

Ks. HENRYK SKOROWSKI SDB¹

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID ID: 0000-0003-2858-2391

AKSJIOLOGIA NIEPODLEGŁOŚCI. CZY NIEPODLEGŁOŚĆ JEST JESZCZE WARTOŚCIĄ W XXI WIEKU?

AXIOLOGY OF INDEPENDENCE.
IS INDEPENDENCE STILL A VALUE IN THE 21ST CENTURY?

Abstract

The category of independence is a specific form of freedom. Independence of a particular social being is a category of freedom expressed in the guarantee of specific rights not only for man as an individual, but also for individual social beings due to their subjectivity.

In the light of Catholic social teaching, one should speak about the entire catalog and set of rights of a given social being that define the category of independence as an expression of freedom. Independence is due to every social being as a fundamental value, and therefore independence is an axiological category.

Keywords: independence, freedom, subjectivity, human rights, community, axiology

Abstrakt

Kategoria niepodległości jest określoną formą wolności. Niepodległość określonego bytu społecznego jest kategorią wolności wyrażającą się w gwarancji określonych praw należnych nie tylko człowiekowi jako jednostce, ale także poszczególnym bytom społecznym ze względu na ich podmiotowość.

W świetle katolickiej nauki społecznej należy mówić o całym katalogu i zespole przysługujących określonej bytowi społecznemu praw, które definiują kategorię niepodległości jako wyraz wolności. Niepodległość należy do każdego bytu społecznego jako fundamentalna wartość, jest więc kategorią aksjologiczną.

Słowa kluczowe: niepodległość, wolność, podmiotowość, prawa człowieka, wspólnota, aksjologia

WSTĘP

W kontekście trwających w świecie, Europie i Polsce przemian polityczno-społeczno-kulturowych rodzi się pytanie, czy niepodległość jest jeszcze jakąkolwiek wartością? Czy świat poprzez procesy absolutyzowania integracji i globalizacji nie idzie w kierunku świadomego uzależnienia; rezygnacji z tego, co świadczy

¹ Ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski SDB, e-mail: skorowski@uksw.edu.pl.

o własnej podmiotowości; wzajemnego i w pełni akceptowanego poddaństwa? Jest to w ostateczności pytanie o to, czy niepodległość jest wartością, czy przeżytkiem.

Niech za motto tych refleksji posłużą słowa Jana Pawła II wypowiedziane na Monte Cassino: „Bo przecież taką właśnie sprawą było i nie przestaje nigdy być prawo Narodu do niepodległego bytu, a więc do istnienia, suwerenności, życia społecznego w duchu własnych przekonań, narodowych i religijnych przekonań” (Kniotek, Jaroń i Weron 1990, 500).

1. KATEGORIA NIEPODLEGŁOŚCI W UJĘCIU NAUKI SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA

Kategoria niepodległości, w ujęciu katolickiej nauki społecznej, to w samej swej istocie kategoria wolności. Można powiedzieć, że w najgłębszej swej istocie niepodległość jest określoną formą wolności. Dlatego w tym miejscu należy kilka refleksji poświęcić samej wolności w ujęciu myśli społecznej Kościoła.

Mówiąc o wolności, Katechizm Kościoła Katolickiego stwierdza: „Wolność jest zakorzenioną w rozumie i woli możliwością działania lub nie działania, czynienia tego lub czegoś innego, a więc podejmowania przez siebie dobrowolnych działań” (*Katechizm Kościoła Katolickiego* 1994, 1731). To dość ogólne stwierdzenie domaga się interpretacji. Najogólniej można powiedzieć, że nie da się jednoznacznie zdefiniować samej istoty wolności. Można to uczynić poprzez wyakcentowanie pewnych elementów, które w gruncie rzeczy stanowią o jej istocie.

Niejednokrotnie dziś istotę wolności ujmuje się od strony czysto negatywnej, tzn. jakby jej podstawową treścią był brak jakiegokolwiek przymusu i konieczności. W świetle nauczania społecznego Kościoła, główny wymiar wolności jest o wiele głębszy, tzn. brak przymusu i konieczności nie stanowi jeszcze istoty chrześcijańskiego pojęcia wolności, chociaż jest ważny. Najgłębszym bowiem wymiarem wolności jest możliwość podejmowania przez człowieka wyborów, decyzji, określonego działania. To właśnie ten element pojęcia wolności bardzo mocno akcentuje Katechizm w przytoczonej powyżej definicji. Chodzi w gruncie rzeczy o termin „możliwość”, który określa człowieka jako podmiot odpowiedzialności. Niektórzy autorzy mówią tu o możliwości wyboru wartości, inni o samookreśleniu lub autodeterminacji (Wojtyła 1969, 139). Akcent zatem położony jest na inicjatywę osoby w formie możliwości decydowania o sobie. Ta też możliwość podejmowania wyborów, decyzji i działania jest podstawowym wymiarem samego pojęcia wolności. Jest to tzw. wolność „do” – wolność w aspekcie pozytywnym. Dopiero drugim wymiarem chrześcijańskiego ujęcia wolności jest jej negatywny wymiar ujmowany i definiowany jako brak przymusu i konieczności. Jest to tzw. wolność „od” wszelkich form przymusu (Wojtyła 1969, 5).

Drugim elementem, który ma fundamentalne znaczenie przy próbie zdefiniowania istoty wolności, jest rozróżnienie na tzw. wolność wewnętrzną i zewnętrzną. Wolność w aspekcie wewnętrznym to po prostu władza osoby dająca jej możliwość podejmowania wyborów i decyzji w zakresie świata własnych

przekonań, poglądów, światopoglądu, a więc tego wszystkiego, co dotyczy świata osobistego. Najkrócej można stwierdzić, że wolność w tym aspekcie sprowadza się ostatecznie do wewnętrznej autonomii osoby (Kniotek, Jaroch i Weron 1990, 495-500). Dopiero drugim aspektem wolności jest aspekt zewnętrzny, czyli tak zwana wolność zewnętrzna lub społeczna. „Rozgrywa” się ona na zewnątrz w ramach codziennej egzystencji człowieka, jako wybór określonego postępowania, zachowania i działania (Kniotek, Jaroch i Weron 1990, 501-503).

Trzecim fundamentalnym elementem rozumienia wolności jest dobro wyznaczające rzeczywistość jej perspektywę. Istotą bowiem wolności nie jest czynienie wszystkiego, co człowiek może czynić, tzn. czynienie czegokolwiek. Jej rzeczywistą granicę wyznacza dobro (Jan Paweł II 1993, 17). Oznacza to, że samym rdzeniem chrześcijańskiego rozumienia wolności jest zawsze wybór dobra, nigdy zaś tego, co jest złem. Inaczej mówiąc, dobro poznane przez człowieka wyznacza właściwą przestrzeń ludzkiej wolności. Wybór antydobra (zła) jest zawsze antywolnością. Wolność człowieka zatem w ujęciu myśli chrześcijańskiej, właściwie rozumiana, nie jest nigdy wolnością od dobra, ale wolnością do wyboru dobra. Oznacza to, że wolność musi funkcjonować w relacji do dobra. Chodzi o dobro moralne, przez które nauka społeczna Kościoła rozumie system wartości. Nie ma prawdziwej wolności poza systemem wartości moralnych – poza moralnością, poza dobrem. Gdyby oderwać wolność od zasad moralnych, pozostałaby antywolność. Dobro wyznacza zatem granice tego, co nazwać można właściwą i dojrzałą wolnością. Tak rozumiana wolność powinna być gwarantowana nie tylko człowiekowi jako jednostce, ale także poszczególnym bytom społecznym, jako wspólnotom osób.

Co zatem kryje się w kategorii niepodległości określonego bytu społecznego opartej o taką koncepcję wolności? Jest to kategoria wolności wyrażająca się w gwarancji określonych praw należnych każdemu bytowi społecznemu ze względu na jego podmiotowość. Jak należy zatem rozumieć te prawa?

W ogólnej teoretycznej dyskusji na temat praw bytów społecznych przyjmuje się, że pojęcie „prawo” używane jest dla oznaczenia prawa podmiotowego, przez które najogólniej na terenie filozofii prawa rozumie się opartą o normę możliwość podejmowania decyzji, ich realizacji oraz możliwość domagania się odpowiednich świadczeń ze strony innych podmiotów w płaszczyźnie publiczno-prawnej (Waśkiewicz 1978, 14). Można zatem powiedzieć, że w samej koncepcji tych praw mieszczą się dwa zasadnicze elementy: uprawnienia, których podmiotem jest wspólnota, i zobowiązania, których podmiotem większe społeczności. Co jest podstawą tych praw, które określają kategorię niepodległości, czyli wolności określonego bytu społecznego?

Najogólniej rzecz ujmując, podstawą tą jest podmiotowość wspólnoty (Jan Paweł II 1986a, 15, 26, 32). W tym miejscu przypomnieć zatem należy, iż każda społeczność jest w ujęciu katolickiej nauki społecznej wspólnotą osób. Jako wspólnota osób jest zatem podmiotem określonego zachowania i działania. W takim rozumieniu pojęcie podmiotowości oznacza z jednej strony wolność istnienia i działania, z drugiej zaś określoną płaszczyznę suwerenności w znaczeniu społecznym,

ekonomicznym, jak i kulturowym. Prawdziwa zatem podmiotowość wspólnoty to możliwość swobodnego jej istnienia i działania, a także autentycznego stanowienia o sobie we wszystkich płaszczyznach codziennego istnienia, bądź to w ramach społeczności państwowej, bądź społeczności światowej. Tak też rozumiana podmiotowość społeczności jest podstawą należnych jej praw. Są to naturalne i niezbywalne prawa, które wynikają z posiadanej podmiotowości. Jakież zatem prawa, wynikające z podmiotowości, określają niepodległość bytu społecznego jako formę jego wolności?

Pierwszym z nich jest prawo do istnienia (Ślipko 1982, 247). Oznacza to, że wszelkie akcje eksterminacyjne, niezależnie od tego, czy zmierzają one do wyniszczenia biologicznego określonego bytu społecznego, czy do jego wynarodowienia, należy uznać za zło w wymiarze życia społecznego. Z tego powodu katolicka nauka społeczna piętnuje jako naruszenie sprawiedliwości wszelkie poczynania godzące w egzystencjalne podstawy jakiegokolwiek bytu społecznego (Ślipko 1982, 248). Innym prawem definiującym niepodległość, czyli wolność bytu społecznego, jest jego prawo do jedności, czyli „do współżycia wszystkich jego społecznych członków na wspólnym terytorium” (Ślipko 1982, 249). Istota tej wolności polega na tym, iż każdy byt społeczny ma niezbywalne prawo do współżycia jego członków na jednym terytorium (Ślipko 1982, 249). Wszystkie działania mające charakter godzenia w tę jedność mają charakter naruszania podstawowej wolności bytu społecznego.

Kolejnym szczegółowym prawem w tej płaszczyźnie jest prawo do samostanowienia. Kształtuje się ono w szczególny sposób na linii odniesienia bytu społecznego do większej społeczności. Wynika to z faktu, iż każdy byt społeczny potrzebuje szerszych struktur społecznych do swojego funkcjonowania. Prawo do samostanowienia „znajduje swoje konieczne dookreślenie i szczegółowe zastosowanie w wynikających z niego normatywnych postulatach porządkujących relację określonego bytu społecznego względem szerszej społeczności (Ślipko 1982, 251). Wachlarz tych postulatów jest stosunkowo szeroki. Rozciąga się on pomiędzy dwoma granicznymi wyznacznikami. Z jednej strony granicą tą jest częściowa autonomia z drugiej pełna autonomia (Ślipko 1982, 250-254). Kolejnym prawem definiującym niepodległość bytu społecznego jako formy jego wolności jest prawo do suwerenności. Zabezpiecza ono dwie zasadnicze płaszczyzny dla funkcjonowania każdej społeczności. Pierwszą z nich jest tzw. suwerenność zewnętrzna, a więc brak jakiegokolwiek przymusu ze strony innych społeczności nie tylko na drodze agresji zbrojnej, ale także na drodze nacisków gospodarczych, politycznych, a nawet kulturowych (Strzeszewski 1985, 545-546). Drugim aspektem tego prawa jest tzw. suwerenność wewnętrzna. Przedmiotowa treść prawa do suwerenności wewnętrznej dotyczy w tym przypadku pełni władzy bytu społecznego nad własnym terytorium, a więc obszarem ziemi, morza, powietrza oraz władzy nad ludnością (Strzeszewski 1985, 545-546).

W bardzo ścisłej relacji z prawem do suwerenności jako wyrazem niepodległości będącej formą wolności stoi prawo do samoobrony (Ślipko 1982, 328-329). I chociaż istnieją dziś wielorakie struktury międzynarodowe, to nie są one jednak

w stanie zabezpieczyć poszczególnych społeczności przed agresją ze strony innych. W tym sensie prawo to musi być istotnym prawem należnym każdemu bytowi społecznemu (Strzeszewski 1985, 545).

Kolejnym bardzo istotnym prawem definiującym niepodległość bytu społecznego jako formy jego wolności jest prawo do rozwoju. W swej przedmiotowej treści zawiera ono w sobie katalog szczegółowych uprawnień do tych wartości i dóbr, które w jakikolwiek sposób są nieodzowne do rozwoju (Ślipko 1982, 328).

Bardzo ważnym prawem definiującym kategorię niepodległości bytu społecznego jest wolność zachowania własnej tożsamości kulturowej w formie jej zachowania, rozwoju, możliwości korzystania z niej. Pełne poszanowanie wolności zachowania, kultywowania, ale także rozwoju własnego dziedzictwa kulturowego stoi w jawnej sprzeczności z jakąkolwiek próbą narzucania innym własnego sposobu życia czy własnej kultury (Jan Paweł II 1989).

W świetle katolickiej nauki społecznej należy zatem mówić o całym katalogu i zespole przysługujących określönemu bytowi społecznemu praw, które definiują samą kategorię niepodległości jako wyrazu wolności. Są to szczegółowe wolności dające się zgrupować w czterech zasadniczych płaszczyznach: politycznej, społecznej, ekonomicznej i kulturowej. Można zatem powiedzieć, iż w świetle katolickiej nauki społecznej, przedmiotowa treść kategorii niepodległości jest bardzo bogata. I w tym wyraża się aksjologia niepodległości jako fundamentalna kategoria wolności. Jest to przestrzeń autonomii i działania każdego bytu społecznego.

Tak rozumiana zatem kategoria niepodległości należna jest każdemu bytowi społecznemu jako fundamentalna wartość. Jest zatem niepodległość dla każdej społeczności kategorią aksjologiczną. Odnosi się ją także do Ojczyzny. Jeśli zatem pytać, czy niepodległość Ojczyzny jest dziś jeszcze wartością, to należy kilka myśli poświęcić rozumieniu Ojczyzny.

2. KONCEPCJA OJCZYZNY W NAUCZANIU SPOŁECZNYM KOŚCIOŁA

Pierwszym podstawowym, elementem i wyznacznikiem ojczyzny jest określony byt społeczny, czyli konkretna społeczność. Jan Paweł II, mówiąc o ojczyźnie – Polsce, stwierdza: „Ojczyzna jest przede wszystkim bogata ludźmi. Bogata człowiekiem. Bogata młodzieżą. Bogata każdym” (Jan Paweł II 1984, 35) Z kolei Cz. Bartnik, komentując myśl papieża, stwierdza: „Nie można zapomnieć, że według nauczania papieskiego ojczyznę stanowią – nieraz bez dodawania innych jeszcze elementów – po prostu ludzie, a więc społeczność samoistna, wyodrębniona od innych szczególnymi więzami zbiorowościowymi, konkretnymi kształtami bytu oraz własnym systemem całościowych i długotrwałych działań” (Bartnik 1983, 5). Katolicka nauka społeczna określa tę wspólnotę jako wyrastającą na jednorodnym etnicznym pniu społeczność solidarną pochodzeniem i kulturą i mającą poczucie własnej tożsamości (Majka 1982, 332; Skorowski 1996, 122).

Kulturę wspólnoty ojczyźnianej należy uznać za drugi wyznacznik ojczyzny. Znamienne jest w tej materii stwierdzenie Jana Pawła II, że „Ojczyzna jest tą wielką wspólnotą ludzi, których łączą różne spoiwa, a nade wszystko właśnie kultura. Ojczyzna istnieje z kultury i dla kultury” (Jan Paweł II 1986b, 14). Wypowiedź ta wskazuje, że kulturę ujmuje Jan Paweł II nie tylko jako element konstytuujący ojczyznę, ale także jej spoiwo.

Kultura ta nie jest anonimowym produktem. Ma ona swój określony podmiot, którym jest wspólnota ojczyźniana rozumiana zawsze jako wspólnota osób (Skorowski 1990, 123). To dziedzictwo kulturowe ojczyzny ma przede wszystkim duchowy wymiar, a mówiąc bardziej precyzyjnie wiąże się z duchowym rozwojem człowieka. Chodzi o to, co zdefiniować można jako wpływające na „duchowe udoskonalenie człowieka”. Taką wizję kultury ojczyźnianej podkreśla Jan Paweł II. Cz. Bartnik, analizując tę kulturę w ujęciu papieża, stwierdza: „Drugim istotnym współelementem ojczyzny jest kultura, oczywiście duchowa” (Bartnik 1988, 316). Koniecznym podkreślenia w dziedzictwie kulturowym ojczyzny jest także to, iż kultura ta nie jest luźnym zbiorem poszczególnych wytworów. Jest ona całością o swoistym duchowym wymiarze (Ślipko 1982, 237). Dlatego można wytłumaczyć fakt, że ze zmianą poszczególnych elementów nie ulega zanikowi kultura jako całość. Poszczególne elementy mogą zanikać, zmieniać się, ewoluować, ale kultura jako całość trwa (Ślipko 1982, 237). Dopiero w tej całości można wydobyć nie tyle poszczególne elementy, ale pewne płaszczyzny kultury narodowej. Są to jakby wielkie działy dziedzictwa kulturowego ojczyzny (Ślipko 1982, 238).

Pierwszym działem tak rozumianego dziedzictwa jest całe dziedzictwo wiary, a więc to, co zwykło określać się pojęciem religii i religijności. Jest sprawą oczywistą, że wiara i kultura są elementami różnymi co do natury i charakteru, jednakże współistnieją ze sobą, wzajemnie się przenikają i nawzajem sobie służą (Skorowski 1990, 65). W tym też sensie, jak stwierdza J. Bakalarz, „Kultura, mająca zawsze jakieś konkretne oblicze etniczne, jest podłożem dla wiary, glebą, z której wiara czerpie różne wartości, a także środowiskiem, w którym jest ona zakorzeniona i przekazywana. Wiara – z drugiej strony – wciela się w konkretną kulturę (inkulturacja wiary), odnawiając zarówno życie, jak i kulturę ludzi” (Bakalarz 1986, 86). Oddziaływanie wiary na kulturę w sposób istotny akcentuje także Sobór Watykański II (Sobór Watykański II 1965, 76). Mimo zatem zachodzących oczywistych różnic, między wiarą a kulturą zachodzi więc to, co określić można procesem wzajemnego „dawania” i „przyjmowania” wartości. Dzięki temu sama religijność jest jak gdyby symbiozą wiary i kultury. I właśnie ze względu na swą kulturową specyfikę, religijność należy do podstawowego wymiaru dziedzictwa kulturowego ojczyzny (Bakalarz 1986, 87).

Drugim istotnym działem tego dziedzictwa jest etos, czyli moralność wspólnoty ojczyźnianej. Rozumieć należy przez etos moralność faktycznego zachowania się tej wspólnoty w określonym środowisku, wartościowanie z punktu widzenia osobistych zapatrywań i przekonań, to jest w świetle reguł istniejących w jego świadomości i subiektywnie uznanych, tzn. pewien jednolity system sądów, ocen,

postaw i zachowań życiowych funkcjonujących w obrębie tej wspólnoty (Skorowski 1984, 122). Tak rozumiany etos określić można pojęciem „substancja etyczna ojczyzny”. Jest to istotna treść autentycznie moralna, którą tworzy, uznaje i którą żyje określona wspólnota (Obrazy z przeszłości 1988, 7).

Trzecim ważnym działem dziedzictwa kulturowego ojczyzny jest także historia albo częściej używane pojęcie „dzieje”. Jest to całe dziedzictwo historyczne ojczyzny. Stanowi ono korzenie własnego „być” ojczyzny w formie całokształtu wydarzeń i doświadczeń (Prokop 1987, 16). Oznacza to, że każda ojczyzna ma własną specyficzną historię i dzieje w ramach wielkiej historii świata. Jest to w wielu wypadkach historia „mitologizowana i odbrażowana, krytyczna i apologetyczna, krzepiąca i rozdrapująca rany. To ona jest podstawowym zakorzenieniem więzi ojczyzny i poczucia tożsamości” (Geremek 1987, 155).

Za istotne działy tego dziedzictwa uznać także należy inne czynniki, jak chociażby literaturę i sztukę oraz naukę (Ślipko 1982, 238). Podkreślić jednak należy, iż zasygnalizowane działy stanowią integralną część jednej w swej treści kultury. Można powiedzieć, że są to „różne aspekty jednej życiowej całości, którą stanowi społeczna kultura ojczyzny, aspekty ściśle ze sobą powiązane i nawzajem się przenikające” (Ślipko 1982, 238).

Kolejnym istotnym i nieodzownym elementem pojęcia ojczyzny jest terytorium, a więc ów element geograficzny określany często pojęciem ziemi ojczystej, a traktowany po prostu jako dom. Najogólniej przez terytorium rozumie się ten obszar, który w najgłębszej swej istocie jest nieodzowną dla społeczności ojczyźnianej przestrzenią jej życia i działania. Społeczność ojczyzny jest zatem podstawowym wyznacznikiem rozumienia terytorium lub ziemi ojczystej. Oznacza to, że będzie nim ta przestrzeń geograficzna, na której wspólnota ta żyje, pracuje, dziedziczy swą historię i tworzy ją. Tak rozumiane terytorium składające się z naturalnie ukształtowanego terenu i środowiska przyrodniczego oraz całokształtu układów urbanistycznych i architektonicznych tworzących przestrzeń estetyczną i symboliczną, w sposób istotny wyznacza i określa ojczyznę (Ślipko 1982, 138 i 189).

W podsumowaniu refleksji niniejszego punktu podkreślić należy, że ojczyzna to przede wszystkim społeczność – byt społeczny – solidarny pochodzeniem i mający poczucie własnej tożsamości. Ale to także byt społeczny posiadający swoją kulturę, która jest owocem jego życia, ale także jego spoiwem. Ojczyzna wreszcie to także przestrzeń (ziemia) życia wspólnoty i realizacji przez nią jej podmiotowości.

3. NIEPODLEGŁOŚĆ OJCZYZNY JAKO KATEGORIA AKSJOLOGICZNA

Jeśli ojczyzna to wspólnota, kultura, jako owoc jej życia, i ziemia, jako przestrzeń jej funkcjonowania, to kategoria niepodległości odniesiona do tak rozumianej ojczyzny, to po prostu niepodległość: wspólnoty, kultury i terytorium.

3.1. Niepodległość wspólnoty

Ojczyzna to w pierwszej kolejności wspólnota solidarna pochodzeniem i mająca poczucie swojej tożsamości. Niepodległość ojczyzny analizowana w perspektywie tak rozumianej wspólnoty to po prostu niepodległość wspólnoty ojczyźnianej. W najgłębszej swej istocie jest ona wolnością jej istnienia, suwerennością zewnętrzną i wewnętrzną, możliwością samostanowienia, możliwością integralnego bytu, a więc życia w jedności, wolnością rozwoju, współdziałania z innymi bytami społecznymi na zasadzie równości i wolności, możliwością samoobrony, prawem do równości. Granicą wszystkich tych szczegółowych wolności definiujących niepodległość jest zawsze dobro. Te wolności nie mogą służyć złu. Jeśli by tak było, niszczą niepodległość. Niepodległość wspólnoty i społeczności ojczyźnianej to zatem po prostu możliwość decydowania o sobie poprzez możliwość realizacji całego katalogu praw, które wyznaczają przestrzeń autentycznej wolności wspólnoty w ramach współczesnego życia. Tylko tak rozumiana niepodległa wspólnota może realizować swoją podmiotowość.

3.2. Niepodległość kultury

Ojczyzna to także kultura jako owoc życia i działania wspólnoty. Kultura jest nie tylko owocem życia wspólnoty ale także jej spoiwem. Niepodległość jako kategoria aksjologiczna odnoszona do Ojczyzny to zatem także niepodległość własnej kultury. W praktyce oznacza to całą przestrzeń wolności kultury, a więc możliwość jej zachowania, kultywowania, rozwoju, korzystania z jej wartości, a także propagowania. I w tym przypadku niepodległość w najgłębszej swej istocie oznacza możliwość korzystania z całego katalogu praw definiujących i uszczegóławiających wolność swojego dziedzictwa kulturowego. Tym samym jest to poszerzanie wolności wspólnoty jako nieodzownego warunku własnej podmiotowości.

3.3. Niepodległość terytorium

Ojczyzna to także ziemia (terytorium) jako przestrzeń życia i działania wspólnoty. Ziemia ta traktowana jest po prostu jako dom. Niepodległość, jako kategoria aksjologiczna widziana w perspektywie ziemi, to po prostu niepodległość terytorium, czyli własnego domu. Dom musi mieć swoją przestrzeń wolności. Tą przestrzeń wolności domu, czyli terytorium, stanowi cały katalog praw wyznaczających przestrzeń rzeczywistej niepodległości ziemi: prawo do jej istnienia, integralności, możliwości zagospodarowania według własnych planów, rozwoju, zabezpieczenia jej bogactw. Niepodległa, czyli wolna wspólnota ojczyźniana musi mieć nie tylko wolną kulturę, ale także ziemię, czyli własny dom.

W podsumowaniu podkreślić należy, że pełna kategoria niepodległości ojczyzny jako forma jej rzeczywistej wolności musi zawierać w sobie nie tylko niepodległość wspólnoty ojczyźnianej, ale także kultury jako owocu jej życia i ziemi jako nieodzownej przestrzeni jej bytowania. Bez niepodległości kultury i ziemi – domu nie ma pełnej niepodległości wspólnoty. I tylko tak integralnie

rozumiana niepodległość jest rzeczywistą kategorią aksjologiczną w dzisiejszym świecie. Wyznacza ona bowiem aksjologię samej ojczyzny. Można powiedzieć, że niepodległość jest warunkiem pełnej aksjologii ojczyzny.

4. NIEPODLEGŁOŚĆ WARUNKIEM PEŁNEJ AKSJOLOGII OJCZYZNY

Tylko niepodległa ojczyzna jest kategorią aksjologiczną dla człowieka. Jej istota ujawnia się w fakcie, że zarówno poprzez wspólnotę, jak i kulturę stwarza warunki rozwoju i wychowania człowieka, a także daje mu poczucie zakorzenienia w świecie współczesnym.

Pojęcie niepodległej ojczyzny w pierwszej kolejności wyznacza niepodległa wspólnota. To ona „wytwarza” cały zespół wspólnych idei, wartości, przekonań, upodobań, wzorów zachowań i postaw moralnych, które w ostateczności stają się ideałem i przewodnikiem. S. Witek ujmuje to w ten sposób, że społeczeństwo ojczyzny jest rzeczywistą ramą przeżywania wartości moralnych, co oznacza, iż tworzy cały ich system na drodze wspólnych doświadczeń, wyznacza zasadnicze ich preferencje, narzuca jednostkom wzory etycznego postępowania, wskazuje, co jest moralnie pożądane, a co niewłaściwe, i dyrektywy te opatruje specjalnymi sankcjami (Witek 1974, 117). Całą rzeczywistość etyczną, o której tu mowa, określa się pojęciem etosu wspólnoty ojczyznianej. Pomimo różnic zachodzących w rozumieniu terminu „etos”, ogólnie można stwierdzić, że pojęcie to dotyczy szerokiej płaszczyzny moralności. W takim ujęciu etos jawi się jako swego rodzaju „substancja etyczna”, którą posiada określona społeczność (Hegel 1963, 399).

Można powiedzieć, że etos, owa „substancja etyczna”, jawi się tu jako istotny element kształtujący i rozwijający człowieka w sferze moralnej. Oznacza to, że etos społeczności ojczyznianej jawi się jako istotny element kształtujący osobę w sferze moralnej. Należy przez to rozumieć, że społeczność poprzez własny etos stwarza korzystne warunki rozwoju moralnego osoby, przekazując odpowiednie do jej postępu wartości (Hegel 1963, 53). Sam zaś etos jest tu zespołem wartości, które rozwój ten bezpośrednio umożliwiają. Jan Paweł II stwierdza, że człowiek czerpie z niego życiodajne soki potrzebne do własnego dojrzewania (Jan Paweł II 1989). To wszystko jest jednak możliwe tylko i wyłącznie w przestrzeni niepodległości, czyli pełnej wolności wspólnoty.

Pojęcie niepodległej ojczyzny wyznacza także niepodległość jej kultury. Tylko niepodległa, czyli wolna kultura jest kategorią aksjologiczną dla człowieka. Powszechnie wiadomo, że „między człowiekiem a kulturą istnieje sprzężenie zwrotne: człowiek tworzy kulturę i sam jest przez nią stwarzany” (Pasierb 1982, 6). Kultura jest zatem właściwym środowiskiem życia człowieka. Mówi o tym między innymi Jan Paweł II: „Kultura jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka” (Jan Paweł II 1986b, 6), co oznacza, że każdy człowiek żyje w kulturze i przez kulturę, że jest mocno osadzony w konkretnym środowisku kulturowym (Zdybicka 1983, 287). Zasadny jest zatem pogląd, że środowisko kulturowe jest

nieodzownym warunkiem rozwoju człowieka, i to we wszystkich płaszczyznach tegoż rozwoju (Dubos 1986, 93). J. Pasierb twierdzi, że dzięki kulturze człowiek „staje ponad determinantami, ponad wszystkim, co go ogranicza, zamyka i więzi, co skazuje na czołganie się po ziemi, dzięki niej potwierdza swoją wolność, mogąc zanegować nawet te prawa, które mu dyktuje własne ciało i krew. Dzięki kulturze człowiek nie tylko wyszedł z dżungli, ale ciągle się może jej przeciwstawiać – w sobie i innych” (Pasierb 1982, 6). W tym kontekście jasne i zrozumiałe staje się twierdzenie tego autora: „Kultura jest uprawą człowieczeństwa, jest uprawianiem człowieczeństwa” (Pasierb 1982, 49).

Powyższe stwierdzenia odnieść należy w pierwszej kolejności do niepodległej kultury ojczyzny. Można bowiem mówić o kulturze ogólnie rozumianej, a także o kulturze powszechnej i masowej. Najczęściej jest to jednak konkretna kultura, która posiada konkretne „oblicze” etniczne. Rozważając zatem wpływ kultury na rozwój osoby, w pierwszej kolejności należy mieć na uwadze jego własną kulturę ojczyznianą (Durrel 1969, 157 i 163). Stąd też zasadne jest twierdzenie, że przede wszystkim własna kultura zapewnia człowiekowi „osobową integralność, w pełni wyraża jego sposób bycia w świecie, słowem – świadczy o jego osobowej i społecznej tożsamości” (Bakalarz 1986, 79). Kultura bowiem ojczyzny jest niejako odzwierciedleniem duszy konkretnej wspólnoty (Bakalarz 1986, 34). Środowisko wartości zakodowanych w kulturze jest bezpośrednim światem istnienia osoby. Oznacza to, że człowiek nie tylko styka się z nimi, ale także w jakimś sensie otwiera się na nie i – w konsekwencji – przyswaja je. W takim sensie należy rozumieć określenie, że wartości kultury ojczyznianej oddziałują na człowieka. Oddziaływanie to idzie w dwóch zasadniczych kierunkach.

Przed wszystkim wielorakie wartości ojczyznianej kultury kształtują osobę (Burszta 1973, 134). Używa się tu także innych określeń, a mianowicie, że kultura ta tworzy człowieka, doskonali go, pozwala mu bardziej stawać się człowiekiem, kształtuje go w sferze „być” (Jan Paweł II 1986b, 14). W gruncie rzeczy wszystkie te określenia dotyczą, w najgłębszej swej istocie, problemu rozwoju człowieka jako osoby. Oznacza to, że wartości tej kultury stwarzają przestrzeń rozwoju człowieka, a ponieważ są to wartości różne: intelektualne, moralno-społeczne, religijne, estetyczne, można zasadnie wnioskować, iż oddziałują one na wiele sfer człowieka, umożliwiając ostatecznie wielopłaszczyznowy rozwój osoby. Nie ulega bowiem wątpliwości, że są to wartości, które uczą człowieka, tzn. pomagają kształtować jego świadomość i sposób myślenia, uobecniają całokształt prawd religijnych; kształtują świadomość moralną w formie przekonań, motywacji, uznawanych i akceptowanych postaw; kształtują duchową jego sferę. Można więc powiedzieć, że całokształt wartości kultury ojczyznianej stwarza człowiekowi przestrzeń jego rozwoju w płaszczyźnie prawdy (rozwój intelektualny), piękna (rozwój duchowy), dobra (rozwój moralny), świętości (rozwój religijny) (Zdybicka 1983, 288).

Oddziaływanie wartości dziedzictwa kulturowego ojczyzny na osobę idzie także w drugim kierunku, który określić można pojęciem „wychowanie” (Jan Paweł II

1986b, 11). Wartości te, a szczególnie wartości etyczno-społeczno-religijne, uświadamiają osobie, ale także ukazują, przekazują i wyznaczają całokształt zachowań do siebie, innych ludzi, świata. J. Pasierb tak charakteryzuje proces oddziaływania kultury własnej ojczyzny na wychowanie człowieka: „W kulturze tradycyjnej zamkniętej występowało wiele zjawisk, które składały się na poczucie ładu i harmonii – tymi wartościami kultura tradycyjna obdarzała człowieka. Stosunek do innych ludzi i do świata był w danej kulturze uregulowany, unormowany poprzez obrzędy i wzory zachowań. Nawet procesy produkcyjne, zwłaszcza tej produkcji, która była wówczas najbardziej powszechna, mianowicie rolniczej czy rzemieślniczej, były unormowane obrzędami. Człowiek wiedział, na jakiego świętego ma wyjść w pole i siał, i na jakie święto Matki Boskiej powinien zacząć żniwa. Nie musieli mu o tym przypominać spikerzy telewizyjni. Także stosunki międzyludzkie, najważniejsze sprawy życia, śmierci, narodzin były unormowane trwałymi obyczajami. Człowiek wiedział, jak powinien się oświadczyć i wiedział, jak się przygotować na śmierć. (...) Był czas, gdy człowiek wiedział, że nie wolno pluć do wody, zdawał sobie sprawę, że nie należy rzucać na ziemię chleba; pouczono go również, jak się pisze list. Wszystko było właściwie określone. Te zachowania uważano za nieomyślne. (...) Człowiek zyskiwał przez to liczne dobrodziejstwa: spokój, harmonię i nieomyślność za jedną tylko cenę – za cenę posłuszeństwa, za cenę podporządkowania się miejscowemu kanonowi (...). W jakimś sensie człowiek czuł się jak w dzieciństwie, tzn. czuł się szczęśliwy, bo nie on te wszystkie sprawy rozstrzygał. Czyniła to za niego kultura, wielka, opiekuńcza, ciepła i ludzka zrobiona na miarę ludzi, którzy w niej uczestniczyli. Kultura była ogółem zachowań się i ogółem wytworów człowieka. Ciężar regulacji stosunku człowieka do siebie i do świata, i innych spoczywał nie na jednostce, ale na kulturze. Istniały wzorce na wszystkie okazje. Tak było w rodzinie, tak było w społeczeństwie, tak było w Kościele” (Pasierb 1982, 34, 35, 36, 37). Tylko zatem niepodległa kultura jest warunkiem jej aksjologii dla człowieka.

Niepodległość ojczyzny to także niepodległość ziemi – terytorium. Tylko takie terytorium daje człowiekowi poczucie zakorzenienia. Jest to ważny problem, tzw. „zakorzenienia”. Jednym z największych niebezpieczeństw grożących współczesnemu człowiekowi w dobie wielorakich przemian jest tzw. zagubienie osoby w kulturze masowej i społeczności anonimowej. Stąd, jak twierdzi L. Bądkowski, „żeby w oszałamiającym nowym świecie człowiek nie utracił swej osobowości, żeby zawsze umiał odnaleźć siebie wśród miliardów ludzi i wśród spraw poza zasięgiem jego wpływu, powinien mieć konkretny, łatwo sprawdzalny przydział. Ten przydział gruntuje go, określa jego miejsce wśród ludzi, których zna i z którymi łączy go stosunki bezpośrednie i zrozumiałe, oraz wśród spraw, na które posiada wpływ, które z jakąś skutecznością może popierać lub zwalczać. Przydział ten jest tym silniejszy, im mocniejszy jest związek jednostki z najbliższym otoczeniem” (Bądkowski 1961, 95).

Człowiek zatem musi mieć poczucie „zakorzenienia” jeśli chce w pełni być podmiotem, a nie przedmiotem toczących się procesów współczesnego świata. Badania

socjologiczne jednoznacznie bowiem wykazują zagubienie człowieka we współczesnym świecie w momencie, gdy pozbawiony jest on możliwości identyfikowania się z określonym, bliskim mu środowiskiem. Stąd też potrzeba wspomnianego „zakorzenia”, które dokonuje się w sposób najbardziej naturalny w oparciu o własne ojczyzniane środowisko kulturowo-społeczno-fizyczne. Nie ma zatem, jak twierdzi D. Tusk, zakorzenia „bez przeszłości, nie ma go bez środowiska naturalnie i historycznie ukształtowanego pod każdym względem: geograficznym, etnicznym i kulturowym. Jeżeli człowiek pozbawiony jest możliwości utożsamiania się z konkretną tradycją, ze wspólnotą większą od rodziny lecz mniejszą od narodu, z obyczajem i dialektem wyróżniającym go pomiędzy milionami, a wspólnymi dla tysięcy, traci się w beczasowości i masie” (Tusk 1988, 15).

Stąd też poczucie „zakorzenia”, które daje własne środowisko, ma istotne znaczenie dla realizacji własnej podmiotowości. Daje ono bowiem człowiekowi poczucie „bycia u siebie”, a tym samym „bycia sobą”. To zaś ma dalsze konsekwencje w postaci aktywności człowieka. „Zakorzenie” – owo poczucie „bycia sobą i u siebie” – daje człowiekowi możliwość zrozumienia swoich obowiązków i zadań, a konsekwentnie dalej faktyczne włączenie się w nurt życia własnego środowiska. Tylko bowiem na bazie poczucia „bycia sobą” i „u siebie” możliwa jest autentyczna aktywność człowieka we własnym środowisku i na rzecz tego środowiska. I to jest kolejny wpływ ojczyzny na człowieka. Jest to jednak możliwe tylko w przestrzeni niepodległości, czyli autonomii własnego domu.

W podsumowaniu analiz tego punkty stwierdzić należy, że ojczyzna w swym wymiarze wspólnoty, kultury i terytorium jest rzeczywistą kategorią aksjologiczną dla człowieka. Jest to jednak możliwe tylko i wyłącznie w przestrzeni niepodległości ojczyzny, czyli wolności wspólnoty, kultury i ziemi. W tym sensie niepodległość bez wątpienia jest dziś rzeczywistą kategorią aksjologiczną.

UWAGI KOŃCOWE

W podsumowaniu niniejszych refleksji, dotyczących aksjologii niepodległości, podkreślić należy:

1. Procesy współczesnego świata, a szczególnie absolutyzowana integracja i globalizacja, mogą sugerować zanik aksjologii niepodległości.

2. Niepodległość jest wyrazem wolności, którą należy rozumieć jako wolność „do” i „od”, w płaszczyźnie wewnętrznej i zewnętrznej, której granicą jest dobro.

3. Tak rozumiana wolność będąca wyrazem niepodległości jest możliwością korzystania bytu społecznego z przysługujących mu praw (wolności) do: istnienia, jedności, samostanowienia, suwerenności, rozwoju, samoobrony, zachowania własnej tożsamości, współdziałania z innymi bytami na zasadzie równości, równości itp.

4. Odniesiona niepodległość do ojczyzny oznacza ostatecznie niepodległość wspólnoty ojczyznianej, jej kultury i niepodległość terytorium.

5. Jest to zatem cały katalog szczegółowych praw gwarantujących wspólnocie ojczyźnianej i jej kulturze oraz terytorium szczegółowych wolności stanowiących o możliwości realizacji jej twórczej podmiotowości.

6. Tak rozumiana niepodległa ojczyzna jest dopiero kategorią aksjologiczną dla współczesnego człowieka. Tylko bowiem w perspektywie niepodległej wspólnoty, kultury i ziemi (domu) człowiek uczy się, wychowuje i ma poczucie swojego zakorzenienia, co jest nieodzowne dla realizacji własnej podmiotowości.

BIBLIOGRAFIA:

- Bakalarz, Józef. 1986. Duszpasterstwo a tożsamość emigrantów. Kościół a emigracja. *Znaki czasu*, 4, 71-98.
- Bartnik, Czesław. 1988. Sakrament pojednania narodu w nauczaniu Jana Pawła II w Polsce w 1983 r. W: *Polska teologia narodu*, red. Czesław Bartnik, 313-316. Lublin: KUL.
- Bartnik, Czesław. 1983. Wizja narodu według Jana Pawła II. *Chrześcijanin w świecie*, 121, 1-25.
- Bądkowski, Lech. 1961. Nie chodzi o rezerwat, ale o konstruktywną siłę. *Życie i myśl*, 3-4, 93-96.
- Burszta, Józef. 1973. *Kultura ludowa – kultura narodowa*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Dubos, Rene. 1986. *Pochwała różnorodności*, tłum. Ewa Krasińska. Warszawa: PIW.
- Durrel, Lawrence. 1969. *Spirit of Place*. New York: Alan Thomas.
- Geremek, Bronisław. 1987. Ambiwalencja pojęcia polskości. *Znak*, 390-391, 152-157.
- Hegel, Georg W. F. 1963. *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. Florian Światosław Nowicki. Warszawa: PWN.
- Jan Paweł II. 1984. Chodzi o zwycięstwo natury moralnej. Homilia na Stadionie Dziesięciolecia 17 czerwca 1983. W: Jan Paweł II, *Pokój tobie, Polsko. Przemówienia podczas II wizyty w Ojczyźnie*, 29-36. Poznań: Pallottinum.
- Jan Paweł II. 1993. Encyklika „*Veritatis splendor*”.
- Jan Paweł II. 1989. Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju 1 I 1989 „*Poszanowanie mniejszości warunkiem pokoju*”.
- Jan Paweł II. 1986a. Encyklika „*Sollicitudo rei socialis*”.
- Jan Paweł II. 1986b. W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO. Paryż 2 VI 1980. W: *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, 64-81. Rzym: Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. 1994. Poznań: Pallottinum.
- Kniolek, Florian, Antoni Jaroń i Eugeniusz Weron. 1990. *Nauczanie papieskie*. Poznań: Pallottinum.
- Majka, Józef. 1982. *Filozofia społeczna*. Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych.

- Obrazy z przeszłości. Rozmowa z A. Stryszakiem. 1988. *Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny*, 12, 3-8.
- Pasierb, Janusz. 1982. *Szkice o kulturze*. Pelplin: Zakład Małej Poligrafii.
- Prokop, Jan. 1987. Polskie uniwersum. *Znak*, 390-391, 15-26.
- Skorowski, Henryk. 1990. *Antropologiczne-etyczne aspekty regionalizmu*. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.
- Skorowski, Henryk. 1996. *Moralność społeczna*. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.
- Skorowski, Henryk. 1984. Niektóre aspekty etosu Kaszubów. Studium etnologiczne na podstawie twórczości literackiej Augustyna Necla. *Studia Theologica Varsoviensia*, 1, 121-148.
- Sobór Watykański II. 1965. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*.
- Strzeszewski, Czesław. 1985. *Katolicka nauka społeczna*. Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych.
- Ślipko, Tadeusz. 1982. *Zarys etyki szczegółowej*. Kraków: WAM.
- Tusk, Donald. 1988. Spętani w działaniu. *Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny*, 12, 14-16.
- Waśkiewicz, Hanna. 1978. Prawa człowieka. Pojęcie, historia. *Chrześcijan w świecie*, 63-64, 13-48.
- Witek, Stanisław. 1974. *Teologia moralna fundamentalna*, cz. 1: *Antropologia moralna*. Lublin: KUL.
- Wojtyła, Karol. 1969. *Osoba i czyn*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.
- Zdybicka, Zofia Józefa. 1983. Rola religii w kształtowaniu osobowego modelu kultury. W: *W kierunku religijności*, red. Bogdan Bejze, 287-288. Warszawa: W Drodze.