanie wytrzymać konkurencji z tanimi towarami z importu. Czy nie jest błędne przyjmowanie polityki, - pyta James Goldsmith - która z ciebie robi bogacza, pod warunkiem, że wyeliminujesz siłę roboczą swojego kraju i przeniesiesz produkcję za granicę, a która doprowadzi cię do bankructwa, jeżeli dalej będziesz zatrudniał swoich współobywateli?[36]

Krytycy GATT zwracają jeszcze uwagę na inne aspekty zagadnienia. Ogólnoświatowy wolny handel burzy pewien balans między kapitałem a pracą. Poszukiwanie i wyzysk taniej siły roboczej rujnuje przecież równowagę społeczną wypracowaną w Europie przez dziesięciolecia ostrych konfliktów społecznych i ekonomicznych, w trakcie których doszło do porozumienia, w jaki sposób należy dzielić wzrost wartości - uzyskany przez zamianę surowców w gotowy produkt - między pracodawców a pracobiorców. Pracownicy najemni, którzy utrzymają swoją pracę będą więc tracić na skutek przesunięcia udziału w podziale wartości dodanej w stronę kapitału. Realna wartość ich dochodów będzie spadać[37].

W krajach biedniejszych, takich jak Polska, większość potencjału

gospodarczego jest zazwyczaj skupiona w ręku nielicznej oligarchii, która organizuje tanią siłę roboczą do produkcji towarów dla krajów rozwiniętych. W taki oto sposób biedni w krajach bogatych subsydiują bogatych w krajach biednych. Dlatego pozostające u władzy elity krajów biedniejszych popierają GATT, bo zarabiają na tym krocie, a ludność jest nastawiona raczej sceptycznie, bo jest wyzyskiwana[38]. Apologeci wolnego handlu nie oszczędzają również rolnictwa, które ma być „efektywne", co oznacza produkcję maksymalnej ilości żywności przy minimalnych kosztach. W Polsce, jak w każdym innym rozwijającym się kraju, maksymalna intensyfikacja produkcji z równoczesnym ograniczeniem zatrudnienia spowoduje, że miliony ludzi dotąd żyjących z roli utraci możliwość dotychczasowego sposobu życia. Będzie zmuszona szukać szczęścia w miastach, powiększając w nich sferę bezrobocia i ubóstwa.

W krajach tradycyjnie bogatych już zaczynają się lawinowo rozwijać strefy nędzy i podmiejskich slumsów, które stają się stałym elementem pejzażu. Bowiem GATT w pewnym sensie niszczy każde państwo narodowe, niszczy przemysł krajów rozwiniętych i mniej rozwiniętych. Prowadzi do niekończących się wojen ekonomicznych i taryfowych obliczonych na zwalczanie małych i średnich przedsiębiorstw. „Chorobliwa logika GATT prowadzi do stałego obniżania kosztów, a w końcu do strat w sprzedaży, a w konsekwencji do reakcji łańcuchowej - bankructw lub delokalizacji przemysłu i samozniszczenia upraw rolnych. GATT dezorganizuje jakość usług, powodując nierentowność przedsiębiorstw krajowych"[39].

Idea wolnego handlu, w obecnym wydaniu jawi się jako najwyższe wcielenie teorii monetarystycznych wykwitłych na bazie ideologii liberalnej. Stanowi oficjalną wykładnię dla funkcjonowania Światowej Organizacji Handlu (WTO), której zadaniem jest rozstrzyganie sporów. WTO jest jeszcze jedną ponadnarodową strukturą, która teoretycznie podlega 120 państwom członkowskim, ale w praktyce to państwa tracą kontrolę nad swoimi gospodarkami na rzecz nie pochodzącej z wybory grupy mondialistycznej biurokracji. Wszystkie państwa członkowskie winni bowiem poddać się jej orzeczeniom, choć tak poważne wyzbycie się kompetencji przez rządy nie jest powzięte na mo-

cy ratyfikacji parlamentarnej w krajach członkowskich. Przyszłościowo realizacja GATT jest więc rodzajem wymuszenia politycznej unifikacji świata, gdyż dla jego funkcjonowania potrzebna jest jedna stabilna polityka w ramach obszaru na którym występuje wolny handel.

Niestety, jednocząca się Europa porzuciła ducha Traktatu Rzymskiego z 1957 roku, który erygował Europejską Wspólnotę Gospodarczą. Ta dobra koncepcja opierała się na prostych zasadach: stworzeniu europejskiej, a nie światowej strefy wolnego handlu, czyli zachowaniu suwerenności narodów na tle otwartego rynku ekonomicznego wewnątrz Europy. Handel pozaeuropejski miał zaś podlegać jednolitej taryfie celnej. Traktat z Maastricht, inaugurujący Unię Europejską, zerwał z tą koncepcją. W wyniku jego postanowień zanegowano państwa narodowe na rzecz stworzenia „superpaństwa federalnego", przyszłej europejskiej prowincji państwa światowego. W tej wizji idea wolnego handlu jest jednym z fundamentów, na którym ma się opierać ta nowa Europa.

Długi, kredyty, procenty

Trzeba przyznać, że konsekwentnie jest tworzona ogólnoświatowa sieć organizacji i struktur, które mają włączać państwa narodowe, biedne i bogate, w SYSTEM światowy. Służą temu również instytucje międzynarodowe, które poprzez politykę kredytów i pożyczek, bynajmniej nie służących rozwojowi, wpędzają w pułapkę zadłużenia. Następnie słyszy się o „redukcji" długu, jego „restrukturyzacji", konieczności zaciągania nowych pożyczek na obsługę starych, procentach od procentów, a wszystkie te działania powodują jakże często, że zadłużenie, a co za tym idzie uzależnienie mimo spłat, nieustannie rośnie. Z tego powodu wśród klientów Baku Światowego krąży gorzka opowieść o formule współpracy z tą instytucją: „100 - 200 - 300". Pożyczyłeś 100, oddałss 200 i cągle jesteś winien 300[40]\ Pożyczki i kredyty moga więc być bardzo skutecznym instrumentem nacisku.

Polskie zadłużenie zagraniczne mimo kolejnych, entuzjastycznie ogłaszanych przez media, redukcji ciągle się powiększa. W styczniu

1996 r. wynosiło ponad 47 mld dolarów, a więc ponad 1600 dolarów na każdego dorosłego Polaka. Jest to spowodowane m.in. sposobem naliczania odsetków od pożyczonych jeszcze w czasach Gierka i Jaruzelskiego sum. Zachód wyłożył wówczas od 17 do 24 miliardów dolarów, z czego znaczna część zasiliła ZSRR. Dziś kilkumiliardowe spłaty rocznie powodują, że w najlepszym razie Polska w 1998 r. osiągnie poziom dochodu narodowego na jednego mieszkańca z roku 1978 r! Warto może zauważyć, że na początku lat pięćdziesiątych darowano Niemcom 70% ich zadłużenia, a pozostałe 30% rozłożono na okres spłat do 25 lat przy oprocentowaniu 2%. Gdyby tę zasadę zastosowano np. od 1989 r. dla Polski, nie byłoby odpływu kapitału z naszego kraju i rozpoczęty zostałby proces utrwalania reform[41].

Polska widocznie, na swoje nieszczęście, była w obozie zwycięzców i dla dobrego samopoczucia zachodnich aliantów i dla zachowania zasad geopolityki została oddana w sowiecką sferę wpływów. Charakterystyczny jest sposób, w jaki Winston Churchill, premier rządu brytyjskiego, usprawiedliwiał jałtańskie postanowienia w sprawie Polski. W przemówieniu w Izbie Gmin 27 lutego 1945 r. mówił: „Marszałek Stalin i Związek Sowiecki złożyli najbardziej uroczyste deklaracje w sprawie utrzymania w pełni suwerennej Polski. (...) Nie znam drugiego rządu, który bardziej solidnie dotrzymywałby swoich zobowiązań, nawet wbrew sobie, niż rosyjski rząd sowiecki. Odrzucam absolutnie próby podejmowania tu dyskusji co do rosyjskiej dobrej woli"[42].

Warto może przypomnieć, że USA zredukowały Wielkiej Brytanii po wojnie dług 25 miliardów dolarów do poziomu 650 min dolarów. Umorzono również długi Francji, a wszystko to razem w połączeniu z planem Marschalla umożliwiło Niemcom, Wielkiej Brytanii i Francji oraz innym krajom europejskim rozwój gospodarczy. Polska, kraj aliancki i zwycięski, nie korzystała z żadnej pomocy zachodniej. Na dodatek ZSRR wystawił Polsce rachunek na 3,5 mlda dolarów, jako jednostronnie wyliczoną różnicę między terenami odzyskanymi przez Polskę na zachodzie (9,5 mlda dolarów), a terenami, które przywłaszczyło sobie imperium Stalina (6 mld dolarów)[43].

Strategia osłabiania Polski jest kontynuowana. Zamiast redukować długi zaciągnięte przez komunistyczny reżim, oferuje się nam nowe

pożyczki udzielane na, delikatnie mówiąc, niekorzystnych zasadach; kredyty, które dożynają naszą gospodarkę. Częstym np. warunkiem jest zastrzeżenie, że większość kredytu musi być wydana na import zagranicznych produktów (w ten sposób z kredytów, za które przyjdzie płacić wysokie odsetki, finansuje się zachodnie przedsiębiorstwa) lub na zagranicznych doradców, których, jak powiada się w starym porzekadle, nie zatrudnia się dla ich zdolności, ale aby reprezentowali interesy swoich mocodawców.

Dziwne, że strona polska godzi się na takie klauzule, które już dawno się skompromitowały w Trzecim Świecie. „Teraz, kiedy rzecz rozpatruje się z dystansu, widać jak wiele z tych programów było naiwnych, nie przystosowanych do postkomunistycznej rzeczywistości - zauważa „Wall Street Journal". Opłacani z funduszów pomocowych konsultanci z USA i Unii Europejskiej wyjaśniają Polakom, jak klasyfikować mięso, opodatkować energię, ogrzewać domy biobrykietami, instalować pocztę elektroniczną. A także - jak ma wyglądać praca parlamentu. Ulubionym sposobem wyciągania dla siebie pieniędzy z pożyczek udzielonych Polakom, jest zebranie w jakiejś sali kilkuset osób, którym wyświetla się slajdy o ekonomizacji np. przemysłu odzieżowego lub pisanie raportów w technicznym żargonie o restrukturyzacji gospodarki, które psu na budę się zdają. Ignorancja nie powstrzymuje żadnego z nich przed udzielaniem rad - za 1200 dolarów dziennie"[44].

Również sposób inwestowania zagranicznego kapitału w Polsce wzbudza wątpliwości, gdyż chyba nie służy Polsce. „Odwołajmy się - pisze Tomasz Wójcik - do przykładów powszechnie znanych i przytaczanych jako wzór. W piśmie „Prywatyzacja" nr 6 z czerwca 1994 r, na stronie 4, znajdujemy informację, że Grupa Lucchini nabyła w większości Hutę Warszawa za 34,5 min USD oraz zobowiązała się w nią zainwestować dalsze 150 min USD. Natomiast w raporcie EBOR (Europejski Bank Odnowy i Rozwoju, którego udziałowcem jest nota bene Polska) czytamy, że w 1992 r. zatwierdzono projekt dla Huty Warszawa-Luchini na kwotę 30 min ECU tj. około 45 min USD oraz 214,1 min ECU, tj. około 320 min USD na inwestycje. Oznacza to, że Grupa Luchini kupiła naszą hutę za nasze pieniądze i zostało jej jeszcze 10

min USD. Również z naszych pieniędzy dostała na inwestycje o 170 min USD więcej niż zobowiązali się inwestować"[45].

Czy lichwiarskie stopy oprocentowania nie są instrumentem podboju? Czy zaniżanie wartości polskich zakładów nie sprzyja przechwytywaniu przez obcych za bezcen majątku narodowego? Czy postulaty szerokiego, ale prawie niekontrolowanego napływu kapitału do Polski oraz gwarancji pełnego transferu zysków, tak jak kilka miliardów dolarów, które poprzez giełdę wypłynęły z Polski, nie jest elementem zawłaszczania Polski?

Prymat kapitału

Światowy system finansowy, a więc pożyczki, kredyty, transakcje papierami wartościowymi, itd. jest „przegrzany" między innymi poprzez dezintegrację rynku pochodnych (derywatyw), którego rozmiary osiągnęły kilkadziesiąt bilionów dolarów, stanowiących fikcyjne pieniądze wiszące jak wielki balon nad światową gospodarką. System ten jest w coraz większym stopniu oparty nie na produkcji i handlu, ale na spekulacji i lichwie. Oblicza się, że obroty na rynkach światowych wynoszą dziennie ponad tysiąc sto miliardów dolarów, ale jedynie od 2,5% do 5% wartości tych transakcji powiązana jest z prawdziwą wymianą dóbr i usług[46]. Oznacza to, że światowa gospodarka tak jest urządzona, że bardziej opłaca się spekulować niż wytwarzać konkretne dobra. Operacje pochodnymi polegają generalnie na tym, że nie odbywają się w gotówce i wybiegają w przyszłość. Stawia się na oczekiwaną w przyszłości cenę walut, bonów, stopę oprocentowania, itp. Przy czym są to kontrakty na termin lub opcję „bez osłony", strony zadawalają się wypłaceniem „wskaźnika gwarancyjnego" w wysokości od 2 do 5% ogólnej sumy transakcji. Ten słynny „efekt towarowy" pozwala z kolei inkasować w spekulacjach dziesięcio, a nawet pięćdziesięciokrotną sumę kapitałów realnych, które się zainwestowało[47]. Często jest to w praktyce powiązane z działaniami, które mają na celu urealnienie tych przewidywań, więc się odpowiednio próbuje stymulować „właściwy" rozwój wydarzeń. Dlatego czasami słyszymy na

przykład o nagłych spadkach cen na jakąś walutę, jakimś załamaniu, niespodziewanym upadku jakiejś instytucji finansowej.

Krach meksykański w grudniu 1994, czy upadek Banku Barrings w lutym 1995 roku to wierzchołek wielkiej góry lodowej. W tym ostatnim przypadku straty na rynku pochodnych wyniosły ponad miliard dolarów, trzykrotnie więcej niż kapitał tego banku. Dodatkowo ten miliard był powiązany z kontraktami o wartości 27 miliardów, dlatego Bank Anglii nie podjął decyzji o wydobyciu z kłopotów szacownego Banku Barrings, bądź co bądź jednego z głównych banków brytyjskiej rodziny królewskiej, co zostało odczytane jako tendencja do wycofywania się z rynku pochodnych. Bo co będzie jak „pęknie" cały balon spekulacyjny kilkudziesięciu bilionów dolarów? Czy nie nastąpi załamanie walut, bankructwa, krach na giełdach i ogólna recesja? Czy światowa gospodarka nie pogrąży się w chaosie[48]. Jak Polska jest przygotowana na taką ewentualność?

System bankowy odgrywa również nadzwyczaj istotną rolę w funkcjonowaniu państwa, w tym tworzenia zgubnego mechanizmu tzw. zadłużenia narodowego, które opisał Szczęsny Górski. Zwraca on uwagę, że tylko banki państwowe czy komercyjne mogą tworzyć kredyt finansowy, czyli pieniądze, rachunki bankowe, czeki, karty i linie kredytowe. Jednak gwarantem realnego kredytu, a więc odzwierciedlenia bogactwa realnego (rzeczy, umiejętności, struktura społeczna, która umożliwia produkcje zaspokajającą nasze potrzeby) jest społeczeństwo, a nie banki, które emitują bogactwo finansowe, które jest tylko księgowym zapisem, odbiciem wartości bogactwa realnego. Ponieważ jednak kredyt finansowy traktuje się jako "swoiste" bogactwo, więc społeczeństwo pożycza od banków ich „bogactwo". Zaś one domagają się oprocentowania, tak jakby były właścicielami realnych dóbr[49].

Istnieje zatem całkiem realne niebezpieczeństwo, że może dojść do zadławienia się pętlą zadłużenia: rośnie oprocentowanie, a skoro rosną procenty - rosną podatki. W ten sposób - i inne już częściowo zasygnalizowane - system ten bogaci grupy kapitałowe, które w dużej mierze nie są nawet właścicielami, a tylko dysponentami kapitału społecznego.

Ciekawego spostrzeżenia dokonał Ojciec św. Pius XI, który w encyklice „Quadragesimo anno" zauważył: „Przede wszystkim uderzają-

cym w naszych czasach zjawiskiem jest skupianie się nie tylko samych bogactw, ale także ogromnej potęgi i despotycznej władzy gospodarczej, w rękach niewielu, którzy w dodatku często nawet nie są właścicielami, lecz tylko stróżami i zarządcami kapitału, a którzy mimo to kierują nim w sposób samowolny. To ujarzmienie życia gospodarczego najgorszą przybiera postać w działalności tych ludzi, którzy jako stróże i kierownicy kapitału finansowego, władają kredytem i rozdzielają go według swej woli. W ten sposób regulują oni niejako obieg krwi w organizmie gospodarczym i sam żywioł życia gospodarczego trzymają w swych rękach, że nikt nie może wbrew ich woli oddychać"[50].

Tak oto na naszych oczach dokonuje się podbój prowadzony przez nieliczną grupę finansistów, którzy są współczesnymi „kondotierami". Ci „dobroczyńcy ludzkości" budują „światowy koncern", kapitałem zamiast wojskiem dokonują zawłaszczenia coraz to nowych zdobyczy. Ich koncepcje ekonomiczne, narzucane całemu światu, mają usankcjonować koncentrację niebywałej władzy w ich rękach i to na zasadach dla nich dogodnych. Dyktatura świata finansów i prymat kapitału powodują, że szukanie maksymalnego zysku dla dysponentów środków finansowych staje się zasadą, której chce się podporządkować każdego człowieka i całą ziemską rzeczywistość.

Twórcy koncepcji ogólnoświatowego supermarketu są rzecznikami sztucznej jednolitości, a nie naturalnej różnorodności, jednej ludzkości składającej się z „obywateli świata", jednej kultury, jednego języka, jednej demoliberalnej ideologii, hegemonii jednego ośrodka, w danym momencie najsilniejszego organizmu państwowego, który ma wpływy w międzynarodowych instytucjach i strukturach. „Nikt nie może zaprzeczyć temu - pisze noblista Maurice Allais - że organizacje światowe, takie jak Międzynarodowy Fundusz Walutowy, Bank Światowy i GATT, zdominowane są - jeżeli nie manipulowane - przez Stany Zjednoczone"[51].

Zwolennikom New World Order nie chodzi o prawdę, a jedynie o pożytek, co prowadzi do dehumanizacji wszystkich dziedzin życia, bo moralne staje się nie to, co dobre, a to, co jest korzystne w danym momencie. Utylitaryzm, który skłania do wyzyskiwania słabszych

i biedniejszych nie tylko w nawias bierze prawdę, ale także zagraża wolności człowieka i wolności narodów. „Nowy porządek światowy, to śmierć państw narodowych i obywatelskich, to bieda i bezrobocie, to wykorzenienie społeczne i kulturowe"[52]. To tendencja do dechrystianizacji świata i zaprowadzenia nowej religii kultu człowieka i doczesności.

Między internacjonalizmem a globalizmem

Co łączy te wydawałoby się sprzeczne projekty, tendencje i dążenia zasygnalizowane w tym rozdziale? Z jednej strony obserwujemy uwłaszczanie się nomenklatury i coraz realniej odczuwany udział środowisk postkomunistycznych we władzy, a więc zjawiska kojarzące się z kierunkiem moskiewskim, z drugiej - jesteśmy świadkami oddziaływania w Polsce koncepcji monetarystycznych i ultra-liberalnych o czytelnym zachodnim rodowodzie ideologicznym. Próbę odpowiedzi na te pytania daje w swej książce „Chrześcijanie a demokracja" włoski filozof i polityk Rocco Buttiglione. W swej analizie podkreśla, że walka z komunizmem prowadzona była pod hasłami większej skuteczności kapitalizmu w dziedzinie produkcji dóbr materialnych, a więc w imię ideologii dobrobytu rozumianej jako zwykła obfitość dóbr materialnych, która przeciwstawia się idei dobrego życia, a więc sytuacji w której dobra materialne podporządkowane są dobru moralnemu.

Cywilizacji tradycyjnej przeciwstawiono cywilizację przemysłową, która z kolei przybrała dwie różne formy: kapitalistyczną i komunistyczną. Społeczeństwo przemysłowe interpretowane było jednocześnie jako społeczeństwo religijnej sekularyzacji i materializmu. Zgodnie z tą perspektywą kapitalizm pokonuje socjalizm jako bardziej konsekwentny materializm. Rocco Buttiglione podkreśla: „Idea przezwyciężenia komunizmu za pomocą społeczeństwa konsumpcyjnego zakładała raczej, że postępująca ewolucja społeczeństw komunistycznych doprowadzi do ich stopniowego wcielania w ramy modelu zachodniego, który ze swej strony przekształciłby się przyjmując w większym

stopniu elementy państwowego kierowania gospodarką. Zmierzalibyśmy zatem w kierunku nowego modelu, w którym przeważałyby jednak elementy systemu zachodniego. (...) W nowym społeczeństwie nie byłoby miejsca dla religii, a co najwyżej miejsce dla religijności typu modernistycznego, która ogranicza się do akceptacji i konsekracji biegu historii"[53].

Komunistyczny internacjonalizm i kosmopolityczny globalizm, dwa różne w formie projekty tej samej utopii budowy raju na ziemi, łączą w gruncie rzeczy podobne cele. Likwidacja państw narodowych, marginalizacja jeśli nie wykorzenienie chrześcijaństwa, stworzenie jednolitej struktury społeczno-politycznej ogarniającej cały świat. Tę koncepcję wspierały dwa ośrodki: „ojczyzna proletariatu", czyli imperium sowieckie i lider „wolnego świata" - Stany Zjednoczone.

Wobec przewidywanego załamania się ZSRR, które opierało się na przestarzałej i nieefektywnej ekonomicznie ideologii marksizmu-leninizmu, jeszcze w latach siedemdziesiątych zostały podjęte za pośrednictwem KGB ruchy zmierzające do modernizacji imperium i zasilenia go ideologią demoliberalną[54]. Mamy zatem obecnie do czynienia z mutacją wirusa komunistycznego, który adoptuje się do życia w SYSTEMIE demoliberalnym. A dawni decydenci układu komunistycznego, poprzez uwłaszczanie i technikę liberalną uzyskują władzę ekonomiczną i negocjują z najsilniejszymi centrami globalizmu swój wyrazisty udział w ramach jednego państwa światowego i podział stref wpływów.

Natomiast projekt wprowadzenia New World Order według Roberta Strausz-Hupe, długoletniego dyplomaty i znanego w USA rzecznika globalizmu, miałby się dokonać pod auspicjami USA i to jak najszybciej. Motywacja jest następująca: w związku ze wzrostem ekonomicznym i politycznym znaczenia krajów azjatyckich oraz wysokim przyrostem ludności w tej strefie następuje przesunięcie się centrum światowego w stronę Pacyfiku (nowe „mare nostrum"). Drugim czynnikiem jest fakt zwiększania się liczby krajów, które dysponują bronią atomową, co może oznaczać utratę kontroli nad tymi arsenałami przez dotychczasowe mocarstwa atomowe. W związku z tymi okolicznościami jedynym wyjściem dla Stanów Zjednoczonych, jako jeszcze

najsilniejszego państwa świata, i z racji przywództwa w ONZ jest wprowadzenie New World Order[55].

Za rozwijaniem tego kierunku przemawia porównanie realizacji transformacji gospodarczej w Rosji i na przykład w Polsce. Warto może przypomnieć, że u podstaw zakładania ZSRR legło wsparcie wpływowych kręgów finansowych Zachodu, które wyraźnie i hojnie wspierały rewolucję bolszewicką[56] bowiem uznano, że „komunizm jest narzędziem, które służy do zniszczenia państw narodowych i do ustalenia jednego rządu światowego (...)"[57].

Porównując transformację gospodarczą dokonywaną obecnie w Rosji i w Polsce trudno się nie zgodzić z prof. Andrzejem M. Zawiślakiem, który zauważył: „podwójna miara, jaką Zachód stosuje promując wzorce racjonalnych przemian gospodarczych w Rosji i w Polsce, bierze się z diametralnie różnego traktowania tych krajów jako podmiotów polityczno-gospodarczych. Rosja (...) jest światu potrzebna, wszystkie scenariusze politologów w takich sprawach jak: konfrontacja z agresywnym fundamentalizmem islamu, odpór chińsko-japońskiej gospodarczej inwazji na Dalekim Wschodzie, tonizowanie Niemiec w Europie, przewidują dla Rosji poczesną rolę. Natomiast Polska nie tylko nie jest nikomu potrzebna, ale być może jest wręcz uciążliwa. (...) Chaos gospodarczy w Polsce nie tylko nikomu nie zaszkodzi, ale stanowić może znakomite preludium, tym razem nie do rozbiorów, ale np. do rozmycia polskiego problemu w euroregionach"[58].

Wobec skali problemów współczesności, Polsce są dziś potrzebni wielcy politycy i zrozumienie naszej sytuacji w szerokich kręgach społecznych.

Dlaczego?

Dlaczego w okresie 1989-1993, gdy władzę sprawowali „nasi" nie zaczęto wdrażać programu gospodarczego z lepszymi perspektywami dla Polski i Polaków, koncepcji kapitalizmu powszechnego, nie ukrócono procederu rabunku majątku narodowego i pozwolono na umiędzynarodowienie decyzji w sprawach polskiej gospodarki? Dlaczego

nie zaczęto budować społecznej gospodarki rynkowej? Pytanie za pytanie: a czy w ogóle była wola polityczna odcięcia się od doświadczeń przeszłości, uwłaszczenia społeczeństwa i budowy przyszłości Polski na nowych zasadach?

Niewątpliwie część liderów wyraźnie zmierzała w kierunku tworzenia III Rzeczypospolitej, jednak dominujące w tym okresie grupy polityczne wzmacniały procesy utrwalające PRL-bis. Pouczający i charakterystyczny jest tutaj przykład Janusza Lewandowskiego reprezentującego opiniotwórcze, w kwestiach ekonomicznych, środowisko gdańskich liberałów. W 1988 r. wraz z Janem Szomburgiem opracował koncepcję prywatyzacji kuponowej, która miała uwłaszczyć społeczeństwo i objąć prawie 4000 państwowych przedsiębiorstw. Jako minister przekształceń własnościowych w rządzie Jana Krzysztofa Bieleckiego i Hanny Suchockiej zaczął się wycofywać ze swego pomysłu, który ostatecznie został okrojony do 400 zakładów (tzw. program NFI), a jego istota sprowadza się do kilkunastu tysięcy lukratywnych posad w radach nadzorczych dla starej i nowej nomenklatury z tej części dawnej opozycji, która włączyła się w ten system oraz ochłapów z ogólnonarodowego dobra dla obywateli. W propagandzie postkomunistycznej natomiast głoszono fałszywą tezę, że władzę sprawowała „Solidarność" i ona jest winna za zaistniałą sytuację.

Komentując tę zmianę Guy Sorman zauważył: „W 1988 roku Lewandowski był głównym obrońcą programu prywatyzacji kuponowej, podobnej do czeskiej, pozwalającej sprywatyzować całą gospodarkę przy zaangażowaniu w ten proces społeczeństwa. Pięć lat później Lewandowski twierdzi, że jest to pomysł demagogiczny. Dlaczego jest to demagogiczne w Warszawie, a może być realizowane w Pradze? Lewandowski wysuwa tradycyjne argumenty zachowawcze używane przez sprawujących władzę urzędników państwowych, którzy w istocie nie chcą prywatyzować"[59]. Puentę do tej zmiany poglądów dopisało życie. W trakcie kampanii wyborczej do sejmu we wrześniu 1993 r. Kongres Liberalno-Demokratyczny oskarżył dawną partię komunistyczną o plagiat programu! Nic w tym dziwnego - ten socjalliberalny program to wspólna platforma dawnych socjalistów, a obecnie „czerwonych liberałów." Demoliberalna synteza.

Casus Lewandowskiego, który być może był kiedyś - co ważne - szczerym zwolennikiem kapitalizmu powszechnego, jest o tyle istotny, iż pokazuje niebezpieczną ewolucję postaw części aktywistów obozu solidarnościowego. Otóż zdobywając zaufanie społeczne i dochodząc do władzy na fali deklarowanej woli zmian i tworzenia wolnej III Rzeczypospolitej, po uzyskaniu tej władzy zaczęli się wycofywać z deklarowanych wcześniej koncepcji. I zapewne - nie przesądzając szczegółowego przypadku Janusza Lewandowskiego - część działaczy tego środowiska dała się dość szybko „rozmiękczyć" przez układ mafijno-nomenklaturowy i dołączyła do grona rentierów PRL.

„Uczciwi inaczej", gdy przyjrzeli się z bliska mechanizmowi grabieży, zapewne doszli do „jedynie słusznego" wniosku, że ich program i pomysły są nie do przeprowadzenia w zaistniałej sytuacji. Zamiast więc udoskonalać i urzeczywistniać swoje koncepcje, by - zgodnie z tym, co świadczy o klasie polityka i twórcy programów ekonomicznych - elastycznie, ale konsekwentnie i w zgodzie z wyznawanymi pryncypiami, nie tracić zdolności do przeprowadzenia swojej woli, zaczęli równać w dół i postępować zgodnie z przeświadczeniem, że lepiej się włączyć do gry na zasadach proponowanych przez b. towarzyszy z PZPR. W ten sposób własne błędy, interesy ekonomiczne, ideologiczne i polityczne są przerzucane na grzbiet społeczeństwa. I wykręca się kota ogonem mówiąc: Polacy „nie dorośli do demokracji", „nie rozumieją gospodarki rynkowej", są przeciwni „reformie" i „integracji europejskiej".

Jeśli tacy ludzie - nowa nomenklatura, która dołączyła do starej - chcą rządzić Polską, to nic dziwnego, że tu niewielkie są szanse na zbudowanie gospodarki rynkowej respektującej prymat człowieka nad kapitałem i rzeczą. Brak wiary w możliwość zmian, słabość kręgosłupa moralnego, zatracenie poczucia odpowiedzialności oraz nieumiejętność wypracowania spójnej i skutecznej strategii działania środowisk dawnej opozycji spowodowały, że obecnie wszyscy za to płacimy, a droga do normalizacji sytuacji w naszym kraju znacznie się wydłużyła. Cierpi więc nadal wiele polskich rodzin, które, podobnie jak w nieodległej przeszłości, znalazły się w sytuacji wyzyskiwanej siły roboczej żyjącej na pograniczu ubóstwa i bez realnego wpływu na zmianę tego stanu rzeczy.

Polska w Europie

Czy jesteśmy skazani na zagładę? Czy jesteśmy w matni bez wyjścia? Byłby to zbyt fatalistyczny wniosek, choć sytuację ekonomiczno-polityczną Polski odczytuje się różnie.

Jedni mówią tak: jesteśmy penetrowani przez międzynarodowe i ponadnarodowe instytucje, które rozważają, jak zarobić na Polsce, a przy okazji osiągnąć swoje cele polityczne i ideologiczne oraz przez obce państwa, które realizują swoje historyczne cele. Z niepokojem obserwują odradzającą się wielkomocarstwową ambicję Rosji wyrażaną na przykład poprzez przejawy imperialnej ekspansji w różnych rejonach świata, domaganie się korytarza przez suwalszczyznę, a także sprzeciw wielu moskiewskich dygnitarzy wobec naszego wejścia do NATO. Ta ideologia politycznej hegemonii oparta jest na silnie zakorzenionej od kilku wieków teorii trzeciego Rzymu, w świetle której Rosja stanie się trzecim i ostatecznym imperium światowym na wzór Cesarstwa Rzymskiego. Inni porównują mapę zasięgu obecnych inwestycji i aktywności podmiotów niemieckich w Polsce, które dziwnie pokrywają się z marszem na wschód znanym z przeszłości.

Niektórzy zatroskani o Polskę zastanawiają się, jak zapewnić jej bezpieczeństwo we współczesnym, tak pełnym napięć świecie, dysponując stosunkowo słabym potencjałem i niewielkimi instrumentami obrony. Twierdzą, że nie wyjdziemy z kryzysu, utracimy suwerenność o ile nad Wisłę i Odrę nie przyciągniemy wielkiego kapitału, najlepiej z odległych krajów, które akurat rywalizują z państwami nie zawsze nam dobrze życzącymi. Trzeba więc stworzyć, argumentują, jak najkorzystniejsze warunki do przyciągnięcia wielkiego kapitału. Bo skoro ktoś tu włoży dziesiątki miliardów dolarów, to będzie sam pilnował bezpieczeństwa swoich inwestycji: lepiej więc pracować jako najemna i miejscowa siła robocza, ale będąca u siebie i żyjąca w Polsce w miarę bezpiecznej. Poza tym warto naśladować zakończone sukcesem transformacje gospodarek dzisiejszych dalekowschodnich „tygrysów", które opierały się na odwrotnych koncepcjach ekonomicznych niż te, które nam zalecano: silnym interwencjonizmie i protekcjonalizmie państwa.

Teza trudna do wcielenia w życie. Bo ci, którzy mają tu interesy, nie bardzo dopuszczą tych, którzy dysponują technologiami i środkami, ale są daleko, bo sami z nimi rywalizują. Poza tym, Rosja dla USA jest bardzo pożądanym partnerem z którym - w perspektywie coraz większego napięcia na Dalekim Wschodzie, gdzie przenosi się centrum światowej gospodarki - lepiej żyć dobrze. W imię wspólnych wielkich interesów można więc, jak poucza doświadczenie historyczne, poświęcić małe kraje.

Jeszcze inni powiadają, że trzeba przede wszystkim liczyć na siebie, wykazywać swoją przydatność w systemie współpracy i wymiany międzynarodowej, a jednocześnie podejmować roztropne działanie w dziedzinie polityki zagranicznej.

Przed Polską rysują się więc różne możliwości, podobnie jak z integracją europejską. Albo zabiegać o wejście do UE rezygnując z własnej suwerenności i tożsamości religijno-kulturowej, a w rezultacie zostać wchłoniętym w formie kilku polskojęzycznych euroregionów, albo starać się bardzo ostrożnie zbliżać do Unii, starając się zastrzec własny punkt widzenia na najbardziej żywotne interesy. O ile zastrzeżenia takie nie będą możliwe do wyegzekwowania zrezygnować z tej formy integracji. To, co jest ewentualnie korzystne w koncepcji Maastricht, można przecież próbować osiągnąć poza Unia Europejską. Równolegle, co zresztą już zainaugurowano w formie środkowo europejskiej strefy wolnego handlu CEFTA, powinniśmy wzmacniać tę strefę wolnego handlu obejmującą naszych południowych sąsiadów, a więc państwa, które są zbliżone poziomem rozwoju i strukturą płac. Ten region handlowy mógłby wchodzić we wzajemnie korzystne porozumienia z innymi podobnymi obszarami w świecie. „Liberalizacja handlu - wyjaśnia Maurice Allais - opłaca się wyłącznie wewnątrz zrzeszeń regionalnych, uznających wspólne rynki w ramach wspólnych polityk. W interesie każdego zrzeszenia regionalnego leży ochrona przed konkurencją zewnętrzną. Z jednej strony po to, aby zachować branże przemysłowe, których likwidacja - z przyczyn czasowych - okazałaby się szkodliwa w przyszłości, a z drugiej strony by zachować poziom produkcji rolnej mogący w każdym wypadku zabezpieczyć samowystarczalność wyżywieniową"[60].

W tym wariancie możnaby też próbować pozostać suwerennym państwem poza Unią, współpracującym, a nie izolującym się od krajów Unii. Choć wygląda na to, iż zadecydowano, że Polska ma realizować wariant wchodzenia do Unii za wszelką cenę i bez względu na konsekwencje. Lecz dopóki piłka jest w grze możliwe są różne warianty.

Stosunki z naszymi sąsiadami powinniśmy opierać na dobrym sąsiedztwie. I dążyć, co może nie jest łatwe, ale nie jest niemożliwe, o to, aby relacje Warszawa - Berlin były lepsze niż relacje Berlin -Moskwa, a z drugiej strony, by relacje Warszawa - Moskwa były lepsze niż relacje Moskwa - Berlin. Polska powinna uczynić atut ze swojego położenia geopolitycznego, a nie upatrywać w nim jedynie źródła swoich klęsk. Mamy bowiem historyczną szansę odegrania szczególnej roli w bardzo korzystnym handlu Wschód - Zachód i Północ - Południe.

Przy czym wypadałoby z ogromną ostrożnością i roztropnością rozważyć kwestię przystąpienia do NATO. Nasze ewentualne wejście do Sojuszu spowoduje przesunięcie granic Paktu na wschód, a więc wymierzenie rosyjskich rakiet w cele w Polsce. Także ogromne nakłady, na których zarobią amerykańskie i niemieckie koncerny, na przezbrojenie polskiej armii. Przy czym, jak poucza doświadczenie historyczne, zachodnie gwarancje bynajmniej nie ustrzegły nas od kłopotów...

Gdy tylko Rosja wykaże bardzo duże zaniepokojenie, Zachód może dojść do wniosku, że lepiej jest wycofać poparcie dla Polski niż rozdrażniać imperium. Oczywiście, jak to w handlu bywa, w zamian za jakieś korzyści. Z drugiej strony Pakt Północnoatlantycki to USA, a Stany Zjednoczone mimo wszystko nie mają z nami bezpośredniej granicy. Może więc priorytem jest prowadzenie przez Polskę takiej polityki, by kwestia naszego ewentualnego przystąpienia do NATO nie odbywała się jako gra poza nami i ponad naszymi głowami. Kto wie, czy zatem chwilowo nie należałoby okazać większej wyrozumiałości wobec słabszego supermocarstwa, a wtedy silniejsze bardziej zaczęłoby zabiegać o nasze względy?

Przypisy

[1] Witold Kalinowski: Z ***dziejów grabieży w Polsce,*** „Tygodnik Solidarność", 10.06.94.
[2] Janusz Ekes: ***Polska przyczyny słabości i podstawy nadziei,*** Warszawa 1994, s. 8
[3] ***Zawód morderca,*** „Express Wieczorny" nr 15, 18.01.95.
[4] por. Andrzej Zybertowicz: ***W uścisku tajnych służb,*** Warszawa 1992, s. 116 - 119.
[5] por. Witold Kalinowski, dz. cyt.
[6] por. Piotr Wysocki: ***Ras, Czerwona Pajęczyna,*** „Życie Warszawy", nr 294, 28.10.95
[7] por. G. Sz.: ***Pęk osamotniony,*** „Słowo. Dziennik Katolicki", nr 52, 14.03.95.
[8] za: Agnieszka Sowa: ***Czy Polsce grozi oligarchial,*** „Życie Warszawy", nr 311, 15.11.95
[9] Piotr Wysocki: Igo, ***Poz Pracodawcy Ałganowa,*** „Życie Warszawy", nr 8, 10.01.96
[10] Piero Luigi Vigna: ***Mafie podały sobie dłonie,*** „Niedziela", nr 10, 10.03.96
[11] por. Krzysztof Brajczewski: ***Ośmiornica, kaliber 38,*** „Polityka", nr 11, 18.03.95
[12] Jadwiga Staniszkis: ***Co to jest kapitalizm polityczny,*** „Debata" 2/94, s. 33 - 34
[13] zwycięstwo w wyborach parlamentarnych 19.09.93. i wyborach prezydenckich 19.11.95
[14] Witold Kalinowski, dz. cyt.
[15] za: Andrzej M. Zawiślak: ***Wypisy z dziejów wiarotomstwa i naiwności w Polsce,*** mszp. (w druku), s. 44
[16] Tomasz Sakiewicz: ***Różne oblicza Balcerowicza,*** „Gazeta Polska", nr 18, 04.05.95
[17] za: Mathis Bortner: ***Jak dobija się gospodarkę polską od 1989 roku,*** Nicea 1995, s. 191 - 192
[18] James Goldsmith: ***Pułapka,*** Warszawa 1995, s. 204
[19] tamże, s. 4
[20] por. Jadwiga Staniszkis, dz. cyt.
[21] por. Krzysztof Łaszkiewicz: ***Nabrzmiały problem - reprywatyzacja,*** Niedziela nr 44, 30.10.94
[22] za: Andrzej M. Zawiślak, dz. cyt., s. 60
[23] por. Marek Siwiec: ***Polska asymetrycznie wykiwana,*** „Najwyższy Czas" nr 39/92
[24] Alain Cotta: ***Pour l'Europe, contre Maastricht,*** ed. Fayard, 1992, s. 45
[25] Jarosław Barski, Kazimierz Lipkowski: ***Unia Europejska jest zgubą dla Polski,*** mszp. s. 28 i 37
[26] Alain Cotta, dz. cyt., s. s. 76
[27] Gerard Baudson, ***L'Europe des apatridos,*** ed. de Luynes, 1994.
[28] Andrzej M. Zawiślak, dz. cyt., s. 59
[29] Jarosław Barski, Kazimierz Lipkowski, dz. cyt., s. 51, 66 - 75
[30] ***Szowinizm na nasz koszt,*** „Niedziela" nr 11, 17.03.96
[31] Józef Fraczek: ***Nowiny,*** 28.11.95
[32] Andrzej M. Zawiślak, dz. cyt., s. 8

[33] Jarosław Barski, Kazimierz Lipkowski, dz. cyt., s. 73
[34] Wiadomości, Program 1 TVP S. A., emisja 17.02.96, godz. 19.30
[35] Maurice Allais: ***Combats pour l'Europe 1992 - 1994,*** ed. Clement Jaglar, s. 260
[36] James Goldsmith, dz. cyt., s. 18
[37] tamże, s. 26 - 27
[38] tamże, s. 28 - 29
[39] Mathis Bortner, dz. cyt., s. 53
[40] Andrzej M. Zawiślak, dz. cyt., s. 59
[41] por. Zygmunt Królak: ***Złota dekada Niemiec,*** „Najwyższy Czas" nr 52, 31.12.1993
[42] cyt. za J. R. Nowak: ***Myśli o Polsce i Polakach,*** Warszawa 1993, s. 293
[43] Stanisław Mikołajczyk: ***Gwałt na Polsce,*** Paryż 1949, s. 172 - 173
[44] cyt. za: Teresa Kuczyńska: ***Ambaras z zachodnią pomocą,*** „Tygodnik Solidarność", 10.06.94
[45] Tomasz Wójcik: ***Powszechne i rzeczywiste uwłaszczenie,*** „Solidarni" (Genewa), nr 1, grudzień - styczeń, 1994 - 1995
[46] Jarosław Barski, Kazimierz Lipkowski, dz. cyt., s. 185
[47] Mathis Bortner, dz. cyt., s. 165
[48] Frank Hahn: ***Czas na działanie!,*** „Nowa Solidarność", nr 7, kwiecień 1995
[49] Szczęsny Górski: ***Pieniędzy wystarczy dla wszystkich,*** „Tygodnik Solidarność", nr 1, 06.01.95
[50] Pius XI: Quadragesimo anno, n 105 - 106
[51] Maurice Allais, dz. cyt., s. 176
[52] Gerard Baudson: ***L'Europe des apatrides,*** ed. de Luynes, 1994
[53] Rocco Buttiglione: ***Chrześcijanie a demokracja,*** Lublin 1993, s. 59
[54] por. Anatoly Golitsyn: ***New Lies for Old,*** 1981
[55] Robert Strausz-Hupe: ***The Ballance of Tomorrow,*** w: „ORBIS", nr 36, 1992, s. 5-8
[56] por. Z. A. B. Zeman: ***Germany and the Revolution in Russia 1915 - 1918,*** London 1958; Anthony C. Sutton: ***Wall Street and the Bolshevik Revolution,*** 1981
[57] Pierre Virion: ***Le Nouvel Ordre du Monde,*** Tequi 1974, s. 59
[58] Andrzej M. Zawiślak, dz. cyt., s. 46
[59] ***W poszukiwaniu liberalnego rozwiązania,*** Debata, 2/94
[60] Maurice Allais, dz. cyt., s. 377

Piotr Jaroszyński

Prawo narodów do własnej kultury

Dziś, gdy mówimy o kulturze, to mamy najczęściej na myśli albo sztukę (pod wpływem romantyzmu), albo wykwintne maniery (człowiek kulturalny), albo tzw. kulturę materialną jako pozostałość po dawno umarłych ludach (garnki, broń, ozdoby), albo - naukowo rzecz ujmując - różne systemy wartości. Rzadko natomiast zdajemy sobie sprawę, że kultura jest tym co po prostu przenika w głąb duszy człowieka i z nim się stapia. Albowiem kultura w pierwszym i podstawowym sensie nie jest czymś na zewnątrz człowieka, na zewnątrz społeczności, na zewnątrz narodu, lecz KULTURA JEST SPOSOBEM OSOBOWEGO ŻYCIA CZŁOWIEKA. Nie ma osobowego życia człowieka bez kultury. Człowiek z natury pragnie chodzić, pragnie jeść, pragnie patrzeć, pragnie kochać, pragnie rozumieć, ale spełnia te czynności już nie w sposób czysto naturalny, ale właśnie kulturalny, nie zwierzęcy, ale ludzki, osobowy. Z tego też tytułu kultura istotnie musi wpisywać się w sposób wręcz bytowania człowieka: nie ma osobowego bytowania człowieka bez kultury. Dlatego też tak fundamentalne jest pytanie: jaka kultura, czyli jak bytuje człowiek, w swoim poznaniu, w swojej miłości, w swoich uczuciach? Z drugiej strony prawo do kultury jawi się jako główne prawo ludzkie, skoro to kultura decyduje o SPOSOBIE BYCIA CZŁOWIEKIEM.

Współczesne określenia kultury są oderwane od kontekstu egzystencjalno-osobowego, natomiast koncepcja klasyczna, wypracowana w tradycji antyczno-chrześcijańskiej, zachowuje zarówno swoją ważność jak i stosowną rangę. Kultura bowiem w sensie klasycznym, to

nie wyznawanie „systemu wartości", ale realna „uprawa" ludzkich potencjalności, predyspozycji, zdolności[1]. Osiągnięcie *optimum potentiae,* czyli najpełniejszego i najlepszego ich usprawnienia, to był grecki ideał określany mianem *kalokagathia*[2].

W naszej zachodniej tradycji wyróżniano 4 podstawowe porządki osobowego życia, które wymagają usprawnienia-uprawy. Były to: THEORIA, PRAKSIS, POIESIS i RELIGIO. THEORIA obejmowała kulturę intelektu w zakresie umiejętności poznawania prawdy czy to **0** rzeczywistości jako takiej (filozofia), czy o jakimś jej wycinku (nauki szczegółowe), czy wreszcie o Sprawcy i Celu ostatecznym, jakim jest Bóg (teologia). PRAKSIS to usprawnienie naszego działania zwanego postępowaniem moralnym, czy to osobistego (etyka), czy rodzinnego (ekonomika), czy społecznego (polityka). POIESIS to zdobycie umiejętności wytwarzania, czy to dzieł sztuki pięknej, czy też użytkowej (rzemiosło), czy techniki (wspomaganej osiągnięciami nauk szczegółowych). Wreszcie RELIGIO obejmuję kulturę wiary w wymiarze osobistym jak i społecznym.

Powstaje teraz pytanie: dlaczego nie tylko człowiek ma prawo do kultury, ale też naród ma prawo i to do własnej kultury? W swoim wystąpieniu na forum ONZ Ojciec św. Jan Paweł II niedwuznacznie mówi: „Prawo narodów do istnienia w sposób naturalny pociąga za sobą to, że każdy naród może cieszyć się prawem do własnego języka 1 kultury, za pomocą których ludzie wyrażają i przedstawiają to, co nazwałbym podstawową duchową suwerennością" (8). A więc kultura narodowa stoi na straży „duchowej suwerenności", a czyż osobą nie jest ten, kto decyduje „o-sobie", czyli jest suwerenem? [3]

Istotnym kontekstem życia i rozwoju człowieka jest kontekst społeczny. Grecy dostrzegli, że bez tego kontekstu człowiek ani nie przetrwa, ani się nie rozwinie, zaś ten, komu by się to udało, nie jest człowiekiem, ale zwierzęciem lub półbogiem[4]. Normalny człowiek żyć musi w społeczności. Jaka wobec tego społeczność pozwala na uzyskanie *optimum potentiae?^Rodz\na* jest społecznością, w której człowiek przychodzi na świat, stawia pierwsze kroki, jest wychowywany. Ale rodzina to zbyt mała społeczność, aby człowiek mógł w pełni się rozwinąć.) Pozostaje społeczność pod postacią rodu, ludu,

plemienia, narodu oraz ludzkości jako takiej. Okazuje się, że ludzkość to de facto abstrakt, konstrukt myślowy, a nie realny kontekst rozwoju człowieka, z kolei ród to wciąż za mało, natomiast lud i plemię zbyt słabo wzbogacają jakościowo tożsamość kulturową rozpływając się pod względem ilości/Takim optymalnym kontekstem tworzącym niszę rozwoju człowieka jest twór cywilizacji łacińskiej zwany narodem (F. Koneczny)[5]. To właśnie naród gwarantuje wszechstronność środków dla rozwoju osobowego człowieka, a także odpowiedni „poziom" podtrzymywany dzięki tradycji.

Nie wystarczy ani rodzina, ani plemię, aby człowiek mógł uzyskać odpowiednie środki dla swego rozwoju we wszystkich dziedzinach kultury, natomiast naród posiada je w sposób zharmonizowany: wysoki poziom wiedzy, moralności i umiejętności, w innym wypadku nie będzie narodu. Z tego jednak nie wynika, że kultura narodowa jest sama w sobie czymś absolutnym i najlepszym i że może być tylko jeden taki naród. Chodzi raczej o to, że zharmonizowana kultura narodowa zdolna jest asymilować dorobek innych kultur nie przez proste poszerzenie i akumulację, ale drogą przetłumaczenia, dopiero wówczas można mówić o autentycznym przyswojeniu. Kultura narodowa stanowi *optimum* skorelowania zakresu i treści, dalsze poszerzanie zubaża treść, bo trzeba odrzucić to, co różni, natomiast zbytnie ujednoznacznienie czyni zasięg kultury zbyt wąski. Wyrażenie „kultura narodowa" jest więc wyrażeniem wybitnie analogicznym. Gdy potraktowane zostanie jednoznacznie, to mamy do czynienia z jakąś odmianą nacjonalizmu, gdy natomiast będzie tylko wieloznaczne, to nie będzie to już kultura narodowa, ale konglomerat kultur regionalnychj

Prawo narodu do własnej kultury, gdzie naród jest korelatem kultury, a kultura korelatem narodu, czyli naród jest ostatecznie poprzez poczucie tożsamości kulturowej, stanowi podstawę nie tylko bycia narodem, co przede wszystkim człowiekiem-osobą w sposobie działania. „... człowiek swoją głębszą tożsamość ludzką łączy z przynależnością do narodu" - tak mówi papież w Encyklice *Laborem exercens* (10). To ze względu na umożliwienie rozwoju osobowego i posiadanie suwerenności duchowej jest sens zabiegania o kulturę narodową, bo ta w najwyższym stopniu ją gwarantuje.

' Dlaczego chodzi o własną kulturę narodową? Dlatego że, skoro rozwój osobowy człowieka ma miejsce dzięki kontekstowi społecznemu, to musimy się społecznie **rozumieć, współ-chcieć** i **współ-odczuwać,** a to umożliwia tylko własna kultura.jKażdy, kto trochę podróżował po świecie, zdaje sobie sprawę, jakgłębokie są różnice pomiędzy poszczególnymi narodami w najdrobniejszych nawet reakcjach. Te różnice mogą być początkowo intrygujące, ale po latach poczucie obcości u emigranta może się zwiększać do tego stopnia, że stanie się nieuleczalne, szczególnie u tych, którzy prezentują wyższy poziom świadomości kulturowej. Podobno Józef Conrad, który należy do czołówki pisarzy anglosaskich, jakiś czas przed śmiercią mówił wyłącznie po polsku, czym doprowadzał żonę do wielkich rozterek.

abyśmy się rozumieli, współ-chcieli, współ-odczuwali na to potrzebujemy wspólnego języka, wspólnej edukacji, sztuki, historii, ziemi...a ponadto ciągle czynnego podkładu kultury klasycznej, grecko-łacińskiej, jako właśnie narodotwórczej, a równocześnie umożliwiającej asymilację dorobku innych narodów. Kultura narodowa jest jak ściółka: umożliwia rozwój osobowy człowieka szybko i na wysokim poziomie, jest to przeskoczenie w ciągu 30 lat co najmniej 3 tysięcy lat (tyle mniej więcej liczy kultura zachodnia, w której dostrzegamy naszą ciągłość), natomiast bez kultury rodzimej pewnych umiejętności wręcz nie da się zaszczepić, inne wyrodzą się i skarłowacieją. Tym samym prawo narodu do własnej kultury jest prawem do posiadania realnych możliwości rozwoju osobowego, których nie dostarczy ani plemię, ani ludzkość j

Na czym wobec tego polega nasz polski problem? Na tym, co znalazło swoje wspaniałe i jakże wzruszające odzwierciedlenie w wierszu Krzysztofa Kamila Baczyńskiego. Bo dziś Polacy coraz bardziej zapominają, kim byli i kim powinni być:

Byłeś jak wielkie, stare drzewo,
narodzie mój jak dąb zuchwały,
wezbrany ogniem soków źrałych
jak drzewo wiary, mocy, gniewu.

I jęli ciebie cieśle orać
i ryć cię rylcem u korzeni,
żeby twój głos, twój kształt odmienić,
żeby cię zmienić w sen upiora.

Jęli ci liście drzeć i ścinać,
byś nagi stał i głowę zginał.

Jęli ci oczy z ognia łupić,
byś ich nie zmienił wzrokiem w trupy

Jęli ci ciało w popiół kruszyć,
by wydrzeć Boga z żywej duszy...

My, Polacy, żyjemy od przynajmniej dwu wieków w stanie permanentnego łamania naszego prawa do naszej własnej kultury, a tym samym łamania prawa do duchowej suwerenności przejawiającego się w najrozmaitszych dziedzinach kultury. Prawo to jest łamane na wiele różnych sposobów poczynając od brutalnych, takich jak wywózki lub mordowanie kwiatu naszego narodu zarówno przez Niemców jak i ZSRR (przypomnijmy, że w samym Katyniu zginęło ok. 14 tys. oficerów rezerwy, czyli właśnie inteligencji, a cóż dopiero mówić o innych mordach), poprzez celowe blokowanie rozwoju młodych pokoleń, a kończąc na wyszydzaniu i ośmieszaniu tego, co polskie.

Własną kulturą powinno nasiąkać się w domu, w szkole, w teatrze, w Kościele, a dziś dodatkowo dochodzą media. Dom polski przez lata zaborów służył za twierdzę polskości, dziś zdominowany został przez telewizor, który zastępuję książkę, rozmowę i pianino. Programy szkolne są zideologizowane przez doktrynę, która uważała, że „ojczyzna" jest przeżytkiem (słynne powiedzenie Lenina: „robotnik nie ma ojczyzny"), stąd trudno się doszukiwać polskość w oficjalnych programach MEN-u. W teatrach brakuje polskich sztuk i sztuk obcych w tłumaczeniu mistrzów, teatr przestał dostarczać wzorów mowy nie tylko poprawnej, ale nade wszystko pięknej, pełnej, soczystej; co więcej, wiele dzieł polskich jest w imię tzw. „własnego odczytania" reżysera

celowo zniekształcanych, zmieniany jest tekst, charaktery, przesłanie. Nawet w Kościele, który był zawsze ostoją polskości, zanika tradycja polskich modlitw i zwyczajów. Media poczynając od poważniejszych jak miesięczniki czy tygodniki, a kończąc na dziennikach mają to, co polskie w pogardzie, prześcigają się w śledzeniu polskich kompleksów, polskiej głupoty, polskiej nienawiści, braku tolerancji, antysemityzmie itd., itd.

Sytuacja więc wygląda tak: najpierw w sposób instytucjonalny i zorganizowany odbiera się narodowi polskiemu jego własną tożsamość i zdrową siłę poprzez deformację programów nauczania, fałsz w mediach, braki w promowaniu dorobku polskiej kultury; następnie po takiej „kuracji" powiada się: „ależ ten naród jest głupi i zakompleksiony, to nie naród, to ludek". Naród polski znajduje się w sytuacji zawodnika, któremu najpierw połamano ręce i nogi, a potem rzucono na boisko krzycząc: „graj!!". A gdy w bólu ledwo się rusza, to się zeń różni „komentatorzy" naśmiewają: „patrzcie! kaleka, nie umie grać", by po chwili już cały świat parskał ze śmiechu, w Londynie, w Paryżu, w Nowym Yorku.

Dokonuje się więc pewien z góry zaplanowany scenariusz, bo działania zorganizowane nie są przypadkowe, ale celowe. Zazwyczaj mamy w pamięci zagrożenia, jakie spotykały nas ze strony zaborców (Rosja, Prusy, Austria) oraz tzw. okupantów hitlerowskich. Jest jednak drugie zagrożenie wymierzone nie tylko w nas, ale we wszystkie państwa o ustalonej tożsamości narodowej, w imię tzw. szczęścia ludzkości czy budowania Raju na Ziemi. Jakże aktualnie brzmią dziś słowa wypowiedziane na początku wieku XX i równocześnie u progu niepodległości - przez wielkiego artystę i męża stanu Ignacego Jana Paderewskiego. Był rok 1910, gdy we Lwowie w Teatrze Skarbkowskim na obchodzie stulecia urodzin Fryderyka Szopena można było usłyszeć:

„Wraz ze zdrowym ziarnem powiało po nas tumanem plewy i pośladu; z jasnym płomieniem wszechludzkiej jakoby sprawiedliwości, przyszły i kłęby ciemnego, kopcącego dymu; z lekkim tchnieniem wolności przybyły i fale trującego powietrza i ciężą nad nami boleśnie. W sercach nieład uczuć, w umysłach pojęć zamęt. Uczą nas szacunku

do obcych, a pogardy dla swoich. Każą nam miłować wszystkich, choćby ludożercę, a nienawidzieć ojców i braci, za to, że nie gorzej, lecz inaczej tylko myślą. Chcą nas wyzuć zupełnie z rasowego instynktu, cały pokoleń dorobek i dobytek oddać na pastwę nieokreślonej przyszłości, na łup chaosowi, którego potworne kształty lada godzina ukazać się mogą ponad tonią czasu. W odwieczną budowę świątyni narodu, której potężne wrogów ramiona zburzyć nie zdołały, biją dziś już młoty bratnią kierowane ręką: dla nowych gmachów pono naszych tylko gruzów potrzeba, jak gdyby owych budowniczych na własną nie stać było cegłę. Nad białoskrzydlnym, niezmazanym, najczcigodniejszym Ojczyzny symbolem kraczą kruki i wrony, chichocą obce a złowrogie puszczyki, urągają mu nawet swojskie, zacietrzewione orlęta. „Precz z Polską" - wołają - „niech żyje ludzkość!". Jak gdyby życie ludzkości ze śmierci narodów powstać mogło!..."[6].

Wystarczy zamienić słowo „ludzkość" na słowo „europejskość", by przekonać się, że mamy do czynienia ciągle z tym samym zjawiskiem, że bez wytchnienia próbuje się naród polski „wysterylizować" z jego duchowej suwerenności (Paderewski mówi tu „o rasowym instynkcie", ale nie w sensie „rasistowskim"), która nie jest niczym innym jak własną kulturą. Bez własnej kultury naród nie zamieni się w „ludzkość", ale po prostu uschnie i zginie.

Zakusy na poszczególne narody mają swe ideowe zaplecze w myśli renesansowej, kiedy to syntetyzując *Państwo* Platona z biblijnym Rajem, przystąpiono do pisania tzw. utopii. Autorem pierwszego dzieła z tego zakresu był św. Tomasz More. Jego praca *De Optimo Reipublicae Statu deque Nova Ínsula Utopia Libellus Veré Aureus* (1516) zainspirowała setki naśladowców. Słowo *utopia* było renesansowym neologizmem i znaczyło „nie ma takiego miejsca". Tworzono też synonimy takie jak: *nusquama* (nigdzie) czy *udepotia* (nigdy)[7]. Słowa te sygnalizowały, że chodzi wyłącznie o eksperymenty myślowe, ale, niestety, z końcem wieku XVIII przystąpiono do urzeczywistniania utopii, czego pierwszym, mocnym uderzeniem była Rewolucja Francuska. Utopie XVIII-wieczne są w dużej mierze zdechrystianizowane, a ich aspiracje przekraczają już zakres małej wysepki *(insula),* chodzi o rewolucję na skalę najpierw Europy, a potem całego świata.

W większości utopii za główną przeszkodę dla jej urzeczywistnienia uznaje się własność prywatną, rodzinę, rodzimą kulturę, w tym religię chrześcijańską (katolicyzm). Dlatego też w większości utopii gloryfikuje się własność wspólną (komunizm), swobodę obyczajów seksualnych (libertynizm) oraz ponadnarodowość poglądów (tzw. europejskość). W praktyce uderzenie we własność prywatną uzależnia człowieka od państwa, uderzenie w rodzinę - odbiera poczucie bezpieczeństwa możliwego jedynie dzięki miłości, uderzenie w rodzimą kulturę - odbiera poczucie tożsamości,

Urzeczywistnianie utopii, które zawsze dokonuje się w imię wielu szczytnych haseł, przypomina zaprowadzanie melioracji (sama nazwa pochodzi z łaciny i oznacza ulepszanie). Przez tereny, gdzie istnieją przeróżne ekosystemy (roślinność, ptaki, ryby etc), przeprowadza się wybetonowany rów, który ściąga wodę z całej okolicy. W efekcie już po roku okolica tętniąca życiem zamienia się w martwy pejzaż, od którego wszystko, co nie zginęło - ucieka. Podobnie dzisiejsze utopie niszczą ludzkie ekosystemy, głównie rodzinę i ojczyznę. Polityka ekonomiczna jest odpowiednikiem rowu, do którego cisną się ludzie tzw. władzy (ów rów złośliwie nazywa się korytem), natomiast wokół powstaje pustynia, świat ludzi smutnych i pozostających w permanentnym niedorozwoju. Znikają więc te jakże cudowne i zróżnicowane ekosystemy ludzkich kultur. Człowiek w utopii nie jest podmiotem-osobą, ale rzeczą, maszyną, przedmiotem, można z nim robić cokolwiek, ale wszystko w imię „lepszego jutra", w imię „melioracji".

Na czym polega specyfika polskiej sytuacji? Na tym, że mimo tak wielu trudności i zagrożeń, ciągle tworzymy żywy ekosystem kultury personalistycznej, który przejawia się właśnie w poszanowaniu rodziny i religii. Niestety, coraz bardziej tracimy rozumienie sensu i celu posiadania własności prywatnej oraz pielęgnowania kultury narodowej. Jeżeli ten stan się przedłuży, to istnieje poważne niebezpieczeństwo zniszczenia rodziny i rozbicia religii. Wówczas przyszłoby człowiekowi żyć w cywilizacji na wskroś antyludzkiej, gdzie suwerenność osoby nie ma żadnego znaczenia. Ale to już byłaby cywilizacja śmierci...

Broniąc prawa narodu, każdego narodu do własnej kultury, bronimy praw człowieka, które coraz bardziej zagrożone są przez utopijną cy-

wiłżację śmierci. Nasza walka, przejawiająca się również w wytrzymywaniu naporu zła i kłamstwa, ma wymiar uniwersalny, ponieważ przypomina innym narodom, że i one mają swoje prawa, z których, jeśli służą budowaniu człowieka, za żadną cenę nie powinny rezygnować. Cywilizacyjna misja Polski jako przedmurza chrześcijaństwa jest w dalszym ciągu aktualna. Brońmy prawa narodów: do Prawdy, do Dobra, do Piękna.

Piotr Jaroszyński

Przypisy

[1] „O podobnie jak pole [...], choć żyzne, nie może być urodzajne bez uprawy, również i dusza bez nauki. Jedna rzecz bez drugiej jest więc bezsilna. Uprawą duszy [cultura animi] zaś jest filpzofia: ona wyrywa z korzeniami wady i przygotowuje dusze do przyjęcia ziarna, powierza im je i, że tak powiem, zasiewa, aby dojrzawszy przyniosły jak najbardziej obfite owoce" Cyceron, „Rozmowy tuskulańskie" (II, 5, 3), ***Pisma filozoficzne,*** t. 3, tłum. J. Śmigaj, Warszawa 1961.

Zob. W. Jaeger, ***Paideia,*** tłum. M. Plezia, Warszawa 1962, t. 1,2.

„Osoba ... Słowianin urobił od zwrotu o sobie (samym) przysłówek osób' A. Bruckner, ***Słownik etymologiczny języka polskiego,*** Warszawa 1985, s. 384.

[4] Arystoteles, Polityka, I, 9, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa.

[5] „Narodowość stanowi najwyższy krąg w pochodzie historycznym, zaczynającym się od rodowego ustroju; jest najwyższym zrzeszeniem cywilizacyjnym F. Koneczny, ***O cywilizację lacińsą,*** Lublin 1996, s. 7.

[6] Ignacy Jan Paderewski, ***Myśli o Polsce i Polonii,*** Paris 1992, s. 63

Frank E. Manuel, Fritizie P. Manuel, ***Utopian Thought in the Western World,*** Cambrige, Mass., 1979, s. Inn.

Henryk Kiereś

Odpowiedzialność artysty wobec narodu

Nasuwa się pytanie, czy podniesiony w tytule problem nie jest problemem anachronicznym i czy w ogóle można go odpowiedzialnie naukowo rozważyć? Czy nie należy on raczej do sfery postulatów politycznych i propagandy ideologicznej, stawiającej przed artystą wymagania leżące poza zainteresowaniem samej sztuki? Przecież - powie ktoś - dzieje sztuki, a szczególnie jej dzieje niedawne, są wymowną ilustracją nadużyć w dziedzinie sztuki, nadużyć polegających na jej podporządkowaniu ideologiom społecznych totalitaryzmów.

Owoc tego podporządkowania, tzw. „zaangażowanie", sprowadziło sztukę do roli służki polityki, zawłaszczyło ludzkie umysły i sumienia, doprowadziło do tragedii osobistej tych artystów, którzy nieświadomi zła, służyli złu lub zmuszało do postaw konformistycznych i cynicznych, co nie tylko nie służyło sztuce, ale i niszczyło duchowo społeczności nią „karmione". Z polskiej refleksji nad powyższym doświadczeniem wystarczy przypomnieć jednoznaczny i uczciwy dokument autorstwa Cz. Miłosza pt. *Zniewolony umysł,* przedstawiający postawy czterech twórców, którzy połknęli pigułki Murti-Binga, mongolskiego filozofa, pigułki przenoszące do umysłu pacjenta „jedynie słuszny światopogląd" na drodze organicznej[1]. Intelektualiści omamieni lub cynicznie akceptujący murti-bingizm zajęli społeczne miejsce „kapłanów nowego ładu" i nie tylko służyli absurdowi, ale swą twórczością przekonywali innych, że ów turańsko-moskiewski absurd jest „historyczną koniecznością".

Książka Miłosza jest dokumentem obiektywnym i przejmującym, zatem można sądzić, iż ona sama powinna wystarczyć jako ostrzeżenie przeciwko pokusie wołania o „sztukę zaangażowaną".

Inny argument znajdziemy w wypowiedziach artystów nowoczesnych, tzw. antyartystów, w większości również skażonych murti-bingizmem - tyle, że z własnej woli! Otóż ruchy awangardowe w sztuce były związane od swych początków z lewicową myślą społeczną, a po jej wyraźnej porażce przyoblekły się w kostium ideologii uniwersalizmu i kosmopolityzmu, czyli społecznego liberalizmu[2]. W sztuce przejawiało się to w buncie przeciwko kanonowi tradycji: mimetyzmowi, który - zdaniem awangardowców - wiązał ją niewolniczo ze światem przyrody oraz europejskiej kultury i cywilizacji. Twórcy antysztuki głoszą, że sztuka mimetyczna jedynie ilustruje to, co określona społeczność, za sprawą swych „filozofów", uznaje za prawdziwe, dobre i piękne, a wszystko, co nie mieści się w ramach owego „uznania", musi z konieczności podlegać cenzurze.

Filozofia, zakamuflowany powagą uniwersytecką oręż polityki, posługujący się nośną psychologicznie triadą prawda - dobro - piękno, czyni ze sztuki narzędzie konserwacji światopoglądu burżuja-kabotyna i jego władzy, a tymczasem - głoszą antyartyści - do istoty sztuki, ba, do istoty bytu ludzkiego przynależą wolność i kreatywność. Jak mówi profeta tej wizji sztuki - J. Beuys, w miejsce przestarzałego i reakcyjnego Philosophicum należy budować Creativicum, w którym sztuką będzie wszystko to, co płynie spontanicznie z wolności i kreatywnosci .

Trzeci argument z trudem godzi sztukę z jej rolą służebną społecznie, a znajdziemy go na naszym narodowym podwórku w dwudziestoleciu międzywojennym: w sytuacji zagrożenia bytu państwowego na sztuce spoczywa obywatelski obowiązek oddania się sprawom niepodległości i suwerenności, ale po spełnieniu tego obowiązku należy ją koniecznie „odbrązowić".

Ten zabieg jest nieodzowny, bowiem sztuka jest instytucją kosmopolityczną, jej język jest językiem uniwersalnym, zatem podporządkowywanie jej jakimś narodowym partykularyzmom pozbawia ją ogólnej wymowy i spycha w prowincjonalizm.

Powyższe argumenty legły u podstaw procesu autonomizowania się sztuki, jej wyzwalania się spod presji kontekstu narodowo-społecznego, ale jednocześnie procesu przyznawania jej funkcji uniwersalnego trybunału dla kultury, miejsce realizowania się źródłowego doświadczenia pierwotnych ontycznie sfer bytu-kosmosu, a tym samym wyzwalania się człowieka spod tyranii cywilizacyjnych i narodowych partykularyzmów. Ich autorzy chcą, aby świat był republiką wolnych twórców, a przynajmniej, aby artyści posiadali w nim jakiś azyl, enklawę, w której mogliby zachować skarb wolności i kreatywności.

Tytułem wstępnego komentarza odnotujmy, że niszczący sztukę totalitaryzm, nazywany dziś modernizmem społecznym, był faktem, ale - spytajmy - czy z błędności modernizmu wynika słuszność ideologii postmodernizmu (liberalizmu) społecznego?

Rzut oka na tę nową ideologię przekonuje, że suponowana przez nią wizja świata, człowieka i sztuki wywołuje głęboki kryzys tożsamości kultury europejskiej, że - krótko mówiąc - przestajemy rozumieć własne poczynania i samych siebie! Dlaczego? Skoro sztuka to wolność i kreatywność, skoro sztuką jest wszystko, co zostanie przez kogokolwiek za sztukę uznane, znikają jakiekolwiek kryteria oceny celowości naszych działań kulturowych! Wpadamy zatem w pułapkę konwencjonalizmu, arbitralizmu i relatywizmu w teorii sztuki i w sztuce, a przecież doświadczenie poucza, że arbitralizm i relatywizm są stanowiskami niezgodnymi z naszym doświadczeniem i wewnętrznie sprzecznymi. Co więcej, jeżeli uznamy, że wolnościowo-kreacyjna wizja świata jest teorią „jedynie słuszną", teorią *politically correct,* wpadamy w objęcia innego totalitaryzmu[4].

Trudno w tej sytuacji nie powiedzieć, że wbrew mniemaniu wielu teoretyków i artystów wolnościowo - kreacyjna, „maniczna" koncepcja sztuki prowadzi do zachwaszczenia naszej kultury produkcjami osobliwymi i absurdalnymi. Podobnie jak w przypadku jej konkurentki, teorii „ejdetycznej", produkcje te są jedynie ilustracją jednostronnej, jeśli nie fałszywej wizji świata i człowieka, która swym aprioryzmem sankcjonuje kosmopolityzm i tym samym zwalnia artystę z odpowiedzialności za własną sztukę. Nic więc dziwnego, że ci, którzy nie stracili kontaktu ze światem, z rozumem i nie popadli bezkrytycznie

w snobizm, zauważają, iż za sprawą antysztuki kultura staje się terenem uprawy dziwactw i dewiacji psychicznych[8]. To zdziwaczenie jest już obecne w manifestach antyartystów, w których głosi się, że „Sens nowej sztuki leży w tym, iż nie ma ona sensu" (J. Cage), że jest ona „nonsensem nielogicznym" (A. Kasprów), że „Im dłużej obcuje się z jej dziełami, tym mniej się je powinno rozumieć" (J. Dłużewski).

Chociaż wielu teoretyków i artystów widzi w antysztuce „nowe szaty cesarza", w odpowiedzi na każdą śmielszą krytyką usłyszymy następującą ripostę: „Nowa sztuka jest faktem, a z faktami się nie dyskutuje!". Czy rzeczywiście?

Nikt nie zaprzeczy, że antysztuka jest faktem, przecież jest ona społecznie, nawet „z urzędu" celebrowana i subsydiowana, pamiętać jednakże należy, iż jest ona faktem kulturowym, tworzonym przez człowieka, a zatem pojawiła się ona i żyje w kulturze nie jako owoc działania jakiś anonimowych sił: wolności i kreatywności, lecz na mocy wiedzy, jaką tworzący ją człowiek posiadł o świecie i na mocy logiki, z jaką o świecie myśli, a przecież dobrze wiemy, dzięki poznaniu historycznego i refleksji nad własnym doświadczeniem, że naszemu poznaniu przytrafia się błąd i fałsz i że wyrosłe z takiej „wiedzy" fakty kulturowe z konieczności dziedziczą fałszywość.

Z powyższego wynika, że tylko te fakty kulturowe są konieczne, które mają u swoich podstaw prawdę o świecie i o człowieku; są to - dodajmy istotną uwagę - fakty ważne dla każdego, niezależnie od jego pozycji czasowej, usytuowania geograficznego i cywilizacyjnego, od rasy i języka.

Powtórzmy zatem, że choć opcja wolnościowa wyrasta ze słusznej moralnie (!) niezgody artystów na totalitaryzm społeczny, z tej niezgody nie wynika, iż niesie ona ze sobą właściwą formułę teoretyczną dla kultury! Problem jest zresztą stary, wystarczy przecież sięgnąć do *Państwa* i *Praw* Platona, aby się przekonać, że to właśnie on wymagał od sztuki by realizowała prawa, „jakie podał mądry prawodawca", i że był on niechętny sztuce biorącej swe źródło w ponadnaturalnej manii, dziś nazywanej wolną kreacją - ekspresją, i że ta wrogość miała swe zasadnicze racje w poglądach na cel ostateczny życia ludzkiego, który mógł być jedynie osiągnięty w ramach totalitarnego, czyli idealnego

państwa. Nawiasem mówiąc, Platon nie był bez racji, kiedy demaskował sztukę wolnościowo-kreacyjną, gdyż nie tworzyła ona mitów będących "użytecznym upodobnieniem fikcji do prawdy", lecz mity pełne fałszu o bogach i o człowieku, mity uderzające w rozum ludzki, a zatem niszczące jego człowieczeństwo.

Natomiast nie miał racji, kiedy podporządkowywał sztukę totalitarnej wizji społecznej i w konsekwencji - ideologicznej cenzurze. Wynika z tego, że już od Platona toczy się w naszej kulturze spór pomiędzy dwiema teoriami sztuki, a więc także świata, a mianowicie teorią „ejdetyczną" (w wersji platońskiej totalizującą sztukę) i teorią „maniczną", właśnie wolnościowo-kreacyjną, lansowaną dziś przez tzw. postmodernizm filozoficzny.

Wynika z tego także - a jest to nieszczęście naszej kultury - że i artysta i teoretyk staje w obliczu tej alternatywy ideowej w przekonaniu, iż wyczerpuje ona logicznie i historycznie dorobek naszej kultury, co, rzecz jasna nie jest prawdą[6]. Ponadto, jeśli artysta czy teoretyk patrzy na problem sztuki wyłącznie z perspektywy tych dwóch, wykluczających się teorii, za trafnością wyboru opcji wolnościowo-kreacyjnej będą w jego przekonaniu przemawiać świeżo obecne w pamięci fakty narzucenia sztuce przez XX-wieczne totalitaryzmy gorsetu tzw. realizmu socjalistycznego oraz głębokiej nienawiści ideologów partyjnych do sztuki nowoczesnej, broniącej przecież autonomii i wolności człowieka[7].

Po tym koniecznym wstępie, zdającym sprawę z sytuacji, w jakiej znajduje się teoria sztuki, oraz sama sztuka, przejdźmy do problemu odpowiedzialności w sztuce. Jeśli chcemy rozstrzygnąć kwestię odpowiedzialności artysty wobec narodu, musimy wpierw spytać, czy ze sztuką jest - i w jaki sposób jest - związana odpowiedzialność? Nadmienię jeszcze, że problem odpowiedzialności ożywia najnowsze rozważania nad sztuką, ale niestety, jest on stawiany niewłaściwie, bowiem, po pierwsze, z braku wyłożonej *expressis verbis* teorii sztuki nie podejmuje się pytania dotyczącego odpowiedzialności w sztuce i za sztukę. Po drugie zaś, w obawie przed posądzeniem o nacjonalizm czy etnocentryzm cywilizacyjny unika się kwestii powinności artysty wobec narodu. Po trzecie wreszcie, na ogół rozważa się problem: po-

lityka a sztuka, ale politykę pojmuje się ideologicznie, po machiawelowsku, jako sztukę zdobywania i utrzymywania władzy, co, rzecz jasna, implikuje obecność nieusuwalnej kolizji pomiędzy nią a sztuką.

Spytajmy wpierw, gdzie w strukturze ludzkiego działania pojawia się wolność? Otóż pojawia się ona tam, gdzie ma miejsce czyn i gdzie czyn ten wypływa z wolnego wyboru (*liberum arbitrium*) określonego dobra-celu.

Wolność nie jest więc - jak się ją dziś prawie powszechnie i nietrafnie pojmuje - brakiem jakichkolwiek zewnętrznych uwarunkowań czy przeszkód uniemożliwiających ludzkie działanie, lecz jest to ten szczególny moment, kiedy człowiek wybiera. I właśnie wtedy, wraz z momentem wolnego wyboru pojawia się jednocześnie odpowiedzialność, która posiada dwa wymiary: 1. jest to odpowiedzialność za trafność (słuszność) wyboru dobra-celu: dobro ma być rzeczywiste, a więc musi być ono prawdziwie poznane, 2. jest to odpowiedzialność za realizację tego dobra w świecie[o] . - Jak się przedstawia problem odpowiedzialności w sztuce i za sztukę?

Posiadaczem sztuki jest człowiek. Jest ona sprawnością jego rozumu praktycznego do właściwego pokierowania wytwarzaniem, do rozumnej produkcji tego, co zaplanowane. Sztuka jest więc dynamizmem na wskroś celowym. Jej celem-dobrem jest wytwór-dzieło sztuki; jest on wsobnym i właściwym celem sztuki jako sztuki. Aby dzieło urzeczywistnić, artysta musi poznać jego ideę-koncepcję, odpowiednie tworzywa, narzędzia, czynności i plan działania, a także musi te wszystkie „racje" sztuki umieć przekuć w czyn, którego owocem będzie dzieło. Zatem twórca ponosi odpowiedzialność za sferę konceptualną sztuki oraz za jej aspekt techniczno-wytwórczy, czyli za ucieleśnienie swej wizji dzieła w pozapsychicznej materii. Jeśli wymienione powyżej składniki - „racje" sztuki są odpowiednio dobrane i skorelowane, i jeśli ich „materializacja" jest udana, powstałe dzieło jest zgodne z własną koncepcją, a zatem zostaje osiągnięte jego dobro własne. Za pracę tę jest odpowiedzialny artysta jako artysta. - Czy z tego wynika, że powstałe dzieło, będące dobrem sztuki powołującej je do istnienia, jest jednocześnie dobrem po prostu, a więc ze względu na świat, w którym zaistniało?

Sądzę, że bez trudu zgodzimy się, że tu mechanicznego wynikania nie ma, bowiem wiemy z własnego doświadczenia, że wiele dzieł, niekiedy doskonałych artystycznie, nigdy nie powinno zaistnieć w świecie. Dotyczy to nie tylko dzieł służących przetwarzaniu materii, ale również dzieł tych sztuk, które mają z założenia służyć duchowi ludzkiemu.

Dzieła takie są faktami kulturowymi, ale nie są one faktami kulturotwórczymi, ponieważ wyrastają z błędnych pojęć o świecie i człowieku. Nie zalecamy ich, chcemy o nich zapomnieć, a ten surowy osąd nie ma źródła w jakimś partykularnym „widzimisię", podyktowanym nawykiem plemiennym czy filozoficznym aprioryzmem, bowiem brak zgody na takie dzieła płynie z żywionego intuicyjnie przekonania, że racją istnienia sztuki jest doskonalenie człowieka i otaczającego go świata. Doskonalenie, czyli upiększanie, równa się eliminacji poznanych braków, braki zaś, choćby w postaci możności, są zarówno w otaczającej nas przyrodzie, jak i w człowieku - faktem. - Co z tego wynika dla naszego problemu?

Wynika to mianowicie, że od wyróżnionej powyżej odpowiedzialności „w sztuce" za wytworzenie dzieła-dobra należy odróżnić - nie oddzielić! - odpowiedzialność „za sztukę", bowiem drugim celem sztuki i właściwym dobrem jej dzieł jest funkcja, jaką te dzieła mają pełnić w realnym świecie, w przyrodzie i w kulturze. Każdy wytwór człowieka oddziałuje na rzeczywistość i wywołuje w niej realne przemiany! Nawiasem mówiąc, jesteśmy oczarowani „cudami techniki" i spektakularnymi sukcesami sztuk przetwarzającymi materię, a zapominamy, że te zmiany są zmianami płytkimi, mającymi swój sens wyłącznie ze względu na człowieka i że najgłębsze przemiany dokonują się w samym człowieku-osobie, przede wszystkim za sprawą sztuk służących jego duchowi[9].

Tak więc sztuka ingeruje w świat poprzez swe dzieła, a za charakter tej ingerencji ponosi odpowiedzialność artysta jako człowiek! Sztuka nie jest więc i w żadnym wypadku nie może być sferą autoteliczną, bowiem jest to po prostu niemożliwe. Również wolny i kreatywny antyartysta - czy tego chce czy nie! - jest odpowiedzialny za to, że na skutek własnej niewiedzy czy też konformizmu-snobizmu tworzy dzie-

ła, które niczemu nie służą i które niczemu służyć nie mogą, gdyż rozmija się ze światem i człowiekiem teoria sztuki leżąca u ich podstaw. Jeśli sztuki nie można oderwać od realnego świata, bo jest ona przecież obrazem i wyrazem ludzkiej wiedzy o świecie, artysta nie może być odpowiedzialny za własną sztukę wobec tych, do których ją adresuje.

Dotarliśmy do dogodnego momentu rozważań, w którym możemy zatrzymać się nad sprawą odpowiedzialności artysty wobec własnego narodu.

TKażdy człowiek rodzi się, wzrasta, kształci się i wychowuje w obrębie jakiejś społeczności. Jest nią zazwyczaj społeczność wyodrębniająca się wspólnym, zajmowanym w sposób historycznie ciągły terytorium, wspólnym językiem, obyczajami, ale także wspólną cywilizacją, czyli trwałą metodą budowania ustroju społecznego i kulturą, czyli celowym, racjonalnym zagospodarowaniem natury, nie wyłączając człowieka. Naród jest więc, jako „rodzina rodzin" (Jan Paweł II), naturalną niszą czy też wspólnotązwiązaną celowym działaniem, posiadającą wspólny cel w dziejacn2?J

^""bziejowość jest wpisana w strukturę bytową człowieka, ponieważ jest on z konieczności bytem aktualizującym się w czasie, czyli doskonalącym się przyrodniczo „z natury" i poprzez działania kulturowe!!-? Dzieje są historycznym aspektem życia narodu, zatem w nich zawiązuje się i ustala określona tradycja; tradycja jest depozytem tego wszystkiego, co składa się na wspólny cel i zarazem na wspólny wysiłek w jego osiąganiu. Tradycja jest jednocześnie jakby dokumentem, że przyjęty niegdyś cel jest, przynajmniej w znacznej mierze, pozahistoryczny, że jest on celem każdego przedstawiciela danego narodu^/

r~Kiedy naród posiada cel? Posiada go wówczas, kiedy uprawia naukę - filozofię, nauki formalne, szczegółowe i teologię, kiedy buduje moralność i prawo, kiedy posiada sztukę i religiej

*r**~ Wymienione sfery życia narodu są sferami na stałe związanymi z człowiekiem-osobą, zatem naród jest bytem tworzącym się na relacjach osobowych, jest tym miejscem, w którym może się „na - rodzić" każdy człowiek. Społeczność pozbawiona osobowego oblicza nie tworzy narodu, nawet jeśli określają ją współrzędne etnograficzno-antro-

pologiczne; jest to raczej gromada ludzka związana wspólnym losem, ale nie wspólnym celem, transcendującym czysto zwierzęcy sposób bytowania człowieka. Aktualizacja wymienionych składników życia człowieka-osoby wskazuje jednocześnie na jego transcendencję nad zastanym światem natury, wskazuje jednocześnie na to, że naród jako instytucja jest podmiotem i gwarantem zbliżania się człowieka do celu ostatecznego jego życia; jest to zbliżanie się samoświadome, uspołecznione w narodowej wspólnocie celuj

Cel narodu jest celem przynależnego doń człowieka, a zatem **różriP** rasowo ludzie mogą przynależeć do tego samego narodu, a różne narody mogą przynależeć do tej samej cywilizacji i kultury, pomimo różnic rasowych, językowych, obyczajowych, pomimo odmiennej historii. Ma to miejsce wówczas, kiedy sposób budowania cywilizacji jest ten sam, zatem kiedy ten sam jest cel różnych narodów, tworzących rodzinę narodów. Wynika z tego, że to, co konkretnie narodowe jest uniwersalne, jeśli reprezentuje człowieka-osobk[1]-[2]^ - **J**

Powyższe rozważania nie są jedynie sprawą snucia możliwości bądź rozważania ideałów dalekich od rzeczywistości, bowiem faktycznie mamy do czynienia z wieloma cywilizacjami, a zatem możemy je ujmować i oceniać pod kątem obecnych w niej celów. Jak się rzecz ma w przypadku naszego narodu? Co się składa na naszą narodową tradycję i czy jest to tradycja uniwersalna?

Jako naród weszliśmy w dzieje wraz z przyjęciem chrześcijaństwa, które wchłonęło w siebie grecką filozofię i rzymskie prawo, co wydało z siebie nowożytną naukę.

Przyjęliśmy tę tradycję na własność, ponieważ dzięki rozumnej obecności w świecie i w dziejach uznaliśmy, że cywilizacja łacińska rozpoznała człowieka osobę i że gwarantuje ona każdemu aktualizację jego osobowych potencjalności: poznania, miłości, wolności, podmiotowości praw i suwerenności religijnej.

Celem tej tradycji jest człowiek, a chodzi w niej o każdego konkretnego i realnego człowieka, a nie o jakiegoś człowieka w ogóle, ni o naród czy państwo, czy jakiś inny abstrakt czy hipostazę. Dlatego z takim uporem i poświęceniem, ponosząc ogromne straty i ofiary bronimy tej tradycji - broniąc zarazem samych siebie i własnego narodu

- przed wywłaszczeniem przez inne cywilizacje, głównie przez turańską i bizantyńsko-moskiewską. W cywilizacji łacińskiej suwerenność narodu jest równoznaczna z suwerennością osoby ludzkiej. Nie bronimy tradycji plemiennej, lecz chronimy tradycję uniwersalną, gdyż nie chcemy żyć w cieniu cywilizacji zacofanej kulturowo, narzucającej człowiekowi hańbiące go prawa i czyniącej z niego narzędzie cudzych decyzji i nawóz historii. Cywilizacja łacińska związała ze sobą szereg narodów tym samym celem: jest nim - powtórzmy - osoba ludzka jako *bonum communae* działań społecznych, narodowych i ponadnarodowych[14]./

Jednym ze składników życia narodu jest sztuka. Tradycja to zbiorowa pamięć narodu, a dorobek w sztuce, szczególnie w sztukach służących duchowi ludzkiemu, jest jej znakomitą częścią. Sztuka jest więc w jakiejś mierze depozytariuszką tradycji narodowej, a w przypadku naszego narodu jest ona niemalże historycznym zapisem jej zasadniczych współrzędnych, jest nie tylko skarbnicą historyczną, lecz również sumieniem narodowym, w świetle którego poszukujemy kryteriów oceny aktualnych decyzji i dokonań. Sztuka nie tylko „pamięta" tradycję, ale uczy nas, że jest to tradycja trudna, czym chroni ją przed zapomnieniem oraz przed wypaczeniem.

Pamiętajmy, że na gruncie samej sztuki toczono o tę tradycję zażarte boje, a prowadzono je zasadniczo z intencją rozpoznania własnych błędów, a nie jej przekreślenia, bowiem zdawano sobie sprawę, że odejście od tradycji kultury łacińskiej jest równoznaczne podcięciu korzeni osobowej tożsamości Polaka. Uderzenie w sztukę narodową nastąpiło w XIX wieku, a nasiliło się w szczególny sposób w minionym pięćdziesięcioleciu, kiedy „rząd dusz" przejęła przemocą obca nam cywilizacja.

Naszą tradycję i naszą sztukę traktowano albo *per non est,* albo przedstawiano ją w sposób karykaturalnie wypaczony i zohydzony „uczonym" kłamstwem. Jaki był rezultat tej socjotechnicznej manipulacji, w której przecież także brała udział sztuka tworzona przez polskich artystów? Odpowiedź jest prosta: skoro taka głupia jest nasza tradycja, nie przyznamy się do niej, bo przecież człowiek nie może nienawidzić samego siebie! W rezultacie wielu z nas odcięło się od

niej - tak jak chory odcina się od zdrowej reszty ciała. Dziś dowiadujemy się, że w ten sposób nie leczyliśmy ducha narodowego, lecz okaleczaliśmy samych siebie stając się w rezultacie łatwym łupem cudzych zamysłów.

Powtórzmy: sztuka „pamięta" tradycję, a „pamięć o przeszłości chroni przed staczaniem się w nicość" (Jan Paweł II).

Wielu artystów obroniło się przed totalitarnym „murti-bingizmem", ale wpadło w jego inną, narcystyczną odmianę preferującą kanon wolnościowo - kreacyjny, abstrakcyjny, a więc obojętny na jakikolwiek *ethos.* Wielu wolało, jak mówi Norwid, „zapomnieć ludzi, a bywać u osób, krawat mieć ślicznie upięty".

Wiemy już, jakie są korzenie historyczne i ideowe tego rodzaju sztuki, przytoczmy jeszcze opinię F. Konecznego, naszego zapomnianego polihistoryka i zdumiewająco samoświadomego humanisty: „Sztuka należy do życia jeszcze bardziej od nauki, boć tylko z życia się rodzi. Sztuka abstrakcyjna - skazana jest z góry na bezpłodność, bo sztuka potrzebuje podniet uchwytnych . . . metodą jej bowiem przemawianie do umysłu przez pośrednictwo zmysłów.

Wszelkie rozumowanie o jednym z objawów życia w oderwaniu od innych stron życia ma wartość o tyle, o ile chodzi o jakiś szczegół, **0** to, co w nauce zowie się „przyczynkiem"; w tego rodzaju dociekaniach ucieka się każda nauka często do metody umyślnego odrywania od całości, ale też rezultat takiego postępowania podlega rewizji przez uwzględnienie następnie całości, a gdy tej próby nie wytrzyma, zostaje odrzucony"[15]. Konieczny słusznie twierdzi, że abstrakcyjne przyczynkarstwo w sztuce nie ma racji bytu. Dlaczego? Bowiem sztuka nie może uciec od życia, gdyż to właśnie z niego czerpie i formę, i treści, a rozdzielanie obu aspektów i absolutyzowanie któregoś z nich jest najzwyklejszym nieporozumieniem. Płynie z tego następująca nauka pod adresem artystów: „Badanie sztuki nie jest sztuką, lecz nauką; artyści deliberujący o sztuce muszą się poddać naukowej metodzie. . . ". 1 dalej, znamienne słowa, napisane w latach dwudziestych naszego wieku: „Mogłaby nauka żyć sama sobie, lecz sztuka żadną miarą, bo zginęłaby na posuchę tematu; obmalowywanie zaś formuł matematycznych nie wyda Rafaela ani Matejki"[16].

Wielu znawców sądzi, że znakomitym przykładem więzi sztuki z ethosem tradycji cywilizacyjno-narodowej jest sztuka naszego narodu, zarówno w okresie, kiedy posiadaliśmy własną, suwerenną państwowość, jak i wtedy, kiedy ją traciliśmy. Była to sztuka dydaktyczna, przepełniona myślą filozoficzną, a - jak trafnie zauważa Koneczny - „z cytat poetów można by ułożyć wcale szczegółową historię Polski"[17]. Kiedy nasza sztuka bratała się z kwestiami narodowymi, wydawała owoce uniwersalnie ważkie, a kiedy stroniła od ethosu narodowego, pogrążała się w upadku: „Myśl filozoficzną czerpało społeczeństwo polskie nie od filozofów, lecz od poetów, od największych, którym przyznano stanowisko wieszczów. Żaden a żaden naród nie zna takiego powołania, takiego talentu artystycznego, związanego z pewnym rodzajem kapłaństwa; cudzoziemcowi niełatwo nawet wytłumaczyć, co znaczy wyraz „wieszcz".

To stanowi niezmierną oryginalność polską. Poezja polska ma obowiązki obywatelskie, na które patrzy *sub specie aeternitałis,* podnosząc przez to wysoko etykę życia publicznego. . . Artyzm polski nie ogranicza się do samego kultu piękna, lecz łączy je z kultem Prawdy i Dobra. . . Polskie Piękno jest służką Prawdy i Dobra, jest środkiem do celu"[18].

Nasuwa się pytanie, czy ten związek prawdy, dobra i piękna jest związkiem przypadkowym, historycznie uwarunkowanym, poniekąd wymuszonym przez wydarzenia składające się na dzieje naszego narodu, czy też jest to związek konieczny - zarówno w strukturze otaczającej nas rzeczywistości - bytu, jak i w strukturze ludzkiej wytwórczości?

Od kilku wieków mówi się w Europie o sztukach pięknych, co rzecz jasna pociąga za sobą pogląd, że pewne sztuki (np. poezja, proza, malarstwo, rzeźba, muzyka, taniec) powinny dbać wyłącznie o swój kształt artystyczny, o swoje własne piękno.

Czy z tego wynika, że w innych sztukach, np. w polityce, medycynie, w szewstwie czy budownictwie, nie chodzi o piękno wytworu? Mówiliśmy wcześniej, że ostateczną racją istnienia sztuki, czyli tym, co usprawiedliwia jej obecność w świecie, jest usuwanie braków, czyli - wyrażając to samo pozytywnie - doskonalenie zastanej rzeczywistości. Jeśli tak jest, wszelka sztuka zmierza ku pięknu, bo doskonałość to

właśnie piękno. I tak, polityka, mylona dziś z ideologią, jest sztuką rozumnej realizacji dobra wspólnego, jakim jest osoba ludzka, a więc ma ona na celu pełnię bytową człowieka, czyli jego piękno. Z punktu widzenia życia narodowo-państwowego polityka jest sztuką strukturalnie nadrzędną wobec innych sztuk: jej cel to chronienie prawa do sztuki, proporcjonalne sprzyjanie sztukom i promowanie sztuki nośnej kulturowo. Jeśli celem sztuki jest człowiek-osoba, polityka jest związana personalistycznym kryterium oceny własnych decyzji. Identycznie jest w innych sztukach, a zatem ich piękno jest służebne wobec prawdy i dobra o człowieku. Mówiliśmy wcześniej, że sztuka wyrasta z prawdy o świecie, a zatem jej prawda artystyczna i ideowa jest podporządkowana prawdzie po prostu. Inaczej mówiąc, koncepcja dzieła sztuki musi pozostawać w zgodzie ze światem i z ostatecznym celem ludzkiego życia. Prawda jest więc fundamentem sztuki, zaś dobro moralne jest wobec niej nadrzędne, gdyż - wyrastając z prawdy o człowieku - zabezpiecza personalizm sztuki. Od powyższych ustaleń nie ma odwołania.

W czasach nam współczesnych sztukę o akcentach narodowych podejrzewa się, a nawet pomawia o nacjonalizm; zarzut nacjonalizmu padał z ust ideologów „realizmu socjalistycznego", a dziś pojawia się on w wypowiedziach zwolenników ponadnarodowego liberalizmu, co nie dziwi, bowiem obie ideologie mają charakter „internacjonalistyczny". Czym jest nacjonalizm? Jest to ideologia kultu określonego narodu, ale z uwagi na nieistotne cywilizacyjnie i kulturowo cechy tego narodu, zazwyczaj cechy rasowe, religijne czy gospodarcze. Nacjonalizm jest egoizmem narodowym i jest on z gruntu obcy cywilizacji łacińskiej, a potwierdza to historia, bowiem to właśnie między innymi nacjonalizmy przyczyniają się do rozpadu tej cywilizacji.

Cywilizacja Łacińska jest kręgosłupem wielu narodów, także narodu polskiego, jest więc ona także kręgosłupem sztuki. Odejście od niej równa się uderzeniu w naród i w sztukę. Tę prawdę potwierdzają doświadczenia, jakie nasi artyści zebrali po drugiej wojnie światowej, kiedy na skutek naporu obcej cywilizacji doszło na gruncie sztuki do „mieszanek" cywilizacyjnych i kiedy pojawiło się szereg „głośnych", dzięki propagandzie, dzieł, które dziś - kiedy jesteśmy „mądrzy po

szkodzie" - nazywa się „głupstwami" czy „horrorami" ideowymi. To doświadczenie każe wielu artystom, jak na przykład T. Konwickiemu, przyznać, że lepiej było w ogóle nie tworzyć, niż tworzyć za cenę przemilczenia prawdy[20]. Wynika z tego, że „mieszanki" cywilizacyjne są w gruncie rzeczy antycywilizacyjne i antykulturowe, że płaci się za nie wysoką cenę utraty tożsamości i upadku w depresję ideową. Taki stan duchowy przeżywa dziś kultura w Polsce[21], a wielu jej twórców programowo nawiązuje do idei nowoczesnego „murti-bingizmu" (indywidualizmu i wolnego kreacjonizmu), traktując własny naród i jego przeszłość jak trąd. Przypomnijmy na zakończenie dwie strofy z poezji Norwida, w których poeta przestrzega przed pokusą narcystycznego uniwersalizmu w sztuce.

„Zwierciadlaność (sztuki) pochodzi od słońca,
ale jej dno - stale ojczyste" *(Narcyz).*
„Przeszłość - to jest dziś, tylko cokolwiek dalej.
Za kołami wieś,
Nie jakieś tam, coś gdzieś
Gdzie nigdy ludzie nie bywali!. . . " *(Przeszłość).*

Przypisy

' Cz. Miłosz: Zniewolony umysł, Paryż 1953; Murti-Bing to postać z powieści S. I. Witkiewicza pt. ***Nienasycenie.***

Szerzej o tym zjawisku traktuje: P. Johnson: ***Intelektualiści,*** Warszawa 1988, tłum. A. Piber.

zob. W. Hock: ***Kunst ais Suche nach Freiheit,*** Koln 1973; H. R. Rookmaker: ***Modern Art and the Death of Culture,*** London 1970

[4] por. H. Kiereś: ***Postmodernizm,*** w: A. Bronk, red. : ***Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą,*** Lublin 1995, s. 263 - 273.

[5] zob. H. Kiereś: ***Czy sztuka jest autonomiczna? W związku z tzw. anty sztuką,*** Lublin 1993, szczególnie ss. 47 - 67.

[6] Tamże, ss. 117nn.

7 Chodzi o osławione wystawy „Sztuki zdegenerowanej" organizowane w III Rzeszy oraz o postulat partyjności sztuki stawiany i administarcyjnie egzekwowany przez ideologów nazistowskich oraz bolszewickich. Powtórzmy, że z faktu prześladowania sztuki awangardowej przez totalitaryzmy nie wynika w żadnym wypadku, iż jest to sztuka na miarę człowieka i jego kultury! A zresztą, wraz z osłabieniem nacisku ideologicznego w państwach rządzonych przez komunistów, kiedy dostrzeżono, iż sztuka nowoczesna w niczym nie zagraża ideologii, a nawet jest z nią w zgodzie, gdyż promuje wizję człowieka jako wolnego twórcy swego świata, dopuszczono ją do głosu i zbito na tym kapitał „pluralizmu kulturowego", otwartości władz komunistycznych na kulturę. Dostrzega się, że tym samym artyści legitymizowali komunizm. Zob. np. T. Szkołut, ***Prawda sztuki - prawda polityki,*** w: G. Sowiński, red., ***Sztuka wobec prawdy,*** Nałęczów 1995, ss. 261-298.

[9] zob. M. A. Krąpiec: ***Ja - człowiek,*** Lublin 1991, roz. VIII: ***Człowiek i jego wolne działanie,*** ss. 261 - 298.

[a] zob. M. A. Krąpiec: U ***podstaw rozumienia kultury,*** Lublin 1991, szczególnie ss. 193 - 215.

[10] zob. M. A. Krąpiec: ***O ludzką politykę,*** Katowice 1995, roz. II: ***Człowiek wobec społeczności,*** ss. 53-106

" por. P. Moskal: ***Problem filozofii dziejów,*** Lublin 1993, szczególnie ss. 160 - 173

[12] Zob. M. A. Krąpiec, ***Czy człowiek bez celu?,*** w: ***Człowiek w kulturze,*** nr 6-7, 5-36.

~ Zob. M. A. Krąpiec, ***Suwerenność. . . czyja?, Łódź*** 1990, passim

[14] Zob. M. A. Krąpiec, ***O ludzką politykę,*** op. cit. , 278-297.

' Polskie Logos a Ethos. Roztrząsania o znaczeniu i celu Polski, Poznań 1921, s. 200.

[16] J. w. , s. 201.

[17] J. w. , s. 195.

[18] J. w. , s. 198. i n.

[19] Zob. F. Koneczny: ***O cywilizację łacińską,*** Lublin 1996, passim; M. A. Krąpiec: ***Człowiek w kulturze,*** Warszawa 1996, s. 180 nn.

[20] Zob. T. Szkołut: ***Prawda sztuki - prawda polityki,*** dz. cyt. , s. 208.

[21] Zob. Z. J. Zdybicka: ***Kulturowe zawirowania wokół człowieka końca XX wieku, w: Człowiek w kulturze*** nr 4 - 5/1995, s. 73 - 89.

Krzysztof Wroczyński, Katarzyna Stępień

O wybranych problemach filozofii prawa*

1. O potrzebie filozofii prawa.

Filozoficzna refleksja nad prawem jest niemal tak stara jak filozofia i pojawiła się już w starożytności greckiej (stoicy, sofiści, Platon, Arystoteles) i rzymskiej (Cyceron, prawnicy rzymscy). Od starożytności niemal każdy wybitniejszy filozof czy prawnik wypowiadał się w kwestiach filozoficzno-prawnych [1].

Jest rzeczą znamienną, że filozofią prawa [2] od początku zajmowali się zarówno filozofowie jak i prawnicy. Samo bowiem tworzenie i stosowanie prawa budziło problemy wykraczające poza samą naukę prawa (wciąż pojawiały się kwestie moralności, sprawiedliwości, cnót społecznych itd). Znamienna jest wypowiedź Cycerona w traktacie *De Legibus {O prawach* - tytuł wzorowany na Platonie, którego Cyceron bardzo poważał). W traktacie tym, pisanym w formie dialogu, Attyk stwierdza (w ks.I rozdz.5), iż „nie z edyktu pretora, jak wielu dzisiejszych prawników, ani z Ustawy dwunastu tablic, jak dawniejsi, ale ze źródeł najgłębszej filozofii czerpać trzeba naukę prawa". W tymże samym traktacie, kilka rozdziałów dalej rozmówca Attyka, Marek,

* Materiały z konwersatorium na XXXVIII Tygodniu Filozoficznym (4-8 marca 1996). ***Prawa Narodów. Od Pawła Włodkowica do Jana Pawia U.***

stwierdza: „...spośród wszystkich rzeczy roztrząsanych przez uczonych, nie ma zaiste donioślejszej, jak dokładne uświadomienie sobie, żeśmy się narodzili do sprawiedliwości, i że prawo ustanowiły nie osądy ludzkie, ale natura" (ks.I rozdz.10). Skoro więc przestrzeganie prawa tak naturalnego jak stanowionego jest nieodłączną koniecznością w warunkach ludzkiego bytowania, a nawet należy do podstawowych wyróżników człowieka w świecie bytów materialnych (jako cecha osoby), to jest oczywiste, że roztrząsanie tego problemu wykracza poza samą naukę prawa pojętą ściśle. Pomysł „natury czystej" (stanu przedspołecznego), gdzie prawo stanowione nie istnieje, jest jedynie hipotezą badawczą przyjmowaną w racjonalistycznych szkołach prawa naturalnego o proweniencji kartezjańskiej (w XVII i XVIII w.). Nie można zatem podstwy obowiązywania praw wywieść (zgodnie z poglądem Cycerona) z samej znajomości treści i wykładni praw ustanowionych, zasad ich stosowania itd. Tu właśnie rodzi się miejsce dla filozofii prawa.

Po roku 1950 filozofia prawa praktycznie zniknęła z piśmiennictwa polskiego (zarówno wśród filozofów jak i prawników) z wyjątkiem KUL. Powody takiego stanu rzeczy były zarówno polityczne jak i merytoryczne. Utrwalający się reżim komunistyczny, operując ideologią marksistowsko-leninowską (w wydaniu Stalina) zmierzał do gruntownej przemiany polskiej tradycji filozoficznej i kulturowej, w tym również prawnej i filozoficzno-prawnej. A tradycja ta utrwalona w polskim ustawodawstwie oraz w myśli i piśmiennictwie polityczno-społecznym w ciągu wieków przedstawia niemały dorobek. W dziedzinie prawa (zarówno nauki jak i konkretnego ustawodawstwa) nieustannie zmierzano w Polsce do konstrukcji kraju w pełni wolnego, suwerennego, tolerancyjnego, z poszanowaniem podstawowych swobód człowieka, kraju dostatniego itd . Myśl o konieczności poszanowania naturalnych praw (prawa naturalnego) była w polskiej kulturze wciąż obecna. Rzecz jasna, mocarstwa zaborcze i okupacyjne nigdy nie były zainteresowane w rzetelnej ocenie tego dorobku, ale właśnie tendencyjnej. A przecież w Polsce przedrozbiorowej cały szereg aktów prawnych o randze ogólnopaństwowej (czy lokalnej), wydanych przez królów i sejmy, daleko wyprzedzał analogiczne regulacje

europejskie. Dotyczy to na przykład kwestii tolerancji religijnej, rozległości podmiotowej i przedmiotowej przywilejów (jedynej przez wieki formy gwarancji swobód osobistych), konstrukcji państwa wielonarodowego (co później z uwagą analizowano w Stanach Zjednoczonych, Austro-Węgrzech czy w Brazylii), również nowoczesnej koncepcji prawa narodów sformułowanej na wiele lat przed H.Grocjuszem (Paweł Włodkowic) itd [4]. W okresie międzywojennym filozofia polska i nauki prawne osiągnęły bardzo wysoki poziom. Warto więc wskazać na niektóre przynajmniej źródła krytyki polskiej i europejskiej filozofii prawa oraz rozumienia państwa po roku 1950. Chodzi **0** aspekt merytoryczny, a nie polityczny.

Marksizm był oczywiście zjawiskiem złożonym. Był filozofią materialistyczną, a jednocześnie ideologią, gdzie racje praktyczno-polityczne pozwalały omijać filozoficzne tezy w dowolnym kierunku. U podstaw leżała koncepcja bytu (materializm dialektyczny i historyczny) [5], a w dziedzinie praktyki (Lenin) teoria walki klas i rewolucji. Z tych ogólnych przesłanek filozoficznych płynęła krytyka zastanej w Polsce 1 Europie filozofii prawa. Główne merytoryczne punkty tej krytyki warto przytoczyć [6].

Podstawowa teza związana ze scjentyzmem i pozytywizmem głosiła, że uprawiana dotychczas filozofia prawa (w ówczesnej terminologii„burżuazyjna") jest nienaukowa. Są to „spekulacje", „opinie", „poglądy", ale nie nauka. Dotyczy to zarówno historii poglądów i doktryn, jak i analiz merytorycznych, systemowych. Oficjalna doktryna głosiła, że „... strefa ta [rozumienia prawa i państwa] była przedmiotem dowolnej spekulacji i fantazji; dopiero dzięki marksizmowi zjawiska społeczne zostały ujęte w sposób naukowy" [7]. Chodzi więc o naukową analizę państwa i prawa, która polega przede wszystkim na skoncentrowaniu się na prawie pozytywnym (wąski empiryzm) jako efekcie historycznego rozwoju instytucji i rozwiązań prawnych, zawsze o charakterze klasowym, oraz na zastosowaniu marksistowskiej metodologii, zrazu wyłącznie w filozofii w ramach materializmu historycznego.

Druga teza głosiła, iż prawo jako wynik dialektycznej walki sił społecznych o władzę zawsze jest na usługach jakiejś klasy czy formacji społecznej (aktualnie panującej). Płynął stąd wniosek, iż nie można

mówić o jakimś niezależnym porządku prawnym opierającym się na obiektywnych zasadach, sprawiedliwości, prawie naturalnym. Są to bowiem elementy tzw. nadbudowy, która sama się nie tłumaczy. Istotna walka i konstrukcja prawa toczy się na polu ekonomii (bazy) . I w tym sensie nauka prawa „burżuazyjna" jest dla marksistów czystą spekulacją. Był to element marksistowskiej metodologii. Tezę tę radykalnie sformułował Lenin: kto ma prawo, ten ma władzę. Prawo znajduje się w centrum walki klasowej. Skoro zaś władzę daje państwo, przeto walka o prawo jest walką o państwo. Oderwanie zatem teorii prawa od teorii państwa jest „idealistyczną złudą". To bardzo radykalne stanowisko było różnie realizowane i z czasem osłabione. Trudno było bowiem całkowicie nie zauważać praw człowieka, ignorować wymiar sprawiedliwości podporządkowując go całkowicie władzy wykonawczej, czy też przekonująco rozwijać marksistowską antropologię.

Kolejnym elementem było rozumienie relacji społeczeństwo (państwo) - jednostka. Jest to element tym ważniejszy, iż rzutował bezpośrednio na stosunek do obywatela i na konkretną praktykę (legislacyjną i sądowniczą). U podstaw koncepcji K.Marksa w tej sprawie znajdował się bez wątpienia heglizm ze swym przekonaniem o omnipotencji państwa zarówno w praktyce społecznej jak i w wyrażaniu prawdy i dobra (duch objektywny). Hegel pisał w *Zasadach filozofii prawa:* „Państwo jest rzeczywistością substancjalnej woli... jest tym, co jest samo w sobie i dla siebie rozumne... Ta substancjalna jednia [woli i rozumności] jest swoim własnym, absolutnym, niezmiennym celem, w którym wolność dochodzi do swego najwyższego prawa, podobnie jak temu ostatecznemu celowi przysługuje najwyższe prawo w stosunku do jednostek" (par. 258). Dalej zaś pisał: „Ponieważ państwo jest duchem obiektywnym, przeto sama jednostka ma obiektywność, prawdę i etyczność tylko jako członek państwa... przeznaczeniem jednostek jest prowadzenie życia ogólnego" (tamże). Przytoczone tezy Hegla mają oczywiście znaczenie systemowe (idealizm). Trzeba je zatem rozumieć na tle całości jego poglądów. I tak na przykład, podporządkowując jednostkę państwu, nie negował bynajmniej Hegel znaczenia indywidualnej egzystencji człowieka° (duch subiektywny). Z drugiej strony w dialektycznym bycie absolutu zanika dobro i zło, prawda

i fałsz, a nawet sama egzystencja państwa . Trzeba jednak pamiętać, iż Marks postawił Hegla z głowy na nogi... Podporządkowanie jednostki racjom ogółu (państwa) należało do kanonu marksizmu.

Przytoczone powyżej ogólne ramy rozumienia prawa i państwa w marksizmie można oczywiście uszczegóławiać i precyzować. Z uwagi na nasz temat istotne są takie sprawy jak samo rozumienie człowieka jako bytu w aspekcie celu (prawo bowiem stanowione jest zawsze z uwagi na jakiś cel-dobro), zagadnienie praworządności w państwie, stosunek do praw człowieka, do prawa naturalnego i moralności, do religii. Są to zagadnienia bardzo rozległe, trzeba więc ograniczyć się do zasygnalizowania niektórych wątków.

Gdy chodzi o praworządność, to zagadnienie to często pojawiało się w teorii i praktyce. Dążenie do praworządności było nawet uważane za szczególną wartość i zdobycz marksizmu (socjalizmu). Z reguły oznaczało ono przestrzeganie obowiązującego prawa (zwykle przez obywatela). Można sądzić, iż była to swoista odmiana koncepcji państwa prawa, koncepcji pozytywistycznej. Swoista dlatego, że zabarwiona elementami filozofii heglowskiej. W państwie (i jego instytucjach) ucieleśnia się prawda i dobro w stopniu o wiele doskonalszym niż w jednostkach podlegających czynnikom subiektywnym (emocjom, interesom, wychowaniu itd.). Konieczność przestrzegania prawa wynika więc nie tylko z przesłanek formalnych (ustanowienie przez kompetentny organ), ale i materialnych, wyjaśnianych w filozofii i ideologii. Pozostaje wszak pytanie o istnienie prawa naturalnego oraz **0** stosunek do praw człowieka.

Ogólnie rzecz biorąc, teoria prawa natury to teoria wsteczna, burżuazyjna i ahistoryczna. Szczególnie w tej części, gdzie głosi trwałość 1 niezmienność zasad (sprzeczność z dialektyczną zmiennością wszelkiego bytu - w tym człowieka). Istnieją jednak u klasyków marksizmu rozważania nad naturą ludzką i tu mieści się prawo naturalne. Lenin pisał, iż prawo natury to: „Elementarne, ukształtowane w ciągu wieków i uznane powszechnie przez cywilizowane narody normy moralne" ". Istnieją potrzeby pierwotne i te można by nazwać prawem naturalnym. Są one odczytywane w perspektywie historycznej i są tworem kultury. Świadomość ich istnienia również dojrzewa u ludzi

historycznie, stąd ich pełna realizacja możliwa będzie dopiero w komunizmie. Lenin pisał: ludzie przywykną stopniowo do przestrzegania elementarnych od wieków znanych reguł współżycia, przestrzegania ich bez używania przemocy, bez przymusu, bez podlegania, bez specjalnego aparatu przymuszania, który nazywa się państwem [12]. Wynika stąd, iż prawo naturalne nie różni się od utrwalonego obyczaju, jest tworem kultury (podobnie jak moralność). W gruncie rzeczy nie jest też prawem, a pewnym modelem współżycia, którego realizacja nastąpi w przyszłości. Podobny tok argumentacji znajdujemy w odniesieniu do praw człowieka, które pojawiają się jako standardy do zrealizowania w przyszłości. Jest znamienne, że w konstytucji ZSRR z 1922 roku prawa człowieka umieszczone zostały jako rozdział ostatni, a nie pierwszy. Sugerowało to ich realizację w dość odległej przyszłości. Zresztą gdyby było inaczej, niemożliwe byłyby przemiany rewolucyjne (zwłaszcza związane z przelewem krwi i terrorem) i zakładana tzw. przemiana świadomości .

Kończąc te uwagi o merytorycznych przesłankach krytyki filozofii prawa przez marksizm należy zwrócić uwagę na dwie sprawy. Po pierwsze można wyróżnić kilka okresów, w których stosunek do filozofii prawa zmieniał się. Początkowo (po roku 1950) dominowała całkowita negacja filozofii prawa jako nauki (rozważania na ten temat całkowicie zawierały się w materializmie historycznym), później uznawano problematykę filozoficzno-prawną, ale jako część nauk prawnych (a nie filozoficznych) traktując ją często jako metateorię prawa. Wreszcie niektórzy autorzy uznawali odrębność filozofii prawa jako dziedziny wiedzy (np. aksjologii prawa) nie rezygnując jednak z postawy scjentystycznej, pozytywistycznej i marksistowskiej metodologii wyjaśniania. Z tych przesłanek marksiści nie zrezygnowali nigdy [14].

Marksistowska filozofia, czy też bardziej uproszczona ideologia, nie pozostawiała miejsca na zasadnicze spory doktrynalne w kwestii prawa i państwa. Istniejące dyskusje sytuowały się na marginesie istotnych problemów ludzkich. Nie oznacza to jednak, iżby znikły one z życia społecznego. Przeciwnie, marksizm nie był w Polsce na tyle wszechwładny, aby wyeliminować całkowicie z dyskusji w prasie, książkach czy uczelniach katolickich problemy praw człowieka i pra-

wa naturalnego, miejsca wolności religijnej w systemie prawa, funkcji i celów państwa itd. Z chwilą obalenia reżimu komunistycznego (w sferze polityki i ideologii) wszystkie klasyczne problemy filozofii prawa zaczęły powracać i obecnie pogłębione studia w tym zakresie są bardzo potrzebne. Trudno jest wymienić wszystkie wyłaniające się tu kwestie, a tym bardziej omówić je wyczerpująco. Kluczowy problem relacji prawa stanowionego do naturalnego porządku moralnego oraz przyporządkowanie prawa i państwa do celu (dobra człowieka) omówiony będzie w następnym paragrafie „Prawo i moralność". Tu jednak warto zwrócić uwagę na te problemy, które w społecznych dyskusjach ostatnich lat jaskrawo się ujawniły. Ich kolejność nie ma w tym wypadku specjalnego znaczenia, zaś różne wątki zazębiają się. Trzeba też zaznaczyć, że problemy te dotykają nie tylko filozofii prawa, ale również samej nauki prawa, socjologii, ekonomii czy nawet historii.

Sprawą o kluczowym wręcz znaczeniu dla funkcjonowania państwa w sferze naturalnych uprawnień ludzkich jest prawo do wolności religijnej[15]. Sprawa ma wiele wymiarów choćby dlatego, że religia jest wyjątkowo utrwalona w kulturze, i to wielosetletniej. Stąd też wolność w tej sferze staje się jednocześnie obroną kultury zastanej, narodowej. W sytuacji Polski jest to szczególnie widoczne, zważywszy wspomniane wcześniej tradycje tolerancji i religijności, a również wielowiekową walkę o wolność Kościoła w Polsce (w okresie rozbiorów i realnego socjalizmu)[16]. Ignorowanie przez organy państwa wolności religijnej lub jej wadliwe ujęcie może być wręcz niezrozumiałe. Państwo bowiem musi budować przyszłość na kulturze narodowej, jeśli chce być wiarygodne, a przede wszystkim nie może ignorować faktu, że religia jest najgłębszym motywem ludzkich decyzji (również jako obywatela). Regulacje prawne w tym zakresie nie okazywały się jednak w ostatnich latach sprawą łatwą. Przyczyn jest wiele. Były one natury politycznej i merytorycznej. Wśród pierwszych chodzi zwłaszcza o rozgrywanie doraźnych interesów partyjnych silnego wciąż lobby komunistycznego (o ateistycznym rodowodzie). Argumenty merytoryczne wynikały z omówionej wcześniej spuścizny po marksizmie[17]. Przede wszystkim chodzi o operowanie schematami pojęciowymi przeszłości

(rozdziału Kościoła od państwa, prywatność religii, neutralności światopoglądowej państwa itd.), a również modnymi dziś praktykami w Europie Zachodniej. Nade wszystko jednak uderzające jest niezrozumienie relacji władzy duchownej i świeckiej, jak również nieznajomość Vaticanum II. Tę spuściznę należy pokonać.

Prawo do religii wymieniane jest wśród naczelnych praw człowieka[18]. Ale i inne prawa stały się przedmiotem kontrowersji, i znów względy polityczno-społeczne jak i niski poziom wiedzy dały o sobie znać. W pierwszym rzędzie dotyczy to prawa do życia . Na marginesie tych powszechnie znanych dyskusji można zauważyć, iż w żadnym wypadku nie można uzależniać podstawowych praw człowieka od koniunktury, ani traktować ich jako ideałów do realizacji w przyszłości[19]. Do takich praw należy z pewnością prawo do życia (rozumiane jako prawo do życia od poczęcia do naturalnej śmierci). W tym wypadku należy poważnie rozważyć uprawnienie władzy społecznej (ustawodawczej) do decydowania o dobrym lub złym użyciu prawa, co w przypadku niektórych praw człowieka, np. praw socjalnych czy tzw. trzeciej generacji może być przedmiotem dyskusji.

Zagadnienie praw socjalnych (jako praw człowieka) było kolejnym problemem poruszanym przy okazji prac nad konstytucją i nad ustawodawstwem zwykłym. W zasadzie jest to problem spoza filozofii prawa, ale w niektórych punktach dotyka filozofii. Przede wszystkim, gdy chodzi o rozumienie relacji człowiek - społeczeństwo. Tutaj wyznaczenie naczelnych obszarów ekonomicznych i socjalnych dóbr człowieka dotyka jego samej bytowo-materialnej struktury.

Problem tzw. państwa opiekuńczego (choć sam termin może być nieco mylący) również posiada swe wątki filozoficzno-prawne. Problem polega raczej na sposobach efektywnej egzekucji (jak? przez kogo? w jakim zakresie?) niż negacji samych funkcji opiekuńczych. Podobnie, gdy chodzi o prawo własności czy prawo do korzystania z owoców pracy. Filozoficznych aspektów zagadnienia nie sposób tu pominąć.

W związku z prawami człowieka pojawił się szerszy problem funkcji prawa naturalnego w porządku stanowienia prawa i związany z tym problem aksjologicznych podstaw prawa . W uchwale Komisji

Konstytucyjnej wyrażono to wprost: zamknięty czy otwarty system źródeł prawa? Czy uznać istnienie prawa naturalnego i jego rolę w stanowieniu prawa czy też nie? Problem z istoty swej jest filozoficzny i poświęcimy mu więcej uwagi w dalszej części artykułu. Trzeba tu jedynie stwierdzić, iż różnorodność koncepcji prawa naturalnego uważa się często za przeszkodę w jego powszechnej akceptacji. Tak jednak być nie powinno. Z jednej strony bowiem wielość koncepcji wskazuje jedynie na żywość i skomplikowanie problemu, a bynajmniej nie na błędność jego postawienia, z drugiej zaś koncepcje wyrastające z założeń apriorycznych o człowieku i społeczeństwie i arbitralnych ideologii z istoty swej nie nadają się za podstawę dla realnie stanowionego prawa. Są jedynie propozycją teoretyczną. W tej sytuacji wypracowanie (czy raczej ujaśnienie) realnej wiedzy o naturze człowieka w ramach filozofii staje się konieczne i możliwe. Tym bardziej, iż są w tej dziedzinie klasycy (Arystoteles, Cyceron, św. Augustyn, św. Tomasz i inni). Zresztą koncepcja praw człowieka merytorycznie nawiązuje do tych rozwiązań. Trzeba wszak ciągle pamiętać o zagrożeniach dla praw człowieka[21].

Na zakończenie tych uwag warto wspomnieć jeszcze o tzw. państwie prawa, którego rozumienie jest wciąż dyskutowane. Z filozoficznego punktu widzenia problem polega na tym, że koncepcja ta jest pochodzenia pozytywistycznego i nosi na sobie wciąż możliwość błędnej interpretacji z tym związanej. Zresztą jest to pochodzenie znacznie starsze niż XIX czy XX-wieczny pozytywizm. Sięga starożytnego Rzymu i średniowiecznej szkoły glosatorów. Problem ten doczekał się licznych opracowań zarówno przez prawników jak i filozofów[22]. Szczególnie jednak refleksja filozoficzno-prawna wydaje się konieczna. Istnieją bowiem pozytywne strony państwa prawa, których inna koncepcja nie zastąpi i takie, których błędność jest ewidentna[23].

2. Prawo stanowione a moralność

W XIX wieku dominującą koncepcją w filozofii prawa stał się pozytywizm prawny[24]. Wypracowano wówczas wiele stanowisk o proweniencji pozytywistycznej. Tutaj pokrótce przywołane zostaną niektóre postulaty najbardziej charakterystyczne dla pozytywizmu. Na gruncie tego prądu stwierdza się, że prawem jest to, co jest stanowione przez państwo. Fakt, czy prawo jest poprawnie stanowione uważa się za najważniejszy dla jego obowiązywania. Oznacza to, że to co jest zapisane w Konstytucji, ustawach, kodeksach czy innych aktach prawnych może obowiązywać jako prawo. Treść norm prawnych wyznaczona jest wyłącznie przez odpowiednie akty stanowienia czy uznawania przez organy państwowe. To co jest zapisane jako norma prawna, już z powodu samego zapisania normą się staje. Dlatego pozytywiści wskazują na państwo (władzę państwową) jako jedyne źródło norm prawnych. W tej koncepcji normy prawa obowiązują z woli prawodawcy. Konsekwencją jest stwierdzenie, iż nie ma reguł prawnych po za tymi, które zostały wydane i promulgowane, a także sankcjonowane przez państwo. Nie istnieją więc, ani prawo wcześniejsze, ani wyższe od stanowionego przez państwo. Tylko władza państwowa jest uprawniona do ustalania nakazów i zakazów, a przez to do kreowania tego, co uzna za dobre lub złe.

Na gruncie pozytywizmu dochodzi do prób utworzenia prawa jako systemu w pełni odrębnego, zamkniętego, niezależnego zarówno od filozofii jak i nauk społecznych[25]. Próby autonomizacji dziedziny prawa powodują zerwanie związków prawa z moralnością, tradycją, obyczajem. Zbiór norm moralnych traktowany jest przez pozytywistów jako odrębny od prawa pozytywnego system normatywny. Przejawem tegoż stanowiska jest twierdzenie, iż obowiązywanie norm prawnych jest niezależne od tego, czy realizują one określone normy moralne i czy są zgodne z moralnością. Przez to uniemożliwione jest orzekanie o kwalifikacji moralnej prawa, o dobru czy złu przepisów prawnych - moralna ocena prawa nie ma wpływu na jego obowiązywanie. Dochodzi do sytuacji, gdzie mamy do czynienia z prawem legalnym (bo

formalnie poprawnie stanowionym), ale niemoralnym (dowodzi tego np. sprawa wyborów prezydenckich, gdzie na gruncie obowiązujących przepisów nie można było orzec, że fałszywe dane personalne kandydata mają wpływ na wyniki wyborów, brakło bowiem podstawy prawnej). Kryterium oceny prawa, przy pominięciu względów politycznych, stała się skuteczność. A przecież zarówno państwo, jak i prawo mają rację swojego istnienia wyłącznie w dobru wspólnym. Jak to należy rozumieć? Podstawą dla naszych rozważań będzie koncepcja prawa św. Tomasza z Akwinu. Na gruncie Tomaszowej koncepcji wyjaśnia się relację prawo a dobro poprzez wskazanie na strukturę bytu osobowego

Człowiek z racji swej przygodności i potencjalności odczuwa naturalną skłonność do dobra. Owo nakierowanie ma za swój przedmiot właściwe, proporcjonalne dla ludzkiej natury - rozumnej i wolnej - dobro. Owa rozumna natura musi objawiać się we właściwy sposób, a więc w postaci jakiegoś podstawowego sądu wydanego przez rozum. Ten sąd to zarazem zasada prawa naturalnego. W tradycyjnym klasycznym sformułowaniu jest wyrażone następująco: „dobro należy czynić, zła unikać!"[26]. Zasada ta jest najważniejszą normą działania.

Święty Tomasz definiuje prawo następująco: „prawo jest rozporządzeniem rozumu wydanym przez tego, do którego należy troska o społeczeństwo, mającym na celu dobro wspólne i promulgowanym"[27]. Interesują nas tu dwa elementy: przyczyna celowa - dobro wspólne i przyczyna sprawcza prawa - prawodawca. Prawo jako takie, o tyle tylko jest prawem, o ile prowadzi do dobra wspólnego. Prawo bowiem, będące regułą i miarą dotyczy ludzkiego działania. Racją zaś zaistnienia działania jest cel rozumiany jako motyw-dobro. Działanie człowieka musi więc być kierowane prawem-regułą rozumu praktycznego - wskazującym realny sposób uzyskiwania dobra, a więc konkretny zespół środków do wspólnego dla osoby i społeczeństwa celu. Wszystkie ludzkie działania podejmowane są ze względu na cel, który do żadnego innego celu nie jest środkiem, bo stanowi cel sam w sobie. Może on być rozpatrywany z różnych stron. Jednym z jego aspektów jest doskonałość bytu ludzkiego i do tego celu jest przyporządkowane prawo. Ponieważ prawo jest przeznaczone dla społeczności, więc jego

celem musi być doskonałość osób, które ten byt społeczny tworzą. Prawo, które ma na względzie dobro partykularne, nie zaś dobro wspólne nie jest prawem, nie spełnia bowiem koniecznego warunku do tego, aby nabrało mocy wiążącej.

Ponieważ prawo ma na względzie kierowanie do dobra wspólnego, dlatego stanowić musi je ktoś, kto jest w stanie to dobro rozpoznać i zapewnić jego realizację. Stanowienie prawa należy więc albo do społeczeństwa albo do tego, kto ma społeczeństwo w swojej pieczy. Przyczyną sprawczą prawa jest więc samo społeczeństwo, albo jego przedstawiciel, który mając na względzie dobro wspólne jest obarczony odpowiedzialnością za wyszukanie środków umożliwiających realizację tegoż dobra. Jest ono pojmowane jako osobowy rozwój jednostki, którego kres stanowi aktualizacja wszelkich potencjalności. Prawo więc ma na celu umożliwienie rozwoju proporcjonalnego dla każdego człowieka. Do działania w kierunku dobra skłaniają człowieka istniejące w nim naturalne skłonności[28] (wynikające z potencjalności bytu ludzkiego) - inklinacja do zachowania życia, do przekazywania życia i wreszcie skłonność do rozwoju osobowego przez prawdę, dobro, piękno . Prawodawca winien mieć na uwadze skłonności naturalne jako nieodłączne od ludzkiej natury rozumnej. Według porządku inklinacji buduje się ludzki porządek prawny, właśnie inklinacje obejmujące podstawowe dziedziny życia ludzkiego są fundamentem dla sformułowania szeregu prawnych instytucji mających umożliwiać osiągnięcie celu człowieka (przepisy godzące w inklinacje nie są prawem, lecz bezprawiem np. ustawa aborcyjna). Prawo stanowione oparte na prawie naturalnym umożliwia realizację nakazu *bonum est faciendum,* a tym samym służy pomocą w osiągnięciu celu każdego człowieka.

Wśród cech prawa winna być wymieniana moralność . Na gruncie moralności rozpatruje się ludzkie działania w aspekcie ich dobra i zła. Ponieważ moralność wiąże się z działaniem, musi być u podstawy prawa, które wyznacza kierunek i sposób działania bytów. Prawo wyrażone w pewnej formie sprawia, że człowiek dąży do określonego celu. Celem człowieka, wyznaczonym mu przez naturę jest jego doskonałość. To jest jego dobro - *bonum commune.* Jeżeli człowiek ten

cel realizuje, jest posłuszny nakazowi prawa naturalnego *bonum est faciendum.* O bycie można mówić, że jest dobry, o tyle, o ile istnieje, o ile można w nim stwierdzić pewien stopień bytowości[31]. Istnienie bytów jako nie będące ich istotą jest utracalne. Dlatego dopełnienie istnienia jest tym celem, do którego każdy byt z natury swej zmierza[32]. Aby to dopełnienie mogło mieć miejsce, dobro pożądane musi posiadać odpowiednią doskonałość, która tę aktualizację umożliwi. Dobro wtedy staje się dobrem pożądanym, jeśli przez swoją doskonałość upełnia byt pożądający. Dlatego dobro ma charakter przyczyny celowej - wyzwala pożądanie bytu, któremu tegoż dobra brakuje do odpowiedniej miary doskonałości. Cel jest wówczas dobry, gdy w sposób rzeczywisty upełni obiektywne braki w tym bycie, dla którego stał się celem. Nie każdy więc cel jest dla człowieka godnym pożądania[33]. Nie każdy bowiem dopełnia jego istnienie do właściwej miary. Dobre są więc te czyny człowieka, które prowadzą do dobrych celów (zgodnych z ludzką naturą)[34], mogących uzupełnić braki w bytowości pożądającego. Kiedy zaś czyn jest zgodny z ludzką naturą? Otóż wtedy, gdy jest rozumny, bo ludzką naturą jest rozumność. Z rozumnością mamy do czynienia wówczas, gdy człowiek przy podejmowaniu decyzji liczy się z odczytywanym przez rozum obiektywnym układem rzeczy, liczy się z prawdą o człowieku jako bycie potencjalnym, dążącym do właściwych dóbr-celów. Tylko tak działający człowiek postępuje zgodnie ze swoją naturą i naturą rzeczywistości. Upełniając siebie, doskonali, a doskonaląc czyni dobro. Tym samym realizuje nakaz prawa naturalnego „dobro należy czynić". Z uwagi na różnorodność sposobów realizacji prawa naturalnego powstają rozbieżności, co do tego, co w danym przypadku należy uznać za dobro i co czynić. Pomiędzy regułą „dobro czyń", a ogromnym bogactwem ludzkich zachowań istnieje obszar, który należy wypełnić. Dzieje się to przez prawo stanowione, które ma określać szczegółowe sposoby stosowania prawa naturalnego. Szczegółowe normy postępowania osób w społeczeństwie muszą być ustalone ze względu na dobro wspólne. Ustawodawca winien proporcjonalnie odnosić się do podległych jednostek, rozkładając proporcjonalnie ciężary wspólnych obowiązków w stosunku do całości i przede wszystkim respektować inklinacje naturalne.

Tylko wówczas mamy do czynienia z prawem sprawiedliwym! Tylko wówczas prawo wiąże w sumieniu! Między prawem a moralnością (prawem naturalnym) nie powinno być więc rozdziału, do którego dochodzi, gdy wprowadza się w życie postulaty pozytywistów prawnych. Skoro bowiem czynności regulowane przez prawo są działaniami ludzkimi, są podporządkowane pewnemu celowi, którym jest dobro, wchodzą zatem w zakres moralności. Prowadzą do osiągnięcia dobra lub też od tego dobra odwodzą. Prawo regulując działania człowieka nie może być zatem oddzielone od moralności - to co jest moralnie złe, nie może być prawnie dobre. Albowiem cel prawa jest ten sam, co moralności, a mianowicie pełnia doskonałości ludzkiego bytu.

Przypisy

Por. M.A.Krąpiec, ***Człowiek i prawo naturalne,*** Lublin 1986, s.54 nn; H.Waśkiewicz, ***Historia filozofii prawa. Filozofia prawa starożytnego świata pogańskiego.*** Część I. s.9-11.

Termin „filozofia prawa" jest oczywiście późniejszy. Po raz pierwszy użył go w 1798 roku Gustaw von Hugo, a rozpowszechnił później Hegel i idealiści niemieccy. Aż do tego czasu filozofia prawa określana była mianem nauki prawa natury ***(jus naturae et gentium, Naturrecht, Recht der Natur, Wernunfrecht, droit de la naturę et des gens, droit naturel).*** Jest rzeczą ciekawą, iż wprowadzenie tego terminu (przez prawników) wiązało się z chęcią zdystansowania się od teorii prawa naturalnego. Później nastąpiło odwrócenie. Terminu „filozofia prawa" używać zaczęli filozofowie, aby zdystansować się od nowej terminologii używanej przez prawników (nauka prawa, teoria prawa, doktryna prawa, teoria państwa i prawa, czy jak u Kelsena "czysta teoria prawa"). Por. G. del Vecchio, ***Philosophie du droit,*** Paris 1953, s. 18; A.Renaut, L.Sosoe, ***Philosophie du droit,*** Paris 1991, s. 8-9.

Zwraca się często uwagę, iż polska tradycja prawna została przerwana przez rozbiory i trudno wyrokować ojej ewentualnym dalszym rozwoju, również dziś. Przez cały wiek XIX Polska pozostawała pod presją obcych kodyfikacji. Por. K. Sójka—Zielińska, ***Wielkie kodyfikacje cywilne XIX wieku,*** Warszawa 1973, s. 6-7. To prawda, ale też trzeba pamiętać, że w świadomości i kulturze polskiej owa wiekowa tradycja trwała i do dziś w znacznym stopniu kształtuje osobowość i mentalność polską. Istnieje na to wiele świadectw. Ideologia marksistowska, która przybyła do Polski po II wojnie światowej, była temu duchowi zdecydowanie obca. Por. ***Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia.*** Praca zbiorowa pod redakcją A.B.Stępnia, Rzym 1987, passim.

Katalog różnorodnych aktów prawnych polskich, zwłaszcza z okresu świetności i siły państwa jak też ówczesnej publicystyki społeczno-politycznej jest bardzo szeroki. Szczególnie warto podkreślić akty gwarantujące wolność religijną, źródło nieustannych wojen w innych krajach Europy. „Kazimierz Wielki dał gwarancje obrządku i obyczajów prawosławiu w r. 1341. Jagiełło zrównał duchownych katolickich i prawosławnych w prawach społecznych w 1430 w Jedlnie. W r. 1525 zagwarantowano wolność luteranizmu w Prusach Książęcych, w 1559 - we wszystkich Miastach Pruskich, w r. 1561 zagwarantowano wolność kalwinistom w Inflantach. Sejm piotrkowski w 1555 r. pozwolią protestantom ... na całkowicie swobodne wyznawanie wiary w katolickiej Polsce. Sejm konwokacyjny z 28 I 1573 r. uchwalił ustawę ***de pace inter dissidentes de religione,*** pokój religijny uznał za jedno z podstawowych dóbr Rzeczypospolitej" Cz.S. Bartnik, Idea polskości, Lublin 1996, s. 92. Warto przypomnieć reakcję, jaką wywołała w Polsce zasada zjazdu augsburskiego ***cuius regio eius religio*** z 1555 roku. „Zasadę augsburską uznano

w Polsce za jedno wielkie barbarzyństwo i za akt godzący w samą istotę religii", tamże, s. 94. Polska wolność religijna naraziła nawet kraj na złośliwe uwagi z krajów ościennych, ale rzecz znamienna - to właśnie Polska pozostała krajem bardzo katolickim. Tolerancja nie przeszkodziła w łączności z Rzymem i tradycją katolicką.

[5] Por. M. A. Krąpiec, ***Dialog?*** oraz A. B. Stępień, ***Materializm dialektyczny - filozofia marksizmu,*** w: ***Wobec filozofii marksistowskiej dz.cyt.,*** (książka zawiera interesującą biografię poświęconą filozofii marksistowskiej).

. Por. Smoczyński P., ***Dyskusje wokół filozofii prawa w polskim prawodawstwie powojennym. Zarys zagadnień.*** „Studia Filozoficzne" nr 2-3, 1985 s. 145-159.

[7] Por. G.L.Seidler, ***Myśl polityczna w starożytności,*** Kraków 1961, s.5.

Por. Brimo A., ***Les grands courants de la philosophie du droit et de l'etat,*** Paris, s. 240.

q

Hegel W., ***Zasady filozofii prawa,*** Warszawa 1969, par. 345. Hegel pisał: „Sprawiedliwość i cnota, bezprawie, przemoc i grzech, talenty i ich czyny, wielkie i małe namiętności, wina i niewinność, wspaniałość życia jednostkowego i życia narodu, samodzielność, szczęście i nieszczęście państw i jednostek mają w sferze świadomej rzeczywistości swoje określone znaczenie i swoją wartość".

[10] Tamże, par. 345. Wszystko bowiem „otrzymuje w dziejach powszechnych swoje absolutne uprawnienie".

" Por. Rivero J., ***Les libertes publiques,*** t.I, Paris 1981.

[12] Por. Tamże, s. 257.

[13] Por. Tamże, s. 259.

14 Por. Smoczyński P. ***Dyskusje...*** dz.cyt. passim.

15 Prawu temu poświęcona jest bardzo obszerna literatura w ostatnich latach i ma zwykle charakter informacyjny lub polemiczny. Por. wybór literatury w: Krukowski J., ***Konkordaty współczesne,*** Warszawa 1995, ss 212-224. O prawie do religii jako prawie człowieka por. Grześkowiak A., ***Konkordat a prawo do religii,*** w: ***Prawda o Konkordacie,*** Częstochowa 1994. passim.

[1] Por. wybór literatury w: Bartnik Cz., dz. cyt. s.217-222 (zwłaszcza pod kątem utrwalonej w historii Polski tradycji chrześcijańskiej).

17 ,

Por. Wroczyński K, ***Dla kogo Konkordat! O tożsamości i przyszłości Polski.*** w: „Człowiek w kulturze", nr 6-7, Lublin 1995, s.220-223.

18

A. Grześkowiak pisze: „Można nawet pokusić się o stwierdzenie, że dzisiaj żadne demokratyczne prawo, a więc oparte na prawach człowieka nie może pominąć tego prawa w systemie swojego prawa" dz. cyt. s.62. Por. również analizy M.Piechowiaka, ***Projekt konstytucji RP i prawa człowieka,*** „Człowiek w kulturze" dz. cyt.

s.227-250. Na temat omawianych poniżej praw człowieka, problemów z ich zagwarantowaniem w prawie wewnętrznym itd. istnieje ogromna i dostępna literatura.

Prawo do życia należy do praw naturalnych. Istnieje pogląd, iż: „Prawo natury jest traktowane jako propozycja przyszłego prawidłowego prawa dla danego czasu i miejsca. Wytycza ustawodawcom kierunek, w którym mają zmierzać, jeśli chcą ustanawiać prawa sprawiedliwe". Szyszkowska M, ***Teorie prawa natury XX wieku w Polsce,*** Warszawa 1982, s.37. Nie wchodząc w polemikę z całą tą koncepcją trzeba zauważyć, że to „aksjologiczne" ujęcie prawa natury i zarazem kantowskie, zważywszy na przyznanie mu zmiennej treści, nie może mieć zastosowania do podstawowych praw człowieka.

Por. Krukowski J. ***Prawo a wartości chrześcijańskie.*** „Słowo. Dziennik katolicki", 21.12.1995

Por. Krąpiec M.A., ***Prawa człowieka i ich zagrożenia.*** „Człowiek w kulturze" nr 3, s.5-111.

Por. np. obszerną rozprawę zbiorową ***Demokratyczne państwo prawne (aksjologia, struktura, funkcje).*** Wrocław 1994. Wroczyński K. ***Demokratyczne państwo prawne.*** „Człowiek w kulturze" nr 3, s. 151-161.

W sprawie tej zabrał głos również Papież Jan Paweł II w encyklice ***Centesimus annus.*** Ojciec święty ocenia pozytywnie „państwo praworządne", w którym „najwyższą władzę ma prawo, a nie samowola ludu". Zwraca jednak uwagę na podstawowe źródło ludzkiego uprawnienia, bez którego państwo praworządne mogłoby utracić swój ludzki sens. Pisze mianowicie, iż „człowiek jest z samej swej natury podmiotem praw", gdyż jest „widzialnym obrazem Boga niewidzialnego".

Wśród propagatorów pozytywizmu prawnego wymienia się myślicieli końca XVIII wieku - Jeremy Benthama i jego ucznia Johna Austina. Zob. Hubert Izdebski: ***Historia myśli politycznej i prawnej,*** Warszawa 1995, s. 172-175; Pozytywizm zob. Antoni B. Stępień: ***Wstęp do filozofii,*** Lublin 1989, s. 236-239.

Wzorcową koncepcją w tym zakresie jest normatywizm Hansa Kelsena. U podstaw tej koncepcji leżało kantowskie rozróżnienie sfery rzeczywistości i powinności i traktowanie prawa jako zjawiska, które należy do sfery powinności. Zob **.*Czysta teoria prawa,*** Warszawa 1964.

Święty Tomasz: ***Summa Theologica*** I - II q 94, 2: ***bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum.***

tenże, ***S. Th.*** I - II q 90, 1- 4: ***lex est quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.***

Święty Tomasz opierając się na tradycji prawniczej Ulpiana i tradycji filozoficznej wymienia skłonności natury rozumnej, stwierdzając, iż: ***secundum inciinationem naturae datur ordo praeceptorum legis naturae. S. Th.*** I - II q 94, 2.

Święty Tomasz: 5. ***Th.*** I - II q 94, 2 - ***Id est enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantis, prout scilicet qualibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam (...) est coniunctio maris et femina, et educatio liberorum et similia (...).***

zob. Mieczysław A. Krąpiec: ***Człowiek i prawo naturcdne,*** Lublin 1993, s. 207-211; Św. Tomasz: ***S. Th.*** I - II q 18.

Święty Tomasz: ***Summa contra Gentiles*** I, 37; II, 41.

Dobro - cel jest zawsze związane z istnieniem: stanowi o umocnieniu istnienia bytu albo o zachowaniu istnienia gatunku albo jednostkowego bytu, albo o powstanie nowego: Summa contra Gentiles III, c. 3: ***Omnis actio et motus ad esse aliquo modo ordinari videtur, vel ut conservetur secundum speciem vel individuum, vel ut de novo acquiratur. Hoc autem ipsum quod est esse bonum est ideo omnia appetunt esse.***

Cel wówczas jest dobrem, gdy jest tym, co jest właściwe i ściśle określone dla danej rzeczy. A więc, gdy jest tożsamy z dobrem bytu: tamże: ***Id autem ad quod agens determinate tendit oportet esse conveniens ei; non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam convenientiam ad ipsum. Quod autem conveniens est alicui est Mi bonum.***

Postulat życia zgodnie z naturą był jedną z norm stoickiej etyki. Wg Cycerona człowiek winien kierować się w swym działaniu ***recta ratio*** (słusznym rozumem), który wskazuje na to, co naturze ludzkiej odpowiada: ***O prawach,*** w: ***Pisma filozoficzne,*** Warszawa 1960.

Arkadiusz Robaczewski

Prawa ludzkiej osoby - alfabet XXI wieku

(na marginesie przemówienia Ojca Świętego w siedzibie ONZ w dniu 5 X 1995)

Ojciec Święty Jan Paweł II wystąpił w dniu 5 X 1995 r. na forum ONZ. Przemówienie, które tam wygłosił ma, ze względu na kilka wiodących wątków znaczenie epokowe.

Jednym z wątków zasadniczych papieskiego przemówienia jest ten, w którym mówi się o prawach osoby.

Natura osoby a nie prawa człowieka

Znamienne, że w swoim przemówieniu Papież nie używa liberalnej nowomowy. Ani razu mianowicie nie wspomina o „prawach człowieka". Ma to znaczenie ogromne, zważywszy na miejsce, w jakim słowa Ojca Świętego zostały wygłoszone. Wiadomo, że powoływanie się na ten specyficzny „mówik" ma uzasadnić zgodę na zbrodnie i zwyrodnienia, których chce się dopuszczać współczesna cywilizacja. Wszyscy to przecież znamy: zwolennicy swobodnego mordowania dzieci nienarodzonych, będących jeszcze w łonie matki, mówią o prawach człowieka. Rzekomym prawem kobiety jest decydowanie o istniejącym życiu, o życiu drugiego człowieka. Do praw człowieka zaliczane jest też prawo do dobrej śmierci - eutanazji. A ostatnio sztandar praw

człowieka podnieśli wysoko zboczeńcy seksualni. Parlament Europejski uznał, że homoseksualiści mają prawo do zakładania rodzin.

Ojciec Święty nie mówi o prawach człowieka. Mówi o godności natury osoby. Natura osoby jest podstawowym kluczem, w którym ma źródło istnienie „powszechnych praw ludzkich, praw odzwierciedlających obiektywne i nienaruszalne żądania powszechnego prawa moralnego. „Dziś często - stwierdza Papież - zaprzecza się istnieniu natury ludzkiej. Owo zaprzeczenie nie jest bynajmniej problemem akademickim tylko. Fakt zaprzeczenia istnienia natury ludzkiej oddziałuje na życie społeczeństw i dlatego „musi być źródłem poważnej troski".

Dlaczego Ojca św. tak niepokoi, bardzo niepokoi to, że nie uznaje się istnienia natury ludzkiej ? Odpowiedź jest prosta: ta negacja oznacza ni mniej, ni więcej, tylko zniesienie różnicy między dobrem i złem.

Natura osoby jest normą moralną

W tradycji filozoficznej określa się naturę ludzką jako normę moralności. Naturą człowieka jest jego rozumność. Człowiek jest jedynym bytem na ziemi, który jest w stanie odróżnić prawdę od fałszu, piękno od szpetoty, oraz, co dla nas w tej chwili najważniejsze - dobro od zła. Oczywiście nie ma poznania dobra w oderwaniu od prawdy. Dobro jest zawsze związane z prawdą. Możemy powiedzieć, że dobro to „prawda praktyczna", prawda obecna w działaniu. Aby dobro człowieka rozpoznać, trzeba wpierw rozpoznać prawdę o naturze ludzkiej. To tak jak ze zbożem. Każdy wie, że zboże, aby wydać obfite, pełne ziaren kłosy, aby zrealizować się, osiągnąć pełną aktualizację, potrzebuje określonych warunków: odpowiedniej gleby, opadów, nasłonecznienia, nawożenia. Mówimy: „takie to a takie warunki są dla zboża dobre." Możemy to stwierdzić w oparciu o znajomość jego natury. Podobnie jest z człowiekiem - nie wszystko spośród tego, co go otacza i co może on wybrać jest dla niego dobre. Jest dobre tylko wówczas, jeśli jest odpowiednie, komplementarne wobec ludzkiej natury.

A może ludzkiej natury nie ma ?

Dziś często zaprzecza się istnieniu czegoś takiego jak ludzka natura. Oczywiście takie zaprzeczenie, bardzo wyraźnie obecne w społecznym krwiobiegu ma swoje filozoficzne źródła. Nie będziemy ich śledzić. Dość powiedzieć, że głównym jego ideologiem jest J. P. Sartre. Filozof ów twierdził, że człowiek nie ma żadnej istoty, że człowiek w swoim działaniu stwarza siebie. Zdaniem Sartra istotą człowieka jest wolność - w wolnym działaniu zawiera się cała natura ludzka. Jest ona niestała i zmienna. Innymi słowy - nie ma żadnej formy, ani natury, która wyznaczałaby człowiekowi jakiś cel i moralnie wiązała, określała jakie działania są moralnie dobre, a jakie złe.

Kosekwencja jest taka, że wzgląd na prawdziwe dobro został wyeliminowany z życia społecznego. Rolę kryterium oddzielającego dobro od zła spełnia np. parlament, albo „wola narodu" (dawniej spełniało ją Plenum KC).

Nurt Sartrowski jest dziś obecny nawet w niektórych nurtach teologii, głównie niemieckiej. Poglądy jego przedstawicieli były przedmiotem krytyki przeprowadzonej przez Ojca Św. w encyklice *Weritatis splendor.* Każdy z nas słyszał dyskusje, w których często powtarza się, że „każdy ma swoją prawdę", że każdy sam najlepiej wie, co jest dobre, a co złe, albo wreszcie że człowiek w określaniu dobra i zła jest przecież wolny.

Bardzo łatwo rozpoznać, że ci którzy tak mówią, nie uznają istnienia natury ludzkiej. Zresztą, nie zawsze są tego świadomi. Przeważnie powtarzają bezrozumnie słowa-wytrychy spreparowane przez współczesnych inżynierów dusz ludzkich.

Prawa człowieka? - jakiego człowieka?

Rozlegające się gromko pokrzykiwania o respektowanie praw człowieka są wręcz śmieszne, jeśli neguje się istnienie ludzkiej natury.

Jeżeli zaneguje się naturę osoby to - zauważa Ojciec Św. - zaneguje się tym samym „logikę wbudowaną w ludzkie życie, umożliwiającą

dialog pomiędzy jednostkami i grupami". Dlatego wołanie o respektowanie praw człowieka przy okazji obrony homoseksualistów, morderców nienarodzonych dzieci, czy zboczeńców pornograficznych jest nieporozumieniem płynącym albo z nieuctwa, albo ze złej woli - albo z jednego i drugiego jednocześnie. Podobnie tak modne wśród polityków i publicystów domaganie się „dialogu o prawach człowieka" i postulowanie „państwa prawa" przy jednoczesnym niezauważaniu, czym natura ludzka jest, jakie jej istnienie rodzi konsekwencje (respekt dla życia, respekt dla godności, który powinien eliminować, np. pornografię, konieczność zdecydowanego wychowywania), musi budzić przestrach. Bo trzeba zapytać: jeśli mówimy o prawach człowieka, to jakiego człowieka mamy na myśli? Człowieka, który jest zbiorem komórek? Konglomeratem instynktów i popędów? A może człowiek to jakaś „pustka czekająca na urzeczywistnienie"?

Bo jeśli mówimy o człowieku - osobie, to trzeba pamiętać, że osoba ma wyznaczone przez naturę cele. Aby je osiągnąć, musi wpierw rozpoznać prawdę i chcieć działać dobrze. A dobro jest trudne - do jego realizacji trzeba wysiłku. Stąd tak ważna rola wychowania. Wychowanie zaś nie może się kończyć z magicznym wiekiem osiemnastu lat, tylko wówczas dopiero, kiedy człowiek będzie już w stanie w miarę samodzielnie używać rozumu, przynajmniej na tyle, by nie zwiodły go telewizyjne brednie jakiś samozwańczych autorytetów moralnych, a wola będzie na tyle wyćwiczona, że będzie w stanie za prawdziwym dobrem pójść.

Powołanie się na prawdę o osobie przy podejmowaniu zagadnienia praw człowieka jest warunkiem koniecznym rozsądnej rozmowy. I nie jest bynajmniej zalążkiem totalitaryzmu. Wprost przeciwnie - to dopiero stanięcie wobec prawdy umożliwia bycie wolnym, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Zaprzeczenie zaś prawdzie lub ucieczka od niej jest początkiem zniewolenia. Bo człowiek rezygnując z prymatu prawdy albo wystawi się na pastwę swoich instynktów i popędów, które będą nim rządzić, albo, w wymiarze społecznym jakaś grupa zechce narzucić „swoją prawdę" innym ludziom. Wołanie o prawa człowieka nic wówczas nie daje. Mówił o tym Ojciec Św. na forum ONZ: „Wolność jest podporządkowana prawdzie i speł-

nia się w ludzkim poszukiwaniu prawdy i ludzkim życiu w prawdzie. Wolność nie powiązana z prawdą o osobie ludzkiej przeradza się w swobodę w życiu jednostek, a w życiu politycznym staje się kaprysem najpotężniejszych i arogancją władzy. Odniesienie do prawdy - prawdy powszechnie poznawalnej dzięki prawu moralnemu wpisanemu w serca wszystkich ludzi, będącemu jak najdalej od bycia ograniczeniem czy zagrożeniem wolności - jest w istocie gwarancją przyszłości wolności"[1].

Przypisy

Ojciec Święty przemawia poniekąd jako filozof. Trzeba pamiętać, że był On przez 25 lat, aż do wyboru na Stolicę Piotrowa profesorem etyki na Wydziale Filozofii KUL. Lubelskie środowisko filozoficzne, które współtworzył, dyskusje w tym środowisku prowadzone, miały niewątpliwie wpływ na Jego rozwój filozoficzny. Zresztą, myśl o prymacie osoby i jej natury jest na Wydziale Filozofii KUL ciągle żywa. Filozoficzne zaplecze dla wielu wątków pasterskiego nauczania Jana Pawła II można znaleźć w publikacjach wybitnego polskiego filozofa, o. prof. M. A. Krąpca OP. W tym kontekście warto wymienić szczególnie dwie jego prace: ***O ludzką politykę*** (Katowice 1992, przygotowywane drugie wydanie) i ***Człowiek i prawo naturalne*** (Lublin 1994).

ks. Jan Sochoń

Porzucić świat absurdów*.

Z Ojcem Profesorem Mieczysławem A. Krąpcem rozmawia ks. Jan Sochoń*

Mircea Eliade gdzieś wspomniał, że fdozofia jest najbardziej próżną z nauk wynalezionych przez człowieka. A jednak Ojciec Profesor od 1951 roku związał się z KUL jako wykładowca i profesor metafizyki, filozofii Boga i teorii poznania. Zresztą, była to pierwsza uczelnia wyższa, która rozpoczęła swą działalność po wojnie.

Cóż, sądzę, że filozofia jest jedynym, koniecznym przedmiotem nauczania, bez którego nie ma człowieka i nie mogą pojawić się ludzie prawdziwie wykształceni. Rozumiem, że spotykamy osoby - specjalistów najróżniejszych branży. Również ich wiedza opiera się na filozoficznych przemyśleniach. Przecież zasadniczo koncepcja nauki wzięta jest z filozofii, więc trudno nie być filozofem, tak jak Jourdain - *Mieszczanin szlachcicem* - mówił, że nie można nie być literatem, bo albo się będzie pisało prozą, albo wierszem. Podobnie i tutaj. Czym jest filozofia? To radykalne poznawanie rzeczywistości. A radykalne, czyli źródłowe poznanie rzeczywistości jest konieczne w ludzkim życiu. I dlatego wielcy naukowcy kończyli swój żywot wpadaniem w filozofię. Nieszczęście następowało, gdy jakiś wybitny myśliciel (wspomnę chociażby W. Heisenberga, którego znałem osobiście zresztą) zaczął uprawiać filozofię mniej więcej na poziomie helozoistów i Heraklita.

* Fragment przygotowywanej do druku książki ***Porzucić świat absurdów.***

Jak było wówczas na KUL. Ojciec Profesor od razu został zatrudniony w lubelskiej uczelni? Zaraz po ukończeniu studiów rozpoczął zajęcia ze studentami?

Przedtem, jak wspominałem, zrobiłem doktorat na Wydziale Teologicznym, na przełomie 1947-48 roku. Wtedy też formował się już Wydział Filozoficzny, od 1946 roku. Późniejszy Prymas Polski i kardynał, ówczesny biskup Wyszyński wiedział, że bez filozofii nie zdobędzie się podstawowego wykształcenia humanistycznego. Kiedy z nim rozmawiałem powtarzał, iż filozofia umożliwi dyskusję z marksizmem. Jego koncepcja utworzenia Wydziału Filozoficznego była, jak sądzę, niemal opatrznościowa dla naszego narodu i biskup Wyszyński dobrze to rozumiał. Wówczas zaczęto szukać profesorów. Nie było o nich łatwo, przede wszystkim dlatego, że wyniszczenia powojenne były przeogromne. Na KUL-u był wówczas ks. Pastuszka, wrócił z Rzymu młody ks. Adamczyk, który robił rzymską habilitację. Również Stefan Swieżawski obronił tezę habilitacyjną w Uniwersytecie Poznańskim. Ponieważ w tym czasie zaczęła się formować i wpływać na życie społeczne filozofia marksistowska, na uniwersytetach państwowych nie zaakceptowano kandydatury Swieżawskiego, więc rozpoczął on wykłady tutaj, na KUL-u. Wszyscy wspomniani stanowili więc pierwszą grupę profesorów, którzy rozpoczęli uprawianie filozofii jeszcze nie bardzo . . .

nie bardzo widząc, w jakim kierunki należy iść w filozoficznej refleksji.

Właśnie. Początkowo była to powtórka koncepcji propagowanych w Rzymie, głównie w Uniwersytecie Gregoriańskim. Ożywienie wniósł dopiero Stefan Swieżawski. W każdym razie Pastuszka, Swieżawski, Adamczyk, Kalinowski, który był bardziej samoukiem logikoprawnym, Iwanicki, oni zakładali kulowską filozofię.

Jak w ówczesnej sytuacji politycznej uniwersytet chronił swą niezależność formacyjną i intelektualną ? Były to przecież czasy ogromnego partyjnego zniewolenia polskiej kultury i polskiego Kościoła.

W 1946 roku w Polsce chodziło o to, aby pokazać, że „odrodzony PRL" jest dalszym ciągiem Rzeczypospolitej. Tendencja ta była widoczna. Dlatego Słomkowski, ówcześnie tajnie wybrany rektor, wbrew

Episkopatowi, na części Polski opanowanej przez „armię czerwoną" postanowił otworzyć uniwersytet (bo i biskup przemyski i drugi biskup, chyba Sokołowski, nie zgadzali się na otwarcie uniwersytetu, czekając na lepsze, wolne czasy), uznając, że uczelnia jest konieczna dla kształcenia Polaków. Zresztą, ówczesnemu rządowi było to na rękę. Były to lata 1945/46. Związek Radziecki chciał udowodnić Zachodowi, że tzw. „demokracja" utworzona w Jałcie będzie się w Polsce realizowała. Dlatego dobrym argumentem dla państwa, dla Rosji było powstanie katolickiego uniwersytetu. Dlatego ówczesny ambasador Bułganin, był na uroczystym otwarciu Uniwersytetu, a Skrzeszewski, minister W. R. O. P. , komunista, również był na tej uroczystości. Uniwersytet Katolicki to pierwszy wówczas otwarty uniwersytet, więc rozpowszechniano tezę, że, proszę bardzo, trwa nadal Rzeczypospolita. Równocześnie jednak powołano do istnienia uniwersytet Marii Curie Skłodowskiej, nazywany Żul, jako „Żydowski Uniwersytet Lubelski"; inni czytali to jako „Rządowy Uniwersytet Lubelski".

Wielu profesorów KUL wspominając tamte czasy powiada, że z biegiem lat 50-tych stalinizacja kraju była tak wzmożona, że wielu z nich z trudem wytrzymywało jej nacisk. Gdyby nie rola '56 polska inteligencja przestałaby zasadniczo istnieć. A jednak „ idea uniwersytetu", by użyć sformułowania Newmana, wcale nie upadła.

Tak, to prawda. Ale pamiętajmy, że lata 1945-1948 były to lata jeszcze względnej wolności. Dopiero lata 1949-1952 stały się czasem silnego zniewolenia. I właśnie wtedy powołano mnie do pracy w uniwersytecie. Zaraz też relegowano starszych profesorów, a więc Adamczyka, Pastuszkę, Strzeszewskiego i Słomkowskiego. Gdy ich usunięto powstała luka. Zaczęto więc szukać profesorów. Niestety, niewielu posiadało doktorat. Pamiętajmy, że polska inteligencja została wymordowana w Katyniu i innych obozach. Przeważnie byli to oficerowie rezerwy, a więc profesorowie uniwersytetu, docenci itd. Wówczas posiadałem już tytuł doktorski i liczyłem się jako pewna siła dydaktyczna, dlatego od razu otrzymałem tytuł zastępcy profesora i miałem prawo promowania doktorów. Moim pierwszym doktorem, jeszcze gdy byłem zastępcą profesora był obecny metropolita lwowski, arcybiskup Marian Jaworski. Zrobił on u mnie magisterium, a potem doktorat.

Gdy więc w latach 1951/52 relegowano profesorów, wówczas wraz ze Stefanem Swieżawskim i Jerzym Kalinowskim uświadomiliśmy sobie, iż bój idzie o coś większego - bój o kulturę. Musieliśmy zatem na nowo organizować filozofię. Rozmawialiśmy o tym wiele, szczególnie z Kalinowskim, młodym dziekanem. Zastanawialiśmy się, które dziedziny należy wyeksponować. A ponieważ była to walka o kulturę polską jako kulturę europejską, trzeba więc było powrócić do historii filozofii, którą prowadził Stefan Swieżawski, do metafizyki (moja dziedzina), z której to katedry wyłoniły się później teoria poznania i filozofia religii, filozofia kultury, antropologia filozoficzna i estetyka filozoficzna. Kolejną wielką katedrę stanowiła katedra Kalinowskiego - katedra filozofii prawa.

Dlaczego Kalinowskiego ?

Gdyż był on profesorem, dziekanem i prowadził katedrę filozofii prawa i historii prawa. Chodziło w tej jego działalności o zwrócenie uwagi na podstawy społeczne, na prawno-etyczne podstawy organizowania się społeczeństwa. Nadto rozpoczął pracę prof. Strzeszewski, który po zniesionym wydziale nauk prawno-ekonomicznych objął u nas na Wydziale nauki społeczno-ekonomiczne; nadto Pastuszka, zajmujący się naukami psychologicznymi. Te właśnie pięć czy sześć zespołów katedr tworzyło ówczesny wydział. Myśmy sobie wtedy zaczęli uświadamiać, szczególnie ze Swieżawskim i Kalinowskim, często rozmawiając i dyskutując, że zasadniczo nie należy prowadzić bezpośredniego dialogu z marksistami. Raczej należałoby prowadzić go w sposób pośredni, poprzez odpowiednią organizację studiów uniwersyteckich. Trzeba po prostu, przedstawiać alternatywną wizję kultury, wyrastającą na podłożu odmiennym niż proponowana przez zideologizowaną filozofię. Dlatego myśmy, zresztą bardzo, bardzo świadomie, weszli - w stosunku do państwowych uczelni - w swoiste getto, albowiem w stosunku do państwowych uniwersytetów prezentowaliśmy niezależność i wyraźną odmienność. Uważaliśmy przy tym, że to właśnie państwowe uniwersytety znajdują się w pewnej izolacji, natomiast my - próbowaliśmy wchodzić w ciąg myśli europejskiej, ciąg bardzo stary, bo nawiązujący do kulturowych odkryć greckich. Marksizm, trzeba powiedzieć, nie miał zresztą znamion systemu naukowego. An-

gazowało się wówczas polityków (nie będę wymieniał dzisiaj ich nazwisk) jako marksistów do prowadzenia tzw. wykładów zleconych. Obecnie niektórzy z nich zajmują wysokie urzędy państwowe.

Ojciec Profesor rozwijając „ideę uniwersytetu" podkreśla mocno postulat otwartości uniwersytetu. Co to znaczyło w latach powojennych, a co znaczy dzisiaj? Czy i marksizm wchodził w tę otwartość uniwersytetu ?

Myśmy marksizm traktowali, zgodnie z logiką jego powstania, jako jeden z elementów historii filozofii XIX wieku. Marksizm funkcjonował w wieku XIX i XX, a później został skamieliną w państwach obozu socjalistycznego, demokracji socjalistycznej. Nigdy ów marksizm nie zmienił swego charakteru. Wciąż pozostawał koncepcją XIX -wieczną, przeniesioną w wiek XX. A otwartość naszego uniwersytetu? Należy ona do cech niezbywalnych tej instytucji. Uniwersytet nie może być przecież „zamknięty", ograniczony do swej ideologii czy skostniałej tradycji, lecz otwarty na ewentualne zmiany, wciąż poszukujący szans asymilacji tego, co zjawia się jako nowe. Są pewne typy poznania rzeczywistości, które nie zamykają intelektu, ale go otwierają. Poznanie rzeczywistości w koncepcji klasycznego metafizykowania stwarza tego rodzaju możliwość, co również oznacza, że w tej refleksji znajduje się miejsce i dla kantyzmu i fenomenologii, dla Kartezjusza i Heideggera, by wspomnieć niektórych jedynie. Aby jednak zrozumieć te typy „filozofii", które ujawniły się od czasów Awicenny, Dunsa Szkota, Kartezjusza, Wolffa, Kanta, Hegla, należy wpierw, rozpoznać klasyczną filozofię. Bo były to odłamy - przeakcentowania i błędy na kanwie filozofii klasycznej, które powędrowały w odmiennym, subiektywistycznym kierunku.

Dlatego zaproponowaliśmy studia filozofii klasycznej, tak, to prawda, starej, ale nie znaczy przestarzałej drogi poznania, albowiem to stare myślenie nie zamyka, lecz otwiera możliwość asymilacji tkwiąc w ludzkim intelekcie. Natomiast jeśli ktoś związał się, dajmy na to, z kantyzmem, to z trudem wychodzi poza determinacje tej dziedziny. Zawsze chodziło i współcześnie musi chodzić o koncepcje „uniwersytetu otwartego" z „filozofią otwartą", to jest z taką filozofią, która formowała się od czasów jońskich, ateńskich, rzym-

skich, czasów wielkich uniwersytetów średniowiecza i także później „filozofii salonowych", które ukazały wypaczenia myśli oderwanej od świata realnego.

Jest Ojciec Profesor gwałtownym przeciwnikiem wszelkich postaw monistycznych, także tzw. monizmu kulturowego, który jest fundamentem społeczeństw zamkniętych. KUL charakteryzował - i charakteryzuje teraz - element pluralizmu, co oznaczało - już w nauce szeroko rozumianej - stosowanie rozróżnień pomiędzy kompetencjami wiary, teologii, filozofii, polityki itd.

Wszystkie koncepcje monistyczne są aprioryzmami. Świat jest pluralistyczny. Ludzi jest więcej niż tylko jedna osoba. A w człowieku odkrywamy więcej złożeń niż oko jedno czy drugie. Poznanie pluralistycznego świata powoduje, że człowiek się otwiera, nie jest zamknięty. Nie ma więc tutaj żadnego *a priori.* Kto dysponuje pewnym *a priori* to tak, jakby się postawił na określonych szynach. Jeżeli postawię się na szynach do Krakowa, to chcąc nie chcąc pojadę do Krakowa, jeśli do Warszawy to znajdę się w Warszawie. Otóż mamy do czynienia z wieloma systemami apriorycznymi, na których zostały zbudowane kultury aprioryczne. I to stanowi wielkie nieszczęście dla ludzkości. Kultura, co zawsze mówię, ma być intelektualizacją natury, czyli polega na przyjęciu natury i przetworzeniu jej w naszym poznaniu, myśleniu, działaniu. Nie należy rozumieć kultury po kantowsku jako realizacji wartości, które są właśnie dane apriorycznie. Wedle osobistego „widzi-mi-się" podmiotu, który zerwał więź z rzeczywistością.

Zatem pluralizm uniwersytetu pociąga za sobą określoną wizję rzeczywistości ?

Oczywiście tak! Jeszcze będę o tych sprawach mówił nieco dokładniej w dalszej części rozmowy. Tutaj wspomnę natomiast, że otwartość naszego uniwersytetu wyraża się w zainteresowaniu samym człowiekiem, ujmowanym w aspektach koniecznościowych, jak zainteresowanie sensem jego życia, a nie tylko tworzeniem coraz to doskonalszych narzędzi przyporządkowanych ostatecznie kulturze konsumpcyjnej. Wszystko bowiem ma służyć celom osobowym: prawdzie, dobru, pięknu, które mogą wydawać się pozornie nieużyteczne,

ale takimi nie są. Najważniejsze, aby nic nie utrudniało rozwoju twórczego ludzkiego ducha. W tym momencie właśnie filozofia spełnia praktyczną rolę. Umożliwia radykalne, źródłowe poznanie świata, który mimo, że wciąż ginie, przetwarza się, pozostaje tym samym istniejącym światem i domaga się wytłumaczenia i wskazania ostatecznych racji jego istnienia i działania.

A polityka ? Jaki jest lub być może stosunek uniwersytetu do polityki? Wystarczy bowiem rozejrzeć się w polskiej rzeczywistości, aby przekonać się, że na przykład polskie szkolnictwo jest (było) nadmiernie zdeterminowane ideologicznie. Racje polityczne zdają się być ważniejsze od prawdy.

Działo się i dzieje nadal tak dlatego, że owe racje były *a priori,* to jest wywodziły się z narzuconego *a priori* modelu kultury, czyli cywilizacji, jakby to nazwał Feliks Koneczny.

Cywilizacji chrześcijańskiej ?

No, nie. Pojęcie to należy dokładnie sprecyzować. Nie ma bowiem jakiejś jednej „cywilizacji" (w rozumieniu: sposobu życia społecznego) chrześcijańskiej. Przecież chrześcijański świat bizantyjski był cywilizacyjnie różny od świata cywilizacji łacińskiej. I chociaż chrześcijaństwo w swych dogmatycznych sformułowaniach zasadniczo nie różni się w świecie rzymskim i w świecie bizantyjskim (wyjąwszy sprawę prymatu papieża), to jednak istnieją zasadnicze różnice cywilizacyjne, pochodzące z odmiennego systemu prawa. Z drugiej strony świat protestancki, chociaż nie przyjmuje niektórych dogmatów kościelnych, to jednak w dużej mierze wytrwał przy cywilizacji łacińskiej, chociaż bardzo się poddał cywilizacji bizantyjskiej.

Myśmy po wojnie znaleźli się w kontekście cywilizacji turańskiej, czyli mongolsko-moskiewskiej, z dużymi wpływami cywilizacji bizantyjskiej, a więc tej, która charakteryzowała Prusy. I w takiej sytuacji narzucenie przez państwo ideologii właśnie tej turańskiej i bizantyńskiej cywilizacji stało się naszym nieszczęściem.

Jesteśmy przecież dziedzicami cywilizacji łacińskiej, kultury personalistycznej, otwartej na rzeczywistość, otwartej na tradycję, wreszcie otwartej na drugiego człowieka. Gdy tymczasem tamte cywilizacje są - w dużej mierze - zamknięte, *aprioryczne.* Niestety, do dzisiaj ich wpływ trwa.

Teraz więc zasadne wydaje się pytanie: czy uniwersytet winien być terenem działalności różnych partii?

Każdy człowiek musi być politykiem, bo musi działać moralnie w społeczeństwie. Polityka właśnie na tym polega. Sądzę, że dzisiaj za mocno w Kościele podkreśla się, że „Kościół jest z dala od polityki". To wielki błąd, gdyż polityka, jak to przypomniał za Arystotelesem i św. Tomaszem z Akwinu Jan Paweł II, jest *roztropną realizacją dobra wspólnego.*

A zatem jest dziełem roztropności, podstawowej ludzkiej cnoty, dotyczącej nie tyle mnie osobiście, ale dobra wspólnego ludzkości. Dzięki temu każdy człowiek może stawać się człowiekiem. Nie sposób od polityki uciec. Kto od niej ucieka, nie chciałbym mówić za mocno, może być niemal zbrodniarzem. Dlatego, że polityka jest pracą - w swoim źródłowym rozumieniu - nad rozwojem człowieczeństwa. Państwo służy dobru wspólnemu, a dobrem wspólnym jest intelektualny, moralny i twórczy rozwój człowieka. A kto występuje przeciwko rozwojowi intelektualnemu, moralnemu i twórczemu, ten, co tu dużo gadać, jest zbrodniarzem. Można bowiem zabić człowieka biologicznie, ale można też zabijać intelektualnie, ideologicznie, moralnie. Dlatego polityka jest rzeczą konieczną, oczywiście ludzka polityka, jak głosi tytuł jednej z moich książek.

„Wielka Karta Uniwersytetów Europejskich" mówi, że działalność naukowa i dydaktyczna uniwersytetu musi być moralnie i intelektualnie niezależna od władzy politycznej i ekonomicznej. Jak należy rozumieć tę zasadę. Czy jest ona - być może - tylko pewną formą utopii społecznej?

Działalność naukowa i dydaktyczna winna być niezależna od różnych *a priori,* dlatego, że systemy społeczne niejako apriorycznie narzucają pewną organizację życia społecznego i życia intelektualnego, życia twórczego itd. Uniwersytety mają być dlatego ciągle tym miejscem wolności, gdzie następuje odwoływanie się do rzeczywistości, a więc do bytu, szczególnie zaś do bytu, z którym mamy do czynienia najbardziej, do bytu ludzkiego; w głębokim sensie zasadniczo do rozumu, ludzkiej godności, miłości. To jest podstawa wolności: liczenie się z rzeczywistością, z rzeczywistością ludzką, raz jeszcze powtórzę

- z ludzkim rozumem, z ludzką wolnością, ludzką twórczością. Na służbie tych wszystkich spraw pozostaje uniwersytet.

Można więc powiedzieć, że uniwersytet jest strażnikiem wartości, tych, które rozwijają i umacniają ludzką osobę. A u podstaw tej funkcji uniwersytetu odnajdujemy filozofię, przybliżającą człowiekowi szansę kontaktu z prawdą, dobrem, pięknem. Jak w tak wyznaczonej perspektywie przedstawia się działalność KUL.

Pierwsze szkoły europejskiej kultury powstały w Grecji: Likeion, Akademia, Museion. W tej ostatniej szkole interesowano się nade wszystko fizyką. A późniejsze wielkie uniwersytety (Paryż, Padwa, Bolonia) były już uniwersytetami z naukami humanistycznymi, głównie z filozofią, teologią, które to nauki dotyczyły człowieka. I odważę się teraz powiedzieć, że nasz uniwersytet jest jedynym na świecie uniwersytetem humanistycznym, gdzie wszystkie wydziały ogniskują się na człowieku, rozpatrywanym z różnych stron.

Wystarczy wymienić nazwiska uczonych tworzących "styl" myślenia filozoficznego na KUL: Jerzy Kalinowski, Albert Mieczysław Krąpiec, Karol Wojtyła, Stanisław Kamiński, Stefan Swieżawski, aby dostrzec tradycje uniwersytetu.

Niewątpliwie. Oczywiście, korzystaliśmy z doświadczeń naszych poprzedników, niemniej zauważyliśmy, że trzeba sięgać do podstaw kultury, czyli do „filozofii wieczystej", która istniała od czasów szkoły w Milecie, szkoły w Atenach, szkół rzymskich czy później szkół średniowiecznych. To są wątki, do których należy wciąż wracać. Uniwersytet żyje świadomością swej tradycji, tej grecko-rzymskiej, o której wspominałem, ale też pamięta o wpływach wschodnich, arabskich, które zjawiły się u nas poprzez Hiszpanię.

O Lubelskiej Szkole Filozoficznej mówi się - zasadniczo - od 1946 roku, kiedy rozpoczęto się organizowanie Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej. Bodaj ks. J. Pastuszka odegrał w tym procesie ważną rolę, choć jako psycholog nie wpłynął na kształt badań filozoficznych. Poza prof. Swieżawskim, Ojciec Profesor, tak naprawdę, tworzył koloryt filozoficzny szkoły. Był to rok 1951. . .

Ksiądz Pastuszka był wówczas naszym najstarszym profesorem i otrzymał od Episkopatu Polski polecenie zorganizowania wydziału.

Był znakomitym organizatorem, poszukiwał odpowiednich profesorów - nauczycieli. Sam zajmował się psychologią. Gdy chodzi o filozofię, bliskie mu było myślenie typu Św. Augustyna. Był to, oczywiście, augustynizm, który wtedy nazywano tomizmem, a ponieważ obowiązywał dekret, że w szkołach katolickich należy uczyć tomizmu, stąd każdy profesor mówił, że jest tomistą.

Wszystkie ówczesne uniwersytety byty ograniczone, zamknięte ideologią marksistowską. Marksizm wykładano jako światopogląd, który należało - nie bacząc na konsekwencje - przyjmować. Ta fatalna sytuacja wpływała - paradoksalnie - na rozwój i konsolidowanie się szkoły lubelskiej?

Oczywiście, tak. Szybko dostrzegliśmy w marksizmie narastające z dnia na dzień niebezpieczeństwo. I co dziwne, właśnie A. Szaff i inni powiadali już wtedy, że głównym wrogiem marksizmu jest filozofia tomistyczna. W pismach Schaffa z tego czasu przejawia się myśl, aby niszczyć tę katolicką filozofię, to swoiste getto. Gdy Stefan Wyszyński został prymasem Polski, miał świadomość wagi uniwersytetu. Kiedyś nawet powiedział, że pierwszym uderzeniem na Kościół będzie uderzenie w uniwersytet. Dlatego też często w swych wystąpieniach podkreślał rolę uniwersytetu, co spowodowało, że uniwersytet został w dużej mierze zaoszczędzony, gdyż zostało publicznie powiedziane, iż zasadniczym atakiem na Kościół będzie atak na uniwersytet. Sądzę, że ta postawa prymasa Stefana Wyszyńskiego była dla naszej kultury niezwykle ważna, stwierdzenie, że uniwersytet katolicki jest reprezentantem myśli Kościoła w Polsce.

A czym byt rok 1956?

Pamiętam dobrze. Był pewną próbą. Początkowo myśleliśmy, że być może będzie to jakaś nowa próba współistnienia między Kościołem a państwem, możliwość nowej formy dialogu i że my znajdziemy w nim swoje miejsce. Trzeba otwarcie powiedzieć. Lata 1951-1964 to były lata prześladowań. Wszyscy się bali. Byłem w pewnej zażyłości z prof. Kalinowskim, a on bał mi się powiedzieć, że go nocami ciągają na przesłuchania, że wychodząc nocą na przesłuchanie zawsze żegnał się z żoną, jakby nie miał już w ogóle wrócić. Dopiero kiedyś w obecności Jana Pawła II powiedział mi, jak naprawdę było i gdy tylko

nadążyła się okazja natychmiast wyjechał z Polski, gdyż nie mógł już znieść tego ogromnego nacisku.

Ojciec Profesor był w tych latach rektorem?

Nie. Ale byłem wcześnie dziekanem, bo już w 1958 roku. Wtedy nastąpiło, jak mi się wydaje, przeorganizowanie Ministerstwa Bezpieczeństwa Narodowego w Ministerstwo Spraw Wewnętrznych. Nacisk ideologii wcale nie ustał, tylko - jakby powiedzieć - wysubtelniał. Każdego z nas inwigilowano. Dosłownie: każdego. To zaczęło się w 1949 roku, gdy jeszcze zajmowałem się duszpasterstwem akademickim w Skarbinowie. Znajdowała się tam taka wioseczka Chałupy. Pewnego dnia przyszedł pewien student i powiada: „pracuję w UB (później został ministrem, spotkałem się z nim). Ksiądz jest fajny chłop. Jak długo ksiądz tutaj będzie, to może być środowisko akademickie, ale gdy ksiądz wyleci, to natychmiast wszystko zlikwidujemy". I rzeczywiście, niedługo zlikwidowali. Nacisk UB był zresztą różnoraki. To zależało od ludzi.

Ojca Profesora nie omijały więc intrygi i pomówienia. Profesor Swieżawski w memoriale ustnie przedstawionym ks. kardynałowi Stefanowi Wyszyńskiemu w listopadzie 1961 roku wspominał, że Ojca Profesora otaczała atmosfera ataków, podejrzeń, plotek, zawiści i sądów opartych tylko na zewnętrznych pozorach. Ta atmosfera była wręcz nieraz inkwizytorska.

To wszystko prawda. I do dzisiaj zachowuję w głębi serca tamten trudny czas, choć muszę przyznać, że miał on i dobre strony: uczył cierpliwości i ufności w Boże miłosierdzie i Bożą Opatrzność.

Ale mimo tej dramatycznej sytuacji poczęły ukazywać się dzieła filozofów z KUL, a także - już zaraz po zakończeniu wojny światowej - pozycje Etienne Gilsona, chyba dzięki zabiegom Piaseckiego. Instytut Wydawniczy Pax rozpoczął bowiem edycję dzieł Gilsona, gdy tymczasem twórczość Maritaina pozostawała nadal w czytelniczym ukryciu.

Muszę się pochwalić, że to z mojej recenzji zjawiły się książki francuskiego myśliciela. Profesor Władysław Seńko, który wówczas pracował w Pax przyszedł kiedyś do mnie i zapytał: co by tłumaczyć? I wówczas zaproponowałem edycję pism Etienne Gilsona. Chcieliśmy wszyscy znaleźć się w orbicie myśli Zachodu. Nawet otrzymywałem

pewne środki finansowe od rektorów szkół wyższych i od społeczeństwa, aby organizować tłumaczenia. Gilson wydawał się najwybitniejszym z francuskich filozofów, znający dzieje myśli europejskiej w stopniu niemal doskonałym. I wpłynął bardzo wyraźnie na naszą koncepcję metafizyki.

Ale równocześnie wraz z ujawnieniem swego dorobku naukowego uczeni środowiska chrześcijańskiego rozpoczęli „dialog z marksistami". Byt to, nazwijmy, dialog polemiczny.

To były alternatywne rozwiązania. Podobne problemy staraliśmy się rozwiązywać po swojemu. Chodzi tu o pewne problemy rozumienia rzeczywistości, zagadnienia bytu, świadomości, człowieka. Trwały nieustanne dyskusje, choć nie zawsze bezpośrednio oficjalnie przedstawiane.

Początki owego „polemicznego dialogu" miały miejsce zaraz po zakończeniu wojny. Początkowo tworzyły się one w przestrzeni wyznaczonej przez działania „Tygodnika Powszechnego", „Odrodzenia", „Kuźnicy". Stronę związaną z Kościołem prezentował ks. Jan Piwowarczyk, a marksistowską Stefan Żółkiewski. Później dyskutowali Jan Kott, Adam Ważyk i Artur Sandauer sugerując, że metafizyka akceptowana przez środowisko chrześcijańskie jest „apelacją uczuciową do wieczności", a wizja człowieka całkowicie pozbawiona związków z rzeczywistością. Jakie stanowisko zajmował Ojciec Profesor w tym sporze?

Otóż, miałem w 1952 roku odczyt na KUL. Pamiętam jak w przepełnionej sali mówiłem na temat: „Czy myślenie jest funkcją mózgu?". Zresztą, nie tylko ja podejmowałem próby dialogu. Ksiądz Kłósak na przykład polemizował z materializmem dialektycznym. Czynił to z pozycji, które łatwo określić jako idealistyczne. Dlatego też marksiści nie przejmowali się specjalnie jego poczynaniami. Nie wiem, czy dostatecznie rozumieli, że pozycje krakowskiego filozofa były z ducha kartezjańskie, gdyż taka była cała teoria poznania, cała filozofia świadomościowa, która następnie przekształciła się czy przybrała formy fenomenologii, neokantyzmu, neoheglizmu. Księdza Kłósaka tolerowano jako strzelającego poza linię frontu.

Wydaje się jednak, że aż do roku 1956 nie było dyskusji, o której wspominamy. Dopiero po roku 1960 zaistniały możliwości wznowię-

nia rozmów. Pojawiła się bowiem encyklika Jana XXIII „Pacem in łerris", otwierająca pole rozwijające dialog.

I z tego natychmiast skorzystali członkowie Pax. Wówczas działał w Pax Nik Roztworowski, który pojawiał się na naszej uczelni. Pełniłem wtedy funkcję opiekuna naukowego Koła Filozoficznego, do którego należeli młody Stanowski, Bejze, Stępień, Gogacz, Stróżewski. To była jedna strona sporu. Drugą stanowili niektórzy marksiści, tzw. młodzi gniewni wraz z Nikiem Roztworowskim. I z ich udziałem rozpoczęły się na terenie uniwersytetu słynne później Tygodnie Filozoficzne, które zresztą trwają do dzisiaj. To były pierwsze nieufne próby nawiązywania, choćby cząstkowego porozumienia. Ale my, profesorowie celowo dystansowaliśy się do nich. Mówiliśmy: dyskusja jest dobra dla harcowników. Jak przed wojną harcownicy wyjeżdżali w pole, tak tutaj młodzi szaleli. Szczególnie głos podnosili Stanowski, Stępień, Gogacz, Bejze. Profesorowie natomiast włączali się, lecz tylko jako projektodawcy rozwiązujących zagadnień, o których młodzi gniewnie dyskutowali.

To była jedna strona dyskusji, druga pojawiła się w środowisku warszawskiej „Więzi". Wtedy pojawiły się głosy polemiczne Mazowieckiego, Morawskiego. Polemiki wywoływały też docierające do Polski teksty Mouniere'a, T de Chardin.

Nie chcieliśmy świadomie angażować się w przypominany spór, także i dlatego, że proponowane rozwiązania również płynęły z pewnych ideologii. Ideologii chrześcijańskich, na przykład personalizmu czy ideologii nauki chrześcijańskiej T. de Chardin.

Lecz mimo tego, czy można mówić o "owocach " powyższego dialogu. Oczywiście, że poglądy na przykład Krońskiego bezpośrednio sugerujące, że dzieje filozofa stanowi czas do Marksa i od Marksa, lub krytyka podręcznika Tatarkiewicza, który, jak wówczas mówiono, nie może służyć Polsce Ludowej, te poglądy unieruchamiały rozmowę, niemniej jednak znajdowano pewne wspólne punkty. . .

Myśmy stanowili uniwersytet, taką trochę wieżę z kości słoniowej, dosyć zamknięty w tamtej rzeczywistości i postanowiliśmy sami pisać i rozwiązywać problemy filozoficzne bez względu na to, co sądzą o naszych działaniach marksiści. Stąd pojawiła się wielka, fundamen-

talna praca o historii filozofii Stefana Swieżawskiego, Kalinowskiego **0** rozumieniu prawa, później Kamińskiego o metodologii. Wiedzieliśmy, że dyskusja bezpośrednia nie przyniesie oczekiwanych rezultatów. Ale patronowaliśmy młodym w ich potyczkach.

Ojciec Profesor napisał, teraz już sławny, tekst pt: „Dialog?", otwierający pracę zbiorową „ Wobec filozofii marksistowskiej". Dostrzegłem w tym filozoficznym eseju sugestię, że nie jest do przyjęcia tzw. dialog z pozycji dogmatycznych, sprowadzający się do odrzucenia jako mylnego rozwiązania strony drugiej dlatego jedynie, że nie zgadza się z głoszonym przez którąś' ze stron stanowiskiem. Jakżeż więc możliwa była (i jest) dyskusja"?

W pracy tej zwróciłem uwagę, że choć marksizm ogłasza się realistycznym nurtem filozofii i to w skutek materialistycznej pozycji ontologii, niemniej jednak ukształtował się on w kontekście filozofii podmiotu. Sama koncepcja materii prezentowana przez Lenina jest typowo idealistyczną koncepcją, nawiązującą do nurtu pokantowskiego. Więc z kim tu dyskutować? Dlatego, że choć nieubłaganie zbliżał się w Polsce koniec marksizmu, książka, o której mówimy, nie była rozpowszechniana.

Czy jest „cos"' jednakże, co mogłoby nas zainteresować w marksowskich łub marksistowskich poglądach. Niektórzy powiadają, na przykład ks. Józef Tischner, że ich teoria pracy godna jest uwagi.

Każda praca intelektualna jest swoiście wartościowa. Zawsze twierdziłem, że nie ma takiej głupiej teorii, która w pewnych miejscach nie przystawałaby do rzeczywistości. I w teorii marksistowskiej, choć jest aprioryczna, pewne rzeczy zwracają uwagę, chociażby społeczny kontekst myśli. Jest on ogromnie ważny. Feliks Koneczny wyróżnił istniejące do dziś siedem wielkich cywilizacji; są nimi: cywilizacja łacińska, bizantyjska, turańska, żydowska, arabska, bramińska, chińska. 1 doszedł do przejmującego wniosku, że tylko cywilizacja łacińska, typowo personalistyczna sprawia, że można całkowicie zagwarantować wszystkie prawa człowieka. W niej bowiem jest mocno podkreślany prymat ducha, poprzez wyakcentowanie w życiu człowieka roli Prawdy, jako celu i normy poznania, oraz roli Dobra, jako celu i motywu ludzkiego działania. Tylko w tej cywilizacji uznaje się za war-

tościowe zdrowie ludzkiego ciała jako koniecznego warunku duchowego i osobowego rozwoju człowieka; nadto uznaje się konieczność własności prywatnej, a więc pewnego stopnia zamożności, jako niezbędnego warunku cnotliwego życia. Nadmiar bowiem bogactw i nędza są „rodzicielkami" zbrodni i nikczemności - stwierdza już Arystoteles. Wypada zatem uogólnić, że cywilizacje pozałacińskie, koncepcja filozofii i monistyczne koncepcje nauki są zagrożeniem dla praw człowieka. Z tego tytułu stwierdzamy, że marksizm zwrócił uwagę na niesłychanie ważną sprawę, mianowicie, społeczny kontekst życia myśli i życia intelektualnego.

Proszę zwrócić uwagę, że znamy filozofów wprost zafascynowanych marksizmem. Mam na myśli, na przykład Sartre'a, Blocha. . .

Tak, oczywiście. Z tym, że trudno ich jednak nazwać filozofami. Oni raczej tworzyli ideologie, literacko znakomite, jednak ideologie. Podobnie jak marksizm wyszedł z ideologii subiektywistycznej, tak samo Sartre. Czym jest wedle niego byt? Jest przedmiotem świadomości. Na miłość Boską, czyżby świadomość kreowała byt? Jak długo czegoś nie nazwę, tak długo to „nienazwane" nie jest bytem. To nie jest rozumienie realnej rzeczywistości. To jest, co najwyżej, rozwój myśli i pozostaje rzeczą charakterystyczną, że ci tzw. wielcy filozofowie żyją logiką swoich myśli. Są to łatwe filozofie, rozwijające jeden wątek - ten, który dany jest *a priori.* A filozofia jest rzeczą trudną, jeśli chce być próbą rozumienia świata.

Nadeszły lata osiemdziesiąte, zjawiła się „Solidarność". Przeżyliśmy dramat stanu wojennego. Jak w tych latach biegło życie uniwersytetu ?

Byłem wówczas rektorem, więc miałem bardzo wiele trudności. W kraju zagnieździły się rządy Gomółki, później Gierka, a jeszcze później tych dwóch pomniejszych, którzy nastali po Gierku, mam na myśli Kanię i Jaruzelskiego. Musiałem zatem kontaktować się z najróżniejszymi czynnikami rządowymi. Czasy, jak wiemy, nie były łatwe. Uważałem jednak, że powinienem rozmawiać ze wszystkimi, właściwie tylko z jednego powodu, po to, aby uniwersytet mógł żyć, rozwijać się. Dostrzegłem od razu, że istnieje wśród sfer rządowych zamierzenie likwidacji uniwersytetu. Jak to się miało odbywać? Po-

przez stworzenie jednego tzw. Katolickiego uniwersytetu w Polsce. Chciano połączyć ATK i KUL. Tworzono na ATK te same wydziały, te same sekcje, które już istniały w naszej uczelni. Próbowano też odepchnąć katolickie uczelnie od kontaktu ze współczesną myślą naukową. Wiedziałem, że będziemy zdani tylko na siebie, tak jak to było do tej pory. Rozmyślałem, jak uratować uniwersytet. I wpadłem na pomysł, że należy zakotwiczyć uniwersytet w Polonii, w zagranicznych, wielkich uniwersytetach. Zresztą i samo państwo potrzebowało wówczas pomocy z Polonii. Dlatego też wkręciłem się do towarzystwa Polonii, ażeby nawiązać kontakt z polonią amerykańską, niemiecką, kanadyjską, belgijską. Zacząłem składać wizyty poszczególnym ambasadorom i - jak to tylko było możliwe - tłumaczyć wszędzie kim jesteśmy, jakie są funkcje uniwersytetu, jaką rolę po prostu spełniamy, co robimy. Dzięki temu uzyskałem możliwości wyjazdu za granicę. Podczas tych podróży znowu tłumaczyłem czy to w Belgii czy w Kanadzie o konieczności zwrócenia uwagi na KUL, który był wtedy jedynym niezależnym uniwersytetem na tych terenach - od Berlina do Seulu. Skutkiem moich zabiegów stało się i to, że ambasadorowie zaczęli przyjeżdżać do nas na inaugurację roku akademickiego. Starałem się przemawiać w ich rodzimym języku i akcentować związki istniejące w Polsce przedwojennej pomiędzy ich krajami, a naszym krajem. Poprzez ambasady organizowałem też wymianę książek, czasopism. Udało się w ten sposób znacznie powiększyć zasoby biblioteki uniwersyteckiej. Zaczęły też zjawiać się czasopisma z dziedziny filozofii. Już wtedy mieliśmy 1700 czasopism z humanistyki zagranicznej. Dysponowaliśmy mnóstwem książek, wymienialiśmy je. Uprawialiśmy zorganizowane żebractwo, lecz było ono potrzebne uniwersytetowi. Później, gdy starałem się o założenie Szkoły Polskiej Kultury i Języka ministerstwo nie chciało na tę incjatywę wyrazić zgody. Stawiano różne przeszkody. Lecz postawiliśmy ministerstwo wobec faktów dokonanych. Mimo grożących konsekwencji udało się wspomnianą incjatywę podjąć i zrealizować.

Nawiązywał Ojciec Profesor partnerskie kontakty z Harvardem, z Yałe, z Columbia University, z Berkeley w Ameryce itd. Miewał tam wykłady i prelekcje. Odwiedzał ośrodki naukowe w Holandii,

Belgii, Francji, Niemczech. Czy w swej osobistej pracy naukowej Ojciec Profesor kontaktował się z metafizykami zachodnimi?

Niestety, szybko dostrzegłem, że niewiele jest na świecie autentycznej filozofii. Nie ma dzisiaj żadnego centrum filozoficznego na świecie.

Rzeczywiście, współcześnie filozofia rozproszyła się przede wszystkim na różnorako pojęte obszary fenomenologicznej orientacji.

Otóż to, ale także dzięki temu nasz lubelski uniwersytet zaczął być szerzej znany, wręcz ceniony. Zdarzało się, że miałem 600 odwiedzin profesorów zagranicznych na rok. Osobiście przyjmowałem w salonach rektorskich obiadem wszystkich zjawiających się gości. A zapraszałem uczonych raczej wybitnych. Zależało mi na tym, abym dysponował w rozmowach z rządem odpowiednimi kartami. Im większe mieliśmy oparcie na Zachodzie, tym mocniej mogłem stawiać wymagania mówiąc: panowie, proszę, mamy takie a takie kontakty, proszę liczyć się z opinią. I to rzeczywiście przynosiło ważne skutki. Sądzę, że uniwersytet w dużej mierze przetrwał dzięki naszym kontaktom z ogólnoświatową opinią. Nie mogliśmy odwiedzać tylko Związku Radzieckiego.

A jak wyglądały kontakty uniwersytetu z biskupami, zarządcami poszczególnych diecezji?

Jak wspomniałem, uniwersytet był całkowicie zdany na żebraninę. Mieliśmy na własność jedynie to, cośmy wyprosili. Trzeba było zorganizować tyle pieniędzy, żeby można było normalnie wypłacić bez państwowych dotacji pensje profesorom i pracownikom, a z drugiej strony zacząć remontować i budować gmach uniwersytecki. To były na ówczesne czasy ogromne pieniądze. Stąd zwiększała się ilość naszych wyjazdów do Episkopatu. Miałem plan, aby każdemu biskupowi przedstawiać to, co robimy w uniwersytecie, aby móc otrzymywać konkretną pomoc. W każdej niemal diecezji stawialiśmy specjalistę od uniwersytetu katolickiego, od zbierania pieniędzy i dzięki temu szczęśliwie odbudowaliśmy uniwersytet, rozbudowaliśmy go nawet i zdołali uratować jego istnienie.

Czy filozofia uprawiana na KUL pomagała przetrwać ten trudny czas komunistycznego zniewolenia. Filozofia zorientowana

realistycznie, nieczuła wedle niektórych na dramaty obecnego życia, czy może ona nieść jakieś pocieszenie. . . ?

Ten, kto gada, że filozofia jest nieczuła na życie, ten nie wie, o czym gada. To jest pierwsza sprawa. Filozofia pozostaje interpretacją rzeczywistości, a człowiek jest jednym z głównych jej przedmiotów. Uniwersytet jest skoncentrowany na człowieku. Cała teologia, ogromne dwa tysiące lat i więcej jeszcze, hebrajska, judejska myśl teologiczna - to jest to, co w człowieku „czyni" Objawienie. Filozofia od milezyjskich czasów, aż do współczesności - reaguje na człowieka. Humanistyka, językoznawstwo i literatura, historia sztuki, ujawniają ludzki wymiar istnienia, a nauki społeczne, nauki psychologiczne - sposób ludzkiego działania. Nauczanie uniwersytetu było i jest skupione na człowieku, co wydaje się naturalne i oczywiste. To przecież uniwersytet humanistyczny. Filozofia, która interesuje się realnym światem nie może wykluczyć ze sfery swych powinności człowieka. Dlatego metafizyka mówi o bycie, żeby mówić sensownie o człowieku. Człowiek jest tym bytem, z którym mamy głównie do czynienia. Metafizyka stanowi interpretację stanów ludzkich, to nie jest myślenie **0** jakichś abstrakcjach. Subiektywistyczna filozofia (a jej teraz pełno wszędzie) to jest właśnie pseudofilozofia, będąca marzeniem o człowieku, i nie ma nic wspólnego z interpretacją stanów ludzkich.

Cóż. stało się tak, Ojcze Profesorze, że arystotelesowska formuła „byt jako byt" przybrała jakąś tajemniczą i przeznaczoną jedynie dla wybranych postać znaczeniową, trudną do zrozumienia. A przecież to nie jest żadne abstrakcyjne myślenie, tylko zajmowanie się istniejącymi rzeczami, a mówiąc precyzyjnie, rozważanie ich jako istniejące.

Właśnie. Filozofia, raz jeszcze powtarzam, jest najstarszą dziedziną poznawczą i należy jej się uczyć. Nie jest ona żadną ideologią. Ma wyłącznie cele poznawcze. Dlatego warto tak rozumianą filozofię nazywać „praktyczną", która może być zastosowana i do badania podstaw naukowego poznania, i do teologii, i do budowania poglądu na świat. Jest jednak ona poznaniem teoretyczno-kontemplacyjnym w stosunku do rzeczywistości osób i rzeczy. To, że filozofia służy i nauce 1 światopoglądowi nie sprawia, że równa się z „ideologią". Nadal prze-

cież pozostaje poznaniem autonomicznym, uzasadnionym specyficznym, niesprowadzalnym ani do różnych nauk ani do religii czy teologii. Lecz proszę pamiętać, pomijając filozofię nie sposób uprawiać nauki, gdyż teorie naukowego poznania tworzy właśnie filozofia; bez niej teologia staje się, niech mi wybaczą koledzy, „mitologią". Nie wolno zapominać, że filozofia jest źródłowym rozumieniem świata. Nauka idzie zawsze w podwójnym kierunku: w kierunku informacji i w kierunku rozumienia tych informacji. Filozofia akcentuje rozumienie naszych informacji o świecie, o istniejącej rzeczywistości, w której się znajdujemy, gdzie odnajdujemy świat minerałów, świat wegetatywny, świat zwierząt, świat ludzi i wszystkiego, co człowiek tworzy. Tym się zajmuje filozofia. Wskazuje na taki (jedyny i konieczny) czynnik, którego negacja będzie negacją rozumienia samego bytu danego do wyjaśnienia. Dlatego filozofia jest najbardziej otwartą i najbardziej konieczną wiedzą poznawczą. Natomiast istnieje wiele, doprawdy wiele ideologii filozoficznych zbudowanych na *a priori.* Aby tego rodzaju pułapek unikać, trzeba uczyć się filozofii. Uczyć się także i po to, aby wiedzieć, jak powstawały pewne nowe prądy i dlaczego powstawały. Jak powstał Platon z Parmenidesa, z pitagorejczyków i Heraklita, jak z platonizmu wyłonił się Arystoteles. Trzeba śledzić rozwój filozofii po neoplatoniźmie, sięgać do filozofii arabskiej, by zrozumieć jej wpływ na dzieje filozofii europejskiej. Bez zapoznania się z propozycjami Dunsa Szkota nie sposób pojąć dalszych pośredniowiecznych losów filozofii, losów tomizmu na przykład. Ale też nie sposób zrozumieć Suareza, Descartesa, Wolffa, Leibniza, Kanta, Hegla, poheglowskiej fenomenologii współczesnej czy Heideggera. Wszystko wiąże się ze sobą i siebie „komentuje". Fakt ten staje się oczywisty, gdy studiujemy historię filozofii i dostrzegamy, w którym miejscu następują odpryski. Jeśli natomiast wejdziemy do zaczarowanego koła którejś filozofii, to już w tym kole pozostaniemy powtarzając tylko to, co w tym kole bywa akceptowane.

Niemniej, zarzuty stawiane wobec filozofii są dzisiaj coraz częstsze. Oto niektóre z nich. Po pierwsze, filozofia utraciła wszelkie znaczenie dla religii i teologii. Badania teologiczne muszą zerwać ze spekulacją filozoficzną jako z bezużyteczną grą słowną i w całkowitej

niezależności budować się na pozytywnych podstawach krytyki historycznej i metod egzegetycznych. Teologia przyszłości będzie domeną historyków i filologów. A po drugie, filozofia współcześnie uprawiana stała się nauką ezoteryczną, niedostępną dla większości ludzi, a jedynie dla specjalistów.

Przytoczone przez kolegę racje są, rzekłbym, wyznaniami pseudoteologa, to jest pana, który nie wie, czym jest teologia. On nigdy teologii nie rozumiał, bo i nie rozumiał filozofii. Niestety, brakuje nam dobrej teologii. Kiedyś rozmawiałem z Ojcem Świętym. Mówię, niestety, nie ma u nas w Polsce dobrego moralisty. A Ojciec Święty na to odpowiada: pokaż mi choć jednego dobrego teologa-moralistę w świecie.

A Rahner?

Rahner to kantysta. Na miłość Boską, jakżesz można uprawiać teologię w duchu kantowskim czy heideggerowskim? W Niemczech ostatnim realistycznym filozofem był Albert Wielki. Po nim mamy już tylko samych idealistów od Mikołaja Kuzańczyka do wielu współczesnych. Jeśli teologia ma być interpretacją danych Objawienia, a te są zawarte w Piśmie Świętym, a Pismo Święte przemawia do nas w języku metafory, to bez zrozumienia analogii metaforycznej nie można uprawiać teologii. Dlatego obserwujemy ogromne dzisiaj załamanie się myśli teologicznej. Nie mamy wielkich teologów, nie ma myśli teologicznej. Oczywiście, pamiętam o roli Danielou, de Lubaca, Balthasara czy Ratzingera, choć i u nich dostrzegam niekiedy pewne dwuznaczności filozoficzne.

Wracamy więc do filozofii, bo inaczej nie rozstrzygniemy racjonalnie kwestii, o których teraz mówimy.

Teologia bez filozofii nie jest możliwa, albowiem bez niej nie potrafiłaby wyrazić się w racjonalny sposób. Jeżeli teologia tego nie czyni, staje się po prostu poezją lub historią.

Kiedy stajemy się filozofami?

Mniej więcej w czwartym roku życia, kiedy pytamy: co to jest, a dlaczego to jest? Są to, okazuje się, nader poważne pytania o rzeczywistość. Pytanie: co to jest, mamo? - Krowa. A dlaczego ona jest krową? No bo daje mleko. Już tutaj mamy ujawnioną pewną cechę

charakterystyczną. Następuje klasyfikacja. Najpierw pytamy o fakty bytowe, później klasyfikujemy. I moment klasyfikacji się w nas poszerza, przechodzimy w opisy, zapominamy o podstawowych pytaniach bytowych.

Słowo „filozofia ", jak wiadomo, ma grecki rodowód. Istniała przed Platonem, ale wydaje się, że to właśnie autor „Państwa" nadał jej owo szczególne znaczenie, które dzisiaj przyjmujemy. Odtąd zaczęto uważać filozofię za najwyższą wiedzę człowieka.

Oczywiście, najwyższą wiedzę w dwojakim rozumieniu tego słowa: albo filozofia wieńczyła rozumienie świata, albo stanowiła coś podstawowego, bazowego w wyjaśnianiu rzeczywistości. Chodzi jednakże o to, że filozofia zawsze nas umieszcza w podstawowym rozumieniu świata. Jeżeli świat, jeżeli fakty są złożone, budzące niezrozumienie, należy poszukiwać czynnika albo zbioru czynników, relacji, które wyjaśnią dlaczego taki, a nie inny fakt zaistniał. Na tym polega normalny proces rozumienia. Rozumienie bazowe to filozofia, zaś rozumienie szczegółowe stanowią nauki szczegółowe, ot, na przykład: dlaczego wodór łączy się z tlenem? Ja tego nie rozumiem. Tłumaczeniem tych zjawisk zajmuje się fizyk. Ale wyjaśnienie dlaczego rzeczywistość raczej istnieje niż nie istnieje, tego już fizyk nie wyjaśni.

Ojciec Profesor podkreśla konieczność dokonywania refleksji nad dziełami starożytnych. Co się za tym kryje?

W Grecji zostały sformułowane pierwsze pytania i udzielone pierwsze odpowiedzi i to w sposób najmniej skomplikowany. Później w ciągu wieków dochodziła ogromna komplikacja, dochodziły nowe pytania, które - niestety -zaciemniały pierwotny sens pytań. Dlatego, żeby zrozumieć trzeba sięgać do źródeł, kiedy pytanie było postawione w sposób czysty, najmniej skomplikowany. Wtedy też wchodzimy w rozumienie sytuacji podstawowej, co pozwala rozumieć te wtórne pytania, które w ciągu wieków gromadziły się przy tym pierwszym pytaniu. I to jest dobrze rozumiana historia filozofii.

Ale przecież ci greccy filozofowie, mędrcy, jak ich określano, filozofowali dość naiwnie. Poszukiwali zasady (arche), która mogłaby tłumaczyć jedność zmiennego świata, ukazywać świat jako jeden i samozrozumiały. Poszukiwania te jednakże determinowane były

naciskiem mitycznego obrazu rzeczywistości. Jednak nazywamy ich filozofami.

Tak, ale tutaj najmniej ważne jest dane rozwiązanie. Ono zależy przecież od koncepcji poznania, od metody. Ważne jest postawione pytanie. Grecy stawiali zasadnie pytania. I nad tymi pytaniami, nad ich problemami my wciąż zastanawiamy się. Księga B *Metafizyki* Arystotelesa ma 14 aporii, 14 podstawowych pytań, które do dziś dnia są aktualne. Każdy filozof jakoś do nich się ustosunkowuje. Cała ludzka kultura jest diaporetyczna, tworzy łańcuch rozwijającej się myśli. Ale na początku owego łańcucha jest przez Greków zasadnie postawione pytanie.

A jak reagowali filozofowie na zagadnienia religijne? Czy rzeczywiście stało się tak, że wraz z faktem racjonalizacji mitu nastąpił proces likwidacji religii?

Nie, zależy jakiej religii. Można tutaj przywołać znaną tezę, że filozofia była przejściem od bogów plemiennych do boga, boga natury. Filozofia zaczęła tłumaczyć rzeczywistość (kosmos) obecnością boga natury. I było to dobre postępowanie, gdyż świat dostrzeżono jako pewną jedność, a poszukując racji tej jedności odwołano się do transcendentnego bytu. A świat mitów? To, jak mówił Platon, świat artystycznej opowieści i nic więcej. Nie daje natomiast w żadnym wypadku odpowiedzi na pytanie *dlaczego (DIA-TI). Z tego też tytułu artystyczna opowieść nie może zastąpić religii. Zresztą, mityczna opowieść nie była religią, lecz manifestacją kulturową religii. Ale cóż, dzisiaj wobec upadku filozofii, teologii, oddaleniu religii - znowu powracamy do mitów?*

Czy to coś złego ?

Proszę zobaczyć. Kołakowski, Ricoeur, cała hermeneutyka - to jest powrót do mitów. Jeżeli bowiem nie tłumaczę obiektywnej rzeczywistości, tylko tę objawioną mi w języku, jeżeli tłumaczę sens, pierwotny sens języka dany zawsze w symbolu, a symbol jest początkiem mitu, to wówczas nie ma wyjścia z mitu. Oczywiście, Ricoeur pragnie wyjść z mitu poprzez filozofię kantowską, lecz ten transcendentalny wybieg poszerza tylko świadomość: ale od stanów poznania do stanów realnych nie ma przejścia. I jeżeli na przykład Bocheński twierdzi, że jedyną wartościową filozofią jest filozofia analityczna, to mówiąc tak

kompromituje się. Wychodząc od analitycznej filozofii języka zawsze pozostaniemy w jego obrębie. Jeśli wyjdziemy ze świadomości, jak mówi Gilson, zawsze pozostaniemy w obrębie świadomości. Dlatego należy wyjść od świata. Świadomość i język są systemem znaków, ale znaków świata. Jeżeli odetniemy się od świata i zamkniemy się w systemie znaków, tam już pozostaniemy.

Trzeba więc wracać do realnej rzeczywistości, rozpoznawać istnienie. Grecy tego jeszcze nie potrafili.

Grekom, tak, tak, brakowało rozumienia istnienia. Przeczuwali zapewne jego rolę i wartość, niemniej nie opracowali koncepcji przyczyny sprawczej. To przyniosła Biblia. Początkiem jest to, że Bóg stwarzał i stwarza niebo i ziemię. To jest ten pierwszy początek, początek zasadniczy i w bytowaniu, i w myśleniu, że Bóg jest sprawcą. Grecy tego nie znali. Sądzili bowiem, że koniecznym początkiem świata jest monistycznie pojęta materia.

Stąd ich poszukiwanie arche.

Wszystko zaczęło się od poszukiwania właśnie, od procesu redukcji wszystkiego do pierwszego, niezmiennego czynnika. To naiwnie zastosowane metody empirycznej sprawiło, że owym czynnikiem okazały się, a to woda, a to powietrze, a to ogień, a przy zastosowaniu czystej myśli parmenidejskiej - byt absolutny, czy platońskie „dobro", w którego świetle widać dopiero idee i pochodne świata, albo arystotelesowski odwiecznie istniejący kosmos, w głębi którego też jest bóg, który nie stworzył świata, o świecie nic nie wie, ale bez którego świat nie może istnieć, bo miłość ku niemu sprawia wszelki ruch, a życie jest ruchem. Stąd racją życia jest bóg arystotelesowski, siebie tylko myślący i sobą tylko zajęty. Można przywołać również stoicki kosmos, czyli ucieleśniony Zeus albo pojęcie jedności. Grecy wznieśli się, tak naprawdę, do jednej rzeczy: do emanacjonizmu. Nigdy nie doszli do koncepcji stworzenia, początku istnienia. Istnienie było, w ich mniemaniu, odwiecznym atrybutem bytu, zawsze radykalnie utożsamiane z bytowaniem. A mówiąc ściśle oni o istnieniu nie wiedzieli, gdyż było to tak oczywiste, że aż niewidoczne.

Być może Parmenides przeczuwał rolę istnienia, choć z tego przeczucia nie skorzystał w swej teorii bytu.

Tradycje ontologii parmenidejskiej są żywe do dzisiaj. Odnowiły się one szczególnie i radykalnie. . .

Niech zgadnę, u Heideggera.

A no, właśnie u niego rozróżnienie *Sein* i *Seiende* jest konsekwencją tego, że wyrażenie „byt" - TO ON jest jakby dwuznaczne i wyznaczające tzw. różnicę ontologiczną. Rozmawiałem kiedyś z Heideggerem na ten temat, lecz on odmówił rozmowy.

Gdzie żeście się spotkali?

W Schwartzwałdzie. Stało się to przy pomocy jego - asystenta mego starszego kolegi profesora Maxa Mullera.

Heidegger wyglądał jak chłop ze wsi.

Miał wygląd mniej więcej naszego Światowida wydobytego ze Zbrucza. Taki na cztery strony jednakowo ciosany.

Ojcze, mówiąc już poważniej. Heidegger jest dzisiaj w Polsce niezwykle popularny, chyba nawet ponad miarę. Ostatnio ukazało się spolszczenie "Sein und Zeit", którego w jakimś nieprzejednanym szaleństwie dokonał Bogdan Baran. Ludzie wykupili to dzieło w kilka sekund.

Heideggera studiowałem bardzo, bardzo długo. Specjalnie pojechałem do Niemiec, by się z nim zapoznać. Byłem - w latach 60. - u jego asystenta, współpracowałem z profesorem Maxem Mullerem. Tam też poznałem Heisenberga, wówczas stypendystę Aleksandra Humboldta.

Na wykłady Heideggera zjeżdżali się słuchacze niemal z całej Europy. Jego nazwisko krążyło wówczas jak wieść o ukrywającym się królu, wspominała Hannah Arendt. . .

My również pragnęliśmy zobaczyć tego legendarnego filozofa. Niestety, nie chciał mi wyjaśnić ostatecznie, jak należy rozumieć stosowane przez niego pojęcie bytu. Kiedy tuż przed jego śmiercią przebywałem chwilowo w Niemczech byłem świadkiem odczytywania przez telewizję testamentu filozofa. I okazało się, że w tym systemie nie ma i nie może być Boga, gdyż jest on wielkim zwieńczeniem refleksji greckiej, dokończeniem monizującego nurtu filozofii greckiej. Filozofia Heideggera (o co ją zawsze podejrzewałem) to w istocie wielka monizująca ideologia.

Ależ, Ojcze Profesorze. Ludziom dzisiaj ideologia wcale nie kojarzy się z tego typu wizjami, raczej może z pewnym typem państwa,

z określoną sytuacją społeczną. Ojciec wciąż używa słowa ideologia. W jakim więc znaczeniu?

Ideologia to po prostu preferencja, pierwszeństwo świadomości przed bytem, myślenia przed poznaniem. Przyjęcie tego rodzaju postawy zawsze prowadzi do tragedii inteligencji. Parmenides, o którym już nieco mówiliśmy jest właśnie przykładem tragedii inteligencji.

To znaczy?

A no znaczy tyle: inteligencja (nie tylko nasza, ale i światowa) wciąż postępuje po parmenidejsku. Nie reaguje na konkrety rzeczywistości, lecz stosuje *a priori* wobec niej. Parmenides, jak wiadomo, przyjął jeden typ poznania, jedynie ważny typ poznania, nie podległy informacji zmysłowej. Zabsolutyzował ów typ racjonalnego poznania, który był w istocie czystą myślą, wyczyszczoną z wszelkich zmysłowych danych, a tego rodzaju myśl jest przecież tylko tautologią.

Z persperktywy logicznej nie mamy więc już świata.

Właśnie. Ale, oczywiście, Parmenides był człowiekiem realnym, wiedział, że ludzie muszą żyć, kontaktować się z rzeczywistością zjawisk. W świetle poznania zmysłowego jawi się wielość, lecz w świetle a priorycznej czystej myśli, myśli doskonałej jawi się wizja monistyczna. I tu właśnie dostrzegam błąd, który charakteryzuje również polską inteligencję. Przyjęcie pewnego *a priori*. . . Byliśmy w przeszłości i nadal jesteśmy świadkami takiej postawy. Oto przykłady: wojna w Wietnamie. Gdy ginęły miliony Wietnamczyków, inteligencja siedziała cicho. Ale gdy jeden mnich się spalił, to zaczęto niesamowicie wrzeszczeć. Podobnym *a priori* było zasugerowanie się komunizmem i Rosją. Nakazano milczeć na temat mordu katyńskiego, więc milczano, choć wszyscy wiedzieli o prawdzie sytuacji. Lecz *a priori* to nakazywano i w ten sposób fałszowano rzeczywistość. Dzisiaj podobnie. Tworzy się pseudo-państwo, pseudo-prawa. Mówi się o tzw. państwie prawa i co najbardziej zdumiewające Parlament Europejski uchwala prawo do ożenku między homoseksualistami. Są to pewne *a priori* zabsolutyzowane, nie liczenie się z rzeczywistością.

A zatem skoro logika wyprzedza rzeczywistość to w jaki sposób docieramy do realnego świata? Wydaje się, że filozofia traci kontakt ze światem. . .

Tak, poza filozofią klasyczną, która jest interpretacją świata realnie istniejącego i poszukiwaniem czynników uniesprzeczniających fakty w tym świecie, wszystkie filozofie są to spekulacje a prioryczne. A dzisiejsza ucieczka w metafilozofię jest ucieczką błędną, gdyż każda metanauka suponuje naukę przedmiotową. Ucieczka w teorię poznania suponuje poznanie świata, ucieczka w metodologię suponuje poszczególne nauki, ucieczka w metafilozofię sugeruje różne filozofie. Wszystkie systemy *meta* są następstwem nieprzemyślenia zasadniczego punktu wyjścia, stosunku języka przedmiotowego do języka metaprzedmiotowego.

Współczesność więc, mówiąc metaforycznie, wybrała drogę Parmenidesa, co wpływa w zauważalny sposób na jakość życia, na wrażliwość społeczną, politykę wreszcie.

Dzieje się tak dlatego, że poznawanie rzeczywistości jest trudne. Wymaga zdwojonego wysiłku, pracy. Myśleć jest łatwiej. Każde oderwanie się od informacji rozwiązuje człowiekowi ręce, daje szansę ukazania własnego ducha, własnych skojarzeń i myśli. Rzeczywistość nieustannie kontroluje, jest wędzidłem dla myśli. Natomiast sama myśl, oderwana od rzeczywistości może, niekiedy, wybuchnąć geniuszem, jakąś mocą kreacyjną. Tutaj widać niesamowity wpływ metod poznania. Jeżeli te metody się zabsolutyzują, na przykład metody typu kaniowskiego czy comtowskiego, wówczas mamy zagrożenie ze strony nauki, o czym zresztą wiele razy już pisałem w swoich pracach.

Z tego co Ojciec Profesor mówi jasno widać, że filozofowie zapomnieli o kategorii istnienia. Nawet św. Augustyn, wychowany w duchu kultury łacińskiej, a odnoszący się z rezerwą do kultury greckiej, nie zwrócił uwagi na ten oczywisty przecież fakt. Trzeba było czekać do czasów rozwoju refleksji arabskiej i św. Tomasza z Akwinu, który odkrywa tajemnicę istnienia.

Grecja nie miała koncepcji istnienia. Były to przecież dopiero początki myślenia filozoficznego, zasadniczo monizującego. Uważano wówczas, że ludzkie poznanie dokonuje się w ramach pojęć i dlatego coś rozumnie poznać - znaczyło utworzyć o poznawanej rzeczy jej odpowiadające pojęcie, by w ramach tego pojęcia móc kontemplatywnie rozumieć rzecz samą. Pojęcie więc warunkowało poznanie świata,

który był rozumiany także swoiście, jako odwiecznie istniejący, wskutek czego nie miano żadnego pojęcia o „istnieniu" świata, które to istnienie miało się utożsamiać z racjonalnie odczytywaną treścią bytu. Stąd zrozumiałe, że nie pojawił się problem istnienia świata, bytującego zawsze już to cyklicznie, już to koniecznościowo. Dopiero Biblia w okresie helleńskim ujawniła problematykę istnienia świata, jego początek, a pośrednio problematykę istnienia i istoty bytu. Dało to do myślenia, że istota-treść bytu jest poznawalna przez pojęcia, a strona egzystencjalna bytu ***(jego*** istnienie) nie da się „spojęciować", ze względu na jego niezłożoność, o którym nie można uczynić znaku-pojęcia. W Grecji panował natomiast, jak wspomniałem, aleksandryjski, rzymski platonizm - neoplatonizm, który stał się wielką ideologią. Neoplatonizm jest panlogizmem, do dziś dnia uwodzącym ludzkość. Święty Augustyn był świadkiem konania państwa rzymskiego, konania świata, w neoplatońskim rozumieniu. Jednakże był to genialny myśliciel, który neoplatonizm prześwietlił Ewangelią Chrystusa. I osobistym mistycznym doświadczeniem Boga.

Augustyn chyba nigdy nie wyzwolił się z neoplatońskich determinacji, choć dokładnie nie znał greckiej filozofii.

Neoplatonizm, o tak, niemniej Augustyn jest myślicielem genialnym, który, jak wspomniałem, myślą objawioną rozświetlał platońskie sformułowania, nadawał im nowy sens. Europa była wówczas krainą dzikich ludów. Dopiero Karol Wielki zmienił krajobrazy europejskie. Dokonało się utworzenie państwa, ogólnie rzec można nastąpił rozwój kultury umysłowej. Wschód po walce z neoplatonizmem zajął się walką z islamem. Trwał ogromny napór na islam. Nie było więc czasu na myślenie. Żeby uratować myśl europejską Kasjodor ustanowił szkołę - studium sztuk wyzwolonych, składającą się z dwóch grup, z tzw. *trivium* oraz *quadrivium.* Pozostaje wielkim szczęściem, że nie było reform w szkolnictwie. Od czasów Kasjodora, od wieku VI aż do czasów rewolucji francuskiej posługiwano się jedną „metodą nauczania." Dlatego w tym okresie mieliśmy tylu geniuszy. A dzisiaj co chwilę proponuje się jakąś nową metodę szkolnego nauczania. Europa cementowała się w długim procesie. Nastąpiło zetknięcie Wschodu z Zachodem, zdobycie Bizancjum, oddziaływanie myśli arabskiej i tłu-

maczenia osiągnięć filozofii arabskiej. Dopiero wtedy powstała Europa. Średniowiecze jest pierwszą manifestacją Europy.

Pamiętajmy o tym, że Albert Wielki był tym, który może najwięcej zdziałał dla Europy. W sporze pomiędzy książętami a miastami rozsądził na korzyść miast. Doszło do uniezależnienia się miast w całym imperium Rzymskiego Narodu Niemieckiego. I wtedy dopiero powstały, tak naprawdę, uniwersytety. Przedtem był to czas ciągłego formowania się narodów, po wielkich wędrówkach ludów.

Z tego co Ojciec Profesor sugeruje wynika, że powodem przedstawionego stanu rzeczy była także sytuacja w filozofii, która stała się ideologią nie dotykającą tego, co się wówczas tworzyło.

Oczywiście, tak. W świetle ostatecznych, genialnych rozwiązań klasycznej metafizyki, druga wielka ideologia nastąpiła dopiero po PIotynie, była to ideologia Hegla. Ale ona ogarnęła przede wszystkim protestantyzm. Mieliśmy dwie wielkie ideologie, neoplatońską, plotyńską i heglowską. Jedna objęła Kościół Wschodni - prawosławie, druga - protestantyzm.

Owe filozofie-ideołogie opanowały współczesność. Niektórzy (nazwijmy tak) przeciwnicy metafizyki klasycznej powiadają: czy na pewno nie mylimy się mówiąc **to jest.** *Przecież istnieją również złudzenia. Czyli coś wprawdzie jest, ale w innym sensie, niż my to stwierdzamy. Zdaniem Ojca Profesora tzw. sąd egzystencjalny jest bezpośrednim ujęciem istnienia, istnienia rzeczy. Jednak fenomenolodzy na przykład powiedzą, że sąd nie jest żadną władzą poznawczą. Trudno przyjąć, aby za pomocą sądu można byłoby poznać istnienie.*

My, ludzie poznajemy i swym pierwszym aktem poznawczym kontaktujemy się z rzeczywistością. Mamy doświadczenie, że istniejemy w świecie, że ten świat istnieje. Jest - widzę, że jest. Zanim poznam, co czym jest, widzę, że ten byt jest, jest mi dany, że to nie jest moje wrażenie. Fakt istnienia oddziaływuje na mnie poprzez wszystkie moje zmysły, poprzez wzrok, słuch, dotyk. Być to nie znaczy być tu obecnym, to znaczy istnieć w sobie jako byt. Istnienie jest czymś tak oczywistym, że jest prawie niewidzialne. Podobnie dzieje się, kiedy musimy tłumaczymy dzieciom, że powietrze, którym oddychamy i bez

którego nie moglibyśmy żyć, jest, choć jest niewidzialne. Należy - dlatego - człowiekowi uświadomić, że fakt istnienia bytu jest czymś zasadniczym i że dopiero na tle faktu istnienia bytu można dociekać czym byt jest. Powstające błędy dotyczą pytania czym byt jest, a nie że jest.

Ojciec Profesor mówi, że poznanie jest stykiem działającego podmiotu z rzeczami.

Tak.

Lecz przeciwnicy tej tezy, ot, chociażby ks. Józef Tischner, zauważają, iż ze styku przeciwnie działających sił nie wypływa poznanie, zwłaszcza poznanie prawdziwe. Styk taki wywołuje konflikt, a konflikt - zmianę. Jeśli takie ma być nasze poznanie, to znaczy, że ukazuje się nam ono jako świat zmienny, a nie taki, jakim jest naprawdę.

To są słowa. Wyrażenie „styk" jest tutaj wyrażeniem metonimicznym. Jeśli mówię o styku istnień, chodzi mi o coś realnego: że istniejący byt bezznakowo oddziaływuje na mnie. Poznaję go bezznakowo. Oto rzecz cała. Wszelkie poznanie świata, wszystkie, jak powiedziałem, styki, dokonują się przy pomocy pewnych znaków, symboli i nie ma na to rady, nie ma innej możliwości. W naszym poznaniu znaki jawią się jako „przeźroczyste", które w spontanicznym poznaniu nie zatrzymują na sobie poznawczej uwagi, lecz wprost wskazują na rzecz znaczoną; i takimi właśnie znakami są nasze pojęcia. Ale są też znaki umowne, które muszą być wpierw poznane, zanim zaprowadzą nas one do poznawania samej rzeczy; takimi są znaki językowe, gdy język musi być wpierw poznany, by poprzez niego móc poznać rzecz znaczoną w jakimś języku. Natomiast jest przedznakowy stan poznawczy, kiedy rzecz przez to, że istnieje, że istnieje w sobie, że jest - oddziaływuje na mnie. To jest styk dwóch realnych istnień: mego istnienia, mojej myśli, mego istnienia przejawiającego się w akcji mego myślenia z istnieniem rzeczy, gdzie natychmiast zjawia się informacja, że byt istnieje w sobie. I to jest podstawa, podstawa jedyna, gwarantująca realizm. Ja zawsze mogę moje treści konfrontować z realnie istniejącym bytem. Moje pomyłki na temat poszczególnych przedmiotów, rzeczy mogę sprawdzać przez istniejące przedmioty. Powtarzam raz jesz-

cze, że zetknięcie się treści jest wyrażeniem metonimicznym. Treść sama w sobie nie istnieje - istnieje istnieniem moim, albo istnieniem rzeczy.

O ile pamiętam, Hussen pisał, że w analizie eidetycznej możemy pomijać nie tylko to, co niezmienne niekonieczne, ale również samo istnienie. Helikopter możliwy i ten sam helikopter, który został zbudowany, mają tę samą istotę.

Tak, tylko, gdzie ta istota się znajduje? A no, w świadomości jako takiej. To jest robienie z człowieka słabego boga. Bóg jedynie mówi rzeczami, człowiek zaś mówi za pomocą znaków. Nie jest tym samym znak rzeczy, co sama rzecz. Znak rzeczy jest nam dany w świadomości, wypracowany przez ludzki intelekt, wybiórczo. Nie wszystko przecież biorę z rzeczy. Stąd nie można utożsamiać rzeczy ze znakiem, chociaż znak rzeczy można utożsamiać z rzeczą: bo to, co jest w znaku mogę znać i rozpoznać, czy jest on z rzeczy czy nie z rzeczy. W tym miejscu tkwi cały problem poznania. Lecz jest błąd zasadniczy, błąd postkartezjański, że cały dramat poznania dokonuje się w duchu, w świadomości. Dramat poznania jest między bytem a rozumem.

W ujęciu fenomenologów istota jest zawsze dana jako „ właściwość" charakteryzująca wewnętrzną strukturę przedmiotu. Zarazem jednak charakteryzuje go ona dla nas. Tworzy horyzont naszego doświadczenia przedmiotu. Stąd fenomenologia jest nauką o tym, co możliwe. Dlatego też nasze spotkanie z przedmiotami, rzeczami, musi poprzedzać intuicja „ co" przedmiotu. Najpierw muszę wiedzieć, co to jest kij, by móc pytać, czy jest załamany czy prosty. Taka jest logika fenomenologicznego myślenia.

To wszystko zaczęło się od Kartezjusza, a później przeszło przez Leibniza, Wolffa, Kanta. Jest to zagadnienie możliwości. Pojawiło się ono najpierw w sformułowaniach Dunsa Szkota, gdy ten franciszkański filozof pytał o pojęcie bytu. Wedle niego pojęcie bytu jest tym, co jest niesprzeczne, co wyklucza sprzeczność. Jeśliby tak rzeczywiście było, z miejsca tracimy różnicę pomiędzy bytem myślnym, możliwym, a bytem realnym. Wówczas też się byt możliwy jest racją bytu realnego. Teorię bytu możliwego rozbudował Wolff. Tą drogą poszedł Husserl i fenomenologowie. Wszystko bowiem jest opracowywane w świadomości. Lecz czy jest jakaś czysta świadomość? Nie ma jej.

Świadomość budzi się pod wpływem przedmiotów. Rozumienie możliwości jest jedynie możliwe na tle ujęcia realnych przedmiotów. Nie ma w ogóle przejścia od możliwości do istnienia, ale jest odwrotnie - przejście od istnienia do możliwości i ich rozdrobnienie. W tym miejscu znajduje się źródło pomyłek. Człowiek nie stwarza stanów bytowych, tylko Bóg jest władny to czynić, gdyż Bóg mówi przedmiotami. Bóg jest bytem naczelnym, a ludzie mówią znakami. I znak nigdy nie jest równoważny rzeczy znaczonej.

Można zatem rozstrzygnąć spór św. Tomasza, dla którego istnienie jest czymś najbardziej intymnym w rzeczywistości - *actualitas omnium actuum,* z pomysłami fenomenologów typu Husserla czy u nas, w Polsce księdza Tischnera.

Można. Osobiście mówię tak: wszystkie systemy filozoficzne, które pojawiły się w historii filozofii, pojawiły się jako pewne wynaturzenia filozofii klasycznej. Kto zna filozofię klasyczną, ten potrafi to zrozumieć. Natomiast nigdy nie zrozumie filozofii klasycznej ten, kto wychodzi od owych wynaturzeń.

Niektórzy zdają się sądzić, że ontologia św. Tomasza jest bardzo nowoczesna. Inni twierdzą, że zupełnie się zestarzała. Oto główne zarzuty, przypomniane przez prof. Stefana Swieżawskiego:

1. *tomizm jest anty ekumeniczny, ani prawosławie, ani protestantyzm nie darzą sympatią św. Tomasza, a właściwie tomizmu;*
2. *jest anachroniczny, nie reaguje na tzw. filozofię współczesną;*
3. *tomizm pozbawia związków z bieżącym życiem, nie reaguje na tzw. „biedy świata";*
4. *język św. Tomasza pozostaje niezrozumiały, „pojęciowy", abstrakcyjny. Dzisiaj, po prostu, inaczej językowo opisujemy własne doświadczenie rzeczywistości.*

Na powyższe „zarzuty" mogę odpowiedzieć tylko jedno: ich projektodawcy nie znają filozofii św. Tomasza z Akwinu. Jak może mówić o pływaniu w wodzie ktoś, kto nigdy w wodę się nie zanurzył. Fałszowanie tekstów i fałszowanie myśli - oto największy zarzut do prześmiewczych krytyków św. Tomasza. A dlaczego Kościół Wschodni nie przyjął propozycji Doktora Anielskiego? Nade wszystko ze względów kulturowych. Ze względu na wielki spór z Zachodem. Po zdoby-

ciu Bizancjum (1204) nastąpiło rozdzielenie się całej cywilizacji i spotęgowanie wzajemnej wrogości rozdzielonych stron. W jaki sposób ci, którzy uważali się za coś wyższego, bardziej nobliwego, mieli przyjąć dzikich barbarzyńców Zachodu. Refleksja Św. Tomasza nie jest wynikiem myślenia, lecz poznawania rzeczywistości, a więc jest wynikiem trudu poznawczego. W tym procesie trzeba, niestety, zadać sobie trud. Aczkolwiek muszę powiedzieć, że język św. Tomasza jest niezwykle prosty.

Przynajmniej w Sumie Teologicznej.

We wszystkich jego dziełach jest bardzo prosty. To niemal język techniczny, gdzie mamy podmiot, orzeczenie i nic więcej. To język, który ukazuje właściwą wizję człowieka. I tylko ten nie będzie rozumiał człowieka, kto zasadniczo nie zapozna się z teorią Św. Tomasza. Wszystkie skażenia, któreśmy przeszli, i komunistyczne, i liberalne, i skażenia typu „pani Labuda", i demoliberalizm, wszystkie one pochodzą z wadliwego pojęcia człowieka. Kto przestudiował antropologię św. Tomasza, a mówię nieco złośliwie, kto przestudiował przynajmniej moją książkę *Ja człowiek* albo mniejsze wydanie pt: *Człowiek w kulturze,* nie powinien zaliczać się do ludzi nierozumiejących i może ustrzec się zawirowań istniejących we współczesnym rozumieniu człowieka. Są to zawirowania i marksistowskie, i liberalistyczne, i spirytualistyczne, i strukturalistyczne, i freudowskie. Tym bardziej, że nad tajemnicą człowieka nie zastanawiamy się jako pierwsi. Dysponujemy ogromną tradycją biblijną, starożytną, nawet hinduską, chińską i mazdejską. Święty Tomasz wszystkie owe zdobycze zebrał w genialnej niemal syntezie. Niestety, wielu dzisiejszych filozofów postępuje w myśl starej zasady Lutra - kłam, byle mocno, zawsze coś z tego zostanie. Tak działają nasi współcześni filozofujący dziennikarze. Kłamią, by coś z tego zostało. Nie chodzi im o prawdę, tylko o ekspozycję samych siebie. Mówią prywatnymi skojarzeniami, zresztą używając różnych supozycji tych samych wyrażeń.

Mocne strony tomizmu?

To wielka synteza ludzkości. Święty Tomasz korzystał z dorobku tradycji i swej epoki. Miał do dyspozycji wielką bibliotekę Alberta Wielkiego. Znał w dosłownym tłumaczeniu Arystotelesa. A ten prze-

cież był nie byle czyim uczniem, mianowicie, był uczniem Platona, w którego Akademii przesiedział lat dwadzieścia. Nadto Św. Tomasz znał św. Augustyna, znał Cycerona i innych. To jest cała tradycja europejskiej filozofii. Mogę powiedzieć, że po Św. Tomaszu następowała zasadniczo tylko deprawacja. Zasadniczo. Oczywiście, w tych deprawacjach znajdowały się nieraz genialne sformułowania, na przykład u Dunsa Szkota albo u nominalistów, którzy w dyskusji z platonikami zwracali uwagę, że nie ma żadnych pojęć ogólnych jako bytów realnych. Znajdujemy też genialne ujęcia u Kartezjusza, Leibniza, Wolffa, Kanta. Jednakże są one zrozumiałe dopiero na kanwie starej, wielkiej teorii bytu i człowieka.

Czy słuszne jest stwierdzenie, że wszystkie wielkie teksty scholastyki są to zasadniczo teksty teologiczne. Św. Tomasz był - w istocie - teologiem. Czyżby nie uważał się za filozofa ?

Święty Tomasz był teologiem, lecz potrzebował dla swej teologii dwóch realnych rozumień: świata-bytu i człowieka. Świata potrzebował do tego, żeby dojść do pojęcia Boga. A człowieka potrzebował jako adresata Objawienia. Nie mógł zatem św. Tomasz sformułować myśli teologicznej bez uprzedniego rozwiązania teorii bytu i teorii człowieka.

Święty Tomasz tworzył w określonym momencie dziejów. W uniwersytetach wykładano wówczas Arystotelesa, choć neoplatonizm augustyński również był widoczny. Nauczali przede wszystkim duchowni, a więc związani z teologią. Pojawił się jednak ruch naukowy, interpretujący Arystotelesa w ścisłym związku z Awerroesem, pragnący fdozofować poza zależnościami teologicznymi. Czy rzeczywiście św. Tomasz przekształcił ten ruch w fundament teologii? Bo przecież ostatecznie zażądał współpracy między teologią a filozofią?

Był to bardzo ciekawy okres w rozwoju filozofii. Cała ogromna tradycja platońsko-plotyńsko-augustyńska uchodziła za doktrynę Kościoła. I oto nagle pojawia się Arystoteles, ze strony Arabów Wschodnich, ze strony Awicenny i Arabów Zachodnich. Jednakże w wielu wypadkach platonizm nadal przezwyciężał Arystotelesa. Dlatego teologia musiała niejako poznawać Arystotelesa. Był on znany przede

wszystkim jako logik. Od strony filozofii przyrody zjawia się Arystoteles na Sycylii, co spowodowało nagłe zagrożenie dla chrześcijaństwa. Przejmowanie filozofii przyrody Arystotelesa kończyło się monizmem panteistycznym. Panteizm zaczął się przedtem pojawiać w szkole w Chartre. Po prostu koncepcja materii Arystotelesa zaczęła z niesamowitą siłą oddziaływać. Dlatego św. Tomasz podjął ogromny wysiłek, by Arystotelesa zrozumieć. Papież dostarczył św. Tomaszowi tłumaczenia *Metafizyki, Etyki,* aby ten mógł dotrzeć do samego serca arystotelizmu i zastopować arabski awerroizm.

Niekiedy powiada się jednak: po co filozofia, czyż nie wystarczy wieść o zbawczym czynie Chrystusa, wieść o zmartwychwstaniu? Wystarczy wierzyć i dobrze żyć. Po cóż jeszcze filozofia ?

Tylko, że używając słowa "wystarczy" już wyrażamy się filozoficznie. Tego rodzaju rozpoznanie suponuje jakąś wizję rzeczywistości. O co tu chodzi? Otóż, od filozofii nie ma ucieczki. Bo ten, kto mówi, że filozofia nie jest potrzebna, głosi właściwie tezę filozoficzną.

Święty Tomasz uparcie twierdził, że aby mieć pewność istnienia Boga, trzeba w pełni świadomego i uzasadnionego poznania metafizycznego.

No tak, trzeba zrozumieć rzeczywistość, byt. Rzeczywistość rozumianą jako byt, byt rozumiany jako rzeczywistość, nie jako pojęcie. Święty Tomasz wyraźnie mówi: byt jest pierwszy. Ta książka, ten dywan, ten oto człowiek. W filozofii nie ma jakiegoś punktu wyjścia, jak to miało i ma miejsce w późniejszych zdeprawowanych systemach, operujących określonym punktem wyjścia. Byt jawi się różnorako, powiadał Arystoteles. Bytem jest krowa, bytem jest koń, bytem jest wierzba, bytem jest człowiek, bytem jest jedzenie, bytami są różne relacje. W zależności od tego z czym się poznawczo stykam, to stykam się z istniejącym konkretem. I to jest kontakt z rzeczywistością.

To, o czym Ojciec Profesor teraz mówi jest tak oczywiste. Niemniej wielu ludzi wykształconych nadal kojarzy metafizykę z wywoływaniem duchów, a nie z czymś realnym. Metafizyka w potocznych rozpoznaniach zdaje się być czymś wysoce abstrakcyjnym, ograniczającym się do działań na pojęciach. Nawet niektórzy politycy-ministrowie nie są wolni od tego rodzaju myślenia.

Ależ my wiemy kim byli nasi ministrowie. Przez ostatnie 50. lat działali tak, jakby nie docierała do nich autentyczna, pozbawiona zniekształceń wiedza. A inni ludzie wykształceni. . . ? Wszyscy byli deformowani przez ówczesne komunistyczne wykształcenie. Nacisk ideologii to codzienność tamtego życia. Już zapomnieliśmy o socrealizmie, o cenzurze, o propagandowych kłamstwach, pół-informacjach, pół-prawdach. To wszystko niejako w nas się zagnieździło, pozostało. Ogólnie - jakoś zachowało się w kulturze. Sądzę, iż musi minąć przynajmniej czas dwóch pokoleń, aby się z tego marazmu oczyścić.

To dosyć smutna wizja przyszłości. . .

Nie, nie jest ona smutna, tylko realna.

Należy więc przynajmniej próbować przypominać ludziom kończącego się wieku o wartościach metafizyki, mając oczywiście świadomość, że doświadczenie metafizyczne jest trudnym doświadczeniem. Wielu wciąż powtarza: pojęcie bytu to czysta abstrakcja. Bo to ani to, ani tamto, na co patrzymy. . .

Otóż, przeciwnie. Bytem jest każdy konkret ze względu na to, że istnieje. Dlaczego metafizyka z trudnością przedziera się do potocznej świadomości? Dlatego, że cała filozofia, którą odziedziczyliśmy, to były różnego rodzaju ideologie. Jeżeli zaś wyjdziemy od rzeczywistości, jeśli kogoś zapytam: co widzisz przed sobą? Książkę - otóż książka to byt. A dlaczego jest ona bytem? Czy byt wyczerpuje się w tej książce? Nieraz przywołuję poglądowo studentom obraz zakochanego chłopaka, który zobaczył Ewę i odtąd poza nią świata nie widzi. Gdy jednak Ewa przyprowadza koleżankę, wówczas przeżywa on szok metafizyczny. Okazuje się, że oprócz Ewy istnieje jeszcze Marta. A zatem byt-Ewa nie wyczerpuje całego świata. Rzeczywistość od strony istnienia aktualizuje różnorodne treści.

Rzeczywistość jest tak bardzo szeroka, mówiąc metaforycznie, że nasze poznanie nigdy nie może jej ogarnąć.

Otóż to! Dlatego w późniejszych działaniach metafizycznych potrzebna jest analogia, zresztą jej różne rodzaje. Poznanie analogiczne jako poznanie pierwotne. Albowiem poznanie jednoznaczne potrzebne jest w naukach abstrakcyjno-technicznych. W życiu nie ma poznania

jednoznacznego. Analogia lepiej dotyka człowieka. Weźmy przykład: ktoś jedzie samochodem i dostrzega innego kierowcę nie respektującego znaków drogowych, zatem krzyczy "„y baranie", wówczas ten drugi obraża się, choć było to wyrażenie metonimiczne, analogicznie rozumiane. Niemniej człowiek od razu rozumie relacje zawarte w tym wyrażeniu.

Jednakże realizm nie zajmuje współczesnych umysłów. Po fdozofii Kartezjusza żyjemy już w innym krajobrazie filozoficznym.

Zgadzam się z tym, co nie jest zresztą moim odkryciem. Wielki Etienne Gilson, którego ogromnie cenię, do którego posyłałem swoich uczniów, wspominał często, iż nasza kultura jest kulturą zanieczyszczoną kartezjanizmem.

Spróbujmy to bliżej wyjaśnić. Ojciec Bocheński sugerował, że obecnie mamy do czynienia z przełomem podobnym do tego, jaki nastąpił w okresie Renesansu. Miałby ów przełom polegać na przejściu od syntezy do analizy, zwrocie ku przedmiotowi, rozwoju logiki i rozwoju filozofii miłości (Sartre, Freud).

Przełom w okresie Renesansu nie nastąpił nagle. Tezy Bocheńskiego są tezami dziennikarskimi, które ładnie brzmią i pociągają. Sartrowska koncepcja miłości, to daj Boże zdrowie. Podobnie Freud. Synteza jest potrzebna nam wszystkim, abyśmy nie pogublili się, nie rozdrobnili w zawiłościach analiz. Tym bardziej, że postawy analityczne zmuszają do swoiście pojętych działań totalitarnych.

Chyba Ojciec Profesor tu przesadza.

Nie, wcale nie przesadzam. Większość dzisiejszych filozofii ma totalitarny charakter. Retoryka argumentu, mówiąc scholastycznie. Mam na myśli na przykład Heideggera czy Ricoeura. Są to filozofie żądające absolutyzacji, nie zaś kontaktu z rzeczywistością. Gdy zaś chodzi o Kartezjusza. Cóż, nie pojawił się on z filozoficznej nicości. Kartezjusz, co przekonująco wykazywał Gilson, jest dzieckiem scholastyki, dzieckiem Dunsa Szkota, dzieckiem nominalizmu, hiszpańskiej szkoły filozofii, a więc suarezjanizmu i szkół jezuickich, gdzie filozofowanie sprowadzało się zasadniczo do teorii poznania.

Pisał o tych kwestiach Gilson w swej pracy ***Etudes sur le role de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*** *(Paris 1930), precyzyjnie pokazując związki myśli kartezjańskiej zarówno*

z adwersarzami filozofa jak i Anzelmem, Dunsem Szkotem, Spinozą, nie wspominając już św. Tomasza.

Tak, tak. Dopowiedzmy jeszcze, że nie można mówić o żadnym renesansowym przełomie. Renesans (w filozofii) nie odznaczał się jakąś specjalnie wyróżnioną cechą. Nie odnajdujemy w tej epoce wielkich filozoficznych indywidualności. Większość uczonych poszła wówczas w stronę piękna. Zresztą, są to rzeczy na ogół dobrze znane i opisane w literaturze przedmiotu. Teoria Albertiego, upadek Konstantynopola, trochę filozofowania platońskiego we Florencji i na tym tle rzeczywisty, znaczący wybuch geniuszu malarstwa włoskiego, narodu Etrusków czy starych toskańskich narodów. Kartezjusz przewrócił wszystko.

Kartezjusz miał też poprzedników renesansowych, chociażby cała **via moderna,** *Ficino, Pico, Campanelli. Gilson, co prawda, pisze, że Kartezjusz. zjawił się zaraz bezpośrednio po Grekach, lecz to chyba zbytnie uogólnienie.*

Zapewne jakieś związki istnieją, o których kolega teraz mówi, niemniej ważniejsze pozostaje co innego, mianowicie to, że Kartezjusz wykorzystując wszystkie soki, tkwiące w scholastyce, poszedł w innym kierunku, właśnie w kierunku podmiotu, poznania, odcięcia się od świata itd.

Czyżby więc pojęcie filozofii współczesnej było fikcją?

Twierdzę, że filozofii współczesnej nie ma. Nie ma - żadnej, bo nie ma poznania świata realnie istniejącego. Jest analityczna filozofia angielska, to jest filozofia języka, zajmująca się analizą systemów znaków umownych. Przedtem była analiza systemów znaków formalnych, to jest od wystąpienia Kartezjusza analiza pojęć, myśli itd. W tych postawach o rzeczywistości „zapomniano". Dlaczego człowiek ma się zamknąć w obrębie systemów znaków i karmić się tylko znakami. Przecież nie wszystkie znaki wskazują na rzeczywistość. Dlaczego nie mielibyśmy sięgać do istniejącej rzeczywistości?

Ricoeur powie, że warto odwoływać się do porządku znakowego, ponieważ znaki symboliczne (archetypy) kryją w sobie wiedzę o człowieku. Rozumienie języka symbolicznego umożliwia zrozumienie samego siebie.

Ricoeur mówiąc w ten sposób powraca do mitologii. Proponuje wizję sugerującą, że w mitach i symbolach zawiera się rzeczywistość. Tymczasem filozofia realistyczna wskazuje, że dysponujemy poznaniem przedznakowym, przedsymbolicznym. Dlatego trudno przyjąć, że tylko poznanie symboliczne i poznanie znakowe, i języka i systemów znakowych ujawni nam coś więcej, aniżeli dotarcie do samych rzeczy.

Widzę tutaj wyraźne nawiązanie do kantyzmu.

Tradycja kantowska daje się odnaleźć niemal we wszystkich współczesnych propozycjach filozoficznych. Wszystkie one są jak meteory, które - jakby tu rzec - pięknie świecą i błyszczą, wzbudzają uwagę, jednak szybko się spalają stając się filozoficznie nieużytecznymi kamieniami.

Jakie więc jest wyjście z tych współczesnych pułapek? Czy filozofowanie nie ma już żadnego uchwytnego racjonalnie sensu? To już koniec filozofa, jak przepowiadał Heidegger.

Spójrzmy jaki napis umieszczono na medalu ku czci księdza Stanisława Konarskiego: *Sapere auso,* odważ się myśleć, odważ się poznawać. To właśnie pozostaje ważne, żeby nie wsłuchiwać się w niedouczony głos mass-mediów, absolutyzujących często swój punkt widzenia, zasłaniających rzeczywistość, dających namiastkę tejże i zwrócić się w stronę samej rzeczywistości.

Co to konkretnie oznacza?

Jesteśmy narodem chorym. Byliśmy przez dwa, może trzy pokolenia przedmiotem prób medyczno-intelektualnych. Wszczepiano w nas marksizm, a teraz podskórnie jako antidotum wszczepia się różnego rodzaju liberalizmy, mówiąc metaforycznie, używki. Przez 50. lat byliśmy narodem skazanym na antyludzkie eksperymenty. A ponieważ byliśmy narodem wierzącym, nie utraciliśmy do końca swej narodowej siły i musze powiedzieć to, co powiedział Gorbaczow w Warszawie, że mamy Jana Pawła II, papieża, który zasadniczo przyczynił się do obalenia komunizmu i odwrócenia historycznej karty. Lecz pozostaliśmy narodem osłabionym. Nie mieliśmy ani jednego zdrowego rządu ani zdrowej polityki. Być może będzie tak trwało jeszcze przez dwa przyszłe pokolenia, taki okres duchowej społeczno-duchowej kwaran-

tanny. Dlatego ja własne prace filozoficzne piszę właściwie na pojutrze, nie na jutro. Albowiem nasze jutro będzie takie, jakie mamy dzisiaj w Europie Zachodniej i Ameryce, gdzie moralne upodlenie, wewnętrzna dezorganizacja stały się czymś niemal naturalnym. Musi się to wszystko wypalić. . . Marzy mi się, aby filozoficzna doktryna Szkoły Lubelskiej stała się doktryną uniwersytetów, gdyż jej źródła tkwią w mądrości przyrodzonej zupełnie niesprzecznej z prawdą chrześcijaństwa. Cała moja praca filozoficzna polegała i wciąż, jak ufam, polega na uzupełnianiu bądź dopełnianiu tego, co głosili Arystoteles i św. Tomasz z Akwinu.

Filozofuje zatem Ojciec Profesor mając świadomość wpływu wiary na filozofowanie. Nie odrzuca Ojciec Profesor pojęcia filozofii chrześcijańskiej ?

Nie, nie odrzucam. Oczywiście, trzeba oddzielać wiarę i rozum. Niemniej wiara ma i mieć musi racjonalne podstawy. Ona nie jest czymś ślepym. Nie wolno tutaj być kimś niezdecydowanym, jak kiedyś św. Augustyn. Wiara pozbawiona rozumowego wsparcia byłaby chyba czymś, tak powiem, a-ludzkim. Wiara wymaga racjonalności na miarę człowieka. Dlatego też kultura chrześcijańska, w głębi której żyjemy włącza nas w porządek wiary i w porządek rozumu. Świadomość metodologiczna jest w tym względzie szczególnie potrzebna. Dokonujemy rozróżnień nie po to, aby dzielić, lecz, aby nie myśleć i działać chaotycznie, absurdalnie. Wiedział o tym już Albert Wielki, więc i my o tym pamiętajmy. Naszym polskim nieszczęściem pozostaje to, że powtarzamy hasła kultury zachodniej. Naród papuzi, mówił Juliusz Słowacki. Musimy zdobyć się na własne myślenie, pielęgnowanie własnych tradycji. Naród polski jest mocny intelektualnie. Nie musimy wpatrywać się i naśladować Kartezjusza czy Heideggera, bo włączeni jesteśmy w te dobre tradycje chrześcijańskiej Europy.

Rozmawiał ks. Jan Sochoń

Sylwetki wielkich filozofów

Mieczysław Albert Krąpiec OP

ARYSTOTELES

W roku 384/3 p.n.e. w Stagiros na Chalcydyce trackiej, starej kolonii Jończyków poddanej panowaniu króla Macedonii, urodził się Arystoteles z ojca Nikomacha, przybocznego lekarza króla macedońskiego Amyntasa II, i matki Faistias, rodem z Chalcis, gdzie później jej wielki syn szukał schronienia. Ojciec wcześnie go odumarł i dlatego pod opieką ojcowskiego przyjaciela Proksenosa z Atarneus sposobił się do zawodu lekarskiego. Dobrym widocznie był opiekunem Proksenos, skoro później Stagiryta adoptuje, na znak wdzięczności, jego syna Nikanora[1].

Około roku 366, a więc w wieku lat 17/18 przybywa nasz młodzieniec do Aten i wstępuje do szkoły Platona - Akademii, która wraz ze szkołą w Abderze, gdzie uczył Demokryt, była jakoby prototypem późniejszego uniwersytetu. Platon, po powrocie z Sycylii, okazał się niezrównanym mistrzem dla Arystotelesa, którego również niezwykła osobowość mogła się rozwinąć tylko pod życzliwą, liberalną i duchowo podniecającą opieką „boskiego" Arystoklesa, przezwanego, dla swej barczystej postawy, Platonem. W Akademii przebywał Stygiryta

około 20 lat, pobierając najpierw studia retoryczne u Isokratesa, studiując matematykę, astronomię, politykę, teorię prawa, a nade wszystko chłonąc filozoficzną teorię swego Mistrza. W pierwszym okresie swych studiów dał się chyba całkowicie porwać myśli Platona, później jednak coraz bardziej dochodził do własnych przemyśleń, różnych od poglądów Założyciela Akademii. Gdy ten w 81 roku życia zmarł, wydawało się, że scholarcha zostanie genialny Uczeń. Czy to jednak w wyniku sporów doktrynalnych, czy też dla jakichś innych, może rodzinnych, powodów scholarcha Akademii został siostrzeniec Platona, Speuzippos[2]. Wówczas Akademię opuszczają Arystoteles i Ksenokrates z Chalcedonu. Było to około 347 roku.

Po odejściu z Akademii i opuszczeniu Aten Arystoteles przybywa do swego przyjaciela Hermiasza, perskiego lennika („tyran" - „eunuch") na Atarneus i Assos w Myzji. Tutaj przez kilka lat - prawdopodobnie 3, czyli do 40 roku życia, dokonuje osobistych przemyśleń na tle krytyki systemu Platona. Gdy Persowie, prawdopodobnie podczas jakiegoś powstania, zamordowali swego „tyrana", Arystoteles ratuje jego siostrzenicę i córkę z adopcji - Pythias, uchodzi do Mityleny i tu w r. 345 ją poślubia. Była ona jego pierwszą żoną, z którą miał córkę Pythias, podczas gdy syna Nikomacha miał już z żoną drugą Herpyllis ze Stagiros. Dla pierwszej jednak zachował pamięć wdzięczną, jak świadczy o tym jego testament[3].

W Mitylenie na Lesbos prowadzi swoje badania biologiczne i filozoficzne aż do roku 342, kiedy to zostaje powołany na dwór do Pełli, by stać się wychowawcą Aleksandra Wielkiego i jego towarzyszy. Tu, prawdopodobnie dla swych wychowanków, napisał rozprawy o monarchii i koloniach. Wychowawstwo jego skończyło się w roku 340, gdy król Filip, zajęty wojną z Focydyjczykami, powołał swego syna Aleksandra do współrządu.

Po śmierci Filipa, gdy Aleksander wstąpił na tron w r. 335, Arystoteles wraz z rodziną i Teofrastem powraca do Aten i tu w gaju poświęconym Apollonowi, Lykeios, na północny wschód od miasta, otwiera własną szkołę, zwaną później Lykeionem. Jako cudzoziemiec nie mógł nabyć na własność ziemi i budynków, dlatego wynajmuje zabudowania należące do świątyni Muz i tam urządza salę wykładową,

bibliotekę i pracownie. Szkołę tę, od portyku, nazwano szkołą *Peripatos* i zorganizowano ją na wzór Akademii, a więc jako bractwo kultowe ku czci Muz, odbywające co miesiąc składkowe biesiady, dopełniające towarzysko życie naukowe, którego organizacja nie jest nam bliżej znana. Prawdopodobnie odbywały się tam wykłady, które przechodziły w dyskusje i wspólne ustalenia tez filozoficznych. Miało to coraz bardziej przygotowywać do samodzielnej pracy naukowej, zwłaszcza starszych uczniów i przyjaciół, którym, jak np. Teofrastowi, Mistrz odstępował swoje materiały botaniczne.

Po śmierci Aleksandra w r. 325 w Atenach doszło do głosu stronnictwo antymacedońskie, które, prawdopodobnie przez hierofanta Eurymedona, zamierzało wytoczyć Arystotelesowi proces o bezbożność. Takie procesy były Stygirycie znane. Dla Anaksagorasa i Protagorasa nie były tak tragiczne jak dla Sokratesa. Arystoteles opuściwszy Ateny schronił się w Chalcis na Eubei, mieście swej matki, gdzie przebywała jego druga żona Herpyllis z synem Nikomachem. Tam żył jeszcze rok i w roku 322/321 (w 63 roku swego życia) zmarł na skutek jakichś cierpień żołądkowych. Scholarcha Perypatu ustanowił Teofrasta z Eresos.

Ogół pism Arystotelesa pochodzi z trzech okresów jego życia - a) współpracy z Platonem, b) pobytu w Assos i Mitylenie oraz c) jego prac w Lykeionie.

Te trzy okresy - jak to podkreślał nieustannie Jaeger - cechuje coraz dalsze odchodzenie od pozycji Platona[4]. Szczególnie uwidocznia się to w pismach metafizycznych i to tak dalece, że dla uczonego niemieckiego to właśnie stało się, w dużej mierze, kryterium oceny rozwoju myśli Stagiryty.

Nas interesuje przede wszystkim kompleks pism zawartych w *Metafizyce,* chociaż dla zrozumienia tej ostatniej trzeba nieraz sięgać do szeregu opracowań tworzących *Organon* lub do jego piśmiennictwa z zakresu przyrody, matematyki i psychologii, lub grupy pism etycznych. *Metafizyka* należy do grupy pism akroamatycznych, czyli ezoterycznych, przeznaczonych dla Szkoły, a więc napisanych w formie szkicu do wykładów, z typowymi skrótami i niedomówieniami. Pisma te jednak nie stanowiły żadnej wiedzy dla wtajemniczonych, lecz je-

dynie były pomyślane jako pisma filozoficzne o trudniejszej problematyce, nieopracowane przy tym według przyjętego zwyczaju, np. w formie dialogu. Były to więc pisma w ówczesnym rozumieniu naukowe, gdzie nie zwracano uwagi na styl *(Aristoteles in scribenclo negligentia* - zauważa Bonitz), ale jedynie na maksymalną ścisłość. I skoro naukowa kadra w tamtych czasach ograniczała się właściwie do grona uczestników studiów, głównie uczniów, nic dziwnego, że pisma akroamatyczne nie były publikacjami przeznaczonymi dla bibliotek, lecz jedynie manuskryptami raczej prywatnymi .

Pisma metafizyczne Arystotelesa należą do chyba najmniej kwestionowanych jego dzieł. Nie odnosi się to naturalnie do różnych części poszczególnych ksiąg *Metafizyki,* których autentyczność jest przedmiotem spornych stanowisk. Sam Arystoteles nigdy nie wydał swej *Metafizyki,* ale prawdopodobnie powierzył ją najwierniejszemu swemu uczniowi Eudemosowi, który miał ją wydać po raz pierwszy i to dla wąskiego grona uczniów i przyjaciół. Z tego też tytułu nie były one znane ogółowi aż do czasów Andronikosa. Sami zresztą perypatetycy pod wpływem Stratona zajęli się raczej badaniami eksperymentalnymi aniżeli filozoficznymi rozważaniami. I dlatego to od czasów Teofrasta właściwie już nie spotykamy się ze wzmiankami o *Metafizyce* Arystotelesa. Dla praktycznych zaś Rzymian nawet *Topiki* uchodziły za wysoką spekulację.

Najprawdopodobniej wszystkie pisma Arystotelesa, łącznie z jego *Metafizyką,* krążyły w odpisach w Szkole i to już od czasów Teofrasta (zmarłego w 287 r.p.n.e.) i jego następców. Fakt, że nie wzmiankowano o *Metafizyce,* tłumaczy się zupełnie dobrze tym, iż jeden z pierwszych następców w scholarchacie po Teofraście, mianowicie Straton z Lampsaku, pchnął badania szkoły Perypatu w kierunku fizyki. Szkoła jednak posługiwała się pismami naukowymi Stagiryty i te musiały być znane, skoro rywalizujące ośrodki szkolne megarejczyków, epikurejczyków i stoików dyskutowały ze stanowiskiem filozoficznym Arystotelesa. Poza tym nie można sobie wyobrazić, by założona przez Ptolomeusza Sotera słynna Biblioteka Aleksandryjska nie posiadała odpisu dzieł Arystotelesa, skoro Demetriusz, za którego radą Ptolomeusz ufundował Bibliotekę, był uczniem i przyjacielem Teofrasta. Na

skutek powolnego upadku Perypatu, krążące w odpisach pisma Arystotelesa coraz bardziej się rozpraszały, tak że ostatni scholarcha, Andronikos, postanowił po raz pierwszy wydać zbiór pism Założyciela Lykeionu. Jego zasługi z tego tytułu są olbrzymie, gdyż po pierwsze, z I wieku przed Chrystusem, znane nam wydanie dzieł Arystotelesa jeśli nie uratowało ich od zagłady (jak sam Andronikos, chyba w celach reklamowych, twierdził), to na pewno przyczyniło się do renesansu myśli Stagiryty. I w związku z tym właśnie wydaniem pism Arystotelesa przez Andronikosa stała się znana nazwa kilkunastu ksiąg Filozofii Pierwszej -*Metafizyką* „ta meta ta fizyka". Może jest ona (nazwa) nieco starsza niż dzieło Andronikosa, to jednak zwykło się uważać, że to właśnie on, Andronikos z Rodos, nazwał „metafizyką" zbiór ksiąg filozoficznych umieszczonych w wydaniu po *Fizykach.* Nazwa „metafizyka" przyjmowała się powoli. Od czasów Awerroesa stała się już w powszechnym użyciu.

Whitehead powiedział, że cała filozofia europejska to tylko przypisy do Platona. Nie całkiem można się z tym zgodzić. Trzeba dodać, że także do Arystotelesa. Arystoteles to przede wszystkim twórca rozumienia rzeczywistości (a więc metafizyki), lecz także ten, który zaważył pewną filozoficzną postawą, poznawczym maksymalizmem. To, co uderza czytelnika dzieł Arystotelesa, to dominacja rozumu. Grecki intelektualizm wypowiedział się w jego twórczości najdobitniej. Entuzjazm i poetyckie uniesienie, zasadniczy i nieodłączny element myśli platońskiej, znika u Arystotelesa bez śladu. Za koronę życia uważał Stagiryta wykształcenie, które w jego głębokim przekonaniu miało kształtować moralną postawę człowieka. Wyżej też stawiał rozważania teoretyczne od działalności praktycznej. Niewątpliwie można śmiało nazwać go ojcem tego, co w europejskiej kulturze jest najcenniejsze.

Przypisy

[1] Informacje o życiu Arystotelesa podają następujące źródła: Diogenes Laertios, ***De vita clalorum philosophorum,*** ks. 5, rozdz. 1; Dionizy z Halikarnassu, ***Listy do Ammoniusza,*** L. 1, rozdz. 5; Aninim Menagius, ***Życie Arystotelesa;*** Suidas, ***Arystoteles;*** Hesychiusz z Miletu, ***O Arystotelesie.*** Por. E. Zeller, ***Di Philosophie der Griechen,*** II T. , II Abt. : ***Aristóteles und die alten Peripatetiker,*** Ed. 4, Leipzig 1921; Fr. Ueberweg, M. Heinze, ***Grundriss der Geschiclite der Philosophie,*** I T. : ***Die Philosophie des Altertums,*** 14 Aufl. , Basel 1957, s. 347 nn.; M. B. Philippe OP, ***Initiation. . . la philosophie d'Aristote,*** Paris 1954, s. 18 nn. Ponadto por. M. Plezia, ***Od Arystotelesa do „Zlotej legendy",*** Warszawa 1958; L. Robin, ***Aristote,*** Paris 1944; T. Sinko, ***Literatura grecka,*** t. I, cz. 2 , Kraków 1932, s. 763 nn.; D. Gromska: Arystoteles, ***Etyka Nikomachejska,*** Warszawa 1956, Wstęp. Wiele również informacji o pracach Stagiryty w powiązaniu z historią jego życia można znaleźć w : W. Jaeger, ***Aristóteles. Grundlegung einer Geschiclite seiner Entwicklung,*** Berlin 1923.

[2] M. Plezia, op. cit. , s. 18 nn. przedstawia przedśmiertną samotność Platona; na s. 21 przetłumaczył tekst testamentu Platona zachowany u Diogenesa Laertiosa.

[3] Testament Arystotelesa przedstawia również M. Plezia na s. 25-28.

[4] Jaeger dwukrotnie wypowiadał się na ten temat w ***Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphisik des Aristóteles,*** Berlin 1912 i w cytowanej wyżej ***Aristóteles.*** To drugie dzieło moderuje nieco zbyt radykalne stanowisko pracy pierwszej.

[5] Szerzej na temat pism metafizycznych można znaleźć u W. D. Ross, ***Aristotle's Metaphisics,*** vol. I, Paris 1953, Introduction. Stamtąd też głównie zaczerpnąłem niżej podane wiadomości o losach pism metafizycznych. Odnosi się to również do pracy Robina, ***Aristote.***

Jacek Woroniecki OP

Pośmiertna misja Henryka Sienkiewicza*

Dzięki składam serdeczne całej rodzinie Rostworowskich, z Szambelanem Ojca Sw. a naszym drogim skarbnikiem hr. Antonim na czele, za ten piękny przykład zrozumienia najistotniejszych potrzeb społecznych i wielkiej ofiarności na ich cel, jaki nam dali, fundując w Uniwersytecie Lubelskim własnym sumptem tę oto salę wykładową. Dziękuję im najpierw za samą ich ofiarność, tak chętną, samorzutną i, co w czasach, które przeżywamy, najważniejsze, tak szybką i niewymuszoną; następnie za tę serdeczną współpracę, której hrabia Antoni nam nigdy nie odmówił tak, iż nieraz już musieliśmy sobie stawiać pytanie, czy jej nie nadużywamy; wreszcie za samą ideę, z którą chcieli swą fundację związać, umieszczając nad wybraną przez się salą wielkie imię Henryka Sienkiewicza. Słusznie dumni z więzów pokrewieństwa, łączących ich z Sienkiewiczem, z tego, że ich krew płynęła w jego żyłach, a stary obyczaj rodzinny wszedł w skład tej atmosfery moralnej, która wychowała wielkiego pisarza, mieli oni jednak i to jeszcze na myśli, aby młodzieży, uczącej się w murach naszej Wszechnicy, postawić przed oczami żywy wzór twórczości umysłowej i cnót obywatelskich, harmonijnie połączonych w jedną całość.

I nie mogli lepiej wybrać. Dla Wszechnicy stawiającej swe pierwsze kroki, budującej z wielkim trudem, już nie tylko swe gmachy, ale swe

"Powyższy tekst jest przemówieniem wygłoszonym na inaugurację sali im. H.Sienkiewicza w Uniwersytecie Lubelskim (obecny KUL) dnia 22 czerwca 1923 roku przez Ojca Jacka Woronieckiego, ówczesnego rektora tej uczelni. Tekst ten został zaczerpnięty z jego książki ***Około kultu mowy ojczystej,*** Lwów 1925, str.107-112.

tradycje życia umysłowego i moralnego, nie można było znaleźć wśród wielkich ludzi najbliższej nam przeszłości człowieka, który by lepiej streszczał w swej osobie ten ideał kultury ducha, jaki powinien przyświecać naszej uczelni.

Cudna mowa polska pod jego piórem nabrała takiej mocy i przejrzystości, a zarazem takiej giętkości i zdolności oddawania najrozleglejszej skali myśli, jaką żaden inny pisarz polski poszczycić się nie może. Jędrna i strojna jego proza stała się dla nas nie tylko prawdziwą muzyką dla ducha, ale i szkołą dla umysłu; kto go czytał - a czytali, czytają i czytać go będą wszyscy - ten nie tylko się radował i bawił, ten nie tylko używał najszczytniejszej rozrywki dla umysłu, ale poza tym, może niezupełnie świadomie, uczył się mowy polskiej, wchłaniał w siebie całe bogactwo naszego języka, całą tę gamę jego form, którą nasz wielki, pisarz rozlał po swych dziełach.

Można powiedzieć więcej. Kto wczyta się w Sienkiewicza, ten nie tylko zżyje się z najpoprawniejszą mową polską, ale ponadto nauczy się myśleć jasno i poprawnie, ten przez język dosięgnie myśli. Błędne byłoby bowiem widzieć w języku tylko wyraz myśli : siłą refleksji jest on jej szkołą tak, iż, aby jasno i poprawnie myśleć, trzeba jasno i poprawnie mówić.

I oto dlaczego imię Sienkiewicza jest tak bardzo na miejscu we Wszechnicy, która pragnie dotrzeć do najgłębszych źródeł kultury narodowej. On, który dzięki prostocie i jasności a zarazem strojności swej mowy uczy cały naród myśleć poprawnie po polsku, on winien tym bardziej w środowiskach uniwersyteckich przodować kultowi języka polskiego. Nie można dosięgnąć umysłów inaczej jak poprzez język, i, aby ryć poprawnie w młodych umysłach, aby kierować ich rozwojem duchowym, trzeba nim władać w zupełności, z precyzją i nawet z artyzmem. I dziś, kiedy stoimy u progu nowego okresu w rozwoju nauki polskiej, nic nie jest dla nas ważniejsze, jak położyć u jej podstaw wielki kult mowy ojczystej. Winna ona promieniować nie tylko w dziedzinie sztuki, ale i w dziedzinie wiedzy, i, aczkolwiek innymi w niej będzie świecić barwami, mniej rzucającymi się w oczy, niemniej jednak i tam będzie musiała okazać całą swą moc, wyrazistość i zdolność oddania myśli ludzkiej.

Prawo Sienkiewicza do tego, aby i w środowiskach uniwersyteckich być wzorem dla uczonego, opiera się jeszcze na jego studiach uniwersyteckich w niezapomnianej Szkole Głównej. Nigdy by jego wielkie zdolności przyrodzone nie były przyniosły takiego plonu, gdyby nie były przeorane raz po raz systematyczną pracą nad poznaniem tajników mowy ojczystej w Szkole Głównej, tej uczelni, w której nie wiadomo, co bardziej uderza, czy jej tragiczny los, czy też ten liczny zastęp mężów o głębokiej kulturze ducha, których nam wydała w ciągu tak krótkiego swego istnienia.

Sienkiewicz jest dla nas duchowym łącznikiem ze Szkołą Główną i przypomina nam, zarówno profesorom, jak i młodzieży akademickiej, co może w krótkim czasie takie środowisko dać swemu społeczeństwu, gdy należycie postawi to, co jest jedną z podstaw życia umysłowego, kult języka i przezeń kult myśli.

Do wiekopomnych zasług Sienkiewicza w dziedzinie języka przychodzą i niemniej wielkie zasługi w dziedzinie samej twórczości. Cudnym swym językiem uczył on nas myśleć po polsku, ale nie było mu obojętne dokąd myśl jego czytelników pobiegnie; nie, on miał bardzo wyraźne zamierzenie, gdy brał pióro do ręki i gotował się nadawać nim pewien impuls, pewien kierunek myśli tych wszystkich, którzy go będą czytać. Zamierzeniem jego było zwrócić ich myśl do otaczającej nas rzeczywistości i w tej skomplikowanej grze czynników, które się na nią składają , uczyć odszukiwać te tak trudno dające się tam dojrzeć podstawowe prawa i zjawiska życia ludzkiego na tle wszechświata.

Nie wiem, jak historycy literatury klasyfikują Sienkiewicza, z punktu widzenia jednak filozoficznego, najwybitniejszą cechą jego twórczości, jest ten realistyczny obiektywizm, który sprawia, że pisarz wychodzi z siebie i tworzy dzieła, w których subiektywne jego przeżycia odgrywają bardzo małą rolę.

Sienkiewicz należy do tych pisarzy, o których bardzo byśmy mało mogli powiedzieć, gdybyśmy jako jedyne źródło do życiorysu mieli same tylko ich dzieła. Tu tkwi źródło jego powodzenia: i w życiu codziennym człowiek, co wciąż o sobie mówi, wnet słuchaczów znudzi, a i w twórczości literackiej warunkiem trwałego zainteresowania

jest wyjście z siebie i zwracanie myśli do tego, co jest niewyczerpalne, do tej rzeczywistości, która nas otacza, a która zawsze ta sama, zawsze może być nową i interesującą, gdy genialny umysł oświetli ją swą indywidualną myślą. I tu też twórczość Sienkiewicza jest dla nas szkołą myślenia, stąd też i nowy jego tytuł do przodowania w umysłowym życiu naszych Wszechnic. W dziejach myśli ludzkiej zawsze ścierają się dwa prądy, z których, jeden obiektywny, uważa za główny przedmiot filozofii rzeczywistość bytu, drugi, subiektywny - nasze myśli o tej rzeczywistości. Po wiekowej przewadze subiektywizmu budzi się coraz silniej i w filozofii, i w sztuce, i w życiu pożądanie subiektywizmu, tego wyjścia z siebie, zagłębienia się w bycie otaczającego nas środowiska i czerpania z niego w pełni.

Sienkiewicz pod względem tego obiektywnego realizmu jest u nas jednym z pierwszych mistrzów. Czy sięga do pierwszych wieków chrześcijaństwa, czy zatrzymuje się nad wybitniejszymi momentami naszych dziejów, czy wreszcie opisuje współczesne mu życie społeczne, zawsze stara się, aby obraz tego świata, który ogląda oczami wyobraźni, był jak najrealniejszy, najbardziej odpowiadający rzeczywistości, jak najmniej zabarwiony subiektywnymi nastrojami autora.

Nie wyklucza on, ma się rozumieć, głębokich przekonań, które winny przeniknąć do dna duszę pisarza i stamtąd kierować jego piórem. Owszem, z całą świadomością przeciwstawiał się temu prądowi realistycznemu, który nie chciał widzieć w świecie nic innego, jak ślepą grę sił materialnych, nie kierowaną żadnym pierwiastkiem duchowym. Głęboko przekonany o wyższości ducha nad materią, łączył on swój realizm z głębokim idealizmem, w niczym nie zmąconym przekonaniu, że światem rządzi Myśl.

Na pozór sprzeczne z sobą, dwie tendencje, realistyczna i idealistyczna w twórczości Sienkiewicza wypływały z jednego źródła i identyfikowały się z sobą. On nie narzucał światu, który opisywał, swych przekonań idealistycznych, nie wtłaczał swej twórczości w sztuczne ramki jakichś ideałów, ale, sięgając głębiej w rzeczywistość świata, widział tam grę czynników idealnych; ona niemniej realna była przed jego oczami, jak działalność ślepych sił materialnych, a o ile bardziej złożona, doniosła i ciekawa.

Szczególną rolę dwóch czynników idealistycznych, przenikających do głębi życie ludzkości, umiał Sienkiewicz z wielkim artyzmem, ale i z niemniejszym realizmem przed naszymi oczami rozwinąć: mianowicie czynnika narodowego i religijnego. Na tych dwóch punktach dał on myśli polskiej tak potężne impulsy, że do dziś dnia nie potrafiliśmy jeszcze docenić całej ich doniosłości. W stosunku do inspiratorów myśli polskiej poprzedniej doby, ideały narodowe i religijne Sienkiewicza odznaczają się właśnie tym obiektywnym realizmem, który im zapewni trwały wpływ na wieki.

W dziedzinie życia narodowego przenikliwy jego umysł odgadł, że minęła już doba narzekań i lamentów i że zbliża się chwila, kiedy wyzwolenie przyjść musi, bo naród jest zdrów i silny i ma wiarę w siebie. Sięgnął on do starych naszych tradycji dziejowych, do momentów najtragiczniejszych, w których moc ducha narodowego najsilniej się uwydatniła, i z tych chwil tak ważnych w naszych dziejach wysnuł wskazania na przyszłość, wskazania pełne otuchy i światła. To też dane mu było widzieć z dala powstające zorze tej wolności, do której nikt z współczesnych nam w tym stopniu co on się nie przyczynił.

Również i w życiu religijnym umiał on uchronić się zarówno od sentymentalnego fideizmu naszych romantyków, jak i od negacji pozytywizmu. Sposób, w jaki ujmuje on podstawowe zagadnienia życia moralnego i religijnego, świadczy o tak głębokim przejęciu się nauką chrześcijańską , jakiego nie znaleźlibyśmy u żadnego innego z naszych pisarzy ostatniego wieku. I to jest więc jeszcze jednym tytułem do przewodnictwa duchowego w naszej młodej Wszechnicy, której podstawowym założeniem jest dać młodzieży możność życia pełnią chrześcijanizmu i oprzeć na zasadach, które Kościół katolicki przechował w całej czystości i których nie przestaje nigdy nauczać, całe moralne i umysłowe życie młodych pokoleń.

I oto w dniu dzisiejszym Henryk Sienkiewicz obejmuje w posiadanie tę salę, a duch jego promieniować zacznie na całe nasze życie uniwersyteckie. Dzięki ofiarności jego rodziny - małżonki i dzieci - popiersie jego, dzieło jednego z największych mistrzów dłuta, Piusa Wielomskiego, zdobić ją będzie na zawsze. Niech mi wolno będzie rodzinie wielkiego pisarza w osobie tu obecnego jego syna złożyć

najserdeczniejsze podziękowanie za ten dar i wyrazić nadzieję, że od dziś dnia będziemy mogli ich zaliczać do zaufanych przyjaciół naszej Wszechnicy.

Ufam, że to arcydzieło sztuki, przedstawiające drogą nam postać, stanie się dla nas wszystkich pobudką do wytrwania na tej placówce kultury narodowej w duchu zasad katolickich.

Z mądrych oczu mistrza wykutych w marmurze spływać będzie na nas wszystkich ta jego wielka otucha, która tchnie z każdej karty jego dzieł, i każdy z nas, czy to profesor, czy student lub studentka, gdy w te oczy spojrzy, będzie musiał wejść w siebie i zapytać się, czy sam jest wierny tym wielkim dążeniom, których Henryk Sienkiewicz jest tak wspaniałym wcieleniem, a z których dziś w tak szczególny sposób podkreśliłem, jako najważniejsze dla naszego życia uniwersyteckiego: kult mowy ojczystej, duch zdrowego realizmu obiektywnego w patrzeniu na świat, i rozumne, a pełne miłości przejęcie się starymi zasadami chrześcijańskimi i narodowymi.

Tłumaczenia

św. Tomasz z Akwinu

QUAESTIONES DISPUTATAE

DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS (O CNOTACH KARDYNALNYCH)

Od tłumacza

Prezentowane poniżej tłumaczenie to pierwsza część I artykułu z *Quaestiones dispuatae de virtitibus cardinalibus* św Tomasza z Akwinu. Dziełko to należy to tzw. quodlibetow. Quodlibety *{quaestiones quodlibetales)* to swoiste dysputy, które mistrzowie uniwersyteccy przeprowadzali na początku Adwentu i Wielkiego Postu. Nie spotykało się ich poza Uniwersytetem Paryskim. Były to dyskusje na temat dowolnie wybrany *(de quolibet ad voluntatem cuiuslibet).* Temat dyskusji mógł pochodzić od każdej osoby wpuszczonej na salę, na której się ona odbywała. W formie tezy czy pytania, temat kierowany był do bakałarza jako odpowiadającego. Kwestię rozstrzygał mistrz.

Dzieło, którego przekład poniżej prezentujemy powstało w czasie tzw. drugiej regensury paryskiej św. Tomasza, która przypadła na lata 1269-1272. Jego treść jest zgodna z drugą częścią *Summy teologicznej,* nad którą św. Tomasz w tym właśnie czasie pracował. Prezentowana

kwestia składa się z czterech artykułów. Obecnie przedstawiamy pierwszą część I artykułu - zarzuty przeciwko tezie artykułu, która głosi, że są cztery cnoty kardynalne. W numerze następnym planujemy druk korpusu artykułu, a następnie odpowiedź na zarzuty, itd.

Autor przekładu zdaje sobie sprawę z niedoskonałości prezentowanego tekstu. Liczy jednak na to, że mimo filologicznych i stylistycznych niedociągnięć udało się w przekładzie zawrzeć Tomaszowa myśl na temat cnót kardynalnych; ufa, że ważność przedmiotu chociaż w części usprawiedliwia językowe niedoskonałości.

Kwestia pierwsza

Art. I - Czy sprawiedliwość, roztropność, męstwo i umiarkowanie są cnotami kardynalnymi?

1. Rzecz dotyczy cnót kardynalnych. Najpierw trzeba zbadać, czy rzeczywiście są cztery cnoty kardynalne, mianowicie roztropność, sprawiedliwość, męstwo i wstrzemięźliwość. Bo wydaje się, że nie. Te bowiem, które nie różnią się od siebie, nie mogą przez to być jednocześnie do siebie przyporządkowane. A to dlatego, że jak mówi Jan Damasceński, rozróżnienie jest przyczyną [umożliwia] przyporządkowanie (nurneri). A wymienione cnoty nie różnią się wzajemnie. Mówi bowiem św. Grzegorz: „Nie ma prawdziwej roztropności, która nie jest sprawiedliwa, i umiarkowana i mężna; ani nie ma doskonałej wstrzemięźliwości, która nie jest mężna, sprawiedliwa i roztropna; ani nie ma też męstwa, które nie jest roztropne, sprawiedliwe i umiarkowane; ani sprawiedliwości, która nie jest roztropna, mężna i umiarkowana." Z tego powodu nie powinno nazywać się wymienionych czterech cnót kardynalnymi

2. Cnoty nazywa się kardynalnymi, z uwagi na to, że są od innych bardziej zasadnicze (pierwszorzędne). Stąd niektórzy kardynalne nazywają właśnie zasadniczymi, jak powiada św. Grzegorz. Zasadniczość zaś lub pierwszorzędność rozpatruje się ze względu na cel, ponieważ ma on pierwszeństwo przed tym, co jest do niego przyporządkowane. Jeżeli to weźmiemy pod uwagę to bardziej zasadnicze od

innych wydają się być cnoty teologiczne. One bowiem mają cel jasno określony, bardziej niż te wcześniej wymienione, które w pewnym tylko stopniu można zaliczyć do tych, które są dla celu. Dlatego o wymienionych czterech cnotach nie należy mówić, że są kardynalnymi.

3. To, co jest różnego rodzaju, nie może być stawiane w jednym porządku. A przecież roztropność jest z rodzaju cnót intelektualnych, jak mówi Filozof w szóstej księdze swojej *Etyki,* a pozostałe zaś trzy są cnotami moralnymi. Z tego powodu niewłaściwie jest uważać wszystkie cztery omawiane cnoty za kardynalne.

4. Co więcej, wśród cnót intelektualnych mądrość jest bardziej zasadnicza niż roztropność, jak dowodzi Filozof w *Etyce.* Mądrość bowiem dotyczy spraw boskich, roztropność zaś ludzkich. Jeśli więc już jakaś cnota intelektualna powinna się znaleźć pośród cnót kardynalnych, to powinna to być mądrość (jako bardziej zasadnicza), nie roztropność.

5. Cnoty kardynalne to te cnoty, do których dadzą się sprowadzić inne. A Filozof w *Etyce* przydziela inne cnoty, męstwu i wstrzemięźliwości, mianowicie szlachetność i wielkoduszność i inne jeszcze, które się do tych dwóch pierwszych nie dadzą sprowadzić. I z tego również powodu wymienione wcześniej cztery cnoty nie mogą być kardynalnymi.

6. To, co nie jest cnotą, nie powinno się znajdować między cnotami kardynalnymi. A umiarkowanie nie jest cnotą, nie posiada bowiem właściwości cnoty. Mówi o tym św. Paweł. Ktoś bowiem może posiadać wszystkie inne cnoty, nie posiadać zaś wstrzemięźliwości, znajdujemy bowiem w jego członkach pożądliwość (por. RZ. VII, 28). A wstrzemięźliwy tym różni się od powściągliwego, że ten pierwszy nie ma w ogóle pożądliwości złej, powściągliwy zaś ją odczuwa, lecz za nią nie podąża, jak tego dowodzi Filozof. Dlatego niewłaściwie wymienia się cztery cnoty jako cnoty kardynalne.

7. Dzięki cnotom człowiek rządzi zarówno sobą, jak i najbliższymi. Są dwie cnoty, przez które człowiek rządzi sobą, mianowicie męstwo i umiarkowanie. I powinny być też dwie cnoty, które odnoszą się do drugich, a nie tylko sprawiedliwość.

8. Św. Augustyn mówi w dziele *O obyczajach Kościoła,* że cnota jest z porządku miłości. A miłość jest dzięki wypełnianiu dwóch wska-

zań: miłowania Boga i najbliższych. Wobec tego nie powinno być więcej niż dwie cnoty kardynalne.

9. Różnica materii, która jest według rozciągłości, powoduje tylko różnicę liczebną. Zaś różnica materii z powodu różnych form, które materia przyjmuje, powoduje różnicę rodzajową. Z tego powodu zniszczalne i niezniszczalne różnią się od siebie właśnie rodzajem, jak jest powiedziane w X ks. *Metafizyki.*

Wymienione zaś cnoty przyjmują, stosownie do różnicy materii, której dotyczą, różne formy. I tak, materią wstrzemięźliwości jest powściąganie uczuć, zaś materią męstwa podejmowanie tego, od czego uczucia odwodzą. Widać więc, że omawiane cnoty różnią się rodzajem, dlatego nie powinny być wymieniane w jednym porządku cnót kardynalnych.

10. W pojęciu cnoty moralnej zawiera się to, że jest ona zgodna z rozumem, jak pokazuje Filozof w II ks. *Etyki.* Definiuje on tam cnotę jako to, co jest zgodne z rozumem prawym. Prawy rozum zaś jest regułą regulowaną przez regułę pierwszą, którą jest Bóg; przez nią również powinny być regulowane cnoty moralne. Przez to bowiem są one cnotami, że przybliżają do tej pierwszej reguły, to znaczy do Boga. Lecz przecież najbardziej przybliżają do Boga cnoty teologiczne, których nie nazywa się kardynalnymi. Dlatego żadne cnoty moralne nie powinny być określane jako kardynalne.

11. Zasadniczą częścią duszy jest rozum. Wstrzemięźliwość zaś i męstwo nie są w rozumie, lecz opanowują części bezrozumne jak mówi Filozof w III ks. *Etyki.* Dlatego nie powinny należeć do cnót kardynalnych.

12. Bardziej godne pochwały jest dawać ze swojego, niż oddawać lub nie zabierać obcym. Pierwsze przynależy do szlachetności, drugie do sprawiedliwości. Dlatego szlachetność wydaje się być bardziej cnotą kardynalną niż sprawiedliwość.

13. To najbardziej wydaje się być cnotą kardynalną, co jest zwieńczeniem innych cnót. Taką cnotą pod pewnym względem wydaje się być pokora. Mówi bowiem św. Grzegorz, że kto gromadzi cnoty bez pokory, ten jest jak proch unoszony przez wiatr. Pokora powinna się więc znajdować pomiędzy cnotami kardynalnymi.

14. Cnota jest doskonałością jakiejś władzy, jak ukazuje Filozof w VI ks. *Etyki.* A Św. Jakub mówi (I, 4), że to cierpliwość doskonali czyn. Dlatego cierpliwość, jako doskonalsza, powinna znaleźć się między cnotami kardynalnymi.

15. Filozof mówi w IV ks. *Etyki,* że wielkoduszność sprawia to, co wielkie w cnotach i jest jakby ozdobą cnót. Z tego też powodu najbardziej przysługuje jej bycie cnotą zasadniczą, a co za tym idzie, kardynalną.

Nieodpowiednio więc wymienia się wspomniane na początku cnoty kardynalne.

Ale przeciwne temu jest to, co mówi św. Ambroży: Wiemy, że są cztery cnoty kardynalne: wstrzemięźliwość, sprawiedliwość, roztropność, męstwo.

przetłumaczył Arkadiusz Robaczewski