

# Samuel Trizuljak: Tożsamość narodowa i katolicy w Europie Środkowej i Wschodniej w Epoce Niezadowolenia

Jeżeli narody Europy Środkowo-Wschodniej zamierzają uaktualnić swoje mity założycielskie, może nadszedł właściwy czas skończyć prezentować się jako ofiary totalitaryzmu, a rozpocząć przedstawianie się jako bastion zdrowego rozsądku: jako rzadki okaz miejsca na Zachodzie, gdzie ascetyczne świadectwo oddanego życia małżeńskiego jest cenione, a nie spychane na marginesy przestrzeni publicznej – pisze Samuel Trizuljak.

Ten esej jest poświęcony rozważaniom na temat relacji pomiędzy tożsamością narodów Europy Środkowej i Wschodniej oraz tradycji katolickiej nauki społecznej z perspektywy historycznej. Tożsamość jest analizowana za pomocą pojęcia pamięci aksjologicznej, rozwiniętego przez polskiego filozofa Dariusza Karłowicza. Esej skupia się na krajach „Czwórki Wyszehradzkiej” – Słowacji, Czechach, Węgrzech i Polsce, lecz proponowane wnioski do pewnego stopnia dotyczą również innych krajów Europy Środkowej i Wschodniej. Katolicka nauka społeczna jest rozumiana szeroko. Obok istniejących zasobów ogłoszonego magisterium papieskiego w tradycji *Rerum Novarum*, korzystam z dorobku różnych myślicieli katolickich, biorących udział w ogólnym dyskursie na temat rozwoju i wdrażania tej tradycji w życie.

Argumentacja tego eseju opiera się na trzech głównych twierdzeniach. Po pierwsze, sędzę, że tożsamość narodów Wyszehradzkich w epoce po 1989 roku jest w znaczący sposób osadzona na tym, co będę nazywać „mitem dwóch totalitaryzmów”. Treść mitu założycielskiego narodów Wyszehradzkich po roku 1989 – wyjaśniana za pomocą kategorii pamięci aksjologicznej – jest głównie określona przez odrzucenie dwóch totalitaryzmów, nazizmu i komunizmu. Po drugie, będę twierdzić, że ten mit jest obecnie w kryzysie. Jest to w istocie spowodowane transformacją cywilizacyjną, jaką Zachód przeszedł w minionym półwieczu. Korzystając z prac filozofów takich jak Brad Gregory i Zygmunt Bauman, a zwłaszcza z eseju Thomasa Josepha White’a *Katolicyzm w Epoce Niezadowolenia*, wskazuję, że Zachód nie jest już miejscem konfrontacji pomiędzy zasadniczymi, kolektywnymi wizjami jedności społecznej, jak nazizm, komunizm czy chrześcijańska demokracja. Zamiast tego cechuje się sceptycyzmem co do istnienia obiektywnych pojęć dobra i zła. Poleganie na antytalitarnych aksjologiach musi zatem okazać się bezowocne w dzisiejszym świecie. Myśl katolicka, również nauka społeczna, musi dopasować się do nowych okoliczności. Po trzecie, będę argumentować, że założycielski mit narodów Wyszehradzkich potrzebuje uaktualnienia, i omówię sposób, w jaki katolicka nauka społeczna może być dla tego inspiracją. Wskażę trzy obszary, w których katolicy w Europie Środkowej i Wschodniej, kierowani przez społeczne nauczanie ostatnich papieży, mogą wyrazić odświeżoną treść pamięci aksjologicznej swoich narodów. Są nimi: promocja prawdziwego pluralizmu i wolności religijnej, rozwinięcie katolickiej *tranzytologii*, oraz przeżywanie fragmentarycznego charakteru postmodernistycznej kondycji człowieka.

## **Mit dwóch totalitaryzmów**

Szczególną i nieomal wyróżniającą cechą Europy Środkowej i Wschodniej jest jej niedawne doświadczenie historyczne bycia miejscem najokropniejszych produktów nazizmu i komunizmu. Jeśli cokolwiek może być dziś uznane za niekwestionowaną ortodoksję cywilizacji Zachodu, to z pewnością jest to duma z odrzucenia ideologii nazizmu i komunizmu w dwóch konfliktach, które ogarniały Zachód przez większą część dwudziestego wieku: w Drugiej Wojnie Światowej i w Zimnej Wojnie. Z tej perspektywy, obszar zwany dziś Europą Środkową i Wschodnią był głównym polem bitwy w obydwu tych konfliktach. Ten region był postrzegany jako integralna część Zachodu, i z tego powodu jego losy od połowy dwudziestego wieku są tak boleśnie odczuwane na Zachodzie jako całości. Być może jest to również powodem, dla którego sytuacja Europy Środkowej i Wschodniej przyciągała, i wciąż przyciąga, zachodnich badaczy, intelektualistów i historyków o odległych od siebie poglądach. Postacie tak różnorodne jak Robert Seton-Watson, Tony Judt, Roger Scruton, John Finnis, Jacques Rupnik i Timothy Garton Arsh zajmowali się tym regionem, uczyli i pracowali w nim, lub agitowali w jego sprawie. Dziś czytanie Milana Kundery, cytowanie Vaclava Havla i przyjaźń z Adamem Michnikiem wydaje się być punktem wyjścia do afiszowania się swoją moralną wyższością w kręgach Zachodnich elit, zatroskanych o los demokracji liberalnej w Europie Środkowej. Można wspomnieć, że Václav Havel jest bodaj jedynym nie-Amerykaninem, którego popiersie umieszczono w Kongresie Stanów Zjednoczonych. Jednym z ważnych przykładów nowego wkładu w tradycję zachodniego zainteresowania Europą Środkowo-Wschodnią, który warto przytoczyć, są Skrwawione Ziemie[1] Timothy'ego Snydera. Twierdzenie Snydera, że zbrodnie dokonane przez reżimy Hitlera i Stalina są najlepiej zrozumiane, gdy przypatrzy się właśnie krainom pomiędzy Dunajem i Dnieprem jako całości, stało się powszechnie znane. Snyder śledzi ich potworne efekty

od początku wczesnych lat 30 do późnych lat 50 XX wieku, określając liczbę zabitych Polaków, Ukraińców, Żydów i członków innych narodów Europy Środkowej i Wschodniej na 14 milionów.

*Podstawową matrycą tożsamości narodów Europy Środkowo-Wschodniej, zwłaszcza Czwórki Wyszehradzkiej, odkąd odzyskały suwerenność i zostały przywrócone jako liberalno-demokratyczne państwa narodowe w 1989 roku, jest definiowana przez odrzucenie bliźniaczego zła nazizmu i komunizmu*

Z perspektywy historii intelektualnej, korzenie pojęcia Europy Środkowo-Wschodniej, są niezwykle młode. Wchodzi ono na scenę dopiero w początku XX wieku jako Mitteleuropa, element niemieckiej teorii geopolitycznej co do przyszłości krain na wschód od Rzeszy[2]. Biorąc to

pod uwagę, możemy łatwiej zrozumieć, że dzisiejsze pojęcie Europy Środkowo-Wschodniej oznacza zbiór demokratycznych państw narodowych, które pojawiły się na arenie światowej po zakończeniu Pierwszej Wojny Światowej. Były one unikalnym produktem doktryny Wilsona, zakładającym ład międzynarodowy jako wspólnotę narodów demokratycznych. Obok spojrzenia Syndera, który przygląda się regionowi jako całości, możemy również zbadać wpływ nazizmu i komunizmu na poszczególne losy tych demokratycznych krajów. Stąd, w odniesieniu do czwórki Wyszehradzkiej, kanoniczny status wydarzeń takich jak zawarcie Ugody Monachijskiej w 1938 i Paktu Ribbentrop-

Mołotow w 1939, wielkie znaczenie klęsk Powstania Warszawskiego i Słowackiego Narodowego Powstania w 1944, lub stłumienie Powstania Węgierskiego w 1956 i Praskiej Wiosny w 1968.

Pierwsza z moich głównych tez jest zatem prosta. Podstawową matrycą tożsamości narodów Europy Środkowo-Wschodniej, zwłaszcza Czwórki Wyszehradzkiej, odkąd odzyskały suwerenność i zostały przywrócone jako liberalno-demokratyczne państwa narodowe w 1989 roku, jest definiowana przez odrzucenie bliźniaczego zła nazizmu i komunizmu. Założycielskim mitem tych państw w epoce po 1989 roku jest to, co nazywam „mitem dwóch totalitaryzmów”. W wyjaśnieniu znaczenia niezwykle szerokich pojęć mitu założycielskiego lub tożsamości, pomocne może być posługiwanie się terminem „pamięć aksjologiczna”, zaproponowanym przez Dariusza Karłowicza w latach dwutysięcznych, dokładnie w kontekście debat nad niedawną przeszłością Polski. „To, co nazywam pamięcią historyczną lub aksjologiczną”, pisze Karłowicz, „jest kanonem wartości wpisanym w wyobraźnię wspólnotową. Ten kanon funkcjonuje jako sui generis konstytucja duchowa społeczeństwa, a poszczególne elementy kanonu są często ubrane w strój wydarzeń historycznych. Ciężko jest w pełni docenić wpływ tego rodzaju konstytucji na polityczne i moralne wybory danej wspólnoty politycznej. Pamięć historyczna wybiera wydarzenia historyczne i zachowuje je jako symbole wartości uznawanych przez wspólnotę polityczną.”[3]

Specyficzna rola pamięci aksjologicznej może być uwidoczniiona w kontraście do historiografii. Przeciw oskarżeniom, jakoby pamięć aksjologiczna sprowadzała się nieomal jedynie do odwracania wzroku od pewnych konkretnych i bolesnych porażek narodowych z przeszłości, Karłowicz argumentuje, że dylemat między miłością do

prawdy a wspólnotowymi iluzjami jest fałszywy. Szeroko pojęta historia pełni dwie funkcje. Samo dążenie do coraz bardziej szczegółowego opisu wydarzeń z przeszłości jest zasadnym działaniem: „Znaczenie moralne tego działania nie jest poddawane w wątpliwość przez nikogo, kto skory jest przyznać, że prawda nas wyzwala.”[4] Lecz wysiłek ten – sam w sobie godny pochwały – nie unieważnia potrzeby pamięci aksjologicznej. Życie we wspólnotach oznacza uczestniczenie we wspólnych projektach, wymagających od jednostek ponoszenia ofiar dla wspólnego dobra. Ojciec trzyma zdjęcie rodziny na wakacjach w swoim biurze, by przypomnieć sobie, po co się trudzi. Również społeczeństwa potrzebują kanonu bohaterów i wydarzeń, by przypomnieć sobie o swoich odpowiedziach na pytanie „dlaczego?”: „Bez żywej wspólnoty politycznej nie tylko nie da się wygrać wojny. Nie da się nawet zreformować publicznej służby zdrowia...”[5]

Kiedy mówię o micie dwóch totalitaryzmów, mam na myśli, że treść aksjologicznej pamięci narodów Wyszehradu po 1989 roku jest w dużym stopniu określona przez odrzucanie wszystkiego, co wskazuje na uwikłanie, współpracę i promocję nazizmu i komunizmu, oraz przez pochwalanie wszystkiego, co stawiało im heroiczny opór. To nie oznacza, że anty-totalitaryzm jest jedyną cechą definiującą pamięć aksjologiczną. Oczywiście uzupełnieniem może być dziewiętnastowieczna prehistoria sprawy emancypacji narodowej (co, na przykład w przypadku Słowacji, nie jest jedynie prehistorią). Nie jest to równoznaczne z zaprzeczaniem, że wciąż istnieją ważne i ciekawe tematy do dyskusji historiograficznej na temat dokładnej natury reżimów i ideologii, które zdominowały te narody pomiędzy 1939 a 1989.

Nie sprowadza się to również do twierdzenia, że poszczególne frakcje i obywatele państw Wyszehradzkich usprawiedliwiają swój antytotalitaryzm w ten sam sposób. Analityczne piękno pamięci aksjologicznej opiera się raczej na ukazaniu wspólnych wniosków, których trzymają się rozmaite frakcje w ramach swoich światopoglądów i tradycji, w ramach poszczególnych narodów. Rola katolickiej nauki społecznej w stosunku do pamięci aksjologicznej opiera się zatem na zdefiniowaniu języka i dostarczeniu moralnego uzasadnienia dla uczestniczenia katolików we wspólnym micie danej wspólnoty narodowej. Jak jednak wskazuje sama historia intelektualna antytotalitaryzmu, rola katolickiej myśli społecznej może polegać nie tylko na inspirowaniu aksjologii katolickich, lecz również świeckich. W istocie, to autorzy katoliccy, jak Jacques Maritain, Waldemar Gurian, Dietrich von Hildebrand i Johannes Oesterreicher, jako pierwsi zbadali i uznali nazizm i komunizm za dwa symptomy państwa totalitarnego, rozpoczynając tradycję teoretyzowania na temat antytotalitaryzmu w latach 30 i 40. Autorzy ci byli zagłębieni w tradycję społecznej nauki papieskiej od *Rerum Novarum* do *Quadragesimo Anno*, i odgrywali rolę w późniejszym kształtowaniu tej tradycji. To, co bywa często pomijane, to ich rola w inspiracji świeckich teorii antytotalitaryzmu.[6]

W końcu, znaczenie tego mitu w Europie Środkowo-Wschodniej jest dobitnie ukazane przez szczególny fenomen po 1989 roku, nieznanany nigdzie indziej w świecie zachodnim. Jest nim zakładanie państwowych instytutów pamięci narodowej, przeznaczonych do badań nad zbrodniami nazizmu i komunizmu, lub totalitaryzmu pojętego szerzej. Europejska Sieć Pamięci i Solidarności obecnie zrzesza instytuty pamięci w Polsce, Słowacji, Niemczech, Węgrzech i Rumunii jako pełnych członków, obraz placówki w Czechach, Austrii, Albanii, Gruzji, Litwie i Estonii jako obserwatorów.[7] Podsumowując, rozważania o

tożsamości Czwórki Wyszehradzkiej, oraz prawdopodobnie większości państw Europy Środkowej i Wschodniej, prowadzone w świetle mitu dwóch totalitaryzmów, są bardzo pomocne w zrozumieniu przeszłości i teraźniejszości, oraz kształtowaniu przyszłości regionu w związku z katolickim nauczaniem społecznym.

## **Mit w kryzysie**

Ponad 30 lat po upadku Muru Berlińskiego, wydarzeniach Aksamitnej Rewolucji oraz powstaniu Solidarności, ten mit wydaje się przeżywać kryzys. Głównym tego objawem jest polaryzacja sceny publicznej w krajach Czwórki Wyszehradzkiej. Polaryzacja polityczna jest z pewnością zjawiskiem obecnym poza Europą Środkową i jest spowodowana wieloma czynnikami, łącznie z powstaniem mediów społecznościowych oraz nierównościami wynikającymi z ekonomicznej globalizacji. Ciekawym aspektem polaryzacji politycznej w Europie Środkowej jest jednak sposób, w jaki ubiera się ją w słowną otoczkę pochodzącą z mitu dwóch totalitaryzmów, oraz jak tworzą ją osoby z całego spektrum politycznego, których życiowe historie kiedyś związane były z powstaniem tego mitu. Przyjaciele z czasów sprzeciwu stoją teraz po przeciwnej stronie barykady.[8]

Konserwatyści oskarżają liberałów i lewicę o bycie ekskomunistami, ukrytymi komunistami i neomarksistami, z radością przypominając im o ideologicznym i instytucjonalnym pokrywaniu się komunizmu i liberalizmu.[9] Lewica i liberałowie oskarżają konserwatystów o nadmierny autorytaryzm, bycie kryptofaszystami lub neonazistami, z radością przypominając im o ideologicznym i instytucjonalnym pokrywaniu się (religijnego) konserwatyzmu i faszyzmu[10]. Tak, trzeba

*Wydaje się, że zniknęły  
sposoby, w jakie mit dwóch  
totalitaryzmów kiedyś  
jednoczył poszczególne  
narody Wyszehradzkie*

przyznać, że jest  
miejsce na niuanse i  
różnorodność w  
poglądach  
wyznawanych przez  
główne głosy  
obydwu stron  
spolaryzowanej  
sceny politycznej.

Nie zamierzam opisać wyczerpująco dyskursu każdej z nich; moim celem jest raczej zwrócenie uwagi czytelnika na ogromną popularność porównań do totalitaryzmów z jednej strony, oraz z drugiej strony na fakt, że pomimo popularności próby te nie przyniosły sukcesu w ustanowieniu jakiegokolwiek harmonii społecznej wśród narodowych elit. Twierdziłbym, że wydają się raczej nakręcać błędne koło polaryzacji: w przypadku byłych dysydentów, obydwie strony, co zrozumiałe, wzrastają w gniewie z powodu prób utożsamienia ich z totalitaryzmem przez przeciwną stronę, pomimo ich odległych antytotaryznych zasług. Wydaje się, że zniknęły sposoby, w jakie mit dwóch totalitaryzmów kiedyś jednoczył poszczególne narody Wyszehradzkie.

Związła, początkowa odpowiedź na oczywiste pytanie – dlaczego? – jest taka, że obywatele państw Czwórki Wyszehradzkiej w głębi serca nie troszczą się już o totalitaryzmy jak nazizm i komunizm. Trudno uwierzyć, że zagrożenie nimi – bądź czymkolwiek analogicznym do nich – wisi w powietrzu.

Częściowo dzieje się tak, ponieważ 30 lat to oczywiście długo czasu. Stare wspomnienia blakną. Zważywszy jednak na powagę zła totalitaryzmów, być może nie powinny blaknąć tak łatwo. I być może

nie działało by się tak, gdyby kanony pamięci aksjologicznej, według Karłowicza, nie były tak silnie atakowane przez tych, którzy, czasem bardziej otwarcie, a czasami tylko w domyśle, uznają wszystkie takie kanony jedynie za konstrukty społeczne.

Nadzieje konstruktywistów są w istocie puste. Co więcej, zawsze łatwiej jest niszczyć, niż budować. Inżynieria społeczna wydaje się odnosić sukcesy w pracach dekonstruktywizmu. Jednakże, gdy upadają wybitne budowle, nie pojawia się upragniony porządek, lecz zamęt i niezgoda społeczna. Puste piedestały są zajmowane przez nowych, nieomal zawsze mniej pociągających bohaterów... Ten, kto budzi się rano nie pamiętając, kim był i co robił wczoraj, nie wydaje się mniej przestraszony i bardziej przewidujący. Kiedy pozbedziemy się pamięci historycznej, nie pojawia się chór aniołów, lecz masa, podatna na manipulację, nieumiejąca pojąć znaczenia żadnego działania poza realizacją interesu osobistego.

Karłowicz wydaje się wyprzedzać swój czas przynajmniej o dekadę, komentując w 2005, że „na tym samym terytorium i pod tym samym prawem, wydaje się żyć zbiór plemion.”[11]

Jednakże, zgodnie z moją drugą główną tezą, kryzys tego mitu nie wynika tylko ze słabnącej pamięci, ani z pustych nadziei konstruktywistów. Mit przeżywa kryzys przede wszystkim ze względu na głęboką transformację naszego wspólnego uwarunkowania na Zachodzie w ciągu ostatnich 50 lat. Choć nazizm i komunizm nie nadają się już do oznaczenia absolutnego zła, uważniejsi obserwatorzy o różnych poglądach zauważyli, że Zachód nie odrzucił zupełnie teorii

dobra i zła moralnego, lub aksjologii. Zygmunt Bauman i Leonidas Donskis uważają, że we w obecnym okresie płynnej nowoczesności, zło pozostaje obecne, lecz zawsze w nieuchwytny sposób.[12] Brad Gregory uważa, że współczesna epoka nie jest nacechowana zwykłym relatywistycznym lub sceptycznym pluralizmem, lecz swoistym *hiperpluraizmem*: ludzie na Zachodzie autentycznie wierzą w stale rosnącą liczbę wzajemnie sprzecznych teorii dobra i zła.[13] Przytłaczająca natura niebezpieczeństwa komunizmu i nazizmu wydaje się nieporównywalna z nieuchwytnymi zagrożeniami hiperpluralistycznej sfery publicznej. Antytotalitarne aksjologie, czy to katolickie, czy świeckie, stają się więc coraz mniej aktualne.

Jeżeli moja dotychczasowa analiza jest słuszna, powstaje kilka ważnych pytań. Jak dokładnie Zachód został, niestety, przetransformowany? Co oznacza ta transformacja dla samej pamięci aksjologicznej? W jaki sposób wpływa ona na współcześnie na ścieżki myśli katolickiej? I, co najważniejsze dla nas, jak wpływa ona na myśl społeczną katolików i Europy Środkowej, w miarę jak próbują wpasować się w pamięć aksjologiczną swoich narodów?

Odpowiadając na te pytania, korzystam z analizy transformacji zaproponowanej przez amerykańskiego teologa Thomasa Josepha White'a, który opisał zmieniający się krajobraz apologetyki katolickiej od czasów Soboru Watykańskiego Drugiego do dziś.[14] Punktem wyjścia dla White'a jest sposób wyrażania wiary katolickiej, sformułowany przez Sobór Watykański Drugi, oraz głęboki wpływ francuskiego Jezuity Henri'ego de Lubaca. Według White'a, największym osiągnięciem pracy *Katolicyzm* de Lubaca jest jego diagnoza ducha czasów, który odczuwa ukrytą tęsknotę za głęboką jednością społeczną. Postrzegają on nazizm, komunizm, i różne

nacjonalizmy epoki jako patologiczną manifestację tej tęsknoty. De Lubac uznaje sam impuls za uzasadniony, i w odpowiedzi przeformułuje tradycyjne doktryny Kościoła w taki sposób, by ukazać katolicyzm jako jedyną adekwatną i pełną odpowiedź na tę tęsknotę. Chrystus jest powszechnym przeznaczeniem człowieka: to w byciu zbawioną przez Chrystusa ludzkość odnajduje zaspokojenie swojego pragnienia uniwersalnej jedności społecznej. W rezultacie White śledzi wpływ wizji de Lubaca na dokumenty Drugiego Soboru Watykańskiego – zwłaszcza w rozdziale początkowym Konstytucji Dogmatycznej *Lumen Gentium*, gdzie Kościół zdefiniowany jest jako „sakrament... jedności całego rodzaju ludzkiego”.

*Powstanie nowego konsensusu jest głęboko związane z otwartym zanegowaniem możliwości poznania obiektywnej prawdy filozoficznej – co jest podwójnym odrzuceniem zarówno dziedzictwa średniowiecznego chrześcijaństwa, jak i oświeceniowego projektu wczesnej nowoczesności*

Nasze czasy, według White'a, nie są już naznaczone poszukiwaniem odpowiedniej formy jedności społecznej. Od rozpadu związku Sowieckiego i ostatecznej kompromitacji komunizmu w 1989 roku, postępy projektu nowoczesnego sekularyzmu zaprowadziły nas w

miejsce, w którym sama możliwość takich poszukiwań jest poddawana w wątpliwość. Wobec braku alternatyw, Zachód doświadczył „powstania neoliberalnej gospodarki i konsensusu społecznego,

bazującego nie na tradycyjnych normach, lecz na poszukiwaniu jak największej użyteczności”: państwo, rynek i uniwersytet są postrzegane przede wszystkim jako wolna przestrzeń, gdzie jednostkom pozostawia się określanie sensu życia dla samych siebie oraz zabezpieczenie warunków do wyboru kariery zapewniającej standard życia, definiowany czysto materialnie. Powstanie tego nowego konsensusu jest głęboko związane z otwartym zanegowaniem możliwości poznania obiektywnej prawdy filozoficznej – co jest podwójnym odrzuceniem zarówno dziedzictwa średniowiecznego chrześcijaństwa, jak i oświeceniowego projektu wczesnej nowoczesności: „Historia zwraca się ku heterogenicznym koncepcjom rzeczywistości i norm społecznych, które wyrażają różnorodne tożsamości kulturowe, etniczne i płciowe.”

Próby sformułowania jasnych odpowiedzi na pytania o dobro i zło – i szerzej, jakiegokolwiek próby propagowania ich jako części spójnej ideologii społecznej – brzmią podejrzanie dla postmodernistycznego umysłu. Te podejrzania nie omijają też obszarów katolickiej myśli i nauki: „Najgłębsze zagrożenie dla katolickiego życia intelektualnego dziś”, zdaniem White’a, „nie bierze się z braku zaangażowania w sprawy świata, lecz z ignorowania naszej własnej tradycji i rozpowszechnionej utraty autentycznego myślenia biblijnego i doktrynalnego.” W odpowiedzi na te wyzwania White proponuje trzy kierunki działania. Po pierwsze, odnowienie teologicznej uwagi dla podstawowych chrystologicznych doktryn wiary, zwłaszcza tajemnic Trójcy Świętej. Po drugie, ponowne użycie metafizyki tomistycznej dla dowiedzenia, że możliwe jest racjonalne poszukiwanie prawdy. Po trzecie, otwarte ramiona „miłości duchowej dla tych, którzy prowadzą zagubione i pozbawione miłości życie we współczesnej kulturze

sekularnej”, w hiperpluralistycznej przestrzeni publicznej, w której nawet sekularyści mają intuicyjne przekonanie o istnieniu zła, chociaż wydaje im się tak nieuchwytnie.

Jeżeli wrócimy z pola teologii dogmatycznej do myśli społecznej, moim zdaniem można wyciągnąć kilka generalnych wniosków. Po pierwsze, katolicki antytotalitaryzm dezaktualizuje się, a nadmierne poleganie na jego semantyce staje się przeciwnie skuteczne. Oskarżanie postmodernistycznego sekularyzmu o posiadanie totalitarnej natury nie wystarczy częściowo dlatego, że jego natura jest inna, a częściowo dlatego, że projekt postmodernistyczny postrzega sam siebie jako oparty o odrzucenie totalitaryzmu, co rzeczywiście zrobił, wnosząc wkład w zwycięstwo w Zimnej Wojnie. Drugim ważnym wnioskiem jest fakt, że nie tylko katolicki antytotalitaryzm, lecz również paradygmat Chrześcijańskiej Demokracji – katolicka pozycja ideologiczna w Zimnej Wojnie – jest ostatecznie skończony. Nawet z genealogicznego punktu widzenia, ta druga idea jest tak naprawdę pozytywnym wyrazem pierwszej. O ile de Lubac może być uznany za centralną postać Drugiego Soboru Watykańskiego, o tyle Jacques Maritain może być uznany za głównego pomysłodawcę pozytywnej ekspresji katolicyzmu w epoce Zimnej Wojny, a więc hegemonicznego paradygmatu Chrześcijańskiej Demokracji[15]. W stopniu w którym Chrześcijańska Demokracja przedstawia spójny projekt ideologiczny, jawi się ona jako pozostałość po epoce, w której narody Europy wciąż miały odwagę wierzyć w poważne wizje jedności społecznej. Ta epoka się skończyła. Upadek Chrześcijańskiej Demokracji w byłych bastionach katolickiej Europy, na przykład w Niemczech, wydaje się powiązany z „amnezją dogmatyczną” opisaną przez White’a, i jest na pierwszy rzut oka podszyty odejściem od tradycyjnego nauczania Kościoła, zakwestionowanego przez rewolucję seksualną.[16]

## W stronę nowych mitów

Co zatem stanie się z samą pamięcią aksjologiczną? Czy nie jest ona, jako kanon wspólnych wartości, rozsadzana przez ciśnienie coraz większej ilości poglądów normatywnych, obecnych i prezentowanych w hiperpluaristycznej przestrzeni publicznej? Czy postmodernistyczny umysł, sceptyczny wobec wszelkiej obiektywnej i wspólnotowej wizji dobra, może ufać jakiegokolwiek pamięci aksjologicznej, niezależnie od jej treści?

*Jedynie społeczne nauczanie  
ostatnich papieży może  
posłużyć za żelazo  
oczyszczające rany naszych  
narodowych społeczności, jak  
również do świadomego  
odnawiania pamięci  
aksjologicznej*

Odpowiedzią  
człowieka  
wykształconego w  
klasycznej tradycji  
Rzymian i Greków,  
jak Karłowicz, i tak  
naprawdę nas  
wszystkich jako  
katolików, których  
Kościół bazuje na  
klasycznej mądrości,  
musi być uznanie, że

pamięć aksjologiczna istnieje i jest równie potrzebna co kiedykolwiek. Pamięć aksjologiczna jest bezpośrednim uzupełnieniem światopoglądu uznającego człowieka za stworzonego dla życia w społecznościach takich jak rodzina, Kościół, polis. Choć forma polis zmienia się z czasem i jego obecna forma państwa narodowego nie jest wieczna, nie wydaje się, by państwo narodowe odchodziło. Jeżeli nauczyliśmy się czegokolwiek w czasie pandemii, to z pewnością tego, że jesteśmy

wciąż zależni od administracyjnych zdolności państwa narodowego i jego granic. Pamięć aksjologiczna poszczególnych państw narodowych na Zachodzie z pewnością jest zagrożona przez sceptycyzm co do obiektywnych wartości. Lecz równocześnie, jak mówi Karłowicz, Zachód równie bardzo boi się „mniej inspirujących bohaterów”, którzy „zajmują puste piedestały”, intuicyjnie szukając nowych powodów i aksjologii, by ich odrzucić. Nie da się uciec od pamięci aksjologicznej.

White ma rację, postrzegając te czasy jako szansę. „Jestem coraz bardziej przekonany o tym, że jest dla nas dostępne pole do apologetyki. Musimy ponownie użyć metafizycznej racjonalności i teologicznej mądrości tradycji katolickiej, by pomóc postmodernistycznym kobietom i mężczyznom uciec ze ślepych zaułków naszej epoki.” Na bardziej konkretnym i praktycznym poziomie, jedynie społeczne nauczanie ostatnich papieży może posłużyć za żelazo oczyszczające rany naszych narodowych społeczności, jak również do świadomego odnawiania pamięci aksjologicznej. Przyszedł czas, by czynni katoliccy myśliciele społeczni zajęli się rozwinięciem nowych teorii, które ukształtują język pamięci aksjologicznej na przyszłe lata w ten sam sposób, w jaki katoliccy myśliciele społeczni i politycy rozwinęli teorię antytalitaryzmu w latach 1930 i 1940. Chcę podsumować przez przytoczenie kilku teoretycznych spostrzeżeń, które mogą pomóc katolikom w Europie Środkowo-Wschodniej rozwinąć sposoby wyrażania zmienionej treści pamięci aksjologicznej dziś. Niektóre z nich odzwierciedlają kształtowanie Europy Środkowo-Wschodniej przez wspólne, nowe położenie Zachodu.

Po pierwsze, katolicy w Europie Środkowej i Wschodniej muszą przyjąć do wiadomości upadek tradycyjnych partii odwołujących się do wiary, zgodnie z paradygmatem chrześcijańskiej demokracji. Sceptycyzm postmodernistycznego umysłu wobec konkretnych wizji wspólnoty czyni bardzo mało prawdopodobnym sukces partii politycznych, w których członkostwo i ideologia jest określona przez ścisłą i spójną przynależność wyznaniową. Katolicy są równie potrzebni w polityce co kiedykolwiek, lecz wydaje mi się, że katolicka agenda jest najlepiej promowana, gdy są oni rozsiani wśród wszystkich politycznych partii. Widzę, że dzieje się to w Polsce i na Węgrzech. Katolicy w koalicjach kierowanych przez Prawo i Sprawiedliwość czy Fidesz mogą kształtować politykę zgodnie z katolicką koncepcją dobra wspólnego, jak na przykład ograniczanie wpływu ideologii gender na poziomie europejskim, i robią to nawet wtedy, gdy ich partie nie mają ścisłego charakteru wyznaniowego. W tym samym czasie, partie chrześcijańsko-demokratyczne na Słowacji i w Czechach, KDH i KDU-ČSL, mają trudności z kształtowaniem życia publicznego podobnie dużym stopniu. Partie chrześcijańsko-demokratyczne w byłej Czechosłowacji powstały dokładnie w momencie, gdy chrześcijańska demokracja się skończyła. Twierdziłbym, że w stopniu w którym Prawo i Sprawiedliwość kierowane przez Morawieckiego i Kaczyńskiego, oraz Fidesz Orbana w agresywny sposób promują własne pojęcie chrześcijańskiej demokracji – i Orban wydaje mi się być bardziej natarczywy – ich projekty polityczne okażą się nie do utrzymania.

Upadek paradygmatu chrześcijańskiej demokracji wysuwa na pierwszy plan odnowienie zainteresowania katolików pojęciami pluralizmu i wolności religijnej, co jest kolejną kwestią otwarcie poruszoną przez White'a. Ten upadek oznacza, że katolicy w polityce muszą aktywnie poszukiwać koalicji z niewierzącymi, dzielącymi obawy co do

spraw tak różnych jak ochrona środowiska lub sprzeciw wobec ideologii gender. Jednakże postępując w ten sposób, zapewne narażą się na dwa niebezpieczeństwa. Postmoderniści i sekularyści będą prawdopodobnie odnosić się z rezerwą do wszelkiego głosu absolutnych prawd religijnych, a katolicy tradycjoniści prawdopodobnie potraktują poszukiwanie kompromisu z podejrzliwością. Jedyne nauczanie Soboru Watykańskiego Drugiego, które wydaje się wzrastać w aktualności, to *Dignitatis Humanae* o wolności religijnej. Jako katolicy, twierdzimy, że nasza religija jest absolutnie prawdziwa. Jednocześnie, również jako katolicy, staramy się bronić wolności religijnej jako takiej. Musimy trzymać się tego nauczania jeszcze mocniej, oraz rozwinąć je w teorii, co w innym miejscu rozpoczął już White[17], i wcielić ją w nasze codzienne życie w polityce, akademii i mediach.

Dwa nowe, ważne fenomeny, powstanie radykalnego islamu oraz doświadczenie pandemii, dostarczyły pod tym względem nowych szans. W wyobraźni postmodernistycznego, sekularnego rozumu, katolickie roszczenia do absolutnej prawdy religijnej jest w zasadzie tym samym, co wciąż prawdziwe aspiracje radykalnego islamu do ustanowienia państwa teokratycznego. Jak zasugerował papież Benedykt w wystąpieniu Ratyżbońskim w 2006 roku, w przeciwieństwie do islamu katolicyzm nie jest skażony nazbyt teologicznym pojęciem wiary religijnej. Katolicy potrzebują znaleźć argumenty filozoficzne na potwierdzenie szczególnego wkładu racjonalnej wiary w życie społecznym nowoczesnych państw demokratycznych. Względna żywotność Kościoła w krajach takich jak Słowacja czy Polska czyni z nich idealne przykłady do badań w kontraście do rozprzestrzenienia się radykalnego islamu w wielu krajach Europy Zachodniej. W końcu, nikt nie wątpi w siłę obrazu papieża Franciszka trzymającego monstrancję w ulewie na schodach bazyliki św. Piotra 27 marca 2020, gdy pandemia

osiągała swój szczyt w całych Włoszech. Ciągłe trwanie sytuacji pandemii i doświadczenie zamknięcia wielu kościołów na kontynencie stanowi doskonałą okazję do przekonywania w sferze publicznej, a jeśli zajdzie potrzeba, to w sądach, że religia, niezależnie od swojej szczególnej treści, jest podstawowym dobrem i warunkiem koniecznym dla osiągnięcia szczęścia[18]. Sposoby, w jakie Europa – oraz Kościół – poradzą sobie z islamskim fundamentalizmem, muszą wyrzucić głęboki wpływ na kształtowanie pamięci aksjologicznej.

Po drugie, katolicy w Europie Środkowej i Wschodniej muszą kreatywnie myśleć nad katolicką *tranzytologią*[19]. Musimy użyć społecznego magisterium ostatnich papieży jako soczewkę, oraz zrozumieć swoiste wyznania, z jakimi zmierzyła się Europa Środkowo-Wschodnia w ciągu ostatnich 30 lat transformacji i wychodzenia z sowieckiej strefy wpływów. Dla przykładu proces przekształcenia gospodarki z centralnie planowanej do wolnego rynku i udziału w ekonomii globalnej spowodowało nierówności. Magisterium społeczne od długiego czasu podkreślało, że nierówności są ważną przyczyną degradacji ludzkiej godności, na przykład, gdy stają się symptomem ekstremalnego ubóstwa[20]. Program Rodzina 500+, wdrożony przez rząd kierowany przez Prawo i Sprawiedliwość w 2016, którego inspiracja wyszła z kół związanych z magazynem *Teologia Polityczna*, wydaje się być sukcesem w tym zakresie. Według polskiego ministerstwa polityki społecznej, „dzięki programowi, odsetek ludzi żyjących w ubóstwie zmniejszył się o 48%, a ludzi w skrajnym ubóstwie o 98%.”[21] A według Komisji Europejskiej, „początkowe szacunki zakładały, że skrajne ubóstwo wśród dzieci spadnie o 76% (od 11,9% do 2,8% wszystkich dzieci).”[22] Poza skrajnym ubóstwem, można wspomnieć inne tematy. Od rozszerzenia Unii Europejskiej na Wschód w 2004, kraje Wyszehradzkie korzystały z tak zwanych czterech podstawowych wolności UE, z których ostatnią jest swobodny przepływ

osób. Dziś 15% studiujących Słowaków uczęszcza na zagraniczne uniwersytety, co jest drugim najwyższym wynikiem w UE. Od momentu akcesji Polska doświadczyła najsilniejszej fali migracyjnej od 100 lat, ponad 2,5 miliona Polaków osiedliło się za granicą, na obszarze UE. Lecz nie dość uwagi poświęcono kosztom społecznym i drenażowi mózgow, lub efektom masowej emigracji na struktury społeczne. Są to tematy, w których Katolicy mogą odnaleźć wspólny grunt z ich niewierzącymi współobywatelami, kształtując również na nowo pamięć aksjologiczną.

Po trzecie, katolicy w Europie Środkowo-Wschodniej, jak z resztą wszędzie na Zachodzie, muszą zrozumieć stan rozbicia – będącego połączeniem zamętu, samotności i braku miłości – postmodernistycznego człowieka. Mogłoby się wydawać, że nowoczesny człowiek, który wyszedł z II Wojny Światowej, był już dość rozbity. Jak jego współczesna kondycja, po 70 latach pokoju w Europie, mogłaby być gorsza? Twierdzę, że jest ona, w specyficzny sposób, o wiele gorsza. Arthur Brooks, amerykański i katolicki naukowiec społeczny, opisuje, w jaki sposób duża część porażek Stanów Zjednoczonych w Wojnie Wietnamskiej była przypisywana powszechnemu uzależnieniu od heroiny wśród żołnierzy. Po powrocie do domu, 90% żołnierzy od razu odstawiało heroinę[23]. Jak się okazało, zwykły powrót do żon, dzieci i społeczności domowych okazał się wystarczający do pełnego przezwyciężenia nałogu. Nic podobnego nie wydaje się prawdopodobne dziś, w miarę jak kolejne artykuły donoszące o epidemii samotności, zanikaniu kapitału społecznego, oraz rozpadu struktur rodzinnych regularnie zalewają media na całym świecie. „Obietnica wolności, złożona przez liberalną kulturę postmodernizmu, jest coraz bardziej pusta”, jak mówi White. „Pozostawia ludzi samotnych, bez małżonka, poddanych kaprysom rynków i złapanych w uzależnienia.” Z perspektywy katolickiej, wiele

rzeczy składa się na rozbitcie typowe dla płynnej nowoczesności: rozpowszechniona kultura konsumeryzmu wzmacniana przez postęp technologiczny, niespotykana wcześniej skala migracji globalnych podsycająca poczucie wykorzenienia, ciągły wpływ rewolucji seksualnej oraz rosnąca rola mediów społecznościowych[24]. Ponad połowa małżeństw kończy się rozwodem. Pornografia jest łatwiej dostępna niż kiedyś. Powszechne uzależnienie od mediów społecznościowych zalewa współczesnego człowieka ogromną ilością niepotrzebnych impulsów i informacji. Uważam, że pomocne jest wyobrażenie sobie duszy postmodernistycznego człowieka jako głęboko popękanej. A postmodernistyczny człowiek, zamiast próbować uleczyć te pęknięcia, będąc zagubionym i nieufnym, zalewa rany tym, co je pogłębia. To właśnie przez to bolesne, wieloaspektowe pęknięcie – będące głównym podstawą kondycji postmodernisty – metafora papieża Franciszka, przedstawiająca Kościół jako szpital polowy, przemawia tak sugestywnie do współczesnych ludzi. Główny biograf papieża Austin Ivereigh mówi otwarcie o sposobach, w jaki obecny pontyfikat i jego akcenty są odpowiedzią na płynny typ nowoczesności[25].

Postmodernistyczny człowiek jest bardziej wolny, niż kiedykolwiek wcześniej. Ale, jak mówi White, kwestia tego, co z tą wolnością zrobić, staje się nagląca. „Tak, jesteśmy wolni, ale jak możemy być szczęśliwi? Tradycyjna odpowiedź na to pytanie, dostarczona przez Arystotelesa i Augustyna, pociąga za sobą dyscyplinę w korzystaniu z wolności, aby nasze życia były kształtowane przez racjonalne decyzje i etyczną szlachetność. Ta odpowiedź oczywiście budzi obawy dla postmodernistycznego umysłu. Lecz jeżeli nasze katolickie wierzenia o ludzkiej naturze są prawdziwe, nic nie będzie bardziej pociągające dla pękniętego postmodernistycznego umysłu od naszego świadectwa zaangażowanego trwania w życiu religijnym, małżeństwie, lub w grupach liturgicznych parafii. Jesteśmy wezwani do jak najszerszego

wykorzystania przestrzeni stworzonej przez obronę wolności religijnej dla ewangelizowania przez przykład ascetyzmu w przestrzeni publicznej. Ascetyzm jest w istocie przejawem zdrowego rozsądku, i jest zrozumiały dla każdego, kto doświadczył trudów samokontroli jako ścieżki do sukcesu, na jakimkolwiek polu. Jeżeli narody Europy Środkowo-Wschodniej zamierzają uaktualnić swoje mity założycielskie, może nadszedł właściwy czas skończyć prezentować się jako ofiary totalitaryzmu, a rozpocząć przedstawianie się jako bastion zdrowego rozsądku: jako rzadki okaz miejsca na Zachodzie, gdzie ascetyczne świadectwo oddanego życia małżeńskiego jest cenione, a nie spychane na marginesy przestrzeni publicznej.

Podsumowując, duża część analizy rozwoju teologii w XX wieku przez White'a jest poświęcona wykuwaniu przestrzeni dla ponownego ustanowienia roli rozumu w myśli katolickiej, w myśleniu filozoficznym, w zdrowym rozsądku. Komentując znany spór między Karlem Barthem a Gottliebem Söhngenem, nauczycielem Josepha Ratzingera, o możliwość naturalnego (filozoficznego) poznania Boga, White zgadza się z Söhngenem, że „gdy światło wcielonego Słowa pada na ludzki rozum, wrodzona zdolność myślenia metafizycznego jest ożywiona i doprowadzona do owocnej relacji z objawioną prawdą Chrystusa” i podsumowuje, że „naturalne poznanie Boga (lub stworzonego porządku, osoby i prawa naturalnego, jak White dodaje parę linijek wcześniej) rozwija wewnątrz do, można powiedzieć, samego aktu wiary”. Jeżeli ma rację, odnoszenie się do zdrowego rozsądku ma szansę działać najlepiej w tych miejscach, gdzie Kościół wciąż propaguje podstawowe chrystologiczne twierdzenia i żyje w kulturze łaski. Długość kolejek do komunii podczas Mszy w dni powszednie oraz podobnie długie koleje do konfesjonałów, jakie wciąż widzę w Bratysławie czy Krakowie, lecz nie w Heidelbergu, Londynie, czy nawet Rzymie, daje mi pewną nadzieję, że Europa Środkowa i Wschodnia ma

wciąż ważną rolę do odegrania, zarówno na korzyść oraz bardziej zsekularyzowanej Europy, jak i coraz mocniej podzielonego Kościoła Powszechnego.

*Samuel Trizuljak*

**Samuel Trizuljak** - absolwent Uniwersytetu w Cambridge i Uniwersytetu Oxfordzkiego, członek Stowarzyszenia im. Ladislava Hanusa. Jest doktorantem na Uniwersytecie Karola w Pradze. Pracuje jako doradca Rady Ministra Obrony Republiki Słowackiej

[1] Timothy Snyder, Skrwawione Ziemie. Europa między Hitlerem a Stalinem, tłum. Bartłomiej Pietrzyk, Świat Książki 2015.

[2] Balázs Trencsényi, Macej Jankowski, Mónika Báar, Maria Falina, Michal Kopeček, A History of Modern Political Thought in East Central Europe: Volume I: Negotiating Modernity in the „Long Nineteenth Century”, Oxford University Press, 2016, str. 624-626.

[3] Dariusz Karłowicz, Pamięć aksjologiczna a historia, w: Robert Kostro i Tomasz Merta (red.), Pamięć i odpowiedzialność, Kraków-Wrocław, 2015.

[4]Ibid. str. 137

[5]Ibid. str. 138

[6] James Chappel, *The Catholic Origins of Totalitarianism Theory in Interwar Europe*, „Modern Intellectual History” 8/3 (2011), str. 561–590. Temat jest bliżej zbadany w monografii Chappela, *The Catholic Modern: The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*, Cambridge: Harvard University Press, 2018. Na temat przeoczenia katolickich korzeni anty-totalitaryzmu, patrz John Connelly, *Totalitarianism: Defunct Theory, Useful Word*, „Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History”, 11/4 (2010), str. 819-35.

[7] Patrz: <https://enrs.eu/en/about-us>

[8] To uczucie jest żywo przedstawione na początkowych stronach nagrodzonej Pulitzerem książki Anne Applebaum, *Zmierzch Demokracji. Zwodniczy powab autorytaryzmu*, tłum. Piotr Tarczyński, Warszawa 2020. Applebaum jest żoną byłego ministra spraw zagranicznych Polski i obecnego członka Parlamentu Europejskiego z Platformy Obywatelskiej, Radosława Sikorskiego. Podobne poglądy głosi Martin Milan Šimečka, syn znanego lewicowego dysydenta czechosłowackiego Milana Šimečki, który stał się głównym pisarzem opiniotwórczym dla mediów takich jak Respekt w Czechach czy SME and Denník N. na Słowacji.

Patrz: <https://dennikn.sk/2123568/slovenski-konzervativci-a-demokracia/>

[9] Vladimír Palko, były minister spraw wewnętrznych Słowacji oraz znany felietonista często diagnozuje i krytykuje aspekty współczesnej kultury sekularnej, które uważa za neomarksistowskie, por. Levy prichádzajú: Prečo Európa a Amerika smerujú k novej tyranii, Prešov,

Vydavateľstvo Michala Vaška, 2012. Ryszard Legutko, przez długi czas pozostający głównym głosem polskiej prawicy, obecnie członek Parlamentu Europejskiego z Prawa i Sprawiedliwości, niedawno ukazywał ideologiczną ciągłość i punkty wspólne między liberalizmem i komunizmem, por. Tryumf Człowieka Pospolitego, Poznań 2012.

[10] Słowacki historyk Miloslav Szabó ostrzega przed podobieństwami działań słowackiego reżimu z czasów wojny kierowanego przez księdza-prezydenta Jozefa Tiso oraz polityką popieraną przez konserwatystów religijnych oraz grupy skrajnie prawicowe we współczesnej Słowacji. Por. Klérofašisti: Slovenskí kňazi a pokušenie radikálnej politiky (1935-1945), Bratislava, Slovart, 2019; oraz Potraty: Dejiny slovenských kultúrnych vojen od Hlinku po Kuffu, Bratislava: N Press, 2020. Podobne odczucia co do rzekomo nieokiełznanymi demonów słowackiego nacjonalizmu religijnego są odczuwalne w książce Šimečki Medzi Slovákmi: Stručné dejiny ľahostajnosti od Dubčeka k Ficovi alebo ako som sa stal vlastencom, Bratislava: N Press, 2017.

[11] Dariusz Karłowicz, Pamięć aksjologiczna a historia, w: Robert Kostro i Tomasz Merta (red.), Pamięć i odpowiedzialność, Kraków-Wrocław, 2015. Papież Franciszek stawia taką samą tezę, omawiając sposób, w jaki historia jest przedstawiana młodym ludziom. „On [manipulator] potrzebuje, by młodzi byli płytycy, wykorzenieni i nieufni, by mogli ufać tylko jego obietnicom i działać zgodnie z jego planami. W ten sposób działają rozmaite ideologie: niszczą (lub dekonstruuują) wszystkie różnice, by mogły rządzić bez oporu.” Papież Franciszek, Christus Vivit.

[12] Zygmunt Bauman, Leonidas Donskis; Tekuté zlo: život bez alternativ, Praha: Pulchra, 2018.

[13] Brad Gregory, Niezamierzona Reformacja. Od rewolucji religijnej do świeckiego społeczeństwa. tłum. Anna Dzierzgowska, Wydawnictwo Naukowe PWN 2020.

[14] Thomas Joseph White, Catholicism in an Age of Discontent: The Need for Reason and Mystery in Catholic Apologetics, „First Things”, Kwiecień 2016.

<https://www.firstthings.com/article/2016/11/catholicism-in-an-age-of-discontent>. Wszystkie cytaty pochodzą z tego artykułu; por. wersja rozszerzona i opatrzona przypisami, Thomas Joseph White, Catholicism and Its Discontents: Revelation in an Ecumenical and Interreligious Context, „Angelicum”, 93 (2016), str. 401-418.

[15] Robert Royal, A Deeper Vision: The Catholic Intellectual Tradition in the Twentieth Century (San Francisco: Ignatiuss, 2015), str. 51-55.

[16] Jest to głównym tematem Levy prichádzajú. Palki. Książka została doceniona przez papieża Benedykta XVI, a papież Franciszek niedawno nadał Palce Order Świętego Grzegorza Wielkiego.

<https://dennikstandard.sk/49618/ked-papez-frantisek-tykal-vladimirovi-palkovi/>

[17] Thomas Joseph White, *The Metaphysics of Democracy*, „First Things”, Luty 2018, <https://www.firstthings.com/article/2018/02/the-metaphysics-of-democracy>; Thomas Joseph White, *The Light of Christ: An Introduction to Catholicism*, The Catholic University of America Press, 2017, str. 253-260.

[18] John Finnis, *Prawo Naturalne i uprawnienia naturalne*, Wolters Kluwer Polska, 2002, str. 152-154.

[19] Tu również korzystam z terminu wprowadzonego przez Dariusza Karłowicza. Por. „Sukces jako Imię Boże”, <http://www.omp.org.pl/stareomp/index8082.html?module=subjects%26func=printpage%26pageid=448>

%26scope=all

[20] Na przykład Jan Paweł II, *Centesimus Annus*, str. 33-34; Franciszek, *Laudato Si*, str. 45-52.

[21] <https://www.gov.pl/web/family/family-500-programme>

[22] <https://ec.europa.eu/social/main.jsp?langId=en&catId=1246&newsId=9104&furtherNews=yes>

[23] Brooks jest byłym dyrektorem American Enterprise Institute i obecnie profesorem Kennedy School na Harvardzie. Por. jego przemówienie z okazji przyznania mu Nagrody Nowej Ewangelizacji im. Jana Pawła II w 2020 <https://cicdc.org/video/2020-john-paul-ii-new-evangelization-award/>

[24] Por. ostatnie encykliki: Laudato Si, str. 203; Fratelli Tutti, 37-41; Christus Vivit, str. 81-85, 86-90.

[25] Austin Ivereigh, Wounded Shepherd: Pope Francis and His Struggle to Convert the Catholic Church, Nowy Jork, Henry Holt & Co., 2019, str. 149-192.

*Esej został napisany w konkursie zorganizowanym wiosną 2021 r. przez Wydział Nauk Społecznych Papieskiego Uniwersytetu św. Tomasza z Akwinu w Rzymie - Angelicum. Tekst zostanie opublikowany wraz z innymi wybranymi esejami w publikacji "Human Flourishing: Reflections from the Catholic Tradition in Central Europe" przez Angelicum University Press (Largo Angelicum 1, I-00184 Rzym; [www.angelicumpress.com](http://www.angelicumpress.com); [editoria@pust.it](mailto:editoria@pust.it)).*