

+

Christianitas

102/R.P.2025





Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego

*Dofinansowano ze środków Ministra Kultury
i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury
– państwowego funduszu celowego.*

redakcja: Anna Barcikowska (biuro), Michał Barcikowski, Paweł Beyga, Piotr Chrzanowski, Tomasz Dekert, Paweł Grad, Monika Grądzka-Holvoote, Antonina Karpowicz-Zbińkowska, Piotr Kaznowski, Filip Łajszczak (zastępca redaktora naczelnego), Justyna Melonowska, Paweł Milcarek, Tomasz Rowiński (redaktor naczelny); **stale współpracują:** Jan J. Franczak, Tomasz Glanz, Artur Górecki, Michał Jędryka, Marek Jurek, Łukasz Kobeszko; **przyjaciele:** Stanisław Artymowski (Warszawa), Łukasz Benedykt Bilski (Słupsk), Andrzej Bobiec (Krosno), Łukasz Boruta (Kraków), Sławomir Dronka (Rzeszów), Juliusz Gałkowski (Warszawa), Maciej Gnyszka (Pruszków), ks. Krzysztof Irek (Sandomierz), Grzegorz Jazdon (Poznań), Jan Kiernicki (Dębogóra), Dominika Krupińska (Podłęże), Jacek Kowalski (Kórnik), Grzegorz Kucharczyk (Poznań), Marta Kwaśnicka (Kraków), Tadeusz Matuszkiewicz (Mielec), Teresa Milcarek (Brwinów), Jerzy Mycka (Lublin), Michał Pełka (Warszawa), Paweł Pomianek (Rzeszów), Marek Przepiórka (Świder), Arkadiusz Robaczewski (Warszawa), Paweł Skibiński (Warszawa), Piotr Tabakiernik (Warszawa), ks. Jarosław Tomaszewski (Płock), Kinga Wenklar (Kraków); **korekta:** Katarzyna Kusoń; **winieta:** Paweł Kula; **projekt layoutu:** Zofia Herlich; **projekt okładki:** Marianna Ośko; **skład:** Studio F; **redaktor prowadzący numeru:** Paweł Milcarek
adres redakcji: skrytka pocztowa 101, 05-840 Brwinów, e-mail:

redakcja@christianitas.org
http://christianitas.org
[facebook: Christianitas]

wydawca: Fundacja Św. Benedykta, 62-006 Dębogóra, ul. Dąbrówki 7, tel./fax (061) 892 98 78, Regon: 300103720, NIP: 778-14-29-574, KRS: 0000239464

zamówienia na zakup naszego pisma prosimy kierować na adres redakcji. Prenumerata czterech kolejnych numerów, czyli dwóch numerów pojedynczych i jednego podwójnego, kosztuje 105 zł. Wpłata na konto: Fundacja Św. Benedykta,

20 2130 0004 2001 0493 1739 0001

WESPRZYJ CHRISTIANITAS!
KUP BRAKUJĄCE NUMERY ARCHIWALNE –
INFORMACJA NA NASZEJ STRONIE INTERNETOWEJ.
Redakcja zastrzega sobie prawo dokonywania skrótów i zmiany tytułów.
ISSN 1508-5813

Ut in omnibus Deus glorificetur.

<i>Tomasz Rowiński</i>	
W stronę ustroju polskiej suwerenności	6
 ► suwerenność	
<i>Paweł Grad</i>	
Suwerenność i jej granice	14
 <i>Jan Strumiłowski OCist</i>	
Od Suwerena do Oskarżonego. Przemiana obrazu Boga w refleksji o zbawieniu	41
 <i>Roberto de Mattei</i>	
Demontaż suwerenności.	51
 <i>Marek Jurek</i>	
Ramię wspólnoty (namysły)	64
 <i>Andrzej Bobiec</i>	
Swojskość: suwerenność na miarę własnego domu.	69
 <i>Jan Major</i>	
Czy walka o suwerenność ojczyzny jest grzechem?	73
 <i>Jan Zygmunt Chmielecki</i>	
Cesarz jest także panem gramatyki. Doktryna suwerenności Carla Schmitta w prawie międzynarodowym w latach 1924–1933	80

Bartosz Wyspiański

Podmiotowość i suwerenność w prawie narodów w myśli
Ludwika Ehrlicha **93**

Tomasz Rowiński

Ku suwerenności i polskiemu soft power. Kilka uwag
po przemówieniu prezydenta Karola Nawrockiego
na forum ONZ **107**

► wspomnienia*Paweł Milcarek*

Ksiądz Jerzy **118**

Paweł Milcarek

O Romanie Dmowskim **122**

Paweł Milcarek

Prymas Glemp **127**

Paweł Milcarek

Jak się zaczęła „adopcja dziecka nienarodzonego”? **132**

► duchowość*Św. Brygida Szwedzka*

Prolog do Słowa Anielskiego o Wywyższeniu Najświętszej
Marii Panny **139**

Dom Paul Delatte OSB

Komentarz do Reguły św. Benedykta:
Rozdział czterdziesty drugi: O milczeniu po Komplecie **146**
Rozdział czterdziesty trzeci: O tych, co spóźniają się
na Służbę Bożą lub na posiłek **153**

Paweł Milcarek

Dziwne dzieje zasady Piusa V **163**

► **felietony**

Paweł Milcarek

Czy cywilizacja Zachodu może istnieć bez chrześcijaństwa . . **168**

Paweł Grad

Historyzm i historia święta **171**

o autorach **175**

W stronę ustroju polskiej suwerenności

Tomasz Rowiński

Suwerenność nie sprowadza się wyłącznie do siły bezpośredniej ani do zdolności jej użycia. W wymiarze politycznym oznacza ona także umiejętność dostrojenia instytucji państwa do jego realnych potrzeb oraz do potrzeb narodu, który państwo to reprezentuje. Krytyczne parametry tych potrzeb wyznaczają przede wszystkim trzy czynniki: po pierwsze, własna tradycja narodu i jego państwa, stanowiąca narzędzie rozumienia świata, ale także podstawę suwerennego samorozumienia; po drugie, warunki niezbędne do bezpiecznego funkcjonowania w środowisku międzynarodowym; po trzecie, ambicje i aspiracje wewnętrzne wspólnoty politycznej.

Listę tę można oczywiście rozwijać, jednak dla niniejszych rozważań nie trzeba tego robić, wystarczą one do opisania kwestii właściwego „strojenia” ustrojowego. Gdy którykolwiek z parametrów tego strojenia zostanie zlekceważony lub choćby niedoceniony, najpewniej pojawi się dysfunkcja ustroju, prowadząca do marnowania potencjału państwa i narodu. Jest to rodzaj rozstrojenia politycznego. Oczywiście na los państwa wpływ mają również czynniki zewnętrzne. Może się zdarzyć, że przeważą one nad całym potencjałem wewnętrznym narodowo-państwowego ciała. Jeżeli jednak potencjał ten pozostawałby wykorzystany z powodu nieudolności, krótkowzroczności lub małoduszności elit, trudno byłoby obarczać winą za upadek państwa i narodu wyłącznie obce potęgi.

Historia uczy raczej, że państwa znajdujące się u szczytu swoich możliwości rozwojowych – nawet jeśli nie są mocarstwami – potrafią opierać się złemu losowi, o ile realizują własny potencjał. Wniosek dla współczesnej Polski jest prosty: my sami ponosimy zasadniczą odpowiedzialność za swój przyszły los. Nie oznacza to nawoływania do rezygnacji z sojuszy ani z budowy ponadpaństwo-

wych struktur bezpieczeństwa, zarówno militarnych, jak i gospodarczych. Warunkiem polskiego trwania i przetrwania pozostaje jednak zachowanie zdolności do samodzielnego definiowania dobra narodowego, a także skuteczne wykorzystywanie potencjału, jaki zgromadziliśmy, idąc przez dzieje. Również w ostatnich dekadach.

W tym kontekście kluczowe znaczenie ma zestrojenie państwa i narodu z własną tradycją, która nie jest jedynie zasobem symbolicznym, lecz formą życia wspólnoty politycznej. Społeczności, które stawiają własne tradycje ponad tradycje innych narodów – na przykład widząc ich większą skuteczność – oddalają się od suwerenności. Organizują bowiem swoje życie przy użyciu narzędzi, do których nie posiadają kulturowego kodu, klucza zarządzającego, których nie rozumieją do końca i którymi nie dysponują. Obecne formy instytucjonalne przypominają niedopasowane ubranie, na przykład ochronne: w określonych sytuacjach może się ono sprawdzić, lecz w dłuższej perspektywie krępuje ruchy i swobodę działania.

W polskim przypadku centralnym elementem tej tradycji jest katolickie chrześcijaństwo. Nie tylko jako religia, lecz jako wielowiekowa matryca rozumienia sprawiedliwości, dobra wspólnego, odpowiedzialności władzy oraz moralnych granic polityki. To właśnie w tej tradycji zakorzenione było przekonanie, że prawo nie jest wyłącznie narzędziem woli większości, lecz musi pozostawać w relacji do porządku moralnego; że władza publiczna podlega ocenie etycznej; że wspólnota polityczna nie jest jedynie kontraktem interesów, ale wspólnotą zobowiązań. Marginalizacja tej tradycji po 1989 roku nie oznaczała jedynie zmiany języka symbolicznego, lecz osłabienie zdolności państwa do artykulacji własnej siły. Państwo, które nie posługuje się własnym etosem i językiem, żyje w dezorientacji.

Można przyjąć, że Rzeczpospolita w pewnych zakresach swojego funkcjonowania znajduje się dziś u kresu transformacji opartej na imitacji. Po 1989 roku przejęliśmy wiele rozwiązań politycznych i społecznych zaproponowanych przez państwa Zachodu, zainteresowane upadkiem bloku komunistycznego. Był to również nasz interes – a nawet więcej: realne dobro w postaci wyrwania się z jawnej niesuwerenności. Jednocześnie byliśmy na tyle słabi,

że nie potrafiliśmy oprzeć się nowej formie kolonizacji politycznej. Potrafiliśmy jednak wykorzystać związane z tą kolonizacją możliwości do materialnego rozwoju. Kosztem tego procesu było niestety tłumienie własnej tradycji, w tym tradycji katolickiej jako fundamentu ładu polityczno-moralnego życia publicznego.

Choć po 1989 roku antykomunistyczna lewica nie zdołała w Polsce – w oczekiwanym przez nią zakresie – zbudować liberalno-demokratycznej utopii całkowicie oderwanej od lokalnych uwarunkowań i uniwersalnych chrześcijańskich zasad, to jednak – przy wsparciu czynników zewnętrznych – ukształtowany został w naszym kraju ustrój, w którym tradycje patriotyczne, narodowe oraz katolickie chrześcijaństwo znalazły się w politycznym getcie. Równocześnie niemożliwa była poważna debata ustrojowa: każda próba jej podjęcia była przedstawiana jako potencjalny „zamach na demokrację”. Dziś możemy powiedzieć, że „zamachem na demokrację” określano często większość prób podniesienia dyskusji o wzmocnieniu polskiej suwerenności.

Dopiero ostatnie lata przyniosły wyraźniejszą zmianę tonu. Coraz częściej pojawia się postulat zmiany ustroju Rzeczypospolitej w celu lepszego wykorzystania jej potencjału, lepszego zestrojenia z własnymi tradycjami, wzmocnienia suwerenności, zabezpieczenia niepodległości. Jedną z propozycji wśród leżących na stole jest przywrócenie systemu prezydenckiego, posiadającego w Polsce własną przeszłość w postaci konstytucji kwietniowej. Systemy prezydenckie – jak amerykański czy francuski – można dziś postrzegać jako układy quasi-monarchiczne, w których demokratyczna legitymacja równoważona jest silną pozycją głowy państwa. Trudno kwestionować tezę, że silne rządy głównego ośrodka władzy sprzyjają sprawczości i klarowności odpowiedzialności politycznej.

Wybrany w 2025 roku na prezydenta Karol Nawrocki i jego chęć do silnego angażowania się w sprawy państwa zdaje się reprezentować społeczne oczekiwanie wzmocnienia roli głowy w życiu naszego państwa. Warto zatem, trzymając się niedawnych doświadczeń, przyjrzeć się znaczeniu urzędu prezydenckiego w Polsce.

* * *

Pierwsze miesiące prezydentury Karola Nawrockiego pokazują, że nowa głowa państwa zamierza w sposób konsekwentny wy-

korzystywać swoje konstytucyjne prerogatywy w celu kontroli działań rządu Donalda Tuska. Aktywność ta – niezależnie od bieżących ocen politycznych – posiada już wyraźne konsekwencje ustrojowe.

1. Prezydentura jako realna przeciwwaga polityczna

Pierwszym istotnym efektem nowego stylu prezydentury jest pojawienie się realnej przeciwwagi wobec liberalnej władzy wykonawczej, której działania pod hasłem „demokracji walczącej” od dłuższego czasu spotykają się z krytyką znacznej części opinii publicznej widzącej w niej kryptoautorytaryzm. Dodajmy, że parlamentarna opozycja, osłabiona liczebnie i politycznie, nie jest w stanie skutecznie pełnić takiej kontrolnej funkcji. Nie ma siły, by powstrzymać ustawodawstwo sprzeczne z polskim etosem, z konstytucją czy dobrem społecznym. Również końcowy okres prezydentury Andrzeja Dudy cechowała bardzo niska aktywność w tym zakresie. Jego w znacznej mierze dekoracyjna prezydentura, choć miała pewne zalety, ostatecznie nie sprawdziła się – przeważnie nie stanowiła punktu kontrolnego ani w czasie rządów Prawa i Sprawiedliwości, ani też trzeciego rządu Donalda Tuska.

Tymczasem Karol Nawrocki chętnie posługuje się najsilniejszym instrumentem swojej władzy, czyli prawem do weta, jednak stara się, by nie sprowadzało się to do czystej obstrukcji. Urząd prezydenta stał się czynnikiem konstruktywnej krytyki w ramach procesu demokratycznego, jego działania polegają na odrzucaniu rozwiązań uznanych za wadliwe przy jednoczesnym wskazywaniu alternatyw, a nawet proponowaniu bardzo podobnych rozwiązań uwolnionych jedynie od tych elementów, które Pałac uznał za wadliwe. Taki model relacji między prezydentem a rządem odpowiada idei równowagi władz, których celem jest realizacja dobra wspólnego, a nie jedynie eskalacja konfliktu. Jednak sama ta dwoistość jest krytykowana jako strukturalny rozstrój państwa.

2. Prezydentura jako test ustrojowy

Drugim aspektem prezydentury Karola Nawrockiego jest jej potencjalna rola empirycznego testu dla koncepcji zmiany konstytucji w kierunku systemu prezydenckiego. Zwolennicy tego rozwiązania wskazują, że już po raz trzeci z rzędu w wyborach

prezydenckich zwyciężył kandydat identyfikowany z prawicą, co sugeruje trwałe ograniczenie społecznej legitymizacji dla pełnej dominacji liberalnej władzy wykonawczej. Tymczasem od 1989 roku liberalne elity przypisywały sobie niemal monopol na definiowanie normatywnych ram polskiej demokracji, często przy wsparciu zagranicznych ośrodków decyzyjnych. W obecnych realiach geopolitycznych potrzeba zwiększenia podmiotowości państwa polskiego stała się oczywistością, a liberalny model demokracji okazał się szczególnie podatny na presję zewnętrzną – zarówno ideologiczną, jak i instytucjonalną – zwłaszcza ze strony dominujących państw Unii Europejskiej oraz Stanów Zjednoczonych. Nie jest to zaskakujące, skoro demokracja liberalno-gabinetowa została zaimplementowana w naszym kraju pośrednio przez zachodnie mocarstwa.

Istotnym składnikiem takiego testu mogłyby stać się posiedzenia Rady Gabinetowej, których zwoływanie należy do konstytucyjnych kompetencji prezydenta. Niezależnie od medialnych interpretacji, wedle których Karol Nawrocki być może już teraz chciałby dążyć do uczynienia z Rady rodzaju „superrządu”, forum to może pełnić funkcję publicznej konfrontacji polityki rządu z pytaniami formułowanymi z perspektywy interesu państwa, dobra wspólnego czy po prostu opinii publicznej. Choć Rada Gabinetowa nie posiada charakteru nadrzędnego wobec Rady Ministrów, praktyka jej funkcjonowania mogłaby wytworzyć nową kulturę odpowiedzialności władzy wykonawczej, a zarazem poszerzyć wyobraźnię ustrojową dotyczącą przyszłego modelu rządów w Polsce. Po zmianie ustroju na prezydencki to Rada Gabinetowa mogłaby przejąć rolę egzekutywy.

3. Ryzyka koncentracji władzy wykonawczej i paradoks stabilności

Jednocześnie koncentracja władzy wykonawczej w jednym ośrodku niesie ze sobą poważne ryzyka. System prezydencki może w przyszłości zostać wykorzystany przez narodowego przywódcę do wprowadzania rozwiązań quasi-autorytarnych na przykład pod hasłem obrony demokracji. Z tej perspektywy obecny, często krytykowany dualizm władzy wykonawczej – obejmujący rząd i prezydenta wybieranego w wyborach powszechnych – pełni

funkcję stabilizującą. Biorąc bowiem pod uwagę dynamikę, jaka została wpisana w klasyczną klasyfikację ustrojów politycznych, aktualnej, zdegenerowanej demokracji grozi obsunięcie się w tyranię, która – biorąc pod uwagę polskie tradycje – byłaby całkowitym ustrojowym rozstrojem.

W interesującym artykule opublikowanym w listopadzie 2025 roku pułkownik Maciej Korowaj zwrócił uwagę, że w rosyjskich analizach strategicznych Polska postrzegana jest jako państwo wyjątkowo odporne na destabilizację. Pozorny chaos polityczny, silna polaryzacja, kohabitacja prezydenta i rządu, wielopartyjność oraz konstytucyjne rozproszenie władzy nie są oceniane jako słabości, lecz jako mechanizmy obronne, utrudniające przejęcie kontroli i monopolizację narracji. Przykład kryzysu z 10 września 2025 roku, gdy rosyjskie drony naruszyły granicę Rzeczypospolitej, pokazuje, że mimo głębokich podziałów polskie elity potrafią się szybko konsolidować wobec zagrożenia zewnętrznego.

W podobnym duchu wypowiadał się niedawno Jakub Jakóbowski z Ośrodka Studiów Wschodnich, zwracając uwagę na paradoks polskiej polaryzacji. Choć często postrzegamy się jako społeczeństwo skrajnie podzielone, istnieją w Polsce szerokie obszary wyjęte poza logikę bieżącej młócki politycznej. Dotyczy to przede wszystkim wielkich inwestycji infrastrukturalnych – portów, gazoportów, CPK, energetyki jądrowej – oraz zbrojeń. W tych dziedzinach występuje realna ciągłość państwa, niezależna od zmiany ekip rządzących. Spór dotyczy detali, nie zasad: co do konieczności zbrojenia czy budowy strategicznej infrastruktury panuje zasadniczy konsensus. Jak podkreśla Jakóbowski, kluczowe byłoby wyjęcie również polityki przemysłowej i technologicznej poza logikę polaryzacji, tak aby budować własne kompetencje, łańcuchy wartości i strategiczne branże odporne na zewnętrzny nacisk. Polska – jak pokazuje przykład infrastruktury – jest do takiej ciągłości zdolna.

Oba te głosy są być może nieco zbyt optymistyczne, ponieważ ignorują istnienie ostrych sporów dotyczących zasad, czyli o filozoficzną ośnowę naszej tradycji narodowej: rozpoznawanie przez państwo Boga, prawo naturalne, rozumienie zasady sprawiedliwości, stosunek do własności czy migrantów. Rzeczywiście, wydaje się, że wyciągnęliśmy z doświadczeń ostatnich trzystu lat wniosek,

że to państwo jest naszą świętością, a resztę spraw ustalamy za pomocą konfederacji, rokoszy i politycznych bitek. Jednak jest to rodzaj złudzenia, że możemy to państwo zachować bez opierania się na tradycjach pozwalających zrealizować nasze narodowe potencjały. Ambicją naszych przodków byłoby państwo, które stanowi prawdziwą republikę, czyli ciało polityczne, w którym rządzi sprawiedliwość – wobec Boga i wobec ludzi we właściwym porządku miłości.

Przeciw despocii

Jednak szczególnie Korowaj zwraca uwagę na ważny aspekt polskiej tradycji politycznej. Ewentualna zmiana ustroju politycznego Polski wymaga szczególnie starannego namysłu. Reformy, nawet motywowane chęcią zwiększenia sprawczości państwa, mogą w określonych warunkach prowadzić do osłabienia suwerenności, jeśli osuną się w tyranie. Ważną charakterystyką polskiego ustroju jest jego mieszany charakter, polska skłonność do konfederowania się, a nawet rokoszów, była i jest dziś również istotną składową wolności politycznej. Donald Tusk i epigoni rewolucji roku 1989 chcą tę wolność zamknąć, trzeba jednak uważać, by w jakiejś przyszłości tyrania nie przyszła z prawa.

Jarosław Marek Rymkiewicz, jeden z najważniejszych polskich pisarzy politycznych naszych czasów, ideolog prawicy pisowskiej, uważał, że słabość Polski wynika z tego, że nie przeszła ona rewolucji typu oświeceniowego, nie przeszła przez jakiś rodzaj oświeconej tyranii. Uważam, że jest odwrotnie, Polska pozostała sobą właśnie dlatego, że odrzuciła despotyzm. Można sądzić, że dziś w kryzysie demokracji możemy stanąć znów przed takim wyborem, marząc o Polsce silniejszej, możemy sami stworzyć Polskę złą. I wcale niekoniecznie pod liberalnym dyktatem.

Tym bardziej uzasadnione jest uważne obserwowanie, w jaki sposób w ramach obecnego porządku konstytucyjnego funkcjonuje prezydent aktywnie korzystający ze swoich kompetencji. ▀

Suwerenność, *souveraineté*, *sovereignty* – to słowo, którego samo brzmienie kojarzy się przede wszystkim z problematyką polityczną, i to równocześnie w wymiarze teorii polityki i intensywnie przeżywanej praktyki polityki. Od politycznej problematyki ustrojowej droga niedaleka do dziedziny prawa – i suwerenności sądów. Dopiero w następnych etapach kojarzenia i w dalszych powiązaniach słowo suwerenność łączy się nam także np. z dziedziną ludzkiej, indywidualnej wolności i twórczości. Są to nadal główne perspektywy używane w aktualnych dyskusjach o suwerenności.

Łacińskie słowo *superioritas* – stojące u podstawy polskiego słowa „suwerenność” i jego odpowiedników w innych językach nowożytnych – ma w swym rdzeniu przysłówkę *super*, czyli „ponad”. Suwerenność – to zatem „(naj)wyższość”. Możemy to czytać w dwóch niewykluczających się wariantach: albo jakaś absolutna „najwyższość”, albo relatywna „wyższość”, czyli umykanie „ku górze” względem tego, co niżej, bycie „wyżej niż [coś innego]”. Zatem: naj-wyższość, bycie ponad i bycie zwierzchnikiem. Otwiera to drogę do – nomen omen – wyższych perspektyw suwerenności, włącznie z tą najwyższą: o Bogu jako jedynym Suwerenie.

W obecnym numerze prezentujemy teksty, których autorzy oferują swój wgląd w problematykę suwerenności – owszem, nadal z mocną obecnością perspektywy politycznej, ale także z uprzednią refleksją o samej zasadzie suwerenności, nie bez wspomnianej wyżej perspektywy nadrzędnej, związanej z teologią. ■

Paweł Milcarek

**suwe-
renność**

Suwerenność i jej granice

Paweł Grad

Tematem moich rozważań są granice suwerenności. W powszechnym mniemaniu do istoty władzy suwerennej należy to, że w sensie, który przyjdzie nam jeszcze dookreślić, jest ona nieograniczona. Jeśli rzeczywiście władza suwerenna jest w pewnym istotnym sensie nieograniczona, to rozważania nad granicami władzy suwerennej są rozważaniami nad konstytutywnymi cechami suwerenności albo mówiąc inaczej, rozważaniami nad samym pojęciem suwerenności, tj. jego właściwym zakresem.

Moja główna teza głosi, że każda ziemська władza suwerenna jest z konieczności ograniczona. Nie twierdzę, że powinna być ograniczona albo że zwykle jest ograniczona, ale właśnie że jest z konieczności ograniczona. Nie jest więc to teza normatywna ani empiryczna, ale metafizyczna. Z tezy tej można wyciągnąć różne wnioski na temat suwerenności. Można zapewne taką tezę potraktować jako *reductio ad absurdum* pojęcia suwerenności, uznając, że pokazuje ona wewnętrzną sprzeczność zawartą w tym pojęciu. Wydaje mi się, że taki wniosek byłby jednak zbyt pochopny. Można też bowiem moją tezę rozumieć w ten sposób, że z konieczności władza ziemskiego suwerena, czymkolwiek jest, jest z konieczności ograniczona. Taki wniosek wymuszałby więc rewizję albo przynajmniej doprecyzowanie sensu powszechnego przekonania dotyczącego nieograniczonego charakteru władzy suwerennej. Taką rewizję, a może tylko doprecyzowanie, chciałbym właśnie zaproponować.

Mój plan postępowania w tym tekście jest następujący. Zaczynam od przygotowania gruntu poprzez odcięcie się od tych sposobów stawiania pytania o granice suwerenności, które mogą wydać się z tego czy innego powodu problematyczne (§1). Następnie postaram się sformułować moje pytanie w sposób niebudzący

takich podejrzeń (§2) oraz rozważyć sens zasadnych hipotez, zgodnie z którymi władza suwerenna jest z konieczności ograniczona (§3). Dopiero wtedy przejdę do uzasadnienia swojej tezy i wyciągnięcia z niej stosownych wniosków (§4).

1. Podejrzane pytanie

Pytanie o granice suwerenności wymaga bardzo delikatnego potraktowania. Samo postawienie takiego pytania, a więc tym bardziej próba udzielenia na nie odpowiedzi, może ściągnąć na nas oskarżenie o niezrozumienie, czym jest w istocie suwerenność. Suwerenność zgodnie z prawdziwymi, ale mającymi jednak posmak trywialności podręcznikowymi definicjami to najwyższa władza w danej dziedzinie¹ (dziedzinę można rozumieć w sensie terytorium zajmowanym przez daną organizację polityczną, jak i jako wyróżniony rodzaj działań, nad którymi suweren ma sprawować władzę); władza najwyższa, a więc w pewnym istotnym sensie *nieograniczona* żadną inną władzą. W świetle takiego rozumienia podręcznikowej definicji suwerenności pytanie, czy suwerenność ma granice, a tym bardziej *gdzie* one przebiegają, może mieć tylko jedną odpowiedź. Co więcej, ponieważ odpowiedź ta wydaje się wynikać z podręcznikowej, nieco trywialnej definicji, to sam fakt postawienia pytania o granice suwerenności musi wynikać z niezrozumienia tego, czym w ogóle jest suwerenność, albo z chęci zmuszenia rozmówcy do zwerbalizowania pewnych oczywistych intuicji. Tak czy inaczej, postawienie pytania o granice suwerenności nie wydaje się pytaniem poważnym.

To nie koniec kłopotów z naszym pytaniem. Carl Schmitt, prawdopodobnie najbardziej wpływowy nowoczesny teoretyk suwerenności, był zdania, że rozwój prawa we współczesnych mu liberalnych demokracjach zmierza do *zlikwidowania* suwerena, rozumianego właśnie jako dysponent nieograniczonej władzy²: kogoś, do kogo właśnie należy decydowanie o tym, gdzie i kiedy przebiegają granice prawa. Sądzę, że stanowisko Schmitta w tym punkcie dobrze wyraża podejrzenia żywione przez znaczną część

¹ Zob. F.H. Hinsley, *Sovereignty*, Cambridge 1986, s. 1. Por. przegląd rozmaitych definicji w J. Czaputowicz, *Suwerenność*, Instytut Studiów Międzynarodowych, Warszawa 2013, s. 15–27.

² „Jeśli działania podejmowane w czasie stanu wyjątkowego nie podlegają żadnej kontroli, nie są przypisane w formie kompetencji różnym instancjom wzajemnie się równoważącym i ograniczającym – tak jak jest to w praktyce konstytucyjnego państwa prawa – to wówczas wiadomo, kto jest suwerenem. Jest nim ten, kto decyduje zarówno o tym, czy wystąpiła sytuacja wyjątkowa, jak i o metodach jej przewyciężenia. Stoi ponad normalnie obowiązującym porządkiem prawnym, a jednocześnie jest z nim związany, ponieważ to do niego należy decyzja, czy konstytucję można *in*

toto zawiesić. Rozwój prawa we współczesnym państwie idzie w takim kierunku, aby tym suwerena zlikwidować”, C. Schmitt, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, w: tenże, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. Cichocki, Warszawa 2012, s. 46–47.

³ Tamże, s. 45.

jego antyliberalnych intelektualnych kontynuatorów. W bardzo sugestywnej perspektywie zaproponowanej, żeby nie powiedzieć narzuconej nam przez Schmitta suwerenność jest *centralnym* pojęciem teorii politycznej mimo tego, że sam Schmitt ujął je w swojej słynnej definicji jako pojęcie graniczne: „suwerenem jest ten, kto decyduje o stanie wyjątkowym”³. Graniczność ta nie oznacza marginalności teoretycznej, a jedynie to, że istota władzy politycznej – niezwiązana obowiązującym porządkiem prawnym, nieograniczona, to jest suwerenna *decyzja* – manifestuje się w sposób paradygmatyczny w granicznych przypadkach życia politycznego, czyli w stanie wyjątkowym. Definicja Schmitta jest więc definicją wskazującą na paradygmatyczny przejaw suwerenności, w odróżnieniu od definicji abstrakcyjnej, która, jak zauważyliśmy, choć prawdziwa, wydaje się nieco trywialna. Trywialność ta bierze się właśnie z tego, że nie wskazuje ona na żaden z paradygmatycznych przejawów suwerenności. Zdaniem Schmitta chęć pozbycia się pojęcia suwerenności jest związana z żywotnością w nowoczesnych liberalnych demokracjach utopii organizacji politycznej wolnej od konieczności podejmowania tego typu granicznych decyzji.

Utopia ta, o ile jest to utopia, dodajmy, ma swoje podstawy. Warto zdać sobie z nich sprawę choćby po to, aby móc rzetelnie ocenić, czy rzeczywiście wystarczają one do pozbycia się suwerenności jako zjawiska z polityki i jako pojęcia z teorii politycznej. Wydaje się, że zasadniczą racją antysuwerenistycznych liberalnych poglądów jest przekonanie o faktycznym zagrożeniu, jakie nieograniczona władza stwarza dla tego, co stanowi podstawową wartość w liberalnej etyce: wolność i możliwość realizacji potencjału jednostek ludzkich. Zagrożenie to jest bardzo czytelne w przypadku znanych nam z historii najnowszej i stanowiących specyficznie nowoczesne zjawisko systemów totalitarnych, które, jak się wydaje, tworzyły niemal doskonałe wcielenie najwyższej i niczym nieograniczonej władzy suwerennej. Jeśli bowiem rację ma Schmitt, że istota suwerenności najpełniej objawia się w przypadkach stanu wyjątkowego, to istota państwa totalitarnego, jaką jest totalna mobilizacja całej siły państwa i społeczeństwa w permanentnym stanie wyjątkowym, wydaje się odpowiadać istocie suwerenności. Z perspektywy liberalnej

taka totalna mobilizacja sił, które mogą zostać wykorzystane bez żadnych ograniczeń również przeciwko chcącym wyrwać się z totalnej mobilizacji jednostkom, jest najwyższą formą zagrożenia. Jeśli władza suwerenna nie ma żadnych granic, to co do zasady nic nie chroni jej przed faktycznym zniszczeniem wolności prywatnej.

Nawet jeśli III Rzesza Niemiecka czy ZSRS pod rządami Stalina tylko przejściowo zbliżały się do urzeczywistnienia tak rozumianego ideału suwerenności, to te przejściowe momenty w optyce liberalnej stanowią *ostateczne* potwierdzenie obaw, które powstają zawsze wtedy, gdy władza lub jej ideolodzy choćby tylko zgłaszają roszczenie do działania zgodnie z zasadą suwerenności. Do tego, aby tak rozumiana zasada suwerenności w praktyce naruszała wolność i prawa jednostki, wcale nie trzeba czekać na jej pełną i ostateczną realizację w państwie totalitarnym. Z perspektywy liberalnej teorii politycznej nic poza przypadkiem i decyzją samego suwerena – czyli czymś, czego należy raczej się bać, niż traktować jako gwarancję bezpieczeństwa – nie chroni nas od tego zagrożenia zawsze wtedy, gdy w jakimkolwiek obszarze władza działa w sposób suwerenny; a obawy tego rodzaju rodzi już samo *posługiwanie* się pojęciem suwerenności.

Mimo to historia relacji pomiędzy suwerenistyczną teorią i praktyką polityczną a liberalizmem politycznym nie jest wyłącznie historią antagonizmu. Widać to najdobitniej na przykładzie *Lewiatana* Hobbesa. Z jednej strony operuje on, podobnie jak Bodin i inni klasycy nowożytnej teorii tego zjawiska, pojęciem suwerenności jako absolutnej i niepodzielnej władzy przysługującej państwu, owemu *śmiertelnemu bogu*, Lewiatanowi⁴. Wedle Hobbesa spod władzy suwerena, reprezentującego Lewiatana, nie można się prawnie wyłamać, nie można jej słusznie zaskarżyć, suweren nie może też swojej władzy postradać, to on udziela uprawnienia do stanowienia prawa, sądzenia, a wreszcie to on sam i tylko on sam decyduje o swoich działaniach⁵. Tak rozumiana władza suwerenna jest też zdaniem Hobbesa niepodzielna i niezbywalna⁶.

W tym sensie Hobbes byłby jednoznacznym wyznawcą koncepcji suwerenności – tej samej, która stanowić ma owo śmiertelne zagrożenie z perspektywy teorii liberalnej. Jednakże przecież

⁴ Zob. T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 2009, s. 258.

⁵ Tamże, s. 260–268.

⁶ Tamże, s. 268–270.

⁷ Zob. L. Jaume, *Hobbes and the Philosophical Sources of Liberalism*, w: P. Springborg (red.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge 2007, s. 199–216.

zarazem Hobbes jest uważany za jednego z ojców założycieli liberalnej teorii politycznej⁷. Nie w tym rzecz jasna aspekcie, który kojarzymy właśnie ze specyficznie antytotalitarną, dwudziestowieczną fazą rozwoju liberalizmu politycznego. Hobbes słusznie uchodzi za myśliciela liberalnego raczej w tym, co stanowi twardy rdzeń tej doktryny, a jest nią uznanie zabezpieczenia możliwości rozwoju jednostki – poczynając od biologicznego jej trwania – przed zniszczeniem ze strony innych jednostek. W szczególności zaś zaproponowana przez Hobbesa koncepcja powstania państwa zawiera ten nieredukowalnie liberalny rdzeń.

Lewiatan powstaje zdaniem Hobbesa na mocy umowy, w której ludzie decydują się poddać jego suwerennej władzy w zamian za gwarancje bezpieczeństwa. Drugie prawo natury [*lex naturalis*] według Hobbesa mówi właśnie, że:

Człowiek winien być gotów, jeśli inni są również gotowi, zrezygnować z tego uprawnienia do wszelkich rzeczy, jak dalece będzie to uważał za konieczne dla pokoju i obrony własnej; i winien zadowolić się taką miarą wolności w stosunku do innych ludzi, jaką gotów jest przyznać innym w stosunku do samego siebie.

Lewiatan jest właśnie gwarantem i strażnikiem praw, na którego ludzie przenieśli uprawnienie naturalne [*jus naturale*], czyli wolność w takim zakresie, w jakim określa to drugie prawo natury.

Liberalny charakter tej koncepcji nie polega na samym kontraktowym charakterze źródeł władzy suwerennej. Przede wszystkim polega on na tym, że Hobbes uznaje pewne rodzaje uprawnień – pewne rodzaje wolności – za niezbywalne. W szczególności zaś twierdzi, że „człowiek nie może zrezygnować z uprawnienia do stawiania oporu tym, którzy nastają na niego siłą, by odebrać mu życie”⁸. Nie widać powodu, aby uznać, że prawo to może zostać zbyt na rzecz lub odebrane przez suwerena. W takim wypadku własna teoria Hobbesa przewidywałaby ograniczenie władzy suwerennej przez niezbywalne prawo jednostki. Aby uniknąć sprzeczności, Hobbes musiałby więc rozumieć – być może wbrew niektórym swoim sformułowaniom – władzę suwerenną jako władzę ograniczoną⁹.

⁸ Tamże, s. 215.

⁹ Zob. M. Kaplan, *How Sovereign Is Hobbes' Sovereign?*, „The Western Political Quarterly” 9(2), s. 389–405.

Z tej perspektywy liberalna krytyka pojęcia suwerenności zmierzająca do delegitymizacji suwerennych form władzy, o której pisał Schmitt, może wydawać się nie tyle uderzającym z zewnątrz nowoczesnej teorii suwerenności liberalnym buntem, co wynikiem destabilizacji i rozpadu nowoczesnej, liberalnej teorii państwa, w której suwerenna władza miała być gwarantem bezpieczeństwa i wolności jednostki. To, co u Hobbesa być może było do utrzymania w stanie chwiejnej równowagi przez odpowiednią interpretację stosowanego przez niego pojęcia suwerenności, rozpadło się w naszych czasach na antytezę liberalnego odrzucenia nieograniczonej władzy suwerennej oraz suwerenistycznej obrony nieograniczonej władzy politycznej. Zauważmy, że *obie* strony tego sporu rozumieją władzę suwerenną jako co do zasady nieograniczoną, różnie jednak oceniają to zjawisko. Współcześni liberałowie widzą je przede wszystkim przez pryzmat zagrożenia naturalnego prawa do ochrony egzystencji jednostki; suwereniści widzą natomiast w suwerenności konieczny element każdego państwa godnego tego miana.

Właśnie fakt, że suwereniści traktują władzę suwerenną jako warunek możliwości powstania każdej wspólnoty politycznej, a więc warunek, bez którego zajścia żadna wspólnota nie powstanie, z ich perspektywy próba ograniczenia i w rezultacie pozbycia się władzy suwerennej bez zniszczenia wspólnoty politycznej jest skazana na porażkę; jest oczekiwaniem niemożliwego. Zdają się oni rozumować w sposób następujący: „mogą nas przerażać możliwe konsekwencje istnienia władzy suwerennej – w tym te konsekwencje, które zrealizowały się w systemach opartych na faktycznym nieograniczeniu władzy w kontrolę życia jednostek – jednakże nawet najgorsze *konsekwencje* suwerenności nie stanowią argumentu przemawiającego przeciw jej niezbędności”.

Biorąc to wszystko pod uwagę, pytanie o granice suwerenności może wynikać nie tyle z niewinnej pomyłki, co do natury tego pojęcia, ale właśnie z tej niebezpiecznej chęci rozmycia istoty polityczności, a być może nawet ideologicznych motywacji stojących za utopią społeczeństwa pozbawionego władzy suwerennej. Każdy więc, kto stawia pytanie o granice suwerenności, w pierwszej kolejności naraża się na zarzut, że nie rozumie pojęcia, którym posłużył się do postawienia pytania, a następnie że jeśli je zroz-

miał, to najprawdopodobniej kieruje nim ideologiczna motywacja promocji antysuwerenistycznej utopii. Podejrzewam, że na ten zarzut mogą być narażeni nawet ci spośród pryncypialnych wrogów pojęcia suwerenności jak Jacques Maritain, którzy jasno twierdzili, że

(...) filozofia polityczna musi pozbyć się tak słowa, jak i pojęcia suwerenności: – nie z powodu tego, że jest ono przestarzałe, albo z powodu jakiejś socjologiczno-prawnej koncepcji „prawa obiektywnego”; ani też wyłącznie z powodu tego, że pojęcie suwerenności tworzy nieprzekraczalne trudności teoretyczne na gruncie prawa międzynarodowego; ale dlatego, że – wzięte w swoim właściwym znaczeniu i w perspektywie odpowiedniej dziedziny nauk, do której należy, to jest filozofii politycznej – pojęcie to jest wewnętrznie błędne i będzie nas zwodzić, o ile będziemy go używać¹⁰.

¹⁰ J. Maritain, *Man and the State*, Chicago 1951, s. 29.

Nie jestem pewien, czy Maritain zdołał przekonać suwerenistów, że jego atak na centralne pojęcie ich teorii nie był motywowany w gruncie rzeczy przez ideologiczne przesłanki wynikające z niechcianego przez nich ulegania sekularnym tendencjom liberalnej antropologii i filozofii polityki. Z tej perspektywy Maritainowskie powoływanie się na *przednowożytne* pojęcie zastępstwa czy też wikariatu jako istotnego określenia *wszelkiej* władzy świeckiej i duchownej pozostało, jak sądzę, nieskuteczne¹¹. Wydaje się bowiem, że przywoływana tu koncepcja władzy, choć pochodzi z łacińskiego średniowiecza, to w istocie jej wspomnienie tu przez Maritaina należy rozumieć w świetle jego ewolucji filozoficznej od teoretyka *christianitas* do myśliciela projektującego kształt *nouvelle chrétienté*¹². Przy takiej interpretacji jego stanowiska argument Maritaina można by rozumieć jako motywowany w istocie utopijnym pragnieniem zaproponowania *nowej* wersji chrześcijańskiej filozofii politycznej zgodnej z sekularną i nowoczesną teorią liberalną.

Nie chcę rozstrzygać zasadności tych zarzutów. Zwracam tylko uwagę na to, że każdy, kto stawia pytanie o granice suwerenności, nawet jeśli robi to tak starannie jak Maritain, naraża się na nie.

¹¹ Tamże, s. 35.

¹² Zob. teksty na ten temat zebrane i poprzedzone wstępem Pawła Milcarka w „Christianitas”, 45/46(2011), na s. 377–436.

Każdy, kto stawia więc pytanie o granice suwerenności, w pierwszej kolejności naraża się na zarzut, że nie zrozumie pojęcia, którym posłużył się do postawienia pytania, a następnie, że jeśli zrozumiał, to jeśli wciąż chce stawiać – choćby w teorii – jakieś granice władzy suwerennej (wbrew jej naturze), to najprawdopodobniej kieruje nim ideologiczna motywacja promocji antysuwerenistycznej utopii. Liczę się z tym ryzykiem w swoim wypadku. Wydaje mi się jednak, że istnieje sposób na postawienie pytania o granice suwerenności tak, aby utrudnić sformułowanie takich zarzutów. Sposób ten prezentuję w dalszej części tego tekstu.

2. Zasadne pytanie

Uważam, że hipoteza – na razie traktujmy to jako hipotezę – zgodnie z którą w istocie cokolwiek chcielibyśmy na tym świecie nazwać *władzą suwerenną*, posiada swoje ograniczenia, wspiera się na nieideologicznych, a rzeczowych podstawach. To, czy raczej te przeważają, raczej stojące za absolutystycznym rozumieniem suwerenności, na razie pozostaje pytaniem otwartym. W tym momencie chodzi jedynie o to, abyśmy postawili pytanie o granice suwerenności w sposób niebudzący wątpliwości co do swojej zasadności.

Musimy więc znaleźć takie względy – takie możliwe i nietrywialne scenariusze – w których będziemy mieli silne przekonanie, że władza nazywana przez nas suwerenną napotyka na istotne ograniczenia.

Zacznijmy od obserwacji, że nie może tu chodzić o jakiekolwiek ograniczenia, które w danej sytuacji stają na drodze władzy suwerennej w taki sposób, że nie jest ona w stanie osiągnąć tego, co w danej sytuacji zamierza lub zamierzałaby, o ile te ograniczenia by nie istniały. Nie są więc istotnym tu dla nas ograniczeniem władzy suwerennej fizyczne ograniczenia organów, którymi się ona posługuje; albo ograniczenia związane z relacją wobec innych władz suwerennych na zewnątrz dziedziny, nad którą panuje władza suwerenna. Nie jest wreszcie ograniczeniem suwerenności w interesującym sensie dobrowolne poddanie się przez władzę suwerenną zależności zewnętrznej tak długo, jak władza suwerenna ma możliwość wypowiedzenia tego poddaństwa. Jest to

sytuacja analogiczna do zrzeczenia się wolności osobistej przez jednostkę na rzecz państwa w systemie Hobbesa: w systemie tym owo „zrzeczenie się” jest jedynie zobowiązaniem do *niekorzystania* z wolności w zamian za uzyskanie określonego dobra. Zobowiązanie to może zostać odrzucone przez jednostkę w sytuacji, w której państwo zmierza do odebrania jej życia. W tej sytuacji, jak widzieliśmy, jednostka *zachowuje* prawo do ochrony własnego życia, nie może być więc pozbawiona wolności osobistej.

To, że suweren jest (czy też bywa) ograniczony *przez tego typu okoliczności*, a więc bywa ograniczony *w tym sensie*, jest oczywiste. Obie strony sporu o granice władzy suwerennej zgadzają się, że w tym sensie każda władza jest ograniczona.

Z tego samego powodu nie chodzi też o ograniczenie czy też miarę siły, którą dysponuje władza suwerenna. Jest jasne, że nikt, łącznie z zagorzałymi suwerenistami, nie oczekuje, że władza suwerenna musi z konieczności dysponować nieograniczoną siłą, tj. siłą, która pozwala osiągnąć każdy skutek, o ile zostanie ona użyta. Jest oczywiste dla wszystkich, że jeśli chcemy mówić o ograniczeniach władzy suwerennej – uznać lub odrzucić ich istnienie – nie możemy mówić o tego typu ograniczeniach. Suwerenem może być nie tylko ten, kto jest wszechmocny.

W pytaniu o granice suwerenności nie może więc chodzić ani o faktyczne zewnętrzne ograniczenia, ani o faktyczne ograniczenia mocy suwerena. Rozumiane w ten sposób pytanie o granice suwerenności miałoby trywialną odpowiedź.

O jakie więc granice powinno nam w takim razie chodzić? Klucz do odpowiedzi na to pytanie leży w samym pojęciu *władzy*, którą chcemy nazywać suwerenną. Pojęcie władzy w ogólności stosujemy nie tylko do władzy politycznej. Mówimy też o władzach rozumu, władzach zmysłów, mówimy o władaniu samym sobą. We wszystkich tych sensach władza jest pewnym rodzajem dyspozycji: jest możliwością działania w sposób zmierzający do osiągnięcia określonego celu, przy czym sam ten cel determinuje naturę danej władzy i odróżnia ją od innych władz. Władza rozumu jest dyspozycją do posiadania odpowiednio uzasadnionych i prawdziwych przekonań. Władze zmysłów są dyspozycjami do posiadania adekwatnych postrzeżeń. Władza, którą sprawujemy nad samymi sobą, nazywana czasem wolą, jest

władzą osiągnięcia dobra. Podobnie władza polityczna jest dyspozycją do realizacji dobra wspólnoty. Można rzecz jasna spierać się o podane tu charakterystyki tychże władz i zaproponować inne, alternatywne. Nie ma to jednak znaczenia tak długo, jak długo charakterystyki te pasują do ogólnego schematu wyjaśnienia władzy jako rodzaju dyspozycji do osiągnięcia celu.

Czym jednak różnią się władze od innych rodzajów dyspozycji? Wydaje się, że mówiąc o władzach, zwracamy uwagę na udział woli w inicjowaniu czy też kontrolowaniu działania danej dyspozycji. Maszyny obliczeniowe albo zautomatyzowane receptory (być może *na pewnym poziomie* także nasze własne zmysły i umysły) nie dysponują *władzami* rozumu czy *władzami* zmysłów. Nie posiadają też władzy *panowania nad sobą*, a przynajmniej możemy mieć co do tego poważne wątpliwości, których nie mamy w normalnych wypadkach w odniesieniu do dorosłych ludzi.

Władza suwerenna byłaby więc dyspozycją do działań politycznych (osiągania dóbr w tej sferze) pozostających pod kontrolą woli suwerena. Swoją drogą wniosek ten sugeruje, dlaczego czujemy, że idea bezosobowego suwerena (np. rynku albo prostej agregacji jednostek) jest problematyczna. Suwerenem może być tylko ten, kto ma wolę. Gdy więc za suwerena uznajemy ciało zbiorowe, to, o ile bierzemy takie określenie w sposób literalny, przypisujemy ciału zbiorowemu wolę powszechną i uznajemy decyzje osób *sprawujących władzę* za realizację owej woli ciała zbiorowego.

Do wypełnienia pojęcia władzy politycznej nie wystarczy jednak to, że jest ona dyspozycją do działania pozostającego pod kontrolą działającego. Czym różni się na przykład władza polityczna od umiejętności takich jak umiejętność grania na danym instrumencie czy też nawet umiejętność zarządzania wspólnotą polityczną?

Wydaje się, że do pojęcia władzy politycznej należy w sposób konieczny to, że osoba dysponująca taką *posiada uprawnienie* do wykonywania definiujących ją czynności. Gdy mówimy o umiejętnościach, również mamy do czynienia z pewnymi dyspozycjami do osiągnięcia definiujących je celów, jednakże mówiąc o umiejętnościach, nie ujmujemy owych dyspozycji od razu w aspekcie uprawnienia do korzystania z nich. Tym bardziej nie jest tak w wypadku pojęcia rodzajowego „dyspozycji”, gdyż przypisując

komuś lub czemuś dyspozycję do działania w określony sposób, zostawiamy na boku kwestię jego uprawnień do działania w ten sposób.

W pewnych kontekstach pytanie o uprawnienie do korzystania z umiejętności czy dyspozycji wydaje się po prostu absurdalne. Z samego faktu, że ktoś potrafi posługiwać się piłą czy też umie budować meble z drewna, nie wynika, że aby podjąć te działania, potrzebuje do tego z konieczności stosownego uprawnienia. Kwestią dalszych, zewnętrznych wobec samego pojęcia umiejętności stolarskich jest to, czy wykonywanie czynności właściwych tej umiejętności jest regulowane w sposób, który wymaga posiadania tego typu uprawnień. Fakt więc, że w pewnych kontekstach pytanie o uprawnienia używania umiejętności (np. „prawo do wykonywania zawodu” albo regulacje dotyczące bezpieczeństwa pracy) jest zasadne, nie wynika z tego, że z konieczności, gdy przypisujemy komuś daną umiejętność, to choćby *implicite* stawiamy kwestię jego *uprawnień* do korzystania z niej – a tak jest, jak twierdzę, gdy mówimy, że ktoś posiada władzę polityczną.

Z tych właśnie powodów czysta siła (przemoc) pozostająca pod czyjąś kontrolą, za pomocą której można by próbować osiągnąć właściwy cel działań władzy politycznej, nie będzie jeszcze władzą ani tym bardziej władzą suwerenną – brakuje jej bowiem odpowiednich uprawnień. I przeciwnie, tak zwana „legalna przemoc”, o której pisali niektórzy teoretycy państwa¹³, w takiej mierze, w jakiej rzeczywiście będzie posiadała odpowiednią legitymizację, może stanowić przypadek sprawowania rzeczywistej władzy.

Ktoś mógłby w tym miejscu upierać się, że w istocie każda władza sprowadza się do bycia w pozycji siły względem tego, kim lub czym się włada, przynajmniej w kontekście, w którym chcemy rozpatrywać dane działanie jako sprawowanie władzy. Tym, którzy chcieliby w ten całkowicie nienormatywny sposób rozumieć pojęcie władzy, nie mam wiele do zaoferowania poza następującą obserwacją. Z proponowanej przez nich teorii wynika, że pojęcie władzy jest całkowicie redundantne względem takich pojęć jak przemoc czy siła albo po prostu możliwość. Nie wiadomo więc, dlaczego posługujemy tak, jakby stanowiło pojęcie osobne. Gdyby „władza suwerenna” sprowadzała się do nagiej siły, za którą nie stoi żadna siła racji – nawet takich, których uznanie przez rządzo-

¹³ Jest znamienne, że Max Weber w często przywoływanym w tym kontekście zdaniu z *Polityki jako zawodu i powołania* pisał o *legitimate Gewalt*, co na mocy sensu słowa *Gewalt* można tłumaczyć zarówno jako *legalną przemoc*, jak i *legalną władzę*. Na tę drugą opcję zdecydował się na przykład Michał Wander w: M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. P. Engel i M. Wander, Warszawa 1987, s. 3. Co ciekawe, pojawiające się w tym samym akapicie sformułowanie *physische Gewaltanwendung* Wander tłumaczył już jako „zastosowanie przemocy fizycznej”.

nych nie jest w ogóle oczekiwane – to w istocie byłoby to pojęcie bezużyteczne. Nie bez powodu teorie suwerenności nie poprzestają na obserwacji *faktu istnienia* władzy suwerennej jako ostatecznego wyjaśnienia i uzasadnienia jej niezbędności, ale podają rozmaite racje, dla których tak czy inaczej rozumiana władza suwerenna jest w istocie niezbędna. Uzasadnienia te stanowią opis podstaw uprawnień władzy suwerennej.

Ustaliwszy to wszystko, możemy teraz precyzyjniej sformułować istotne pytanie o granice suwerenności. Ograniczenia władzy, w tym władzy suwerennej, które odsunęliśmy wyżej jako irrelewantne dla naszego pytania, dotyczyły faktycznych ograniczeń siły, jaką dysponuje władza, a w szczególności władza suwerenna: limitu dostępnych środków bądź też zewnętrznych wobec niej i ograniczających jej siłę okoliczności i przeszkód. Zasadne pytanie dotyczące granic suwerenności można by więc sformułować następująco: czy władza suwerenna jest nieograniczona w aspekcie swoich uprawnień?

To pytanie z kolei można rozumieć dwojako. Z jednej strony samo posiadanie uprawnienia stanowi ograniczenie, ponieważ czyni zależnym – normatywnie zależnym – działanie od wystawcy uprawnienia. Z drugiej strony uprawnienie, o ile nie jest *carte blanche* na wszystkie możliwe działania, które posiadacz uprawnienia *uzna za stosowne*, ogranicza zakres uprawnionych działań, pozostawiając niektóre możliwe działania poza granicą tego, co uprawnione. Mielibyśmy więc tu pytanie o *konstytutywne* ograniczenia władzy suwerennej oraz pytanie o *pozytywne* ograniczenia władzy suwerennej: pytanie o to, czy władza suwerenna z konieczności musi otrzymać od kogoś innego uprawnienia, oraz o to, czy uprawniona jest do wszystkiego.

3. Problem

Do tego, aby uznać oba pytania za zasadne, musimy wskazać choćby potencjalnie zasadne powody, dla których ktoś mógłby w ogóle przypuszczać, że władza suwerenna jest ograniczona przez fakt otrzymania uprawnień lub przez ich zakres – to jest przez ograniczenia konstytutywne lub pozytywne.

Jeśli chodzi o kwestię konstytutywnego ograniczenia uprawnień, to widzę dwa sposoby, na jakie można próbować uzasadnić taki

pogląd, że władza suwerenna jest nieograniczona przez otrzymane uprawnienia.

Po pierwsze, można twierdzić, że aby uprawnienie stanowiło ograniczenie władzy, musi ono pochodzić nie od samej tej władzy, ale od innego podmiotu. Mówiąc krótko, władza konstytutywnie nieograniczona faktem posiadania uprawnień to władza, która sama je sobie nadała. Pozostaje pytaniem otwartym, czy władza suwerenna może w tym sensie *pochodzić* od kogokolwiek różnego od samego suwerena.

Wydaje się, że istnieją dwie pozytywne odpowiedzi na to pytanie: suwerenowi uprawnienia nadaje Bóg lub agregat jego poddanych (wspólnota polityczna). Suweren jest, z definicji, ciałem (fizycznym lub zbiorowym) sprawującym najwyższą władzę nad wspólnotą polityczną na tym świecie. Jeśli ktoś znajduje się nad nim, to tylko istota znajdująca się nad najwyższą władzą polityczną, którą to istotę nazywamy Bogiem. Jeśli ktoś znajduje się pod nim, to jego poddani.

Uważam, że odpowiedź pierwsza – uprawnienia suwerenowi nadaje Bóg – ma tendencję do osuwania się w nowożytnych teoriach państwa i suwerenności do odpowiedzi negatywnej: *nikt* różny od suwerena nie nadaje mu jego uprawnień. Stawiam hipotezę, że przyczyną tego stanu rzeczy było odmówienie mocy wyjaśniającej metafizycznym i ściśle teologicznym tezom na temat natury władzy. Do tej kluczowej kwestii jeszcze wrócimy. W tej chwili jest dla nas istotne, że z perspektywy, która odmawia tezie o pochodzeniu uprawnień od Boga istotnej mocy wyjaśniającej w teorii suwerenności, a traktuje ją głównie jako retoryczny ornament albo residuum myślenia teologicznego, teza ta jest w istocie równoważna z powiedzeniem, że suweren sam nadaje sobie uprawnienia do sprawowania władzy.

Sądzę, że taki jest głębszy sens często powtarzanej frazy z *Teologii politycznej* Schmitta, zgodnie z którą „wszystkie współczesne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie” – na czele z pojęciem suwerenności, któremu poświęcony jest esej Schmitta – „to zsekularyzowane pojęcia teologiczne”¹⁴. Sekularyzacja pojęć polega właśnie na postulowaniu – jawnym lub ukrytym – redukcji tezy o pochodzeniu władzy suwerennej od Boga do tezy o pochodzeniu władzy suwerennej od samego suwerena.

¹⁴ C. Schmitt, *Teologia polityczna*, dz. cyt., s. 77.

W tym sensie jednym z uzasadnień pytania o granice suwerenności jest choćby wstępna intuicja, że teza o pochodzeniu władzy suwerennej od Boga ma własny, istotny sens, niesprowadzalny do tezy o tym, że suweren – tak jak Bóg – sam stanowi źródło swojej własnej władzy. Mówiąc inaczej, jest to intuicja, zgodnie z którą pojęcie Bożych rządów nad światem nie poddaje się sekularyzacji do pojęcia ziemskiej władzy suwerennej. Gdyby tak było, gdyby naprawdę wszelkie uprawnienie do sprawowania władzy pochodziło od Boga, to na tej ziemi nie istniałaby żadna władza konstytucyjnie nieograniczona poza władzą samego Boga. Nie byłoby żadnego „śmiertelnego boga” na tej ziemi.

Jak wspomniałem, istnieje jeszcze jedna pozytywna odpowiedź na konstytucyjne ograniczenie władzy suwerennej, to znaczy uznanie, że uprawnienia władzy suwerennej pochodzą od ludu. Stosunek klasycznej teorii suwerenności, zawartej w pismach Machiavellego, Bodina, Hobbesa i analizowanej tak obszernie przez Schmitta, do idei normatywnej zależności władzy suwerennej od ludu był złożony. Z jednej strony, jak widzieliśmy na przykładzie Hobbesa, w tradycji tej próbowano pogodzić ideę absolutnej i ostatecznej władzy suwerennej z faktem, że powstaje ona przez zrzeknięcie się korzystania z „naturalnego uprawnienia”, czyli wolności, przez jednostki przenoszące dysponowanie sobą na powstałego z ich umowy Lewiatana. Z drugiej strony tę genetyczną zależność co do pochodzenia uprawnienia próbowano łączyć z absolutną niezależnością raz zaistniałego suwerena od woli wciąż przecież istniejącego ludu.

Ten ostatni manewr różni tę klasyczną, nowożytną teorię suwerenności od republikańskiej idei zwierzchniej władzy narodu politycznego – idei, którą odnajdziemy też w obowiązującej dziś w Polsce konstytucji. Zgodnie z ideą republikańską uprawnienia do sprawowania władzy suwerennej posiada w sposób niezbywalny naród polityczny, który co najwyżej może delegować odpowiednich przedstawicieli do wykonywania swoich decyzji. Przedstawiciele ci, nie stając się suwerenami w sensie absolutnym, sprawują najwyższą władzę co najwyżej w sensie legalnej pełni imperium, jednakże ich uprawnienia są normatywnie zależne od ludu¹⁵.

Z drugiej strony ów republikański suweren, choć posiada ostateczny autorytet do nadawania uprawnień władzy, nie ma

¹⁵ Zob. N. Greenwood Onuf, *Sovereignty: Outline of a Conceptual History*, “Alternatives” 16 (1991), s. 433–437.

sam mocy, którą mógłby egzekwować swoje decyzje – ta zawsze pozostaje w rękach jego „przedstawicieli”. To faktyczne ograniczenie suwerenności ludu jest jednak, jak się wydaje, nieuchronne w naszym świecie. Żadne ciało zbiorowe w oderwaniu od swoich reprezentantów i realizacji w postaci konkretnych osób występujących jako faktyczny suweren nie jest w stanie rzeczywiście działać. Nawet więc jeśli posiada jakąś zbiorową „wolę”, to wola ta pozostaje bezwładna bez istnienia fizycznego ramienia, które będzie wykonywać ową władzę. Sytuacja zaś, w której owo ramię jedynie *wykonuje* decyzję podjętą przez nieuchwytnego suwerena, jest co do zasady trudna do odróżnienia, również z perspektywy osób sprawujących ten urząd, od sytuacji, w której ów rzekomy reprezentant sam staje się faktycznym suwerenem. Ta nieodróżnialność nadaje przynajmniej pozór wiarygodności hipotezie, zgodnie z którą suwerenna władza ludu jest w istocie fikcją, której próba urzeczywistnienia nieuchronnie musi skończyć się wyłonieniem osoby fizycznej będącym faktycznym suwerenem. Zgodnie z tą optyką suwerenność ludu jest w nie mniejszym stopniu nieoperatywna politycznie niż suwerenność Boga. W rezultacie teoria ludowładztwa musi podzielić los teologii politycznej w absolutystycznej teorii suwerenności i zostać zredukowana do roli oficjalnej ideologii władzy.

Tę republikańską ideę należy też wreszcie odróżnić od chrześcijańskiej teologii władzy *namiestniczej* czy też zastępczej, zgodnie z którą władcy – czy w dziedzinie świeckiej, czy duchownej – są *li tylko* „sługami sług Bożych”, czyli wszystkich wiernych. W teologii tej uprawnienia wszelkiej władzy suwerennej sprawowanej przez ludzi pochodzą tylko i wyłącznie od Boga, ale ze względu na dobro ludu. W tej optyce można powiedzieć, że władca suwerenny jest jedynie *komisarzem* Boga zarządzającym stanem wyjątkowym w dziedzinie doczesnej trwającym aż do ostatecznego triumfu Chrystusa Króla nad całym stworzeniem¹⁶. Uprawnienia tego komisarza-namiesznika pochodzą od Boga, a dokładniej z Jego woli mającej ściśle określony cel w tej delegacji własnej władzy, jakim jest zbawienie dusz. Choć więc w pewnym istotnym sensie uprawnienia władzy suwerennej zgodnie z tą koncepcją zależą od ludu – to znaczy są nadane ze względu na cel, jakim jest jego dobro – to jednak biorąc rzecz ściśle, pochodzą od Boga.

¹⁶ O różnicy pomiędzy klasyczną władzą komisaryczną a suwerenną dyktaturą zob. C. Schmitt, *Dyktatura*, tłum. K. Wudarska, Warszawa 2016, rozdział IV.

Tak czy inaczej, zarówno teologiczna koncepcja Bożego nadania, jak i republikańska idea delegacji zwierzchniej władzy ludu, o ile są prawdziwe, to każda z osobna i na różne sposoby nakłada konieczne ograniczenia na władzę suwerenną. Ponieważ zaś obie te koncepcje trudno uznać za pozbawione uzasadnienia, to przywołując je, dostarczamy uzasadnienia dla pytania o granice suwerenności.

Co jednak z pytaniem o pozytywne ograniczenia władzy suwerennej, to jest uprawnienia do działania w określonej dziedzinie? Czy władza suwerenna jest ograniczona, czy też nieograniczona co do swojego przedmiotu? Czy są sprawy w podległej jej wspólnotcie, które co do zasady znajdują się poza jej władzą? Mówiąc ściśle, czy są działania wobec podległego jej ludu, do których wykonania nie posiada ona uprawnień? Podporządkowanie całości życia obywateli bezpośredniej władzy państwa jest charakterystyczne dla ustrojów totalitarnych. Uprawnienie do takiego działania byłoby uprawnieniem totalnym i jeśli władza suwerenna miałaby być z konieczności nieograniczona w tym pozytywnym sensie, to zarazem musiałaby być z konieczności władzą totalną.

Narzucającym się argumentem przeciwko pozytywnie nieograniczonej władzy suwerennej jest właśnie wskazanie na wysoce prawdopodobne, jeśli nie nieuchronne niepożądane konsekwencje takiej władzy totalnej. Można wskazać dwa założenia stojące za takim szacunkiem ryzyka. Pierwsze z nich mówi, że jest wysoce nieprawdopodobne, aby rozpoznanie celu przez suwerena stojące za jego działaniem pokrywało się zawsze z faktycznym interesem czy też dobrem obywateli. W rezultacie uprawnienie totalne uprawomocniałoby również wysoce prawdopodobne działania wbrew interesowi i dobru obywateli. Wydaje się, że to założenie jest bliskie konsekwencjonalistycznemu liberalnemu argumentowi przeciwko władzy suwerennej, który wspominaliśmy w części pierwszej tego tekstu.

Drugie założenie mówi, że niezależnie od tego, czy działania władzy totalnej mogłyby co do swojej materii i skutków zawsze zyskać aprobatę obywateli i pokrywać się z ich faktycznym interesem, to mimo wszystko są pewne sfery życia jednostki, w których ich samostanowienie posiada własną, niezbywalną wartość. Delegowanie jej na suwerenną władzę naruszałoby tę wartość. To dru-

gie założenie wydaje się o tyle mocniejsze, o ile mocniejsze wydają się argumenty normatywne dotyczące zasad w odróżnieniu od argumentów z niepożądanymi konsekwencjami. Fakty normatywne – na przykład takie fakty jak posiadanie lub nieposiadanie nieograniczonego pozytywnie uprawnienia – są bowiem zależne raczej od innych faktów niż od możliwych stanów rzeczy. Wydaje się bowiem, że większe znaczenie dla możliwości istnienia pozytywnie nieograniczonej władzy suwerennej ma na przykład wewnętrzna niezbywalna wartość władzy nad pewnymi sferami życia jednostki raczej niż li tylko możliwe niepożądane konsekwencje istnienia władzy suwerennej tego typu. W tym pierwszym wypadku sam fakt istnienia pozytywnie nieograniczonego suwerena bowiem z konieczności wchodzi w konflikt z innym faktem normatywnym, podczas gdy w tym drugim wypadku konflikt wystąpi dopiero, o ile zajdzie pewien niekonieczny skutek istnienia takiej totalnej władzy suwerennej. O ile założenia te są prawdziwe i w takim stopniu, w jakim są prawdziwe, mogą stanowić podstawę uzasadnienia pytania o pozytywne ograniczenia władzy suwerennej.

Nie rozstrzygając tutaj, czy którekolwiek z tych założeń jest prawdziwe, chciałbym jeszcze zwrócić uwagę na zależność pomiędzy pytaniem o konstytucyjne ograniczenia władzy suwerennej a pytaniem o jej pozytywne ograniczenia. Otóż wydaje się, że jeśli dana osoba posiada konstytucyjnie nieograniczoną władzę suwerenną, to *bez przyjęcia dodatkowych założeń* na temat woli i przekonań tej osoby nie mamy prawa oczekiwać, że nie nada sobie uprawnień pozytywnie nieograniczonych, które będą sprzeczne z dobrem poddanych. To bowiem, *do czego* zostaje ustanowiona władza suwerenna, to kwestia celów i jeśli mówimy o władzy konstytucyjnie nieograniczonej, to jedyne cele, które determinują jej zakres, to te, które rozpoznaje i wybiera ona sama. Dlatego ma wielkie znaczenie dla odpowiedzi o możliwość pozytywnie nieograniczoną władzę suwerenną, czy przyznajemy konstytucyjnie nieograniczonej władzy suwerennej Bogu, ludowi, czy jakiemuś człowiekowi. Po osobach tych (o ile lud posiada osobowość) możemy spodziewać się bardzo różnych rzeczy i zapewne też w związku z tym będziemy mieli bardzo różne intuicje na temat zasadności posiadania przez nie pozytywnie nieograniczonych uprawnień.

Podaję wyżej uzasadnienie hipotez nakładających ograniczenia na konstytutywny i pozytywny wymiar uprawnień władzy suwerennej – to znaczy podaję nieideologiczne powody, które czynią zasadnym pytanie o granice suwerenności.

Samo powstanie tych pytań generuje problem suwerenności: z jednej strony wydaje się, że suwerenność ze swojej istoty jest konstytutywnie lub pozytywnie nieograniczona, z drugiej zaś posiadamy uzasadnione hipotezy, które są sprzeczne z tą podstawową intuicją. Spór o pojęcie suwerenności bierze się, jak sądzę, z oscylacji pomiędzy dwoma biegunami tego problemu. W kolejnej, ostatniej części proponuję jego rozwiązanie, które polega na dezaktywacji mechanizmu napędzającego tę oscylację.

4. Suwerenność jako pojęcie analogiczne

Oto punkt wyjścia mojej odpowiedzi na problem suwerenności, a zarazem na zasadne pytania dotyczące jej granic: suwerenność to pojęcie teologiczne, które w teorii polityki stosujemy do władzy sprawowanej przez ludzi jedynie analogicznie. Wyjaśnię teraz, co rozumiem przez „pojęcie teologiczne” i jego „analogiczne zastosowanie” oraz jaka odpowiedź wynika z tej tezy dla pytania o granice suwerenności.

Mówiąc, że suwerenność jest pojęciem teologicznym, nie mam na myśli tego, że pochodzi ono z dyskursu teologicznego, zwłaszcza jeśli ten ostatni zrozumiemy ściśle jako dyskurs związany z Objawieniem raczej niż dowolny, w tym również filozoficzny i pozostający w granicach „samego rozumu”, dyskurs o Bogu. Mówiąc, że suwerenność to pojęcie teologiczne, mam na myśli to, że do samego tego pojęcia należy, iż posiadanie władzy suwerennej jest wyłącznym atrybutem Boga.

Pojęcie suwerenności zawiera nieusuwalny element roszczenia do konstytutywnie nieograniczonej władzy. To właśnie i tylko to, jak sądzę, można mieć zasadnie, a zarazem literalnie na myśli, gdy mówi się – w klasycznych definicjach tego pojęcia – że suwerenność jest „absolutną”¹⁷ i „ostateczną”¹⁸ władzą w danej dziedzinie. To też etymologicznie oznacza sama „suwerenność”: najwyższość i ostateczność. Nie może tu chodzić, jak ustaliliśmy wcześniej, o najwyższą *siłę* czy też wszechmoc, choć nawet wtedy pojęcie to stosowałoby się tylko do Boga. Raczej nie chodzi tu też

¹⁷ Zob. J. Bodin, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1958, s. 88.

¹⁸ Zob. F.H. Hinsley, *Sovereignty*, Cambridge 1986, s. 1.

o pozytywnie nieskończone uprawnienie do czynienia *wszystkiego*, a to dlatego, że takie totalne uprawnienie nie może być *absolutne* i ostateczne, o ile nie przynależy do kogoś, kto sam jest jego źródłem. Ponadto władze czy też uprawnienia wzięte pod względem zakresu same z siebie nie tworzą hierarchii, a raczej pola czy obszary o różnej rozległości. Dlatego jest sens mówić o władzy „absolutnej i najwyższej” tylko tam, gdzie w grę wchodzi hierarchia autorytetów *nadających* uprawnienia. Stąd władza suwerenna to tyle, co władza, która przysługuje osobie będącej *samej* źródłem swojego uprawnienia do tej władzy.

Otóż jeśli będziemy suwerenność rozumieć w ten sposób, to roszczenie wysuwane przez dowolną osobę do bycia *źródłem* swojego uprawnienia do sprawowania władzy będzie jedynie bezpodstawnym i nieuzasadnionym roszczeniem w każdym wypadku poza jednym: przypadkiem samego Boga. Jest to jasne w przypadku podmiotów zbiorowych. Żadne ciało zbiorowe – poza ciałem Kościoła, które jest ciałem Chrystusa-Boga – nie jest ciałem osoby. Tylko osoby zaś mogą sprawować władzę, ponieważ władza jest rodzajem działania celowego. Nie można zaś działać w sposób celowy, nie będąc zdolnym do żywienia intencji: tę zaś zdolność posiadają jedynie osoby. Dlatego „władza ludu”, gdyby miała znaczyć tyle samo, co „władza księcia” albo „władza oficera”, byłaby fikcją. Uzasadniony sens pojęcia „władzy ludu” sprowadza się do tego, że zgromadzenie osób tworzących lud wyraża swoją wolę – tzn. wolę każdej z tych osób – bezpośrednio lub delegując określone osoby, z pierwszym pośród równych na czele – do faktycznego sprawowania władzy w ich imieniu oraz z ich nadania.

Ideę suwerenności każdego przedstawiciela ludu – wszystko jedno, czy myślimy o ludzie w znaczeniu nierepublikańskim, czy o narodzie politycznym – z samego tylko tytułu bycia *członkiem narodu politycznego* możemy odsunąć na bok jako niedorzeczną. Nie dość, że faktyczne wykonywanie swoich najwyższych uprawnień przez każdego z takich jednostkowych suwerenów musiałyby zakończyć się kompletnym chaosem, to przede wszystkim taki stan rzeczy byłby niewiarygodny z metafizycznego punktu widzenia. Jak wspominałem wcześniej, fakty normatywne muszą być ugruntowane w jakichś innych faktach, czyli muszą pozo-

stawać w relacji metafizycznej zależności. To, jak powinno być, wynika z natury rzeczy, a ściślej z jej wewnętrznej celowości. Bycie źródłem swoich własnych uprawnień w przypadku dowolnego człowieka z pewnością *nie* jest faktem pierwotnym, nieugruntowanym w żadnym dalszym fakcie. Bycie suwerenem domaga się wyjaśnienia. W przypadku dowolnego członka ludu wziętego jako jednostka nie widać, jak którakolwiek z jego cech istotnych miałaby tłumaczyć czy też ugruntowywać fakt posiadania przez niego władzy suwerennej nad innymi ludźmi. Do natury człowieka nie należy to, że panuje on nad innymi.

Być może jednak istniałaby taka możliwość w przypadku określonych osób – przede wszystkim ludzi, ale może też aniołów – które w pewnym sensie znajdują się *ponad* ludem. Widzę dwa możliwe sposoby argumentacji zmierzającej do uzasadnienia władzy suwerennej sprawowanej przez osoby nad ludem. Jeden odwołuje się do ich „nadludzkich” własności, drugi zaś do natury wspólnoty politycznej.

Argument z „nadludzkich” własności mówi, że pewne osoby posiadają określone cechy – charyzmę, siłę, majątność, wiedzę i tym podobne – które uzasadniają posiadanie przez nie uprawnień do sprawowania przez nich władzy suwerennej. W ten sposób osoba będąca suwerenem znajduje sama w sobie źródło uprawnień do sprawowania władzy, a biorąc rzecz ściśle, w jakiejś swojej cesze, która wynosi ją ponad resztę ludzi i niejako przeznaczona do tej godności. Na temat tego sposobu rozumowania nie mam wiele do powiedzenia, poza tym, że bezskutecznie próbuje on nadać argumentowi siły pozory siły argumentu. Nie jest jasne, w jaki sposób doskonałość jednej *osoby* – nawet jeśli jest to doskonałość umiejętności rządzenia wspólnotą – mogłaby stanowić źródło jej *uprawnienia* do sprawowania władzy nad innymi osobami. Z natury bezpośrednią władzę (nawet jeśli nie jest to władza suwerenna) nad każdym człowiekiem ma on sam. Uprawnienie tej władzy płynie z faktu posiadania przez niego woli i rozumu pochodzących od Boga, będącego ostatecznym źródłem tej władzy. Uprawnienie do władania innymi ludźmi powinno mieć uzasadnienie w faktach usprawiedliwiających ordynowanie tą posiadaną od Boga naturalną bezpośrednią władzą, jaką sprawują ludzie sami nad sobą. W jaki sposób doskonałość jednej osoby, wzięta sama

w sobie, może dostarczyć takiego usprawiedliwienia? W jaki sposób doskonałość suwerena, wzięta sama w sobie, usprawiedliwia władanie innymi osobami? Przyjęcie, że doskonałość jednej osoby uzasadnia jej władzę nad innymi, musiałoby oznaczać uznanie, że doskonałość suwerena konstytuuje różnicę pomiędzy rodzajami naturalnych władz suwerena a naturalną władzą poddanego. Sądzę, że taki pogląd ma sens jedynie w odniesieniu do Boga i jego relacji do osób stworzonych, ale nie w odniesieniu do dowolnej z osób stworzonych względem innych osób.

Może jednak uzasadnieniem konstytutywnego nieograniczenia władzy suwerennej we wspólnocie politycznej nie są własne cechy osoby suwerena, ale raczej sama natura wspólnoty politycznej, która wymaga istnienia takiej władzy? Z tego jednak, że istnienie wspólnot politycznych być może z konieczności pociąga za sobą istnienie ostatecznego źródła wszelkich uprawnień, nie wynika jeszcze, że źródło to należy zlokalizować w jakimkolwiek człowieku, aniele lub ciele zbiorowym. Nie należy do pojęcia władzy suwerennej to, że musi być ona sprawowana przez podmiot tego typu. Wobec zaś trudności ze znalezieniem uzasadnienia dla poglądu, że źródłem uprawnień suwerena jest on sam lub wspólnota polityczna, pozostaje uznać, że jeśli gdzieś w ogóle musi istnieć konstytutywnie nieograniczona władza suwerenna, to znajduje się ona tylko w Bogu. W ten sposób argument z natury wspólnot politycznych wydaje się raczej wspierać, niż podważać moją tezę.

Zauważmy, że wraz z rozstrzygnięciem teologicznego charakteru konstytutywnego nieograniczenia władzy suwerennej zmienia się także rozkład prawdopodobieństwa w polu możliwych rozwiązań problemu ograniczeń pozytywnych. Wspomniałem wcześniej, że to, jakich ograniczeń pozytywnych suwerenności możemy się spodziewać, zależy od tego, komu przyznamy konstytutywnie nieograniczone uprawnienia. Jeśli konstytutywnie nieograniczony jest tylko Bóg, to pytanie o jego pozytywne ograniczenie przestaje być tak palące. Wydaje się bowiem prawdopodobne, o ile razem z klasyczną teologią naturalną oraz Objawieniem akceptujemy tezę o dobroci Boga, że czynienie przez niego zła swojemu stworzeniu byłoby sprzeczne z jego naturą.

To przekonanie można próbować ująć dwojako w kategoriach pozytywnego ograniczenia. Z jednej strony można próbować

twierdzić, że Bóg jest pozytywnie ograniczony w swoich uprawnieniach tylko do tego, co dobre dla stworzenia, oraz że to ograniczenie nie narusza jego wszechmocy (wszechmoc nie jest przemocą, ponieważ ta ostatnia jest czynieniem zła). Można też próbować twierdzić, że Bóg jest pozytywnie nieograniczony w swoich uprawnieniach, ponieważ można posiadać uprawnienia jedynie do tego, co dobre. W tym sensie Bóg nie tyle jest pozytywnie ograniczony, co nie posiada takich uprawnień, które byłyby wewnętrznie sprzeczne. Nie jestem tutaj pewien, w którą stronę lepiej pójść, ale, tak czy inaczej, doskonałość i dobroć Boga wykluczają możliwość, że jego decyzja może rozejść się z tym, co dobre dla stworzenia – a to, jak ustaliliśmy, byłoby źródłem problemów z pozytywnie nieograniczoną władzą suwerenną. Co więcej, jeśli tylko Bóg jest konstytutywnie nieograniczony w swoich uprawnieniach, oznacza to, że *wszelka władza* pochodzi od Boga (Rz 13, 1–7) oraz że prawdą jest w odniesieniu do każdego władcy ziemskiego, nie tylko Piłata, że nie miałby on żadnej władzy i mocy, gdyby nie otrzymał jej z góry (J 19, 11). W tej sytuacji trudno spodziewać się, aby Bóg nadał uprawnienia władcom ziemskim do robienia czegoś, do czego on Sam nie jest uprawniony albo co nie może być w ogóle przedmiotem uprawnienia.

Powiedziałem wcześniej, że element konstytutywnego nieograniczenia jest zawarty w samym pojęciu suwerenności. Oznacza to, że to, co ustaliliśmy tutaj na temat konstytutywnie nieograniczonej władzy, przenosi się na suwerenność jako taką. A więc suwerenność sama okazuje się pojęciem teologicznym.

Wobec tego należy jakoś uporać się z faktem, że mimo wszystko pojęcie suwerenności stosujemy do władzy sprawowanej przez podmioty niebędące Bogiem, na przykład osoby (papieża, króla, komisarza, być może również premiera lub prezydenta) lub ciała zbiorowe (naród, partię). Widzę tylko dwie możliwości uporania się z tym faktem spójne z tezą o teologicznym charakterze pojęcia suwerenności. Pierwsza polega na zaproponowaniu teorii błędu. Teoria taka wychodziłaby od stwierdzenia fałszywości wszelkich zdań przypisujących suwerenność podmiotom innym niż Bóg. Następnie, i byłoby to właściwe zadanie tej teorii, wyjaśniałaby ona w jakiś sposób ten powszechny błąd przypisywania suwerenności niewłaściwym

podmiotom. Mogłaby to czynić na przykład przez odwołanie się do jakichś psychopolitycznych praw rządzących powstawaniem ideologii politycznych, w których władza polityczna staje się przedmiotem idolatrii.

Teoria błędu jest jednak radykalnym rozwiązaniem i ma charakter rewizjonistyczny: jej powszechne przyjęcie musiałoby doprowadzić do powstania racjonalnego zobowiązania do porzucenia sposobu wyrażania się, zgodnie z którym suwerenem bywa jakiś człowiek lub naród. Nie sposób bowiem racjonalnie utrzymać dany pogląd, wiedząc, że opiera się on na błędzie i że ma charakter ideologiczny. Z tego powodu, jak sądzę, powinniśmy preferować drugie wyjaśnienie.

Drugie wyjaśnienie odwołuje się do analogicznego charakteru orzekania suwerenności o osobach innych niż Bóg. Koncepcja analogii ma długą i bardzo bogatą tradycję – nie mam ambicji uzasadnić tutaj tezy, że moja propozycja pasuje do wszystkich istotnych cech orzekania analogicznego tak, jak są one opisane w tej tradycji. W gruncie rzeczy chodzi mi o coś dość prostego.

Aby w ogóle mówić o orzekaniu analogicznym, musimy ustalić kierunek rozszerzania użycia danego pojęcia z przypadków paradygmatycznych na przypadki analogiczne. Na przykład ustalmy, że paradygmatycznym przypadkiem nauczyciela jest przypadek kogoś, kto posiada wiedzę lub umiejętność i potrafi przekazać ją komuś innemu werbalnie lub poprzez naśladowanie. Jest to przypadek paradygmatyczny co najmniej w sensie *poznawczym*: nasza umiejętność posługiwania się pojęciem „nauczyciela” jest zakotwiczona w znajomości takich właśnie przypadków. Możemy powiedzieć, że Boga nazywamy nauczycielem w sensie analogicznym stosownie do tego, że jest On osobą, która przez swoje Objawienie poucza nas co do swojej natury oraz naszego przeznaczenia. Zarazem odmiennność Boga od paradygmatycznych przypadków nauczycieli sprawia, że to nasze określenie ma charakter analogiczny.

Z drugiej strony można argumentować, że pod względem już nie poznawczym, ale metafizycznym Bóg jest najdoskonalszym nauczycielem również w tym sensie, że posiada cechy istotne definiujące nauczyciela w najprostszy i najdoskonalszy sposób. W tym *obiektywnym* sensie to Bóg jest paradygmatycznym przy-

padkiem nauczyciela. Jak wiemy z Ewangelii, Chrystus wzywał, aby nikt z jego uczniów nie nazywał się nauczycielem ani też by nikogo na ziemi nie nazywać ojcem lub mistrzem (Mt 23, 7–12). Sądzę, że uzasadnienie tego wezwania wiąże się właśnie z tym, że z metafizycznego punktu widzenia właściwym nosicielem wszelkiej doskonałości jest jedynie Bóg i w tym obiektywnym sensie jeśli nazywamy nauczycielem, mistrzem i ojcem kogokolwiek poza Bogiem, to jedynie analogicznie.

Zagadnienie naszej wiedzy o Bogu jest złożone, ale nawet zakładając, że również w porządku poznania wszystkie nasze pojęcia orzekamy o Bogu jedynie analogicznie, to są wśród nich takie, które w pewnym istotnym sensie odnoszą się przede wszystkim do Boga i tak też je rozumiemy. Takimi pojęciami są na przykład „wszechmoc” czy „pierwsza przyczyna” – wszystkie te nazwy, które odnoszą się do atrybutów boskich i zarazem stanowią „imiona” Boga. Twierdziłem wyżej, że suwerenność, najwyższość władzy i autorytetu, również należy widzieć w ten sposób. Dlatego choć wszystko, co stanowi faktyczną treść naszego poznania Boga, o ile za swoją podstawę ma obcowanie ze stworzeniem, możemy odnosić do Niego tylko analogicznie w sensie poznawczym, to zarazem w przypadku naszych pojęć teologicznych – pojęć, które w sposób właściwy (nawet jeśli analogiczny) odnoszą się do Boga – będziemy je rozumieli z metafizycznego punktu widzenia jako jedynie analogicznie stosujące się do stworzeń.

Tak jest właśnie w przypadku pojęcia suwerenności. Tylko Bóg może być suwerenem w sensie ścisłym, to jest posiadać konstytutywnie nieograniczone uprawnienie do sprawowania władzy. Jeśli więc nazywamy suwerenem kogokolwiek poza Bogiem, to musimy – o ile nie mamy czegoś innego na myśli lub nie chcemy wyrażać się metaforycznie – mieć podstawę do nazwania go w ten sposób, która nie zakłada konstytutywnego nieograniczenia jego uprawnień. Sądzę, że naturalnym kandydatem jest tu własność *niezależności* uprawnień władzy od nadania od kogokolwiek z poddanych. Tak jak Bóg nie jest zależny konstytutywnie w swoich uprawnieniach od stworzenia, tak ziemski suweren nie jest zależny od nikogo ze swoich poddanych w posiadaniu tych uprawnień. Niepodobieństwo decydujące o tym, że nie mamy tutaj do czynienia z metafizyczną jednoznacznością, polega na tym, że

Bóg jest źródłem swoich własnych uprawnień, co nie jest prawdą o żadnym ziemskim suwerenie.

Problem suwerenności rozwiązuje się w tej optyce następująco. Nie ma przypadków władzy nazywanej suwerenną, w której suweren stanowiłby w sposób nieuzasadniony źródło swoich własnych uprawnień. W jedynym możliwym wypadku, w którym orzekamy suwerenność literalnie, orzekamy ją o Bogu. O Nim tylko jest zasadnie twierdzić, że stanowi on źródło swoich własnych uprawnień. W odniesieniu do Niego hipotezy ograniczenia władzy suwerennej nie mają żadnych podstaw. Gdy orzekamy suwerenność analogicznie, o osobach stworzonych sprawujących najwyższą władzę *we wspólnocie* podobnych sobie osób, nie są one źródłem swoich własnych uprawnień. W odniesieniu do tych osób hipotezy ograniczenia władzy suwerennej zachowują swoją moc, ale zarazem nie ma powodów sądzić, by osoby te mogły zasadnie zgłaszać zawarte w pojęciu suwerenności roszczenie do posiadania konstytucyjnie nieograniczonych uprawnień.

Oscylacja pomiędzy przyznawaniem a odmawianiem ograniczeń władzy suwerennej wynikała z tego, że zakładano, iż w obu wypadkach – władzy nieograniczonej i ograniczonej – mówimy o władzy suwerennej sprawowanej przez tę samą osobę. Sprzeczność pomiędzy intuicjami na temat ograniczenia władzy suwerennej tej samej osoby sprawiała, że sąd na temat granic suwerenności nie mógł ustabilizować się na żadnym z biegunów.

Analogiczne orzekanie suwerenności o Bogu i osobach stworzonych podważa to założenie. Gdy uznajemy suwerenną władzę Boga, to racje, które mogłyby wspierać tezę o ograniczeniu tej władzy, tracą swoją moc. Nasz sąd staje się więc stabilny. Podobnie gdy orzekamy suwerenność analogicznie o osobach stworzonych, nie musimy się przejmować racjami na rzecz konstytucyjnego nieograniczenia władzy suwerennej, ponieważ analogiczne orzekanie suwerenności pozwala nam właśnie mówić o suwerenności również tam, gdzie suweren jest konstytucyjnie ograniczony. Tutaj więc także nie mamy powodu porzucać naszego osądu. W ten sposób spreczne intuicje zostają rozdysponowane pomiędzy właściwe przedmioty każdej z nich.

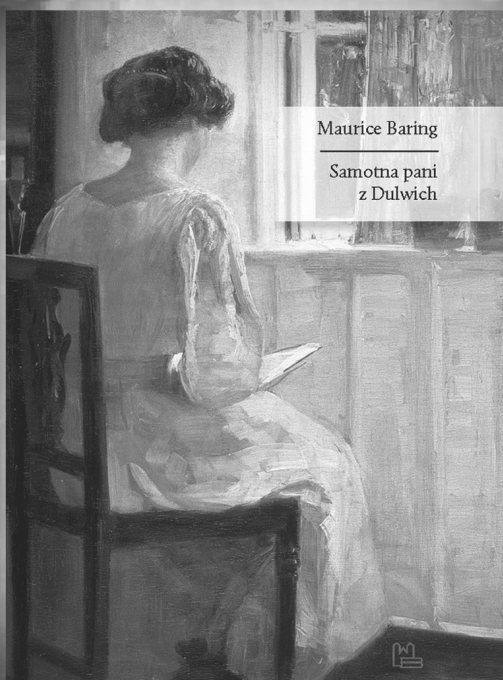
Jedynym źródłem możliwego zamieszania jest nasza skłonność do podążania za właściwym i pełnym sensem pojęcia w *każdym*

wypadku jego użycia, to znaczy skłonność do przypisywania każdemu podmiotowi, o którym orzekamy daną własność – nawet jeśli robimy to analogicznie – pełni własności zawartych w samym pojęciu.

Można na przykład argumentować, że w sposób właściwy pojęcia takie jak umysł czy świadomość stosują się do ludzi, a w każdym razie do istot posiadających ten sam rodzaj zdolności poznawczych, co ludzie. Istnieją jednak dobre powody, aby myśleć o zdolnościach poznawczych przynajmniej niektórych zwierząt, ale także sztucznych systemów obliczeniowych, w sposób analogiczny do ludzkiego umysłu. To, czy te zwierzęta i systemy rzeczywiście posiadają „umysł” i „świadomość”, może pozostać pytaniem otwartym, wydaje się jednak, że mamy psychologiczną skłonność do niekontrolowanego przejścia od użycia analogicznego do użycia właściwego, jeśli już zdecydowaliśmy się *per analogiam* mówić o umysłach i świadomości zwierząt i maszyn obliczeniowych. W rezultacie możemy uznać – jak wydaje się twierdzić dziś wielu ludzi – że zwierzęta czy sztuczna inteligencja w pewnych przypadkach posiadają umysł czy też świadomość w takim sensie, w jakim przypisujemy je ludziom.

W przypadku pojęcia suwerenności sprawa wydaje się wyglądać podobnie. Zwłaszcza w nowożytnej tradycji filozofii politycznej zaznacza się tendencja, aby ujmować suwerenność podmiotów stworzonych – przede wszystkim królów i dyktatorów, ale również narodów politycznych czy nawet samego państwa – w kategoriach quasi-teologicznych, na przykład używając formuły określającej suwerena jako „obrazu Boga”. Formułę tę można rozumieć ściśle analogicznie. Można jednakże w ten sposób – i jak sądzę, tak często właśnie bywało – ulegać opisanej wyżej tendencji do faktycznego *przenoszenia* istotnych cech suwerenności posiadanej w sposób właściwy tylko przez Boga na ziemskich suwerenów, którzy są suwerenni jedynie w sensie analogicznym. Takie przeniesienie odpowiada procesowi sekularyzacji teologicznego pojęcia suwerenności, o którym wspominał Schmitt: analogia i „partycypacja” w teologicznej suwerenności zostają zastąpione przeniesieniem konstytutywnie nieograniczonych uprawnień władzy suwerennej z Boga na stworzenie. ■

BIBLIOTEKA **CHRISTIANITAS** **LITERATURA** POLECA



Maurice Baring
Samotna pani
z Dulwich

**MAURICE
BARING**

*SAMOTNA
PANI
Z DULWICH*

TYNIEC.COM.PL

Od Suwerena do Oskarżonego. Przemiana obrazu Boga w refleksji o zbawieniu

Jan Strumiłowski OCist

Suwerenność w ścisłym znaczeniu jest pojęciem politycznym i oznacza niezależny od innych podmiotów sposób działania. Pojęcie to można poszerzyć i uogólnić, aby rozważyć jego zastosowanie wobec Boga.

Na początku takiej analizy nasuwają się intuicyjnie pewne wnioski. Po pierwsze, Bóg jest jedynym Bogiem, co oznacza, że nie istnieje byt, który mógłby stanowić dla Niego konkurencję, czyli działać na tej samej płaszczyźnie, co On¹. Po drugie, co wynika z pierwszej przesłanki, byty stworzone, nawet obdarzone wolną wolą, czyniącą je podobnymi do Boga, radykalnie różnią się od Niego nie tylko w działaniu, ale także w sposobie istnienia². Działanie Boga i działanie bytów przez Niego powołanych do istnienia nie znajdują się na tej samej płaszczyźnie, co oznacza, że nasze działanie, podobnie jak działanie aniołów czy demonów, nie jest i nie może być konkurencyjne wobec działania Boga. Owszem, działanie bytów stworzonych może być przeciwne woli Bożej lub zgodne z nią, do czego Bóg nas zachęca. Nie oznacza to jednak, że nasze działanie może ograniczać, pomniejszać, powiększać czy wymuszać działanie Boga, którego On sam by nie chciał. Po trzecie, ze względu na różnicę między Stwórcą a stworzeniem, która jest niepomierne większa niż podobieństwo między nimi, jak poucza IV Sobór Laterański³, o suwerenności Boga, Jego działaniu i przymiotach możemy mówić tylko w sposób analogiczny. Analogia ta działa w określonym kierunku: ludzka miłość jest jedynie odbłaskiem prawdziwej Boskiej Miłości, ludzka mądrość bladym odwzoro-

¹ Por. J. Szczurek, *Trójjedyny*, Kraków 2003, s. 246.

² „Ponieważ Bóg jest jedną i jedyną «zupełnie niezłożoną» i niezmienną duchową substancją, należy o Nim głosić, że jest rzeczowo i istotowo różny od świata, że jest szczęśliwy w sobie i z siebie, oraz że niewypowiedzianie przewyższa wszystko, co poza Nim istnieje i daje się pomyśleć” (Sobór Watykański I, *Dei Filius*, nr 17, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom IV, Kraków 2004).

³ „Pomiędzy Stwórcą a stworzeniem nie można dopatrzeć się tak wielkiego podobieństwa, żeby nie

trzeba było widzieć większej pomiędzy nimi różnicy” (Sobór Laterański IV, *Konstytucje*, nr. 2, 7, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom II, Kraków 2003).

⁴ Przeświadczenie o suwerenności Boga wynika wprost z prawdy wiary o Jego nieskończonej wolności, co Kościół wyraził w Konstytucji *Dei Filius* I Soboru Watykańskiego: „Święty, katolicki, apostołski Kościół rzymski wierzy i wyznaje, że jest jeden Bóg żywy i prawdziwy (...), nieskończony zarówno pod względem umysłu, jak i woli oraz wszelkiej doskonałości” (Sobór Watykański I, *Dei Filius*, nr 16).

⁵ XI Synod w Toledo stwierdza o tym działaniu, że „Syn Boży jest także Synem z natury (...), którego Bóg Ojciec nie zrodził, jak trzeba wierzyć, ani z woli, ani z konieczności...” (BF 177).

⁶ Por. C. Smuniewski, *Wspólnota łaski*, Kraków 2013, s. 186.

⁷ Prawdę tę potwierdził I Sobór Watykański: „Ten jedyny, prawdziwy Bóg dobrocią swoją i wszechmocną potęgą, nie dla powiększenia

swego szczęścia ani dla pozyskania go, ale dla ukazania swej doskonałości poprzez dobra przydzielone stworzeniom, najzupełniej wolną wolą, «od początku czasu stworzył z niczego jedne i drugie stworzenia, duchowe i cielesne, to znaczy anielskie i ziemskie, a następnie ludzkie, jako współkształtowane z ducha i ciała»” (Sobór Watykański I, *Dei Filius*, nr 18).

waniem Boskiej mądrości, a suwerenność znana z ludzkiego życia tylko odbiciem absolutnej suwerenności Boga.

Chociaż tradycja teologiczna rzadko podejmowała wprost temat suwerenności Boga, a jeśli już, to czyniła to okazjonalnie, w kontekście innych kwestii, traktując ją raczej jako aksjomat⁴, możemy spróbować przyrzeć się, jak była rozumiana i jakie konsekwencje teologiczne rodziła. Zanim jednak przejdziemy do takiej analizy, konieczne jest ogólne rozważenie natury działania Boga.

Teologia katolicka rozróżnia działanie Boga *ad intra* i *ad extra*. Rozumienie różnicy między tymi sposobami działania oraz ich wewnętrznego powiązania rzuca światło na zagadnienie suwerenności Boga. Działanie *ad intra*, czyli wewnętrzne działanie Boga, nie jest związane z aktem woli, lecz jest wyrazem samej natury Bożej. Można powiedzieć, że jest ono z jednej strony samym istnieniem Boga, a z drugiej wewnętrznym życiem Trójcy. Działanie *ad intra* to rodzenie Syna i tchnienie Ducha, czyli odwieczny proces w Trójcy, tożsamy z naturą Boga. Ojciec odwiecznie rodzi Syna, udzielając Mu własnej istoty, co jest dynamiką samej Miłości Bożej. Podobnie jest z tchnieniem Ducha przez Ojca i Syna.

Działanie *ad extra* jest działaniem zewnętrznym, zależnym od woli Bożej. O ile działanie *ad intra* jest tożsame z naturą Bożą i nie angażuje Jego woli⁵, o tyle działanie zewnętrzne jest aktem absolutnie wolnej woli Boga. Jest ono jednak związane z działaniem *ad intra* w ten sposób, że znajduje w nim swoją miarę⁶. Oznacza to, że Bóg zawsze działa zgodnie z własną istotą, a Jego działanie zewnętrzne jest wyrazem Jego wewnętrznej istoty, czyli Miłości. Jedyną miarą działania Boga jest On sam, co potwierdza Jego absolutną suwerenność. Działanie *ad extra* nie jest jednak konieczne, lecz całkowicie zależne od woli Boga. Obejmuje ono stworzenie, objawienie, odkupienie czy działanie opatrnościowe w świecie. Absolutna wolność tego działania oznacza, że wszystko, co Bóg czyni, jest wyrazem Jego nieskończonej miłości i doskonałości, ale nie jest konieczne. Bóg stworzył świat, ponieważ chciał, a nie musiał⁷. Mogłoby się wydawać, że zaniechanie stworzenia

stanowiłoby ubytek w miłości Boga, ale jest to błędne rozumowanie. Miłość wewnątrztrynitarna jest tak pełna, że nie można jej dopełnić ani dodać do niej czegokolwiek. Stwarzając świat, Bóg nie powiększył miary własnej miłości. Gdyby świata nie stworzył, nie byłby mniej doskonały w miłowaniu. Miłość rozlana w akcie stworzenia jest jedynie analogią wobec miłości wewnątrztrynitarniej i istnieje tylko na tyle, na ile w niej partycypuje. Podobnie istnienie stworzenia nie jest dodatkiem do istnienia Boga, lecz udziałem w Jego absolutnym istnieniu, na poziomie właściwym stworzeniu.

Podobnie jest z aktem objawienia i zbawienia. Gdyby po grzechu pierworodnym Bóg nie dokonał aktu objawienia i zbawienia, nie umniejszyłoby to Jego miłości. Pozornie może się wydawać, że zaniechanie zbawienia ujmowałoby czegoś Bogu. W takim przypadku Bóg byłby zdeterminowany przez grzech w swoim działaniu wobec upadłego stworzenia. Tymczasem gdyby Bóg nie podjął działania zbawczego, nie umniejszałoby to Jego miłości. Co więcej, w obliczu grzechu absolutnie sprawiedliwym byłoby, gdyby człowiek poniósł wieczną karę. Akt zbawienia jest w tej perspektywie absolutnie wolnym aktem Boga, w którym ujawnia się Jego niezmiernie miłosierdzie, czyli dzielenie się miłością, która się nam nie należy. Podobnie jest z aktem objawienia czy uświęcenia. Uczestniczenie człowieka w życiu Bożym, które w stanie pełni nazywamy niebem, nie jest czymś należnym człowiekowi ani czymś, do czego Bóg jest zobowiązany. Jest to wyraz Jego absolutnej wolności i hojności. Zaniechanie takiego aktu nie byłoby umniejszeniem doskonałości Boga.

Taka logika, dziś coraz mniej obecna w powszechnej świadomości, towarzyszyła Kościołowi od początku. Współczesne społeczeństwo, naznaczone roszczeniowością, coraz częściej postrzega Boga w kategoriach nakładania na Niego powinności względem człowieka. Jest to jednak wrażliwość obca duchowi Kościoła i teologicznej refleksji poprzednich wieków, prowadząca do błędów w rozumieniu, kim jest Bóg. Aby wyraźnie zarysować te błędy, przyjrzyjmy się, jak absolutna wolność Boga wyznaczała przestrzeń refleksji o Jego działaniu w historii teologii.

Pierwszym wątkiem korespondującym z wszechmocą i suwerennością Boga jest teoria apokatastazy w różnych wariantach,

⁸ Por. H. Pietras, *Apokatastasis według Ojców Kościoła*, „Collectanea Theologica”, 62 (1992) 3, s. 21–41.

⁹ Por. tamże, s. 34.

¹⁰ W dziele *O zasadach* Orygenes wskazuje fragment biblijny komentuje w następujący sposób: „poddanie Chrystusa Ojcu ukazuje szczęście naszej doskonałości oraz przedstawia zwycięstwo podjętego przezeń dzieła, bo Chrystus przekazuje Ojcu nie tylko całość panowania i władania, które naprawił w całym stworzeniu, ale również poprawione i odnowione zasady posłuszeństwa i poddania rodzaju ludzkiego. Jeśli przeto za dobre i zbawienne uznajemy poddanie, w którym Syn jest poddany Ojcu, to konsekwentnie i stosownie uznać winniśmy za zbawienne i korzystne również tak zwane poddanie nieprzyjaciół Synowi Bożemu. A jak stwierdzenie, że Syn jest poddany Ojcu, wskazuje na doskonałą odnowę całego stworzenia, tak samo gdy mówimy, że nieprzyjaciele są poddani Synowi Bożemu, dostrzegamy w tym dobro poddanych i odkupienie zgubionych” (Orygenes, *O zasadach*, II, I, 7).

pojawiających się u pisarzy starochrześcijańskich. Najczęściej kojarzona jest z Orygenesem. W jego rozumieniu apokatastaza nie opierała się na powszechnej amnestii przeciwników Boga. Orygenes zdawał sobie sprawę z zasadności kary za niegodziwość, wynikającej z Bożej sprawiedliwości. Uznawał jednak, że nawrócenie może dokonać się także w przyszłym życiu, dzięki czemu umarli, odbywający zasłużoną karę, mogliby powrócić do Boga⁸. Abstrahując od powodów, dla których Aleksandryjczyk opowiadał się za niewiecznością kary, określanej jako „tak zwana” wieczna, przesłanką skłaniającą go do przeświadczenia o powszechnym zbawieniu była wszechmoc Boga. Wszystko, co Bóg czyni, czyni dobrze w absolutnym sensie, co prowadzi do wniosku, że dzieło zbawcze Chrystusa nie może być ograniczone⁹. Sztandarowym tekstem potwierdzającym ostateczne zbawienie wszystkich jest fragment o powszechnym zwycięstwie Chrystusa i poddaniu wszystkiego Ojcu z 1 Kor 15, 21–28: „Ponieważ bowiem przez człowieka [przyszła] śmierć, przez człowieka też [dokona się] zmartwychwstanie. I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni, lecz każdy według własnej kolejności. Chrystus jako pierwszy, potem ci, co należą do Chrystusa, w czasie Jego przyjścia. Wreszcie nastąpi koniec, gdy przekaze królowanie Bogu i Ojcu i gdy pokona wszelką Zwierzchność, Władzę i Moc. Trzeba bowiem, ażeby królował, aż położy wszystkich nieprzyjaciół pod swoje stopy. Jako ostatni wróg zostanie pokonana śmierć. Wszystko bowiem rzucił pod stopy Jego. Kiedy się mówi, że wszystko jest poddane, znaczy to, że z wyjątkiem Tego, który mu wszystko poddał. A gdy już wszystko zostanie Mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich”¹⁰.

W podobnym tonie wypowiada się św. Grzegorz z Nyssy, którego eschatologia również zmierza ku przeświadczeniu o powszechnym zbawieniu. Podobnie jak Orygenes, nie kwestionował potępienia szatana, wynikającego z degradacji natury poprzez zdeprawowaną wolę. Optymistyczna wizja zbawienia wszystkich ludzi opierała

się u niego na trzech przesłankach: 1) koncepcji jedności natury ludzkiej, według której ludzkość na początku stanowiła jedno i w Chrystusie ma tę jedność odzyskać; 2) postrzeganiu zła jako braku dobra, co sprawia, że nie może ono mieć przymiotu wieczności; 3) nieskończonej dobroci Boga¹¹. Dwie pierwsze przesłanki służą uzasadnieniu, że powszechne zbawienie nie godzi w wolność człowieka. Zasadniczą podstawą, umożliwiającą hipotezę apokatastazy zgodną z Objawieniem, jest nieskończona dobroć i moc Boża. Potępienie, w mniemaniu Grzegorza, wnosiłoby skazę na wszechwładzę i miłość Boga do człowieka, które stanowią warunek istnienia człowieka¹².

Apokatastaza, zakładająca zbawienie zarówno upadłych aniołów, jak i wszystkich ludzi, została potępiona w 543 roku na synodzie w Konstantynopolu¹³. W kontekście Bożej wszechmocy apokatastaza jest próbą wyciągnięcia z niej wniosków, które nie zyskały aprobaty Magisterium. Refleksja nad wszechmocą Bożą nie musi jednak prowadzić do takich wniosków, co potwierdzają inne podejścia.

Święty Augustyn powoływał się na wszechmoc i wolność Boga, argumentując odmienne stanowisko. W sporze z Pelagiuszem sformułował systematyczną naukę o łasce i jej darmowości. Bronił poglądu, że to łaska nas zbawia, a nie nasze wysiłki. Łaska jest niezasłużonym darem Boga, który podnosi nas z grzechu i uzdalnia do życia z Bogiem. Naturalną konsekwencją jest pytanie: dlaczego jedni dzięki łasce dostąpią zbawienia, a inni nie? Jeśli, jak mówi Augustyn, nie dlatego mamy łaskę, bo wierzymy, lecz wierzymy, ponieważ zostaliśmy obdarowani łaską¹⁴, naturalna wydaje się nauka o predestynacji, wedle której o tym, kto zostanie zbawiony, suwerennie decyduje Bóg w swojej wszechwiedzy. I owszem, Augustyn bronił tej nauki, argumentując, że Kościół zawsze wyznawał wiarę w predestynację. Zatem Bóg w swojej absolutnej wolności i suwerenności wybiera tych, którzy mają być zbawieni, i obdarza ich łaską. Przyczyną obdarowania łaską jest wolność i suwerenność Boga. Bóg przecież nie musi zbawiać, lecz zbawia, bo chce, i zbawia tych, których chce.

Augustyn ograniczał się do argumentowania pozytywnej predestynacji: Bóg wybiera niektórych do zbawienia i obdarza ich łaską. Na kanwie jego poglądów pojawiły się jednak twierdzenia

¹¹ Por. M. Szram, *Koncepcja kary a hipoteza apokatastazy w eschatologii Grzegorza z Nyssy*, „*Verbum Vitae*”, 36 (2019), s. 183–215.

¹² Por. tamże, s. 204.

¹³ „Jeśli ktoś mówi albo utrzymuje, że kara demonów i ludzi bezbożnych jest czasowa i po pewnym określonym czasie będzie miała koniec, względnie będzie dane odnowienie demonów albo ludzi bezbożnych, ten niech będzie obłożony anatema” (*Breviarium Fidei* 129; Denzinger 211).

¹⁴ *Non enim quia credidimus, sed ut credamus elegit nos: ne priores eum elegisse dicamur, falsumque sit, quod absit: Non vos me elegistis, sed ego vos elegi. Nec quia credidimus, sed ut credamus vocamur: atque illa vocatione, quae sine poenitentia est, id prorsus agitur et peragitur, ut credamus* (św. Augustyn, *De praedestinatione sanctorum*, nr 19, 38).

¹⁵ Synod potępia tych, którzy twierdzą, że Chrystus nie umarł za wszystkich, że uprzednia wiedza Boża popycha niektórych gwałtem do śmierci i że jedni są przez Boga przeznaczeni do życia, a inni do śmierci (Denzinger 332–335).

¹⁶ *Deus omnipotens hominem sine peccato rectum cum libero arbitrio condidit, et in paradiso posuit quem in sanctitate iustitiae permanere voluit. Homo libero arbitrio male utens peccavit et cecidit, et factus est 'massa perditionis' totius humani generis. Deus autem bonus et iustus elegit ex eadem*

massa perditionis secundum praescientiam suam quos per gratiam praedestinavit (Rom 8, 29 ss; Eph 1, 11) *ad vitam, et vitam illis praedestinavit aeternam: ceteros autem, quos iustitiae iudicio in massa perditionis reliquit, perituros praescivit, sed non ut perirent praedestinavit; poenam autem illis quia iustus est, praedestinavit aeternam. Ac per hoc unam Dei praedestinationem tantummodo dicimus, quae aut ad donum pertinet gratiae aut ad retributionem iustitiae* (Denzinger 621)

¹⁷ Por. STh I, q. 23.

¹⁸ „Gdyby ktoś mówił, że łaskę usprawiedliwienia uzyskują wyłącznie przeznaczeni do życia, a wszyscy inni powołani, wprawdzie są powołani, ale łaski nie otrzymują, gdyż mocą Bożą przeznaczeni są do zła – niech będzie wyklęty” (Sobór Trydencki, *Kanony o usprawiedliwieniu*, nr 17, w: Dokumenty Soborów Powszechnych, tom 4, Kraków 2004).

¹⁹ „Nikt też, dopóki żyje w doczesności, nie powinien aż tak domniemywać z niedostępnej tajemnicy Bożego przeznaczenia, żeby uważał za pewne, iż jest w liczbie przeznaczonych [do zbawienia], jak gdyby prawdą było, że usprawiedliwiony nie może już więcej zgrzeszyć, albo – gdyby zgrzeszył – winien zapewnić sobie poprawę. Bez specjalnego objawienia nie można wiedzieć, kogo Bóg sobie wybrał” (Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu*, rozdz. 12).

Lucidiusza, że Bóg wybiera także tych, którzy mają być potępieni. Tę tezę odrzucił Kościół w 437 roku na synodzie w Arles¹⁵. Co istotne, Kościół odrzucił negatywną predestynację, niezgodną z dobrocią Bożą, ale nie odrzucił predestynacji pozytywnej, zgodnej z suwerennością Boga. Potwierdził to synod w Quierzy w 853 roku¹⁶, aprobował i wyjaśnił św. Tomasz z Akwinu¹⁷, a ostatecznie przyjął Sobór Trydencki, potępiając w 17. kanonie Dekretu o usprawiedliwieniu błędną naukę o podwójnej predestynacji¹⁸ oraz przestrzegając w rozdziale 12. przed domniemaniem, kto należy do wybranych¹⁹, tym samym aprobując predestynację pozytywną.

Jak więc widać, w historii teologii suwerenność Boga była przyjmowana jako założenie, z którego wyłaniały się różne teorie teologiczne. Sytuacja zmieniła się w nowożytności wraz z pojawieniem się „nadziei powszechnego zbawienia”. Nie jest ona tożsama z odrzuconą teorią apokatastazy, ponieważ nie zakłada powszechnego zbawienia jako pewnika, lecz dopuszcza taką możliwość. Teza ta uznana została za niebezpieczną, ponieważ relatywizuje zasadność środków zbawczych i wolności człowieka. Człowiek, by być zbawionym, musi, współpracując z łaską, dokonać aktu woli, opowiadając się za Bogiem objawionym w Jezusie Chrystusie. Odrzucenie Ewangelii skutkuje potępieniem, o czym mówi

II Sobór Watykański w Konstytucji *Lumen Gentium*²⁰. W bardziej radykalnym tonie wypowiedział się w tej kwestii wcześniej Pius IX, potępiając nadzieję na zbawienie tych, którzy nie należą do Kościoła²¹. Powrót nadziei powszechnego zbawienia, podobny do apokatastazy, nie jest jednak już podyktowany przesłanką o suwerenności Boga, jak w starożytności, lecz przesłanką przeciwną: skoro Bóg jest nieskończoną miłością, to nie wolno mu zarówno wybrać jedynie niektórych ludzi, jak i nie wolno mu potępić kogośkolwiek, nawet jeśli według sprawiedliwości zasługiwałby na to, ponieważ świadczyłoby to o braku miłości. Owszem, w logice tej pojawia się argument, że jeśli miałyby nie dojść do powszechnego zbawienia, to oznaczałoby to, że Bóg albo nie jest dobry, albo nie jest wszechmocny, jednakże w tej logice kryje się również założenie, że Bóg nie jest wolny w swoim działaniu, gdyż musi uczynić to, co człowiekowi wydaje się słuszne. Nadzieja powszechnego zbawienia zmierza zatem ku ograniczeniu suwerenności Boga.

Zmiana ta wiąże się ze zmianą świadomości i mentalności w nowożytności. W starożytności Bóg był postrzegany jako suwerenny Zbawca i Sędzia, a człowiek odpowiadał za własne potępienie. W nowożytności coraz częściej pojawia się pogląd, że to Bóg jest odpowiedzialny za potępienie, a także zobowiązany do zbawienia człowieka.

Jeszcze wyraźniej dostrzegalna jest ta zmiana w popularnej współcześnie teorii sądu szczegółowego, zwanej teorią samosądu. Według niej Bóg nie dokonuje sądu nad człowiekiem, lecz sąd sprowadza się do aktu, w którym człowiek w momencie

²⁰ „Sobór święty zwraca się w pierwszym rzędzie do wiernych katolików. Uczy zaś, opierając się na Piśmie Świętym i Tradycji, że ten pielgrzymujący Kościół konieczny jest do zbawienia. Chrystus bowiem jest jedynym Pośrednikiem i drogą zbawienia, On, co staje się dla nas obecny w Ciele swoim, którym jest Kościół, On to właśnie podkreślając wyraźnie konieczność wiary i chrztu (por. Mk 16, 10, J 3, 5), potwierdził równocześnie konieczność Kościoła, do którego ludzie dostają się przez chrzest jak przez bramę. Nie mogliby tedy być zbawieni ludzie, którzy wiedząc, że Kościół założony został przez Boga za pośrednictwem

Chrystusa jako konieczny, mimo to nie chcieliby bądź przystąpić do niego, bądź też w nim wytrwać. Do społeczności Kościoła wcieleni są w pełni ci, co mając Ducha Chrystusowego, w całości przyjmują przepisy Kościoła i wszystkie ustanowione w nim środki zbawienia, i w jego widzialnym organizmie pozostają w łączności z Chrystusem rządzącym Kościołem przez papieża i biskupów, w łączności mianowicie polegającej na więzach wyznania wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego oraz wspólnoty (*communio*). Nie dostępuje jednak zbawienia, choćby był wcielony do Kościoła, ten, kto nie trwając w miłości, pozostaje wprawdzie w łonie Kościoła «ciałem», ale nie «sercem». Wszyscy zaś synowie Kościoła pamiętać winni o tym, że swój uprzywilejowany stan zawdzięczają nie własnym zasługom, lecz szczególnej łasce Chrystusa, jeśli zaś z łaską tą nie współdziałają myślą, słowem i uczynkiem, nie tylko zbawieni nie będą, ale surowiej jeszcze będą sądzeni” (Sobór Watykański II, *Lumen Gentium*, nr 14).

²¹ „Należy mieć przynajmniej zasadną nadzieję co do zbawienia wiecznego tych wszystkich, którzy w żaden sposób nie przynależą do prawdziwego Kościoła Chrystusowego” (Pius IX, *Syllabus errorum*, nr 17).

²² Por. J. Strumiłowski, *Krytyka współczesnej hipotezy sądu szczegółowego rozumianego jako samo-osąd człowieka w kontekście hermeneutyki teologicznej i integralności depozytu wiary*, „Teologia i Człowiek”, 70 (2025) 2, s. 119–133.

²³ Por. tamże, s. 131.

śmierci osądza samego siebie w obliczu odsłoniętej Prawdy Bożej. Taka narracja jest uważana za element oczyszczenia eschatologii, ponieważ przypisywanie sądu Bogu, szczególnie w przypadku potępienia, mogłoby sugerować, że to Bóg odpowiada za potępienie człowieka, co jest trudne do pogodzenia z Jego nieskończoną miłością i powszechną wolą zbawczą²². W tej koncepcji dochodzi jednak do błędnego utożsamienia aktu sądu z odpowiedzialnością za werdykt. Sędzia, który osądza człowieka, nie jest przyczyną kary, lecz jest nią człowiek, który popełnia niegodziwe czyny.

Teoria samo-osądu jeszcze bardziej ogranicza suwerenność Boga. Bóg nie może dokonać sądu, ponieważ nie może zawyro-kować potępienia. Przerzucenie aktu sądu na człowieka ma na celu zdjęcie odpowiedzialności z Boga (Jego usprawiedliwienie), ale de facto ogranicza Jego suwerenność. W świetle tej teorii Bóg nie ma prawa potępić człowieka, nawet jeśli ten, poprzez własne akty woli, czyni się nieprzyjacielem Boga, deformując swoje podobieństwo do Stwórcy. Paradoksalnie człowiek, wybierając grzech, utożsamia się z nim, a Bóg, mimo że nie może miłować grzechu, jednocześnie nie może odrzucić człowieka utożsamiającego się z grzechem²³. Takie prawo zostało Bogu odebrane.

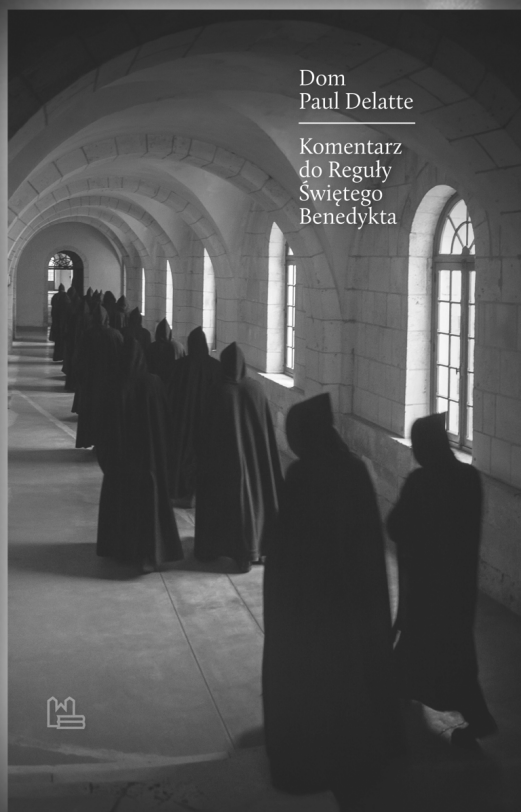
Współcześnie Bóg nie tylko nie jest już postrzegany jako wolny w swoim zbawczym działaniu, lecz wręcz zobowiązany do tego działania. Co więcej, wydaje się, że jest z niego rozliczany przez człowieka. Nie jest również wolny w sądzeniu, a właściwie został pozbawiony władzy sądenia.

Wskazana wyżej zmiana we współczesnej teologii względem teologii starożytnej wynika częściowo z odmiennego rozłożenia akcentów między wszechmocą Boga, Jego dobrocią a wolnością człowieka. Najistotniejszą przyczyną wydaje się jednak tzw. przewrót antropologiczny. W klasycznej teologii Bóg był centrum, absolutnym suwerenem, a Jego akty były wolne. Taka perspektywa stanowiła warunek i przestrzeń myślenia o Bogu. Bóg, zgodnie z tą logiką, stworzył świat i dokonał odkupienia, ponieważ tak chciał. Człowiek natomiast odpowiadał za grzech i był wdzięczny za zbawienie.

Tymczasem w perspektywie antropocentrycznej nadrzędnym celem Boga staje się zbawienie człowieka. Bóg jako absolutna miłość ma obowiązek zbawić, a z tego obowiązku bywa przez

człowieka rozliczany. Samą myśl, że ktokolwiek mógłby zostać potępiony, człowiek niekiedy traktuje jako zarzut wobec Boga. W rezultacie to człowiek staje się nadrzędnym suwerenem, miarą i celem wszystkiego, a nawet wiara musi być uzasadniona przez Boga. W relacji zbawczej między Bogiem a człowiekiem to już nie człowiek ma zabiegać o tę relację, lecz Bóg powinien przekonać człowieka do jej podjęcia. Tym samym Bóg przestaje być postrzegany jako suweren, a coraz częściej widziany jest raczej jako oskarżony odpowiedzialny za obecny stan świata. ■

BIBLIOTEKA **CHRISTIANITAS** POLECA



Dom
Paul Delatte

Komentarz
do Reguły
Świętego
Benedykta

**DOM PAUL
DELATTE OSB**

*KOMENTARZ
DO REGUŁY
ŚWIĘTEGO
BENEDYKTA*

TYNIEC.COM.PL

Demontaż suwerenności*

Roberto de Mattei

Mit globalizacji

Pod wpływem Kościoła w Europie chrześcijańskiej powstała wspólnota międzynarodowa, która – nie niszcząc odrębnego charakteru poszczególnych narodów – dążyła do prawdziwej jedności. Do tej rzeczywistości odwoływał się św. Augustyn, gdy zwracając się do Kościoła, pisał: „To Ty zbliżasz obywateli do obywateli, a narody do narodów. Ty, pamiętając o ich wspólnym pochodzeniu, gromadzisz wszystkich ludzi nie tylko w jedno społeczeństwo, lecz w szczególne braterstwo”¹. To chrześcijańskie braterstwo przeciwstawia się idei braterstwa wywodzącej się z Rewolucji Francuskiej, na której opiera się dzisiejsza utopia globalizacji. Globalizacja ta rości sobie pretensje do jednoczenia ludzkości nie tylko poza Kościołem, ale także poza prawem naturalnym i obiektywnym porządkiem wartości. Ta unifikacja nie tylko nie szanuje naturalnych instytucji, takich jak rodzina i państwo, ale chce je podważyć za pomocą nowych narzędzi władzy, mających pogrążyć społeczeństwo w powszechnym chaosie zorganizowanym przez „oświecone kierownictwo”².

W tej perspektywie globalizacja rynków i rewolucja informatyczna stają się narzędziami osłabiania państw narodowych i wspierania konieczności rozwoju nowych – finansowych i medialnych – ośrodków władzy, które mają zapewnić większą kontrolę nad społeczeństwem niż władza polityczna.

Rola państw narodowych jest stopniowo umniejszana przez sieć instytucji ponadnarodowych: politycznych, takich jak ONZ i Unia Europejska; wojskowych, takich jak NATO; ekonomicznych, takich jak Europejski Bank Centralny, Bank Światowy, Międzynarodowy Fundusz Walutowy; prawnych, takich jak Międzynarodowy Trybunał Sprawiedliwości (MTS) z siedzibą

* Tekst jest fragmentem książki: Roberta de Mattei, *La souveraineté nécessaire. Réflexions sur la déconstruction de l'Etat et ses conséquences pour la société*, Paris, Editions François-Xavier de Guibert, 2000.

¹ Św. Augustyn, *De moribus Ecclesiae Catholicae*, I, 30.

² Jak zauważa P. Bernardin (*L'Empire écologique ou la subversion de l'écologie par le mondialisme*, Cannes 1998, s. 25), to sformułowanie jest używane w licznych tekstach, np. *Our global Neighborhood. The report of the Commission on Global Governance*, Oxford 1995, gdzie bardzo jasno wyłożono program globalizmu. Na temat „niepoprawnej” historii „niewidzialnych władz” zob. C. Quigley, *Tragedy and Hope. A History of the World in our Time*, Los Angeles 1974.

³ Inaczej niż w przypadku Trybunału w Hadze, wyroki Trybunału w Luksemburgu są powszechnie obowiązujące: rządy i inne instytucje się mogą ich ignorować, muszą je wypełniać bez możliwości odwołania się. Trybunał ten „narzuca, wyrok po wyroku, pierwszeństwo prawa wspólnotowego nad prawami krajowymi, w tym także nad ustawami”. Zob. A.-C. Robert, *Ce juge méconnu de Luxembourg*, „Le Monde Diplomatique”, nr 543 (maj 1999), s. 14-542.

⁴ P. Bernardin, dz. cyt., s. 325-343. Na temat teorii systemów zob. L. von Bertalanffy, *Théorie générale des systèmes*, Paris 1993, oraz polemikę P. Bernardina, dz. cyt., s. 79-106. Na temat nowych problemów, z którymi muszą mierzyć się państwa z powodu czynnika: „ochrona

w Hadze i Trybunał Sprawiedliwości Wspólnot Europejskich (TSWE) z siedzibą w Luksemburgu³.

Nie można też zapominać o roli niektórych instytucji międzynarodowych, takich jak Fundusz Ludnościowy Narodów Zjednoczonych (UNFPA) czy Światowa Organizacja Zdrowia (WHO), organizacji pozarządowych (NGO) i wszelkiego rodzaju stowarzyszeń ponadnarodowych: ekologicznych, rodzinnych, kobiecych, medycznych czy humanitarnych, które na międzynarodowych konferencjach omawiają tematy takie jak: środowisko naturalne (Rio de Janeiro 1992, Kioto 1997), demografia (Kair 1994), rozwój społeczny (Kopenhaga 1995), sytuacja kobiet (Pekin 1995) czy mieszkalnictwo (Stambuł 1996).

Obecnie te problemy przedstawiane są nam jako „globalne” i „systemowe”⁴: dotyczą one nie tylko całej planety, ale również wszystkich dziedzin życia, włącznie z prywatnym życiem ludzi⁵. Twierdzi się, że w tych kwestiach żadne działanie podejmowane samodzielnie przez jedno państwo nie mogłoby przynieść pozytywnego efektu. Bertrand Badie pisze: „obecnie państwa akceptują stowarzyszanie się z innymi państwami, aby przed całym światem razem mówić o swoich problemach związanych z regulacją urodzeń czy prawami socjalnymi, a także o pracy domowej i warunkach życia kobiet”⁶. Na konferencji w Kairze, oprócz wysłanników 175 państw, byli obecni reprezentanci około 1500 organizacji pozarządowych. „Im częściej państwa poruszają kwestie społeczne na arenie międzynarodowej, tym bardziej zachęcają wyspecjalizowane organizacje do przekształcania się w instytucje ponadnarodowe i do rozszerzania działań polegających na wywieraniu presji i lobbingu poza granice państwowe”⁷.

środowiska naturalnego”, zob. m.in. R. Benedick, *Ozone Diplomacy: New Directions in Safeguarding the Planet*, Cambridge 1991; R. Lipschutz, K. Conca (red.), *The State and Social Power in Global Environmental Politics*, New York 1993.

⁵ Wnikliwą analizę tych totalitarnych zapędów dokonywanych w imię „nowych praw człowieka” można znaleźć w: M. Schooyans, *L’Evangile face au désordre mondial*, przedmowa: kard. J. Ratzinger, Paris 1997; tenże, *La dérive totalitaire du libéralisme*, Paris 1991.

⁶ B. Badie, *Le monde sans souveraineté. Les États entre ruse et responsabilité*, Paris 1999, s. 200. Zob. także: tenże, *Le retournement du monde: sociologie de la scène internationale*, Paris 1992.

⁷ B. Badie, *Le monde...*, dz. cyt., s. 201.

Wdrażanie wspólnych rozwiązań problemów, które stały się globalne, pociąga za sobą przynajmniej częściową utratę suwerenności narodowej i rozpad tradycyjnych instytucji społecznych, poczynając od rodziny. Mówi się, że państwa nie mogą nic zrobić wobec zjawiska globalizacji, które jest cechą charakterystyczną współczesnego życia społecznego. Prawda jednak jest całkiem inna: chce się zniszczyć państwa narodowe po to, aby stopniowo wprowadzać globalistyczny projekt sztucznie wypracowany przez współczesne „zespoły ekspertów”.

Dokonujący się na naszych oczach proces globalizacji nie jest spontaniczny, lecz zaprogramowany przez ośrodki władzy i nowe oligarchie mające wspólną wizję świata. O postępach globalizacji co roku rozmawia się w Davos, a także podczas spotkań Grupy Bilderberg i Komisji Trójstronnej (ang. Trilateral Commission).

Istotą projektu globalizacji jest wprowadzenie absolutnego egalityzmu, który ze struktur społeczno-politycznych rozszerza się na wszystkie dziedziny życia ludzkiego. Za pośrednictwem mediów chce się narzucić jeden styl życia wszędzie, na całej planecie. „Od La Paz po Wagadugu, od Kioto po Petersburg, od Oranu po Amsterdam – te same filmy, te same seriale telewizyjne, te same wiadomości, te same piosenki, te same slogany reklamowe, te same przedmioty, te same ubrania, te same samochody, ta sama urbanistyka, ta sama architektura, takie same mieszkania, często umeblowane i urządzone w identyczny sposób”⁸.

W opublikowanym latem 1989 roku artykule, który miał wywołać sensację, Francis Fukuyama twierdził, że ZSRR został przez taką globalizację pokonany: dzinsy, teledyski muzyczne i fast foody upowszechniły przekonanie o wyższości amerykańskiego stylu życia za żelazną kurtyną i doprowadziły do jej upadku⁹. W reakcji na utopię „jednej cywilizacji” Fukuyama autorzy lewicowi, jak Ignacio Ramonet, wskazują zagrożenia dla demokracji płynące z globalizacji opartej na ideologii „jedynie słusznej myśli”¹⁰, podczas gdy analitycy konserwatywni, jak Samuel Huntington, przestrzegają, że wizja przynależności do jednej cywilizacji niesie ze sobą groźbę powszechnego niszczenia

⁸ I. Ramonet, *Géopolitique du chaos*, Paris 1997, s. 49.

⁹ F. Fukuyama, *The end of history*, „National Interest”, 16 (lato 1989) s. 3–18; tekst ten został później rozbudowany i przetłumaczony na język francuski: *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris 1992. W tym samym czasopiśmie Samuel P. Huntington krytykował błędy teorii, którą nazwał „endyzmem”, zarzucając jej, że „ignoruje słabość i irracjonalność natury ludzkiej” (S.P. Huntington, *No Exit: the Error of Endism*, „National Interest”, 17 [jesień 1989], s. 10). Sam Huntington przedstawił swoje poglądy w książce: *Le confit de civilisations*, Paris 1997.

¹⁰ I. Ramonet, *Géopolitique du chaos*, dz. cyt., s. 155–161.

¹¹ Aby zapoznać się z krytycznymi analizami skutków globalizacji, zob. także: B.R. Barber, *Jihad vs. Mc World. How Globalism and Tribalism are reshaping the World*, New York 1996; T.L. Friedman, *The Lexus*

and the Olive Tree, New York 1999; E.N. Luttwak, *La dittatura del capitalismo*, Milan 1999. Wśród amerykańskich analityków polityki o poglądach bliskich „teoriom chaosu” warto wymienić Zbigniewa Brzezinskiego (zob. *Out of*

control: Global Turmoil on the Eve of the Twenty First Century, New York 1993). Niedawno ukazała się ważna książka opisująca kryzys narodów cywilizacji zachodniej w epoce globalizacji: Y.-M. Laulan, *Les nations suicidaires*, Paris 1998.

¹² Na temat ewolucji doktryny atlantyckiej zob. C. Jean, *Studi strategici*, Milan 1999; A.A. Bebler (red.), *The Challenge enlacement*, Westport, Conn., 1999.
¹³ „International Herald Tribune”, 23 kwietnia 1999 roku. Gdy zastanowimy się nad nową strategią, zgodnie z którą sojusz ma dostosowywać się do różnych skomplikowanych i nieprzewidywalnych sytuacji, w których nie można zastosować „logiki linearnej”, wśród różnych tożsamości nowej organizacji euroatlantyckiej możemy także wyróżnić tożsamość: „NATO pogrążone w chaosie” (zob. R. Menotti, *Che cosa resta della Nato*, „Limes”, styczeń 1999, dodatek, s. 123–134).

kultur¹¹. Jednakże te różne punkty widzenia nie są od siebie tak bardzo odległe, jak mogłoby się wydawać. Wizje wspomnianych autorów są relatywistyczne, pozbawione jakiegokolwiek ostatecznego odniesienia do obiektywnego porządku wartości opartego na instytucjach naturalnych. Współczesny chaos rodzi się z egalitarnego panteizmu tych, którzy w imię globalizacji chcieliby zatrzeć wszelkie różnice i stworzyć jeden zmieszany amalgamat społeczny. Jednak sprzeciw wobec globalizacji jedynie w imię prawa do różnorodności prowadzi do podobnej anarchii: porządek może się opierać jedynie na wyższym i absolutnym prawie moralnym. „Nowy ład światowy” w rzeczywistości jest globalizacją nieuporządkowania.

Wojna w Kosowie i prawo do interwencji

Wojna w Kosowie z 1999 roku, którą rozpoczęto z naruszeniem tradycyjnych norm prawa międzynarodowego, ukazała dramatyczne sprzeczności współczesnego systemu stosunków międzynarodowych.

Po raz pierwszy od zakończenia II wojny światowej koalicja państw rozpoczęła wojnę ofensywną przeciwko suwerennemu krajowi, którego polityki wewnętrznej nie akceptowała. Operację przeprowadziło NATO – sojusz wojskowy, który nie miał na to zgody ani ONZ, ani żadnej innej instytucji międzynarodowej. NATO – powołane do życia w 1949 roku jako sojusz obronny przed zagrożeniem sowieckim komunizmem – w kwietniu 1999 roku w Waszyngtonie uroczyście obchodziło pięćdziesiąt rocznicę swojego powstania. Przy tej okazji szefowie państw i rządów krajów członkowskich przyjęli dokument zatytułowany „Koncepcja strategiczna Sojuszu”¹², który zasadniczo zmienił charakter organizacji. Uznano w nim bowiem, że NATO może uciec się do użycia siły militarnej nawet wtedy, gdy żaden z jego członków nie został zaatakowany. Sojusz, dotąd obronny, przeobraził się w organizację o wielu obliczach, „wyposażoną i przygotowaną do misji XXI wieku” – jak to wyraził ówczesny amerykański sekretarz obrony, William S. Cohen¹³.

Za podstawę prawną interwencji wojskowej NATO w Kosowie początkowo próbowano uznać prawo mniejszości albańskiej w Serbii do samostanowienia. Później, gdy ujawniono dramat

uchodźców kosowskich, teoretyczne uzasadnianie skoncentrowało się na „moralnej konieczności” tej wojny. Na zarzuty, że bombardowania Serbii były złamaniem prawa międzynarodowego, odpowiadano, iż w epoce globalizacji kwestia praw człowieka nie może być rozpatrywana jedynie w ramach suwerenności państw narodowych.

Powtarzano, że globalizacja wymaga międzynarodowego reagowania nie tylko na zbrodnie przeciwko ludzkości, takie jak: ludobójstwo, czystki etniczne czy masowe prześladowania, ale także na „zwykłe” naruszenia praw człowieka, bez zwracania uwagi na granice narodowe i państwowe¹⁴. To właśnie stało się podstawą powołania w 1998 roku Międzynarodowego Trybunału Karnego, którego zadaniem stało się sądzenie winnych zbrodni przeciwko ludzkości, zbrodni wojennych i ludobójstw – bez względu na miejsce i czas ich popełnienia. Łączyła się z tym konieczność myślenia o powstaniu międzynarodowego kodeksu karnego i powołaniu ponadnarodowej siły policyjno-wojskowej. Wypracowano także koncepcję prawa do zbrojnej interwencji – a nawet obowiązku jej przeprowadzenia – wobec tych, którzy łamią prawa człowieka lub stanowią zagrożenie dla tych praw¹⁵.

Prawo do interwencji jest jednak w swej istocie aktem wojny, który sam w sobie, ze swej natury, nie jest ani dobry, ani zły. Jak zauważył Pius XII, niekiedy „interwencja jest obowiązkiem, a neutralność – błędem”¹⁶. Prawo do interwencji jest zasadne i słuszne we wspólnocie międzynarodowej utworzonej przez rodzinę suwerennych narodów, które uznają wspólny autorytet moralny (w Europie chrześcijańskiej takim autorytetem było papieństwo) oraz prawo naturalne wpisane w ludzkie serce (zob. Rz 2, 14–15) jako „jednakową i wspólną wszystkim normę pra-

¹⁴ Na temat praw człowieka zob. R. Falk, *Human Rights and State Sovereignty*, New York 1981; R.J. Vincent, *Human Rights and International Relations*, Cambridge 1986; W.M. Reisman, *Sovereignty and Human Rights in Contemporary International Law*, „American Journal of International Law”, 84 (1990) s. 866–876; D. P. Forsythe, *The Internationalisation of Human Rights*, Lexington 1991; wnikliwa krytyka tej ideologii zob. E. Cantero Núñez, *La concepción de los derechos humanos en Juan Pablo II*, Madrid 1990; J.-M. Berthoud, *Les droits de l'homme contre l'Évangile*, Lausanne 1993. Zob. także *L'envers des droits de l'Homme*, Actes de la II^e Université d'Été de Renaissance Catholique, Méridon, août 1993, Paris 1993.

¹⁵ Na temat nowego „prawa do ingerencji” zob. H. Bull (red.), *Intervention in World Politics*, New York 1984; M. Bettati, B. Kouchner, *Le devoir d'ingérence*, Paris 1987; F. Tesson, *Humanitarian Intervention: An Inquiry into Law and Morality*, New York 1988 (z bogatą bibliografią s. 251–263); L. Henkin i in., *Right vs Might: International Law and the Use of Force*, New York 1991; H. Smith, *Humanitarian Intervention: Morally Right, Legally Wrong?*, „Current Affairs” 68, 4 (1991); M. Bettati, *Un droit d'ingérence?*, „Revue Générale de Droit International Public”, 3 (1991), s. 639–670; R. Connaughton, *Military Intervention in the 1990s: A New Logic of War*, New York 1992.

¹⁶ Pius XII, Przesłanie radiowe do świata, 24 grudnia 1948, w: *Discorsi e radiomessaggi*, t. X, Roma 1949, s. 311–324. Zasada całkowitego zakazu interwencji została potępiona przez Piusa IX (Twierdzenie 62 *Syllabus*).

¹⁷ Pius XII, encyklika

Summi Pontificatus, 21.

¹⁸ Konflikt europejski

w Kosowie był w tym

sensie – jak napisał włoski

dziennik komunistyczny

„Il Manifesto” (29 kwietnia

1999) – „wojną lewicy” –

„pierwszą wojną światową

zadecydowaną i podjętą

przez globalną lewicę

przeciwko temu,

co – choć skostniałe

i zdegenerowane –

pozostało z dawnej,

terytorialnie

przyporządkowanej

lewicy wschodniej”.

Należy tu odnotować rolę

Javiera Solany, sekretarza

generalnego NATO, który

wcześniej był jednym

z jego najzagorzalszych

przeciwników – co

zauważył I. Ramonet

(*Socialconformisme*, „Le

Monde Diplomatique”,

kwiecień 1999). Solana był

wcześniej jednym z liderów Hiszpańskiej Socjalistycznej Partii Robotniczej (PSOE). W czasie wojny w Kosowie mógł

liczyć na „zasadnicze poparcie Gerharda Schrödera, Lionela Jospina, Massima D'Alemy i Tony'ego Blaira, premierów

Niemiec, Francji, Włoch i Wielkiej Brytanii, a wszyscy czterej panowie to czołowi przedstawiciele europejskiej

socjaldemokracji”. Zob. także reportaż hiszpańskiego dziennika „El País” (26 kwietnia 1999), zatytułowany *Pokolenie*

'68 idzie na wojnę.

¹⁹ Zob. Centrum Kulturalne Lepanto, *Entre guerre et paix au Kosovo*, „Correspondance Européenne”, nr 2701, 20 maja

1999 roku.

²⁰ Sam Tony Blair porównał bombardowania przeprowadzone przez NATO do dokonującego się procesu globalizacji

gospodarczej. Jak zauważył John Laughland, „wydaje się, że wojna stała się kontynuacją integracji gospodarczej, tylko

przy użyciu innych środków” („The Times”, 22 kwietnia 1999).

wości obyczajów”¹⁷. Ale na jakie prawo do interwencji może się powoływać ktoś, kto nie uznaje żadnego najwyższego autorytetu moralnego ani obiektywnej normy prawa naturalnego, a odwołuje się jedynie do „ingerencji etycznej” lub „humanitarnej”, aby przyspieszyć rozpad naturalnych instytucji społecznych, takich jak narody i państwa?

Wojna w Kosowie była w rzeczywistości wojną „postmodernistyczną”, prowadzoną przez nową lewicę, która chciała urzeczywistnić utopię „globalizacji”, przeciwko rewolucji „starsocjalistycznej”, której przewodził serbski przywódca Milošević¹⁸.

W manifestie Centrum Kulturalnego Lepanto zauważono, że w dzisiejszym świecie ścierają się dwie strategiczne koncepcje socjalizmu: dawna lewica uważa, że aby rządzić światem, konieczne jest zachowanie dominującej roli państw i partii, zaś nowa lewica, spadkobierczyni libertariańskiej rewolucji 1968 roku, chce doprowadzić do „demokratyzacji” społeczeństwa przez stopniowe niszczenie państw narodowych¹⁹. W miejsce suwerenności państw, do której wciąż przywiązany jest stary socjalizm, nowa, postmodernistyczna lewica promuje uniwersalizm nowych praw człowieka oraz wspólną walutę europejską²⁰.

U podstaw obu tych koncepcji strategicznych leży wizja świata wyrosła z rewolucji francuskiej, zgodnie z którą źródłem wszelkich konfliktów są podziały narodowe i religijne. Łączą je również marzenia o ludzkości stopionej i wlanej w formę powszechnej światowej republiki, pozbawionej państw i różnorodności wyznań. To utopijne „wyzwolenie” społeczeństwa od religii i państwa wciąż pozostaje tym punktem, w którym zarówno nowa, jak

i stara lewica, choć obecnie podzielone, potrafią się zgodzić. Celem pozostaje niezmiennie budowa społeczeństwa anarchicznego i samowładnego, które byłoby zdolne do całkowitej dekonstrukcji zasady suwerenności we wszystkich jej formach. „Wyzwolenie” człowieka od wszelkich form „przymusu” politycznego i społecznego należy rozumieć, jak to wyraził anarchista Bakunin, jako „wolność, która po obaleniu wszystkich niebiańskich i ziemskich idoli, założy i zorganizuje na gruzach wszystkich kościołów i państw nowy świat – świat solidarnej ludzkości”²¹.

Nowa światowa wojna domowa

Projekt zniszczenia Kościołów i państw, o którym pisał Bakunin, a który dziś realizuje postmodernistyczna lewica rządząca głównymi krajami Zachodu, ma na celu pogrążenie społeczeństwa w chaosie i wojnie domowej.

Idea równowagi, która charakteryzowała stosunki międzynarodowe od traktatów westfalskich aż po nasze czasy, ustąpiła miejsca idei konfliktu lub permanentnego kryzysu, będącej filarem nowej geopolityki chaosu, o której pisał Ignacio Ramonet²². W modelu „powszechnej światowej republiki” wspólnota międzynarodowa jest „policentryczna”, pozbawiona jednego centrum organizującego i złożona z galaktyk ośrodków władzy, które mają się między sobą „konfrontować” w konfliktach, aby wytworzyć nową, wiecznie niestabilną równowagę. Jak twierdzi politolog Kalevi Holsti, alternatywą dla państw narodowych, może bowiem być nie „jedno powszechne społeczeństwo trwające w harmonii, lecz społeczeństwo podzielone na feudalne lenna, w którym rządzą gangi, dochodzi do zbiorowych masakr i czystek etnicznych”²³.

Zdecydowaną większością obecnych konfliktów zbrojnych są wojny domowe²⁴. Wspólną cechą komunizmu, narodowego socjalizmu, jak i totalitarnej demokracji XX wieku jest właśnie

²¹ M. Bakounine, *La Comune e lo Stato*, Roma 1970, s. 55. „Obalenie Kościoła i państwa powinno być pierwszym i koniecznym warunkiem rzeczywistego wyzwolenia społeczeństwa” (tamże, s. 63).

²² I. Ramonet, *Géopolitique du chaos*, dz. cyt.

²³ K.W. Holsti, *The State, War, and the State of War*, Cambridge 1966, s. 12.

²⁴ Zob. K.W. Holsti, dz. cyt.; J.-M. Balencie, A. de la Grange, *Mondes rebelles. Guerres civiles et violences politiques*, Paris 1997; O. Derivero, *Les entités chaotiques ingouvernables*, „Le Monde Diplomatique” nr 541 (kwiecień 1999). Yves Ternon w poruszający sposób zestawiał wielkie ludobójstwa i zorganizowane eksterminacje naszych czasów: ludobójstwa dokonane na Żydach i Ormianach, ludobójstwo w Kambodży i ludobójstwa

sowieckie, masakry w Bośni i w Rwandzie (Y. Ternon, *L'État criminel. Les Génocides au XX^e siècle*, Paris 1995); zob. także G. Moriani, *Il secolo dell'odio. Conflitti razziali e di classe nel Novecento*, Venezia 1999, s. 42. Opisując „korzenie nienawiści” w XX wieku, Gianni Moriani, oprócz komunizmu i narodowego socjalizmu, wskazuje także na politykę sterylizacji prowadzoną w niektórych państwach demokratycznych, takich jak Szwecja czy Stany Zjednoczone. Jeśli wierzyć wynikom badań Rudolfa Rummela, zdecydowana większość ofiar zbiorowych mordów w XX wieku została zabita przez swoje własne rządy (R. Rummel, *Death by Government*, New Brunswick, N.J., 1995).

²⁵ D. Fisichella,
*Totalitarismo, un régime del
nostro tempo*, Roma 1987,
s. 79.

²⁶ H.M. Enzensberger, *Civil
Wars: From L.A. to Bosnia*,
New York 1993.

²⁷ Już po II wojnie
światowej Alexandre Kojève
twierdził, że Carl Schmitt
był jedynym intelektualistą
w Niemczech wartym
zainteresowania (zob.
J. Taubes, *In divergente
accordo. Scritti su Carl
Schmitt*, Macerata 1996
[1987], s. 24). O relacjach
między Kojève'em
a Schmittem, zob. także
C. Galli, *Genealogia della
politica. Carl Schmitt e la
crisi del pensiero politico
moderno*, Bologna 1996,
s. 66–813. Na temat
Kojève'a zob. *La dialettica
e l'idea di morte in Hegel*,
Torino 1991 (1947).

²⁸ É. Werner, *L'avant-guerre
civile*, Lausanne 1999, s. 13.

²⁹ J. Rosenau, *Turbulence
in World Politics: A Theory
of Change and Continuity*,
Princeton 1990.

zinstytucjonalizowana wojna domowa. Domenico Fisichelli, który badał różne totalitaryzmy występujące w świecie, twierdzi, że totalitaryzm to „system władzy, który instytucjonalizuje rewolucyjny nieład i wojnę domową”²⁵. Współcześnie widzimy jednak przejście od klasycznej, motywowanej ideologicznie wojny domowej do wojny postmodernistycznej, czyli do eksplozji przemocy bez znaczenia, która łączy się z paroksyzmami chaosu i anarchii. Upadek muru berlińskiego i koniec systemu dwubiegunowego można postrzegać jako przejście do tego nowego rodzaju konfliktów, które niemiecki socjolog Hans Magnus Enzensberger określił mianem „wojny molekularnej”²⁶. „Nasiona molekularnej wojny domowej – pisał Enzensberger – rozsiały się i wzrosły w wielkich metropoliach: Limie, Johannesburgu, Rio de Janeiro, Bombaju, ale też w Paryżu, Berlinie, Birmingham, Mediolanie i Los Angeles”. Jej protagonistami są terroryści, mafiosi, skinheadzi, handlarze narkotyków, szwadrony śmierci, ale też zwykli obywatele, którzy nagle zamieniają się w chuliganów, podpalaczy, seryjnych morderców. Zdaniem Enzensbergera wszystkie te zachowania, oprócz oczywistych różnic, mają jeden wspólny mianownik: kult zniszczenia dla samego zniszczenia i absolutny brak zasad. Nowa wojna domowa wewnątrz metropolii pozbawiona jest bowiem jakichkolwiek uzasadnień ideologicznych czy moralnych.

Według teoretyków chaosu fundamentem i najmocniejszym spoiwem społeczeństwa nie jest przyjaźń, w rozumieniu arystotelesowskim i chrześcijańskim, lecz wrogość i konflikt, jak nauczali Hobbes i Carl Schmitt²⁷. „Bez wroga, którego trzeba nienawidzić, nie ma poczucia wspólnej przynależności; a bez poczucia wspólnej przynależności nie ma też społeczeństwa. Wróg, którego należy nienawidzić, jest więc samym fundamentem życia społecznego”²⁸. Tradycyjna definicja pokoju jako „harmonii w porządku” zostaje odwrócona przez poszukiwanie niestabilnej równowagi opartej na gwałtownych zawirowaniach i chaosie²⁹. Postmodernistyczny nihilizm jest podstawą tej permanentnej i całkowicie bezsensownej konfliktowości.

Ku ostatecznemu demontażowi suwerenności?

Ignacio Ramonet, dyrektor czasopisma „Monde Diplomatique”, jest jednym z tych ludzi lewicy, którzy odkryli ryzyko rozdrobnie-

nia suwerenności w ramach realizacji scenariusza współczesnego chaosu.

Zastanawiając się nad tym tematem, pyta: „Gdzie obecnie znajduje się suwerenność państwa? Suwerenność została kiedyś przeniesiona z Boga na naród. Czyżby teraz miała przysługiwać jednostce? Czy po państwie-narodzie zmierzamy do objawienia się państwa-jednostki? Czy każdy człowiek, każda jednostka ludzka miałyby otrzymać atrybuty i prerogatywy, które dotąd przysługiwały państwom?”³⁰. Nie można zaprzeczyć, że w drodze opisanego przez Ramoneta jest pewna logika. Na te obawy niektórzy autorzy, jak Pierre Lemieux, odpowiadają: „Jeśli w relacji między państwem a jednostką jeden z podmiotów ma być suwerenny, nie ma powodu, aby było to państwo. Tak więc to jednostka jest suwerenna. (...) Wynika z tego, że suwerenność jednostki jest fundamentem społeczeństwa, nawet jeśli dzieje się to przeciw państwu”³¹.

Czy zatem ostatnim etapem tego „przekazywania” suwerenności będzie atomizacja społeczna, w której każda jednostka stanie się suwerenem dla samego siebie? Nie, w takim wypadku istniałaby jednak jeszcze jakaś suwerenność: suwerenność zabsolutyzowanej jednostki, podczas gdy całkowicie zniknąć ma sama idea suwerenności ucieleśnionej w jakimkolwiek podmiocie. Według nowych teorii chaosu konieczne są dekompozycja i demontaż jedności będącej stałą właściwością ludzkiej jednostki, a więc także suwerenności przysługującej jednostce.

W indywidualistycznej koncepcji suwerenności niewzruszony pozostaje jeden jej obszar: suwerenność człowieka nad stworzonym światem (zob. Rdz 1, 26). Jednak zgodnie z nowymi teoriami ekologicznymi i postmodernistycznymi ta suwerenność również ma zniknąć³². Takie są tezy Petera Singera³³ i Roberta Garnera³⁴. Ich zdaniem należy przyznać suwerenność także niektórym zwierzętom. Z kolei Patricia Mishe twierdzi, że tylko planeta Ziemia jest suwerenna³⁵. Człowiek powinien zaniknąć poprzez wtopienie się w jeden potężny żywy organizm złożony z wzajemnie powiązanych elementów, żywych i nieożywionych³⁶.

Tak zwana „teoria złożoności” zakłada współzależność wszystkich bytów ożywionych i nieożywionych współistniejących w naturze i domaga się zniesienia wszelkich granic między czło-

³⁰ I. Ramonet, *Nouvel Ordre global*, „Le Monde Diplomatique”, nr 543 (czerwiec 1999), s. 1, 4.

³¹ P. Lemieux, *La souveraineté de l'individu*, Paris 1987, s. 11; zob. także: tenże, *Du libéralisme à l'anarchocapitalisme*, Paris 1983, s. 41–52.

³² R. de Mattei, *De l'utopie du progrès au règne du chaos*, Lausanne 1993, s. 61–94.

³³ P. Singer, *La libération animale*, Paris 1993.

³⁴ R. Garner, *Ecology and Animal Rights. Is Sovereignty Anthropocentric?*, w: L. Brace, J. Hoffman, *Reclaiming Sovereignty*, London 1997.

³⁵ P. Mishe, *Ecological Security and the Need to Reconceptualize Sovereignty*, „Alternatives”, nr 14, s. 390–391. Na temat tez Patricii Mishe, suwerenności i ekologii zob. J. Hoffman, *Sovereignty*, Minneapolis 1998, s. 102–104.

³⁶ R. de Mattei, *De l'utopie du progrès...*, dz. cyt., s. 78–94; zob. L. Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, Paris 1992; J. Jacob, *Histoire de l'écologie politique*, Paris 1999.

³⁷ Zob. J. Lovelock,
*La Terre est un être vivant:
l'hypothèse Gaïa*, Monaco
1989; tenże, *Les Ages de
Gaïa*, Paris 1990, s. 249.

³⁸ Cytowane w: R. de
Mattei, *De l'utopie du
progrès...*, dz. cyt., s. 61.
Już podczas rewolucji
francuskiej markiz de Sade,
prorok współczesnego
nihilizmu, negował
rozdzielenie między
człowiekiem, zwierzętami
i roślinami (zob. E. Dühren
[pseudonim Iwana Blocha],
*Le marquis de Sade
et son temps*, Paris 1901,
s. 393–393). De Sade, który
w swoich dziełach
wychwala wszelką formę
zbrodni i występku, zdaje
się być jednym
z najbardziej oświeconych
i złowróżbnych proroków
współczesnego nihilizmu.

wiekem a światem. Według „hipotezy Gaja” ludzie „pozostają we wzajemnej współzależności z Ziemią zarówno w cyklach elementarnych, jak i w regulacji klimatycznej tak, jak komórka żyje wewnątrz organizmu”³⁷. Zgodnie z tą teorią Ziemia jest jednym żywym organizmem („ekosystemem”), w którym środowisko modyfikuje istoty żywe, a jednocześnie one modyfikują środowisko.

Człowiek powinien zejść ze swojego tronu „króla stworzenia” i usytuować się na płaszczyźnie absolutnej równości z otaczającą go naturą. Ilya Prigogine pisze: „Powiedziałbym, że tym, co trzeba porzucić, jest obraz człowieka – króla wszechświata, jedynej istoty obdarzonej rozumem pośród wielu różnych niewolników. W rzeczywistości człowiek jest dziś jedynie częścią niezwykle złożonej tkanki wzajemnych powiązań i zależności”³⁸. „Lewiatanem” nie jest już państwo, lecz Ziemia – byt kosmiczny, którego przeznaczeniem jest pochłonięcie wszelkiej indywidualności i włączenie jej w swoje totalitarne bytowanie.

Punktem końcowym drogi demontażu suwerenności jest społeczeństwo kosmiczne, na ile to możliwe zarazem absolutnie egalitarne i absolutnie panteistyczne, w którym spotkają się marksistowski relatywizm dialektyczny i narodowosocjalistyczny ewolucjonizm, aby ustanowić panowanie chaosu i anarchii: prawdziwe panowanie ciemności, które miałoby ogarnąć wszechświat i cofnąć go do stanu poprzedzającego Boskie: „Niechaj się stanie!”, to znaczy do pierwotnej nicości. Jeśli ktoś szukałby nowej postmarksistowskiej podstawy pojęciowej, która opisywałaby i wyjaśniała nowy, zbliżający się nieład światowy, powinien przyjąć, że znajduje się ona jedynie w tej nihilistycznej wizji, której programem jest autodestrukcja, a to zaplanowane samobójstwo ludzkości jest nieodzownym elementem rewolucyjnej spójności.

Zakończenie: Suwerenność konieczna

Na zakończenie trzeba wyraźnie powiedzieć, że obecnie, gdy dokonuje się proces demontażu, który opisaliśmy, suwerenność jawi się jako zasada fundamentalna, konieczna dla życia społecznego. Zasada ta, sama w sobie jedna i niepodzielna, mówi o autorytecie i władzy rządzenia społeczeństwem, to znaczy kierowania go do dobra wspólnego dla wszystkich zrzeszonych w nim jednostek.

Jednym słowem, suwerenność ma dla społeczeństwa wartość najwyższą.

Bezpośredni fundament suwerenności zapisany jest w naturze ludzkiej, a jej ostatecznym fundamentem jest wola Boża, która ustanowiła niezmiennie prawa konieczne dla życia społeczeństwa ludzkiego.

Cały wszechświat w swym istnieniu i działaniu opiera się na zasadzie suwerenności, która nie różni się od zasady przyczynowości. Tak więc zgodnie z prawem stworzenia wszystko, co istnieje, zależy od przyczyny, czyli od wyższego pryncypium, któremu jest poddane. Zarówno wszechświat, jak i społeczeństwo są hierarchicznie ułożonymi splotami zasad i przyczyn, które odsyłają do pierwszej przyczyny i do ostatecznego celu – archetypu wszelkiej suwerenności.

„Bóg, który podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi” (Hbr 1, 3), jest fundamentem i przyczyną wszelkiej suwerenności, ponieważ On sam jest suwerennością absolutną, nieograniczoną, niezmienną i wieczną.

Bóg, będąc pierwszym i od niczego niezależnym pryncypium, posiada pełnię suwerenności, ponieważ ma nie tylko najwyższy autorytet, ale też absolutną władzę – władzę czynienia wszystkiego, co pocnie się w Jego umyśle. Dlatego nie istnieje żaden autorytet ani władza, które nie pochodziłyby od Boga. Klasyczna formuła *Nulla potestas nisi a Deo* wyraża metafizyczny fundament wszelkiej suwerenności, to znaczy ideę, zgodnie z którą wszelka suwerenność ziemską jest jakimś uczestnictwem w suwerenności Boga, tak jak prawo ludzkie można ostatecznie pojąć tylko jako jakąś formę uczestnictwa w prawie Bożym, wiecznym i powszechnym, wpisanym w rozumną naturę człowieka. Najwyższy autorytet Boga nie oznacza zatem władzy absolutnej ani nieograniczonej, ale przede wszystkim władzę jedyną i niezależną od jakiegokolwiek innej władzy w swoim własnym porządku. W odniesieniu do państwa suwerenność nie jest ani jego ubóstwieniem, ani wszechmocą, jest najpierw uznaniem suwerenności wyższej – wyższego i suwerennego porządku prawa Bożego, a także Boga jako ostatecznego źródła i gwaranta tego porządku.

Suwerenność może znaleźć swój fundament wyłącznie w prawie i w moralności, które mają swoją niewzruszalną podstawę metafi-

zyczną. Jeśli wyrzekniemy się metafizycznego i transcendentnego fundamentu suwerenności, nie będziemy mogli krytykować kogoś, kto w imię wewnętrznych zasad suwerenności, takich jak „racja stanu” czy własne „interesy narodowe”, narusza czyjąś suwerenność. Fałszywa i wewnętrznie sprzeczna idea suwerenności immanentnej (czyli odcinającej się od transcendencji) i samowystarczalnej leży u źródeł historycznego procesu demontażu suwerenności, którego katastrofalne skutki dziś obserwujemy.

Jeśli ostatecznym fundamentem wszelkiej stworzonej suwerenności jest suwerenna wola Boga, to jej bezpośredni fundament zapisany jest w samej naturze człowieka jako istoty społecznej. Powstanie społeczeństwa nie jest kwestią wolnego wyboru człowieka, jest koniecznym skutkiem jego natury. Człowiek bowiem rodzi się, żyje i umiera w społeczeństwie, w społeczeństwie też realizuje i udoskonala swoją naturę. Jeśli człowiek nie może się obejść bez życia społecznego, to społeczeństwo, aby istnieć, potrzebuje suwerennego pryncypium, które je konstytuuje i ożywia.

Byty obdarzone wolnością mogą ustanowić spójny organizm społeczny jedynie wówczas, gdy znajdzie się w nim najwyższa i centralna władza, która – czuwając nad dobrem wspólnym ludzi zrzeszonych w społeczeństwie – przyczynia się do budowania i wzmacniania więzi jedności oraz do zwalczania źródeł dezintegracji. Suwerenność jest więc naturalną i konieczną cechą społeczeństwa ludzkiego.

Suwerenność tworzy społeczeństwo, ponieważ bez autorytetu, bez władzy i bez prawa społeczeństwo nie mogłoby istnieć. Brak suwerenności prowadzi społeczeństwo do smutnego kresu, gdyż zostaje ono pozbawione pryncypium organizującego i centrum jednoczącego. Społeczeństwo „samowładne” i pozbawione suwerenności jest społeczeństwem bezgłowym, skazanym na rozkład i śmierć niczym ciało bez duszy, jego ostatecznym przeznaczeniem jest podział na zwalczające się frakcje, czyli trybalizm. Społeczeństwo zdeintegrowane jest społeczeństwem anarchicznym i plemiennym.

Radykalny chaos w społeczeństwie jest nieuniknionym skutkiem końca państw i suwerenności państwowej, które przepowiada się nam jako nieuniknione.

Utrata suwerenności – na wszystkich poziomach: politycznym, ale też domowym i kościelnym – jest jedną z przyczyn współczesnego kryzysu życia społecznego. Ponowne odkrycie prawdziwego sensu suwerenności, jej najgłębszej istoty, jej konieczności, może pomóc nam w stawianiu czoła groźnej realizacji scenariusza postępującego nihilizmu i dekonstrukcji. ■

Tłum. Tomasz Glanz

Ramię wspólnoty (namysły)

Marek Jurek

Suverenność dla państwa jest tym, czym wola dla człowieka. Nie zastąpią jej ani uczucia, ani tożsamość, ani nawet – brak zewnętrznej zależności. Dopiero suwerenna władza zapewnia możliwość celowego działania państwa.

„Nie ma pamięci pierwszych rzeczy” (Koh 1, 11; tłum. ks. Wujka), bo to Bóg jest początkiem rzeczy i spraw. Nie darmo przystępując do działania, prosimy, „aby każda praca od Boga się zaczynała” i aby Bóg ją kończył. Kto ma tego świadomość, nie potrzebuje realnej historii narodu zastępować „mitami założycielskimi”. Cześć Ojców Ojczyzny, naszych pierwszych władców, tak jak cześć rodziców, wynika z tego, że od nich zaczyna się nasze wspólne życie – nie ze względu na ich mityczne zamiary czy idee. Sama intuicja, umotywowane przeczucie – to dla ludzi wystarczający sposób poznania przyszłości. Owszem, należy nieustannie szukać śladów intencji naszych przodków i medytować nad wszystkim, co im zawdzięczamy. Ale sama prawda, wsparta obowiązkiem wdzięczności, wystarczy. Bogu należy oddać to, co Boskie – z całą świadomością, że On jest za tym, co w pierwszym odruchu odbieramy jako nieznaczący (z punktu widzenia ludzkiego działania) przypadek. Owszem, należy Boga czcić w przyczynach wtórnych, poprzez które działa, w każdym ludzkim dziele, i należy czcić tych, przez których wolne decyzje sprawy te się dokonały.

Suverenna władza jest niezbędnym warunkiem prowadzenia przez państwo i tworzący je naród polityki. Ale czy sama polityka jest niezbędna? Dla św. Tomasza było jasne, że prawo może, choć nie powinno zbyt łatwo ulegać zmianom. Może być doskonałe, ale musi też reagować na okoliczności, skoro jego materia jest żywa: są to przecież obdarzeni wolną wolą ludzie.

Święty Tomasz przestrzegał przy tym, jak już zaznaczyłem, przed wprowadzeniem pochopnych zmian prawnych, podważających zwyczaje i świadomość prawa. Te są niezbędne dla zachowania wspólnoty. A jak uczył Arystoteles – państwo powstaje po to, by chronić życie, i działa, by było lepsze. Stąd właśnie wynika pierwszeństwo zachowawczej funkcji polityki nad jej funkcją „postępową”. Ale dla wypełnienia tej funkcji zachowawczej też potrzebne są i władza suwerenna, i polityka. Zresztą – jak pisze Tomasz w *De Regno* – nie da się „dobra społecznego ustanowić raz na zawsze, lecz trzeba to czynić niejako nieustannie”. Ale gdy pojawia się zagrożenie dla niepodległości, jej zachowanie staje się najważniejszym zadaniem państwa, bo nic „nie pomoże unikanie wewnętrznych niebezpieczeństw, jeśli nie da się obronić przed zewnętrznymi”.

Przez sto lat systemem wolnych elekcji, mimo wszystkich trudności i ingerencji zewnętrznych, kierowało przywiązanie dynastyczne do potomków Jagiełły (w tym oczywiście do królowej Anny). Po śmierci Jana Kazimierza na królów wybierano wybitnych magnatów, sławnych tradycją wojenną albo wojennymi czynami. Potem nastąpiło to, co istniało w zarodku – schyłkowy wiek wykorzystywania systemu elekcyjnego do wprowadzania na tron władców dogodnych dla zainteresowanych mocarstw, dla zagranicy. Przez cały ten czas biegnie jednak nurt umocnienia suwerennej władzy i przywrócenia dziedziczności tronu – od Skargi przez Jana Kazimierza, przez (z pewnymi zastrzeżeniami, ale jednak) Konstytucję Majową aż do Hôtel Lambert.

Szeroko odczuwanym ideałem była dla Polski przeciwstawiającej się komunizmowi bardziej wolność niż niepodległość (czyli niepodległe państwo) i bardziej niepodległość (czyli brak zewnętrznej zależności) niż suwerenność (czyli państwo dysponujące zwierzchnią władzą). Być może w warunkach społeczeństwa poddanego totalitarnej niewoli nie mogło być inaczej, ale inaczej mogły myśleć środowiska przywódcze.

W demokracji ciągłość polityki może mieć dwie podstawy: Konstytucję i consensus. Zasadniczą porażką dekomunizacji u początków nowej niepodległości był **brak politycznego consensusu antykomunistycznego**, zasady izolacji postkomunistów, którzy powinni byli być traktowani jako systemowa opozycja wobec war-

tości odbudowywanego państwa. Zasada ta, owszem, zafunkcjonowała przy wyborze władz Sejmu w 1991 roku. Bardzo szybko się jednak załamała. We Włoszech po wojnie Włoski Ruch Społeczny, czyli partia postfaszystowska, był izolowany przez czterdzieści lat. Odprawiano mu jakichkolwiek stanowisk parlamentarnych aż po wiceprzewodnictwa komisji. Tymczasem nie chodziło o ruch kolaboracyjny, ale o reżim, który uważał się (i przez wielu był uważany) za „dopełnienie risorgimento”. Podobnie zresztą w Parlamencie Europejskim traktuje się – w całym jej zróżnicowaniu – „skrajną prawicę”, mimo jej stale rosnącej demokratycznej legitymacji. Komuniści po upadku PRL nigdy nie byli traktowani podobnie. I nie dlatego, by ktoś zawiązał z nimi spisek. Owszem, opozycyjne środowiska lewicowe i liberalne uznały, że bez współpracy z nimi zostaną trwale zmajoryzowane przez prawicę. Ale potem było już jak w XVIII wieku. Liberum veto używano dla obrony anarchii i „przeciw anarchii”. Gabinet Hanny Suchockiej (za rządów którego uchwalono ochronę życia, zawarto konkordat i wybrano Krajową Radę RTV, która powołała prawicowy Zarząd telewizji publicznej i stworzyła warunki działania mediów katolickich) został – jako nie dość antykomunistyczny – obalony przez antywałęsowską prawicę wspólnie z postkomunistami.

Prawo i Sprawiedliwość, dążąc do naprawy państwa poprzez dominację własnej partii, realizowało mit suwerennej władzy, a nie suwerenność, tak jak w systemie demokratycznym się przejawia – poprzez prawo, mające dostateczne uznanie społeczne. Charakterystyczne zresztą, że w partii tej nie było nawet poważnej dyskusji nad utrwaleniem własnej władzy, co zresztą – mimo pewnych podobieństw – radykalnie różniło ją od rządów pomajowych w II Rzeczypospolitej.

Clausewitz pisze, że „Rzym stał się wielki bardziej przez przymierza, które zawierał i w których stopiły się stopniowo w jedną całość sąsiadujące narody, niż przez podboje”. Podobnie o czasach nowożytnych opowiada Henry Kamen: „przyzwyczailiśmy się myśleć, że to Hiszpania stworzyła imperium”, tymczasem „to imperium stworzyło Hiszpanię”, bo „dopiero zadanie stworzenia imperium stało się dla narodów zamieszkujących Półwysep Iberyjski wspólnym celem, którego realizacja zbliżyła je do siebie

i dała im nowe poczucie jedności narodowej”. My również mamy podobną historię.

Współczesne monarchie, wbrew swym monarchistycznym krytykom, są wprawdzie jedynie pamiątką cywilizacji chrześcijańskiej (choć i to ma wartość), ale również realnym czynnikiem jedności narodowej.

Monarchie europejskich narodów wygenerowały nowoczesne państwa demokratyczne, natomiast same demokracje – ponadnarodową władzę, konfiskującą suwerenne prawa ich państw. Zgodnie z logiką liczby – im większa liczba wyborców, tym większa „legitymizacja”, tym większa „podstawa” do roszczenia władzy.

Problemem naszej opinii publicznej jest to, że bardziej szukamy trybunów niż przywódców, bardziej tych, którzy będą wyrażać nasze aktualne uczucia, niż tych, którzy poprowadzą naród w przyszłość. W słowach Jadwigi Staniszkis, że „Polacy chcą władzy, której nie będą musieli szanować”, jest za wiele goryczy, zrozumiałej zresztą, skoro powiedziała to zaraz po uzyskaniu przez Aleksandra Kwaśniewskiego absolutnej większości głosów w RP 2000. Samo to stwierdzenie dotyka jednak prawdy. Najczęściej po prostu chcemy władzy, która „nie robi polityki” i której nie będziemy musieli słuchać. Stąd uwielbienie dla takich władców jak Michał Korybut Wiśniowiecki czy August III Sas.

W nauczaniu papieży XX wieku przewija się świetnie zasada proporcjonalności: siła władzy musi rosnać stosownie do wyzwań. Święty Pius X pisał w *Notre charge apostolique*, że „skoro w społeczeństwie zdarzają się istoty zepsute (a zawsze takie pojawiać się będą), im groźniejszy jest ich egoizm – tym silniejsza powinna być władza”. Święty Jan Paweł II podkreślał zaś nieprzekraczalne granice zależności „władzy państwowej” od nastrojów społecznych, bo w sytuacji jawnie niegodziwych roszczeń prawnych nie można „w żadnym przypadku powoływać się na szacunek dla sumienia innych właśnie dlatego, że społeczeństwo ma prawo i obowiązek bronić się przed nadużyciami dokonywanymi w imię sumienia i pod pretekstem wolności”.

Istnieją cztery podstawowe kanony anarchonacjonalizmu. Pierwszy: Ojczyzna to wielka zbiorowa należność; drugi: państwo jest głównym wrogiem narodu; trzeci: najlepszą polityką jest brak polityki. Ta tendencja ma u nas długą i starą tradycję:

straszenia przy byle okazji „absolutum, dominium” i wiary, że „Polska nie rządem stoi”. Anarchonacjonalizm wierzy też (choć często tylko szerzy wiarę), że – parafrazując przedwojenne włoskie hasło – *il popolo ha sempre ragione*, naród-lud ma zawsze rację. Ten osobliwy „nacjonalizm” jest antymilitarny, antypodatkowy, antypolityczny, antydyplomatyczny, krótko mówiąc – antypaństwowy, ultrademokratyczny i izolacjonistyczny. Jest więc w samej istocie zaprzeczeniem tego, czym polityczny nacjonalizm być powinien, to znaczy mobilizacją opinii publicznej na rzecz decyzji państwa realizujących dobro wspólne narodu. Oczywiście, to zakłada również sprzeciw wobec złych decyzji, ale do tego wystarcza raczej sam patriotyczny odruch. Nacjonalizm zaś to przekonanie, że państwo może i powinno realizować dobro wspólne narodu, nie po jakimś Narodowym Przełomie, ale tu i teraz – bo takie jest jego powołanie, takie możliwości zawiera sam błogosławiony fakt jego suwerennej władzy.

Gdy Polska wstępowała do Unii Europejskiej – nasi biskupi wielokrotnie przypominali, że musimy w niej zachować swoją tożsamość. O wiele rzadziej, jeśli w ogóle, że musimy w niej prowadzić – dla dobra naszego narodu i całej Europy – swoją politykę.

Klasa medialno-polityczna nie jest żadną kategorią polemiczną, to pojęcie opisujące bardzo konkretną rzeczywistość: wspólnotę wyszarpujących sobie władzę środowisk politycznych i dziennikarzy żyjących z ekscytowania tym opinii publicznej. Ich wspólnym interesem jest oczywiście również przeciwdziałanie ograniczeniu gry politycznej i wzmocnieniu suwerennej władzy państwa. Interes ten zwraca się również przeciw poważnej debacie publicznej, przeciw przywróceniu polityce jej naturalnej funkcji – służenia radą (i w radzie) Rzeczypospolitej. To przecież nie może codziennie elektryzować mas i ogranicza pole do robienia demagogicznych karier. Samo pojęcie „klasy” wskazuje zarówno na wspólny interes zachowania tego systemu, jak i na fakt, że klasa ta jest odrębną kategorią, nie obejmuje wszystkich, tym bardziej niezależnych, polityków i dziennikarzy. ■

Swojskość: suwerenność na miarę własnego domu

Andrzej Bobiec

Właśnie wróciłem z kolejnego objazdu po Węgrzech i Rumunii. Kraje te i ich mieszkańcy, piękno krajobrazów i bogactwo kultury od dawna mnie fascynują. Pierwszy to kadłubowa, zasadniczo nizinna pozostałość po górzystym, tysiącletnim Królestwie Węgierskim, drugi, znacznie większy kraj, którego rumuńska tożsamość i polityczna niepodległość wypracowane zostały w ciągu ostatnich zaledwie 150 lat. Dzisiejsza niepodległa, etnicznie i narodowościowo zróżnicowana Rumunia jest w znacznym stopniu beneficjentem wymuszonego rozpadu Austro-Węgier i Imperium Osmańskiego. Pomimo dzielących oba kraje różnic, gdy je odwiedzam (nie węgierskie aquaparki czy rumuńskie nadmorskie kurorty), z przyjemnością doświadczam atmosfery swojskości, bycia w gościnie u rządzących się po swojemu gospodarzy.

W ogłoszeniu naboru tekstów do zeszytu poświęconego „suwerenności” Paweł Milcarek pisze: „Suwerenność, łacińska *superioritas*, francuska *souveraineté*, angielska *sovereignty* – inaczej naj-wyższość, bycie ponad i bycie zwierzchnikiem”. Muszę się przyznać, że intuicyjnie zakładałem inne – także występujące w słownikach polsko-łacińskich – znaczenie suwerenności: „imperium” czy „dominatio”, czyli rządzenie. Rządzenie nie musi, tak jak „superioritas”, zakładać wyższości czy akcentować zwierzchność nad innymi. Powinno przede wszystkim oznaczać zdolność do bycia gospodarzem. Gospodarz (po węgiersku „házigazda”, a po rumuńsku „gazdă”) to „dominus”, czyli ktoś, kto jest panem swojego domu („domus”).

Wracając od węgierskich i rumuńskich gospodarzy, dostrzegam, że nasz ojczysty dom utracił znaczną część właściwej mu swojskości. Objawia się to daleko idącym upodobnieniem naszych ulic, krajobrazu do jakiejś „średniej” „europejskiej czołówki”.

Wypacykowane chodniczki i uliczki rowerowe (po których coraz mniej ludzi chodzi), lśniące nowością wiejskie stadiony (w gminach, gdzie średnia wieku mieszkańców znacznie przekracza wiek emerytalny piłkarza), „autonomiczne” słupy oświetleniowe z własnymi panelami fotowoltaicznymi i furkoczącymi elektroturbinkami, wszechobecne (lecz rzadko kiedy używane) plenerowe siłownie. Dorośli młodzi rodacy – częściej w towarzystwie prowadzonych na smyczach rasowych psów niż własnych dzieci. Na naszych oczach spełnia się powtarzane jak mantra hasło-program: aby w Polsce żyło się tak jak w Niemczech. Czy naprawdę tego chcemy? Czy to jest szczytem ambicji narodu posiadającego swoją kulturową odrębność, dysponującego własnym naturalnym bogactwem i potencjałem?

Nasza historia sprawia, że „niepodległość”, bardziej niż u wielu innych narodów, zajmuje w dyskursie naszej wspólnoty pozycję zupełnie pierwszorzędną. Zupełnie słusznie. Jednak coraz częstsze stosowanie pojęcia „suwerenność” jako synonimu „niepodległości” uważam za poważny błąd. O ile „niepodległość”, stanowiąc negatywną odpowiedź na zagrożenie ze strony tych, którzy chcieliby, byśmy byli im podlegli, jest wartością relatywną, o tyle „suwerenność” jest cechą pozytywną, niejako organicznie wynikającą z wewnętrznej potrzeby danej wspólnoty. W ciągu 123 lat braku politycznej niepodległości potrafiliśmy zachować suwerenność, która, po odzyskaniu w 1918 roku niepodległości, stała się kością odbudowy naszej narodowej wspólnoty.

Dziś, 36 lat po obaleniu komunizmu, wydaje się, że ciągle osiłą naszej narodowej debaty pozostaje niepodległość. Choć wobec coraz bardziej oczywistych przejawów federalizacji Unii Europejskiej obawa o utratę niepodległości jest zupełnie uzasadniona, wątpliwości może budzić wykorzystywany w jej obronie dobór środków. Znaczna ich część to historyczno-narodowa symbolika i mocne figury retoryczne, odnoszące się do historycznych doświadczeń i krzywd Polski. Inne mają podkreślać wysokie aspiracje naszego państwa do roli regionalnego mocarstwa i równorzędnego partnera w grupie najsilniejszych państw Unii Europejskiej. Dla niektórych ważnych polityków kryterium osiągnięcia tej pozycji ma być moment „doścignięcia Niemiec”, do którego (według nich) mamy już całkiem blisko. Czy jednak zwykli oby-

watele Niemiec cieszą się podstawowym poczuciem wolności, które powinno towarzyszyć mieszkańcom suwerennego kraju?

Pamiętam swoje zdziwienie, jakie – kilka lat po upadku komuny – niejednokrotnie wzbudzały we mnie przejawy zachwyty turystów czy naukowców z Holandii lub Niemiec nad wolnością życia w Polsce, którym towarzyszyły dyskretne uwagi w stylu: „nie róbcie tych samych błędów, co my”. Byli to pewnie przedstawiciele tych pokoleń zachodnich społeczeństw, które zachowały jeszcze świadomość utraty czegoś cennego. Z reguły ich spostrzeżenia dotyczyły spraw niekoniecznie najważniejszych, ale za to symbolicznych: wolności rozpalenia ogniska, nieograniczonego wstępu do lasu czy możliwości zjedzenia złowionej przez siebie ryby. Krótkie, naukowe czy wakacyjne, wizyty w naszym kraju nie pozwalały zapewne na poszerzone analizy porównawcze, uwzględniające wiele innych aspektów życia, które na Zachodzie podlegały już troskliwym regulacjom państwowym czy unijnym.

Myślę, że w skali społeczeństw, w skali narodów źródłem poczucia szczęścia nie jest znaczenie danego państwa w rozgrywce polityk międzynarodowych. Najlepszym przykładem jest Rosja. Zdolna, by z dnia na dzień wywrócić do góry nogami światowy porządek, lecz niemająca swoim biednym ludziom nic lepszego do zaoferowania ponad gwarancję chorej satysfakcji: „przynajmniej się nas boją”. O tym, że szczęścia nie przynosi też członkostwo kraju w klubie najbogatszych gospodarek świata, pokazuje stale pogarszający się stan zdrowia psychicznego, statystyki samobójstw czy „epidemia” samotności dotykająca społeczeństwa gospodarczych światowych liderów.

Niezwykle ważna jest niepodległość jako gwarancja możliwości kontrolowania przez narody przynależnej im przestrzeni oraz wypełniania jej drogą z punktu widzenia niepodległych narodów treścią. Czym jest wypełniana ostatnia, trwająca już 35 lat, odsłona naszej niepodległości? Odnoszę wrażenie, że – pomimo wszelkich politycznych i ideologicznych różnic – chyba wszystkie rządy III RP (z wyjątkiem rządu J. Olszewskiego), przynajmniej w sferze retoryki, łączył w tej sprawie niewypowiedziany konsensus: jak najszybsze osiągnięcie zachodnioeuropejskiego poziomu dobrobytu. Początkowo cel ten przybliżano poprzez niekontrolowaną liberalizację gospodarczą i oddanie inicjatywy obcemu kapi-

tałowi, a następnie za sprawą maksymalizacji absorpcji środków unijnych. Wyjątkową karierę w języku publicystyki gospodarczej ostatnich lat zrobiło słowo „hub” (centrum, ośrodek). Zgodnie z najambitniejszymi wizjami Polska miałaby się stać europejskim (a może i światowym) „hubem” – przeładunkowym, transportowym czy energetycznym (swoje zastrzeżenia dotyczące wizji Polski jako hubu przedstawiłem w swoim tekście *Czy dom może być hubem?*¹). Abstrahując od stopnia, w jakim realizacja tych wizji jest realna, najważniejszym pozostaje pytanie: czy niepodległa Polska jest niezbędnym i najskuteczniejszym w TYM wyścigu wehikułem? Jak się cel tego wyścigu ma do naszej suwerenności i naszych autentycznych ambicji?

Przemyślenia te pojawiły się wraz z zachwytem przyrodą, krajobrazami i różnorodnością kultury Rumunii i Węgier. Opuszczając te kraje z podobnym życzeniem do tego, jakie trzydzieści lat wcześniej wyrażali odwiedzający Polskę Holendrzy. Pozostańcie swojcy. Pozostańcie suwerenni! ■

¹ A. Bobiec, *Czy dom może być hubem?*, <https://christianitas.org/news/czy-dom-moze-byc-hubem/> (dostęp: 16.12.25).

Czy walka o suwerenność ojczyzny jest grzechem?

Jan Major

Pytanie zamieszczone w tytule ma oczywiście prowokować. Bez wątpienia takie postawienie sprawy wzbudza opór w niejednym czytelniku. Przyznaję, że we mnie także, jednak to chęć odpowiedzenia na nie stała się przyczyną napisania tego eseju. Możemy skłaniać się do zadania tego pytania w szeregu absurdalnych sposobów zagajenia tematu i zainteresowania czytelnika, takich jak na przykład: „Czy oddychanie jest konieczne do życia?”. Nie bez znaczenia są tu wieki naszej burzliwej historii naznaczonej walką o odzyskanie niepodległości. W niejednej rodzinie żywe są historie udziału w powstaniach, zsyłek na Sybir czy też znacznie świeższe wspomnienia z okresu PRL-u. Wiemy, że nieraz ciężko w ogóle dopuścić do siebie, że choćby realizacja walki o suwerenną Polskę była źle przeprowadzona, a co dopiero podważać samą ideę takiej walki. Jednak sądzę, że zwłaszcza mając historię taką jak nasza, warto zrobić dwa kroki wstecz i przyrzec się zagadnieniu suwerenności dokładniej, rozważając nawet tak pozornie absurdalne możliwości.

Od razu zastrzegam się, że nie będę zajmował się moralnością konkretnych przypadków historycznych, tego, jak o suwerenność walczyliśmy jako Polacy. Oczywistym jest, że nawet dążenie do dobrego celu może przybrać formy złe, wszak cel nie uświęca środków. Jednak takie rozważania przeważnie zakładają – milcząco – że cel jest dobry. Tutaj zaś właśnie status celu chcielibyśmy ustalić. Czy idea państwa suwerennego jest dobra? Jeśli tak, to czy zawsze, czy tylko w pewnych sytuacjach? Czy jest to coś, o co warto podjąć walkę, w szczególności taką, która może pochłonąć długie lata, a może i kosztować życie?

Co mamy na myśli, mówiąc o suwerennym państwie? Pierwsze skojarzenie zmierza oczywiście w stronę niezależności, niepodlegania żadnej zwierzchności. Bycia wolnym czy to od wewnętrznych, czy też zewnętrznych nacisków i ograniczeń. Rzecz jasna w tak ekstremalnej wersji, w której to wola suwerena mogłaby stanowić prawo, jakie zechce. Nieistotne, czy jest to jeden absolutny monarcha, czy też część, czy nawet całość społeczeństwa, liczy się tylko zdolność, moc do wprowadzenia arbitralnych regulacji. Oczywiście takie podejście do suwerenności byłoby w naszym życiu społecznym echem diabelskiego *non serviam*. W takim rozumieniu dążenie do suwerenności byłoby czymś w oczywisty sposób złym. Jednakże w takiej „chemicznie czystej” postaci suwerenność w zasadzie nie jest proponowana. We współczesnych rozważaniach znacznie więcej niż w minionych wiekach mówi się o współzależnościach między państwami, o ponadpaństwowych czy też pozapaństwowych strukturach, które wpływają i ograniczają możliwości działania państwa. Z drugiej strony nie są to organizacje organizmami, które można by nazwać superpaństwem, na który trzeba by przenieść nasze rozważania o suwerenności (często nie z braku chęci). Tego typu ograniczenie znaczenia suwerenności bez jej całkowitego zniesienia ma tę zaletę, że pozwala zachować nieco zdrowego rozsądku i pamięci o prawie naturalnym w stosunkach między państwami. Jednakże na większości pól, zwłaszcza wewnętrznych, prawo może być nadal traktowane instrumentalnie bez odniesień do prawa naturalnego, nie mówiąc już o objawieniu. Definicja ta nie tłumaczy też, jakie są w takim razie istotne ograniczenia suwerenności. Mamy do czynienia tylko z przypadkowymi ograniczeniami wynikającymi z sytuacji politycznej.

W funkcjonującej w kręgu kultury chrześcijańskiego Zachodu starszej definicji suwerenności monarchy jest jasno wyrażone: „Władca suwerenny nie podlega nikomu poza Bogiem”. Ta definicja może nas na chwilę uspokoić. Co do zasady taka władza jest podległa Bogu. Ale czy to stwierdzenie daje nam lepsze zrozumienie, w czym miałyby się wyrażać taka suwerenność? Co właściwie mieliby władcy robić, żeby można było powiedzieć, że faktycznie realizują wolę Bożą? O ile możemy przełożyć to na osobisty wybór sumienia absolutnego monarchy, to jak ten

warunek rozumieć dla innych form rządów? A co z pogańskimi państwami, które też mają prawo rządzić się suwerennie (wszak każda władza pochodzi od Boga)?

Co więcej, pojawiają się nowe pytania: skoro Kościół jest nam dany także by zachowywać i interpretować objawienie, to czy posłuszeństwo suwerennej władzy Bogu jest równoważne z posłuszeństwem Kościołowi? Innymi słowy, czy w idealnej sytuacji oczekivalibyśmy, że Kościół będzie czymś w rodzaju superpaństwa?

Żeby przedrzeć się przez ten gąszcz pytań, musimy zrobić jeszcze jeden krok wstecz i zamiast rozważać ludzkie życie na poziomie całych społeczeństw, przyjrzeć się tym, z których te społeczeństwa się składają.

Celem ostatecznym człowieka jest niebo – szczęście wieczne w zjednoczeniu z Bogiem. Jest to jednak cel nadprzyrodzony dany nam z łaski Bożej dzięki zbawczemu dziełu Chrystusa. W innym wypadku bez tego daru byłby on absolutnie poza naszym zasięgiem. Mamy jednak także cel przyrodzony, wpisany w naszą naturę przy stworzeniu, czyli szczęście doczesne. Oczywiście w naszym obecnym stanie po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa jest on niejako „przykryty” nadrzędnym celem nadprzyrodzonym, lecz nie znaczy to, że przestał istnieć. Może on nadal występować jako pewien etap drogi. Co prawda nie jest konieczny, ale ścieżka, która prowadzi do niego, nadal istnieje w naszej naturze. I tak jak ścieżkami prowadzącymi do nieba są wiara, nadzieja i miłość, nadprzyrodzone cnoty, które pozwalają wznosić się do Boga, tak droga do doczesnej doskonałości wybrukowana jest cnotami naturalnymi, w szczególności czterema kardynalnymi: roztropnością, męstwem, umiarem i sprawiedliwością. Istotną dla naszej dyskusji cechą cnót kardynalnych jest to, że mogą być zdobywane i praktykowane bez bezpośredniego wsparcia łaski. Chociaż możliwość osiągnięcia szczęścia doczesnego jest ograniczana przez wiszący nad nami cień śmiertelności. Zdobycie tych cnót było możliwe już po upadku, a przed przyjściem Chrystusa, jest też możliwe poza Kościołem. Stanowi to jednak wyzwanie, któremu podołają tylko nieliczni, a i to kosztem ciężkiej pracy i wyrzeczeń. Dowodem mogą być liczne przykłady cnót praktykowanych, a częściej jeszcze wychwalanych już w starożytności.

Co więcej, wiemy, że w normalnych warunkach praktykowanie cnót kardynalnych jest wielką pomocą w rozwoju duchowym. Czyli w pewien sposób może ono wspomóc cnoty nadprzyrodzone, cnoty teologiczne. Czy może należałoby raczej powiedzieć, jako że są one darem łaski – ulepszyć naszą zdolność przyjęcia ich. Łaska buduje na naturze. W takim razie zarówno brak cnót przyrodzonych, jak i obecność wad im przeciwnych zawsze będą przeszkodą.

Z drugiej strony to, jak cnoty nadprzyrodzone wpływają na te przyrodzone, jest już dużo trudniejsze do zauważenia i opisania. Zresztą sama ich obecność w duszy nie jest taka oczywista jak cnót naturalnych. Zazwyczaj jesteśmy w stanie określić, czy ktoś jest odważny albo sprawiedliwy, ale nie czy w jego duszy (albo naszej własnej) płonie prawdziwa nadprzyrodzona wiara. Cnoty te operują na tak oderwanym od codziennego doświadczenia poziomie, że w sposób bezpośredni w zasadzie nigdy nie możemy być pewni, że je posiadamy. Innymi słowy, test na obecność cnót przyrodzonych jest naturalny i zgodny z naszym doświadczeniem: w sytuacji zagrożenia zachowujemy się odważnie albo nie itp. Natomiast test cnót nadprzyrodzonych musiałby być nadprzyrodzony, a pomijając rzadkie prywatne objawienia, do takich testów nie mamy dostępu w tym życiu.

Po tym skrótowym opisie przyjrzyjmy się naszemu głównemu zagadnieniu. Mając przed oczyma te dwie wielkie społeczności, Kościół i państwo, zastanówmy się, co możemy na ich temat powiedzieć, przenosząc na nie to, co wiemy o pojedynczych ich członkach.

Jeśli chodzi o pochodzenie, to Kościół jest w oczywisty sposób z nadprzyrodzonego ustanowienia, zaś organizacja państwowa z tej racji, że istnieje od niepamiętnych czasów niemal wszędzie, gdzie pojawiła się wystarczająco duża społeczność ludzka, wydaje się wynikać z ludzkiej natury.

Jeśli chodzi o cele, to o ile naszym nadprzyrodzonym celem jest niebo, to widzialnym środkiem pozwalającym nam do niego podążać czy w ogóle tę drogę podjąć jest właśnie Kościół mający klucze do sakramentów i przechowujący oraz wyjaśniający depozyt wiary. Można powiedzieć, że poza oddawaniem chwały Bogu celem Kościoła jest właśnie zbawienie dusz.

Odpowiednio w porządku naturalnym celem państwa byłoby osiągnięcie przez jego członków szczęścia doczesnego. Jako że ten cel jest w dużej mierze dla nas niedostępny, w praktyce państwo powinno wspierać w budowaniu cnót tak, żeby każdy jego obywatel mógł osiągnąć możliwie wysoki stopień osobistego rozwoju i dużo doczesnego szczęścia. Z tej perspektywy, rozwoju i budowania cnót, oczywistym warunkiem koniecznym jest także podległość prawom Bożym i prawu naturalnemu. Bez tego budowane cnoty okazują się fikcyjne i mniemane doczesne szczęście jest co najwyżej jednym z jego substytutów.

Nawiasem mówiąc, możemy tu zwrócić uwagę na jeszcze jeden punkt tej analogii. Tak jak cnoty naturalne są widocznym elementem kondycji człowieka, tak państwa są widocznymi elementami organizacji świata ludzkiego i ich wpływ stosunkowo łatwo jest ocenić, natomiast Kościół jako społeczność nadprzyrodzona – tak jak cnoty nadprzyrodzone – przewija się przez tkaninę historii jak złota nić, którą czasem widać dobrze, a czasem prawie niknie. Niemal nigdy nie udaje się, patrząc na mały fragment wydarzeń, ocenić, jaki jest właściwie jego wpływ na całość.

Tą nieco okrężną drogą doszliśmy do tego, jaki jest cel państwa. Oczywiście nie jest to cel wspólny dla całego państwa, a raczej suma wielu osobistych celów. Indywidualne dążenie do szczęścia jest zadaniem i drogą każdego z osobna i państwo może w tym zadaniu co najwyżej wspierać. Aby móc tę wspierającą rolę pełnić, państwo musi posiadać zdolność do kontrolowania swoich spraw wewnętrznych i tego, co wpływa na nie z zewnątrz. Ład wewnętrzny jest czynnikiem koniecznym, by pozwolić na wzrost swoich obywateli. Bezpieczeństwo przed zewnętrznymi atakami jest niezbędne, gdyż poza wewnętrznymi problemami jest to drugi istotny czynnik niszczący porządek państwa.

Wynika z tego, że suwerenność jako taka jest środkiem do celu, do jakiego dąży państwo. Wolność do stanowienia prawa, na jakiej bazuje, jest tylko instrumentem, narzędziem mającym chronić obywateli, by mogli budować własne cnoty. To, jak suwerenne państwo formuje i egzekwuje swoje prawa, powinno opierać się na tej samej podstawie i aby móc ten cel spełnić, z założenia musi podlegać prawom wyższego rzędu, gdyż inaczej nie mogłoby być czynnikiem wzrostu dla swoich obywateli.

Doszliśmy do pewnych abstrakcyjnych wniosków pozwalających ocenić, czy suwerenność państwa służy celowi, do jakiego państwo jest powołane. Natomiast pytanie postawione na początku cały czas pozostaje aktualne. Nawet jeśli ustalę, że państwo, którego obywatelem jestem, spełnia swój cel, to czy mam obowiązek walczyć o jego suwerenność? Czy z drugiej strony, co jest znacznie częstszą sytuacją, jeśli państwo nie realizuje swojego celu, to czy powinienem z nim walczyć i w jakim zakresie?

Nie jestem w stanie dać pełnej odpowiedzi na tak konkretne pytania, ale na koniec zaznaczę dwa istotne punkty, które dotychczas pomijaliśmy.

Powyżej prowadziliśmy rozważania, patrząc na temat „z boku”, tak naprawdę jednak nie stoimy na pozycji, z której możemy porównywać i wybierać, co jest lepsze, a co gorsze. Jesteśmy jedną z postaci dramatu. W szczególności urodziliśmy się jako obywatele pewnego państwa (w większości wypadków zapewne Polski). Jest to związek, z którego nie można się po prostu wypisać. Pociąga on za sobą wymóg pewnej lojalności, któremu podlegaliśmy wcześniej, nawet zanim staliśmy się go świadomi. Innymi słowy, sami jesteśmy częścią tej społeczności, która ma za zadanie pomagać w budowie cnót i dążeniu do doczesnej szczęśliwości swoich członków. Tak więc zadanie państwa jest też naszym zadaniem na miarę talentów i możliwości. Spoczywa zatem na nas obowiązek dbania, by ta wspólnota spełniała swoje zadanie. W to wpisana jest troska, by w miarę możliwości kierować swoją ojczyznę w stronę idealnego scenariusza opisanego wyżej. Czy możemy działać inaczej? Wydaje się, że w sytuacji funkcjonującego stabilnego państwa tylko ekstremalne przypadki uprawniałyby do walki o to, by utraciło ono swoją suwerenność. Można to przyrównać do sytuacji, gdy w rodzinie (a w końcu państwo to rodzina rodzin) wewnętrzne rozdarcie i zło narażają do tego poziomu, że jej członkowie szukają rozwiązania na zewnątrz, nawet kosztem siłowego rozdzielenia i de facto zniszczenia rodziny.

A co z dużo bliższym nam przykładem? Jeśli państwa nie ma, ale chcielibyśmy je przywrócić do istnienia? Tutaj uprawniony jest rachunek zysków i strat. W jakiej sytuacji jesteśmy obecnie? Jak rozbić tego organizmu państwowego, którego częścią jesteśmy,

wpłynie dzisiaj na resztę społeczeństwa? Czy państwo, którego częścią jesteśmy, respektuje nasze prawa i pozwala budować nasze doczesne życie zgodnie z naszą tradycją? Czy w szczególności nie rzuca nam kłód pod nogi w naszej drodze do nieba? Ale nie miał być to felieton polityczny, więc powstrzymam się od ferowania wyroków tak w sprawach obecnych, jak i historycznych. ■

Cesarz jest także panem gramatyki Doktryna suwerenności Carla Schmitta w prawie międzynarodowym w latach 1924–1933

Jan Zygmunt Chmielecki

1. Wstęp i metodologia

Celem niniejszej pracy jest zarysowanie doktryny suwerenności Carla Schmitta w prawie międzynarodowym w latach 1924–1933. Wybór tych dat jest nieprzypadkowy. 1924 rok to publikacja pierwszej prawno-międzynarodowej pracy tego niemieckiego prawnika. 1933 rok wiąże się z jego akcesem do nazistowskiej partii NSDAP. Moim zdaniem Schmitt we wskazanych latach przyjmował hierarchiczną wizję państw w prawie międzynarodowym i stosunkach międzynarodowych. Uważam, że ten niemiecki jurysta dostrzegał, iż istnieje niewielka liczba państw – wielkich mocarstw, które dominują nad innymi państwami i mają tendencję do tworzenia swoich stref wpływów (np. Stany Zjednoczone Ameryki i doktryna Monroe’a). Tylko ta kategoria państw jest w jego opinii prawdziwie suwerenna. Istota suwerenności w sferze stosunków międzynarodowych wyrażała się zdaniem Schmitta w kompetencji do niemal nieograniczonej ingerencji w sprawy wewnętrzne innego państwa, a także decydowania o znaczeniu pojęć prawnych.

Wybór tematu wiąże się, po pierwsze, z jego merytoryczną doniosłością, po drugie, z tym, że interesuje on badaczy mniej niż schmittowskie pojęcie suwerenności w sferze wewnątrzpaństwowej. Oprócz zasadniczego tematu artykuł obejmuje krótkie wprowadzenie do pojęcia suwerenności w prawie wewnętrznym w doktrynie Carla Schmitta oraz zwięzły zarys pojęcia suwerenności w prawie międzynarodowym w historii.

Schmitt był przede wszystkim prawnikiem, ale z drugiej strony – jako uczeń Maxa Webera – interesował się nauką o polityce. Próba oczyszczenia nauki prawa Schmitta z elementu nauki o polityce byłoby redukcją zrywającą z integralnym charakterem teorii Schmitta. Był on bowiem gorącym przeciwnikiem normatywizmu i zwolennikiem rozpatrywania prawa i polityki razem. Podobnie jak francuscy instytucjonaliści uznawał pierwszeństwo instytucji nad tym, co prawne¹. Prawo w teorii Schmitta jest zakorzenione w polityce, a nie w istniejącej tylko idealnie „normie podstawowej”.

W swojej analizie posługuję się przede wszystkim metodą opisową i historyczną. Niniejszy artykuł jest całkowicie wytworem metody jakościowej, opiera się na analizie dokumentów: pism Carla Schmitta, opracowań jego myśli i innych prac naukowych. Moja analiza doktryny Schmitta oparta jest w dominującej części na jego tekstach, opracowania innych autorów mają znaczenie marginalne. Staram się unikać ocen aksjologicznych. Dążę do opisania prawdy rozumianej jako zgodność subiektywnego wyrażenia i obiektywnej rzeczywistości. Jeżeli cytuję tekst niemiecki, to tłumaczenie jest moje własne.

2. Wprowadzenie do pojęcia suwerenności w prawie wewnętrznym w doktrynie Carla Schmitta w okresie do 1933 roku

„Suwerenny jest ten, kto decyduje o stanie wyjątkowym”² (po niemiecku: *Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet*³), stwierdził Schmitt w swoim epokowym esej z 1924 roku. To pojęcie suwerenności oparte jest na logice „albo-albo”, jest niestopniowalne⁴. Ten, kto nie decyduje o stanie wyjątkowym, nie jest suwerenny. Ten, kto decyduje o stanie wyjątkowym, jest suwerenny. Nie ma nic pomiędzy. Dlatego w doktrynie Schmitta próżno poszukiwać właściwych niektórym politologom poszukiwań „stopniowalnej” suwerenności jako konglomeratu różnych cech, zbliżających bądź oddalających w ostatecznym rozrachunku od ideału bycia suwerennym „w pełni”. Łączy to Schmitta z tra-

¹ F. Blindow, *Carl Schmitts Reichsordnung. Strategie für einen europäischen Großraum*, Berlin 1999, s. 20–21.

² C. Schmitt, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, w: tegoż, *Teologia polityczna i inne pisma*, Warszawa 2012, s. 45.

³ Tenże, *Politische Theologie Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* 11te, korrigierte Auflage, Berlin 2021, s. 13.

⁴ J. Czaputowicz, *Suwerenność*, wyd. 2, Warszawa 2018, s. 16.

⁵ „Suwerenność jest absolutną i nieustającą władzą Rzeczypospolitej (...)”, J. Bodin Andegawęńczyk, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, wstępem opatrzył Zygmunt Izdebski, Warszawa 1958, s. 88. Mimo to fałszem jest uznawać Bodinusa za miłośnika arbitralnej i złej władzy; potępiał on niesłuszne działanie władcy, czym wpisuje się w tradycję średniowiecznych glosatorów. K. Pennington, *Władca i prawo (1200–1600). Suwerenność monarchy a prawa poddanych w zachodnioeuropejskiej tradycji prawnej*, Warszawa 2012, s. 275.

dycją francuską: doktryną Jeana Bodina⁵, Jeana Jacques’a Rousseau⁶ i Emmanuela-Josepha Sieyès⁷.

W przywołanym cytacie bycie „suwerennym” jest definiowane. Dla zrozumienia suwerenności potrzebne jest więc zrozumienie dalszych części przywołanego zdania. Należy odpowiednio zrozumieć, co znaczy *Ausnahmezustand* oraz *entscheiden*.

Ausnahmezustand to stan wyjątkowy, czyli taki stan konstytucyjno-prawny, w ramach którego zawieszeniu ulegają niektóre zwyczajnie obowiązujące normy prawne, gdzie jest to uzasadnione obroną jakiegoś konkretnego dobra publicznego (przede wszystkim przetrwania państwa) w sytuacji zagrożenia. W sensie idealno-dialektycznym stan wyjątkowy to negacja stanu praworządnego, normalnego⁸. We współczesnym państwie liberalno-demokratycznym podkreśla się również fakt, że wprowadzenie stanu wyjątkowego oznacza zawieszenie obowiązywania (niektórych) praw człowieka i obywatela. W definicji Schmitta nie chodzi jednak o stan wyjątkowy opisany w polskiej konstytucji⁹ czy w ogóle w jakiegokolwiek ustawie¹⁰, tylko o zawieszenie ogółu porządku prawnego. Jest to czasowe przywrócenie stanu natury rozumianego jako stan-przed-prawem, ale nie dlatego, by wprowadzić na stałe stan anarchii, ale po to, by obronić porządek prawny za pomocą nadzwyczajnych metod. Wprowadzający taki stan wyjątkowy nie powołuje się na żaden paragraf¹¹.

⁶ „[Z] tego wynika, że nie istnieje i nie może istnieć żadne prawo zasadnicze, obowiązujące cały lud”, J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, wyd. 5, na podst. wyd. 3 poprawione i uzupełnione, Kęty 2002, s. 21. Russowski suweren (którym jest zawsze naród) posiada niczym nieograniczoną władzę.

⁷ Myśliciel ten w duchu Rousseau pisał: „Lecz na jakiej podstawie, w czym interesie miałyby istnieć konstytucja samego narodu? Naród istnieje przed wszystkim, jest źródłem wszystkiego. Jego wola jest zawsze zgodna z prawem, jest samym prawem”, E.-J. Sieyès, *Czym jest stan trzeci?*, w: tegoż, *Czym jest stan trzeci? Esej o przywilejach*, Warszawa 2016, s. 101.

⁸ C. Schmitt, *Die Staatsrechtliche Bedeutung der Notverordnung, insbesondere ihre Rechtsfähigkeit (1931)*, w: tegoż, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954*, vierte Auflage, Berlin 2003, s. 260.

⁹ Art. 229 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku (Dz.U. 1997 nr 78 poz. 483 z późn. zm.). W polskiej konstytucji stan wyjątkowy jest jednym z rodzajów stanu nadzwyczajnego.

¹⁰ Por. W. Engelking, *Stan wyjątkowy i stan bez nazwy w myśli Carla Schmitta. Propozycja rozdzielenia*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” 2019/1, s. 20–21, <https://doi.org/10.36280/AFPiFS.2019.1.15> (dostęp: 23.08.2025).

¹¹ M. Rysiewicz, *Gdy prawo ustaje i wkracza siła... Stan wyjątkowy w myśli prawnopństwowej Carla Schmitta*, „Dialogi Polityczne” 13/2010, s. 83–84, <https://doi.org/10.12775/DP.2010.005> (dostęp: 23.08.2025).

Decydowanie (*entscheiden*) jest w doktrynie Schmitta głęboko wpisane w dialektykę norma-decyzja. Wprowadzenie „stanu wyjątkowego” drogą decyzji abstrahuje od normy. Wiąże się to z poglądami filozoficznymi Schmitta:

Zwłaszcza filozofia konkretnego życia nie może nie dostrzegać wyjątku oraz sytuacji wyjątkowej. Kwestie te powinny stale znajdować się w centrum naszej uwagi. Z punktu widzenia tej filozofii wyjątek może być ważniejszy od reguły, i to nie ze względu na romantyczną ironię rozmiłowaną w paradoksach, lecz z całą powagą przekonania głębszego niż budowanie na statystyce jasne uogólnienia. Normalność o niczym nie świadczy, wyjątek świadczy o wszystkim; reguła istnieje tylko dzięki wyjątkom, które ją potwierdzają. Wyjątki są wyrazem prawdziwego życia, przełamującym rzeczywistość skostniałą w mechanicznej powtarzalności¹².

Podsumowując ten wątek: ten, kto jest suwerenny, decyduje w sposób „antymechaniczny”, prawdziwy i dialektycznie ustosunkowany wobec rzeczywistości norm. Jego decyzja jest wolna, niezwiązana, nie jest to zdeterminowany akt realizacji prawa właściwy (przynajmniej idealnie) działaniu administracji państwowej. Przedmiot jego decyzji – stan wyjątkowy – to nie obwarowany liberalnymi gwarancjami ograniczony stan nadzwyczajny, ale rekonstruowany (czy uwolniony) stan natury¹³, w którym możliwe jest sprawne podejmowanie zdecydowanych działań, które mają na celu obronę porządku prawnego – paradoksalnie przez jego czasowe zawieszenie. Suwerenna decyzja nie potrzebuje normy, by zaistnieć¹⁴.

3. Pojęcie suwerenności w prawie międzynarodowym. Wprowadzenie

Zdaniem Jana Baszkiewicza pojęcie suwerenności znalazło zastosowanie w aspekcie zewnętrznym, dokonało się ostatecznie w XI wieku w sporze gregoriańskim¹⁵. Przedmiotem sporu była podstawowa kwestia – kto jest odpowiedzialny tylko przed Bogiem, a kto odpowiada przed innym, wyższym hierarchicznie

¹² C. Schmitt, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały...*, dz. cyt., s. 54–55.

¹³ Zob. Th. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 2009, XXXI.1, s. 439–440.

¹⁴ Tamże, s. 52.

¹⁵ Spór gregoriański (spór o inwestyturę) – sięgający XI wieku konflikt między papieżem a cesarstwem o prymat w świecie chrześcijańskim. Jednym z istotnych problemów w ramach sporów była kwestia tego, kto posiada prerogatywę do obsadzania biskupstw.

¹⁶ J. Baszkiewicz, *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.*, Warszawa 1964, s. 34.

¹⁷ Z wyjątkiem Boga, przed którym odpowiada nawet średniowieczny papież czy cesarz.

¹⁸ Tamże, s. 237 i n.

¹⁹ J. Czaputowicz, dz. cyt., s. 74–75.

²⁰ M. Muszyński, *Siła. Norma. Idea. Prawo międzynarodowe w ujęciu historycznym. Prawo międzynarodowe państw europejskich i ich kolonii (1492–1918)*, Warszawa 2020, s. 275, 283.

władcą świeckim. Podstawowymi podmiotami w ramach tego sporu był papież i cesarz¹⁶. W związku z tym wyklarowało się pojęcie suwerena – początkowo idealnie tylko jednego, samotnego hegemonu.

Rewolucją wobec tego uniwersalistycznego podejścia, w którym jeden posiada faktyczną i nominalną zwierzchność nad wszystkimi innymi¹⁷, było wyklarowanie się suwerenności podmiotów innych niż papież czy cesarz. Symboliczna jest w tym kontekście walka króla Francji o suwerenność przeciwko cesarzowi. Formułą, która symbolizuje mnożenie się bytów suwerennych w Europie, jest: *rex imperator in regno suo*¹⁸ (król jest cesarzem w swym królestwie). Realizacja tej prawniczej zasady w praktyce oznaczała zniesienie idei władzy uniwersalistycznej w Europie i powstanie wielu bytów suwerennych, czyli według klasycznej formuły takich, które nie rozpoznają żadnego zwierzchnika poza samym Bogiem.

Umownym wydarzeniem, które znamionuje zakończenie procesu odchodzenia od idei uniwersalnej na rzecz idei wielu państw suwerennych, był pokój westfalski z 1648 roku. Jak wskazuje Jacek Czaputowicz, trzy zasady wyznaczały funkcjonowanie porządku westfalskiego:

1. *rex est imperator in regno suo* (opisana powyżej);
2. *cuius regio eius religio* – religia władcy określa religię państwa, czyli żaden podmiot zewnętrzny (katolicki cesarz) nie ingeruje w wyznanie władcy;
3. zasada równowagi sił – służyła ona zapobiegnięciu powstania średniowiecznego hegemonu, a więc potencjalnego nowego suwerena wspólnoty państw europejskich (chrześcijańskich)¹⁹.

W tym skrótowym wprowadzeniu mającym na celu jedynie zarysowanie kontekstu warto jeszcze wspomnieć o XVIII-wiecznej rewolucji w postaci powstania idei państwa narodowego²⁰. W związku z tym rodzi się roszczenie wspólnoty narodowej do posiadania własnego państwa. Zasada samostanowienia narodów staje się czynnikiem rozsadzającym dotychczasowy porządek międzynarodowy, w swojej idealnej wizji niekompatybilny również z zasadą równowagi sił i zasadą integralności terytorialnej. Powstanie licznych, słabych państw narodowych jest fundamentalne dla schmittowskiej refleksji o pojęciu suwerenności w prawie międzynarodowym.

W 1927 roku Ludwik Ehrlich pisał: „Przez suwerenność rozumie nauka bądź samą najwyższą władzę państwową, ograniczoną nie więcej, niż władza państwowa innych państw, bądź też jej samowładność i całowładność, tj. prawną niezależność od jakichkolwiek czynników zewnętrznych i kompetencję normowania wszystkich stosunków wewnątrz państwa”²¹. Dalej wspomina też o dwóch zasadniczych koncepcjach: że każde państwo musi być z definicji suwerenne albo że mogą funkcjonować państwa bez suwerenności. Jeśli mogą istnieć państwa niesuwerenne, to za podmioty prawa narodów można uznać tylko te suwerenne²². W czasie, kiedy Ehrlich pisał, tj. po Wielkiej Wojnie, upadek uniwersalistycznego pojęcia suwerenności (czyli takiego, w którym jest jeden suweren) był czymś oczywistym. Co jest jednak interesujące z punktu widzenia dalszych rozważań o teorii Schmitta, polski prawnik dostrzegł możliwość istnienia państwa niesuwerennego, czyli takiego, które **nie jest podmiotem**, a więc, *a contrario*, zapewne jest **przedmiotem**.

4. Schmitt o pojęciu suwerenności w prawie międzynarodowym w latach 1924–1933

Jak było to wyżej wspomniane, idea samostanowienia narodów wywarła istotny wpływ na rozwój prawa międzynarodowego poprzez wyrażenie konkretnego imperatywu, który nakazuje członkom wspólnoty międzynarodowej uznać samowładność poszczególnych narodów. Rodzi się więc z tego teoretyczne prawo każdego narodu do bycia suwerennym. Realność czy skrajność tej logiki nie jest przedmiotem niniejszych rozważań.

Zdaniem Schmitta państwa zwycięskie w Wielkiej Wojnie, mimo panującego paradygmatu „prawa do samostanowienia narodów”, czyli uznania narodów za **podmioty**, nie mieli oporów przed traktowaniem narodów jak **przedmiotów**. Przykładem tego miała być polityka wobec ludności zachodnich Niemiec (przede wszystkim Nadrenii), których terytorium kontrolowane było przez zwycięskie mocarstwa²³. Zasada samostanowienia narodów może być też używana wprost jako narzędzie do zniszczenia wroga. Przykładem tego miało być rozebranie jednego z mocarstw centralnych – Austro-Węgier. W 1924 roku Irlandczycy natomiast nie mogli korzystać z suwerenności, bo byli poddani mocarstwu

²¹ L. Ehrlich, *Prawo narodów*, Warszawa 2025 [1927], s. 161.

²² Tamże.

²³ C. Schmitt, *Die Rheinlande als Objekt internationaler Politik* [1925], w: tegoż, *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationaler Politik* 1924–1978, Herausgegeben, mit einem Vorwort und mit Anmerkungen Versehen von Günther Maschke, Berlin 2005, s. 27.

²⁴ C. Schmitt, *Die Kernfrage des Völkerbundes* [1924],

w: tegoż, *Frieden oder Pazifismus...*, dz. cyt., s. 15.

²⁵ J. Czaputowicz, dz. cyt., s. 21.

²⁶ Formalista mógłby odpowiedzieć, że przecież państwo takie teoretycznie może odmówić podpisania niekorzystnego kontraktu. Można wtedy zadać kolejne pytanie: jakie będą konsekwencje dla państwa, które odmówi podpisania niekorzystnej umowy? Co, jeśli będzie to wrogi najazd?

²⁷ C. Schmitt, *Die Kernfrage des Völkerbundes* [1926],

w: tegoż, *Frieden oder Pazifismus...*, dz. cyt., s. 98–99.

²⁸ W 1932 roku Schmitt pisał, że prawniczą sztuką formalną do zniesienia jakiegoś pojęcia jest wykreślenie jakichś pojęć (np. tyran) czy zmiana ich

znaczenia (np. wojna). C. Schmitt, *Legalność i prawomocność*, Warszawa 2015 [1932], s. 49. W opisywanej sytuacji mamy do czynienia raczej ze zmianą znaczenia pojęcia suwerenności, czemu Schmitt się oczywiście sprzeciwia.

²⁹ C. Schmitt, *Die Rheinlande als Objekt internationaler Politik* [1925]..., dz. cyt., s. 33.

zwycięskiemu²⁴, które wyżej ceniło własny interes niż zasadę samostanowienia narodów.

Jednym ze źródeł nieporozumienia jest przyjęcie, że w prawie międzynarodowym suwerenność trwa nadal, nawet jeśli władztwo jakiegoś państwa jest ograniczone przez podleganie przyjętemu prawu międzynarodowemu²⁵, a więc również traktatom międzypaństwowym. Państwo podlegające niekorzystnemu traktatowi z drugim państwem, który został zawarty formalnie między dwoma równorzędnymi aktorami, może doprowadzić do paradoksalnego stwierdzenia, że państwo, które za pomocą traktatu międzynarodowego *de facto*, acz nie *de iure*, oddaje się pod zwierzchność drugiego państwa, pozostaje suwerenne²⁶. Z teorii Schmitta wynika, że powinno się patrzeć na tego rodzaju umowy międzynarodowe podejrzliwie i interpretować je raczej jako lekko zakamufłowany środek prawny do zniewolenia innego państwa. Owa „schizma” sfery polityki i prawa wyrażająca się w formalnym uznaniu przymiotu suwerenności państw, które są *de facto* kontrolowane przez mocarstwa, jest sprzeczna z uznaniem przez Schmitta pierwszeństwa polityczności przed prawem. Mówiąc wprost: mamy tu zdaniem autora *Teologii politycznej* do czynienia z oszustwem. Prawnicze sztuczki są narzędziem do zakrycia okrutnych realiów polityki.

Hobbesowskie *Quis iudicabit?* (pol. „Kto rozstrzyga?”) w teorii Schmitta ma zastosowanie nie tylko w prawie wewnętrznym, ale też w prawie zewnętrznym²⁷. Suwerenność wyraża się więc przede wszystkim w aspekcie proceduralnym. Zamieszenie terminologiczne i nazywanie wszystkich państw „suwerenami” nie ułatwia ustalenia, które państwa są **naprawdę** suwerenne²⁸. „Żyjemy więc w świecie, w którym stare słowa i nazwy tracą swoje znaczenie, a stare i państwowe stosunki ulegają pomieszaniu”²⁹ – pisał Schmitt. W związku z tym Schmitt proponuje swoją metodę ustalania podmiotu suwerennego i formułuje trzy pytania. Po pierwsze, które państwo pełni rolę rozstrzygającego w sporach międzynarodowych? Po drugie, wedle jakich reguł się postępuje?

Po trzecie, jakie jest wyobrażenie sytuacji normalnej?³⁰ Ten, kto decyduje o tym, jaka jest prawidłowa odpowiedź na powyższe trzy pytania, jest suwerenny. Inni są tak naprawdę podmiotami podległymi, muszącymi podporządkować się warunkom narzucenym przez wielkie mocarstwo. Co więcej, prawdziwy suweren decyduje też o tym, co jest „prawem” i „pokojem”³¹.

Wiodące mocarstwa interesują się zdaniem Schmitta nie tylko zewnętrznym aspektem państw sobie podporządkowanych; ich celem jest kontrola tego, w jaki sposób są one urządzone. Porządek wewnętrzny i porządek zewnętrzny nie mogą funkcjonować rozłącznie³². Przejawia się to we władztwie prawdziwego suwerena nad tym, czy państwa mu podległe, owi niby-suwereni... nie przekształcają swojej „wolności” w „swawolę”³³. Państwo podległe „Lewiatanowi” jest więc „wolne”, ale owa wolność nie może być przez nie nadużywana!³⁴ W przeciwnym razie „Lewiatan” może zainterweniować i spacyfikować „swawolne” państwo. W 1930 roku Schmitt pisał: „Normalne, politycznie niezależne państwo samo decyduje o dotyczących go egzystencjalnych kwestiach jego politycznego bycia, w szczególności o tym, czy zostało ono napadnięte, i o swoim prawie do samoobrony”³⁵. W wizji Schmitta w 1932 roku trudno więc uznać za suwerenne takie państwa jak Kuba, Haiti, San Domingo i inne, które poprzez traktaty międzynarodowe *de facto* poddały się władzy Stanów Zjednoczonych Ameryki³⁶.

Według Schmitta państwo suwerenne, nawet jeśli narzuca sobie jakieś reguły, to są one bardzo ogólne i wieloznaczne. „Owa warta zauważenia elastyczność i rozległość, owa otwartość wszystkich możliwości, owa otwartość przede wszystkim również alternatywy prawa albo polityki, jest moim zdaniem typowa dla każdego prawdziwego wielkiego imperializmu”³⁷. Owe słowa, którymi Schmitt opisał istotę nowoczesnego (w jego epoce) imperializmu, zdają się opisywać również każde państwo suwerenne w jego mniemaniu. Jeżeli bowiem suwerenów ma być tak niewiele, to chyba każdy z nich będzie zarazem bytem imperialnym. Fundamentem każdego imperializmu jest dominacja w trzech obszarach: wojska, gospodarki i władzy nad pojęciami³⁸.

Państwo suwerenne narzuca państwom sobie podległym pewne minimum homogeniczności, czyli podobieństwa do narzucanego

³⁰ C. Schmitt, *Die Kernfrage des Völkerbundes* [1926]..., dz. cyt., s. 99.

³¹ Tamże, s. 123.

³² Tamże, s. 122.

³³ Tamże, s. 123.

³⁴ W myśli tej zakodowany jest schmittowski sprzeciw wobec manipulacji pojęciami, ich znaczeniem.

³⁵ C. Schmitt, *Die Politische Lage der entmilitarisierten Rheinlande* [1930], w: tegoż, *Frieden oder Pazifismus...*, dz. cyt., s. 275.

³⁶ C. Schmitt, *USA und die völkerrechtliche Formen des modernen Imperialismus* [1932/1933], [w:] tegoż, *Frieden oder Pazifismus...*, dz. cyt., s. 356–357.

³⁷ Tamże, s. 355.

³⁸ Tamże, s. 365.

wzorca członków pewnej zbiorowości. W tym sensie państwo suwerenne w doktrynie Schmitta pełni funkcję integracyjną czy homogenizującą. Przez swoje działania cały obszar pod jego wpływem upodabnia się do siebie. Warunkiem porządku w polityce międzynarodowej jest homogeniczny porządek w polityce krajowej³⁹. Zresztą, w wizji tego niemieckiego prawnika sąsiadujące państwa zawsze żywo interesują się urządzeniem wewnętrznym państw sąsiadujących⁴⁰. Wizja, w której wszystkie państwa zachowują pełną autonomię w kontekście swojego prawa wewnętrznego, jest fikcją. Jest to coś, na co mogą sobie pozwolić tylko imperia, które są prawdziwie suwerenne.

Pomijając szczegóły, można przyjąć, że na gruncie prawa międzynarodowego treść schmittowskiego pojęcia suwerenności brzmi więc: *Suwerenny jest ten, kto dokonuje interwencji*, a także *suwerenny jest ten, kto rozstrzyga, jakie kwestie są egzystencjalne dla jego jestestwa*. Suweren jest samowładny wewnątrz i na zewnątrz; jego działania ukierunkowane są na zawładnięcie innymi i upodobnienie ich do siebie. Państwa faktycznie zależne, niemogące same dokonywać interpretacji, będące potencjalnym przedmiotem (zgodnej z prawem traktatowym!) interwencji, nie są zdaniem Schmitta prawdziwie suwerenne.

Schmitt zdecydowanie zrywa z uznaniem – choćby formalnie – równości wszystkich państw. W jego teorii w stosunkach międzynarodowych prym wiodą wielkie mocarstwa, „Lewiatany”, które jako jedyne zachowują przymiot ostatecznej instancji w ramach prawa międzynarodowego⁴¹. Są to „wielkie kompleksy”, niekiedy być może kontynenty, wzorujące się na amerykańskiej doktrynie Monroe’a⁴². Schmitt krytykuje przy tym postrzeganie powstania takiego „wielkiego kompleksu” jako zjawiska czysto politycznego. Można domniemywać, że powinno być ono według niego oparte na prawie publicznym, podobnie jak doktryna Monroe’a⁴³. Znów Schmitt jawi się jako zwolennik oparcia prawa na polityce, nie na odwrot. Jednocześnie dystansuje się od niechęci formalno-prawnego opisanie rzeczywistości, która może okazać się niewygodna z punktu widzenia niektórych ideologii. Można się na to obrażać, „Ale każde pojęcie prawne prawa międzynarodowego jest zawsze jakimś politycznym instrumentem”⁴⁴ – pisał Schmitt. W 1924 roku Schmitt wymienił wprost liczbę realnych wielkich mocarstw –

³⁹ C. Schmitt, *Der Status quo und der Friede* [1925], w: tegoż, *Frieden oder Pazifismus...*, dz. cyt., s. 58.
⁴⁰ Tenże, *Die Kernfrage des Völkerbundes* [1926]..., dz. cyt., s. 119.

⁴¹ Tamże, s. 78.

⁴² Tamże, s. 79.

⁴³ C. Schmitt, *USA und die völkerrechtliche Formen des modernen Imperialismus* [1932/1933], [w:] tegoż, *Frieden oder Pazifismus...*, dz. cyt., s. 354.

⁴⁴ Tamże, s. 355.

około pięciu lub sześciu. Błędem jednak byłoby postrzeganie teorii Schmitta jako wzywającej do pochwały pełnej arbitralności najpotężniejszych państw. Uznanie przez niego ich suwerenności nie jest wezwaniem do tego, by nie wiązało ich prawo międzynarodowe. Co więcej – reforma prawa międzynarodowego powinna wręcz dążyć do takiej reformy, by zaczęło ono faktycznie wiązać również owe „Lewiatany”, a nie tylko państwa słabe⁴⁵.

Receptą Schmitta na problem pomieszania pojęć, ukrycia rzeczywistych suwerenów i nieprzystawiania prawa do polityki była swoista „konserwatywna rewolucja”. Chciał on bowiem restytucji jawnego i jasnego autorytetu⁴⁶. „Schmitt jak żaden inny teoretyk polityki dwudziestego wieku wiązał jawność i politykę i starał się je złączyć na miarę swoich sił”, jak słusznie stwierdził Heinrich Meier⁴⁷. W stwierdzeniu tym widać tęsknotę za wyobrażonym społeczeństwem chrześcijańskim. Jawność i jasność suwerena (autorytetu)⁴⁸ jest dla Schmitta warunkiem rzeczywistej lojalności między jakimkolwiek cywilizowanym ludem a władzą. Wykluczone jest nawiązanie trwałej relacji posłuszeństwa między cywilizowanym ludem a władzą obcą. Schmitt zdaje się obawiać tego, że właściwa nowoczesności degeneracja władzy może doprowadzić do upadku tradycyjnego chrześcijańskiego obowiązku posłuszeństwa⁴⁹. Schmitt nie stwierdza tego wprost, ale być może wyraża tym samym obawę, że degeneracja porządku prawnopolitycznego doprowadzi do anarchii, rewolucji, może nawet triumfu bolszewizmu?

Podsumowanie

Schmittowski suweren w prawie międzynarodowym to w myśl paremii: *caesar dominus et supra grammaticam*⁵⁰ (pol. „cesarz

⁴⁵ C. Schmitt, *Die Kernfrage des Völkerbundes* [1924]..., dz. cyt., s. 14; tenże, *Die Kernfrage des Völkerbundes* [1926]..., dz. cyt., s. 110.

⁴⁶ C. Schmitt, *Die Rheinlande als Objekt internationaler Politik* [1925]..., dz. cyt., s. 33.

⁴⁷ H. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie. Mit einem Rückblick: der Streit um die Politische Theologie*. Vierte Auflage, Stuttgart–Weimar 2012, s. 111. Skrytość u Schmitta jest nawet czymś demonicznym (tamże, s. 24).

⁴⁸ Ów autorytet jest niezwykle bliski pojęciu suwerena; chodzi tu bowiem o czynnik polityczny, posiadający naczelną funkcję w danym państwie. W myśl hobbesowskiej paremii

Auctoritas, non veritas facit legem (autorytet, a nie prawda stanowi prawo) autorytet, czyli czynnik polityczny, przeciwstawiony jest prawdzie, czyli czynnikowi moralno-teologicznemu. Przywiązanie Schmitta do chrześcijaństwa nie oznacza jego wsparcia dla stworzenia państwa opartego tylko na czynniku moralno-teologicznym. Pewna doza neutralizacji jest wręcz dobra, bo dziejowo przysłużyła się neutralizacji wyniszczających wojen religijnych. Wątek ten jest jednak rozwinięty przez Schmitta w sposób pełny po 1933 roku i nie jest przedmiotem rozważań w niniejszym artykule. Zob. C. Schmitt, *Nomos ziemi w prawie międzynarodowym ius publicum Europaeum*, Warszawa 2019 [1950].

⁴⁹ C. Schmitt, *Die Rheinlande als Objekt internationaler Politik* [1925]..., dz. cyt., s. 33.

⁵⁰ Tenże, *USA und die völkerrechtliche Formen des modernen Imperialismus* [1932/1933], w: tegoż, *Frieden oder Pazifismus...*, dz. cyt., s. 354.

⁵¹ Na temat teorii wielkoobszarowej, która stanowi próbę zastosowania nauki geopolityki do prawa międzynarodowego, powstały niezliczone opracowania. Zob. np.: A. Wielomski, *Katolik-Prusak-Nazista. Sekularyzacja w biografii ideowej Carla Schmitta*, Radzymin–Warszawa 2019, s. 443–462; F. Blindow, dz. cyt.; B. Chrzęszcz, *Großraum: teoretyczne uzasadnienie hitlerowskich podbojów czy nowy porządek prawnomiędzynarodowy?*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” 2021, 43, nr 3, <https://doi.org/10.19195/2300-7249.43.3.29> (dostęp: 23.08.2025); A. Górnisiewicz, *Wojna i nomos. Carl Schmitt o problemie porządku światowego*, Kraków 2019, s. 33–40.

jest również panem gramatyki”) – „**pan gramatyki**”. Państwo suwerenne nie jest odizolowaną monadą. Prowadzi politykę imperialistyczną, narzuca swoją wolę słabszym. W opisywanych latach zdaniem Schmitta faktyczne imperialne państwa suwerenne wołały jednak unikać prawdy. Za pomocą swojego „władztwa nad gramatyką” zaciemniały prawdziwy obraz rzeczywistości. Dlatego prawo nie odmawiało statusu suwerenności państwom, które tak naprawdę były podległe, zwasalizowane. Istotna w tym kontekście była metoda amerykańska, która polegała na zawieraniu z de facto podległymi państwami traktatów interwencyjnych, a także na ugruntowaniu dominacji za pomocą doktryny Monroe’a. Władztwo imperialnych państw suwerennych ma również swój fundament w dominacji ekonomicznej i militarnej. Analiza twórczości Schmitta w zakresie prawa międzynarodowego i stosunków międzynarodowych w latach 1924–1933 dowodzi, że jego rozpisana w Trzeciej Rzeszy teoria wielkoobszarowa nie powstała *ex nihilo*; podobne poglądy reprezentował on jeszcze w okresie trwania Republiki Weimarskiej⁵¹.

Zdaniem Schmitta powinno się odejść od zafałszowania rzeczywistości prawnej. Prawo ma zacząć odpowiadać polityce. Powinno dojść do formalnego uznania kilku wiodących wielkich mocarstw – „Lewiatanów” – co pozwoliłoby stanąć w prawdzie i narzucić prawo międzynarodowe nie tylko słabym, ale też silnym. Takie prawo międzynarodowe nie byłoby egalitarne, a hierarchiczne. Ostatecznym celem teorii Schmitta jest stworzenie takiego porządku prawnego, który utrwaliłby chrześcijańskie pojęcie porządku, uniemożliwiłoby upadek zasady posłuszeństwa, obronił Europę przed anarchizmem i bolszewizmem. ■

Bibliografia

Akty prawne

- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku (Dz.U. 1997 nr 78 poz. 483 z późn. zm.).

Teksty autorstwa Carla Schmitta

- Schmitt C., *Der Status quo und der Friede [1925]*, w: tegoż, *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationaler Politik 1924–1978*, Herausgegeben, mit einem Vorwort und mit Anmerkungen versehen von Günther Maschke, Berlin 2005.

- Schmitt C., *Die Kernfrage des Völkerbundes [1924]*, w: tegoż, *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationaler Politik 1924–1978*, Herausgegeben, mit einem Vorwort und mit Anmerkungen Versehen von Günther Maschke, Berlin 2005.
- Schmitt C., *Die Kernfrage des Völkerbundes [1926]*, w: tegoż, *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationaler Politik 1924–1978*, Herausgegeben, mit einem Vorwort und mit Anmerkungen Versehen von Günther Maschke, Berlin 2005.
- Schmitt C., *Die Politische Lage der entmilitarisierten Rheinlande [1930]*, w: tegoż, *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationaler Politik 1924–1978*, Herausgegeben, mit einem Vorwort und mit Anmerkungen Versehen von Günther Maschke, Berlin 2005.
- Schmitt C., *Die Rheinlande als Objekt internationaler Politik [1925]*, w: tegoż, *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationaler Politik 1924–1978*, Herausgegeben, mit einem Vorwort und mit Anmerkungen Versehen von Günther Maschke, Berlin 2005.
- Schmitt C., *Die Staatsrechtliche Bedeutung der Notverordnung, insbesondere ihre Rechtsfähigkeit (1931)*, w: tegoż, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954*, vierte Auflage, Berlin 2003, s. 260.
- Schmitt C., *Legalność i prawomocność*, Warszawa 2015.
- Schmitt C., *Nomos ziemi w prawie międzynarodowym ius publicum Europaeum*, Warszawa 2019 [1950].
- Schmitt C., *Politische Theologie Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität Elfte, korrigierte Auflage*, Berlin 2021.
- Schmitt C., *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, w: tegoż, *Teologia polityczna i inne pisma*, Warszawa 2012.
- Schmitt C., *USA und die völkerrechtliche Formen des modernen Imperialismus [1932/1933]*, w: tegoż, *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationaler Politik 1924–1978*, Herausgegeben, mit einem Vorwort und mit Anmerkungen Versehen von Günther Maschke, Berlin 2005.

Pozostała literatura

- Baszkiewicz J., *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.*, Warszawa 1964.
- Blindow, F., *Carl Schmitts Reichsordnung. Strategie für einen europäischen Großraum*, Berlin 1999.
- Bodin Andegaweńczyk, J., *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, wstępem opatrzył Zygmunt Izdebski, Warszawa 1958.
- Chrzęszcz B., *Großraum: teoretyczne uzasadnienie hitlerowskich podbojów czy nowy porządek prawnomiędzynarodowy?*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” 2021, 43, nr 3, <https://doi.org/10.19195/2300-7249.43.3.29> (dostęp: 23.08.2025).

- Czaputowicz J., *Suwerenność*, wyd. 2, Warszawa 2018.
- Ehrlich L., *Prawo narodów*, Warszawa 2025.
- Engelking W., *Stan wyjątkowy i stan bez nazwy w myśli Carla Schmitta. Propozycja rozdzielenia*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” 2019/1, s. 20–21, <https://doi.org/10.36280/AFPiFS.2019.1.15>.
- Górniewicz A., *Wojna i nomos. Carl Schmitt o problemie porządku światowego*, Kraków 2019.
- Hobbes Th., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 2009.
- Meier H., *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie. Mit einem Rückblick: der Streit um die Politische Theologie*, Vierte Auflage, Stuttgart–Weimar 2012.
- Muszyński M., *Sila. Norma. Idea. Prawo międzynarodowe w ujęciu historycznym. Prawo międzynarodowe państw europejskich i ich kolonii (1492–1918)*, Warszawa 2020.
- Pennington K., *Władca i prawo (1200–1600). Suwerenność monarchy a prawa poddanych w zachodnioeuropejskiej tradycji prawnej*, Warszawa 2012.
- Rousseau J.J., *Umowa społeczna*, wyd. 5, na podst. wyd. 3 poprawione i uzupełnione, Kęty 2002.
- Rysiewicz M., *Gdy prawo ustaje i wkracza siła... Stan wyjątkowy w myśli prawnopaństwowej Carla Schmitta*, „Dialogi Polityczne” 13/2010, s. 83–84, <https://doi.org/10.12775/DP.2010.005> (dostęp: 23.08.2025).
- Sieyès E.-J., *Czym jest stan trzeci?*, w: tegoż, *Czym jest stan trzeci? Esej o przywilejach*, Warszawa 2016.
- Wielomski A., *Katolik-Prusak-Nazista. Sekularyzacja w biografii ideowej Carla Schmitta*, Radzymin–Warszawa 2019, s. 443–462.

Podmiotowość i suwerenność w prawie narodów w myśli Ludwika Ehrlicha

Bartosz Wyspiański

I. Wstęp

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie rozumienia dwóch pojęć z zakresu prawa międzynarodowego – podmiotowości i suwerenności oraz ich relacji w myśli Ludwika Ehrlicha.

Wybór tematu w mojej opinii charakteryzuje się doniosłością naukową. Po pierwsze, dlatego, że dotyczy myśli wybitnego polskiego prawnika, specjalisty z zakresu prawa międzynarodowego, którego badania wciąż wykazują aktualność. Po drugie, że wskazany zakres przedmiotowy pracy dotyczy istotnych zagadnień także z dzisiejszej perspektywy. Problemy podmiotowości państw i granic ich suwerenności stanowią żywą kwestię w dzisiejszym świecie, zwłaszcza w kontekście obecności Polski w Unii Europejskiej, wojny Ukrainy z Rosją czy roli Stanów Zjednoczonych jako światowego mocarstwa. Artykuł składa się z krótkiego wprowadzenia do życiorysu polskiego prawnika oraz opisu zagadnień podmiotowości i suwerenności.

W badaniach posługuję się przede wszystkim metodą historyczną, opisową oraz jakościową. W ramach tej ostatniej szczególnie bliska jest mi strategia tzw. „studium przypadków”. Jej założenia opierają się na szczegółowym procesie badania pewnych zjawisk, zdarzeń, czynności czy osób. W tym kontekście badam myśl prawnomiędzynarodową Ludwika Ehrlicha dotyczącą pojęć podmiotowości i suwerenności. Wykorzystane materiały stanowią przede wszystkim teksty źródłowe samego polskiego prawnika, jak i opracowania naukowe innych badaczy. Przyjmuję światopogląd konstruktywistyczny. Opiera się on na założeniu, że badacz przygląda się subiektywnym poglądom osób stanowiących przedmiot jego badań do otaczającego ich świata. Nie podejmuję się osobistej oceny przedstawionych poglądów. Stoję na stanowisku, że badacz

¹ Więcej o życiorysie Ludwika Ehrlicha zob. np. A. Redzik, *Ludwik Ehrlich (1889–1968) – zarys życiorysu*, w: P. Grzebyk, R. Tarnogórski (red.), *Siła prawa zamiast prawa siły. Ludwik Ehrlich i jego wkład w rozwój nauki prawa międzynarodowego oraz nauki o stosunkach międzynarodowych*, Warszawa 2020, s. 339–363; M. Kowalski, *Wielki nieobecny – Ludwik Ehrlich i „Powrót do Lwowa” Philippe’a Sandsa*, w: tamże, s. 363–379; *Mój ojciec, jakim go pamiętam... O Ludwiku Ehrlichu z Andrzejem Ehrlichem rozmawiają Patrycja Grzebyk i Rafał Tarnogórski*, w: tamże,

s. 379–397; T. Pugaciewicz, *Dorobek badawczy i organizacyjny Ludwika Ehrlicha na tle rozwoju nauki o stosunkach międzynarodowych w Polsce do 1950 roku*, w: D. Mikucka-Wójtowicz, *Przeszłość – Teraźniejszość – Przyszłość. Problemy badawcze młodych politologów*, Kraków 2010, s. 133–143; A. Redzik, *Lwowska szkoła dyplomatyczna. Zarys historii Studium Dyplomatycznego przy Wydziale Prawa Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie (1930–1939)*, „Polski Przegląd Dyplomatyczny” 2006, t. 33, nr 5, s. 121–149.

² Napisanie rozprawy doktorskiej nie było wówczas konieczne do uzyskania stopnia doktora. T. Pugaciewicz, *Nauka o stosunkach międzynarodowych w koncepcji Ludwika Ehrlicha*, „Stosunki Międzynarodowe – International Relations” 2018, t. 54, nr 1, s. 236. W ten sam sposób doktorat uzyskał inny znany polski prawnik, twórca pojęcia „genocydu” – Rafał Lemkin. O Lemkinie zob. więcej np. R. Szawłowski, *Rafał Lemkin. Biografia intelektualna*, Warszawa 2020; P. Madańczyk, *Krajobrazy biograficzne Rafała Lemkina*, Warszawa 2023; D.-L. Frieze (red.), *Nieoficjalny. Autobiografia Rafała Lemkina*, Warszawa 2018.

³ T. Pugaciewicz, *Nauka...*, dz. cyt., s. 241.

⁴ A. Hachkevych, *Ludwika Ehrlicha koncepcja podmiotowości prawnomiędzynarodowej (wybrane aspekty)*, „Prawo i Polityka” 2014, nr 5, s. 138.

powinien dążyć do próby jak najbardziej obiektywnego przedstawienia wyników swoich badań jako jednego z podstawowych celów uprawiania nauki.

1.1. Życiorys¹

Ludwik Ehrlich urodził się 11 kwietnia 1889 roku w Tarnopolu i tam też ukończył szkołę średnią. Był synem adwokata. W 1907 roku rozpoczął studia prawnicze na C.K. Uniwersytecie Franciszka I we Lwowie, które ukończył w 1911 roku, by następnie w 1912 roku zdać egzaminy, które umożliwiły mu nadanie stopnia doktora². W 1924 roku został kierownikiem Katedry Prawa Politycznego na Uniwersytecie we Lwowie oraz profesorem nadzwyczajnym prawa konstytucyjnego. Następnie zaś w 1929 roku uzyskał tytuł profesora zwyczajnego prawa narodów i ogólnej nauki o państwie³. Był autorem jednego z pierwszych podręczników dotyczących prawa międzynarodowego na terenach Europy Wschodniej – *Prawo narodów*, wydane w 1927 roku⁴.

Ludwik Ehrlich w latach 1927–1928 sprawował funkcję sędziego *ad hoc* jako reprezentant Polski w Stałym Trybunale Sprawiedliwości w Hadze. Po wojnie pracował jako członek Stałego Trybunału Rozjemczego w Hadze. Występował też ponadto w roli eksperta podczas procesów niemieckich zbrodniarzy wojennych odbywających się przed polskimi sądami. Co w tym kontekście istotne,

opracował on teorię, na podstawie której uznał, że rozpoczęcie II wojny światowej było nielegalne, co stanowić miało przyczynę odpowiedzialności Niemców za dokonane zbrodnie na polskich ziemiach⁵.

W latach 40. i 50. XX wieku zainteresowania badawcze Ehrlicha skoncentrowane były przede wszystkim na historii prawa. Wynikało to m.in. z faktu ideologizacji nauki, stąd utrudnione było zajmowanie się bieżącymi zagadnieniami z zakresu prawa międzynarodowego, które szczególnie zajmowały polskiego prawnika. Prowadził wówczas badania nad historią polskiej szkoły prawa narodów⁶. Jak jednak podkreśla Tomasz Pugacewicz, Ehrlich miał stawiać opór i nie poddawać się wpływowi panującej wówczas ideologii⁷. Szerzej do badań z zakresu prawa międzynarodowego powrócił po 1956 roku, natomiast w latach 50. i 60. zajmował się m.in. zagadnieniami prawa morza oraz legitymizacji odzyskania przez Polskę Ziemi Zachodnich⁸.

Profesor Ludwik Ehrlich zmarł 21 października 1968 roku.

II. Podmiotowość i suwerenność

II.1. Problem podmiotowości

Ludwik Ehrlich postrzegał prawo jako system norm, które obowiązują między danymi osobami (podmiotami), które to osoby posiadają konkretne prawa podmiotowe. Podobny mechanizm funkcjonuje w prawie międzynarodowym (prawie narodów⁹), w którym, jak pisze Ehrlich, „podmiotami praw podmiotowych w prawie narodów są zasadniczo, prócz Stolicy Apostolskiej, tylko państwa należące do społeczności międzypaństwowej, względnie członkowie Ligi Narodów”¹⁰. Stąd zatem można wyciągnąć wniosek, że polski prawnik nadawał podstawową rolę państwom w kształtowaniu i partycypacji w prawie narodów. Ważnym podkreślenia w tym kontekście jest fakt, że według Ehrlicha nie każde państwo będące nim w istocie (na gruncie, jak to określił, „prawa politycznego”) będzie jednocześnie pod-

⁵ T. Pugacewicz, *Nauka...*, dz. cyt., s. 247.

⁶ W tym kontekście szczególnie istotne wydają się jego badania nad myślą Pawła Włodkowica i Stanisława ze Skarbimierza. Zob. więcej L. Ehrlich, *Paweł Włodkowicz i Stanisław ze Skarbimierza*, Warszawa 2017.

⁷ T. Pugacewicz, *Nauka...*, dz. cyt., s. 247.

⁸ Tamże, s. 249. Jak bowiem pisał polski prawnik, „Każdy wielki naród, którego członkowie współpracują nad rozwojem prawa międzynarodowego, wytworzył i wytwarza szereg własnych «doktryn» odpowiadających własnym jego interesom, a wynikających z głębszych zasad, na których opiera się prawo międzynarodowe. Każdy naród musi też bronić się na terenie międzynarodowym przed doktrynami wytworzonymi przez inne narody

a szkodliwymi dla jego interesów”. Cyt. za R. Kwiecień, *Geopolityka a prawo międzynarodowe*, w: J. Kloczkowski (red.), *Geopolityka*, Kraków 2021, s. 117.

⁹ Ludwik Ehrlich pisząc o prawie międzynarodowym, używał pojęcia „prawo narodów”.

¹⁰ L. Ehrlich, *Prawo narodów*, Warszawa 2025, s. 155.

¹¹ Tamże, s. 156.

¹² Świadczyć może o tym następujący fragment: „Tak w Polsce spółka akcyjna jest podmiotem prawa prywatnego, a powiat i gmina są podmiotami prawa prywatnego i prawa publicznego, ale żadna z tych osób prawnych nie jest podmiotem prawa narodów”. Tamże.

¹³ Tamże.

¹⁴ Niemniej jednak jednostki odgrywały dużą rolę w myśleniu Ehrlicha o państwie. Bowiem to jednostki, które zrzeszają się we wszelkiego rodzaju organizacje i stowarzyszenia, w tym państwa, są kreatorami polityczności. M. Cichocki, *Ludwik Ehrlich wobec perspektywy nowego ładu po I wojnie światowej*, „Stosunki Międzynarodowe” 2018, t. 54, nr 1, s. 221.

¹⁵ L. Ehrlich, *Prawo...*, dz. cyt., s. 158.

¹⁶ Tamże. Jako przykłady Ehrlich wskazywał na kantony szwajcarskie, które na określonych polach miały prawnie wyznaczone

miotem praw na gruncie prawa narodów¹¹. Co istotne, czynił on rozróżnienie pomiędzy rozumieniem podmiotowości na gruncie prawa prywatnego, publicznego oraz prawa narodów. Te dwa pierwsze rodzaje utożsamiał raczej ze stosunkami wewnątrzpaństwowymi, zaś to ostatnie jako domenę stosunków zewnętrznych¹².

W poglądach Ehrlicha, tak jak na gruncie stosunków między jednostkami, tak w relacjach między państwami wyróżnić można zdolność prawną oraz zdolność do czynności prawnych. Prawnik wskazywał, że istnieją pewne byty, które są państwami zgodnie z prawidłami prawa politycznego, jednakże na gruncie prawa narodów nie są równe z innymi państwami. Próbował zwalczyć pogląd, zgodnie z którym takim państwowi przyznaje się podmiotowość na gruncie prawa narodów, która miałaby się realizować poprzez dokonywanie czynności prawnych przez inne państwa w imieniu takiego państwa. Uważał, że jest to nieuzasadnione kopiowanie rozwiązań charakterystycznych dla stosunków prawa prywatnego¹³.

W prawie narodów wyróżnić można także grupy, które nie cieszą się przywilejem podmiotowości. Do tego typu podmiotów polski prawnik zaliczał jednostki¹⁴, ale także różnego rodzaju grupy, w tym wyznaniowe czy narodowościowe, a ponadto organizacje (np. Liga Narodów), które nie były państwami. Do tej kategorii dodawał również „państwa nienależące do społeczności międzypaństwowej”¹⁵. Niezależnie od bytów, które nie posiadały podmiotowości na gruncie prawa narodów, wyróżniał Ehrlich te, które posiadały podmiotowość częściową. Realizowały one swoją podmiotowość jedynie w niektórych aspektach, zaś w innych jej dokonywaniem zajmowało się inne państwo. Jurysta używał tutaj określenia, że państwo o ograniczonej podmiotowości w tych aspektach podlegających ograniczeniu „występuje w stosunkach międzynarodowych jako część terytorium innego państwa, będącego podmiotem prawa narodów”¹⁶. Ehrlich definiując państwo, powoływał się na, jak sam ją określił, „klasyczną” trójelementową definicję sformułowaną przez Georga

kompetencje do występowania jako podmioty prawa narodów, a także państwa związkowe Rzeszy Niemieckiej.

Tamże.

Jellinka, zgodnie z którą elementami konstytutywnymi państwa są władza, ludność oraz terytorium¹⁷. Pisząc o państwie, rozumiał je jako „korporację terytorialną, tj. podmiot praw i obowiązków, niebędący osobą fizyczną, oparty o własne terytorium i wyposażony we władzę, uznaną w niektórych przynajmniej, istotnych dla prawa narodów, kierunkach za niezawisłą”¹⁸. Miał także czerpać z dorobku Jeana Bodina¹⁹ oraz Zygmunta Cybichowskiego²⁰.

Mówiąc o państwie, Ehrlich powołuje się na obecną w prawie narodów zasadę „personifikacji” państw. W jej ramach wyróżniał dwa kierunki:

1. traktowanie państw jak osób fizycznych, które mają własną wolę i są w stanie ją realizować na konkretnym terytorium,
2. traktowanie osoby monarchy jako uosobienia państwa, który we własnym imieniu zawiera np. traktaty międzynarodowe²¹.

Zasada personifikacji zakłada także, że państwo może sprawować władzę nie tylko na swoim własnym terytorium, lecz także poza nim. Państwo ponadto jest władne ograniczyć swą władzę np. na mocy traktatu. W ten sposób oddelegowuje władztwo czy to na pewnych tylko kierunkach, czy na określonej części swego terytorium. W tym ostatnim kontekście Ehrlich ma na myśli przede wszystkim wykonywanie władzy na terytorium danego państwa przez inne państwo²².

Polski prawnik uważał, że państwo, które spełnia wymienione przez Jellinka trójstopniowe kryteria, funkcjonuje jako jedność na arenie międzynarodowej („ludność, terytorium i władza najwyższa są wprawdzie konieczne dla uznania państwa za podmiot

¹⁷ Tamże, s. 159.

O państwie w myśli Georga Jellinka zob. więcej np.

J. Kostrubiec, *Typy historyczne państwa Georga*

Jellinka, „Studenckie Zeszyty Naukowe” 2003, nr 6/10, s. 7–31;

J. Kostrubiec, *Nauka o państwie w myśli Georga Jellinka*, Lublin 2015;

D. Kelly, *Revisiting the Rights of Man: Georg Jellinek on Rights and the State*, „Law and History Review” 2004, t. 22, nr 3, s. 493–529.

¹⁸ Cyt. za K. Wierczyńska, *Suwerenność państwa w kontekście indywidualnej odpowiedzialności karnej w prawie międzynarodowym a koncepcja Ludwika Ehrlicha*, w: P. Grzebyk, R. Tarnogórski (red.), dz. cyt., s. 88.

¹⁹ W kontekście państwa u Bodina zob. np. J. Bodin, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, Warszawa 1958; J.Z. Chmielecki, *Rzeczpospolita-civitas Jeana Bodina a porządek wielkoobszarowy Carla Schmitta. Porównanie*, „Folia Iuridica Universitatis Wratislaviensis” 2024, vol. 13(1), s. 9–27; A. Wielomski, *Jean Bodin i monarchia „Polityków”*, „Dialogi Polityczne” 2021, t. 1, nr 31, s. 19–42; Wm. A. Dunning, *Jean Bodin on Sovereignty*, „Political Science Quarterly” 1896, vol. 11, no. 1, s. 82–104.

²⁰ Z czego, według K. Wierczyńskiej, z myśli Bodina czerpał pośrednio – głównie poprzez Cybichowskiego.

K. Wierczyńska, dz. cyt., w: P. Grzebyk, R. Tarnogórski (red.), dz. cyt., s. 88. O myśli Zygmunta Cybichowskiego zob. więcej np. A. Danek, *Demokracja nacjonalistyczna. O myśli politycznej Zygmunta Cybichowskiego*, Kraków 2018.

²¹ L. Ehrlich, *Prawo...*, dz. cyt., s. 159.

²² Tamże, s. 161.

²³ Tamże, s. 160.

²⁴ Niemniej w opinii jurysty czasem całkowita zmiana ustroju oraz znaczące zmniejszenie albo zwiększenie terytorium może świadczyć o tym, że zmienił się podmiot prawa narodów. Tamże.

²⁵ Tamże.

²⁶ „Suwerenność państwa nad terytorium jest to wykonywanie władzy państwowej z domniemaniem wyłączności tej władzy i odpowiedzialności państwa, w płaszczyźnie prawa międzynarodowego, wobec innych państw za ewentualne naruszenie ich praw na tym obszarze”.

L. Ehrlich, *Suwerenność Polski na ziemiach zachodnich i północnych. Zagadnienia prawa międzynarodowego*, Katowice 1967, s. 5.

²⁷ L. Ehrlich, *Prawo...*, dz. cyt., s. 161. „Suwerenność państwa jest jego własna, czyli pierwotna, nie

pochodzi więc od drugiego państwa. To, co popularnie nazywa się «cesją» czy «odstąpieniem» terytorium, jest, prawnie biorąc, tylko zgodą państwa”. L. Ehrlich, *Suwerenność...*, dz. cyt., s. 6.

²⁸ K. Wierczyńska, dz. cyt., w: P. Grzebyk, R. Tarnogórski (red.), dz. cyt., s. 90.

prawa narodów, ale po uzyskaniu uznania państwo występuje w prawie narodów jako jednostka; zachowanie ludności, terytorium i władzy najwyższej jest jednak warunkiem pozostania podmiotem prawa narodów”²³). Co istotne, zmiana terytorium czy władzy nie wpływa na utratę podmiotowości w świetle prawa narodów²⁴.

II.2. Problem suwerenności

Ludwik Ehrlich definiując suwerenność, powoływał się na ówczesne ustalenia nauki prawa międzynarodowego, pisząc, że „przez suwerenność rozumie nauka bądź samą najwyższą władzę państwową, ograniczoną nie więcej, niż władza państwowa innych państw, bądź też jej samowładność i całowładność, tj. prawną niezależność od jakichkolwiek czynników zewnętrznych i kompetencję normowania wszystkich stosunków wewnątrz państwa”²⁵. Z przytoczonej definicji wyraźnie widać, że suwerenność jawi się jako możliwość państwa wykonywania swego władztwa w stosunkach wewnętrznych (zatem na określonym terytorium i wobec określonej ludności) oraz występowanie w stosunkach zewnętrznych pomiędzy innymi państwami jako byt niezależny od władztwa innego państwa²⁶. W dalszych rozważaniach polski prawnik konstatuje, że jedynie państwa suwerenne mogą cieszyć się podmiotowością na gruncie prawa narodów, co nie oznacza, że muszą to być państwa suwerenne absolutnie, tzn. prawo narodów przewiduje posiadanie także suwerenności częściowej. Jednakże za podmioty prawa narodów uznaje jedynie państwa, które mogą występować w stosunkach międzynarodowych jako niezawisłe podmioty (niebędące zależnymi od innych państw)²⁷. Nie zmienia to jednak faktu, że pewne ograniczenie przez państwo swojej władzy poprzez chociażby oddelegowanie części swoich kompetencji na rzecz innego państwa, które miałoby w jego imieniu wykonywać część czynności prawnych, nie sprawia, że państwo to traci swoją podmiotowość międzynarodową²⁸. Takie postępowanie może prowadzić jednak do całkowitej utraty suwerenności,

jeżeli państwo zrzeknie się wszelkich swoich kompetencji na rzecz innego podmiotu.

Polski prawnik dokonuje klasyfikacji państw, mając na względzie ich suwerenność w stosunkach z innymi państwami na arenie międzynarodowej. W ten sposób wyróżnił:

1. **państwa udzielne jednolite** – takie, których suwerenność nie jest w żaden sposób ograniczona,
2. **państwa udzielne, w których suwerenność w kontekście stosunków międzynarodowych jest ograniczona i wykonuje ją większa liczba podmiotów, których działania są komplementarne.** Jako przykład Ehrlich wskazywał m.in. federacje,
3. **państwa zależne, czyli o ograniczonej suwerenności (półsuwerenne)** – częściowo korzystają z kompetencji do występowania jako podmioty prawa narodów, lecz w niektórych sferach ich podmiotowość jest ograniczona przez inne państwa, które działają w ich imieniu, wobec których państwo półsuwerenne pozostaje w stosunku zależności²⁹. W ramach państw zależnych Ehrlich wskazywał, że wyróżnić można protektoraty międzynarodowe oraz państwa wasalne (państwa pod suzerennością)³⁰. W stosunku protektoratu państwo będące protektorem posiada możliwość wykonywania władzy (lub też jej części) na terytorium państwa protegowanego. W przeciwieństwie do protektoratu kolonialnego protektorat międzynarodowy może zachodzić także w stosunkach między „państwami cywilizowanymi” oraz „półcywilizowanymi”³¹. W kwestii zaś państwa wasalnego jest to taki podmiot, którego stosunki z państwem będącym jego zwierzchnikiem (suzerenem) przypominają stosunki lenne, a także, według polskiego prawnika, ten typ charakterystyczny jest dla krajów o kulturze wschodniej³². Co więcej, w opinii Ehrlicha prawo narodów nie zajmuje się w ogóle kwestią państwa wasalnego³³.

Jurysta w omawianym kontekście wyróżniał ponadto **unię realną i personalną**, z których, według niego, ta pierwsza może występować jako podmiot prawa narodów (w takim charakterze mogą także występować państwa ją tworzące), natomiast unia personalna jako taka nie występuje jako podmiot prawa narodów – „państwa połączone unią personalną stanowią dwa zupełnie odrębne podmioty prawa narodów”³⁴. Podobnie wyglądała kwe-

²⁹ L. Ehrlich, *Prawo...*, dz. cyt., s. 162–163.

³⁰ Tamże, s. 173.

W swoich rozważaniach nie przyznawał statusu podmiotu prawa narodów protektoratowi kolonialnemu, który, jak pisał, „zachodzi między państwem cywilizowanym a ludami dzikimi lub półdzikimi na terytorium podbitym przez to państwo lub wchodzącym w jego sferę wpływów (...)”.

Tamże.

³¹ Tamże, s. 174–175.

³² Tamże, s. 177.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 165.

³⁵ Tamże, s. 166.

³⁶ Tamże, s. 171.

³⁷ Jako głównego przedstawiciela tej doktryny wskazuje się Otto von Gierkego oraz niemiecką szkołę historyczną prawa.

M. Cichocki, *Ludwik Ehrlich...*, dz. cyt., s. 224.

³⁸ W tym przypadku koncepcja ta była kojarzona przede wszystkim z Georgiem Jellinkiem, z którego myśli w kontekście definicji państwa sam Ehrlich zresztą czerpał. Tamże.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ M. Cichocki, *Rozważania o suwerenności na stulecie niepodległości*, „Polski Przegląd Dyplomatyczny” 2018, t. 75, nr 4, s. 22.

⁴¹ Francuski prawnik uważał, że jednym z fundamentalnych praw państw jest prawo do szacunku wobec suwerenności innych państw. To właśnie ze wspomnianego prawa wywodził prawo do istnienia oraz prawo do wolności. M. Wojtacki,

Zasady ustrojowe i prawa zasadnicze państw w polskiej myśli polityczno-prawnej w dobie II Rzeczypospolitej, „Polityka i Społeczeństwo” 2024, t. 22, nr 2, s. 303.

⁴² S. Zaręba, *Suwerenność i równość państw według Ludwika Ehrlicha a pojęcie suwerennej równości w praktyce ONZ*, w: P. Grzebyk, R. Tarnogórski (red.), dz. cyt., s. 106.

stia statusu **konfederacji**, poprzez którą państwa miały dążyć do realizacji postawionego celu, która jednakże nie stanowiła odrębnego podmiotu prawa narodów, a jeżeli już, to była nim w ograniczonym zakresie. Ponadto kompetencje konfederacji nie obejmowały sprawowania władztwa nad obywatelami państw w jej ramy wchodzących³⁵. Interesującym podmiotem, który wyróżnił Ehrlich, było **Imperium Brytyjskie**. Według niego stanowiło przykład bytu eklektycznego na gruncie prawa narodów, miało bowiem elementy „związku państw, państwa związkowego (o podzielonej suwerenności) i unii realnej, z licznymi pozostałościami formalnej organizacji państwa kolonialnego”³⁶.

Polski prawnik podchodził z dystansem do koncepcji suwerenności wypracowanych głównie na gruncie XIX-wiecznych niemieckich teorii polityczno-prawnych. Krytykował m.in. koncepcję rozumiejącą państwo jako organiczną/duchową całość, która rozwija się wraz z biegiem historii³⁷. Nie zgadzał się ponadto z tradycją teleologicznie rozumianej istoty państwa, zgodnie z którą państwo realizuje określony cel, ze względu na który ustanawia prawo będące wyrazem jego woli³⁸. W tych podejściach dochodziło do uznania państwa za byt najwyższy, podporządkowujący sobie życie jednostek, co miało spotkać się z oporem polskiego jurysty. Bowiem to wspomniane rozumienie suwerenności w połączeniu z nacjonalizmem doprowadziło według Ehrlicha do I wojny światowej, do czego miała się walnie przyczynić właśnie niemiecka tradycja pojmowania suwerenności³⁹. Na kanwie działań I wojny światowej miał nawet Ehrlich powiedzieć, że dotychczasowe rozumienie pojęcia suwerenności stało się bezużyteczne, remedium na ten stan rzeczy szukając bardziej w doktrynach liberalnych⁴⁰.

W badaniach nad suwerennością Ehrlich czerpał wzorce z doktryny francuskiego prawnika – Paula Fauchille’a⁴¹. Inspirując się jego myślą, wskazał jako podstawowe prawo każdego państwa – prawo istnienia, z którym wiązał także dwa kolejne prawa: do zachowania się i do wolności⁴². Z opisanymi prawami miały ściśle korespondować kolejne, przedstawione w poniższej tabeli.

Prawo do zachowania się	Prawo do wolności
Prawo do doskonalenia się – tzn. m.in. do rozwoju gospodarczego państwa, dbania o kulturę, naukę, sztukę itp.	Prawo do niezawisłości – z prawa tego wynikać miały z kolei dalsze prawa: a) prawo do równości – objawiające się przede wszystkim równością państw jako podmiotów funkcjonujących i wchodzących ze sobą w interakcje na arenie międzynarodowej, b) prawo do wzajemnego szacunku – przejawiające się na gruncie poszanowania przedstawicieli państw, godła czy flagi, c) prawo legacji – zarówno czynnej, jak i biernej, d) prawo do zawierania traktatów międzynarodowych , e) prawo do utrzymywania stosunków handlowych .
Prawo do bronięcia się – oznaczające uprawnienia państwa dające mu możliwości do dochodzenia roszczeń za wyrządzenie szkód oraz chroniące przed naruszeniami jego praw.	Prawo do suwerenności – z prawem do suwerenności wiązały następujące: a) prawo do administracji wewnętrznej , b) prawo do ustawodawstwa , c) prawo do sądownictwa . Ujmowane także przez Ehrlicha mianem praw do „urządzania stosunków na własnym terytorium”.
Prawo do bezpieczeństwa – oznaczające prawo do szykowania obrony przed agresorem czy także zawierania traktatów mających na celu kwestie bezpieczeństwa i obronności.	

Tabela opracowana na podstawie S. Zaręba, *Suwerenność i równość państw według Ludwika Ehrlicha a pojęcie suwerennej równości w praktyce ONZ*, w: P. Grzebyk, R. Tarnogórski (red.), *Siła prawa zamiast prawa siły. Ludwik Ehrlich i jego wkład w rozwój nauki prawa międzynarodowego oraz nauki o stosunkach międzynarodowych*, Warszawa 2020, s. 106–107.

Ludwik Ehrlich podkreślał, że warunkiem koniecznym partycypowania w społeczności międzynarodowej przez państwa jest posiadanie przez nie suwerenności oraz podmiotowości. Suwerenność w tym ujęciu stawała się czynnikiem świadczącym o pozycji państwa na arenie międzynarodowej – w tym jego możliwości bycia podmiotem praw i obowiązków⁴³. Z tak rozumianą suwerennością polski prawnik powiązał zasadę dobrej wiary, będącą według niego jedną z prymarnych zasad prawa międzynarodowego. Zgodnie z nią normy prawa międzynarodo-

⁴³ Tamże, s. 109.

wego obowiązują dane państwa, tylko jeżeli zdecydują się one je przyjąć – w sposób jasny lub dorozumiany, a także oznacza, że państwa mają obowiązek szanować podmiotowość i wynikające z niej prawa innych państw⁴⁴. Z zasady dobrej wiary Ehrlich wywodził kolejne:

1. **prawo do istnienia**, z którego wynika, że państwo ma prawo do nienaruszalności terytorialnej własnych granic, a także swojej podmiotowości; zaś na późniejszym etapie swoich badań polski prawnik z prawem do istnienia powiązał także prawo do zachowania terytorium, prawo do urządzania stosunków na własnym terytorium oraz prawa dotyczące stosunków z innymi państwami,
2. **zasada interpretacji w duchu dobrej wiary**, która oznaczała, że w razie zawarcia umowy pomiędzy danymi państwami jej postanowienia należy odczytywać w zgodzie z rzeczywistą wolą stron z chwili zawarcia umowy,
3. **zasada umożliwiania wykonania**, której podstawą była możliwość państwa do egzekwowania odpowiednimi narzędziami obowiązującego na jego terytorium prawa,
4. **zasada proporcjonalności**, według której do wypełnienia zobowiązania zaciągniętego przez państwo należy podejmować jedynie takie kroki, które okażą się konieczne,
5. **zasada równości (wzajemności)**, w ramach której państwa na gruncie prawa międzynarodowego są równe i nie muszą wykonywać zobowiązań względem innego państwa, jeżeli to inne państwo nie zobowiązało się wykonać ekwiwalentnych świadczeń⁴⁵.

Zasada dobrej wiary implikowała, że suwerenność państw mogła być ograniczona jedynie za ich zgodą, a ponadto wynikająca z niej możliwość państw do swobodnego układania stosunków wewnętrznych oraz z innymi państwami zakładała szeroki zakres suwerenności, którym dysponowały państwa⁴⁶. Jak wskazuje zatem Szymon Zaręba, „ujęcie suwerenności jako podstawy związania państwa prawem międzynarodowym (...) sprawiło, że wszystkie prawa i zasady analizowane następnie przez Ehrlicha można uważać za czerpiące źródło z suwerenności państwowej”⁴⁷.

Z zasadą dobrej wiary ponadto korespondowała u polskiego prawnika kwestia odpowiedzialności międzynarodowej państw

⁴⁴ Tamże, s. 110.

⁴⁵ Tamże, s. 110–111. „Aby więc ocenić, czy działanie państwa było legalne w płaszczyźnie prawa międzynarodowego, to jest czy było zgodne z prawem międzynarodowym, należy sprawdzić, czy przez to działanie zostało naruszone zobowiązanie państwa wobec drugiego państwa”. L. Ehrlich, *Suwerenność...*, dz. cyt., s. 8.

⁴⁶ S. Zaręba, dz. cyt., w: P. Grzebyk, R. Tarnogórski (red.), dz. cyt., s. 113.

⁴⁷ Tamże, s. 113–114.

– „jeśli państwo ma jakiś obowiązek międzynarodowy, to w myśl zasady dobrej wiary nie może uchylać się od spełnienia tego obowiązku ani tłumaczyć niespełnienia tego obowiązku przez powołanie na nieistnienie jakiejś normy w prawie wewnętrznym, ponieważ właśnie jego rzeczą było dostosować swe prawo do zobowiązań międzynarodowych”⁴⁸. Częścią suwerenności bowiem według Ehrlicha była gotowość na ponoszenie odpowiedzialności międzynarodowej. Odpowiedzialność wiązała się z naruszeniem praw podmiotowych państw. Państwa odpowiadały za działania i zaniechania swoich organów wewnętrznych⁴⁹, organizacji, w których imieniu działały, a także jednostek, które funkcjonowały w charakterze organu państwa za naruszenia prawa międzynarodowego⁵⁰. W tym kontekście szczególnie istotna wydaje się odpowiedzialność tych organów państwowych, które miały styczność ze sprawami zagranicznymi. Jurysta przewidywał konkretne formy zadośćuczynienia za łamanie przepisów międzynarodowych, do których zaliczał: przywrócenie stanu pierwotnego, zapłatę odszkodowania, a także formy pozamajątkowe, takie jak przeprosiny lub oddanie honoru⁵¹. Nie widział on przeszkody w postaci suwerenności wobec nakładania na państwa sankcji karnych⁵², aczkolwiek nie odróżniał on odpowiedzialności *ex contractu* i *ex delicto*. Co interesujące, Ehrlich nie wykluczał jednoznacznie użycia represaliów wojennych, choć wydawało się to przedsięwzięciem dość kontrowersyjnym⁵³.

Jak przytacza Władysław Czapliński, Ehrlich nie ujmował ani winy, ani powstania szkody jako elementów konstytutywnych dla powstania odpowiedzialności⁵⁴. Polski prawnik postulował ponadto wprowadzenie na grunt norm prawa międzynarodowego odpowiedzialności podmiotów innych niż państwa, lecz nie sprecyzował dokładnie, jakie podmioty miał na myśli. Organizacje międzynarodowe nie były wówczas na takim stopniu rozwoju, a w swoich pismach oprócz odpowiedzialności państw absorbowała go w zasadzie jeszcze tylko odpowiedzialność jednostek⁵⁵. Polski prawnik w sposób dość kazuistyczny opisywał kwestię odpowiedzialności międzynarodowej, a w swoich pismach miał nie uwzględniać najnowszej literatury przedmiotu (choć się na nią powoływał), co jednak, jak podkreśla W. Czapliński, nie było w tamtym czasie praktyką odosobnioną⁵⁶.

⁴⁸ Cyt. za K. Wierczyńska, dz. cyt., w: tamże, s. 91.

⁴⁹ Przede wszystkim administracja wewnętrzna, sądy oraz jednostki samorządu terytorialnego. W. Czapliński, *Zagadnienia ogólne odpowiedzialności międzynarodowej w systemie prawa międzynarodowego (w nawiązaniu do poglądów Ludwika Ehrlicha)*, w: tamże, s. 64.

⁵⁰ K. Wierczyńska, dz. cyt., w: tamże, s. 91.

⁵¹ Tamże.

⁵² W. Czapliński, dz. cyt., w: tamże, s. 59.

⁵³ Tamże, s. 64–65.

⁵⁴ Tamże, s. 61.

⁵⁵ Tamże, s. 62.

⁵⁶ Tamże, s. 63.

III. Zakończenie

Co interesujące, wskazuje się, że poglądy Ehrlicha dotyczące suwerenności państwowej co do zasady wpisywały się w panujące wówczas trendy intelektualne, lecz jego podejście do podmiotowości międzynarodowej odbiegało już od popularnych opinii. Uważał on bowiem, że podmiotem na gruncie prawa międzynarodowego nie może być inny byt niż państwo⁵⁷. Agnieszka Bieńczyk-Missala uważa, że Ehrlich utożsamiał suwerenność z podmiotowością na gruncie prawa międzynarodowego⁵⁸. Dany podmiot miał korzystać z pełni władzy nad swoim terytorium i ludnością ograniczoną jedynie jego własną wolą. W przywołanym aspekcie polski prawnik dokonał wyodrębnienia suwerenności oraz jej wykonywania. Uznał on normy prawa międzynarodowego za te, które wpływają na ograniczenie wykonywania suwerenności, lecz nie na samą jej istotę. Państwo w sposób autonomiczny może decydować o ograniczeniu wykonywania własnej suwerenności. Nie implikuje to, że państwo może w ramach własnej suwerenności postępować w sposób absolutnie arbitralny, np. dokonując zbrodni. Ehrlich wskazywał, że istnieją pewne prymarne zasady, których nieprzestrzeganie może wykluczyć dany podmiot z grona społeczności międzynarodowej. Jako naruszenia tych zasad wskazywał między innymi handel ludźmi czy niewolnictwo. Co interesujące, zwracał uwagę, że zbyt dogmatyczne przywiązanie do idei humanitarnych może rodzić ryzyko wystąpienia tzw. interwencji humanitarnej, która w oczywisty sposób stwarzała ryzyko stania się upolitycznionym narzędziem⁵⁹. W konflikcie norm prawa wewnętrznego i norm prawa międzynarodowego przyjętych przez państwo za pomocą traktatu Ehrlich dawał prymat tym drugim. Występował on natomiast z całą stanowczością przeciwko czynieniu z norm traktatowych instrumentu w walce politycznej, za pomocą których swoje partykularne interesy miały realizować obce państwa lub mniejszościowe grupy wpływu na terytorium innego państwa, co prowadziłoby do naruszenia suwerenności⁶⁰.

Konkludując zatem powyższe rozważania, w mojej opinii upoważnione wydaje się twierdzenie, że suwerenność i podmiotowość w myśli Ludwika Ehrlicha pozostają w relacji wynikania. Z istoty suwerenności bowiem wynika fakt posiadania podmiotowości

⁵⁷ S. Zaręba, dz. cyt., w: tamże, s. 115.

⁵⁸ A. Bieńczyk-Missala, *Suwerenność w kontekście międzynarodowej ochrony praw człowieka. Od Ludwika Ehrlicha do współczesności*, w: tamże, s. 177.

⁵⁹ Tamże, s. 179.

⁶⁰ Tamże, s. 181.

na gruncie prawa międzynarodowego, nie da się jednocześnie nie posiadać suwerenności i posiadać podmiotowość. ■

Bibliografia

- Bieńczyk-Missala A., *Suwerenność w kontekście międzynarodowej ochrony praw człowieka. Od Ludwika Ehrlicha do współczesności*, w: P. Grzebyk, R. Tarnogórski (red.), *Siła prawa zamiast prawa siły. Ludwik Ehrlich i jego wkład w rozwój nauki prawa międzynarodowego oraz nauki o stosunkach międzynarodowych*, Warszawa 2020.
- Bodin J., *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, Warszawa 1958.
- Chmielecki J.Z., *Rzeczpospolita-civitas Jeana Bodina a porządek wielkoobszarowy Carla Schmitta. Porównanie*, „Folia Iuridica Universitatis Wratislaviensis” 2024, vol. 13(1).
- Cichocki M., *Ludwik Ehrlich wobec perspektywy nowego ładu po I wojnie światowej*, „Stosunki Międzynarodowe” 2018, t. 54, nr 1.
- Cichocki M., *Rozważania o suwerenności na stulecie niepodległości*, „Polski Przegląd Dyplomatyczny” 2018, t. 75, nr 4.
- Czapliński W., *Zagadnienia ogólne odpowiedzialności międzynarodowej w systemie prawa międzynarodowego (w nawiązaniu do poglądów Ludwika Ehrlicha)*, w: P. Grzebyk, R. Tarnogórski (red.), *Siła prawa zamiast prawa siły. Ludwik Ehrlich i jego wkład w rozwój nauki prawa międzynarodowego oraz nauki o stosunkach międzynarodowych*, Warszawa 2020.
- Danek A., *Demokracja nacjonalistyczna. O myśli politycznej Zygmunta Cybichowskiego*, Kraków 2018.
- Dunning Wm. A., *Jean Bodin on Sovereignty*, „Political Science Quarterly” 1896, vol. 11, no. 1.
- Ehrlich L., *Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza*, Warszawa 2017.
- Ehrlich L., *Prawo narodów*, Warszawa 2025.
- Ehrlich L., *Suwerenność Polski na ziemiach zachodnich i północnych. Zagadnienia prawa międzynarodowego*, Katowice 1967.
- Frieze D.-L. (red.), *Nieoficjalny. Autobiografia Rafała Lemkina*, Warszawa 2018.
- Hachkevych A., *Ludwika Ehrlicha koncepcja podmiotowości prawnomiędzynarodowej (wybrane aspekty)*, „Prawo i Polityka” 2014, nr 5.
- Kelly D., *Revisiting the Rights of Man: Georg Jellinek on Rights and the State*, „Law and History Review” 2004, t. 22, nr 3.
- Kostrubiec J., *Nauka o państwie w myśli Georga Jellinka*, Lublin 2015.
- Kostrubiec J., *Typy historyczne państwa Georga Jellinka*, „Studenckie Zeszyty Naukowe” 2003, nr 6/10.
- Kowalski M., *Wielki nieobecny – Ludwik Ehrlich i „Powrót do Lwowa” Philippe’a Sandsa*, w: P. Grzebyk, R. Tarnogórski (red.), *Siła prawa zamiast prawa siły. Ludwik Ehrlich i jego*

- wkład w rozwój nauki prawa międzynarodowego oraz nauki o stosunkach międzynarodowych, Warszawa 2020.
- Kwiecień R., *Geopolityka a prawo międzynarodowe*, w: J. Kloczkowski (red.), *Geopolityka*, Kraków 2021.
 - Madajczyk P., *Krajobrazy biograficzne Rafała Lemkina*, Warszawa 2023.
 - *Mój ojciec, jakim go pamiętam... O Ludwiku Ehrlichu z Andrzejem Ehrlichem rozmawiają Patrycja Grzebyk i Rafał Tarnogórski*, w: P. Grzebyk, R. Tarnogórski (red.), *Siła prawa zamiast prawa siły. Ludwik Ehrlich i jego wkład w rozwój nauki prawa międzynarodowego oraz nauki o stosunkach międzynarodowych*, Warszawa 2020.
 - Pugaczewicz T., *Dorobek badawczy i organizacyjny Ludwika Ehrlicha na tle rozwoju nauki o stosunkach międzynarodowych w Polsce do 1950 roku*, w: D. Mikucka-Wójtowicz, *Przeszłość – Teraźniejszość – Przyszłość. Problemy badawcze młodych politologów*, Kraków 2010.
 - Pugaczewicz T., *Nauka o stosunkach międzynarodowych w koncepcji Ludwika Ehrlicha*, „Stosunki Międzynarodowe – International Relations” 2018, t. 54, nr 1.
 - Redzik A., *Ludwik Ehrlich (1889–1968) – zarys życiorysu*, w: P. Grzebyk, R. Tarnogórski (red.), *Siła prawa zamiast prawa siły. Ludwik Ehrlich i jego wkład w rozwój nauki prawa międzynarodowego oraz nauki o stosunkach międzynarodowych*, Warszawa 2020.
 - Redzik A., *Lwowska szkoła dyplomatyczna. Zarys historii Studium Dyplomatycznego przy Wydziale Prawa Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie (1930–1939)*, „Polski Przegląd Dyplomatyczny” 2006, t. 33, nr 5.
 - Szawłowski R., *Rafał Lemkin. Biografia intelektualna*, Warszawa 2020.
 - Wielomski A., *Jean Bodin i monarchia „Polityków”*, „Dialogi Polityczne” 2021, t. 1, nr 31.
 - Wierczyńska K., *Suwerenność państwa w kontekście indywidualnej odpowiedzialności karnej w prawie międzynarodowym a koncepcja Ludwika Ehrlicha*, w: P. Grzebyk, R. Tarnogórski (red.), *Siła prawa zamiast prawa siły. Ludwik Ehrlich i jego wkład w rozwój nauki prawa międzynarodowego oraz nauki o stosunkach międzynarodowych*, Warszawa 2020.
 - Wojtacki M., *Zasady ustrojowe i prawa zasadnicze państw w polskiej myśli polityczno-prawnej w dobie II Rzeczypospolitej*, „Polityka i Społeczeństwo” 2024, t. 22, nr 2.
 - Zaręba S., *Suwerenność i równość państw według Ludwika Ehrlicha a pojęcie suwerennej równości w praktyce ONZ*, w: P. Grzebyk, R. Tarnogórski (red.), *Siła prawa zamiast prawa siły. Ludwik Ehrlich i jego wkład w rozwój nauki prawa międzynarodowego oraz nauki o stosunkach międzynarodowych*, Warszawa 2020.

Ku suwerenności i polskiemu soft power

Kilka uwag po przemówieniu prezydenta Karola Nawrockiego na forum ONZ*

Tomasz Rowiński

Przemówienie prezydenta Karola Nawrockiego w ONZ, ogłoszone 23 września 2025 roku, choć spotkało się z pewną reakcją polskich mediów, potrzebuje, jak uważam, głębszego zrozumienia i analizy. Zainteresowanie to było dość powierzchowne i zostało wywołane, po pierwsze, bieżącymi tematami, które znajdują się w centrum uwagi opinii publicznej w naszym kraju, po drugie – czasem w nieco sensacyjnym tonie – podniesieniem przez prezydenta Nawrockiego problemu, jakim jest lekceważenie prawa do życia wszystkich ludzi od poczęcia do naturalnej śmierci. Problem ten dotyczy niemal bez wyjątku wszystkich krajów świata. Aborcja jest najbardziej krzyczącym, skandalicznym i powszechnym w skali globu procederem przeciwko prawom człowieka, których Organizacja Narodów Zjednoczonych i jej członkowie powinni strzec.

* Analiza powstała w ramach współpracy autora z Instytutem Ordo Iuris.

Polska, czyli anty-Rosja

Tematem bieżącym, żywotnym dla Polski, była rzecz jasna kwestia rosyjskiej agresji, która zaczyna rozlewać się także poza wojnę prowadzoną przez Kreml na Ukrainie. Rosyjski atak dronowy na Polskę musiał spotkać się z reakcją polskich czynników władzy – nie tylko bilateralną, ale także na forum międzynarodowym. Tak się też stało.

„Rosja nie porzuciła swojej wielowiekowej tradycji podbojów, wojen, rozbiorów, deportacji, gwałtów i zbrodni” – mówił prezydent Nawrocki podczas debaty generalnej 80. sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ. „Rosja odwołuje się do wizji imperialnej, która traktuje całe narody jak własność kolonialną, odmawia im regularnie podmiotowości, twierdząc, że są one sztucznymi kon-

struktami, oraz uzasadnia inwazję jako «korektę historyczną» – kontynuował prezydent.

W tej sprawie przedstawiciele polskich władz wypowiadali się zresztą solidarnie. Zarówno prezydent, który stara się być liderem skonfederowanych sił opozycji reprezentującej tradycję suwerenności politycznej i moralnej Rzeczypospolitej, jak i minister spraw zagranicznych, będący przedstawicielem rządu „demokracji walczącej”. Co jest zresztą tylko kolejną nazwą dla liberalnej rewolucji, jaką lewicowa frakcja opozycji antykomunistycznej, razem z postkomunistami, zaczęła w Polsce wprowadzać od 1989 roku.

„Do przedstawicieli Rosji powiem tylko tyle, że wiemy, że nie obchodzi was międzynarodowe prawo i jesteście niezdolni do życia w pokoju z sąsiadami. Wasz obłąkany nacjonalizm zawiera w sobie żądzę dominacji, która nie ustąpi, dopóki nie uświadomicie sobie, że wiek imperiów minął, a wasze imperium nie zostanie nigdy odbudowane” – mówił biorący udział w nadzwyczajnym posiedzeniu Rady Bezpieczeństwa ONZ posiedzeniu szef polskiego MSZ Radosław Sikorski.

„Mam jedną prośbę do rosyjskiego rządu: jeśli kolejna rakietą czy samolot wejdą w naszą przestrzeń powietrzną bez zezwolenia i zostaną zestrzelone, a wrak spadnie na terytorium NATO, to proszę, nie przychodźcie do nas, żeby się skarżyć. Zostaliście ostrzeżeni” – powiedział Sikorski przedstawicielowi Rosji.

To zresztą nie są pierwsze ostre słowa ze strony reprezentantów naszego państwa skierowane do Rosji na forum ONZ. Z pewnością można dziś uznać, że wielu polityków na świecie postrzega Polskę przede wszystkim jako państwo, które z określonych powodów politycznych i historycznych jest stale krytycznie nastawione do Moskwy. Nie jest to zła identyfikacja, można powiedzieć, że służy ona dziś naszym interesom regionalnym. Wspólnota głosu pomiędzy Nawrockim a Sikorskim upewnia stolicę wschodniej flanki NATO, że Rzeczypospolita – pomimo silnych wewnętrznych konfliktów – zachowuje polityczną jedność w kwestiach międzynarodowych. Niewątpliwie tak wyraźne stanowisko Polski wobec rosyjskiego imperium podnosi jej rozpoznawalność na arenie międzynarodowej.

Stanowisko to może być różnie odbierane, ponieważ wiele państw w dalszym ciągu współpracuje z Moskwą, licząc na możliwe wynikające z tego korzyści. Zapewne dla wielu stolic, szczególnie tych dalszych nam geograficznie, jesteśmy głośno krzyżącym bulterierem – lub ratlerkiem – Waszyngtonu, Brukseli, bogatej Północy lub też, jak lubią mówić Rosjanie, „kolektywnego Zachodu”. Wizerunek ten zapewne uległby umocnieniu także i tym razem, gdyby w ONZ reprezentowali nas jedynie liberałowie z koalicji „walczącej demokracji”. Jak wiadomo, nie są oni zdolni do politycznej autonomii nawet w ograniczonym zakresie i stale postrzegają Polskę jedynie w roli juniora, który ma się dopasować do woli zachodnioeuropejskiej oligarchii politycznej.

Zresztą obecne antymoskiewskie stanowisko rządu Donalda Tuska też należy postrzegać raczej jako efekt sytuacji politycznej, którą Rzeczpospolita częściowo sama sobie wypracowała w poprzednich latach. Nie byłoby ostrych wystąpień Sikorskiego wobec Moskwy, gdyby Warszawa nie skłoniła ulegających prorosyjskości państw Zachodu do zaangażowania się w 2022 roku po stronie Ukrainy. Wystarczy przypomnieć, w jaki sposób liberałowie z „walczącej demokracji”, będący rok przed rosyjską inwazją w opozycji, sabotowali działania polskiego rządu mające nas chronić przed hybrydową agresją na naszej wschodniej granicy animowaną z Mińska i Moskwy.

Polska, czyli inna Europa

Jednak prezydent Nawrocki nie zatrzymał się na tej dość już utrwalonej, ale na dłuższą metę mało atrakcyjnej globalnie opinii przedstawiającej Polskę jako anty-Rosję. Dokonał w swoim przemówieniu także krytyki polityki Unii Europejskiej; pokazując państwom całego świata, że Rzeczpospolita to państwo, które ma lepsze rozeznanie w sprawach geopolitycznych niż europejskie potęgi. Nawet jeśli jeszcze nie dysponuje ich możliwościami. Wykład w tej sprawie był prosty i jasny: jesteśmy dwudziestą gospodarką świata, choć po roku 1989 zaczynaliśmy prawie od zera, pomimo uczestnictwa w europejskim projekcie politycznym zachowujemy swoje odrębne spojrzenie na świat i suwerenność w rozumieniu politycznej rzeczywistości. Nieprzypadkowo chwilę wcześniej doceniona została przez prezydenta Nawrockiego

rosnąca rola państw azjatyckich czy „wysiłki dumnych afrykańskich narodów”. Prezydent przypomniał także, że Rzeczpospolita nie była w przeszłości kolonizatorem, jak wiele innych krajów europejskich.

„Chcę powiedzieć jako Prezydent Polski otwarcie, wśród Was, we wspólnocie międzynarodowej, że jesteśmy także głęboko zaniepokojeni i jesteśmy też świadomi błędów popełnionych przez naszych zachodnich partnerów, przyjaciół i sąsiadów. Tak, zgadzam się z Prezydentem Donaldem Trumpem, że w ostatnich latach – przed czym przestrzegaliśmy jako Polacy i taki sygnał szedł też z Europy Środkowej i Wschodniej – Europa pograżyła się w ideologicznym szale, który doprowadził do złych decyzji w zakresie migracji, do zielonego szaleństwa i Zielonego Ładu, który niszczy rynki gospodarcze i ekonomiczne, także rynki rolne. Tak, ta sama Europa, nasi przyjaciele i nasi partnerzy, z którymi chcemy budować wspólną UE, przez wiele lat dotowali Federację Rosyjską, kupując ruski tani gaz” – mówił prezydent.

Czy ta część przemówienia nie była skierowana do naszych silniejszych sojuszników, którzy wciąż starają się trzymać Polskę w pozycji outsidera? Częściowo zapewne tak, ale – jeśli była mowa na poważnie – powinna być także skierowana do różnych państw świata, które mogą być, ze względu na własne cele, zainteresowane pojawieniem się nowego stanowczego gracza w Europie. Gracza, który umożliwiłby im przewektorowanie polityki w ramach kontaktów z państwami Starego Kontynentu. Powody takiego przewektorowania mogą być różne. Zarówno światopoglądowe, jak i bardziej materialne, a w obu tych zakresach Rzeczpospolita powinna mieć dla świata swoją propozycję.

Po nabraniu rozpędu w niedoszłej trzeciej kadencji tego rodzaju stanowisko wobec ONZ mógłby zapewne przedstawić premier rządu wywodzącego się z obozu Zjednoczonej Prawicy. Polityka zagraniczna tej formacji w latach 2015–2023 opierała się w znacznej mierze na próbach restytucji godności i dóbr wobec państw, które w przeszłości działały na polską szkodę. W zestaw politycznej retoryki rządów Beaty Szydło i Mateusza Morawieckiego wchodziły także hasła antysystemowe, choć dużo gorzej było z ich rywalizacją. Czy jednak tego rodzaju werbalny non-konformizm mógłby rzeczywiście odwrócić uwagę politycznego

zainteresowania na Polskę? W gruncie rzeczy nie, ponieważ bez propozycji pozytywnej musiałby on być odebrany jedynie jako gra na potrzeby wewnątrz europejskiej polityki. Zresztą hasło „wstawania z kolan” głoszone przez polityków Prawa i Sprawiedliwości, szczególnie w pierwszym okresie ich ośmioletnich rządów, w zasadzie mówiło o Polsce świata niewiele więcej niż głoszony przez liberałów „powrót do Europy”.

„I rzeczywiście, cele PiS są doraźne, trudne do skonkretyzowania w średniej perspektywie, która wydaje się politycznie najważniejsza. Widzimy cele krótkoterminowe oraz ogólny cel modernizacyjny ubrany w hasło «wstawania z kolan». To zaś jest raczej swojskim wyrazem heglowskiej walki o uznanie” – pisałem w wydanej w 2018 roku książce *Królestwo nie z tego świata. O zasadach Polski katolickiej na podstawie wydarzeń nowszych i dawniejszych*. Można przyjąć, że Jarosław Kaczyński i jego otoczenie nie zdołali nigdy wyrwać się z narzuconych Polsce kolei politycznych, w których modernizacja jest naśladowaniem Niemców, Francuzów czy Amerykanów, w które wkłada się coraz więcej siły i narodowej energii. Zjednoczona Prawica zapominała, że nie da się wygrać w grę z kimś, kto ma władzę nad zasadami samej gry. Niewątpliwy sukces rozwojowy, jaki osiągnęła Zjednoczona Prawica, nie przełożył się na sukces polityczny Polski.

„Jeśli chcemy dogonić europejskie centrum i stać się krajem równouprawnionym, to musimy wytrzymać presję UE; jeśli tego nie zrobimy, zostaniemy krajem peryferyjnym Wspólnoty. Jest to sytuacja trudna, ale trzeba sobie jasno powiedzieć: jeśli chcemy sobie wywalczyć pełną niepodległość, jeśli chcemy w czasie stosunkowo krótkim, np. jednego pokolenia, dogonić europejskie centrum, stać się krajem równouprawnionym, wyrównać nie tylko poziom PKB, lecz i poziom zasobności, to musimy mieć świadomość, że trzeba wytrzymać presję, a nawet ostrzejsze działania” – mówił Jarosław Kaczyński w wywiadzie dla tygodnika „Sieci” w roku 2017.

Tymczasem, jakkolwiek rozwój materialny jest konieczny dla wzmacniania siły państwa, rzeczywista niepodległość i suwerenność – a jeszcze bardziej oddziaływanie międzynarodowe – nie może się rozwijać bez odrębności intelektualnej, politycznej i moralnej. Ta zaś zawarta jest w tradycjach narodów historycznych o wypracowanym własnym głosie w zakresie oglądu świata.

Zarówno liberałowie, którzy nie chcieli, jak i wywodząca się z politycznego rozdania Okrągłego Stołu centroprawica, która nie potrafiła, nie byli zdolni zaproponować pozytywnej wizji misji Polski w świecie. Nie potrafili zrozumieć, że Polska musi zacząć grać, na tyle, na ile to możliwe, we własną oryginalną grę. Tego rodzaju gra nie powstaje razem z rozbudową infrastruktury drogowej, nowych lotnisk czy elektrowni jądrowych. Zasoby jedynie służą do realizacji celów, które stoją ponad zdolnościami do sprawnego zarządzania.

Dlatego właśnie warto zwrócić większą uwagę na przemówienie Karola Nawrockiego w ONZ, ponieważ prezydent zdołał przekroczyć, przynajmniej werbalnie, niedowład narracyjny naszych przedstawicieli, który oddzielał Polskę od poważnego myślenia o suwerenności w wymiarze międzynarodowym.

Polska propozycja dla świata

Propozycja Karola Nawrockiego dla społeczności globalnej została wyraźnie umocowana na fundamencie polskiego doświadczenia istniejącej przez długie stulecia chrześcijańskiej republiki. Warto przywołać najistotniejsze fragmenty przemówienia prezydenta.

„Prawa człowieka są jednym z trzech głównych filarów, na których opiera się system Narodów Zjednoczonych. Nie możemy mówić o prawdziwym pokoju, jeśli nie chronimy praw człowieka – każdego człowieka, bez wyjątku. Pokój to nie tylko brak konfliktów zbrojnych, to także sprawiedliwość, równość i szacunek dla ludzkiej godności” – mówił Karol Nawrocki, wyraźnie odwołując się do klasycznego rozumienia pokoju, które wykracza poza brak zewnętrznych objawów konfliktu. Za pozornym pokojem może kryć się niejawna przemoc czy dominacja, a brak objawów konfliktu może być wymuszony.

Chwilę potem prezydent Rzeczypospolitej dodawał:

„Musimy bronić stanowczo także praw człowieka w tym najbardziej podstawowym wymiarze – prawa do życia bezbronnego od poczęcia do naturalnej śmierci. Chronimy nasze rodziny jako miejsce szczęścia, miłości i wychowywania dzieci. Upominamy się jako Polska głośno o los jednej z najbardziej prześladowanych na świecie grup – chrześcijan”.

Zanim przejdziemy do komentarza, przywołajmy jeszcze jeden, ostatni już passus:

„Przypomnę, że po II wojnie światowej nie było miejsca na relatywizowanie zbrodni przynajmniej dla najważniejszych dowódców wydających rozkazy. Była Norymberga. Był sąd. Było imię i nazwisko, zarzut, wyrok. Bo nie chodziło tylko o zemstę – chodziło o zasady. I dziś także chodzi o zasady. O to, by zbrodnia nie została wynagrodzona, a prawo – nie zostało nigdy zastąpione siłą.

Dziś musimy wrócić do tego ducha. Zbudować międzynarodowy system odpowiedzialności, który nie zawaha się nazwać złą po imieniu – niezależnie od flagi, jaką nosi to zło na ramieniu. Musimy powiedzieć jasno: istnieją granice, prawa człowieka i prawo międzynarodowe. A każdy, kto je łamie, powinien ponieść surowe konsekwencje.

Ale to nie stanie się oczywiście samo. Bo porządek świata nie jest dany raz na zawsze. On zależy od nas – od rządów, instytucji, ale przede wszystkim od społeczeństw.

Jak powiedział kiedyś jeden z laureatów Pokojowej Nagrody Nobla: „Neutralność zawsze pomaga oprawcy, nigdy ofierze. Milczenie zachęca prześladowcę, nigdy prześladowanego”.

Przekaz Karola Nawrockiego wydaje się jasny. W Europie powstaje ośrodek polityczny, która nie zamierza ograniczać swojej aktywności do krytyki, ale solidaryzuje się z tymi, którzy uważają, że międzynarodowymi stosunkami zaczęła rządzić niesprawiedliwość. Jednocześnie ośrodek ten uważa, że to nie zasada siły powinna decydować o losach świata, ale siła zasad. Oczywiście chodzi o Polskę, która nie chce nad nikim dominować, ale jest zainteresowana, by globalne dobro wspólne, zasady solidarności, prawa narodów, suwerenność polityczna i kulturowa oraz dobrobyt stały się udziałem możliwie największej liczby państw, narodów i jednostek.

Polski soft power

W powyższym kontekście trzeba też widzieć podniesienie tak wysoko przez prezydenta Nawrockiego sprawy ochrony życia ludzkiego. Jest ono kluczowym punktem odniesienia dla każdego podmiotu politycznego i społecznego zachowującego przekona-

nie, że prawa człowieka nie mogą naprawdę przetrwać, jeśli nie będą się opierać na prawie naturalnym. To zaś ostatecznie ma legitymizację religijną i nadprzyrodzoną. Zatem Nawrocki sprzeciwił się zarówno obojętności religijnej dominujących podmiotów polityki międzynarodowej, jak i redukcjonistycznej koncepcji pokoju, która ignoruje masowe zabijanie, o ile jego efekty są ukryte przed opinią publiczną.

Przemówienie Karola Nawrockiego było jednak czymś więcej niż moralizowaniem. Zewnętrzny obserwator mógłby skonstatować, że Polska wykorzystała forum ONZ jako otwartą przestrzeń, w której możliwe jest składanie propozycji innym państwom, szczególnie tym z globalnego Południa, z pominięciem – przynajmniej do pewnego stopnia – opinii podmiotów polityki międzynarodowej, uważających się za patronów Rzeczypospolitej. I była to propozycja strategicznego porozumienia złożona tym wszystkim, którzy uważają, że potrzebny jest powrót pierwotnej intencji Organizacji Narodów Zjednoczonych.

Podobnie można odczytać wstawienie się przez Karola Nawrockiego za prześladowanymi chrześcijanami. Tu rzeczywiście otwiera się możliwość budowania wokół Polski sieci chrześcijańskich państw i organizacji, które mogłyby zacząć postrzegać Rzeczpospolitą jako zachodniego/północnego adwokata praw wierzących. Za słowami powinny iść oczywiście polskie pieniądze i inne zasoby, współpracy kulturalna i gospodarcza. Nie da się wykluczyć, że z czasem moglibyśmy spodziewać się dzięki takiej aktywności naszego państwa renty politycznej. Do czego ona by miała nam być potrzebna? Przede wszystkim do ograniczania sytuacji, w których to Polska jest petentem wobec silniejszych partnerów z cywilizacyjnego „centrum”. Rzeczpospolita na miarę swoich możliwości sama powinna dążyć do tego, by stać się lokalnym „centrum” – w Europie na obszarze wschodniej flanki sojuszu obronnego, globalnie przez powiązania także z odległymi geograficznie chrześcijańskimi ośrodkami politycznymi i społecznymi. Możliwość orientowania się na własną sieć polityczną – mikrocywilizację – a nie tylko nieustanne pozostawanie w kleszczach Moskwy i Berlina, stworzyłoby z Polski gracza zupełnie innej kategorii.

Warto dodać tu jeszcze jeden wątek. Polska mogłaby, wykorzystując swoje członkostwo w Unii Europejskiej jako narzędzie do wzmacniania własnej siły sprawczej w tym zakresie, jako globalny adwokat chrześcijan, a także porządku prawnonaturalnego, blisko współpracująca szczególnie z chrześcijańskim Południem, rzucić wyzwanie Moskwie, która przecież, nieraz dość skutecznie, uzurpuje sobie prawo do bycia ogólnoświatowym patronem konserwatyzmu – tyle że toksycznego, z kałasznikowem w dłoni – i obrońcą chrześcijan, jak to miało miejsce w ubiegłej dekadzie w Syrii.

Dopiero szansa na nowe otwarcie

Na koniec jednak trzeba powiedzieć, że to jedno przemówienie nie zmieni zbyt wiele, jeśli pozostanie osamotnione. Ono samo nie wyniesie Polski do nowej roli. Co więcej, zwiększy czujność tych, którzy są Rzeczypospolitej niechętni. Jednocześnie jego treść musi być zauważona we właściwej, szerokiej perspektywie, ponieważ na swój sposób jego treść jest czymś nowym w polskiej polityce. Na podobne deklaracje nie zdobył się w czasie swojej prezydentury Andrzej Duda. Nawet podczas, dobrego przecież, jak się zdawało, przemówienia przed Zgromadzeniem Narodowym z okazji 1050 lat chrztu Polski prezydent odwoływał się do chrześcijaństwa jedynie jako do „korzeni”, z którymi mamy „nierozzerwalny związek”, jako do inspiracji dla twórców kultury, jako do dziedzictwa, któremu powinniśmy być wierni. Trudno było dostrzec w słowach prezydenta Dudy, także gdy mówił, że cywilizacja chrześcijańska „się rozwija” i „nie jest skamieliną”, w jaki sposób może ona łączyć się z działaniem i życiem dzisiejszej Rzeczypospolitej. W tamtym czasie religia katolicka była nawet dla prawicowego rządu tylko tożsamością, która wciąż mogła być uważana za paliwo politycznej mobilizacji.

Tymczasem Karol Nawrocki z całą prostotą wyraził na forum ONZ ducha chrześcijańskiego republikanizmu w polskiej tradycji.

Oczywiście należy powiedzieć, że bez dalszej pracy państwa z tego przemówienia nie wynikną żadne efekty. Dlatego warto, żeby szeroko rozumiana prawica już teraz zastanawiała się nad przyszłym programem skutecznego dla Polski i polskiego soft power rządzenia, wykorzystując m.in. prace takich ośrodków jak Instytut Ordo Iuris z propozycją programową pt. „Polska – Reak-

tywacja. 10 filarów naprawy państwa: odpowiedź na kryzys narodowy (2023–2025)” i inne. Z drugiej jednak strony już sam – taki, a nie inny – głos prezydenta jest znakiem, że liberalna rewolucja 1989 roku słabnie. I to pomimo tego, że w dialektycznych konwulsjach demokracji partyjnej zyskała znów nieco władzy, którą konsekwentnie, jak to rewolucja, wykorzystuje do niszczenia. ■

Od kilka miesięcy Paweł Milcarek, współzałożyciel i wieloletni redaktor naczelny naszego pisma, notuje na swoim profilu w mediach społecznościowych wspomnienia z czasów młodości. Dotyczą one rozmaitych kwestii: spraw polskich w epoce chwiejącego się komunizmu, spraw Kościoła, a także tematów bardziej prywatnych, które jednak również są elementem ilustrowanych czasów. Będzie z tego świetna i interesująca książka. Zanim ona jednak powstanie, chcemy zostawić naszym Czytelnikom odrobinę smaku z tych tekstów na zachętę do dalszej lektury – czy to w internecie, czy to już w wersji drukowanej, na której rychło ukazanie się bardzo liczymy. ■

**w s p o -
m n i e -
n i a**

Ksiądz Jerzy

Paweł Milcarek

Księdza Jerzego w jego wielkich dniach – gdy od pierwszych niedziel stanu wojennego odprawiał na Żoliborzu Mszę za ojczyznę – nie doceniłem i nie uszanowałem.

Powód był prosty: działania księdza złały mi się zupełnie z rzeczami, które rozpoznawałem jako gorszącą maskaradę, nieprawdę, nadużycie symboli, które jeszcze dużo znaczą. Byłem więc wśród naprawdę nielicznych niezadowolonych z tego, że z ambon przemawiają czasami zamiast księży ludzie tacy jak Michnik, a wzruszenie i poparcie tłumu w kościołach kupują sobie wczorajsi ateusze i libertyni nie przez solidne nawrócenie, lecz przez przywdzianie płaszcza wieszczów wolności. Jakże wtedy łatwo szły im recytacje: „Tylko pod tym krzyżem, tylko pod tym znakiem”!

Inaczej mówiąc, był wtedy ks. Popiełuszko dla mnie jakby jednym z tych księży spiskujących, gorących i naiwnych w relacji z powstańczymi „czerwonymi” – o których w swoich pamiętnikach pisał abp Zygmunt Szczęsny Feliński. A moim bohaterem byli Feliński – i Wyszyński – a nie „księża spiskujący”.

Takie zdanie o Księdzu Jerzym miałem bardzo długo. Nie tylko dlatego, że „było coś na rzeczy”. Także dlatego, że jego pracę duszpasterską znałem tylko na odległość. Zresztą zapewne gdybym się zbliżył i zobaczył specyficzną atmosferę „Mszy patriotycznych”, byłoby tylko gorzej. Natomiast także ta atmosfera, jej swoista teatralność i emocjonalność, nie była sercem sprawy. Tym sercem były ludzkie nawrócenia, przemiany wśród tych tłumów. Tego nie zobaczyłem, nie dojrzałem, nie doceniłem. Dlatego miałem ks. Popiełuszkę za kapłana rozgorączkowanego i bardziej ulegającego emocjom niż posługującego tym, co ksiądz ma najważniejszego dla ludzi, nadprzyrodzoną wiarą i sakramentami.

A tam była ta Warszawa i Polska spłakana lub gorzej, zamknięta w bólu, lecz szukająca. Jej symbolem stała się zdjęciowo matka zamordowanego Grzegorza Przemyka – ale tak naprawdę ci ludzie nie byli tak malowniczy. Byli przecież dokładnie tą „polską czernią”, której na czas zaczęła się bać „Gazeta Wyborcza”.

Ale ja się nią zgorszyłem wcześniej, z innych powodów. Miałem swoją rację. Nie miałem racji głębszego wejrzenia.

A samego Księdza Jerzego spotkałem tylko raz. Było to na wiosnę 1983 roku. Zbliżała się pielgrzymka Jana Pawła II, ta uniemożliwiona wcześniej przez stan wojenny. Tak się złożyło – trzeba to będzie opowiedzieć innym razem – że byłem wtedy organizatorem udziału harcerki i harcerzy „Czarnej Jedyńki” w obsłudze tej pielgrzymki. W przypadku harcerzy było dość łatwo (spisałem listę ochotników, zebrałem zdjęcia legitymacyjne, złożyłem listę w Kurii, dostałem w zamian instrukcje oraz identyfikatory). Ale z harcerkami zrobił się kłopot: prałat Bijak powiedział mi w Kurii, że to trzeba rozmawiać z księdzem Karolakiem w Ząbkach – a ten, kontaktowy, co prawda rządził kościelną służbą porządkową, ale nie służbami medycznymi. „A druhny mogłyby wspomagać służby medyczne – ale tu rządzi ksiądz Popiełuszko. Więc musisz, druhu, jechać do niego”.

No więc pojechałem, do Świętego Stanisława Kostki. Wszedłem na teren parafii, z teczką list harcerki pod pachą, i wyczaiłem, gdzie jest ów słynny Ksiądz Jerzy. Odczekałem. W końcu wyszedł z którychś drzwi i siedł – mam w pamięci, że przez jakieś podwórze – gdzieś do innych drzwi. Podeszedłem do niego, przywitałem się i zacząłem mówić, z czym przyjeżdżam. Nie był kontaktowy, raczej obojętnie spojrzał na pokazywane listy harcerki. „Nie ma potrzeby i możliwości włączenia ich do służby medycznej”. Oddał mi teczkę, pożegnał się i poszedł dalej. Tak się odbyło moje jedyne spotkanie z ks. Popiełuszką. Może kilkadziesiąt sekund, może minutę czy maksimum dwie. Nie ma za bardzo czego opowiadać.

Tym dość obcesowym zachowaniem słynnego kapłana się nie zgorszyłem, ale na pewno nie budowało w moich oczach jakiejś ekstra figury. Harcerki udało się innym sposobem włączyć do pracy, tyle że trochę na wariata, w biegu.

Moje zdanie o Księdzu i Mszach za ojczyznę nie zmieniało się. Gdy w lecie 1984 roku trafiłem w trakcie harcerskiego patrolu na

plebanię w Zbąszynku, tamtejszy sympatyczny młody wikariusz zapytał mnie o wrażenia „z Kostki”. Nie mogłem się podzielić wrażeniami, natomiast wyraziłem obawę, że dochodzi tam do niepotrzebnych przesad – to jednak mojego rozmówcę nie zbiło z pantałyku. Oświadczył mi radośnie i z dumą, że w najbliższą niedzielę „powie homilię po warszawsku”. W sensie: jak ks. Popiełuszko.

Dalsze dzieje znamy wszyscy. Ksiądz został najpierw otoczony Urbanowską nienawiścią i był nadal nękany przez SB, a potem uprowadzony i zamordowany. Dzień, w którym poszła wiadomość, że księdza porwano, zapamiętałem – wśród znajomych byliśmy zdania, że to element gry, prowokacja zakonspirowanej w strukturach siłowych komórki sowieckiej. A więc nie tyle sprawa Kiszczaka i Jaruzela, ile objaw ich niepanowania nad sytuacją. Nad sytuacją, której byli współtwórcami.

Dotąd nie wiemy na pewno, jak było.

Wyglądało na to, że władze przestraszyły się możliwych skutków tej zbrodni, lecz ostatecznie balansowały między manifestacją „pełnego wyjaśnienia sprawy” a spłaceniem trybutu względem resortowych Piotrowskich, nienawidzących Kościoła i Solidarchów. Wyszło więc w końcu, w procesie toruńskim, tak jakby i zamordowany był razem z mordercami na ławie oskarżonych.

Byłem w harcerskiej służbie porządkowej na pogrzebie męczennika. Pamiętam tamten dzień, tamten tłum.

Kult Księdza Jerzego był zaraz tak silny i spontaniczny jak wcześniej życie wokół jego Mszy za ojczyznę. Szedł jak ogień po ściernisku – ze słowami św. Pawła: „Zło dobrem zwyciężaj!”. A za tymi słowami była przecież – jak na filmie z momentu ogłoszenia śmierci księdza wobec modlących się „u Kostki” – męka przełamywania się przy słowach „jako i my odpuszczamy naszym winowajcom” (dopiero za trzecim razem ludzie powtórzyli za ks. Folejewskim te niepomijalne słowa Modlitwy Pańskiej...).

Dzisiaj wiemy, że nazajutrz po śmierci Księdza Jerzego byli nawet tajni współpracownicy SB, którzy pod jej wrażeniem odrzucali dalszą kolaborację. Także wśród księży współbraci męczennika.

Ja jeszcze długo byłem – z szacunkiem, ale z dystansem.

I nie pamiętam, kiedy to zaczęło się zmieniać.

A potem daleko od Polski, w ukochanym Fontgombault ni stąd, ni zowąd wręczono nam ceremonialnie dar w postaci relikwii ks. Popiełuszki. Poszły w ręce najstarszej córki, wtedy nastolatki, która trochę wcześniej miała niecodzienną okazję rozmowy z panią Marianną Popiełuszką.

A potem w którymś wydawnictwie poproszono mnie o zrobienie albumu o Księdzu Jerzym – koncepcja, tekst, wybór ilustracji. Mnóstwo czasu nad zdjęciami w archiwum u Świętego Stanisława, nad tekstami w dokumentach i wspomnieniach. Wtedy nareszcie spotkałem się z nim po raz wtóry i inaczej. Zobaczyłem jego drogę.

Tak. Ale dopiero gdy całkiem niedawno we wspomnieniach Lecha Jęczyńka przeczytałem jego krótką osobistą opowieść o nawróceniu dzięki kontaktowi z Księdzem Jerzym, wtedy coś znalazło swój kres. I tak już zostało.

Błogosławiony Księżu Jerzy, módl się za nami. ■

O Romanie Dmowskim

Paweł Milcarek

O ile Marszałek miał swoje miejsce w mojej wyobraźni od bardzo wczesnej młodości – jak już napisałem, paradoksalnie dzięki także *Małej Encyklopedii Powszechnej PWN* – o tyle Roman Dmowski przez szereg lat w ogóle dla mnie nie istniał. Dochodziło do mnie tyle, że był to zwolennik sojuszu z Rosją, więc w mojej świadomości został opisany jako polityk jakby kolaboracyjny (nie niepodległościowy) i przy tym pozbawiony charyzmy czy znaczenia.

Pan Roman był zatem zasadniczo nieistniejący, jakiś pan w garniturze na zdjęciu Komitetu Narodowego Polskiego. Później opowiadał mi jakiś stary endek, że jako młody człowiek poprosił straganiarza ze zdjęciami wybitnych Polaków o zdjęcie Dmowskiego. Straganiarz był dobrym handlowcem, bez oporów, ale drapał się za uchem niepewnie: „Dmowskiego? Mam Dziadka, mam Paderewskiego, mam Kurfantego [tak wymawiał]... Ale Dmowskiego to nie mam”.

Ja miałem podobną przygodę, już jako narodowiec. Podobną, lecz nie identyczną. Będąc w Krakowie na zlocie najstarszych drużyn Rzeczypospolitej w 1983 roku, miałem drobną sprzeczkę ze straganiarzem na Wawelu. Widząc u niego zdjęcia Marszałka w najróżniejszych wydaniach i pozach, przygadałem mu: „Eeee, tylko Piłsudski. A nic lepszego pan nie ma?”. Starszy pan był, zgodnie z moim przewidywaniem, zaskoczony. „Lepszego?... – odpowiedział pytaniem niepewnie. I zaraz kontynuował po galicyjsku: „A kogóż to, zum Beispiel?”. „Dmowskiego na przykład”. Mój rozmówca się zdenerwował: „Nie, proszę pana, tego nie mam!”.

Wtedy obaj wiedzieliśmy, kto zacz Dmowski. Ale kilka lat wstecz ja nie wiedziałbym o nim ani be, ani me. Nie przebijał się.

Może nie przebijał się – jak twierdził Piotr Wierzbicki – ten inny styl przywództwa Dmowskiego, oparty na deklarowaniu celów i opisywaniu zamierzonych kroków – podczas gdy styl przywództwa Piłsudskiego był stylem rozkazu zstępującego od wodza, „który jeden wie”, inni nie muszą nic poza posłuszeństwem. Może tak.

Ale jakoś na moment przed stanem wojennym Ksiądz Franciszek pokazał mi na chwilę egzemplarz bezdebitowy *Myśli nowoczesnego Polaka*, w wydaniu Ruchu Młodej Polski. Polecił tę lekturę. To było pierwsze spotkanie na poważnie. Mignięcie nazwiska przywódcy ND, po raz pierwszy w kontekście pozytywnym i intrygującym.

I tak się zaczęło. Na wiosnę 1982 roku odbył ze mną rozmowę Jacek Wójcik, wspominany już przy innych okazjach były członek Zarządu Regionu Mazowsze „Solidarności”. To był „werbunek” do pracy dla podziemnej „Ojczyzny”, ale przy tej okazji trochę rozmawialiśmy o ideach i autorytetach. Jacek coś bąknął o istniejącej wśród endeków różnicy: dla jednych Jaruzel per saldo uratował Kraj przed interwencją sowiecką, a dla drugih – wprowadził stan wojenny właśnie dlatego, że w Solidarności „siły narodowe” okazywały się rosnąć i usamodzielniać. Dzisiaj myślę, że obie hipotezy były mylne – ale wydaje mi się, że przynajmniej opisywały dwie drogi tych środowisk: jedna była przede wszystkim antyinsurgencyjna i nastawiona na pracę „pozytywistyczną”, a druga wchodziła w Solidarność jako jedyny realny ruch narodowy naszego czasu, była więc raczej „aktywistyczna”. Z perspektywy późniejszych doświadczeń – gdy poznałem już sporo różnych środowisk endeckich – powiedziałbym, że chociaż obie te „orientacje” dzieliła ocena sytuacji aktualnej i związany z tym wybór, fundament ideowy był identyczny lub bardzo podobny, a i kontakt nie był wykluczony. Temat ten postaram się pogłębić w innym miejscu.

No, ale wróćmy do Pana Romana. Od Jacka dostałem do czytania pakiecik lektur dmowskich: nie tylko widziane już przez chwilę *Myśli nowoczesnego Polaka*, ale i cieniutką broszurę *Kościół, naród, państwo* (w wydaniu z 1979 roku, nakładem gdańskiej Niezależnej Grupy Politycznej Mariusza Urbana). Jeju! Cóż to było za odkrycie!

Już nie mówię o słynnym „prologu” w *Myślach nowoczesnego Polaka*: „Jestem Polakiem...”. I dziś sądzę, że jest to jeden z kilku

najpiękniejszych tekstów o patriotyzmie – napisany zresztą, te kilka akapitów, w duchu takiego nacjonalizmu, który harmonizuje z uniwersalizmem ludzkiej przyzwoitości, prawdziwego humanizmu, przyjaznego każdemu nurtowi szlachetnej miłości ojczyzny, choćby nam dalekiej i obcej. W tym tekście jest i duma, i odpowiedzialność, i pokora, i obowiązek – obowiązek oczywiście nade wszystko. *De officiis*. Można, moim zdaniem, w ogóle nie cenić samego Dmowskiego, mieć do niego anse i złości, zwalczać jego politykę, a czytać ten początkowy tekst „Jestem Polakiem...” z wypiekami na twarzy i bijącym sercem, a nawet po prostu z głębokim przeżyciem słuszności czy szlachetności tych złotych zgłosek nowoczesnej polskości.

Z całymi *Myślami nowoczesnego Polaka* jest inaczej. Owszem, jest to świetny pamflet i manifest – kubel zimnej wody na głowy rozogniane akademiami patriotycznymi, ostry sprzeciw wobec szafowania egzystencją wspólnoty w stylu „dziś tryumf albo zgon”; sztych w to, co Stanisław Brzozowski nazwie „Polską zdzieciniałą”, w patriotyzm ograniczony do stanowych postszlacheckich łezek w oku za „ojczyzną” tożsamą z utraconą pozycją i majątkiem. Bolesne, lecz niezbędne napiętnowanie „naszej polskiej bierności”. I prawda, że to całe już samo w sobie trudne do zniesienia dla duszy polskiej *verbum acerbum*, twarda mowa człowieka z pozoru wyzbytego „polskich uczuć”, chłodnego umysłu zapalającego się tylko w krytyce własnego narodu – że cały ten bojowy wykład, kreślący następnie imperatywy „nowoczesnego Polaka”, został utkany ze zgoła biologicznego racjonalizmu amoralnej walki o byt, darwinowskiej selekcji naturalnej, fizyki społecznej „egoizmu narodowego”. I to już uwierało. Uwierało nie tylko instynktom politycznego idealizmu (w które było wymierzone), ale i fundamentom etyki chrześcijańskiej. Z tym uwieraniem była przecież potem w dziejach obozu narodowego długa historia, trwająca do dziś: dialog, w którym rację ma wymagająca etyka chrześcijańska Kościoła, ale bez wylewania dziecka z kąpielą i przecież niekoniecznie wykładana jako sentymentalna „religia serca” à la Rousseau. Ten dialog trwa, nigdy nie będzie łatwy, jak w realnym życiu.

In illo tempore prościej drogę do mojego umysłu i serca miał wywód z Kościół, naród, państwo, czyli z „drugiego Dmowskiego”, tego zbliżającego się ponownie do prawdy swojego chrztu i wyzna-

nia katolickiego. Są tam rzeczy dużej mocy i przenikliwości – o związku katolicyzmu i polskości. Nigdy nie czytałem w nich sztuczki politycznej instrumentalizacji katolicyzmu i Ewangelii – choć nie przeczę, że ktoś może ich tak używać lub używa, zwłaszcza wtedy, gdy z różnych racji „Kościół jest do wzięcia”. Dla mnie potrzebne i oczekiwane było w tej broszurze Dmowskiego przyznanie – przez dziecko pozytywizmu, przez agnostyka, który będzie jeszcze rzeczywiście powracającym synem marnotrawnym, za parę lat – że historyczny byt narodu polskiego jest, czasowo i przyczynowo, poprzedzany katolickim credo, pracą Kościoła. Był to na pewno objaw przełomu i hasło do przełomu. W odróżnieniu od wcześniejszego pokolenia twórców endecji to nowe pokolenie narodowców – dla którego pisane było *Kościół, naród, państwo* – szukało w religii prawdy i drogowskazu postępowania, a nie tylko spoiwa wspólnoty.

Odtąd moja naraz intelektualna i sentymentalna zażyłość z Panem Romanem, Polakiem i Europejczykiem, miała się intensywnie rozwijać. Stawała się już również przyjaźnią, dla której można to i owo ryzykować lub tracić, tak zwyczajnie i choćby minimalnie: jak np. wtedy, gdy dla obecności na Mszy w urodziny Dmowskiego (9 sierpnia) w jego parafialnym kościele na Kamionku musiałem spóźnić się znacznie na obóz harcerski, co spowodowało słuszne wyrzuty, trudne do odparcia. Notabene owa Msza na Kamionku w roku 1982 miała dziwny przebieg: w jej trakcie wyszło na jaw, że organizatorzy zawiedli w czymś gospodarza miejsca, bp. Kraszewskiego, który w związku z tym, po wygłoszeniu w kazaniu kilku pochwalnych zdań o Dmowskim, przerwał to znienacka i wybuchnął wyrzutami w stylu: „Msza ta jest jałmużną, składaną przez nas przy braku starania tych, którzy ją zamówili...”. Zgromadzeni byli niezłe zaskoczeni. No cóż, dobry biskup, o gorącym sercu, znany był także z cholerycznych skoków emocji.

Na drodze zbliżania się do tradycji Dmowskiego – przez opracowania, wspomnienia, źródła, rozmowy – nie szło się wśród tłumów, nie czuło się już łokciami tłumu entuzjastów. To była na ogół samotna wyprawa, u której końca czy w której etapach spotykało się nieduże gremia podobnych poszukiwaczy. To uczucie samotności nawet w pobudzonym patriotycznie – lecz w innym duchu – tłumie rodaków było równocześnie szkołą charakteru

i racjonalnej samodzielności, ale też sytuacją na dłuższą metę ryzykowną. Nie jest dobrze pozostawać długo w dystansie wobec silnych zbiorowych emocji swojej wspólnoty, jeśli nie są one złe. Wiem, że wyszedłem z tej próby bez żadnych strat, ale post factum rozumiem, jak niebezpieczna może być wtedy pokusa rysowania sobie indywidualnych ścieżek „realizmu” z pogardą dla „zbiorowej głupoty” swoich. Taka samotność to – w najlepszym przypadku – inna postać Konradowych samotności w celi, z bonusem w postaci braku reakcji narodu na Konradowe „kochanie całego narodu”. A zawsze czas wahadła emocjonalnego, od głodu zrozumienia do nadmiaru pewności siebie, i z powrotem.

A przecież ta służba ideowa i polityczna polega też na sztuce kierowania narodem, jego dążeniami i emocjami również. Co w takim razie oznacza umiejętność zachowywania równowagi – w byciu z własną wspólnotą i w zachowywaniu zdrowego dystansu wobec żywiołów tłumów.

Już niedługo miałem na swojej drodze spotkać kolejne osoby, stare i młode, które też zmuszone zostały okolicznościami i swoim wyborem do owej „samotności wśród swoich”. Różne osobowości i losy, różne środowiska, różne diagnozy i recepty. Dopiero po wielu latach z ujawnionych archiwów bezpieki mogłem się dowiedzieć, co w tej sytuacji zrobili niektórzy (!) z nas z otrzymaną od naszego mistrza lekcją realizmu politycznego.

Pana Romana rocznica śmierci przypada 2 stycznia. W tamte mroźne zimy Msze rocznicowe w Katedrze oraz przemówienia i modlitwy przy grobie na Bródnie dawały się zapamiętać zawsze z bólem zziębniętych stóp oraz nieznośną drętwością czerwonych uszu i policzków. Szedłem tam w harcerskim mundurze. Któregoś razu przed tą wieczorną Mszą byłem na przyjęciu imieninowym wuja Mietka (tego, który przeszedł przez ubeckie więzienie). Dowiedziawszy się o moich planach na wieczór, wspomniał, że sam przebył drogę – odwrotną niż moja – od Dmowskiego do Piłsudskiego. Ale nie było w tym grama partyjnego dystansu i polemiki. Jednak doświadczenie życia kazało mu dodać: „Ale bądź ostrożny. W celi siedziałem z chłopakiem, który dopiero ode mnie dowiedział się, co znaczy skrót NSZ, a został skazany za przynależność do NSZ”. Zapamiętałem tę uwagę jak ciekawą reminiscencję więzienną. Ale nasze czasy były przecież inne. ■

Prymas Glemp

Paweł Milcarek

Prymas Glemp jest w mojej pamięci figurą dziwnie skomponowaną. Zasadniczo z chwiejności, wynikającej być może z częściowego braku własnego zdania, oraz z pewnej ostatecznie godnej szacunku gotowości dźwigania ciężaru, który go przerastał. Takie to złożenie było wewnątrz wielkiej złoczonej ramy, w którą został wstawiony i wewnątrz której wytrwał.

Tak to widzę od dość dawna. Ale nie zawsze tak było.

Pochodzę z czasów, w których większość ludzi wierzących przyjmowała każdą kościelną nominację jak widzialny objaw niewidzialnego ruchu palca Bożego. Nie pamiętam, czy obejmowało to mianowanie proboszczów, ale na pewno dotyczyło biskupa prymasa.

Tak więc gdy jakiś czas po wielkim pogrzebie Prymasa Tysiąclecia usłyszeliśmy, że na stolicy warszawskiej (i gnieźnieńskiej) nastąpi po nim Józef Glemp, wówczas biskup warmiński – tylko przez moment opanowywaliśmy kompletne zaskoczenie, gdyż dłuższe w nim przebywanie byłoby chyba znakiem złego ducha. „Glemp” – to nazwisko, dziwnie brzmiące po nazwisku „Wyszyński”, znałem co prawda (czytający dużo piętnastolatek) z krążącej tu i tam listy domysłów (był na niej ks. Tischner, będący wtedy w pierwszym rozbłysku sławy). Ale nie mówiło mi nic a nic. Na szczęście, jak szybko nam przypomniano, był przecież sekretarzem Księdza Prymasa. Ach tak? To już cię kochamy!

Ubrałem się w mój harcerski mundur galowy – jak w maju na pogrzebie kard. Wyszyńskiego – i poszedłem na ingres. Ingres, jak to ingres biskupi, był do katedry – ale z racji wielkiego zgromadzenia Msza została odprawiona na ołtarzu prowizorycznym przed Świętą Anną. Z tej Mszy pamiętam wspinanie się nieco

po ścianie tegoż kościoła, żeby ponad głowami tłumu zobaczyć nowego Prymasa przy ołtarzu, głoszącego.

I potem dość długo traktowałem Prymasa bardzo osobiście, zgoła po synowsku: tzn. w różne święta chodziłem do katedry lub tam, gdzie Prymas celebrował (np. u Świętego Krzyża byłem w dniu, w którym spotkał się z Warszawą, wróciwszy z Rzymu po swej kreacji kardynalskiej). „Wpadałem” na Miodową – oczywiście tylko do „przedpokojów”, w różnych sprawach. Ale w ten sposób trafiałem na różne okazje. Na przykład składałem Prymasowi życzenia imieninowe w dużej sali (przy takiej okazji dostałem od niego „w zamian” książkę Gogacza *Dziesiątek różańca refleksji*). Nigdy jednak nie stałem się przez to *notus pontifici*, raczej po prostu byłem rozpoznawany przez „niższe szarże” (np. siostrę Janę).

W stanie wojennym bardzo Prymasa szanowałem – a to nie była już oczywista postawa, jak parę miesięcy wcześniej. Wraz z kolejnymi prymasa Glempa wystąpieniami, miarkującymi gniew spacyfikowanej Solidarności i dość koncyliacyjnymi, powstała tu w środowiskach opozycyjnych kontrowersja: z Prymasem czy wbrew niemu? W paryskiej „Kulturze” i w podziemnych biuletynach lewicowo-laickich jeżdżono wtedy po nim równo, włącznie z historycznymi metaforami poetyckimi o kompromisach z diabłem. Przecistawiano mu Jana Pawła II i kard. Macharskiego, oczywiście bp. Tokarczuka. Solidarnościowi dobrzy ludzie woleli to wszystko owijać w bawełnę lub zamykać w kaczmarskie: „Spawacz gra w bambuko z Glempelem”. Ja zaś – wraz z przesuwaniem się w stronę antyinsurrekcyjną i antyzadymową – byłem z Prymasem z coraz większym przekonaniem i zaufaniem. Chociaż nie byłem związany z RMP, to akurat w tej sprawie dobrze moje ówczesne przeświadczenia opisywały apologie Prymasa na łamach „Polityki Polskiej”, solidnego pisma tego środowiska (apologie autorstwa piszącego pod pseudonimem Tomasz Wołka).

Prymas zresztą nie przestawał drażnić podziemia. Z jednej strony bowiem autentycznie zabiegał o prześladowanych, ale z drugiej – coraz jaśniej wyrażał swoje przeświadczenie, że Solidarność już nie wróci i trzeba znaleźć inne rozwiązania. Mówił to poza Polską, w wywiadach za granicą. Był więc „zdrajcą”.

A był to czas szczególnie bolesny i gniewny. Było w Polsce wielu ludzi, po których aparat stanu wojennego przejechał się

i ich poharatą. Więc Prymas przedstawiany jako „dogadujący się z mordercami” nie budził już entuzjazmu, wcale nie! Więc był „zdrajcą”. A przecież – co wiemy dziś i przy czym oddychamy ze spokojem – akurat Józef Glemp nigdy zdrajcą nie był. Nie był też nigdy współpracownikiem SB (co przecież „nie omijało” także księży w stanie wojennym wielbionych za „opozycyjność”). Nigdy nie dał się zwerbować komunie. Była w nim, tak się domyślam, ta jakaś ludowa niesubordynacja i jakaś rzeczywiście księżowska wierność – że esbecy nic z tym nie potrafili zrobić. Więc on zdrajcą nie był. Ale nie stawiał na Solidarność. Dlatego ludzie go za zdrajcę uważali. Lub za mięczaka.

Znajdowałem się wśród tych, którzy sądzili, że jest za tym jakaś głębsza myśl – wizja utwierdzenia ruchu niezależnego narodu na podstawach lepiej zdefiniowanych niż solidarnościowy sprzeciw, z innymi ludźmi i innymi odniesieniami ideowymi. I dziś myślę, że ktoś czy coś wówczas podpowiadało Prymasowi tę alternatywę. Ale nie sądzę, żeby miało to szanse – w zestawieniu z realnymi potencjałami w kraju. Prymas potrzebowałby elity przywódczej o potencjale porównywalnym z czołówką „mózgów opozycji”, no i zasobów innych niż z Banco Ambrosiano. A nie miał. Wyjście na pozycję „trzeciej siły” byłoby w tych warunkach wyjściem na mróz w slipkach: i się zamarza, i się jest śmiesznym.

Prymas nie wyszedł tak, choć chyba się trochę przymierzał (drugi skład Prymasowskiej Rady Społecznej...). Może nie zdążył, bo Jan Paweł II miał inną wizję, najwyraźniej stawiając jednak na Solidarność, a raczej na kościelno-opozycyjny sztandar wolności. I Prymas musiał spasować. Na pewno od tego czasu wiedział już, że nie warto samemu zbyt wiele kombinować, skoro Papież w końcu i tak zarządzi swoje także na tym polskim gospodarstwie.

Trochę Prymas zjadał żabę. W 1987 roku przyjechał z kolejną pielgrzymką Papież – i to wtedy głosił o solidarności na Zaspie. Gdy pojawiali się obaj, Ojciec Święty był, wiadomo, superstar. Przy nim i Wyszyński w 1979 roku był już „tym drugim” – ale w 1987 Glemp przy Janie Pawle był niestety, gorzej, jak ktoś niekonieczny (choć, tak myślę, mało kto spośród wiernych by ośmielił się tak to sformułować).

No i wtedy, 8 czerwca 1987 roku, w dniu przyjazdu Papieża do Polski staliśmy w harcerskiej „białej służbie”, w szpalerze

na Miodowej, przy wejściu do katedry warszawskiej. Ulica była zablokowana przez służby porządkowe, milicyjne i kościelne. Po drugiej stronie, w witrynie jakiegoś sklepu stały jak żywe manekiny sprzedawczynie, też czekając na widok Gościa. A ja z kolegą – tuż przy bramie katedry. W końcu podjechał papamobil, za nim limuzyny. Gdy wyszedł Numer Jeden, owacja uderzyła nową falą, oczywiście ze skandowanym „Niech żyje Papież!”. Zaraz za Numerem Jeden szedł szkarłatny Prymas. My – my trzej, ideowi „prymasisci” – zdążyliśmy zawołać: „Niech żyje Prymas!”. A jeden z nas krzyknął wprost do przechodzącego na odległość dwóch metrów: „Dziękujemy, Księżu Prymasie!”.

I tyle? Nie. Jeździło się za Papieżem po Polsce. Więc przez grąskie pole pod Tarnowem – na beatyfikację Karoliny Kózki, spotkanie Papieża z polską wsią. Na samym środku wielkiej przestrzeni pól – ołtarz papieski. Wielotysięczny tłum czeka. W końcu jest!

Potężny tłum woła swoje: „Niech żyje Papież!”. I gdzieś wśród tego znowu nas trzech, „prymasistów”. Gdy milknie na chwilę owacja na cześć Papieża, my we trzech skandujemy: „Niech żyje Prymas!...”. Ze trzy razy tak... Trzeba by widzieć miny ludzi dookoła: czytamy w oczach, poza zdziwieniem, niewypowiedziane: „to na pewno jacyś prowokatorzy”. Wołać przestaliśmy.

A potem – nowa Polska i nowa niepodległość.

Ale ja tu nie opowiadam życia Prymasa, tylko to, co mi się łączy z moich z nim styczności.

A wraz z latami 90. moje styczności z Arcybiskupem Warszawskim nabrały nowej jakości.

Nastąpiły dwa spotkania znaczące.

Pierwsze – w związku z tym, że zostałem w 1997 roku wiceprezesem Archidiecezjalnej Akcji Katolickiej. W zarządzie miałem odpowiadać za formację, więc przygotowywałem tu coś solidniejszego: katechizm, spotkanie z Ojcami i Tomaszem, dokumenty nauki społecznej Kościoła (nie tylko posoborowej), liturgia godzin. Mieliśmy audiencję u Prymasa. Nasz zarząd pełen zapału, relacjonujemy nasze plany. Prymas w fotelu – uśmiechnięty, uprzejmy... Ale też jakby mało zainteresowany podtrzymywaniem w nas zapału. Powiedziałbym: bezsilny, jakby obojętny, czy rzeczywiście będziemy tam coś robić, czy może niekoniecznie. Wyszliśmy zdezorientowani. Ktoś mi potem bąknął niepewnie: czy Ksiądz

Prymas jest rzeczywiście zainteresowany, żeby ta cała Akcja Katolicka była nową jakością, a nie udawaniem? Rozłożyłem ręce. Nie wiedziałem, co powiedzieć. Przyszłość objawiła to, że nowa jakość nie powstała, choć wypowiedziano tak wiele słów.

Drugie „spotkanie” odbyło się w związku ze złożoną przez nas oboje z żoną prośbą o zgodę na chrzest w rycie tradycyjnym dla naszego dziecka. Taką prośbę adresowaną do Prymasa jako swojego biskupa składało się na piśmie w Kurii. Na Miodowej urzędnik odbierający podanie był zaskoczony, ale także pozytywnie zainteresowany. „No dobrze – rzekł. – Przeszkód nie widzę, proszę chrzczyć. Po odpowiedź pisemną trzeba przyjść za tydzień”. Wyszedłem radosny jak na skrzydłach. Wróciłem po tygodniu. Ten sam kurialista mało nie spadł z krzesła, gdy mnie zobaczył: „Proszę pana! Niech pan patrzy!”. I wyjął z szuflady moje podanie. Było całe upstrzone dopiskami i wykrzyknikami. Zobaczyłem tylko dopisek: „Chrzczymy tylko według ksiąg obowiązujących!”. Roztrzęsiony urzędnik pokazał palcem parafkę przy tych dopiskach: JG. „Widzi pan, kto to?” Domyśliłem się łatwo. „Poproszę o pisemną odpowiedź...” „Takiej odpowiedzi nie będzie, nie jest potrzebna”... Hmm, długo by gadać. Był to rok 1996. Pomyślałem: człowiek chwiejny, ale wobec słabszych ręka twarda – i niewidzialna.

A przecież jakiś rok wcześniej, co prawda po dłuuuuuugim czasie, Ksiądz Prymas w odpowiedzi na napisaną przeze mnie, podpisaną przez wiele osób prośbę o regularną Mszę trydencką – udzielił odpowiedzi szerokiego serca: dekretem ustanowił duszpasterza dla „tej grupy”. Tak ruszyła trydencka Msza warszawska. To mu pamiętamy.

Kim więc był Ksiądz Prymas Glemp? Człowiekiem dźwigającym cierpliwie jarzmo, które na nim złożono. Ktoś usługujący mu do uroczystej celebry w katedrze opowiadał, jak po wspaniałej uroczystości – która bywa trudem, ale jest przecież nade wszystko radością – Ksiądz Prymas szybko zdjął z siebie szaty liturgiczne w zakrystii. „Nareszcie!” – odetchnął z prawdziwą ulgą. Koniec zaszczytu bywa końcem udręki. ■

Jak się zaczęła „adopcja dziecka nienarodzonego”?

Paweł Milcarek

Już pisałem, że w trakcie pobytu w Londynie w roku 1986 chętnie chodziłem na Mszę niedzielną w katolickiej Katedrze Westminsterskiej, ponieważ była tam Msza łacińska z chorałem gregoriańskim. Przy którejś z tych bytności zdarzyło się coś bardzo niewielkiego. O niezmierzonej wartości – nie tyle dla życia mojego, ile dla życia ludzi, o których dziś nie wiem.

W katedrze, zaraz przy jej wejściu stał – nadal stoi – rodzaj „bufetu”, gdzie wystawiano książeczki Catholic Truth Society i gdzie również ludzie zostawiali innym do wzięcia różne książeczki i obrazki (a czasami jakieś protesty do podpisu, np. przeciw bluźnierstwom w jakimś filmie). Tamtego razu, gdy wychodziłem ze świątyni, jak zawsze zwróciłem uwagę, co tam aktualnie leży.

Zobaczyłem obrazek. Był tylko jeden. Wziąłem go, bo zorientowałem się, że dotyczy modlitwy za nienarodzonych. Od paru lat byłem zaangażowany w skromne działania na rzecz pomocy samotnym matkom wahającym się przed urodzeniem dziecka, a od jakiegoś czasu byłem też włączony w „krucjatę modlitewną” pro life animowaną z Krakowa przez inżyniera Antoniego Ziębę. Sprawy te więc przylepiały mi się do oczu i do rąk. Tak jak ten obrazek, jak opilek do namagnesowanego kawałka metalu.

Wyszedłem. Z katedry przeszedłem spacerem przez plac przed nią i skręciłem w lewo Victoria Street. Oddychałem spokojnie świątecznością niedzieli, oddechem młodego człowieka zbierającego spojrzeniami piękno mijanych miejsc, rzeczy, osób. Doszedłem do stacji (owszem, też Victoria w nazwie), przekroczyłem barierki, machając kontrolerowi moim biletem miesięcznym w czerwonej oprawce. Zszedłem do Circle Line, wybrałem jej kierunek zachodni, w „moje strony”, do Kensingtonu.

Tylko chwila i byłem w wagoniku. Wolne miejsce. Usiadłem, choć to tylko kilka minut. Usiadłem, bo chciałem zobaczyć dokładnie, co wziąłem z katedry. Z kieszeni w marynarce wyjąłem obrazek. Była to w sumie mała lakierowana karteczka złożona na pół, tak że całość stanowiła czterostronicową „książeczkę”. Na wierzchu, jak wezwanie, była sepiowa ilustracja Świętej Rodziny z jakimś napisem „spiritual adoption” czy jakoś tak, a na pozostałych trzech stroniczkach był tekst. Szybko przebiegłem go oczami: to nie była po prostu zachęta do modlitwy w intencji ochrony dzieci nienarodzonych, to coś innego. Zanim dojechałem do High Street Kensington, dotarło do mnie najważniejsze: jakie to proste i zwyczajne, można się dzień w dzień przez dziewięć miesięcy modlić z wiarą o ochronę konkretnego dziecka nienarodzonego zagrożonego sztucznym poronieniem, dziecka wybranego przez Boga. Dlatego nazwali to duchową adopcją. Dotknąłem jakiegoś gorącego źródła, tak to poczułem – jak kilka razy w życiu. Coś musiało się wydarzyć.

Z metra wyszedłem z prostym pomysłem: zaraz przetłumaczyć tekst modlitwy na polski. Po powrocie wszedłem do siebie na górę, usiadłem przy stole, położyłem przed sobą obrazek, pod nim czystą kartkę – i zająłem się tłumaczeniem modlitwy.

Popłynął polski tekst:

„Panie Jezu, za wstawiennictwem Twojej Matki Maryi, która urodziła Cię z miłością, oraz za wstawiennictwem św. Józefa, człowieka zawierzenia, Który opiekował się Tobą – proszę Cię w intencji tego nienarodzonego dziecka znajdującego się w niebezpieczeństwie sztucznego poronienia, które duchowo adoptowałem. Proszę, daj rodzicom tego dziecka miłość i odwagę, aby pozostawili je przy życiu, które Ty sam mu przeznaczyłeś. Amen”.

* * *

Ciąg dalszy nastąpił. Dzięki życzliwości o. Jerzego Domańskiego, ówczesnego redaktora naczelnego „Rycerza Niepokalanej”, mogłem na jego łamach wydrukować artykuł, w którym tłumaczyłem zasady duchowej adopcji i wzywałem do jej podjęcia. Sam zadeklarowałem rozpoczęcie codziennej modlitwy „adopcyjnej” od 1 stycznia 1987 roku i kontynuowanie jej do 2 października.

Od uroczystości Świętej Bożej Rodzicielki do wspomnienia Świętych Aniołów Stróżów.

Gdy numer czasopisma doszedł do czytelników, moje wezwanie dotarło do ludzi, do których miało dotrzeć. Miałem na to nadzieję – ale nie spodziewałem się, jak to nastąpi i co z tego będzie. Byłem cienkim drucikiem, którym popłynął prąd. I wystarczy.

Mój artykuł został przeczytany na zebraniu w Duszpasterstwie Akademickim „Straż Pokoleń”. Tam byli ludzie działający od lat na rzecz ochrony dzieci nienarodzonych, wspierania rodziców w kłopotach, pomocy samotnym matkom. Młodzi ludzie inspirowani m.in. przez lekarzy wykluczonych z zawodu z powodu sprzeciwu wobec aborcji (ja tam spotkałem panią doktor Chróścicką-Paderewską, blisko był też pan doktor Włodzimierz Fijałkowski). Ludzie z Duszpasterstwa uznali, że duchowa adopcja to przecież ich misja! W Straży Pokoleń zresztą regularnie modlono się w duchu ślubów jasnogórskich, jakie w 1956 roku złożył kard. Wyszyński, że jako naród „będziemy walczyć w obronie każdego dziecięcia i każdej kołyski”. To wszystko dobrze współgrało ze sobą.

Działający w Straży Pokoleń Jurek Zieliński, skądinąd narodo-wiec jak ja, stał się jednym z głównych propagatorów sprawy. On naprawdę był od początku głównym jej apostołem. To, tak sędzę, jemu jako pierwszemu należy się chwała należna cichym sługom tej pięknej misji. Obok niego byli oczywiście inni, potem dochodzili jeszcze inni ludzie i instytucje. Każdemu, kto się do mnie zgłaszał, starałem się udzielać swojego zainteresowania i wsparcia wedle moich sił.

Ja jeszcze tylko zadbałem o to, żeby był w Polsce obrazek równie łatwo przekazywalny jak ten, który „przylepił” się do mnie w Londynie. Po powrocie do Kraju napisałem do ks. Waleriana Moroza, dyrektora Wydawnictwa Księży Michaelitów w Strudze k. Warszawy. Wysłałem mu tekst modlitwy z objaśnieniem i poprosiłem go o wydrukowanie odpowiednich obrazków. Trochę zwlekano z odpowiedzią, z drukiem wówczas nie było tak łatwo. Wtedy napisałem jeszcze raz, uciekając się do argumentu, że jeśli zaniedbamy tę sprawę, odpowiemy za to na sądzie Bożym. Nie chodziło mi zresztą o strach przed sądem, lecz o powiedzenie księdzu dyrektorowi, jak bardzo poważnie widzę tę sprawę. Od

tęgo momentu sprawy poszły dość szybko, przynajmniej jeśli chodzi o druk obrazka. Tak się zresztą złożyło, że parę tygodni po swoim liście byłem w Strudze (na rekolekcjach profesora Gogacza) – i wykorzystałem to, żeby zejść do ks. Moroza i zapytać, co z naszą sprawą. Ksiądz pokazał mi obrazek, który zamierzał dać (było to któreś piękne renesansowe rondo ze Świętą Rodziną).

No, ale ostatecznie wyszło to nie takie ładne, wyszło zresztą jako folderek, nie zwykły obrazek. Niemniej można już było „coś” dawać zainteresowanym lub rozkładać w kościołach. Mały folder. Przez moje ręce przeszły go setki (byli ludzie, którzy prosili o niego korespondencyjnie – np. pisała do mnie jakaś pani ze Śląska, co jakiś czas prosiła o kolejną paczkę tych folderków).

I tak ta sprawa popłynęła ode mnie, daleko, już zupełnie poza moim wpływem i pośrednictwem. Jurek Zieliński i inni liderzy (np. pan Arkuszyński z Gdańska) nadal zgłaszali się jednak do mnie co jakiś czas, czyniąc mi zaszczyt jakiegoś choćby biernego udziału w ich niezmordowanym apostołstwie. Jurek wpadał do mnie np. między wykładami na uczelni, otwierał teczkę i pokazywał listy nowych ośrodków duchowej adopcji, opowiadał o tym, jak zawieźli rzecz a to do przysłowiowego Olecka, a to do... Indii. On i inni opowiadali o mnóstwie znanych im przypadków gorliwej modlitwy, oczyszczenia sumień, zaangażowania. Dbano o to, żeby z krótką codzienną modlitwą złączone były jeszcze inne praktyki modlitwy i miłosierdzia, żeby akt zobowiązania miał charakter społeczny, świadomy, a przecież pozostał szeroko dostępny.

Wiedziałem, jak już jestem daleko w tyle za innymi, którzy to dzieło przejęli. Było to dla mnie z jednej strony proste jak dzieła Boże, a także niepojęte: jak rozkrzewiło się to dzieło wśród ludzi, jakby oczekiwane, potrzebne. I naprawdę jednym z dowodów dla mnie, że jest to Boża sprawa, jest to, jak proste były jej początki, jak skromne – i jak niewielki, po prostu nikły mój udział w jego „rozniesaniu”; a jak bardzo się ono rozeszło, po Polsce, po świecie. Zabawne, że gdy po latach Polacy zaczęli mówić o duchowej adopcji w Anglii, okazało się, że tam nikt o tym nie słyszał. A ja naprawdę tam znalazłem małą karteczkę! Brytyjscy działacze pro-life zwrócili się do Polaków o treść tej adopcyjnej modlitwy. „Karteczka” angielska wróciła więc na Wyspę.

Dzieło wyrosło ogromnie. Po latach, w których jego promotorami byli ludzie świeccy, zupełnie własnymi siłami – wzięli je bardziej pod swoją opiekę paulini, powstało oficjalne centrum na Jasnej Górze, sprawą kierował o. Stanisław Jarosz (zabawna zbieżność, że kiedyś student na zajęciach mojej żony, na historii sztuki ATK). Po latach Episkopat Polski wpisał duchową adopcję do dzieł polecanych programem duszpasterskim w Jubileuszu 2000. A potem jeszcze po następnych latach kard. Nycz uczynił kościół pauliński na Freta, główny ośrodek duchowej adopcji w Warszawie – sanktuarium Jasnogórskiej Matki Życia (byłem na uroczystości w kościele pękającym w szwach, stojąc razem z żoną, dumny obok tych, którzy uczynili tamto miejsce tak promieniującym ośrodkiem, obok Jurka i innych).

Nie wiem, naprawdę nie wiem, jakie konkretnie były i są owoce tej modlitwy – te przewidziane w jej „adopcyjnej”, ochronnej intencji (bo niektórzy próbują to obliczać...). Pan Bóg to wie, jakie i gdzie skutki nastąpiły. Gdy inicjatywa startowała, aborcja szła w Polsce w setki tysięcy. Dziś jest tych śmierci mniej, ale też życia jest coraz mniej... Jeśli chodzi o duchową adopcję, dla mnie od początku ważne było to, że powierzamy tutaj tak wiele Bogu – włącznie z wiedzą o skutkach modlitwy. Tajemnica tej modlitwy polega na tym, że prosimy, by nasza intencja została przez Boga zastosowana do jednego konkretnego dziecka, do jego matki, obojga rodziców, otoczenia. Z pewnością zresztą nie powinno to zastępować innych działań na rzecz prawa do życia. Tak jak działania na rzecz urodzenia dziecka muszą się naturalnie łączyć z opieką nad nim po urodzeniu, z tworzeniem tego, co nazywaliśmy za świętym Janem Pawłem II cywilizacją życia.

Co parę lat dociera do mnie ktoś z mediów z prośbą, żebym opowiedział, jak doszło do wystartowania duchowej adopcji dziecka nienarodzonego. Pytają przy tej okazji także o różne inne rzeczy. Także o to, dlaczego według mnie ta przygoda mi się zdarzyła, jak się z tym czuję wobec wielkiego liczbowego rozwoju osób podejmujących to zaangażowanie. Mało się nad tym zastanawiałem. Ale sądzę, że Pan Bóg do takich prac wybiera osoby, które są jakoś do nich przygotowane choćby w jakimś ogólnym sensie, a równocześnie jednak na tyle „naiwne”, żeby przyjąć zadanie zupełnie prosto, bez dodawania od siebie. Może taki byłem wtedy, wezwany do tego „podaj, zanieś”. ■



ducho- wość

S*ermo Angelicus*, czyli Nauka Anielska św. Brygidy Szwedzkiej (1303–1373), to cykl 21 czytań przeznaczonych do użytku podczas liturgii godzin celebrowanej przez siostry należące do Zgromadzenia Najświętszego Zbawiciela, klasztoru w Vadstena, założonego przez św. Brygidę.

Zgodnie z Regułą św. Brygidy siostry miały śpiewać Godzinki o Najświętszej Marii Pannie napisane specjalnie dla nich przez Brygidę i jej spowiednika, Piotra ze Skanninge. Liturgia ta przebiega wyłącznie w cyklu tygodniowym, nie uwzględniając świąt dorocznych czy wspomnień świętych. Siostry śpiewały na chórze, który znajdował się, podobnie jak wejście do niego, na platformie wyniesionej ponad nawę, przed ołtarzem NMP, który był ich głównym ołtarzem, choć dla wiernych w nawie był niewidoczny.

Była więc to liturgia ściśle monastyczna, choć oparta na Godzinkach, i stanowiąca centrum oraz szczyt życia duchowego zakonu, w którym siostry odgrywały centralną rolę, a bracia i księża – niejako pomocniczą wobec nich. Duchowość zakonu skupiała się wokół naśladowania Chrystusa, a Maryja była dla tej wspólnoty wzorem i ideałem tego naśladowania: wzorując się na Maryi, odpowiadali na pytanie: „Jak naśladować Chrystusa?”. Maryja, jako Królowa Apostołów, jest też w centrum wspólnoty Kościoła, dlatego zakon, którego powołaniem była reforma duchowa Christianitas, widział w niej cel swojej czci i nieustannej adoracji – jako drogi do uwielbienia i poznania Chrystusa.

Sermo Angelicus jest więc integralnym elementem tej liturgii jako tygodniowy cykl lekcji do odczytywania podczas jutrzni. Nie jest to materiał zaczerpnięty z *Objawień św. Brygidy*, ale dzieło oryginalne i różniące się od *Objawień* wyższym stylem i staranną kompozycją. Czytania przedstawiają życie Maryi od jej preeg-

zystencji w umyśle Bożym przed stworzeniem świata aż po jej wniebowzięcie i wywyższenie. Są przeniknięte Pismem Świętym do tego stopnia, że można je nazwać medytacją biblijną odkrywającą rolę Maryi w historii zbawienia.

Jest to tekst gęsty, ciężki, bogaty, a więc niełatwy w lekturze, co przyznają nawet same siostry żyjące obecnie w Vadstena, które wciąż codziennie odczytują *Sermo Angelicus*. Zapraszam do lektury małej próbki polskiego tłumaczenia od XVII wieku, które obecnie przygotowuję. ■

Emilia Żochowska

Prolog do Słowa Anielskiego o Wywyższeniu Najświętszej Marii Panny

Św. Brygida Szwedzka

1. Kiedy święta Brygida, księżna Närke z królestwa Szwecji, przez wiele lat mieszkała w Rzymie, w domu kardynała, który stoi na przedłużeniu kościoła świętego Wawrzyńca *in Damaso*, 2. nie wiedziała, jakie lekcje mają czytać mniszki w jej klasztorze, który Chrystus polecił zbudować w Szwecji, a którego regułę sam podyktował, na cześć Panny Maryi, Matki swojej. 3. Kiedy to święta Brygida modliła się i zastanawiała nad tym, pojawił się jej Chrystus, mówiąc: „Oto posyłam ci anioła mojego, który objawi ci lekcje, które mają podczas jutrzni czytać mniszki w twoim klasztorze na cześć Maryi Panny, Matki mojej. On ci je podyktuje. A ty zapisuj, co on ci powie!”.

4. A Brygida miała pokój, którego okno wychodziło na wewnątrz kościoła, na główny ołtarz, gdzie codziennie mogła widzieć Ciało Chrystusa. Codziennie więc, po odmówieniu swojego brewiarza i modlitw, przygotowywała się w tym pokoju do pisania, trzymając w ręce tabliczki i papier, i pióra. Tak naszykowana czekała na przybycie anioła Bożego. 5. On przychodził i ustawiał się przy jej boku, stojąc pięknie wyprostowany, a twarz miał zawsze z szacunkiem zwróconą w stronę ołtarza, gdzie było przechowywane Ciało Chrystusa. 6. Stojąc tak, dyktował lekcje, które zapisano poniżej, a które mają być odczytywane podczas jutrzni w rzeczonym klasztorze. Dotyczą one wywyższenia i odwiecznej znakomości Najświętszej Marii Panny. Anioł podyktował je świętej Brygidzie w jej mowie ojczystej. 7. A ona co dzień pobożnie zapisywała to, co mówił anioł, i co dzień pokornie pokazywała swoje zapiski kierownikowi duchowemu. 8. A zdarzało się czasem, że anioł nie przychodził, żeby dyktować. A kiedy kierownik duchowy pytał ją o zapiski z takiego dnia, czy coś zapisała, ona pokornie odpowiadała: 9. „Ojcze, nic dzisiaj nie zapisałam, bo

długo czekałam na anioła Bożego, żeby pisać, co mi podyktuje, ale on nie przyszedł”.

10. W taki to sposób z ust anioła wyszło i zapisane zostało poniższe słowo anielskie o wywyższeniu Najświętszej Marii Panny.

11. Zostało podzielone przez anioła na poszczególne czytania, przeznaczone na jutrznie w ciągu tygodnia, do odczytywania przez cały rok, jak niżej opisano.

12. A kiedy anioł zakończył dyktowanie tego słowa, powiedział do piszącej Oblubienicy: „Proszę, oto ja złożyłem razem tunikę Królowej Niebios, Matki Bożej, a wy ją pozszywajcie, jak potrafić”. A zatem, o święte mniszki Zakonu Najświętszego Zbawiciela, którym sam Zbawiciel i Stwórca tak pokornie usłużył, kierując do was i do świata słowa własne przez Oblubienicę, 14. przygotujcie ręce swoje przez święte uczynki na przyjęcie z największą czcią i pobożnością tego świętego słowa, które anioł Pański z polecenia Bożego podyktował matce waszej, świętej Brygidzie. 15. Otwórzcie uszy wasze i słuchajcie tej najwyższej, a niesłuchanej dotąd, nowej pochwały Najświętszej Panny Maryi, i pokornym umysłem poznawajcie jej odwieczne wywyższenie, a rozważwszy je medytacją, połykajcie jego słodycz przez kontemplację. 16. A potem podnieście przed Bogiem swoje ręce i serca z miłością, aby oddać Mu to wielkie błogosławieństwo, wam szczególnie uczynione, przez wasze pokorne i pobożne uczynki łaski, czego niech wam udzieli Przenajświętszy Syn, Król aniołów, który żyje i króluje na wieki wieków. Amen.

Rubryki

Rubryki do lekcji, które mają być czytane co wieczór podczas jutrzni, przez cały tydzień, w ciągu całego roku, w klasztorze zakonu Mniszek Reguły Zbawiciela, którą Chrystus objawił świętej Brygidzie ze Szwecji.

Lekcje na jutrznię niedzielną

W tych trzech lekcjach anioł pokazuje, jak Bóg umiłował świętą i chwalebnią Pannę, Matkę swoją, ponad wszelkie stworzenie od wieczności, zanim cokolwiek zostało stworzone.

Lekcje na poniedziałek

W tych trzech lekcjach anioł pokazuje, jak to aniołowie, po upadku Lucyfera, wiedzieli o tym, że Maryja Panna ma zostać stworzona, i jak radowali się jej przyszłym stworzeniem, i jak to po stworzeniu świata Maryja Panna stała przed wzrokiem Boga i wobec aniołów.

Lekcje na wtorek

W tych trzech lekcjach anioł pokazuje, jak pokutował Adam i jakiego pocieszenia doznawał dzięki przedwiedzy przyszłego stworzenia Panny Maryi, i jej wielkiej pokory, i godności, a także o tym, jak dzięki przyszłemu narodzeniu czcigodnej Matki Bożej pocieszony został Abraham, patriarcha, a także Izaak i Jakub oraz wszyscy prorocy.

Lekcje na środę

W tych trzech lekcjach anioł pokazuje, jak poczęła się i narodziła Panna Maryja, i jak Bóg umiłował ją jeszcze w łonie jej matki.

Lekcje na czwartek

W tych trzech lekcjach anioł pokazuje, jak nosiła się Panna Maryja, kiedy już miała używanie rozumu i poznanie Boga, i mówi o pięknie jej duszy i ciała, i jak jej zmysły były całkowicie poddane jej woli, i o poczęciu Syna Bożego w łonie Maryi Panny, i jego chwalebnym narodzeniu na tym świecie.

Lekcje na piątek

W tych trzech lekcjach anioł pokazuje straszliwe cierpienia Maryi Panny przy strasznej śmierci jej Syna i mówi o stałości umysłu, jaką miała Panna Maryja we wszystkich swoich boleściach.

Lekcje na sobotę

W tych trzech lekcjach anioł pokazuje, jak niewzruszenie trwała Panna Maryja w prawdziwej wierze, o której niektórzy wątpili, to jest o zmartwychwstaniu Chrystusa, i jak dla wszystkich wokół pożyteczne było jej życie i nauczanie, i jak została wzięta do nieba z ciałem i duszą.

POCZĄTEK SŁOWA ANIELSKIEGO O WYWYŻSZENIU NAJŚWIĘTSZEJ MARII PANNY, KTÓRE ÓW ANIOŁ PODYKTOWAŁ ŚWIĘTEJ BRYGIDZIE Z POLECENIA BOŻEGO, A ONA, NA POLECENIE ANIOŁA, WIERNIE ZAPISAŁA. NAUKA TA MA BYĆ CZYTANA PODCZAS JUTRZNI, WEDŁUG PODZIAŁU NA DNI TYGODNIA, W CIĄGU CAŁEGO ROKU, JAK PONIŻEJ NASTĘPUJE.

Niedziela

W tych trzech lekcjach anioł pokazuje, jak Bóg umiłował świętą i chwalebnią Pannę, Matkę swoją, ponad wszelkie stworzenie od wieczności, zanim cokolwiek zostało stworzone.

Czytanie 1. Rozdział 1.

Absolutio: Summe Trinitati Virgo gratissima / nos tuetur sub prece dignissima. Amen.

Absolucja: Najwyższej Trójcy najmiłsza Panno, / chroń nas swoją czcigodną modlitwą. Amen.

1. Słowo, o którym pisze Ewangelista Jan w swojej Ewangelii, od wieków było wraz z Ojcem i Duchem Świętym jednym Bogiem. Trzy bowiem są Osoby, ale jedno w nich doskonałe bóstwo. 2. Te więc trzy Osoby we wszystkim są sobie równe. Jest w nich wszystkich jedna wola, jedna mądrość, jedna moc, jedno piękno, jedna cnota, jedna miłość, jedna radość. 3. Niemożliwe więc byłoby, żeby to Słowo było Bogiem, gdyby od Ojca i Ducha mogło się oddzielić, jak można powiedzieć na przykładzie słowa *ita*, które musi mieć trzy litery, jeżeli ma brzmieć prawdziwie. 4. Gdyby bowiem którąkolwiek z liter odjąć, słowo nie miałoby takiego efektu jak przedtem – nie mówiłoby tego samego. To samo można powiedzieć o trzech Osobach w jednym Bóstwie. 5. Gdyby bowiem dało się oddzielić jedną od pozostałych albo gdyby jedna z nich nie była równa pozostałym, albo w czymś im nie dostawała, nie byłoby w nich boskości, bo ta jest niepodzielna.

6. Nie wolno więc wierzyć, żeby Słowo, to jest Syn Boży, przez przyjęcie człowieczeństwa oddzieliło się od Ojca i Ducha. Tak bowiem jak ze słowem, które wypowiadamy: choć możemy je sercem pomyśleć, a ustami wypowiedzieć, to nie możemy go dotknąć ani zobaczyć, chyba że na jakiejś rzeczy materialnej je

wypiszemy albo odcisniemy, 7. tak też Słowa, to jest Syna Bożego, przed zbawieniem rodzaju ludzkiego nie można było dotknąć ani zobaczyć, zanim nie zjednoczył się z ciałem ludzkim. 8. I tak jak słowo, choć zapiszemy je w książce, wciąż możemy tak samo umysłem pomyśleć, a ustami wypowiedzieć, tak i Syn Boży, choć przyjąwszy ciało, był widzialny, to nie da się wątpić, że wciąż istniał z Ojcem i Duchem Świętym. 9. Są bowiem Trzy Osoby nierozdzielne, niezmiennie, wiecznie i we wszystkim sobie równe, jeden Bóg.

10. W tego więc Boga przedwiedzy wszystko istniało od wieków, wszystko pod jego wzrokiem pięknie i ze czcią było obecne, co potem, kiedy mu się spodobało, dla radości i chwały, stwarzając, do istnienia powołał. 11. Nie można zaś myśleć, że Bóg doznał jakiegoś uszczerbku swojej radości albo dobra. Było bowiem niemożliwe, żeby on miał w sobie cierpieć jakąś szkodę. 12. Do stwarzania pociągnęła go więc wyłącznie jego gorąca miłość, chciał bowiem, żeby wiele stworzeń wraz z nim na wieki radowało się jego niewypowiedzianą radością. 13. Dlatego wszystko to, co miało zostać stworzone, w takiej formie jak potem przepięknie stworzył, od wieków pięknie przed jego oczami stało jako jeszcze niestworzone.

14. Między zaś tymi stworzeniami, które nie zostały jeszcze stworzone, było jedno, które przewyższało pozostałe, z którego Bóg najwięcej się radował. 15. W nim zaś cztery elementy, to jest ogień, powietrze, woda i ziemia, same jeszcze niestworzone, w taki sposób jawiły się przed Bożym wzrokiem, że powietrze w tym stworzeniu było tak lekkie, że nigdy nie poruszyłoby się przeciw poruszeniom Ducha Świętego, 16. ziemia zaś w tym niestworzonym jeszcze stworzeniu miała być tak dobra i żyzna, że nic by w niej nie wyrosło, co nie byłoby pożyteczne. 17. Woda miała być tak spokojna, że gdziekolwiek wiry wichrów by nie powiały, żadna burza nie mogłaby sięgnąć w głąb wody. 18. Ogień zaś miał być tak wysoki, że jego płomienie i ciepło dosięgałyby samego pałacu Bożego.

19. O Maryjo, panno najczystsza i matko najplodniejsza, tym właśnie stworzeniem ty jesteś! W ten sposób stałaś, choć jeszcze niestworzona, przed Bożym wzrokiem od wieków i tak właśnie miałaś materię błogosławionego ciała twojego, z czystych i jasnych

żywiołów. 20. Tak właśnie przedstawiałaś się przed wzrokiem Bożym, jak potem zostałeś stworzona, a dla niego od początku przewyższałaś inne stworzenia, ku jego największej radości. 21. Bóg Ojciec radował się z twoich owocnych uczynków, których miałaś później, z jego pomocą, dokonać, Syn – z twojej wspaniałej stałości, a Duch Święty radował się twoim pokornym posłuszeństwem. 22. Radość bowiem Ojca była radością Syna i Ducha, radość Syna była radością Ojca i Ducha, a radość Ducha Świętego – radością Ojca i Syna Bożego. 23. I tak jak jedna była ich radość z twojego powodu, tak i jedną mieli ku tobie miłość.

Czytanie 2. Rozdział 2.

Absolucio: Sucurre nobis, mater Christi / que mundo flebili gaudium intulist! Amen.

Absolucja: Przyjdź nam na pomoc, Matko Chrystusowa, / co dałaś radość światu płaczącemu! Amen.

1. O Maryjo, najgodniejsza wśród wszystkich stworzeń, ty od początku byłaś u Boga, zanim ciebie stworzył, jak arka Noego była w umyśle Noego, po tym, jak o jej budowie pomyślał, a zanim ją zbudował. 2. Wiedział bowiem Noe, kiedy się to Bogu spodobało, jak zbudować arkę; wiedział też Bóg przed wiekami, jak zbudować arkę swoją, to jest chwalebne ciało twoje. 3. Radował się też Noe arką swoją, zanim ją zbudował; radował się stokroć więcej Bóg tobą, o Panno, zanim ciebie stworzył. 4. Radował się Noe, że jego arka tak solidnie miała być zbudowana, że żadne uderzenia sztormów naruszyć jej nie mogły; radował się Bóg, że ciało twoje tak mocno i szlachetnie miało być stworzone, że nawet najgorsza złośliwość, która miała być później w piekle, nie skłoniłaby cię do grzechu. 6. Cieszył się Noe, bo jego arka miała być tak gruntownie zabezpieczona smołą, że słona woda nie mogła przeniknąć do środka; 7. cieszył się Bóg, bo w swojej przewidzidy poznawał, że wola twoja będzie tak dobra dobrocią Bożą, że zasłużysz na namaszczenie Duchem Świętym wewnątrz i na zewnątrz, tak że nigdy w twoim sercu nie zagości dążenie do dóbr doczesnych stworzonych na świecie. 8. Tak bowiem wstrętna jest Bogu pożądliwość światowa w człowieku, jak wstrętna była Noemu słona woda w jego arce. Cieszył się Noe rozległością swojej arki; 9. cieszył się Bóg twoją szeroką i miłosierną pobożną miło-

ścią, bo miałś kochać wszystkich w sposób doskonały, a nikogo bezmyślnie nie nienawidzić. 10. Łagodna miłość twoja rozszerzała się tak bardzo, że sam niezmierzony Bóg, którego wielkość jest niezmierzona, w twoim błogosławionym łonie raczył zagościć i pozostawał. Cieszył się więc Noe, że arka jego miała być dostatecznie jasna; cieszył się Bóg, bo dziewictwo twoje aż do twojej śmierci jaśniało tak bardzo, że żaden cień grzechu nie śmiał go przysłonić. 12. Cieszył się Noe, bo wszystko, co niezbędne do przeżycia ciała, miało być w jego arce, cieszył się Bóg, bo miał przyjąć całe ciało swoje jedynie z ciała twojego bez najmniejszego uszczerbku. 13. Jednakże więcej radował się Bóg tobą, o przeczyste panno, niż Noe arką swoją. Noe bowiem w przedwiedzy swojej poznawał, że po tym, jak wejdzie do arki wraz ze wszystkimi stworzeniami, będzie musiał z niej wyjść; 14. poznawał zaś Bóg w przedwiedzy swojej, że do arki twojego pięknego ciała wejdzie bez ciała, a wyjdzie z niej, przyjmąwszy twoje przeczyste ciało i krew. 15. Wiedział Noe, że opuściwszy arkę swoją, nigdy do niej nie wróci; 16. wiedział zaś Bóg przed wiekami, że ty, o panno i matko chwalebna, kiedy on narodzi się z ciebie jako człowiek, nie pozostaniesz opuszczona jak arka Noego, lecz wypełniona wszystkimi darami Ducha Świętego. 17. I choć ciało jego od ciała twojego oddzieli się przez narodzenie, to wiedział, że bez końca od niego pozostaniesz nierozłączna. ■

Tłum. Emilia Żochowska

Komentarz do Reguły św. Benedykta Rozdział czterdziesty drugi: O milczeniu po Komplecie

Dom Paul Delatte OSB

Przypomnijmy sobie podział Reguły zaproponowany w rozdziale 1. Część środkowa, od rozdziału 21 do 57 włącznie, zawiera przepisy dotyczące porządku wewnętrznego w klasztorze. Jest ona podzielona na trzy części: rozdziały 21–30 poświęcone są dziekanom i ich obowiązkom, a przy okazji przedstawiony został klasztorny kodeks karny; rozdziały 31–41 odnoszą się do szafarza, a następnie opisują wszystko to, co w sposób bardziej lub mniej bezpośredni związane jest z tym urzędem. Ład wyznaczony przez Regułę oraz obserwancja monastyczna są tematem rozdziału, który teraz jest przedmiotem naszego komentarza. Łatwo będzie dostrzec, że ten rozdział wiąże się z poprzednim, bazuje na tym, co zostało ustalone wcześniej.

Mnisi powinni przestrzegać pilnie milczenia o każdej porze, zwłaszcza jednak w godzinach nocnych. Dlatego też we wszystkich okresach roku, czy to w czasie postu, czy w czasie dwóch posiłków dziennych, należy postępować w taki oto sposób¹.

¹ UT POST

CONPLETORIUM NEMO

LOQUATUR. *Omni tempore*

silentium debent studere

monachi, maxime tamen

nocturnis horis, et ideo omni

tempore, sive ieiunii sive

prandii.

Święty Benedykt zaczyna od milczenia jakby po to, żeby przypomnieć, że jest to najistotniejszy element obserwancji monastycznej. Gdy przełożeni wielokrotnie przypominają o konieczności zachowania ciszy, niektórzy skłonni są sądzić, że chodzi o ogólną troskę o warunki życia wspólnotowego, że ten temat pojawia się, gdy nie ma nic innego do powiedzenia. Jednakże jest to tylko powtarzanie tego, co mówił Nasz Święty Ojciec. Nie wracając do rozważań doktrynalnych i praktycznych, które znalazły się w komentarzu do rozdziału 6, możemy tylko zaznaczyć, że milczenie, podobnie jak ubóstwo czy umartwienie, ma jedynie wartość re-

latywną. Milczenie nie jest doskonałością samą w sobie, a pełny mutyzm nie jest świętością. Są tacy, którzy z natury, przez bojaźliwość czy niewylewność, nie lubią się wypowiadać. Milczenie jest zatem dla nich elementem temperamentu, a nie cnotą. Milczenie nabiera wartości, gdy w sposób intencjonalny i wolny zostanie związane z dążeniem do doskonałości i z Bogiem. Milczenie jest sposobem modlitwy, jest warunkiem i owocem wewnętrznego skupienia, jest strażnikiem i wskaźnikiem miłości.

Osiąganie celów życia monastycznego jest tak zależne od wewnętrznego skupienia, że słowa św. Benedykta są wypowiedziane z naciskiem, a nawet nakazująco: „Mnisi powinni” – to nie jest jakieś zaproszenie – „o każdej porze”, a zatem bez wyjątków, nawet wtedy, gdy mówią: „przestrzegać pilnie milczenia” i kochać je, *Omni tempore silentium debent studere monachi*. Taka jest zasada generalna, ale sposób jej konkretnej realizacji zmienia się w zależności od czasu, miejsca i tematu rozmowy. Jak już zaznaczyliśmy, św. Benedykt w żadnym razie nie nakazywał całkowitego porzucenia mowy. Wprowadził stopnie milczenia i rozróżnienia w ramach tych stopni. Niekiedy formułował osobne zakazy dotyczące niektórych rodzajów rozmów. Te szczegółowe rozróżnienia dotyczące środków prewencyjnych byłyby całkowicie niepotrzebne w domu, w którym w ogóle się nie mówi. W tym rozdziale Nasz Święty Ojciec uprzywilejowuje ciszę nocną². Po św. Benedyktie w zakonach powszechnie wprowadzono tę regułę, która ma liczne uzasadnienia. Pierwsze dotyczyło zapewnienia dobrego porządku życia wspólnego, gdy wszyscy mnisi spali w jednym dormitorium, a czujność opata i dziekanów była siłą rzeczy mniejsza. Ponadto jest to kwestia należąca do porządku umartwienia. Gdy wszystko uspokaja się i cichnie, nasza wola poddaje się zwykłemu biegowi rzeczy, po prostu dostrajamy się do natury. Gdy milknie wszelki hałas, uspokaja się w nas fermentacja obrazów, a wtedy refleksja i modlitwa stają się łatwiejsze. We wnętrzu duszy spełnia się to, co Księga Mądrości mówi o wyzwolenicznym działaniu anioła, a co Kościół odnosi do przyjścia Pana na ziemię: „Gdy bowiem wszystko było w spokojnym milczeniu, a noc w swym biegu pół drogi miała, wszechmocne słowo twoje z nieba, ze stolicy królewskiej skoczyło” (Mdr 18, 14–15).

² Przed św. Benedyktem znajdujemy kilka świadectw mówiących o zachowywaniu ciszy nocnej. Reguła św. Pachomiusza stanowi: *Nemo alteri loquatur in tenebris* (XCIV), Kasjan zaś pisze: *Finitis igitur psalmis et cotidiana congregatione, sicut superius memoravimus, absoluta, nullus eorum vel ad modicum subsistere aut sermocinari audet cum altero* (Inst., II, XV).

³ Jest to interpunkcja przyjęta przez Dom Guérangera w jego francuskim przekładzie Reguły.

⁴ Taki też jest zapis we współczesnie przyjmowanym tekście łacińskim, co widać również w polskim przekładzie (przyp. tłum.).

⁵ Wyrażenie *omni tempore* zdaje się oznaczać tu: „przez cały rok”, „we wszystkie dni”, podczas gdy na początku rozdziału to samo wyrażenie zdaje się mieć znaczenie szersze – „w każdym czasie”, „w każdych „okolicznościach”, „zawsze”.

Poza generalną zasadą zachowania milczenia w tym rozdziale mowa jest o trzech sprawach: o czytaniu duchowym lub nauce, o oficjum Kompletu i o ciszy nocnej. Koniec pierwszego zdania nastrocza pewne problemy interpretacyjne. Należy zwrócić uwagę na interpunkcję, którą przyjęliśmy³. W wydaniach Schmidta i Wölfflina po słowie *horis* dano kropkę, a po słowach *sive prandii* – dwukropek⁴. Niezależnie od przyjętej interpunkcji sformułowanie *et ideo...* jest jednocześnie konkluzją podanej wcześniej zasady generalnej i wprowadzeniem do następujących dalej przepisów szczegółowych. Sens tego sformułowania wydaje się następujący: mnisi zawsze powinni pilnie przestrzegać milczenia, a zwłaszcza w godzinach nocnych. A zatem w każdym czasie⁵, niezależnie od tego, czy jest to czas postu, czy obiadu i kolacji, sprawy będą się miały tak, jak to zostanie przedstawione. Dalej w długiej myśli wtrąconej św. Benedykt wskazuje, jak bracia mają się przygotowywać do ciszy nocnej i od kiedy ona obowiązuje, tak wtedy, gdy wypada dzień, w którym są dwa posiłki, jak też wtedy, gdy wypada dzień postu. Chodzi tu o dzień postu nakazany przez Regułę (post monastyczny), gdyż Nasz Święty Ojciec, dalej powiemy dlaczego, nie odnosił się wprost do dni postnych zachowywanych w całym Kościele (post kościelny). Po zakończeniu tej myśli słowami „Po skończonej zaś Kompletie”, *et exeuntes a Completorio*, wracamy do tematu ciszy nocnej.

Dość często bywa też stosowany trzeci sposób wstawiania znaków przestankowych polegający na tym, że zaczyna się zdanie od *Et ideo...*, a przed wyrażeniem *si tempus fuerit prandii* wstawia się przecinek, ale taka interpunkcja rodzi kolejną trudność. Jeśli będziemy odnosić zwrot *sive jejunii* zarówno do postów monastycznych, jak i do postów kościelnych, ogólna zasada, zgodnie z którą po zakończeniu kolacji zaczyna się czytanie duchowe, będzie nieprecyzyjna, gdyż w dniach postu nakazanego przez Regułę najprawdopodobniej nie było kolacji, a jedyny posiłek spożywano po Nonie. Jeśli odniesiemy słowa *sive jejunii* tylko do Wielkiego Postu, zasada, że zaraz po kolacji wszyscy zbierają się, aby słuchać czytania, będzie zachowana w sposób ścisły, ale tak zawężona alternatywa *sive jejunii*, *sive prandii* nie będzie wyczerpywać określenia *omni tempore*, gdyż wtedy dni postu nakazanego przez Regułę zostałyby z tego podziału wyłączone. Przy zastoso-

waniu proponowanej przez nas interpunkcji wyraźnie widać, że słowa *sive jejunii* odnoszą się do wszystkich dni postnych.

Jeśli jest to okres dwóch posiłków, gdy wstaną od kolacji, niechaj usiądą wszyscy razem, a jeden z nich czyta Konferencje, Żywoty Ojców lub cokolwiek innego dla zbudowania słuchaczy, lecz nie Siedmioksiąg ani Księgi Królewskie, gdyż dla słabych umysłów nie jest to właściwa pora do słuchania tych ksiąg Pisma Świętego. Trzeba je wszakże czytać w innym czasie⁶.

W czasie, gdy są dwa posiłki, zaraz po skończeniu kolacji bracia powstaną, a potem w tym samym miejscu zasiadą, a jeden z nich zacznie czytać. Święty Benedykt nie mówi, gdzie się to ma odbywać, a zwyczaje zakonne były w tej kwestii bardzo różne. Najczęściej lektura i Kompletu odbywały się w kapitułach, w kruzgankach otaczających wirydarz, niekiedy w oratorium albo nawet w refektarzu⁷. W naszych czasach wszystko odbywa się w oratorium. Ustanawiając zasadę wieczornej lektury, Nasz Święty Ojciec, poza głównym celem, którym było zbudowanie mnichów, przygotowanie ich do nocy, skupienie ich umysłów na myśli nadprzyrodzonej, przejmował się jeszcze jedną kwestią należącą do porządku spraw praktycznych, którą ujawnia w następnym akapicie: długość czytania jest tak skalkulowana, aby wszyscy mnisi mieli możliwość zebrania się na ostatnią w ciągu dnia modlitwę konwentualną. Pełniący służbę w kuchni i lektor, którzy jedli przy „drugim stole”, chorzy, zajmujący się gośćmi i wszyscy inni, których dotąd brakowało z powodu jakichś obowiązków, dzięki zwłoce spowodowanej czytaniem otrzymywali możliwość dołączenia do swoich braci, jeśli tylko nieco się postarali: „Podczas tego czytania powinni się zejść wszyscy, nawet jeśli ktoś byłby jeszcze zajęty wyznaczoną mu pracą” (42, 7).

Święty Benedykt wskazuje, co ma być czytane: „Konferencje (Kasjana), Żywoty Ojców lub cokolwiek innego dla zbudowania słuchaczy”. Można było czytać niektóre fragmenty Pisma Świętego wraz z uznanymi komentarzami Ojców. Jednak Reguła wyklucza Siedmioksiąg (tzn. pięć pierwszych ksiąg Starego Testamentu oraz Księgi Jozuego i Sędziów) i Księgi Królewskie (prawdopodobnie

⁶ *Si tempus fuerit prandii, mox surrexerint a cena, sedeant omnes in unum, et legat unus Collationes vel Vitas Patrum aut certe aliud quod aedificet audientes, non autem Heptaticum aut Regum, quia infirmis intellectibus non erit utile illa hora hanc Scripturam audire, aliis vero horis legantur.*

⁷ Zob. Dom E. Martène, *De ant. monach. rit.*, t. I, c. XI.

⁸ Zob. św. Augustyn,
De doctrina christiana, 1. II,
c. VIII, P.L., XXXIV, 40–41.

⁹ *Convenientibus in unum
fratribus ad concinendos
psalmos, quos quieturi ex
more decantant* (św. Jan
Kasjan, *Inst.*, IV, XIX).

¹⁰ *Si autem ieiunii dies
fuerit, dicta Vespera, parvo
intervallo mox accedant
ad lectionem Collationum,
ut diximus. Et lectis
quattuor aut quinque
foliis vel quantum hora
permittit, omnibus in unum
occurrentibus per hanc
moram lectionis, si qui forte
in adsignato sibi commissio
fuit occupatus.* Interpunkcja
tego fragmentu jest różna
u różnych wydawców.
W tzw. tekście zastanym,
który był przedmiotem
komentarza, po
słowie *occupatus* wstawiony
był przecinek i dodane
słowo *occurrat* (przyp.
tłum.).

łącznie z Księgą Rut)⁸. Są to księgi wypełnione narracją historyczną, która mogłaby oddziaływać na wyobraźnię niektórych zakonników. Księgi te nie zawsze pomagałyby w osiągnięciu celu, któremu ma służyć wieczorna lektura, to jest uspokojeniu dusz. Być może św. Benedykt chciał też oszczędzić swoim mnichom, wśród których byli chłopcy i młodzieńcy, niektórych opisów całkiem wschodniej swobody obyczajów. A zatem „nie Siedmioksiąg ani Księgi Królewskie, gdyż dla słabych umysłów nie jest to właściwa pora do słuchania tych ksiąg Pisma Świętego”. Całe Pismo Święte jest od Boga, nie zostało ono napisane dla niewierzących. Nie chodzi więc o to, aby tworzyć oczyszczoną wersję Ksiąg Świętych dla tych, którzy są zagrożeni interpretowaniem Pism w świetle swych niewłaściwych skojarzeń, tylko o to, aby wprowadzić środki ostrożności zapewniające pokój i skupienie naszej nocy i naszemu porankowi.

W dni postne natomiast, zaraz po Nieszporach i krótkiej przerwie, zaczyna się czytanie Konferencji, jak wyżej powiedziano. Należy przeczytać cztery lub pięć kartek lub tyle, na ile czasu wystarczy. Podczas tego czytania powinni się zejść wszyscy⁹, nawet jeśli ktoś byłby jeszcze zajęty wyznaczoną mu pracą¹⁰.

Najprawdopodobniej chodzi tu o posty monastyczne, czyli o dwa dni w tygodniu od Zesłania Ducha Świętego do 14 września i wszystkie dni od 14 września do początku Wielkiego Postu. W te dni jadano w porze Nony, później odmawiano Nieszpory i po krótkiej przerwie wszyscy znów zbierali się na czytanie, o którym była mowa w przytoczonym wyżej fragmencie Reguły. Ci, którzy pełnili służbę w kuchni, byli już w tym momencie od dawna wolni od swoich obowiązków, ale inni bracia mogli cały czas wykonywać jakieś prace, wewnątrz klasztoru lub na zewnątrz. Mieli zatem spieszyć się, aby przybyć i dołączyć do konwentu najpóźniej na koniec czytania. Nigdy nie trwało ono dłużej niż pół godziny, tyle bowiem zajmowało przeczytanie czterech czy pięciu kart z manuskryptu. Ale św. Benedykt nie chciał sztywno określać czasu lektury, od razu dodał, że należy czytać „tyle, na ile czasu wystarczy”. Opat mógł skrócić czytanie w dni, gdy jedzono

kolację, wtedy, gdy robiło się już późno, na przykład w lecie, albo wtedy, gdy wszyscy byli bardzo zmęczeni. W naszych czasach to czytanie nie przekracza 10 minut, ale mamy dodatkowe czytanie duchowe albo konferencję przed kolacją.

Święty Benedykt nie musiał ustanawiać osobnych zasad dla okresu Wielkiego Postu i innych dni postu kościelnego, gdyż z punktu widzenia czytania i Kompletu porządek był dokładnie taki sam jak w dni, kiedy jedzono dwa posiłki: zaraz po jedynym wieczornym posiłku, który odbywał się po Nieszporach, bracia słuchali czytania.

Kiedy więc będą już wszyscy razem, odmówią Kompletę. Po skończonej zaś Kompletce nikomu już nie będzie wolno powiedzieć ani słowa. Jeśli się znajdzie ktoś taki, kto tę regułę milczenia przekroczy, podlega surowej karze, chyba że chodziłoby o konieczną rozmowę z gośćmi albo o wypełnienie polecenia wydanego przez opata. Ale i wówczas niech się wszystko odbywa z wielką powagą i stosowną powściągliwością¹¹.

Warto jeszcze raz podkreślić wagę, jaką św. Benedykt przykładą do obecności wszystkich na Kompletce. Wszystkie inne sprawy są mniej istotne, w tej godzinie kończącej dzień trzeba zadbać o zjednoczenie wszystkich dusz: „Kiedy więc będą już wszyscy razem, odmówią Kompletę”, *Omnes ergo in unum positi compleant*. Kompletę odmawia się w porządku, który św. Benedykt określił wcześniej (rozdz. 17 i 18).

Po zakończeniu tego oficjum „nikomu już nie będzie wolno powiedzieć ani słowa”, *nulla sit licentia denuo cuiquam loqui aliquid*. Ten zaś, kto z premedytacją złamałby ów zakaz, ma podlegać surowej karze. Święty Benedykt nie precyzuje tu, o jaką karę chodzi; u starożytnych niekiedy była to ekskomunika. Obecnie nasze zwyczaje również są w tej kwestii wymagające, a każdy dobry mnich bardzo się stara pilnować ciszy nocnej w całej jej integralności.

Jednakże stosowanie każdej zasady winno być podporządkowane rozumnemu osądowi, a przepisy, nawet te najważniejsze, są tylko dla zachowania i wzrostu miłości. Nasz Święty Ojciec

¹¹ *Omnes ergo in unum positi compleant, et exeuntes a Completorii nulla sit licentia denuo cuiquam loqui aliquid. Quod si inventus fuerit quisquam praevaricare hanc taciturnitatis regulam, gravi vindictae subiaceat, excepto si necessitas hospitum supervenerit aut forte abbas alicui aliquid iusserit. Quod tamen et ipsud cum summa gravitate et moderatione honestissima fiat.*

¹² Dom H. Ménard zauważa, że starożytni mnisi często zachowywali ciszę nocną także poza klasztorem i w podróży. Opisuje, jak św. Stefan z Obazine i (w innej sytuacji) dwaj bracia z Cluny zachowali nienaruszoną ciszę nocną nawet wtedy, gdy byli zagrożeni napadem zbójców czy barbarzyńców.

sygnalizuje najważniejsze okoliczności, w których należy odstąpić od zachowania ciszy: gdy jest konieczność zajęcia się gośćmi, gdy opat wyda jakieś polecenie. Można sobie również wyobrazić inne sytuacje: nagły pożar, choroba brata, złodziej, który zakradł się do domu¹², każda z nich jest bardziej niż wystarczająca, aby upoważnić brata do przerywania ciszy nocnej. Ale – jak zauważa św. Benedykt – nawet wówczas, gdy cisza ustępuje przed ważniejszym prawem miłości, nigdy nie traci wszystkich swych praw: trzeba mówić tylko w sprawach koniecznych, z najwyższą powagą, w kilku słowach, z takim umiarkowaniem i wstrzeźliwością, jak tylko jest to możliwe.

Powiedzieliśmy już w komentarzu do rozdziału 22, że Reguła nie precyzuje, kiedy kończy się cisza nocna. Być może kończyła ją ranna pobudka. Od czasów św. Benedykta z Aniane w niektórych klasztorach trwała ona aż do Prymy i zgromadzenia się mnichów w kapitulniku. U nas kończy się wraz z werselem Prymy zaczynającym się od słów *Pretiosa in conspectu Domini*. ■

Tłum. Tomasz Glanz

Komentarz do Reguły św. Benedykta Rozdział czterdziesty trzeci: O tych, co spóźniają się na Służbę Bożą lub na posiłek

Dom Paul Delatte OSB

Przechodzimy teraz do serii czterech rozdziałów, które można uznać za dopełnienie monastycznego kodeksu karnego (rozdz. 23–30). Lepiej jednak, że zostały one umieszczone w tej części Reguły, w której Nasz Święty Ojciec zajmuje się przede wszystkim obserwacją monastyczną, ładem klasztornym i punktualnością. W kolejnych rozdziałach znajdziemy kary przewidziane za różnorodne wykroczenia przeciw obserwacji i niedociągnięcia o charakterze czysto materialnym. Dowiemy się z nich, jak zadośćuczynić za drobne niedoskonałości naruszające pokój i dobry porządek w konwencie za złe, nawet nieumyślne, przejawy nieuszanowania Boga i rzeczy Jemu poświęconych. A ponieważ te drobne publiczne akty zadośćuczynienia dotyczą przewinień popełnionych w oratorium albo w refektarzu i w tych miejscach też się dokonują, właściwe było zajęcie się nimi właśnie po omówieniu kwestii posiłków. Podjąwszy temat zadośćuczynień, św. Benedykt poświęcił cały rozdział 44 opisaniu sposobów zadośćuczynienia przez braci ekskomunikowanych od oratorium i od stołu oraz ekskomunikowanych tylko od stołu.

W porze Bożego Oficjum, skoro tylko odezwie się sygnał, trzeba pozostawić wszystko, co mamy w rękach, i biec jak najspieszniej, z powagą jednak, aby nie rozpraszać innych. Nic nie może być ważniejsze od Służby Bożej¹.

To właśnie w oratorium i przy posiłkach jednoczy się cała wspólnota. To przede wszystkim tam tworzy się i manifestuje zewnętrzna jedność konwentualna. A zatem właśnie w tych

¹ *DE HIS QUI AD OPUS
DEI VEL AD MENSAM
TARDE OCCURRUNT.
Ad horam divini Officii,
mox auditis fuerit signus,
relictis omnibus quaelibet
fuerint in manibus, summa
cum festinatione curratur,
cum gravitate tamen, ut
non scurrilitas inveniatur
fomitum. Ergo nihil operi
Dei praeponatur.*

² *Itaque considerantes intra cubilia sua et operi ac meditationi studium pariter independentes, cum sonitum pulsantis ostium ac diversorum cellulas percutientis audierint ad orationem scilicet eos seu ad opus aliquod invitantis, certatim e suis cubilibus unusquisque pronumpit, ita ut is, qui opus scriptoris exercet, quam repertus fuerit inchoasse litteram finire non audeat, sed in eodem puncto, quo ad aures ejus sonitus pulsantis advenerit, summa velocitate prosiliens ne tantum quidem morae interponat, quantum coepti apicis consummet effigiem, sed imperfectas litterae lineas derelinquens non tam operis compendia lucrare sectetur quam oboedientiae virtutem exsequi toto studio atque aemulatione festinet. Quam non solum operi manuum seu lectoni vel silentio et quieti cellae, verum etiam cunctis virtutibus ita praeferunt, ut huic judicent omnia postponenda et universa dispendia*

subire contenti sint, dummodo hoc bonum in nullo violasse videantur (św. Jan Kasjan, *Inst.*, IV, XII).

³ *Cursum monasterii super omnia diligas. (...) Ad horam vero orationis data signo qui non statim praetermisso omni opere quod agit paratus fuerit, foras excludatur, ut erubescat; quia nihil orationi praeponendum est* (św. Makary, *Reg.*, IX, XIV). *Orationi nihil praeponas tota die* (św. Porkariusz, *Monita*, w: „*Revue Bénédictine*”, październik 1909, s. 478).

miejscach należy szczególnie starać się o punktualność. Święty Benedykt zaczyna od Bożego Oficjum. Najpierw podaje zasadę postępowania, potem sposób, w jaki należy ją wcielać w życie, a w końcu – jej uzasadnienie. Zatem „skoro tylko odezwie się sygnał, trzeba pozostawić wszystko, co mamy w rękach, i biec jak najśpieszniej”, zostawiając wszelkie inne rozpoczęte prace niedokończone, porzucając wszystko, co zajmowało ręce lub ducha². Jest rzeczą oczywistą, i św. Benedykt uważa za zbytęczne wspomnianie o tym, że nie należy w tak nagły sposób porzucać tego, co miłość lub zdrowy rozsądek nakazuje szybko dokończyć lub przez chwilę kontynuować. Ten najwyższy pośpiech ma iść w parze z powagą. Nie mamy nakazane biec w dosłownym znaczeniu tego słowa. Nie wolno, aby prostacka interpretacja Reguły dawała pożywkę i pretekst rozproszeniu, zwłaszcza przed tym dziełem, które w najwyższym skupieniu ducha mamy podjąć.

Święty Benedykt chce, abyśmy z nadprzyrodzoną gorliwością wypełniali wszystko to, czego wymaga od nas posłuszeństwo (rozdz. 5). Wynika to stąd, że ostatecznie zawsze to Bóg jest tym, kto wydaje polecenia. Ale ta nadprzyrodzona gorliwość jest w sposób szczególny wymagana, gdy chodzi o wypełnienie dzieła, które nazywa się Dziełem Bożym lub Służbą Bożą, jest Dziełem Bożym *par excellence*, dziełem najważniejszym i wyjątkowym, dziełem, do którego są przyporządkowane wszystkie działania Boga *ad extra*. „Nic nie może być ważniejsze od Służby Bożej”, mówi św. Benedykt. I ta formuła, zaczerpnięta przez niego z tradycji monastycznej³, pozostała chwalebną dewizą wszystkich jego dzieci. Nie opóźniamy nigdy przyjścia na audiencję u Pana. W całym świecie nie ma niczego bardziej interesującego. Ponadto ład wyznaczony przez Regułę jest najlepszą szkołą odejścia od swojego „ego”. Powtarzamy to z upodobaniem. Jest to bardzo dobre umartwienie, gdyż najgłębiej dosięga naszej woli własnej, pozostając jednocześnie niewidoczne dla innych. Punktualność monastyczna nie ma w sobie niczego mechanicznego ani

narzuconego siłą. Ma swoje źródło w najgłębszym przekonaniu, w radosnej spontaniczności wiary i miłości. Nasza dusza w pełni utożsamia się z prawem. Jest to bardzo ortodoksyjna forma tej immanencji, o której tak wiele się ostatnio mówi.

Jeśliby ktoś przyszedł na nocne Wigilie dopiero po „Chwała Ojcu” psalmu 94, który dlatego właśnie poleciliśmy śpiewać powoli i przeciągając go jak najdłużej, niech nie zajmuje swego miejsca w chórze, lecz stanie na miejscu ostatnim albo tym, jakie opat dla takich opieszłych wyznaczy, aby widział go i sam opat, i wszyscy mnisi. A po zakończeniu Służby Bożej odprawi pokutę przez publiczne zadośćuczynienie. Postanowiliśmy zaś, aby spóźniający się stawali na końcu lub na osobnym miejscu w nadziei, że gdy będą przez wszystkich widziani, przynajmniej ze wstydu się poprawią. Gdyby bowiem pozostali na zewnątrz oratorium, niejedni by się zapewne na nowo położyli i zasnęli albo usiadł sobie na zewnątrz i czasem przegadał, dając w ten sposób okazję Złemu. Powinni raczej wejść, aby nie stracić wszystkiego, a na przyszłość się poprawić⁴.

Wspólną intencją tych kar, które Nasz Święty Ojciec zaczyna określać, jest bez wątpienia zadośćuczynienie za obrazę Boga i zmniejszenie zgorszenia braci, ale mają one także charakter leczniczy: zmierzają do zmniejszenia w nas wszelkiej skłonności do niezależności i niefrasobliwości. Ktokolwiek podczas nocnych Wigilii przyjdzie po „Chwała Ojcu” psalmu 94, nie może zajmować swojego miejsca w chórze. Mimo że się stawił, nie wykazał wystarczającej gorliwości, aby zasłużyć na dołączenie do wspólnego śpiewania psalmów. Przecież właśnie po to, żeby każdy mógł zdążyć, przez wzgląd na miłosierdzie, celowo spowolniano i wydłużano śpiew psalmu wezwania. Ma zająć ostatnie miejsce albo stanąć z dala, w jakimś specjalnym miejscu wyznaczonym przez opata „dla takich opieszłych”, *talibus negligentibus*. Będąc tam widzianym przez swojego opata i wszystkich braci, ma się przejąć zbawiennym wstydem. Ale nie będzie to cała jego pokuta. Po zakończeniu oficjum ma dokonać

⁴ *Quod si quis in nocturnis Vigiliis post Gloriam psalmi nonagesimi quarti, quem propter hoc omnino subtrahendo et morose volumus dici, occurrerit, non stet in ordine suo in choro, sed ultimus omnium stet aut in loco, quem talibus negligentibus seorsum constituerit abbas, ut videantur ab ipso vel ab omnibus, usque dum completo opere Dei publica satisfactione paeniteat. Ideo autem eos in ultimo aut seorsum iudicavimus debere stare ut, visi ab omnibus, vel pro ipsa verecundia sua emendent; nam si foris oratorium remaneant, erit forte talis qui se aut recollocet et dormit, aut certe sedit sibi foris vel fabulis vacat, et datur occasio maligno; sed ingrediantur intus, ut nec totum perdant et de reliquo emendent.*

⁵ Św. Jan Kasjan, *Inst.*, III, VII. Reguła św. Makarego (XIV) również wykluczała spóźnialskich. A oto fragment Reguły św. Pachomiusza: *Quando ad collectam tubae clangor increpuit per diem, qui ad unam orationem tardius venerit, superioris increpationis ordine corripitur, et stabit in loco convivii* (zadośćuczynienie w refektarzu). *Nocte vero, quoniam corporis infirmitati plus aliquid conceditur, qui post tres orationes venerit, eodem et in collecta et in vespenco ordine corripitur* (IX–X). W dziełach św. Efrema znajdujemy *Paraenesis* XVIII (Przykazanie 18), w którym poleca mnichom śpiesznie wstawać na „Dzieło Pańskie” i wchodzić do oratorium, nawet jeśli się ono już rozpoczęło (św. Efrema, *Opp. graec. lat.*, t. II, s. 93–94).

publicznego zadośćuczynienia, prawdopodobnie w chórze albo przy drzwiach kościoła.

Święty Benedykt nakazuje więc dopuścić spóźnionego mnicha do wspólnej modlitwy, gdy zajmie ostatnie miejsce albo stanie pod pręgierzem w miejscu wyznaczonym dla opieszających. Zrywa w ten sposób ze zwyczajem mnichów palestyńskich opisanym przez Kasjana. Tam ten, kto podczas nocnego oficjum nie dołączył do braci przed rozpoczęciem modlitwy następującej po drugim psalmie, miał pozostać poza oratorium, włączając się we wspólną modlitwę tylko z daleka. Gdy bracia wychodzili z oratorium, miał się im rzucić do nóg, prosząc wszystkich o wybaczenie. Podczas Tercji, Seksty i Nony należało przybyć do oratorium przed końcem pierwszego psalmu. W przeciwnym wypadku winowajca podlegał opisanej wyżej karze⁵. Możliwe, że dla gorliwych mnichów wschodnich o subtelnej wrażliwości ta krótkotrwała ekskomunika była dobrą nauczka, ale św. Benedykt wiedział, że na Zachodzie w jego czasach ta kara mogłaby być niebezpieczna dla mnichów o bardziej prostackich osobowościach. „Postanowiliśmy zaś, aby spóźniający się stawali na końcu lub na osobnym miejscu w nadziei, że gdy będą przez wszystkich widziani, przynajmniej ze wstydu się poprawią”. Pozwolić, aby mnich w ramach kary pozostał na zewnątrz, to zostawić go bezbronnym wobec tysiąca pokus. Leniwy mnich uznałby to za zachętę do powrotu do łóżka i dalszego spania. Szybko by odkrył, że ekskomunika ma też swoje dobre strony. Inny usiadłby sobie gdzieś na zewnątrz sam albo zająłby się pogaduszkami z innymi spóźnialskimi, a nawet obcymi. A zatem mnich, którego nie strzeże ani modlitwa, ani reguła, ani praca, ani towarzystwo braci, staje się łatwym celem dla nieprzyjaciela. Wyrażenie użyte przez Naszego Świętego Ojca jest bardzo precyzyjne: „dając w ten sposób okazję Złemu”, *datur occasio maligno*. Diabeł bez przerwy szuka okazji, ale tak długo, jak korzystamy z ochrony życia konwentualnego, możemy drwić z niego. To my zamykamy i otwieramy drzwi naszej duszy, wchodzi do niej tylko ten, komu pozwolimy wejść. Święty Benedykt, który stara się mocno usprawiedliwić wprowadzaną przez siebie zmianę, dodaje, że jeśli pozwolimy spóźnionemu wejść do oratorium, nie straci on wszystkich korzyści płynących z Bożego Oficjum, a w przyszłości będzie miał szansę się poprawić. Oczywiście

ście, będzie on musiał uczynić zadośćuczynienie za to, że w części oficjum nie uczestniczył, i za okazaną w ten sposób niedbałość.

W czasie godzin dziennych kto by nie przyszedł na Służbę Bożą po wersecie i po „Chwała Ojcu” psalmu, który jako pierwszy odmawiany jest po wersecie, ten zgodnie z wyżej podanym przepisem niech stanie na końcu i nie ośmiela się przyłączyć do chóru śpiewających braci, póki nie zadośćuczyni [za spóźnienie], chyba że opat wybacząc, udzieli mu na to zezwolenia. Ale i w tym przypadku winny musi za swój błąd zadośćuczynić⁶.

W czasie godzin dziennych ten, kto przyjdzie na Służbę Bożą po wersecie „Boże, wejrzyj ku wspomózeniu memu” i po „Chwała Ojcu” pierwszego psalmu następującego po tym wersecie, zostanie ukarany w sposób opisany wyżej. Ma więc zając ostatnie miejsce albo stanąć w miejscu dla spóźnionych, choć św. Benedykt wprost tego nie pisze. Póki nie zadośćuczyni, ma nie ośmielać się „przyłączyć do chóru śpiewających braci”. Można zastanawiać się, czy spóźnialscy w ogóle nie brali udziału we wspólnej modlitwie, czy też mieli tylko zakaz śpiewania solo albo w scholi (*chorus psallentium*) psalmów, antyfon i lekcji, czego św. Benedykt zakazał ekskomunikowanym od stołu (rozdz. 24) oraz ekskomunikowanym od stołu i od oratorium przed dokonaniem pełnego zadośćuczynienia (rozdz. 44)⁷. Czy tylko słuchali? Czy odmawiali po cichu to, co mogli, z pamięci? Czy włączali się w niektóre responsoria albo inne śpiewy wykonywane przez chór? Na to pytanie nie znamy odpowiedzi. Użyte wyżej wyrażenie „aby nie stracić wszystkiego”, *nec totum perdant*, zdaje się sugerować, że nie byli tylko biernymi słuchaczami. Sam tekst Reguły nie precyzuje także, czy to wykluczenie z chóru mogło zostać utrzymane w kolejnych oficjach, gdyby niedbałość była poważniejsza albo powtarzała się regularnie, albo też po prostu w oczekiwaniu na dokonanie pełnego zadośćuczynienia. Ale św. Benedykt zaznacza, że po formalnym zezwoleniu opata winny zaniedbania może zając swoje miejsce w chórze i powrócić do swoich zwykłych zadań. Na przykład w sytuacji, gdy brat ten miał wypełniać posługę, której nikt inny nie mógł wypełnić albo jej wypełnienie przez kogoś

⁶ *Diurnis autem Horis, qui ad opus Dei post versum et Gloriam primi psalmi qui post versum dicitur non occurrerit, lege qua supra diximus, in ultimo stent, nec praesumant sociari choro psallentium usque ad satisfactionem, nisi forte abbas licentiam dederit remissione sua, ita tamen ut satisfaciat reus ex hoc.*

⁷ Zob. komentarz do rozdz. 9.

innego byłoby bardzo trudne, nie byłoby stosowne zakłócanie wspólnego porządku modlitwy, aby ukarać jednego. Ale nawet wówczas winowajca powinien po zakończeniu oficjum dokonać publicznego zadośćuczynienia.

Widać wyraźnie, że Nasz Święty Ojciec jest bardziej wyrozumiały dla spóźniających się na nocne wigilie niż naienne oficja. Każdy rozumie dlaczego. W nocnym oficjum jego wyrozumiałość sięga aż do „Chwałą Ojcu” psalmu wezwania, który jest przecież poprzedzony werseiem i psalmem 3. W czasie godzin dziennych kara spada na tych, którzy przychodzą po pierwszym psalmie. Ale co dokładnie św. Benedykt ma na myśli, gdy używa wyrażenia „w czasie godzin dziennych”, *diurnis Horis*? W tekście Kasjana, który św. Benedykt wykorzystuje i modyfikuje⁸, opisane są zadośćuczynienia mnichów palestyńskich spóźniających się na nocne oficjum, *in nocturnis conventiculis*, albo na Tercję, Sekstę czy Nonę: *in Tertia, Sexta vel Nona*. Kasjan nie mówi nic o innych godzinach; Laudesy (jutrznia) mogły zostać zaliczone do kategorii godzin nocnych, Kompleta prawdopodobnie jeszcze w tamtych okolicach nie istniała, Pryma była godziną świeżo ustanowioną, ale co z Nieszporami? Czy w przypadku tego wieczornego oficjum przestrzegano zasad dotyczących zadośćuczynień właściwych dla godzin nocnych?⁹ Jakiegolwiek by jednak nie były zwyczaje palestyńskie, nic nie upoważnia nas do twierdzenia, że istnieje ścisła zależność między zasadami opisanymi przez Kasjana a tymi wprowadzonymi przez św. Benedykta. Jeśli Nasz Święty Ojciec rzeczywiście miał na myśli Laudesy i wszystkie kolejne godziny, należałoby przyjąć, że każdą godzinę zaczynał werseiem „Boże, wejrzyj ku wspomózeniu”, chociaż przy opisaniu dziennego porządku oficjum św. Benedykt wspominał o nim wyraźnie tylko przy okazji Prymy, Tercji, Seksty i Nony¹⁰. Przy takim rozumieniu musimy przyjąć, że w czasie Laudesów spóźnialscy mogą bez konsekwencji przybywać aż do „Chwałą Ojcu” kończącego psalm 66, który specjalnie odmawia się wolniej, tak jak psalm wezwania, „aby wszyscy zdążyli się zejść na psalm 50”, *ut omnes occurrant ad quinquagesimum* (13, 2)¹¹. Być może zresztą to, że św. Benedykt nie wspomina tu o hymnie między werseiem a pierwszym psalmem, jest właśnie dowodem na to, że jednym, ogólnym przepisem chciał objąć wszystkie iienne oficja, zarówno te, w których hymn jest

⁸ Św. Jan Kasjan, *Inst.*, III, VII.

⁹ Zob. komentarz do rozdz. 16, przyp. 6.

¹⁰ Zob. komentarz do rozdz. 17.

¹¹ Czyż nie czyniąc aluzji do Laudesów, dla uniknięcia wszelkich wątpliwości, o który psalm chodzi (66 czy 50), św. Benedykt precyzyjnie pisze, że zasada dotyczy psalmu, „który jako pierwszy odmawiany jest po wersecie”, *primi psalmi qui post versum dicitur*.

przed psalmodią (Pryma, Tercja, Seksta, Nona), jak i te, w których hymn następuje po niej (Laudesy, Nieszpory i Kompleta).

Kto zaś na posiłek nie przyszedłby przed werselem tak, aby wszyscy mogli odmówić wspólnie werseł i modlitwę i razem do stołu usiąść, kto by więc nie przyszedł przez lekceważenie lub z własnej winy, do dwóch razy otrzyma tylko naganę. Gdyby się nie poprawił, należy zabronić mu udziału we wspólnym posiłku. Będzie jadł sam, pozbawiony towarzystwa wszystkich braci, nie dostanie też swojej porcji wina, aż się poprawi i za swój błąd zadośćuczyni. Podobnej karze podlega ten, kto nie byłby obecny przy wersecie odmawianym po posiłku¹².

Teraz św. Benedykt wprowadza gwarancje wspólnotowości posiłku. Ten akurat cel wydaje się stosunkowo łatwy do osiągnięcia, gdyż konieczność natury skłania wszystkich mnichów do kierowania się do refektarza bez zbędnej zwłoki. Wszyscy stawiają się w komplecie! Ale jeśli wszyscy są obecni na posiłkach, wszyscy również powinni być obecni na modlitwach, które je poprzedzają i po nich następują. Zwyczaj modlitwy (błogosławieństwa) przed posiłkiem jest tak stary jak chrześcijaństwo¹³. Już w czasach św. Benedykta były przyjęte formuły błogosławieństwa stołu i dziękczynienia po posiłku; św. Benedykt jedną i drugą modlitwę nazywa werselem¹⁴. Nasz Święty Ojciec domaga się trzech rzeczy przed rozpoczęciem posiłku: aby wszyscy zgromadzili się przed werselem, aby wszyscy w jednym czasie odmówili go i modlili się (*et orent*), wreszcie aby wszyscy razem zasiedli do stołu, *sub uno omnes accedant ad mensam*. Wprowadzając zasady dotyczące rozpoczynania i kończenia posiłku, św. Benedykt chce być może formalnie zabezpieczyć swoją wspólnotę przed zwyczajem przychodzenia lub nieprzychodzenia do refektarza, zależnie od własnej chęci, i wychodzenia z niego w dowolnym momencie, który

¹² *Ad mensam autem qui ante versu non occurrerit, ut simul omnes dicant versu et orent et sub uno omnes accedant ad mensam, qui per negligentiam suam aut vitio non occurrerit, usque secunda vice pro hoc corripiatur; si denovo non emendaverit, non permittatur ad mensae communis participationem, sed sequestratus a consortio omnium reficiat solus, sublata ei portione sua vinum, usque ad satisfactionem et emendationem. Similiter autem patiat, qui et ad illum versum non fuerit praesens, qui post cibum dicitur.*

¹³ Odmawianie błogosławieństwa przed łamaniem chleba praktykował sam Pan Jezus (Łk 24, 30–35) i apostołowie (Dz 27, 33–35). To błogosławieństwo odnajdujemy także w agapach pierwszych chrześcijan; można o tym przeczytać w rozdziałach

9 i 10 *Didaché* (Nauce dwunastu apostołów), których interpretacja została w prawdziwie definitywny sposób ustalona przez Dom P. Cagina (*L'Eucharistia*, cz. II, VIII).

¹⁴ O modlitwach przy posiłkach monastycznych zob. Dom H. Ménard, *Concordia Regularum*, s. 765–766; Dom B. van Haften, *De nomine monachorum*, l. X, tract. I disq. VI; Dom E. Martène, *De antiq. monach. rit.*, t. I, c. IX.

¹⁵ *Sunt qui secundo parum comedunt; alii qui prandii, sive coenae uno tantum cibo contenti sunt. Nonnulli gustato paululum pane egrediuntur. Omnes pariter comedunt. Qui ad mensam ire noluerit, in cellula sua panem tantum et aquam, ac salem accipit*

(św. Hieronim, *Praef. in Reg. S. Pach.*, 5). Ale gdy

mnisi św. Pachomiusza przychodzili do refektarza, musieli przybyć o określonej godzinie, gdyż czytamy w jego Regule: *Si quis ad comedendum tardius venerit, excepto majoris imperio (...), aget poenitentiam, aut ad domum jejunos revertetur* (XXXII).

¹⁶ *Quae signo tacto tardius ad opus Dei, vel ad opera venerit, increpationi, ut dignum est, subiacebit. Quod si secundo aut tertio admonita emendare noluerit, a communione, vel a convivio separetur* (św. Cezary, *Reg. ad virg.*, X).

¹⁷ Św. Bazyli skazuje spóźnialskich na czekanie na posiłek aż do następnego dnia (*Reg. contr.*, XCVII).

Rozróżnia jednak tych, którzy spóźniają się z własnej winy, od tych, którzy mają jakieś usprawiedliwienie.

¹⁸ *Et ne suis praesumat ante statutam horam vel postea quicquam cibi aut potus praesumere; sed et cui offertur aliquid a priore et accipere rennuit, hora qua desideravit hoc quod prius recusavit aut aliud, omnino nihil recipiat usque emendationem congruam.*

panował u mnichów św. Pachomiusza¹⁵. Pewne jest natomiast, że dla św. Benedykta klasztor jest głęboko zjednoczoną braterską wspólnotą, gdzie wszyscy przestrzegają tego samego planu dnia, gdzie wszyscy oddają się kultowi Bożemu i są konsekrowani, gdzie wszystkie zajęcia, nawet te najbardziej przyziemne, są uświęcone przez modlitwę.

Ten, kto przez lekceważenie albo z powodu jakiegoś kaprysu nie przychodziłby na modlitwę, ma najpierw dwukrotnie zostać upomniany. Święty Benedykt wprowadza więc rozsądne rozróżnienie między brakiem uszanowania dla Bożego Oficjum a opieszałością w przyjsciu do refektarza. W tym drugim przypadku wina jest mniejsza. Jeśli jednak dwukrotne upomnienie nie przyniesie poprawy, należy winowajcę wykluczyć ze wspólnoty stołu¹⁶. Nie chodzi tu o ekskomunikę od stołu opisaną w rozdziale 24, ale o karę analogiczną do tej, która została ustanowiona wcześniej dla spóźniających się na oficjum. W refektarzu, podobnie jak w chórze, było specjalne miejsce dla spóźnialskich. Tam mieli sami spożywać posiłek, oddzieleni od wspólnoty braci i pozbawieni swojej porcji wina. Ale nie jedli „przy drugim stole” (tj. razem z pełniącymi służbę w kuchni i lektorem) ani poza refektarzem¹⁷. Święty Benedykt wyraźnie ma to na myśli, gdy nakazuje, że mają oni odzyskać swoją porcję wina po powrocie do wspólnoty. Aby powrócić, mają się poprawić i zadośćuczynić. A świadectwo swojej odzyskanej punktualności mogą dać, tylko przychodząc na posiłki wraz ze wszystkimi. Na koniec Nasz Święty Ojciec decyduje, że taka sama kara ma być wymierzona mnichowi, który wymknąłby się z refektarza przed dziękczynieniem.

Niechaj nikt się nie waży jeść coś lub pić przed wyznaczoną porą posiłku albo po niej. Jeśli natomiast przełożony ofiaruje coś jakiemuś bratu, a ten odmówi przyjęcia, to w chwili, gdy zapragnie tego, czego odmówił, czy czegokolwiek innego, nic w ogóle nie dostanie, póki w sposób stosowny nie naprawi swego błędu¹⁸.

Jeśli wolno byłoby braciom mniej uporządkowanym jeść coś albo pić przed wyznaczoną godziną albo po niej, z pewnością szybko znaleźliby pociechę po utracie wina podawanego do wspólnego posiłku i nie traktowaliby tego jako pokutę. Mieliby mniej motywacji, aby się poprawić. Ale św. Benedykt zabrania jedzenia i picia, nawet w najmniejszej ilości, poza refektarzem i poza wspólnymi posiłkami¹⁹. W ten sposób czynem niegodnym mnicha byłoby jedzenie czegokolwiek gdzieś na boku, picie, gdy nadarza się okazja, poszukiwanie jakiegoś małego deserku w winnicy czy w sadzie. Nawet szafarz ani ten, którego nazywamy depozytariuszem, nie ma władzy pozwalającej na zaspokajanie indywidualnych pragnień, wydawanie upragnionych przysmaków, motywowane przyjaźnią faworyzowanie tego czy innego brata. Pójdźmy jeszcze dalej: w refektarzu należy uzyskać pozwolenie, jeśli chcemy zamienić jakąś potrawę na inną, którą uważamy za lepszą dla naszego żołądka. A ponieważ duch wyjątkowości i wygody przemyślnie zakrada się do naszego życia i uporczywie się w nim ujawnia, musimy nieustannie mieć się na baczności, zwłaszcza gdy postępujemy w latach, aby nie szukać swoich przyjemności, tego, co nam odpowiada, tego, co nam smakuje²⁰. W końcu może nie będzie całkiem zbyteczne dodać, że tak jak prawa życia wspólnego i umartwienia zabraniają nam udzielania sobie czegokolwiek poza posiłkami, ubóstwo zabrania nam również dawania innemu bratu z naszej porcji tego, z czego z jakichś względów chcemy zrezygnować. Właśnie dlatego, że jesteśmy ubożsi od ubogich, nie powinniśmy mieć niczego zbytecznego, czym moglibyśmy swobodnie dysponować. Zamieszać w swojej porcji, niejako wejść w jej posiadanie, a potem nie tknąć jej i uczynić z niej przedmiot jałmużny, to lekkie naruszenie prawdziwego ubóstwa monastycznego.

Święty Benedykt zakazuje mnichowi nieuporządkowanego pokrzepiania się i przyjmowania poczęstunków, ale przyznaje przełożonemu prawo udzielania zgody na złagodzenie reżimu oraz przyznawania drobnych dodatków, czy to podczas wspólnych posiłków, czy poza nimi. Naszemu Świętemu Ojcu zależy na tym, żeby mnich przyjmował z pokorą i wdzięcznością to, czego mu opat w swej łaskawości udziela. Bez wątpienia nie chodzi mu o to, żeby zmusić braci do spożywania bez namysłu i w całości

¹⁹ *Ante quam vel post quam legitimam communemque refectorem summa cautione servatur, ne extra mensam quicquam cibi penitus ori suo quisquam indulgere praesumat, etc.* (św. Jan Kasjan, *Inst.* IV, XVIII).

²⁰ Zob. św. Bazyli Wielki, *Reg. contr.*, XC.

²¹ Sens, które nadajemy słowom św. Benedykta, jest prawie taki sam jak sens tekstu św. Bazylego, będącego dla Naszego Świętego Ojca inspiracją: *Si quis iratus fuerit, nolens accipere aliquid eorum quae ad usum praebentur? Iste talis dignus est etiam ut si quaerat non accipiat, usquequo probet is qui praeest; et cum viderit vitium animi curatum, tunc etiam quod corporis usibus necessarium fuerit praebebit* (Reg. contr., XCVI); zob. także pytanie poprzedzające.

tego, co zostało im dane, choćby uważali, że jest tego zbyt dużo albo że może to im zaszkodzić. Z wdzięcznością należy przyjąć, z wdzięcznością także wolno się wymówić. Święty Benedykt chciał raczej wygnać ze swojego domu ducha fałszywej ascezy, kapryśności i niegrzeczności. Gdy więc ktoś z wyższością odmówi, ale zaraz potem namyśli się, zapragnie rzeczy, której wcześniej odmówił, i zacznie się jej domagać, przełożony powinien, jak mówi św. Benedykt, wspomnieć na jego nierozumność i odmówić mu nie tylko tej rzeczy, ale wszelkiej swojej łaskawości, a nawet rzeczy koniecznych, aż do czasu, gdy się poprawi i odpowiednio zadośćuczyni za swój błąd²¹. ■

Tłum. Tomasz Glanz

Dziwne dzieje zasady Piusa V

Paweł Milcarek

W jednym z najśłynniejszych dokumentów w dziejach Kościoła, czyli w wydanej w 1570 roku bulli Piusa V *Quo primum*, ów Papież objaśniał, czym kierował się przy przygotowywaniu do wydania Mszału Rzymskiego. Czytamy, że wybrani przez Papieża biegli „przywrócili ten sam Mszał do pierwotnej normy i obrzędu świętych Ojców”. *Ad pristinam Missale ipsum sanctorum Patrum normam ac ritum restituerunt*.

Jak wiadomo, są to słowa, które nie tylko znajdują się w sercu intencji samego Piusa V, ale i opisują podstawową zasadę całej liturgicznej reformy potrydenckiej. Była nią „restytucja”, czyli przywrócenie obrzędów danych w tradycji. Praktycznym wyrazem tej zasady było oficjalne wydawanie ksiąg liturgicznych w kształcie przyjętym aktualnie w kaplicy papieskiej lub „zgodnych ze zwyczajem Kościoła rzymskiego”. Na czym więc polegało ich „przywracanie”? Na tym, że używane średniowieczne mszały, brewiarze i pontyfikały były korygowane co do pomyłek i braków, wyposażane w poprawniejsze przepisy obrzędowe i oczyszczane z pewnych dodatków. Były więc „przywracane” do skorygowanej postaci danej w tradycji.

Jednak w formule użytej przez Piusa V znajdowało się coś w rodzaju „bomby zegarowej”. Z ukłonem dla renesansowej mentalności epoki Papież nie ograniczył się do zwyczajnego kościelnego podkreślenia długowieczności przywracanego rytu, lecz podkreślił źródłowość jego restytucji: „zgodnie z pierwotną normą świętych Ojców”.

Można przyjąć, że w myśli Piusa V nie było tu rozbieżności czy napięcia. Przywrócenie nie oznaczało dla niego na pewno rekonstrukcji. Zgodnie z duchem żywej tradycji Papież sądził raczej, że oczyszczenie tradycyjnego obrzędu z pomyłek i dodatków po pro-

stu odśłania ową „pierwotną normę”. Świętymi Ojcami nazywało się nie tylko pisarzy starochrześcijańskich, ale w ogóle wielkich „senatorów” Kościoła dawnych wieków. Wezwani na pomoc biegli i uczeni mężowie – wśród których prawdziwą gwiazdą był kard. Sirleto – nie zajmowali się znalezieniem „pierwotnego założenia” nieistniejącej budowli, lecz ciągłych linii długiej tradycji.

Dopóki bullę Piusa V reprodukowano w kolejnych wydaniach Mszału ogłaszanych w Kościele kierującym się logiką świętej tradycji – niejako domyślnie reprodukujących tradycyjny ryt razem z duchem tradycji – zdanie to nie ujawniało swoich ukrytych i nieprzewidzianych potencjałów.

Świetnym przykładem jest myśl Dom Guérangera, jednego z odnowicieli pobożności liturgicznej. Jeszcze jako młody ksiądz diecezjalny napisał on serię artykułów o znamionach liturgii katolickiej. Była to de facto apologia tradycji łacińskiej na czele z rytym rzymskim – i polemika z „manią zmian” w nowożytnych liturgiach diecezjalnych we Francji. Interesuje nas w tej chwili tylko jeden wątek: wśród czterech znamion liturgii katolickiej umieścił ks. Guéranger „starożytność” (pozostałe to: powszechność, autorytet i „namaszczenie”).

Co prawda Guéranger był już wtedy rozmiłowany w starożytnościach kościelnych (czyli np. w dostępnych tekstach źródłowych patrystyki). Miał też, jak wszyscy najlepsi tamtego czasu, nieco zmitologizowaną wizję epoki początków chrześcijaństwa. Ale pod jego piórem „starożytność” nadal nie oznaczała odległego zamkniętego czasu historycznego. Także on rozumiałby jeszcze słowa o „pierwotnej normie świętych Ojców” w sensie rdzenia istniejącego w praktykowanej tradycji, czegoś docierającego do dziś z „czasów niepamiętnych”.

A jednak istnieją zdania, które żyją własnym życiem. Jednym z nich okazała się zasada Piusa V. Złożona w nim bomba zegarowa zaczęła tykać w momencie, gdy zmieniła się rama kościelnej kultury: logikę świętej tradycji zastępowała logika sakralnej władzy (czyli uznanie, że ten, kto ma [najwyższą] władzę, „jest Tradycją”), a wraz z wywyższeniem autorytetu „znawcy źródeł”, a potem po prostu „eksperta”, powstawała kwestia udoskonalenia liturgii.

W tej ramie zasada Piusa V zaczęła znaczyć coś innego: opisywała teraz misję ekspertów, którzy – wciąż jeszcze na polecenie

władzy i w granicach przez nią określonych – mieli odtąd zgłębiać coraz lepiej penetrowane źródła i w oparciu o znajomość ułamków tworzyć rekonstrukcje „starożytności”.

Nie można więc być zaskoczonym, że akurat zdanie z bulli *Quo primum tempore* stało się ulubioną dewizą jednego z najbardziej wpływowych ekspertów ruchu liturgicznego, o. Josefa A. Jungmanna SJ. Już na pierwszym spotkaniu kierowanej przez siebie podkomisji ds. rozdziału o Eucharystii, w listopadzie 1960 roku austriacki jezuita właśnie frazę Piusa V uczynił zasadą planowanej rewizji *Ordo Missae*. Niewątpliwie był przekonany, że będzie to zręczny zabieg, który równocześnie uspokoi niezbyt lotnych konserwatystów, a reformatorem otworzy furtkę do nawet daleko idących zmian, o ile tylko pokaże się, że są one jakoś zgodne z kiedyś i gdzieś istniejącą „normą świętych Ojców”.

W tym charakterze zasada Piusa V została zagnieżdżona w drugim akapicie art. 50 *Sacrosanctum Concilium* jako kryptocytat.

Jak szereg innych kryptocytatów z Piusów, także ten miał zamanifestować grzecznie umiarkowany charakter dokumentu soborowego – w etapie, gdy trzeba było do niego przekonać Ojców soborowych.

Nazajutrz po uchwaleniu dokumentu i powołaniu Consilium ds. wdrożenia reformy zacytowana zasada Piusa V zaczęła podierać nieprzewidziane projekty.

Biorąc pod uwagę podstawowe linie myśli historycznej Jungmanna z *Missarum solemnia*, lepiej zorientowani mogli się spodziewać np. sprowadzenia *Ordo Missae* do tego, co było w nim w epoce rzymskich sakramentarzy z VII–VIII wieku. To oznaczałoby likwidację „jedynie” elementów z późniejszej ewolucji obrzędu, a więc modlitw u stopni ołtarza, cichych modlitw kapłańskich ofertorium i komunii, także zakończenia z ostatnią Ewangelią.

Ale czy ktoś może sądzić, że na tym zakończy się „przywracanie obrzędu według pierwotnej normy świętych Ojców”? Gdy tylko rozpoczęły się prace nad „przejrzeniem *Ordo Missae*”, kierujący pracami prałat Wagner sięgnął do głębszych pokładów archeo pasji Jungmanna: trzeba by dotrzeć do rytu sprzed Grzegorza Wielkiego.

Jedyną rzeczą, którą od początku i wyraźnie, już w tekście Konstytucji, postanowiono „przywrócić” w ramach tej logiki, była

„modlitwa powszechna”, co do której zapanowała nieco wcześniej opinia, że ją zniósł wspomniany Papież św. Grzegorz Wielki. Nie było żadnej pewnej wiedzy o formie i treści tej dawnej modlitwy, ale zdecydowano się ją „przywrócić”. Przywrócenie było de facto kreacją nowości.

Mało kto dziś pamięta natomiast, że pragnienia ekspertów z grupy zajmującej się rewizją *Ordo Missae* szły znacznie dalej. W ramach doprowadzania do „pierwotnej prostoty” za wskazane uznano też likwidację niektórych elementów potwierdzanych przez *Sakramentarz gregoriański*, czyli pierwszą znaną nam postać rzymskiego porządku Mszy. Między innymi bardzo długo eksperci upierali się przy tym, żeby w jakiś sposób ograniczyć używanie *Kyrie*, gdyż zarówno *Kyrie*, jak i *Gloria* były przez nich uważane za dezorganizujące początek Mszy. W zasadzie najchętniej wykreśliliby „Panie, zmiłuj się...” i „Chwała na wysokości Bogu...”, ale spodziewali się, że to nie przejdzie (podobnie było z marzeniem o zredukowaniu podniesień Postaci do jednego), więc prosili Pawła VI o zgodę na stosowanie *Kyrie* tylko wtedy, gdy nie używa się *Gloria*. Paweł VI, ja to on, znalazł rozwiązanie kompromisowe.

Ostatecznie cały *Novus Ordo Missae* miał być więc efektem pełniejszego, dalej idącego „przywrócenia obrzędu do pierwotnej normy świętych Ojców”. Wraz z kolejnymi krokami – a przełomowym było wynalezienie „nowych anafor”, które realnie zastąpiły Kanon – takie ujęcie traciło kolejne podstawy. Traciło podstawy realne, ale mitologia reformy utrzymała swoje dzieło na obłokach wielkiego kościelnego chcenia – chcenia, żeby po tej reformie można było głosić coś zupełnie niezgodnego z faktami. Więc głoszono: że *Novus Ordo* to starożytna liturgia Ojców.

Najświeższym wykładem tej nowej interpretacji zasady Piusa V są nn. 6–9 *Ogólnego Wprowadzenia Mszału Rzymskiego*, wniesione dopiero w wersji poprawionej w roku 1970 – znowu z intencją „uspokoienia fal”, które wzburzyły się w Kościele po ogłoszeniu *Novus Ordo* rok wcześniej (wspomnijmy, że w obiegu był m.in. list kardynałów Ottavianiego i Bacciego, w którym o *Novus Ordo*, a zwłaszcza jego *Ogólnym Wprowadzeniu* powiedzano, że oddala się od tradycji łacińskiej i nauki Soboru Trydenckiego). Przy okazji tych poprawek, mających zneutralizować

krytyki, dołożono też dużo starania, żeby ten, kto zechce, mógł zamieszkać w gotowym przekonaniu, że – jak to mówiono potem nie raz – Paweł VI zrobił teraz dokładnie to, co kiedyś zrobił Pius V. Co więcej, z wywodu mającego pokazać niezakłóconą ciągłość między dwoma Mszałami miało też wynikać, że gdyby w czasach Piusa V znano więcej źródeł starożytnych, jego reforma wyglądałaby może jak ta z 1969 roku.

Jest jasne, że to nieprawda – gdyż Pius V w praktyce zmierzał drogą ciągłości i tradycji obrządku rzymskiego, a nie drogą liturgii układanej przez profesorów. Jego eksperci w ogóle nie usiedli do pisania czegoś nowego na bazie danych z przeszłości – tak jak wprost zaplanował to o. Jungmann już w dobie soboru. Niestety zdanie, którym Papież Pius opisał swe starania o „przywrócenie normy Ojców”, posłużyły po wiekach do uzasadnienia pracy w zupełnie innym kierunku. ■

Czy cywilizacja Zachodu może istnieć bez chrześcijaństwa

Paweł Milcarek

**felie-
tony**

Bywa, że o naszej cywilizacji zachodniej mówimy, iż powstała wskutek połączenia trzech składników: filozofii greckiej, prawa rzymskiego i wiary-religii chrześcijańskiej. Jest to dość dobre streszczenie podstaw naszej cywilizacji, lecz brak w nim porządkującej hierarchii. Wspomniane trzy elementy nie połączyły się samorzutnie, na zasadzie przypadkowego sklejenia czy magnetycznego przyciągania.

Najpierw przecież hellenistyczna tradycja filozoficzna wnikała przez wieki w myślenie Rzymian: *Rozprawy tuskulańskie* Cyce-rona są do dziś świetnym sprawozdaniem z tego, w jaki sposób Rzym czerpał z Aten, z nigdy niespełnioną ambicją „odebrania filozofii Grekom”. „Filozofia akademicka” (określenie obejmujące u Tulliusza myśl Akademii, Perypatu i Stoi) pozostała jednak zawsze helleńską lub hellenistyczną krwią w rzymskim krwiobiegu cywilizacyjnym.

To w granicach owego rzymskiego krwiobiegu cywilizacyjnego – państwa i prawa – spotkały się „filozofia akademicka” i wiara chrześcijańska. Po raz pierwszy: gdy wiara w Chrystusa była wyznaniem męczenników. Po raz drugi: gdy religia Chrystusa i prawo Ewangelii stawały się także kodeksem społeczno-moralnym Cesarstwa. Wspaniale świadczy o owocach tych spotkań nie tylko św. Augustyn i szereg Ojców łacińskich, ale też Boecjusz – „ostatni Rzymianin”, autor traktatów katolickich o Trójcy i Wcieleniu (teologii dogmatycznej napawanej greckimi dystynkcjami) i autor stoicko-platońskiej medytacji *O pocieszeniu danym przez Filozofię*.

Dzisiaj wiemy, że te wspaniałe owoce – wyglądające na spełnienie – były faktycznie jakby jedynie zapowiedzią. W epoce zapadania się starego świata rzymskiego chrześcijanie świata łacińskiego

po raz pierwszy zaczęli ćwiczyć oddzielność swej rdzennej kultury religijnej i uniwersum politycznego: *przemijała postać świata*.

A potem stało się coś w pewnym sensie niepowtarzalnego: w czasach wyłaniania się nowego uniwersum europejskiego, po wielkiej wędrówce ludów to społeczność chrześcijańska, *christianitas*, znalazła w sobie niezbędną siłę, żeby z dawnego świata pogan, Aten i Rzymu, wydobyć to, co „szlachetne i pożyteczne” – i na nowo zintegrować to w chrześcijańskiej kulturze mądrości, polityki i modlitwy. Tak więc to faktor wiary chrześcijańskiej odegrał tu rolę czynną – podczas gdy dwa pozostałe składniki były pożytecznym materiałem.

Proces podsumowany wyżej w kilku zdaniach miał dwa etapy: najpierw nowa Europa barbarzyńców musiała „pójść do szkoły” – i przejść w kolejnych pokoleniach przez wtajemniczenie w kulturę pod znakiem syntezy inaugurowanej przez Alkuina, ministra Karola Wielkiego: Psalmy i hymny służby Bożej w kościele, a *gramatyka* Autorów antycznych w szkołach klasztorów i katedr. Przyswojenie dawnego dziedzictwa odbywało się w kontekście wspólnoty wiary i kultu.

Niezbędny i naturalny był etap następny: od chrześcijańskiego przyswojenia Owidiusza, Wergilego i Cyserona trzeba było przejść do tego, co Europejczycy XII i XIII wieku sami nazywali rzeczami „nowymi”: nowa poezja, nowa sztuka, ale i nowy, scholastyczny sposób „łączenia wiary z rozumem”. Dopiero wtedy Europa doznała świadectwa swej dojrzałości: zapłodniona przez dziedziczoną *humanitas*, wydała swoje własne potomstwo – z klasycznym kręgosłupem i zaskakująco różnorodną fizjonomią.

Wśród wybitnych historyków jednym z tych, którzy widzieli to najwyraźniej, był Polak Oskar Halecki, uczony prawdziwie europejskiego formatu. W swych rozważaniach o tożsamości i granicach Europy – bliskich temu, co pisał np. Christopher Dawson – utrzymywał on, że cywilizacja europejska – choć tak dużo zawdzięcza śródziemnomorskim inspiracjom starożytnych – mogła swój wyrazisty kształt otrzymać dopiero w średniowieczu, zwłaszcza w XI–XII wieku, a więc w czasie, który słusznie nazywano Wiekami Wiary.

Zachód jest dziedzicem tamtych narodzin odrębnej kultury europejskiej. Być może nie wszystko to, czym Zachód był i jest, wyni-

kło bezpośrednio z wiary religijnej, ale wszystko, co dla Zachodu istotne i specyficzne, powstało w świetle chrześcijańskiego ideału, logosu i etosu. Taka jest przecież geneza zachodniego pojęcia nauki i edukacji – zarówno wtedy, gdy ich celem jest prawda i cnota, jak i wtedy, gdy zmierza się do szerokiego oświecenia publicznego. To samo jest z naszym pojmowaniem osoby, jej godności, praw, celu – nawet w wersjach już nie teologicznych, lecz mocno świeckich, pojęcia te noszą w sobie ślad pochodzenia z Ewangelii.

Czy zatem cywilizacja Zachodu może istnieć bez chrześcijaństwa? Na to pytanie na pewno inaczej odpowie ktoś głęboko przekonany o niezastąpionej wartości religii prawdziwej, a inaczej ktoś traktujący chrześcijaństwo jedynie jako jedną z wpływowych ideologii. Jednak także w tym drugim przypadku uczciwość intelektualna pozwala zrozumieć, że chrześcijaństwo jest kodem wyjściowym cywilizacji Zachodu i wciąż jego najbardziej powszechnym punktem odniesienia. Dlatego zapomnienie o chrześcijaństwie lub odrzucanie go jest samobójstwem Zachodu.

Można sobie wyobrażać dalsze losy ludzi mieszkających na terenach, które są Zachodem. Można je sobie wyobrażać bez chrześcijaństwa, bez jego obecności i wpływu, lecz chodziłoby tu przecież o wyobrażanie sobie życia, które kontynuuje się bez właściwej mu pamięci i bez celu. Dlatego prawdziwe pytanie brzmi raczej: czy jest się sobą, żyjąc dalej bez pamięci i bez celu. ▀

Historyzm i historia święta

Paweł Grad

Przez wiele wieków historie biblijne przedstawiano w sposób, jak byśmy dziś powiedzieli, anachroniczny. Chrystus na wczesnośredniowiecznych krucyfikсах tronuje w szatach kapłańskich. Z otwartymi oczami wyciąga swoje ręce nawet wtedy, gdy włócznia przebija Jego bok, co, jak wiemy z Ewangelii, miało miejsce już po śmierci. Na trzynastowiecznych iluminacjach wojska króla Dawida jadą w szyku i rynsztunku ówczesnego europejskiego rycerstwa. Na renesansowych obrazach sceny z życia Chrystusa toczą się na wyidealizowanych placach miast włoskiego cinquecenta. Święty Mateusz na obrazie Caravaggia zostaje powołany w szesnastowiecznej komorze celnej.

Trudno powiedzieć, kiedy dokładnie tendencja ta ulega załamaniu. Romantyczna sztuka ubiera już postacie biblijne w historyzujące stroje z epoki antycznej – nie są one może bardzo realistyczne, ale wyraźnie sygnalizują, że zaczęto przejmować się tym, aby postaci historii świętej wyglądały na niewspółczesne. Tendencja ta potem tylko narasta. Przynajmniej w sztuce katolickiej pojawia się też „filtr” neogotycki, który podkreśla religijną treść przekazu nawiązaniem do epoki uważanej za najbardziej chrześcijańską w dziejach. Takie właśnie przedstawienia definiują kanon tych tradycyjnych i tradycjonalistycznych modlitewników, które znamy najlepiej. Próby przełamania historyzmu w nowoczesnej sztuce religijnej było wiele, ale nie doprowadziły one do wytworzenia nowej, religijnej „naiwności”. Ukazanie postaci świętych w nowoczesnym anturazie jest dziś jednym z częstych zabiegów, ale działa właśnie na zasadzie przełamania obowiązującego powszechnie przekonania, że postacie te należą do innej epoki.

Ta zmiana w historii sztuki religijnej, którą starałem się tu amatorsko opowiedzieć, jest tylko przejawem głębszej zmiany w rozumieniu prawdziwości przekazu biblijnego.

Świadomość, że przekaz biblijny ma sens literalny i duchowy, rozwinęła się bardzo wcześnie. Wtedy gdy nie troszczono się o historyczną adekwatność przedstawień biblijnych, paradoksalnie mocniej wierzone w literalną, historyczną prawdziwość tych opowieści. Może dlatego, że zarazem uważano, iż wiarygodność sensu duchowego ulegałaby zniszczeniu, gdyby literalny przekaz okazał fałszywy. W końcu sens duchowy ma się do literalnego jak dusza do ciała. Mówiąc inaczej, nie próbowano kontentować się prawdą duchową wobec literalnego fałszu. Robi się tak czasem dzisiaj, gdy sugeruje się, że może ta czy inna opowieść jest fałszywa co do litery, ale zachowuje swoje znaczenie duchowe.

Ta mocna wiara w sens literalny manifestowała się przede wszystkim w przekonaniu, że wydarzenia biblijne naprawdę miały miejsce, nie zaś w tym, że należy dbać o każdy przedstawiany szczegół tych wydarzeń. Nie dbano więc za bardzo o mniej istotne, ale jak najbardziej realne, szczegóły historycznych wydarzeń. Co było istotne? Istotne w sensie literalnym było to, w czym bezpośrednio przejawiał się sens duchowy. Takie kwestie jak ubiór czy pejzaż można było zaadaptować i zamienić na współczesne, aby tym mocniej podkreślić, że te wydarzenia o duchowym znaczeniu wydarzyły się w naszym świecie.

Sens duchowy, zgodnie z logiką wcielenia, nie był określony przez warunki prawdziwości ułożone w trzecim świecie platońskich idei czy tym bardziej pięknych czy pożytecznych fikcji. Owszem, odnosił się do rzeczywistości ponadnaturalnej i niezmysłowej, ale, zgodnie z tą samą logiką, takiej, która przyoblekła się w jak najbardziej literalne, zmysłowe ciało. To, co przedstawiano, to była boska rzeczywistość przejawiająca się bezpośrednio w tym świecie. Sens duchowy był słowem czekającym, aby oblec się w ciało i stać się formą życia. Było to sakramentalne podejście do historii świętej.

Z tej perspektywy zrozumiałe jest, dlaczego tak, a nie inaczej przedstawiano kiedyś opowieści biblijne. Ten opis sugeruje też, co zmieniło się wraz ze wspomnianą zmianą w sposobie tych przedstawień. Zatrószono się o większą historyczną adekwatność, ponieważ z jednej strony uznano przygodne historyczne okoliczności za w większym stopniu determinujące sens literalny. Z drugiej strony przekonanie o realnej, sakramentalnej obecności

tę, co nadprzyrodzone, stało się jakby mniejsze. Rzeczywistość duchowa z organizującej materię formy stała się przedmiotem reprezentacji symbolicznej. Reprezentacja symboliczna zastępuje to, do czego się odnosi, ale nie uczestniczy w nim. Sens duchowy oddalił się. Historia święta przestała być opisem *res gestae* samego Boga.

Ktoś mógłby zaoponować, że ten opis jest niepoprawnie intelektualistyczny. Wydaje się on sugerować, że zmiany w naszej kulturze, w tym na przykład w sztukach wizualnych, zachodzą dlatego, że dokonuje się abstrakcyjna zmiana w rozumieniu tego, czym jest prawda. Tymczasem rozwój świadomości historycznej, wrażliwości na historyczną adekwatność przedstawienia wydarzeń przeszłych jest czymś, co też ma swoją historię i wcale nie jest to wyłącznie historia idei. Fakt, że średniowieczni iluminatorzy nie dbali o historyczne detale, rysując wojska Izraela, wynikał przede wszystkim z tego, że byli pozbawieni koniecznej wiedzy. Nie było wówczas badań archeologicznych. Nie istniała systematyczna nauka zajmująca się rekonstrukcją najdrobniejszych szczegółów tego, „jak się rzeczy naprawdę miały”. Nie istniała polityka państwowa budująca narrację historyczną opartą na ustaleniach takiej nauki. Tę wszystkiego nie było, a trzeba było jakoś przedstawić sceny biblijne. Sięgano więc po to, co było pod ręką.

To oczywiście prawda. Śpieszę z zapewnieniem, że opisana przeze mnie zmiana nie dostarcza wyjaśnienia przyczyn tego, jak zmienił się sposób przedstawienia historii świętej. Swoją drogą zauważmy, że powstanie profesjonalnej nauki historii i narodziny świadomości historycznej też mają swoje przyczyny. Są one złożone, ale wydaje się, że sekularyzacja i upadek wiary w historyczną manifestację nadprzyrodzoności są przynajmniej składową tych przyczyn.

W każdym razie mój opis zmiany rozumienia prawdziwości przekazu biblijnego nie jest opisem przyczyn manifestacji tej zmiany. Chcę raczej zwrócić uwagę na fakt, że sztuka religijna i, szerzej, formy życia i komunikacji stanowią manifestację rozumienia tego, czym jest rzeczywistość, o której mówią. Manifestują one to rozumienie nie tylko swoją treścią, ale również formą. Dlatego zmianie tejsze formy towarzyszyć musi zmiana rozumienia. I na nią właśnie chciałem zwrócić tu uwagę.

Nie chcę również powiedzieć, że przez sam fakt oddawania się historycznym studiom nad przekazem biblijnym dajemy wyraz swojemu odrzuceniu świadomości sakramentalnej. Badania nad historyczną, materialną warstwą historii świętej, zgodnie z logiką wcielenia, dostarczają wielu materiałów do rozważań duchowych, których niestety nasi pobożni przodkowie, nieznający dobrodziejstw nowoczesnej historiografii, byli pozbawieni. Z drugiej strony warto pamiętać, że historyzm ma swoją powiązaną z metodami takich badań ideologię. Aby korzystać z nauki historii, nie ulegając tej ideologii, potrzeba wielkiej samoświadomości. Dobrą jej ilustracją, a zarazem manifestem egzegezy biblijnej wolnej od tej ideologii jest na przykład *Jezus z Nazaretu* Benedykta XVI.

Na koniec chciałbym zauważyć jeszcze jedną rzecz. Niezależnie od tego, gdzie w każdym konkretnym wypadku poprowadzimy granicę między szacunkiem dla prawdy historycznej a uleganiem ideologii historyzmu, jest jasne, że co do zasady dawne, „sakramentalne” podejście do historii świętej jest zgodniejsze z logiką Objawienia niż podejście „symboliczne”. Warto o tym pamiętać, wzywając do rewizji odczytania istotnych elementów literalnego sensu historii świętej. ■

o autorach

Andrzej Bobiec (1962),
wdzięczny mąż, ojciec i dziadek;
w pracy badacz krajobrazów.

Św. Brygida Szwedzka (1303–1370),
teolog, założycielka zakonu brygidek,
tercjarka franciszkańska, patronka
Europy. *Requiescat in pace!*

Jan Zygmunt Chmielecki (1999),
absolwent prawa na Uniwersytecie
Wrocławskim, doktorant w Katedrze
Doktryn Politycznych i Prawnych
na Wydziale Prawa, Administracji
i Ekonomii Uniwersytetu
Wrocławskiego. Przygotowuje dysertację
doktorską na temat doktryny prawa
międzynarodowego Carla Schmitta.
Naukowo zajmuje się przede wszystkim
doktrynami politycznymi i prawnymi,
ze szczególnym uwzględnieniem myśli
Carla Schmitta, Augusta Cieszkowskiego
i Giorgia Agambena.

Dom Paul Delatte OSB (1848–1937),
mnich benedyktyński, drugi
następca Dom Prospera Guérangera
w benedyktyńskim opactwie św. Piotra
w Solesmes, któremu przewodził
w latach 1890–1921. *Requiescat in pace!*

Paweł Grad (1991), członek redakcji
„Christianitas”, doktor filozofii. Autor

książki *O pojęciu tradycji. Studium
krytyczne kultury pamięci* (Warszawa
2017). Żonaty, mieszka w Warszawie.

Marek Jurek (1960), polityk
i publicysta, założyciel partii Prawica
Rzeczypospolitej. Współzałożyciel
i stały współpracownik „Christianitas”.
Mieszka w Wólce Kozodawskiej.

Jan Major (1980), mąż, ojciec czwórki
dzieci, z wykształcenia doktor fizyki,
programista, nauczyciel. Mieszka
w Krakowie.

Roberto de Mattei (1948), włoski
historyk specjalizujący się w dziejach
Kościoła i chrześcijaństwa.

Paweł Milcarek (1966), doktor
nauk humanistycznych w zakresie
filozofii (1994), magister historii
(1991), w latach 1992–2008 pracował
w Katedrze Historii Filozofii
Średniowiecznej ATK/UKSW
w Warszawie; założyciel i były redaktor
naczelną kwartalnika „Christianitas”.

Tomasz Rowiński (1981), historyk
idei, redaktor naczelną kwartalnika
„Christianitas”, współpracuje z portalem
Aleteia.org, Instytutem Ordo Iuris i
kwartalnikiem „Homo Dei”. Autor
książek, ostatnio wydał *Turbopapięstwo*
oraz *Anachroniczną nowoczesność*.
Mieszka w Książenicach koło Grodziska
Mazowieckiego.

Jan P. Strumiłowski OCist., dr hab. teologii dogmatycznej, wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Katowicach-Panewnikach. Zajmuje się teologią piękną, teologią trynitarną i chrystologią oraz teologiczną teorią poznania, zwłaszcza w aspekcie egzystencjalnym i estetycznym, a także jej relacjami z filozofią współczesną oraz naukami empirycznymi.

Bartosz Wyspiański (1999), absolwent prawa na Uniwersytecie Wrocławskim, doktorant w Katedrze Doktryn Politycznych i Prawnych (Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego), aplikant notarialny przy Izbie Notarialnej we Wrocławiu.

Przygotowuje dysertację doktorską na temat prawa międzynarodowego i prawa państw totalitarnych w myśli Rafała Lemkina. Naukowo zajmuje się przede wszystkim doktrynami politycznymi i prawnymi, ze szczególnym uwzględnieniem polskiej myśli politycznej i prawnej.

Emilia Żochowska (1981), doktor historii średniowiecznej (SDU, Odense, 2010), magister i licencjat teologii dogmatycznej (UKSW, Warszawa, 2005 i 2008). Interesuje się historią duchowości, szczególnie kobiet w średniowiecznej Europie Północnej. Duńska pielęgniarka. Mieszka na wyspie Strynø w południowej Danii.