



# ŻYCIE i MYŚL

1/2  
1950

# ŻYCIE i MYŚL

## M I E S I Ę C Z N I K

---

## I.

## ROZWAŻANIA WSTĘPNE;

*Aleksander Rogalski*, Katolicyzm niemiecki dzisiaj;  
*Tadeusz Lehr-Spławiński*, Patriarchat Focjusza a sprawy słowiańskie w IX wieku;  
*Władysław Abraham*. Jedyne polskie biskupstwo przed rokiem 1000;  
*Przemysław Mroczkowski*, Dwa oblicza humanizmu Tomasza More'a;  
*Jan Parandowski*, Sława i nieśmiertelność.

## II.

*Tadeusz Silnicki*, Władysław Abraham;  
*Aleksander Rogalski*, Emanuel Mounier.

## III.

Głos z Ameryki (Fragmenty listu).

## IV.

*Kazimierz Tymieniecki*, Nieznany kraj;  
*Michał Straszewski*, Česke pohanství.

## V.

Słownik Starożytności Słowiańskich.

## VI.

Tekst porozumienia między przedstawicielami Rządu R. P. i przedstawicielami Episkopatu. — Tekst oświadczenia Episkopatu.

INSTYTUT ZACHODNI  
POZNAŃ

## ROZWAŻANIA WSTĘPNE

W dzisiejszej dobie, gdy ludzkości zdaje się zagrażać trzecia wojna światowa, której zniszczenia przekroczyłyby znacznie w sumie zniszczenia wojen pierwszej i drugiej, — w dobie walki o pokój, zagadnienie stosunku Kościoła do Państwa w sposób szczególny nabiera znaczenia.

Polityka amerykańska pragnie wprząc Kościół katolicki do rydwanu swoich zamierzeń. Niektóre z kół katolickich niemieckich sprzyjają tym tendencjom i stają się dla nich rodzajem koła napędowego. Rzecz to zrozumiała z punktu widzenia nacjonalistyczno-politycznego, ale nie katolickiego, gdyż Stany Zjednoczone są w większości krajem protestanckim. Wiadomo, ile trudności na terenie wewnątrz-amerykańskim miał Roosevelt, gdy nawiązywał stosunki dyplomatyczne z Watykanem w czasie drugiej wojny światowej. Emigranci polityczni z Polski, o ile są działaczami katolickimi, nie napotykają w Ameryce na szerszy odzew i są co najwyżej tolerowani. Tolerancja ta dyktowana jest względami czysto politycznymi. Na dalszą więc przyszłość perspektywy porozumienia Kościoła katolickiego z protestantyzmem amerykańskim nie rysuje się różowo.

Kościół katolicki jest instytucją uniwersalną, ale procesy natury historycznej dokonały wyrw w tym zakresie. Mimo działalności misyj katolickich na Dalekim Wschodzie obszary te pozostały wyznaniowo w zasadzie odrębne. Świat wschodnio-słowiański wyodrębnił się doktrynalnie i organizacyjnie już z górą tysiąc lat temu.

Od początku epoki humanizmu i reformacji, poprzez wiek oświecenia i pozytywizmu świat stawał się coraz bardziej świecki. Przyspieszało ten rozwój wolnomularstwo. Od połowy XIX wieku papieństwo było poważnie zagrożone na terenie włoskim. Zainicjowany w tej sytuacji bismarkowski „Kulturkampf“ z natury rzeczy był próbą zadania nowego ciosu Kościołowi katolickiemu w Europie. Laicyzacja

Francji tak wyraźnie zaznaczona w początku wieku XX, ten stan rzeczy jeszcze bardziej zaostrzała. Tym samym jednak coraz większy nacisk poczęto kłaść na możliwości porozumienia z Niemcami, w których Centrum po zakończeniu „Kulturkampfu“ zaczęło odgrywać tak dużą rolę.

Polska była tradycyjnie wierna, ale względy bieżącej polityki watykańskiej oraz niewzruszone zaufanie do trwałości katolicyzmu w Polsce sprawiły, że nie dość liczono się z rolą Polski w uniwersalizmie katolickim. Zjawisko to wystąpiło jaskrawo w pierwszych latach po drugiej wojnie światowej. Polityka tradycyjna szła w kierunku popierania katolickich Niemiec, co z natury rzeczy musiało stać się dla polityków niemieckich atutem w dążeniach rewizjonistycznych. Polityka ta przesłaniała też tę oczywistą okoliczność, że na skutek powrotu Ziem Odzyskanych do Polski tereny na wschód od Odry stały się katolickimi, podczas gdy do tego czasu były w przeważającej mierze protestanckimi. Względy polityki bieżącej nie pozwalały dojrzeć, że przecież katolicka Polska jest jednym z filarów uniwersalizmu katolickiego, którego nie może zastąpić ani w większości akatolicka Francja, ani — tym mniej — protestancka Ameryka.

Tymczasem na terenie ziem polskich zaczęły zachodzić inne niezwykle ważkiej natury procesy, stawiające Kościół wobec kwestyj zupełnie zasadniczych. Polska znalazła się w obrębie wielkiej rewolucji o zasięgu uniwersalistycznym, rewolucji, wobec której społecznych haseł Kościół nie może zajmować stanowiska ani obojętnego, ani negatywnego.

Ta wielka rewolucja wzięła początek z haseł socjalistycznych, sformułowanych przez Marksa i Engelsa, realizację jednak znalazła na terenie pozamacierzystym, w Związku Radzieckim. W życiu społeczno-politycznym nie chodzi tylko o hasła, ale w niemniejszej mierze o ich realizację. Szukanie rodowodu haseł zmusza nas równocześnie do poszukiwań rodowodu ich realizacji. To zaś prowadzi nas w oczywisty

sposób na teren Związku Radzieckiego i szereguje realizatorów tych haseł obok ich pierwiastkowych twórców.

W dobie kiedy te idee zaczęły dochodzić do głosu, Kościół był na ogół wrośnięty w tę sytuację społeczno-polityczną, która nadawała ton całej epoce. Mówiono przecież w tych czasach o sojuszu tronu i ołtarza, a to nieuchronnie prowadziło do kolaboracji pomiędzy klasami społecznymi popierającymi tron a wysokimi kołami kościelnymi. Tymczasem stosunki społeczno-polityczne ulegały przemianom. Kościół znalazł się więc w pewnej mierze w sytuacji nowej i w znacznym stopniu był do niej nieprzygotowany. Wprawdzie papież Leon XIII pragnął dostosować Kościół do nowych warunków życia społecznego, życie jednak biegło dalej szybciej i wyprzedzało postulaty zawarte w encyklikach Leona XIII.

W tych warunkach Kościół musiał i musi się zwracać do swoich podstawowych założeń i do swoich najstarszych tradycji. Nie trzeba wszak szczegółowo tłumaczyć, że chrześcijaństwo w pierwszych fazach swego istnienia było religią uciśnionych, było — wprawdzie niemym — protestem w stosunku do ówczesnego ustroju społecznego.

W historii Kościoła znamy fakty odchyłania się od tych pierwotnych założeń i powracania do nich. Okresy, w których powroty te się zaznaczają, są najpiękniejszymi rozdziałami historii Kościoła. Przykładem św. Franciszek z Asyżu i bujne odrodzenie życia religijnego w XIII wieku. Odwrotnie, gdy w pewnych epokach Kościół nie okazywał zdolności regeneracyjnych, kończyło się to rozłamami, spowodowanymi w nieostatniej mierze krytyką stosunku Kościoła do jego pierwotnych założeń podstawowych. Gdy w dobie renesansu doszło do nadmiernego ześwieczczenia papiestwa, jeden z protestów w stosunku do tego stanu rzeczy wyraził się w proklamacji Lutra.

Współczesna sytuacja jest dla Kościoła tym bardziej trudna, że wielka rewolucja, której przebiegu jesteśmy świadkami i uczestnikami, wchodzi w dziedzinę, która była do tego czasu domeną nieomal wyłącznie Kościoła. Gdy w średniowieczu tworzył się świat feudalny,

gdy powstawała nowa społeczna hierarchia, oparta na łańcuchu ogniw zależności człowieka od człowieka, Kościół głosił zasadę prawa Bożego i równego stosunku każdego człowieka do Boga. Kościół zasięgiem swoim obejmował więc całe społeczeństwo, a nie tylko jego szczyty. Dziś wielka rewolucja społeczna sięga do wszystkich, głosząc hasła sprawiedliwości społecznej dla wszystkich. Gdy dawniej świat był podzielony na różne zwalczające się nawzajem państwa, Kościół poprzez zasadę uniwersalizmu katolickiego starał się łączyć te różne organizmy w jedną całość wyższego rzędu. Dziś uniwersalizm rewolucyjny przekracza w szerokiej mierze te osiągnięcia, jakie w tej dziedzinie uzyskiwał w minionych wiekach Kościół. Uniwersalizm rewolucyjny obejmuje nie tylko różne kraje i państwa, nie tylko różne części świata, nie tylko ludzi różniących się kolorem skóry, ale i ludzi różnych wyznań, do których Kościół wprawdzie docierał, ale których mimo całego wysiłku wkładanego w te starania opanować nie zdołał.

Ten wielki proces rewolucyjny spotkał się na terenie polskim po raz pierwszy z tradycyjnym podkładem katolickim. Aspekt tego zagadnienia jest wagi ogromnej, ale zanim parę słów poświęcimy jego charakterystyce, wypadnie ocenę tego zagadnienia poprzedzić kilku uwagami wstępnymi.

Zwykło się dzisiaj mówić jednym tchem o cywilizacji rzymskiej, łacińskiej, zachodniej. Z takiego jednak postawienia sprawy przebiega wyraźna jednostronność. Cywilizacja bowiem rzymska nie jest podbudową jedynie cywilizacji łacińskiej i zachodniej, ale w oparciu o nią wyrosła i inna jeszcze wielka cywilizacja, bizantyńska. Cywilizacja bowiem rzymska nie może być zrozumiana tylko w znaczeniu łacińskiego jej członku, gdyż Rzym budował na dwu podstawach: greckiej i łacińskiej. Wkład grecki w cywilizację rzymską, w sensie wyżej opisanym, był ogromny; dalszym zaś ogniwem tego procesu stała się cywilizacja bizantyńska.

Świat słowiański w przeważającej części rozwijał się w nawiązaniu do podstaw bizantyńskich. Dostrzeżono to już i należyście oceniono

w historiografii współczesnej. A z tego wynikają ważne konsekwencje. Dziedzicami starożytnego Rzymu są nie tylko kontynuatorowie jego łacińskiej, ale i — w co najmniej równej mierze — jego greckiej tradycji.

W dalszym wielowiekowym procesie dziejowym współczynnik bizantyński w odniesieniu do swego religijnego aspektu uległ wyrażnemu wynaturzeniu, a stało się to w państwie carskiej Rosji. Prawosławie było tam narzędziem wstecznej polityki państwowej i społecznej. Jest rzeczą przeto zupełnie zrozumiałą, że wielka rewolucja, zrywająca kategorycznie z zasadami dawnego ustroju społecznego, musiała stanąć do walki z organizacją dawnej cerkwi prawosławnej, do której w przeciwnym razie schroniłoby się wszystko to, co z nowego życia chciano usunąć. Ten proces odbił się dobroczynnie na normalizacji stosunków polsko-rosyjskich, gdyż prawosławie carskie było jedną z jadowitych form imperializmu carskiego i kreśliło linię podziału w sposób szczególnie drażliwy. Dość przypomnieć dzieje Ziemi Chełmskiej i soboru prawosławnego na dawnym placu Saskim w Warszawie.

Ale ten stan rzeczy nie zmienia faktu, że i katolicyzm i prądy, które nawiązują do cywilizacji bizantyńskiej, w istocie mają wspólne korzenie. Trzeba na to kłaść wielki nacisk, ażeby nie dopuścić do pociągnięcia nowej linii podziału i do nadużycia haseł, które nie mają pokrycia w prawdzie historycznej.

Po tej dygresji wróćmy do przerwanego wątku, a mianowicie do faktu spotkania się na terenie polskim wielkiej rewolucji społecznej ze światem wyobrażeń i tradycji katolickich. Nie stało się to ani w Rumunii, ani w Bułgarii, które były krajami z tradycjami prawosławnymi. Ani na Węgrzech, gdzie zaznacza się dość znaczne rozbieżności wyznaniowe i gdzie katolicyzm zbyt był powiązany z tradycjami monarchii habsburskiej. Ani w Czechach, gdzie katolicyzm na skutek splecenia go z imperializmem i centralizmem habsburskim natrafiał na wielowiekowy opór ze strony narodowo uświadomionego społeczeństwa czeskiego. Stało się to natomiast w wyraźny sposób w Polsce.

Wzajemne ustosunkowanie się katolicyzmu polskiego i państwa ludowego, opartego na podstawach wielkiej rewolucji, wyraziło się w ostatnich tygodniach podpisaniem układu między Rządem a Episkopatem. Układ ten ma dwa aspekty, jeden wewnętrzny, drugi zagraniczny, oba zaś wagi ogromnej.

Nie jest naszym zadaniem roztrząsać i precyzować w tej chwili różnice światopoglądowe między obozem wielkiej rewolucji a wierzącymi katolikami — tym bardziej, że zawarte porozumienie dokonane zostało pod kątem widzenia normalizacji stosunków i współpracy w tych dziedzinach, które obustronnie uznane zostały za bezsporne. Zatem aspekt wewnętrzny tego zagadnienia to wszechstronna normalizacja życia społecznego. Naszym zadaniem jest uświadamianie katolickiemu społeczeństwu polskiemu tego, co w hasłach wielkiej rewolucji nie może mu być obcym. Nie chodzi tu tylko o postulat odbudowy kraju, postulat oczywisty, ale o stosunek do przemian społecznych, wywodzących się z haseł sprawiedliwości społecznej łącznie z hasłem walki z wyzyskiem człowieka przez człowieka.

Klasyczne zadanie Kościoła, realizowane na przestrzeni wieków, od początków jego istnienia, wyraża się w łagodzeniu obyczajów. Okres rewolucji, okres wielkich przemian społecznych, na które nie wszyscy dobrowolnie się godzą, spełnianiu tego zadania nie sprzyja. Natomiast po dokonaniu rewolucji, gdy Kościół jako czynnik z zasady i tradycji do tego łagodzenia obyczajów powołany, stanie na gruncie przeprowadzonych reform społecznych, fakt ten walenie przyczynić się musi do wszechstronnej normalizacji życia społecznego.

Wielkie przemiany, których jesteśmy świadkami, zwolna ogarniają świat cały. Ogarniają nie bez protestu, który obecnie grozi przemianą w protest krwawy. W tych warunkach normalizacja życia wewnętrznego w Polsce, modus vivendi pomiędzy rewolucją a Kościołem na terenie tych dziedzin, w których Kościół zasadniczo nie może być innego zdania, walenie przyczynia się do pacyfikacji stosunków w skali nie tylko polskiej.

Hasłem naszych dni jest obrona zagrożonego pokoju, walka o pokój. Mylne jest przekonanie, że wielkie procesy rewolucyjne zniweczyć można akcją zbrojną. Nigdy to się nie udawało, nie może się udać i teraz. Ale nie tylko o to chodzi. Trzeba równocześnie zaoszczędzić światu rozlewu morza krwi i łez, nowej fali zniszczeń, tym razem w wymiarach dosłownie apokaliptycznych.

Zawarcie układu pomiędzy Kościołem a Rządem, ustalenie możliwości współpracy wielkiej rewolucji z Kościołem katolickim, walenie służy sprawie pokoju. Wytrąca broń z ręki tym, którzy prą do nowej wojny. Stwierdza, że w ramach realizmu socjalistycznego jest miejsce dla sytuacji i potrzeb ludzi wierzących. Otwiera perspektywy współpracy pomiędzy ustrojem socjalistycznym a Kościołem, skłania Kościół do nawrotu do swoich pierwiastkowych założeń socjalnych.

Z tego krótkiego przeglądu myśli, które tłoczą się nam w chwili, jaką przeżywamy, wynika także dalsza problematyka naszego pisma. Jej punktem wyjścia będzie zagadnienie walki z próbą włączenia Kościoła do rewizjonizmu kół imperialistycznych niemieckich. Zagadnienie to wielkiej wagi, które jak nić przesuwają się poprzez naszą historię. Jeżeli uważny Czytelnik zapoznał się z artykułem śp. prof. Abrahama, ogłoszonym w numerze 12 „Przeglądu Zachodniego” za rok ubiegły („Gniezno i Magdeburg”), dowiedział się, że przed tym problemem stanęło już pierwszy raz powstające państwo polskie. Władcy polscy w X wieku tak samo jasno widzieli ten problem, jak jasno widzi go rząd współczesny. Oczywiście, że nie chodzi tu o walkę ani z narodem niemieckim, ani z niemieckim katolicyzmem, ale z tendencją do nadużycia religii do celów, które z założeniami katolicyzmu nic wspólnego nie mają.

W dalszej kolejności chodzić nam będzie o spojrzenie na stosunek Kościoła do zagadnień społecznych w perspektywie wieków, aby przekonać rzesze Czytelników, że był to w najpiękniejszych okresach dziejów Kościoła problem bardzo żywotny. Oczywiście, że zagadnienia tego w monograficzny sposób opracowywać nie myślimy, ile że to

nie nasza rola i że w znacznej mierze zostało już dokonane. Natomiast wyniki badań w tej dziedzinie przeprowadzonych starać się będziemy podawać w sposób dokumentowany, a więc wychodząc poza ścisłe granice publicystyki.

Następnie interesować nas będą zagadnienia związane z historią religii, z miejscem jej w całokształcie życia wielu społeczeństw minionych i niekiedy bez śladu zaginionych cywilizacji. Z tego przeglądu wyniknie, że współczesny realizm socjalistyczny słusznie stoi na gruncie uznania potrzeb ludzi wierzących, gdyż potrzeba religii jak nieć nieprzerwanie przewija się poprzez długie tysiąclecia dziejów ludzkości. Rzecz jasna, że w tym zakresie interesować nas będą zagadnienia religijno-kościelne, związane z historią naszej cywilizacji i naszym czasem stosunkowo bliskie. Oczywiście, że dotyczyć to będzie i stosunków ściśle polskich.

Równolegle z tym sporo miejsca poświęcać będziemy szerszym zagadnieniom historyczno-kulturalnym.

Pozostaje do wyjaśnienia sprawa, dlaczego tematykę tę podejmuje Instytut Zachodni. Częściowe uzasadnienie tej okoliczności daliśmy już we słowie wstępnym zamieszczonym w nr 12 „Przeglądu Zachodniego” za rok ubiegły. Pisaliśmy tam, że zagadnienie Ziem Odzyskanych nie jest izolowane z całokształtu stosunków politycznych i rozpatrywanie go w takiej izolacji nie odpowiadałoby rzeczywistości. To postawienie sprawy należy na tym miejscu dalej rozszerzyć. Przygotowywana agresja chce przybrać formę nowej wyprawy krzyżowej i z natury rzeczy chce do organizowania tej wyprawy wprząc katolików. Stwierdzenie, że między obozem wielkiej rewolucji a światem katolickim istnieje szereg wspólnych postulatów, stwierdzenie, i z tego punktu widzenia, że polscy katolicy do tej roboty wciągnąć się nie dadzą, jest równocześnie działaniem przeciw agresji, godzącej w pierwszym rzędzie w nasz stan posiadania na Zachodzie — jest więc zarazem formą ochrony Ziem Odzyskanych, do pracy nad którymi Instytut został statutowo powołany. Niemniej, ponieważ niektóre elementy tej

poszerzonej tematyki, aczkolwiek łączą się z zadaniami Instytutu, wybiegają poza jego ściślejszy zakres, odpowiedzialność w łonie Instytutu za redakcję nowego pisma przyjął osobny zespół redakcyjny.

Podjmując to odpowiedzialne zadanie, jesteśmy przeświadczeni, że czyniąc to służymy nie tylko sprawie dalszej normalizacji stosunków wewnętrznych w Polsce, ale także sprawie pokoju, wnosząc nasz skromny udział do walki z groźbą ponownego wtrącenia świata w odmęt krwawej wojny.

Z. W.

*Aleksander Rogalski*

## KATOLICYZM NIEMIECKI DZISIAJ

(Luźne uwagi)

To, co się dzieje dzisiaj w Niemczech zachodnich na terenie Kościoła katolickiego, hierarchii i kleru jak również politycznych partyj, w których udział katolików jest bardzo wielki, nastroić może do najczarniejszego pesymizmu. Wciąż ciążą nad katolicyzmem niemieckim tradycje nacjonalistyczne. Upiory z tej przeszłości, w której dominowała niesławnej pamięci zasada związku tronu i ołtarza.

W dziedzinie politycznej i społecznej katolicyzm w Niemczech zdradza uleganie wpływowi, które wyrażają się w specyficznej aberacji etycznej i ślepym posłuszeństwie wobec autokracji, w antydemokratyzmie. W żadnym kraju nie występował może tak silnie u katolików rozdział między teorią a praktyką jak właśnie w Niemczech. Ideały i zasady chrześcijańskie pielęgnują oni często w sferze hermetycznie oddzielonej od życia, w praktyce zaś kierują się motywami niewiele mającymi wspólnego z chrześcijaństwem.

Przejawiało się to najwyraźniej w stosunku katolicyzmu w Niemczech do hitleryzmu. Jest rzeczą powszechnie znaną, że w dojściu Hitlera do władzy w 1933 r. rolę poważną odegrał brak świadomości u ludności katolickiej groźby, jaką stanowił dla całego świata cywilizowanego, a w szczególności dla chrześcijaństwa narodowy socjalizm. Za tym szła sympatia tych mas dla reżimu hitlerowskiego, w wielu wypadkach żywiołowy ich akces do partii hitlerowskiej. Katolicyzm w Niemczech był też w dużej mierze zdeprawowany przez uczucia nacjonalistyczne, które sfalszowały perspektywy i sprawiły, że katolicy byli całkowicie ulegli hitlerowcom w dziedzinie polityki.

Złą przysługę oddało narodowi niemieckiemu a zarazem katolicyzmowi w owych przełomowych chwilach tzw. Centrum, skupiające żywiły katolickie. Posiadało ono tak wielkie znaczenie w okresie Republiki Weimarskiej, że można powiedzieć bez obawy popełnienia przesady, iż w jego rękach, w rękach przywódców Centrum i w rękach jego wyborców tkwił los Hitlera. Oczywiście, ostateczna decyzja,

powzięta przez Centrum, była z góry do przewidzenia. Centrum popierało tajne zbrojenia i imperialistyczne dążenia koalicji junkiersko-przemysłowo-wojskowej. Ludzie z Centrum dostarczyli też ruchowi narodowo-socjalistycznemu pierwszych środków finansowych. Główne punkty programu partii Hitlera, jak walka z traktatem wersalskim, walka przeciwko zarzutowi winy za wywołanie wojny światowej, zbrojenia Rzeszy oraz dążenia odwetowe cieszyły się dość dużym poparciem w kołach Centrum.

Te i tym podobne względy sprawiły, że postanowiono ułatwić Hitlerowi zdobycie władzy. Jakoż praelat Kaas, reprezentujący umiarkowane koła Centrum, w marcu 1933 r. wezwał katolików niemieckich, by zaniechali opozycji względem nowych władców Rzeszy i poparli ich. Jednocześnie partia centrowa głosiła za tzw. *Ermaechtigungsgesetz*, przyczyniając się w ten sposób do wyposażenia rządów Hitlera we władzę dyktatorską. Wkrótce po tym biskupi niemieccy, zebrani we Fuldzie, wydali prorządową proklamację, w której oświadczali, że członkostwo w partii hitlerowskiej nie jest niezgodne z przynależnością do Kościoła katolickiego. W ten sposób jednak sami podcięli gałąź, na której siedzieli, ponieważ nastąpiła niebawem likwidacja zarówno Centrum jak i wszystkich katolickich organizacji społecznych, wychowawczych itp. Ukoronowaniem tego rodzaju zabiegów i postępowania było zawarcie dnia 20 lipca 1933 Konkordatu.

Oczekiwane przez wielu odrodzenie katolicyzmu niemieckiego po drugiej wojnie światowej nie nastąpiło. Gdy w książce Bruce Marshalla „Chwała córki królewskiej” prosty żołnierz angielski zapytuje się na froncie księdza Smitha w czasie pierwszej wojny światowej, czy katolicy niemieccy również walczą o lepszy świat, otrzymuje on następującą odpowiedź: „Oni zostali wprowadzeni w błąd w sprawach polityki przez swych doczesnych władców, lecz z chwilą, gdy my wywalczymy nasze zwycięstwo, łuski spadną z ich oczu i szata Boża zostanie zszyta z powrotem”. Tragiczne jest, że tego rodzaju zapowiedź okazała się utopijną nawet ćwierć wieku później.

Jednym z najbardziej jaskrawych dowodów tego jest uporczywa walka z postanowieniami układu poczdamskiego, zwłaszcza z linią Odra — Nysa, prowadzona przez główne ośrodki katolicyzmu niemieckiego wyteżenie przez ostatnich pięć lat. Akcja ta prowadzona jest zarówno na terenie Niemiec jak i na terenie zagranicznym, a prym

w niej wiedzie episkopat niemiecki. Do czasu powstania „państwa związkowego” w Bonn biskupi niemieccy odgrywali rolę jedynych niemal niemieckich mężów stanu, i to w stylu bismarkowskim, którzy próbowali swymi wystąpieniami publicznymi i manewrami na parkiecie dyplomatycznym uchylić od Niemiec główne konsekwencje przegranej a rozpętanej przez Hitlera wojny i zrzucić z ich bark cały ciężar za-  
dośćuczynienia za popełnione przez faszystów niemieckich zbrodnie. Wystarczy wymienić tu nazwiska kardynała Fringsa, arcybiskupa Groebera, kardynała Preysinga oraz zbiorowe listy pasterskie episkopatu niemieckiego, zbierającego się na doroczne obrady w Fuldzie.

Spadkobierczyni dawnego Centrum — Chrześcijańska Unia Demokratyczna rozprowadzała szeroko po społeczeństwie niemieckim sugestie i tezy rzucane przez wysokich przedstawicieli Kościoła mocno rozbudowanymi kanałami. Fakty zresztą ujawniły, że istnieje silna polityczna więź między CDU a oficjalnymi czynnikami kościelnymi w Niemczech. Niemal już od pierwszych dni swego istnienia CDU występowała z programem rewizjonistycznym w stosunku do zakreślonej przez układ poczdamski wschodniej granicy Niemiec. Znamienne przy tym było, że autorami najjaskrawszych wystąpień rewizjonistycznych w ostatnim czasie byli księża, którzy wslawili się swą dawniejszą działalnością antypolską.

Tak więc katolicyzm w Niemczech nie wyzyskał jedynej w swoim rodzaju szansy, jaką mu dawał pogrom Trzeciej Rzeszy, a jaka stwarzała mu najkorzystniejsze warunki do dokonania własnego odrodzenia. Idee i tendencje z okresu imperializmu niemieckiego okazały się silniejsze w katolicyzmie niemieckim aniżeli świadomość konieczności własnego przeobrażenia wewnętrznego.

Jest jednakże jasne, że znajomość działalności politycznej, oblicza politycznego katolicyzmu niemieckiego nie oznacza jeszcze pełnej jego znajomości. Przeciwnie, wywołuje ona tym silniejszą jeszcze potrzebę poznania innych także sił i czynników, które kształtują jego pełny obraz.

Z tych względów będziemy niniejszym próbowali dostarczyć Czytelnikowi, opierając się na dostępnych nam materiałach paru przyczynków do tak mało mu znanych rzeczy a tak ważnych, jak struktura organizacyjna, siła liczbowa, stopień dynamiki socjalnej katolicyzmu w Niemczech oraz jego jakościowa wartość.

## Sytuacja i siła katolicyzmu w Niemczech dzisiejszych

Najpierw więc odpowiedź na pytanie, które musi, jak sędzę, nurtować niejednego katolika w Polsce, mianowicie: jaką siłę materialną i społeczną przedstawia dzisiaj katolicyzm niemiecki. Odpowiedź tę oprę na danych, zaczerpniętych ze zbiorowej pracy pt. „Les églises en Allemagne“, wydanej w ubiegłym roku w Paryżu przez międzynarodowy ośrodek badań nad polityką zagraniczną. Jest to praca dokumentaryczna, powstała w wyniku skrupulatnych i rzetelnych badań oraz statystyk. Dlatego oparcie się na niej ma, wydaje się, swoje uzasadnienie, tym więcej, że jak podkreślają jej autorzy, zagadnienie jest trudne i zawile, a studiów, oświetlających je, jest niewiele.

Sieć organizacyjna Kościoła katolickiego w Niemczech ze względu na rozbieżne wyznaniowe tego kraju była niezwykle powikłana. W roku 1944 Kościół w Niemczech podzielony był na pięć prowincji, obejmujących dwadzieścia pięć okręgów diecezjalnych. Powojenny układ polityczny Niemiec sprawił, że wytworzyły się uderzające anomalie. Istnieją np. diecezje, jak bamberska, które podzielone są między dwie lub trzy władze okupacyjne, przy czym na domiar złego siedziba diecezji bywa odłączona od podlegających jej miast stołecznych.

Wojna zniszczyła miejsca kultu nieraz aż w 85%, jak w diecezji akwizgrańskiej. Wraz z gmachami zniszczone zostały seminaria, kolegia, szpitale, stowarzyszenia religijne.

Do tych zniszczeń wojennych dołączyła się niepewność ustroju politycznego. Konkordat z Rzeszą pozostawił nietknięte konkordaty lokalne: bawarski, pruski i badenski, którego były one jedynie uzupełnieniem. Pozostał aglomerat układów i konwencji, z którego każda władza okupacyjna wybiera sobie, co jej się żywnie podoba, stosując nadto najróżniejsze interpretacje. Całkowita niepewność prawna uwidocznia się zwłaszcza w wypadku opróżnienia się jakiejś stolicy biskupiej.

W tych chwiejnych ramach tłoczy się gęsta, niespokojna masa ludności. W roku 1939 trzy strefy zachodnie posiadały około 22 milionów katolików. Obecnie do tej cyfry dołączyło się 3 miliony wysiedleńców.

Dane statystyczne ogłoszone przez „Faehrmanna“ w marcu 1947 r. w odniesieniu do 15 diecezji rzucają interesujące światło na siłę liczebną katolicyzmu niemieckiego. Tak więc na 38.700.000 mieszkańców istnieje tam 16.140.000 katolików, to jest 41,7%. Z wyjątkiem Spiry i Rottenburga diecezje położone przy zachodniej i południowej granicy — monasterska, akwizgrańska, trewirska, augsburska, monachijska i passawska — posiadają większość katolicką, która sięga nawet w Akwizgranie aż do 88%, natomiast diecezje środkowe — Bamberg i Fulda — spadły z 40 na 28%, a wschodnie — Miśnia i Berlin na 13 i 11%. Siła więc liczebna katolicyzmu niemieckiego mieści się w prowincji nadreńskiej i naddunajskiej.

Nad tą masą katolicką opiekę roztacza w trzech strefach zachodnich 22.336 kapłanów świeckich, z tego 7.608 w strefie amerykańskiej, 7.808 w brytyjskiej i 5.490 we francuskiej oraz 3.268 kapłanów zakonnych. Jest przeto ich zbyt mało, by mogli podolać olbrzymim zadaniom duszpasterskim, zwłaszcza że duchowieństwo kieruje nie tylko parafiami, lecz także stowarzyszeniami religijnymi.

Te stowarzyszenia wykazują poważne cyfry. I tak Młodzież Katolicka, zrzeszająca wiernych od 10 do 20 lat, liczyła w styczniu 1948 r. około miliona członków w trzech strefach zachodnich. W ośmiu diecezjach należy do niej 192.000 chłopców na 788.000 ochrzczonych i 293.000 dziewcząt na 929.000 ochrzczonych, to znaczy jedna czwarta młodzieży męskiej i jedna trzecia młodzieży żeńskiej.

Obecnie nie istnieją w Niemczech syndykaty chrześcijańskie, a to z powodu rozwijania się w każdej ze stref jednolitego ruchu zawodowego. Toteż Kościół stara się utrzymywać w łonie związków zawodowych sieć stowarzyszeń religijnych, będących kontynuacją dawnego ruchu syndykalistycznego. Kierują nimi profesorowie ekonomii politycznej, A. Weber, ks. von Nell-Breuning i ks. biskup Wohlgemuth z Fuldy, przewodniczący zarządu głównego związków katolickich w Niemczech. W reorganizacji znajdują się również katolickie korporacje rolnicze, prowadzone przez dawnego przywódcę Unii Chrześcijańskiej w Berlinie, Hermesa, przebywającego obecnie w Bad Godesberg niedaleko Bonn.

Dużą podniętę w kierunku aktywności socjalnej dla katolicyzmu niemieckiego stanowi kontakt katolików z marksistami. W tym względzie cytowane przez nas źródło stwierdza, że w Berlinie kontakt

ten przybrał nawet formę współpracy, która posunęła się bardzo naprzód od czasu wspólnej walki przeciwko hitleryzmowi. Znajduje ona wyraz w pewnych zasadach programowych chrześcijan-socjalistów: socjalizacja wielkich przedsiębiorstw, zniesienie dziedzictwa majątkowego. Wśród katolickich partij politycznych bardzo zaawansowane wydaje się być Centrum (w Nadrenii-Westfalii), natomiast najbardziej zacofaną — dziesięciokrotnie od niej silniejsza liczbowo CDU (zwłaszcza w Bawarii).

Jedną z najsilniejszych federacyj katolickich w Niemczech jest Związek Caritas, Deutscher Caritas Verband. W roku 1939 pod jego kontrolą znajdowało się 13.712 zakładów, z tego 800 szpitali, 2500 szkół krawieckich i robót ręcznych, 3.300 przytułków i ogródków dziecięcych oraz 5.200 przychodni parafialnych. Większość tych zakładów wyszła z wojny cało, a reszta jest w odbudowie. Dzisiaj w ramach Caritasu pracuje 120.000 osób, z tego 80.000 zakonników i zakonnic, wspomaganych przez 600.000 dobrowolnych pomocników. Przyszli oni z pomocą sześciu milionom wysiedlonych. Jest to przykłąd akcji socjalnej, która zasługuje na wielką uwagę.

Pozostaje sprawa szkół katolickich, na które episkopat niemiecki kładł zawsze wielki nacisk. Tak więc w roku 1931 na 52.961 szkół powszechnych 44.379 było wyznaniowych. Odbudowa powojenna szkolnictwa wyznaniowego dokonuje się w każdej strefie w odmiennym tempie. Wiadomo, że w strefie francuskiej w roku 1947 jedna trzecia szkół powszechnych była wyznaniowych oraz 258 szkół średnich. Na trzech wydziałach teologii katolickiej studiuje 520 słuchaczy.

Pozostaje problem katolickich studentów niemieckich. Przedstawia się on nie łatwo. „Świat studentów niemieckich był zawsze domeną nacjonalizmu — pisze K. I. Hahn w „Les Eglises en Allemagne“. — Tutaj koncepcje nacjonalistyczne panowały niepodzielnie i każda inna tendencja znajdowała się w defensywie. Wśród studentów katolickich trzeba więc najpierw poczynić bardzo istotną różnicę pomiędzy grupami, które znajdują swój początek w ruchu młodzieżowym i w tzw. „Kartell-Verbaende”, które składają się z „farbentragende Studenten”. Te związki są świadomym naśladownictwem zrzeszeń „narodowych” studentów i mentalność ich jest równie reakcyjna i nacjonalistyczna jak oblicze innych związków tego typu. Choć zostały one dopuszczone do rozwijania działalności pod okupacją

w pewnej formie, to jednak nie wydaje nam się, by te „Kartell-und Alt-Herren-Verbaende“ posiadały jakąkolwiek użyteczność. Reprezentują one formę burżuazyjną i staroświecką, a zarazem najczęściej bardzo liberalną katolicyzmu, który był zawsze łatwą ofiarą aspiracji narodowców niemieckich. Jeśli duch tych organizacji nie ulegnie radykalnej przemianie, nie będzie można po nich spodziewać się pozytywnej działalności.

Całkiem inny natomiast jest charakter studentów, którzy uczestniczyli w ruchu młodzieży katolickiej: u nich znajduje się entuzjazm duchowy i uczucia społeczne w miejsce skrajnie burżuazyjnych koncepcyj. Walczyli oni z nacjonalistami, z młodzieżą hitlerowską. Bez wątpienia od nich można oczekiwać produktywnych wyników“ (s. 85—86), pod warunkiem jednak — zaznacza autor — że młodzież ta wyzbędzie się ostatnich śladów zakażenia się młodzieżą hitlerowską, mianowicie wojskowego sposobu zachowywania się, a poza tym, że uniknie romantyzmu, wyłączającego ją poza ramy rzeczywistości, że, przeciwnie, przezwycięży niechęć do polityki i będzie się przygotowywał do konkretnych zadań politycznych.

Tak się oto przedstawia katolicyzm niemiecki w chwili obecnej od strony organizacyjnej. Nie ulega wątpliwości, że stanowi on poważną siłę materialną, społeczną i kulturalną.

### Oblicze duchowe katolicyzmu niemieckiego

Podaliśmy garść informacji, dotyczących organizacyjnej strony katolicyzmu niemieckiego w dobie dzisiejszej oraz jego siły materialnej. Obecnie zajmujemy się sprawą intensywności życia religijnego katolików niemieckich a więc tym, co stanowi w ogóle o sile lub słabości wszelkiej wiary.

Prof. Le Bras ze Sorbony, światowy sławy socjolog religii, autor niezwykle ciekawego studium pt. „Położenie i rola Kościołów w Niemczech“, zamieszczonego we wspomnianej już zbiorowej pracy „Les Eglises en Allemagne“, nie zadowolili się — i słusznie — oficjalną cyfrą ochrzczonych w kościele katolickim, lecz idąc za wzorem statystyk religijnych we Francji postanowił zastosować do katolików niemieckich poczwórną klasyfikację po to, by się dowiedzieć, ilu jest wśród metrykalnych katolików niemieckich: 1. konformistów sezonowych, zadowolających się aktami uroczystymi

(chrzest, pierwsza komunia św., małżeństwo, pogrzeb); 2. praktykujących regularnie, tj. chodzących co niedziela na mszę św. i raz na rok około Wielkiej Nocy idących do spowiedzi św.; 3. pobożnych, przystępujących często do Stołu Pańskiego, należących do bractw kościelnych itd.; 4. oderwanych od Kościoła w sposób całkowity, nie praktykujących nawet w tak wyjątkowych wypadkach jak ci z pierwszej kategorii. Niezależnie od niego autor uwzględniał w każdej kategorii i na każdym terytorium płeć, wiek, klasę społeczną i zawód.

Rzecz jasna, trudno było nawet pokusić się o zebranie odpowiednich danych z wszystkich prowincyj niemieckich w obecnym okresie powojennym. (Przed wojną nie byłoby to niemożliwe, gdyż wychodzący stale „Kirchliches Handbuch” ogłaszał dane tego rodzaju z każdej diecezji. Handbuch, zawieszony w r. 1943, będzie dopiero wznowiony). W braku tego pierwszorzędnego źródła autor korzystał z częściowych danych, udzielonych mu przez biskupów kilku diecezji. Oto niektóre z nich:

Diecezja fryburska liczyła w r. 1946 na 1.623.000 ochrzczonych katolików 941.600 przystępujących raz na rok do spowiedzi i 872.700 uczęszczających na mszę w niedzielę. W Badeni 72% katolików spowiada się raz na rok, wynosi to 58% ogółu ludności. Procent regularnie praktykujących wynosi od 67 do 53. W diecezji mogunckiej spowiada się tylko 39% katolików.

Ogólna liczba rocznych komunii we Fryburgu świadczyć się zdaje o bardzo rozpowszechnionej pobożności: 23.855.000 w r. 1946.

Oficjalnych odstępstw jest mało, lecz istnieje duże niebezpieczeństwo w odniesieniu do trwałości i spoistości grupy katolickiej, a to w postaci małżeństw mieszanych, które cechuje duża liczebność. Np. w Moguncji 35% małżeństw jest mieszanych i 41% ochrzczonych dzieci pochodzi z tych właśnie małżeństw.

Byłoby rzeczą niezmiernie interesującą, gdyby można było się dowiedzieć, jak wygląda nasilenie religijności w poszczególnych klasach społecznych katolików niemieckich. Niestety informacje co do tego są bardzo fragmentaryczne. Wiadomo więc, że klasa robotnicza w Westfalii wypełnia praktyki religijne i że najniższy stan praktyk wykazują studenci w Moguncji. Ogółem rzecz też biorąc jest pewne, że liczba katolików czysto nominalnych w Niemczech jest poważna, może ich jest nawet połowa, że generacje, dotknięte przez hitleryzm,

zachwiały się mocno w wierze, że w tym zakresie występują duże różnice między poszczególnymi krajami niemieckimi, a nawet w obrębie jednej i tej samej diecezji: w diecezji mogunckiej, zależnie od dekanatu, procent przystępujących tylko raz na rok do spowiedzi waha się od 59 do 11.

Tylko obserwujący regularnie przepisy Kościoła mogą być uznani za faktycznych katolików — powiada słusznie autor cytowanej rozprawy. W Niemczech wynoszą oni niespełna połowę, co stanowi jedną szóstą ogółu ludności. Co przedstawia ta frakcja w rzeczywistości w potencjale Niemiec? Oto pytanie, na które próbuje autor dać pewną odpowiedź.

Najpierw sprawa jedności organicznej i bogactwa życia.

Jedność społeczna katolicyzmu niemieckiego uległa poważnemu zachwianiu. Okazuje się, że wspólnota narodowa i wyznaniowa nie wystarczą do tego, by ludzie poczuli się sobie naprawdę bliscy wzajemnie, jeśli dzielą ich warunki gospodarcze, obyczaje i zwyczaje, cechy etniczne, dialekt, przeżycia historyczne itd. Widać to w każdym razie na przykładzie katolików niemieckich. Katolicy wysiedleńcy stanowią w autochtonnej społeczności niemieckiej diasporę. Katolicy sudeccy, odznaczający się pod wpływem braku konfliktów religijnych i pod wpływem józefinizmu miękka i kliwą religijnością, współżyją źle z pobożnymi katolikami nadreńskimi. Niemców znów ze Śląska izoluje od nowego środowiska cały ich folklor. Z drugiej zaś strony miejscowi katolicy z niechęcią witali współwyznawców z innych stron, bo zmuszeni są dzielić się z nimi swoimi zasobami.

Tak więc niemal w każdej diecezji w Niemczech katolicyzm przedstawia się nader różnolicie. Nadto wpływy z zewnątrz jeszcze bardziej osłabiają spójność katolicyzmu niemieckiego. Wystarczy też wymienić fakt, że np. katolicy sudeccy mają do dyspozycji w promieniu 20 kilometrów wyłącznie kaplice i szkoły protestanckie.

A jaką wartość przedstawia kler niemiecki?

Znana działaczka i publicystka katolicka, Ida Fryderyka Goerres przeprowadziła badania, by znaleźć odpowiedź na pytanie, dlaczego dla tak wielu dzisiejszych katolików niemieckich *sentire cum Ecclesia*, świadome, radosne współżycie z Kościołem, jest tak trudne lub wręcz niemożliwe. Odpowiedzi szukała w najrozmaitszych kręgach i grupach, w listach i rozmowach z wieloma ludźmi, przeważnie z aktyw-

nymi współpracownikami przy rozmaitych zadaniach kościelnych, których zapytywała o ich opinie i doświadczenia, odniesione z własnych terenów, wśród młodzieży i w życiu powszednim.

Wynik był zaskakujący. Oto, co ona sama na ten temat pisze: „Oczekiwano wielu rzeczy: trudności dogmatycznych, niezadowolenia z kościelnego ustawodawstwa małżeńskiego, dyskusji nad katolicką postawą wobec eugeniki, politycznych błędów lat dawnych, znanych zatargów nauki z popularnymi „dogmatami“, które ogół uważa za nauki przyrodnicze. Zamiast tego wciąż ta sama ze zdumiewającą i zastraszającą melancholią się pojawiająca odpowiedź: rozczarowanie do księży...“ („Frankfurter Hefte“, 3/1947).

O co głównie idzie? Otóż Ida Goerres oskarża księży przede wszystkim o bezdusność, formalizm i rutynizm w zakresie liturgii, o daleką od życia gadaninę, skleconą z przestarzałych ksiązek homilijnych, która zastąpić ma kazania, naszpikowaną płaskimi anegdotami, dającymi upust samochwale mówcy, lub utrzymaną w żargonie modnej aktualności w rodzaju tej, jaką zaprezentował pewien kaznodzieja w Berlinie w dzień Nowego Roku w kościele przepełnionym tłumem wiernych, gdy mówił o Chrystusie, jako o „boskim wodzu naczelnym, który z wieży pancernej Tabernaculum miota w świat swój płomienny rozkaz: „Christus, der goettliche Feldherr, der aus dem Panzerturm des Tabernakels sein Kommando zuendend in die Welt schleuderte...“

Księża opuścili i zmarnowali tyle okazji do głoszenia prawdy ludziom, którzy przeżyli straszliwe wstrząsy i którzy nigdy w życiu swym nie byli tak gotowi do przyjęcia tej prawdy jak wówczas. Wiedzą o tym żołnierze, jeńcy wojenni i uciekinierzy. Są wprawdzie i doświadczenia pozytywne. Ale dlaczego są one tylko wyjątkiem? — zapytuje się I. Goerres. Dlaczego dobre kazanie jest już w normalnej pracy duszpasterskiej wyjątkiem? „Dlaczego oddycha się z ulgą, gdy się przypadkowo wysłuchało w obcym kościele porządnego kazania, — nie mówię wcale: pięknego, mądrego, uczonego, nie, jedynie teologicznie nienagannego, nie odpychającego, pobożnego kazania bez frazesów i fałszywych tonów, takiego, nad którym nie potrzeba się złościć i którego nie zapomina się zupełnie już na drodze między ławką a drzwiami kościoła... Lec z klasztorami nie jest, niestety, wiele lepiej — oddycha się z ulgą i dziękuje Panu Bogu,

gdy wraca się stamtąd nie z przykrym smakiem w ustach i z gorzkim, trudnym do odparcia sądem o bolesnych przeciwieństwach między pobożną formą a nieuczciwą, nieprawdziwą, niereligijną postawą wobec ludzi...“ („Brief ueber die Kirche“, „Frankfurter Hefte“ 8/1946).

A jak wygląda postawa społeczna i poczucie sprawiedliwości duchownych w dziedzinie praktycznej, na terenie instytucji? Wygląda tak, jakby „życie duchowe“ i praktyczne stanowiły dwie o całe niebo rozdzielone sfery, z których się jedna z drugą nie krzyżuje.

„Wszystkie rzeczowe statystyki z osiągnięć kościelnych nie mogą z oczu usunąć faktu — pisze nam Ida Goerres — że tutaj istotnie kryje się punkt bolesny. Jeśli przed wojną pewna działaczka społeczna w wielkim mieście niemieckim w poszukiwaniu przytułku dla młodej nieślubnej matki, która czekała na rozwiązanie, zwracała się po kolei do siedemnastu zakładów klasztornych i szesnaście razy ją stanowczo odprawiono z niczym, ponieważ na — pierwsze — pytanie: „Kto pokryje kosztą?“ nie mogła udzielić żadnej wiążącej odpowiedzi, lecz „tylko“ zapewnienie, że o to się postara, i jeśli dopiero siedemnasta przełożona okazała gotowość przyjęcia „w imię Boże“ ryzyka — wówczas coś jest tu nie w porządku.

W słusznych zaś zresztą wysiłkach o szkołę katolicką, ileż kler wykazywał ciasnoty i fanatyzmu, wstecznictwa i zacietrzewienia.

Zatwardziałość serca, cechująca tak wielu duchownych niemieckich, napełnia Idę Goerres największym rozgoryczeniem. Ta przywara zastąpiła skutecznie dawną symonię, lichwiarstwo i rozpustę kleru. Brak dobroci, miłości, współczucia i wczucia się w cudzą niedolę stanowi z punktu widzenia ludzkiego i chrześcijańskiego bolesny i przerażający niedostatek. Jest on nawet tragiczny, jeśli stanowi objaw także braku miłości Boga. Wystarczy zapytać ludzi, którzy najgorliwiej pracują w dziedzinie miłosierdzia, gdzie najmniej zrozumienia znaleźli dla swoich wysiłków, a zamiast tego nawet czynny opór przeciwko nim, serca opancerzone sytością i gnuśnością. Odpowiedzą, że u księży: „Zapytajcie się sióstr gminnych i pomocnic duszpasterzy, a będziecie zdziwieni rozgoryczeniem, jakie ogarnia ludzi najczystszej woli i największej ofiarności po paru latach ścisłej współpracy z księżmi, rozczarowaniem, graniczącym nawet ze zwątpieniem u młodych, uczciwych ludzi, którzy chcieli oddać, co mają najlepszego, w służbę przy winnicy Pańskiej. Co łamie stopniowo ich radość, ich

ufność i szacunek? Bynajmniej nie jaskrawa złość, lecz zimno i ztwardziałość, sobkowskie wygodnictwo i obojętność tak wielu duszpasterzy...

Znamionująca zaś inny rodzaj księży autorytatywność, zarozumiałość i nietolerancyjność nasuwa Idzie Goerres „bardzo złośliwe, lecz, niestety, niezupełnie nietrafne słowo: „kler y k o - f a s z y z m“. Uderza bowiem, że księża niemieccy o wiele więcej wykazują gorliwości i czujności, jeśli idzie o pozycję polityczną Kościoła aniżeli w odniesieniu do rozwoju Królestwa Bożego w duszach ludzkich; bardziej ich obchodzi czysto strategiczny stosunek do świata aniżeli duszpasterski.

Przedstawiony tu pokrótce artykuł Idy Goerres o Kościele katolickim w Niemczech wywołał tam ogromne wrażenie: posypały się repliki i gromy na autorkę, ale przeważały głosy, przyznające jej zupełną słuszność. Nie brakło nawet księży, którzy wyznawali: *mea culpa*.

Przedmiotem gwałtownej krytyki stają się również stare organizacje katolickie. „Nie dajcie się zwieść — pisał do autora studium o „Położeniu i roli kościołów w Niemczech” pewien lekarz — naszym związkom i stowarzyszeniom katolickim. To są starożytności pozbawione prawdziwego życia, podtrzymywane przez rutynowany kler pod naczelnym kierownictwem takiego lub innego prałata ex-nazisty!“

Lecz trzeba przyznać, że są także objawy odrodzenia. Przeszkody i pęknięcia konstytucyjne rozwijają poczucie jedności, konieczność współżycia ze świeżo przybyłymi współwyznawcami wznieca solidarność i caritas katolicką. Kontakt z protestantami wytwarzać może poczucie wspólnoty duchowej. Dyskusje z marksistami wzbogacają obydwu partnerów. Z opozycji względem kleru rodzi się apostołat świeckich, który stanowi poważne zjawisko niemieckiego życia katolickiego.

Oczywiście, nie znaczy to, by tym samym już kler utracił swe znaczenie: w niemieckich masach katolickich zachowuje on nadal duży prestiż.

Znamienne jest, że spadła poważnie liczba apostazji oficjalnych. W diecezji mogunckiej przypadło na ogólną liczbę 450.000 katolików w roku 1931 — 1.648 apostazji, w r. 1941 — 2.477. W tych samych

latach cyfra nawróceń spadła z 285 na 96. Natomiast odwrotnie w r. 1946 na 219 wystąpień było 1.483 nawróceń. Dalej, krzywa komunii, spadająca w latach od 1936 do 1940, zaczęła się odtąd podnosić.

Wreszcie wspomnieć trzeba o tłumnych procesjach Bożego Ciała, o pielgrzymkach i kongresach, o próbach przeniknięcia do związków zawodowych i do fabryk, a na koniec o twórczości teologów w rodzaju Guardiniego, o 52 periodykach katolickich i o 22 organach diecezjalnych w trzech strefach.

Katolicyzm niemiecki więc wykazuje nie tylko objawy formalizmu i sklerozy, lecz także pewnej siły i dynamiki.

## PATRIARCHAT FOCJUSZA A SPRAWY SŁOWIAŃSKIE W IX WIEKU

Pierwsza połowa w. IX była okresem stopniowego odradzania się i rozkwitu życia religijnego oraz literackiego i naukowego w Bizancjum. Po długotrwałych wstrząsach i zaciekłych walkach między przeciwnikami a obrońcami czci obrazów świętych (tzw. ikonoklastami i ikonodulami) wracała powoli w całym państwie — a zwłaszcza w stolicy — równowaga duchowa, ustalona i — zdawało się — ostatecznie zabezpieczona przez uchwały ortodoksyjne soboru nicejskiego z 843 r. Ale zadatki tego odrodzenia życia kulturalnego były znacznie starsze. Tkwiły one już w ostatnich latach w. VIII, kiedy to opozycja intelektualna skierowana przeciw naciskowi „obrazoburców“, popieranych wszelkimi środkami przez rządy cesarskie, a skupiająca się przez czas dłuższy poza granicami cesarstwa, głównie w Palestynie około klasztoru św. Sawy w Jerozolimie, zaczęła przenikać do samej stolicy, znajdując tutaj tak samo żywe oparcie wśród kleru zakonnego w monasterach, jak Sakudion a potem sławny Studion, gdzie żył i działał słynny myśliciel i reformator życia zakonnego a zarazem promotor ruchu literackiego i naukowego, św. Teodor, zwany Studytą. Jego pisma filozoficzne i ascetyczne zyskują rozgłos coraz większy i działają podniecająco na twórczość literacką wśród przeciwników obrazoburstwa. Występują pisarze polemiczni i ascetyczni, jak wygnany ze stolicy przez cesarza Michała patriarcha Nicefor, hagiografowie, jak Grzegorz Dekapolita, Hilarion, Eutymios z Sardes, Mikołaj Studyta i inni.

Około wielkiego Teodora a za jego podniętą krzewi się poezja religijna, hymnografia, a w ślad za nią poczyną także odżywać poezja pół-świecka w postaci epigramów, których szereg wyszedł spod pióra samego Studyty, epitafiów i poematów, charakterystycznych dla twórczości słynnej siostry zakonnej Kasji, niedoszłej cesarzowej, czy poetów syrakusańskich Grzegorza i Teodozego albo również Sycylijczyka Jana Hymnografa. Twórczość ta wiąże się wpraw-

dzie jeszcze w znacznym stopniu z życiem religijnym, ale raz po raz przełamuje jego ramy i wkracza w dziedziny czysto świeckie. Bardziej jeszcze dotyczy to prac historyczno-kronikarskich, jak dzieła patriarchy Nicefora, czy gramatycznych, jak traktaty Teognosta Gramatyka, zwłaszcza zaś patriarchy jerozolimskiego Michała Synkellosa, gorliwego przy tym obrońcy czci obrazów. Dalej oczywiście od prac pobożnych mnichów szła w kierunku laicyzacji z natury rzeczy twórczość literacka obozu obrazoburczego, której jednak bliżej nie znamy poza pośrednio zachowanymi fragmentami, jakie ocalały od zniszczenia po ostatecznym zwycięstwie kierunku ortodoksyjnego („ikonodulów“). Obrazoburstwo, unikając nie tylko w sztukach plastycznych, ale w znacznym stopniu także w twórczości literackiej elementów hagiograficznych, skierowało uwagę artystów i pisarzy w stronę motywów klasycznych, nawiązujących do tradycji starogreckich, zwłaszcza aleksandryjskich. Wzrosło zainteresowanie poezją świecką, opartą na wzorach klasycznych, wzmogły się studia literatury klasycznej nie tylko pięknej, ale i naukowej, i to zarówno w zakresie filologicznym jak i przyrodniczo-matematycznym. Do wzmocnienia tych tendencji przyczyniały się nadto coraz silniejsze wpływy wschodnie, w szczególności arabskie, oddziałujące poprzez ludność grecką, rozsypaną szeroko po wszystkich dawnych prowincjach azjatyckich, które wpadały stopniowo w ręce wyznawców proroka. Wszystkie te czynniki świeckie oddziaływały w małym tylko stopniu na sfery duchowne, skupiające się po klasztorach a stanowiące do niedawna główną ostoję życia umysłowego, ale pobudzały przede wszystkim do działania koła świeckie, przyczyniając się tym sposobem do nie znanego dotąd upowszechnienia kultury umysłowej w coraz szerszych warstwach społeczeństwa.

W parze z tym ruchem szła reforma nauczania wyższego, które skupione od dawna wyłącznie w rękach duchowieństwa zakonnego, doznało początkowo ciężkich ciosów ze strony cesarzy-obrazoburców — Leon Izauryjski zamknął nawet i zniósł całkowicie istniejący od w. V uniwersytet w Konstantynopolu — ale pod koniec ich ery w związku z pogłębianiem się życia umysłowego nastąpiło w tym względzie korzystne przesilenie: ostatni z „ikonoklastów“ na tronie, cesarz Teofil, miał pełne zrozumienie dla nauki i jej potrzeb i stworzył na nowo w Konstantynopolu ośrodek studiów wyższych, w którym rolę główną grał znakomity matematyk i przyrodnik Leon zwany

Filozofem. Uczony ten także po upadku obrazoburstwa — złożony wprawdzie przez nowego „ikonodulskiego“ patriarchę z tronu arcybiskupiego w Salonikach — zachował nadal przewodnie stanowisko w ruchu naukowym bizantyńskim w drugiej połowie w. IX, a w latach 60-ych objął kierownictwo w nowym uniwersytecie carogrodzkim, założonym około 864 r. za panowania Michała III przez wszechpotężnego wuja cesarskiego Bardasa, jednego z najbardziej niemoralnych intrygantów politycznych, ale wielkiego miłośnika i protektora nauk. Uniwersytet skupił w swych murach zaraz na początku swego istnienia szereg znakomitych uczonych, przeważnie uczniów Leona, jak mistrz w geometrii Teodor, astronom Teodegios i gramatyk Kometas; kwitły w nim też nauki prawne i teologiczne, szczególnie ważne w państwie, w którym sprawy religijno-kościelne grały zawsze tak wybitną rolę. Wpływ jego na ruch umysłowy w państwie był ogromny: stał się on z jednej strony oparciem dla organizacji szkolnictwa niższego (średniego), uniezależnionej od kleru zakonnego, który monopolizował dotąd w swoich rękach prawie w całości nauczanie; z drugiej zaś skupiał w swych murach spory zastęp żadnej nauki młodzieży, spośród której wyrosło wkrótce wielu znakomitych mężów, jacy wywarli doniosły wpływ na dalsze, tak świetne, dzieje kulturalne i polityczne cesarstwa pod berłem dynastii macedońskiej, a przez to na dzieje znacznej części Europy wschodniej i środkowej.

Do mężów tego formatu, ukształconych w szkole carogrodzkiej Leona Filozofa i jej zawdzięczających kapitał intelektualny, który pozwolił im — po części mimowiednie — wytyczyć na długie wieki odrębne drogi rozwoju kultury duchowej chrześcijańskiego wschodu a w jego obrębie znacznego odłamu świata słowiańskiego — należeli w pierwszym rzędzie dwaj twórcy przełomowych, choć odmiennych co do tendencji i zasięgu, przemian na polu kościelno-religijnym: słynny herezjarcha Focjusz i genialny „apostoł słowiański“ Konstantyn, zwany później Cyrylem.

Focjusz, jeden z najbardziej wykształconych i najświetniejszych umysłów współczesnych, uczony filozof i znakomity wykładowca w szkole Leona, znalazł wśród zatargów wszechpotężnego w państwie wuja cesarskiego Bardasa z patriarchą Ignacym dogodne pole dla zaspokojenia swej ambicji, dając się użyć za narzędzie jego polityki, która miała się stać siłą wypadków zarzewiem zatargu z Rzymem

i podbudową do zerwania między Kościołem wschodnim a zachodnim. Po nielegalnej detronizacji patriarchy Ignacego w 858 r. Focjusz wyniesiony na tron patriarchy szukał wprawdzie z początku w Rzymie oparcia przeciw potężnej opozycji wśród bizantyńskiego kleru, szczególnie zakonnego, i doprowadził nawet przejściowo do zgody legatów papieskich na usunięcie Ignacego na synodzie konstantynopolańskim w 861 r., ale później gdy papież Mikołaj I — jeden z najwybitniejszych papieży średniowiecza — nie dając się zwieść pozorom legalności obłożył go klątwą (na synodzie laterańskim 813 r.) i zażądał restytucji patriarchy Ignacego, Focjusz nie wahał się z zatajonego w gruncie rzeczy osobistego uczynić zagadnienie narodowo-państwowe, rozniecając od dawna drzemiące w Carogrodzie niechęci przeciw Rzymowi i przeciw głoszonej stamtąd zasadzie prymatu papieża w całym świecie chrześcijańskim. Oliwy do ognia dołały jeszcze usiłowania Mikołaja I zmierzające do wciągnięcia świeżo nawróconej Bułgarii w orbitę wpływów Kościoła rzymskiego. Motywy te zużytkował Focjusz w encyklice do patriarchów Wschodu, atakując ostro „uroszczenia” rzymskie. Zwołany następnie sobór w Konstantynopolu w 867 r. orzekł zerwanie z Rzymem i obłożył klątwą papieża.

Było to jednak apogeum powodzeń Focjusza. Już w chwili triumfu brakło głównej podpory politycznej jego stanowiska wskutek śmierci Bardasa, zamordowanego jeszcze w 866 r., a w kilka miesięcy po zamknięciu soboru, który proklamował schizmę, runął drugi filar, na którym opierał się nowy patriarcha: kapryśny i nie zrównoważony cesarz Michał III zginął pod ciosami spiskowców, których przywódcą był ulubieniec jego i uznany przezeń współrządcą, „magistros” Bazyle Macedończyk. Zasiadł on na tronie pod imieniem Bazylego I, dając początek tzw. macedońskiej dynastii, która panować miała prawie dwa wieki. Przewrót ten pociągnął za sobą upadek Focjusza i chwilowy powrót do normalnych stosunków z Rzymem. Na tronie patriarchalnym zasiadł z powrotem zdetronizowany poprzednio stary patriarcha Ignacy. Rola Focjusza nie była wprawdzie bezpowrotnie skończona, ale późniejszy okres jego działalności nie obfitował już w tak doniosłe wypadki jak okres pierwszy, który stał się zadatkiem późniejszego, trwałego już zerwania między Kościołem wschodnim a zachodnim, a niezależnie od tego wywarł wpływ decydujący na przebieg dwu spraw epokowej doniosłości dla rozwoju kulturalnego i narodowego ludów słowiańskich nie tylko podówczas, ale na długie wieki.

Z pierwszym okresem rządów patriarszych Focjusza wiąże się fakt, który choć nie miał wpływu na tok ówczesnych wypadków w Bizancjum i nie odegrał szczególniejszej roli w działalności patriarchy, ale w skutkach swoich, przełomowych dla ukształtowania kulturalnych i politycznych stosunków całej Europy południowej i wschodniej, przetrwać miał nie tylko burzliwy okres rozpadu jedności kościelnej, ale i samo istnienie „wiecznego“ — jak się wówczas zdawało — cesarstwa bizantyńskiego. Faktem tym była wyprawa misyjna na Morawy, przedsięwzięta około 863 r. przez Konstantyna, jednego z najznakomitszych uczniów Focjusza z wszechnicy carogrodzkiej, i brata jego Metodego, niewątpliwie z wiedzą i poparciem patriarchy. Misja ta nie była zresztą za rządów Focjusza zjawiskiem odosobnionym.

Działalność misyjna Kościoła bizantyńskiego, dawniej niezbyt ożywiona, wzmożła się znacznie od początku jego rządów, z pewnością nie bez świadomych dążeń nowego patriarchy, który widział w niej bez wątpienia nie tylko obowiązek moralno-religijny, ale także ważny środek dla wzmożenia prestiżu Kościoła i państwa bizantyńskiego u narodów ościennych, co było zawsze motywem nieobojętnym w jego działalności. Znale są z tych czasów wyprawy misyjne do Chazarów na Krymie, do Arabów i innych plemion muzułmańskich w Azji zachodniej; znale są prace zmierzające do chrystianizacji Bułgarów i plemion słowiańskich, które osiadły w Grecji. Wyprawy te przynosiły nie zawsze pomyślne wyniki, ale rozgłos ich musiał się rozchodzić szeroko i dotrzeć mógł bez wątpienia także na Morawy, z którymi — jak wykazały wykopaliska lat ostatnich — łączyły cesarstwo żywe stosunki handlowe, a — wobec antagonizmu morawsko-bułgarskiego — zapewne też i niejaki kontakty polityczne. Na tym tle prawdopodobnie powstała na dworze księcia morawskiego Rościława myśl sprowadzenia misjonarzy bizantyńskich, których działalność prócz pogłębienia wiary chrześcijańskiej w jego państwie mogłaby mu też przynieść korzyści w polityce wewnętrznej jako przeciwwaga wobec wpływów duchowieństwa niemieckiego, dawniej już tam zakorzenionych a niebezpiecznych ze względu na zagrażającą niepodległości Moraw ekspansję polityczną Niemiec karolińskich.

Kiedy poselstwo morawskie przybyło z tym żądaniem do Konstantynopola, sprawa musiała się z natury rzeczy oprzeć o patriarchę i inicjatywie Focjusza przypisać zapewne należy, że misję tę powie-

rzono Konstantynowi, który wedle świadectwa najważniejszego w tym względzie źródła, słowiańskiego jego Żywotu, pozostawał z Focjuszem w bliskich stosunkach jako jego dawny uczeń. Brał też on — jak świadczy to samo źródło — już przedtem udział w dwu podobnych podróżach misyjnych do Arabów i do Chazarów na Krymie, które wiązały się z pewnością z ogólnym programem prac misyjnych patriarchy. Możliwe też, że w związku z zabiegami Focjusza o chrystianizację Bułgarii, zamieszkałej poza nieliczną grupą rządzącą przez ludność słowiańską, stać mogły początki prac Konstantyna nad alfabetem słowiańskim i pierwszymi przekładami ewangelii na mowę słowiańską, które mogły mieć na celu ułatwienie działalności misyjnej na tym terenie. Myśl tę nasuwa zwłaszcza fakt, że między przybyciem poselstwa morawskiego do Carogrodu, datowanym na r. 863, a wyprawą Konstantyna i Metodego na Morawy w 864 r. zbyt mało pozostawało czasu na tak żmudne i tyle wysiłku wymagające przygotowania. Można więc ze znacznym prawdopodobieństwem przypuszczać, że początki misji Konstantyna i Metodego — do chwili podjęcia podróży na Morawy — pozostawały w znacznym stopniu pod auspicjami patriarchy Focjusza.

Z chwilą jednakowoż przybycia obu braci na miejsce przeznaczenia wpływy dawnego mistrza musiały ustać, urwał się bowiem z jednej strony bezpośredni z nim kontakt, z drugiej zaś stosunki, jakie zastali oni na terenie swej działalności, wymagały szukania poparcia z innej strony — zmusiły ich do zwrócenia oczu ku Rzymowi. Dalsza działalność misyjna w kraju przesiąkniętym wpływami Kościoła łacińskiego a potem — już po śmierci Konstantyna — praca nad organizacją kościelną na Morawach musiały się odbywać w oparciu o kurie papieską: wpływy bowiem kościelne i polityczne bizantyńskie nie oddziaływały w dostatecznej mierze na stosunki wewnętrzne w państwie morawskim. Dopiero po latach kilkunastu sędziwy już metropolita morawski Metodiusz, młodszy brat Konstantyna i wierny kontynuator jego pracy apostołskiej, uwikłany w ciężkie starcia w łonie Kościoła morawskiego, nawiązuje znów dorywczo kontakt z dawnym promotorem ich misji Focjuszem, podówczas na nowo zasiadającym na tronie patriarchalnym. Dzieje się to około r. 880 w czasie podróży Metodego do Konstantynopola, o której wiemy ze źródeł tylko tyle, że metropolita morawski przyjęty był łaskawie przez cesarza Bazylego i patriarchę Focjusza, którzy zatrzymali w stolicy dwu

jego uczniów wraz z liturgicznymi księgami słowiańskimi. Jeśli nawet przyjmujemy w pełni te informacje „Żywotu” Metodego, to i tak trzeba stwierdzić, że podróż ta nie przyniosła żadnej trwałej ulgi w trudnym położeniu Metodego w zatargach morawskich a jego zetknięcie się z Focjuszem było tylko przejściowym epizodem w końcowej fazie jego działalności, bez istotnego znaczenia.

Tak się przedstawiają w świetle dostępnych nam źródeł ramy zewnętrzne, w jakie ująć można związek misji morawskiej braci soluńskich z działalnością Focjusza jako patriarchy. Jakie jednak związki wewnętrzne mogły łączyć oba te tak doniosłe fakty dziejowe, trudno dociec. Zarówno główne źródła słowiańskie, jakimi rozporządzamy, „Żywoty” Konstantyna i Metodego, jak jedyne niezależne od nich świadectwo łacińskie bibliotekarza Anastazego, który miał możliwość w czasie pobytu Konstantyna w Rzymie otrzymać od niego bezpośrednio pewne informacje, upoważniają do mniemania, że mimo bliskich stosunków, łączących Konstantyna z Focjuszem, nie był on jego bezkrytycznym zwolennikiem, ale umiał w wielu wypadkach (np. w sprawie nauki o dwoistości duszy ludzkiej) zachować niezawisłość sądu. Jeśli zaś w innych szczegółach obaj bracia w nauczaniu swoim na Morawach szli stanowczo w kierunku ujęć Kościoła greckiego (z nieuznawaniem formuły „Filioque” włącznie), to nie przeszkadzało im dla swej działalności misyjnej i kościelno-organizacyjnej szukać konsekwentnie oparcia w Rzymie, z którym stosunki w pierwszym okresie patriarchatu Focjusza stawały się coraz bardziej napięte, aż doprowadziły do zerwania w r. 867, tj. właśnie wtedy gdy Konstantyn i Metody odbywali podróż „ad limina Apostolorum”, poddając się całkowicie jurysdykcji papieskiej. Wydaje się więc, że spory dogmatyczne i kompetencyjne między Bizancjum a Rzymem, wówczas jeszcze dalekie od ostatecznego rozstrzygnięcia, nie miały istotnego wpływu na treść wewnętrzną ich pracy apostołskiej, a współdziałanie Focjusza z ich akcją ograniczało się właściwie tylko do pierwszych jej momentów przygotowawczych i organizacyjnych, dalszy zaś jej rozwój i kierunek zależał w zupełności od ich własnych przekonań i metod działania.

Na ten sam okres czasu co współdziałanie Focjusza w organizacji wyprawy misyjnej braci soluńskich na Morawy przypada też udział jego w innej, niemniej doniosłej dla przyszłości ludów słowiańskich

akcji kościelno-politycznej: w chrystianizacji Bułgarii. I tutaj też — i to w formie znacznie ostrzejszej niż w sprawie morawskiej — wystąpił moment rywalizacji Kościoła wschodniego z zachodnim. Początki akcji nawracania Słowian bułgarskich na chrześcijaństwo wyszły bez wątpienia z Bizancjum: stamtąd przenikały od pierwszych dziesiątków lat na tereny bułgarskie coraz silniejsze wpływy wiary Chrystusowej, ale w chwili, kiedy władca Bułgarów Borys doszedł do przekonania, że nie może dłużej zwlekać z chrystianizacją swego państwa, otoczonego zewsząd przez potężne chrześcijańskie organizmy państwowe, przejawiał on znamienne wahanie, czy ma się związać w tym względzie z terytorialnie bliskim i przez to politycznie zbyt może niebezpiecznym Bizancjum czy też ze znacznie odleglejszym i dlatego politycznie niegroźnym Rzymem. Obawa przed zbytnim uzależnieniem się od bezpośredniego sąsiada z początku przeważała szalę na korzyść Kościoła rzymskiego i Borys wkrótce po zawarciu wymierzonego pośrednio przeciw Bizancjum przymierza z królem Ludwikiem niemieckim (862 r.) nawiązał za jego pośrednictwem pewne kontakty ze Stolicą Apostolską. Fakt ten wywołał żywy niepokój w Carogrodzie i spowodował nawet energiczną akcję wojskową na lądzie i morzu przeciw Bułgarii, która wskutek dotkliwego nieurodzału nie była w stanie stawić oporu. Borys, zmuszony poniechać na razie prób związania się z Zachodem, udał się do Bizancjum z prośbą o udzielenie mu chrztu i pomocy w chrystianizacji całego kraju. Specjalny wysłaniec patriarchy dopełnił tego obrzędu — a sam cesarz Michał III był „per procuram” ojcem chrzestnym władcy Bułgarów. Wypadki te przypadają prawdopodobnie na r. 864, choć ścisła ich data nie da się ustalić. Focjusz był wtedy u zenitu swych wpływów na dworze i bez wątpienia brał znaczny udział w przebiegu tych wydarzeń. Także później, gdy Borys po krwawym stłumieniu buntu, jaki wybuchł w kraju w obronie dawnej wiary pogańskiej, zwrócił się do Bizancjum z prośbą o ustanowienie odrębnej, rodzimej hierarchii kościelnej w Bułgarii, na pierwszym planie widzimy osobę patriarchy, który odpowiada władcy bułgarskiemu obszernym listem, — zachowanym w źródłach — bogatym w wysoce uczone teologiczne wywody, ale niezręcznie zbywającym żądania monarchy-neofity, który przez zdobycie własnej hierarchii kościelnej pragnął pozyskać umysły czynników opozycyjnych w kraju, zarzucających mu zbyt daleko

idące uzależnienie się od Bizancjum. Brak zrozumienia dla tych dążeń ze strony decydującego czynnika kościelnego w Carogrodzie zraziło go też tak dalece, że znowu zwrócił oczy ku zachodowi. W r. 866 przybyło do Rzymu poselstwo bułgarskie i przedłożyło papieżowi Mikołajowi I listy swego władcy, zawierające szereg dość naiwnych pytań i wątpliwości natury religijnej oraz prośbę o przysłanie nauczycieli nowej wiary. Papież Mikołaj odpowiedział na to listem wyjaśniającym w o wiele przystępniejszej formie niż poprzednio Focjusz wszystkie skrupuły i wątpliwości nowo nawróconego monarchy. List ten przywieźli mu dwaj biskupi, Formozus z Porto i Paweł z Populonii, którzy mieli nie tylko nauczać, ale i pomóc w organizacji hierarchii kościelnej w Bułgarii. Akcja ta przypadła właśnie na moment największego napięcia stosunków między patriarchą carogrodzkim a Rzymem, co doprowadziło wkrótce do zupełnego zerwania; nic dziwnego przeto, że papież i jego wysłańcy tym gorliwiej zabiegali około ustalenia swych wpływów w Bułgarii i biskup Formozus gotował się poważnie do objęcia roli przewodniej w przyszłym, niezależnym od Bizancjum Kościele bułgarskim. Plany te jednak, popierane gorąco przez Borysa rozbili się wskutek niespodziewanych wypadków związanych z przewrotem dynastycznym w Konstantynopolu.

Wiemy już, że w wrześniu 867 r. cesarz Michał III został zamordowany a władzę zagarnął Bazyli Macedończyk. Nowy cesarz zaraz po wstąpieniu na tron zainaugurował zgodę ze Stolicą Apostolską i w niespełna dwa miesiące po objęciu władzy usunął z patriarchatu Focjusza, przywracając do tej godności dawnego patriarchę Ignacego, uznawanego przez Rzym. Ale ugoda i jedność kościelna, przywrócona uroczyście na soborze konstantynopolitańskim 869 r., a więcej jeszcze wzmagający się wyraźnie autorytet cesarstwa pod rządami Bazylego I spowodowały zmianę nastrojów Borysa w stosunku do Rzymu i zbliżenie jego do Bizancjum. Za cenę tego zbliżenia i wyświęcenia arcybiskupa dla Bułgarii przez restytuowanego patriarchę Ignacego władca bułgarski wyrzekł się stosunków z Rzymem i związał swój kraj na stałe z Kościołem bizantyńskim. Biskup Formozus wraz z duchowieństwem łacińskim musiał opuścić Bułgarię i tym samym plany papieskie rozciągnięcia jurysdykcji rzymskiej nad tym krajem upadły na zawsze. Zakres oddziaływania wpływów Stolicy Apostolskiej wśród ludów słowiańskich uległ więc na tym odcinku wybitnemu zmniejszeniu. Dążeniem do kompensacji tej straty należy może tłumaczyć niewiele

późniejsze energiczne wystąpienie papieża Jana VIII w obronie praw papieskich do bezpośredniego zwierzchnictwa nad metropolią morawską, którą usiłowali zniweczyć biskupi niemieccy, usuwając z niej **przemocą arcybiskupa Metodego**, krzewiciela liturgii słowiańskiej na Morawach. Bułgaria natomiast otrzymała wprawdzie własną metropolię z dziesięciu diecezjami, ale obsadzenie ich wyłącznie greckimi biskupami podporządkowało ją całkowicie Kościołowi greckiemu, przez co zwiększyła się też i polityczna zależność jej od Bizancjum.

Na zmianę tego stanu rzeczy nie wpłynęła wcale nowa zmiana na tronie patriarszym w Carogrodzie: po śmierci Ignacego w 877 r. **powrócił nań w triumfie** i za zgodą papieską Focjusz, który w tym drugim okresie swych rządów nie mając u boku cesarza Bazylego I tej swobody działania co za czasów Michała III, a nadto nastawiony wciąż nieufnie **w stosunku do polityki Stolicy Apostolskiej**, silnie akcentował **jedność interesów Kościoła i państwa bizantyńskiego** i popierał tym bardziej ekspansję wpływów greckich na terenie Kościoła bułgarskiego.

Dopiero na przełomie wieku IX—X zaszły w tym względzie korzystne zmiany, kiedy to obrządek słowiański, przeszczepiony do Bułgarii jeszcze pod koniec panowania Borysa przez uchodzących z Moraw uczniów Metodego z św. Klemensem na czele, rozkrzewił się w pełni pod rządami właściwego twórcy potęgi bułgarskiej, cara Symeona, i przyczynił się ostatecznie do zupełnej sławizacji jego państwa. Wtedy i Kościół bułgarski zyskał faktyczną niezawisłość. Stało się to zresztą już po ponownym upadku Focjusza, który został usunięty z tronu patriarszego przez nowego cesarza Leona VI w 886 r., aby ustąpić miejsca bratu cesarskiemu, Stefanowi. Tak dobiegła kresu działalność tego znakomitego hierarchy, który był bez wątpienia jedną z najwybitniejszych osobistości w dziejach cesarstwa bizantyńskiego oraz Kościoła greckiego. Jego potężna indywidualność, wysoka kultura i wygórowana ambicja zaciążyły potężnie nie tylko nad dalszymi kolejami kościelno-religijnego życia cesarstwa i całego chrześcijańskiego Wschodu, ale oddziaływały pośrednio także na ukształtowanie na długie wieki stosunków narodowo-politycznych Bałkanu i całej Europy wschodniej, ogarniając w tym obrębie przeważający odłam świata słowiańskiego. Nie był to jednak wpływ świadomy celu, ale wynik całego splotu społeczno-kulturalnych i politycznych warunków ówczesnego świata bizantyńskiego.

Władysław Abraham (†)

## JEDYNE POLSKIE BISKUPSTWO PRZED ROKIEM 1000

Nigdy nie przypuszczałem, że po upływie blisko pół wieku od ogłoszenia mojej pracy o najdawniejszej organizacji Kościoła w Polsce będę zniewolony wracać do uzasadnienia przyjętego już w nauce poglądu, wedle którego przed zjazdem gnieźnieńskim w 1000 r. nie było u nas obok dawnego biskupstwa polskiego biskupów Jordana, a po nim Ungera, żadnych innych biskupstw. Pogląd ów wydawał się tym bardziej ustalony, że odtąd żadne nowe źródła nie zostały odnalezione. A jednak skłania mnie do zajęcia się znowu tym przedmiotem praca, którą ogłosił przed rokiem w „Kwartalniku Historycznym” Karol Buczek pt. Pierwsze biskupstwa polskie<sup>1)</sup>, gdzie podejmuje dawniejsze mniemania o istnieniu już przed rokiem 1000 wraz z biskupstwem Ungera także biskupstw: krakowskiego, wrocławskiego i kołobrzeskiego. Polemika z wynikami tej pracy została już z paru stron zaznaczona lub zapowiedziana<sup>2)</sup> przez wytrawnych znawców ówczesnego materiału źródłowego, ponieważ jednak ta praca wyraźnie przeciw memu pogładowi została skierowana, przeto po ponownym, dłuższym przemyśleniu tego zagadnienia chcę tu raz jeszcze dorzucić słów parę w celu zaznaczenia mego stanowiska. Przede wszystkim wobec tej pracy muszę podnieść, że się z jej metodą niezupełnie mogę pogodzić. Autor oparł się w niej z braku nowych źródeł na materiale od dawna znanym i już wielokrotnie omawianym, ale stara się go, a zwłaszcza jego milczenie tak interpretować, że on wprowadzie tezy autora nie popiera, ale jej się także wprost nie sprzeciwia. W ten sposób można jednak wszystko jeżeli nie udowodnić, to przynajmniej chociaż częściowo uprawdopodobnić i przeciwstawić jako możliwą hipotezę wnioskowi głębiej uzasadnionym.

<sup>1)</sup> Kwartalnik Historyczny, t. LII, s. 169—209.

<sup>2)</sup> Zob. Wołoszowski Z., Polska nad Wisłą i Odrą w X wieku, Katowice 1939, s. 162, uwaga 243; Jedliński, Stosunek prawny Polski do cesarstwa do r. 1000, Poznań 1933, s. 138 (Pozn. Tow. Przyj. Nauk, prace t. XII, s. 448), uw. 1<sup>a</sup>.

Drugą właściwością metody autora jest tłumaczenie wyrazów lub nawet całych źródeł rocznikarskich i kronikarskich w ich literackim ujęciu tak, jak gdyby one były wyjęte z dokumentów treści prawniczej, gdzie każde słowo jest użyte w swym ścisłym, technicznym znaczeniu. Taka interpretacja też najczęściej będzie zupełnie chybiona. Zresztą przyznaję, że ta rozprawa została napisana z wielkim nakładem pracy i zręcznego wnioskowania, lecz ten trud mozolny nie mógł się autorowi opłacić, gdyż twierdzeniom jego brak właściwego podłoża źródłowego.

Główny materiał źródłowy dla rozpatrzenia poruszonego zagadnienia stanowi, jak wiadomo, kronika Thietmara i pozostające z nią w związku źródła magdeburskie, jak *Gesta Archiepiscoporum Magdeburgensium* i *Annales Magdeburgenses*.

Otóż nie podlega dziś wcale wątpliwości, że w odniesieniu do organizacji Kościoła polskiego są to źródła przynoszące na wskroś tendencyjne zabarwienie i oświetlenie podanych tam wiadomości, z czego również i dr Buczek zdawał sobie sprawę<sup>3)</sup>. Nie zwrócił jednak dostatecznej uwagi na wzgląd, że takie tendencyjne przedstawienie rzeczy, ażeby mogło współczesnych znających bieg wypadków przekonywać, musi być przynajmniej częściowo w głównych swych założeniach prawdziwe. Tendencyjność tych źródeł, a przede wszystkim kroniki Thietmara merseburskiego, szła wyraźnie w kierunku uzasadnienia zwierzchnictwa Magdeburga nad całym Kościołem polskim. Pod tym kątem widzenia przedstawiono tam, że Unger przed zjazdem gnieźnieńskim był jedynym biskupem w Polsce i że zarazem był sufraganem arcybiskupstwa magdeburskiego. Stąd więc wpływało logicznie, że zjazd gnieźnieński pogwałcił prawa metropolii magdeburskiej, tak iż utworzenie metropolii gnieźnieńskiej pod względem prawnym było dość wątpliwe. Podstawą tego całego rozumowania był fakt, że do zakresu działania Ungera aż do tego zjazdu należała cała Polska, i ten fakt był rzeczywiście prawdziwy, natomiast stronnictwo, bo w oświetleniu późniejszych wypadków, przedstawiono, jakoby

<sup>3)</sup> Dla wygody czytelnika przytaczam tu ów ustęp z kroniki Thietmara IV, c. 45, gdzie autor ten mówi o cesarzu Ottonie III: „Nec mora fecit ibi archiepiscopatum, ut spero legitime, sine consensu tamen prefati presulis, cuius diocesi omnis haec regio subiecta est, commitens eundem praedicti martyris fratri Radimo eidemque subiciens Reinbernum Salsae Cholbergiensis ecclesiae episcopo, Popponem Cracuaensem, Johannem Wrotislaensem, Vungero Posnaniensi excepto”.

wówczas był Unger sufraganiem magdeburskim, sprzeciwiał się utworzeniu metropolii gnieźnieńskiej i innych polskich biskupstw, co już dawniej podawałem w wątpliwość<sup>4)</sup>. Punkt ciężkości też całego przedstawienia przebiegu zjazdu gnieźnieńskiego polegał u kronikarza merseburskiego na słowach odnoszących się do biskupa Ungera „cuius diocesi omnis haec regio subiecta sit”, tj. którego diecezji cały ten kraj, a więc cała Polska Bolesława Chrobrego, ulegała, a nie tylko ten skrawek, jak sądzi dr Buczek, z którego utworzono nową diecezję gnieźnieńską<sup>5)</sup> wśród innych polskich biskupstw. W takim ujęciu także przedstawiają tę sprawę i inne źródła magdeburskie<sup>6)</sup>, a że tak było rzeczywiście, świadczy także okoliczność, do której dr B. nie przywiązuje wagi, że przybywającego do Polski cesarza Ottona III wraz z kardynałami przyjmował i oczekiwał tylko jeden biskup Unger. Że wówczas nie wszyscy biskupi niemieccy pojawili się u granic państwa niemieckiego z powitaniem cesarza, było bardzo zrozumiałe, gdyż czekały ich po powrocie Ottona z Polski zjazdy państwowe, na których ów episkopat winien był się zjawić. Wiadomo jednak, że i tak przybył do Ottona arcybiskup magdeburski, który miał niezupełnie czyste sumienie, w Polsce zaś widocznie innych biskupstw oprócz Ungera nie było wcale, skoro pomimo nader uroczystego przyjęcia cesarza i dostojników kościelnych przez dwór polski nie zjawił się chociażby

<sup>4)</sup> Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII, 2 wyd., s. 58, uwaga do strony poprzedniej.

<sup>5)</sup> Ów wyraz „regio” nie ma tu wcale jakiegoś ścisłego prawnego znaczenia i powinien być pojmowany w rozumieniu kraju lub państwa. Jak dalece tłumaczenie tego wyrazu, że chodzi tu tylko o Wielkopolskę lub „całą okolicę Gniezna”, nikogo przekonać nie zdoła, świadczy obecnie także bardzo staranna i wartościowa praca G. Labudy, *Magdeburg i Poznań*, 1938 (odbitka z t. XIV *Roczników Historycznych*, s. 11, uwaga).

<sup>6)</sup> *Gesta archiepiscoporum Magdeburgensium i Annales Magdeburgenses* (Monumenta Germaniae, Script. t. XIV, s. 390 i t. XVI, s. 159). Czytamy tam bowiem wyraźnie w ustępie o utworzeniu arcybiskupstwa gnieźnieńskiego: „Nam tota hec provincia (tj. prowincja metropolitalna gnieźnieńska) unius Poznaniensis episcopi erat parochia”, tj. była diecezją jednego biskupa poznańskiego. Nie ma tu więc wcale miejsca na 3 inne biskupstwa, które by się w tej diecezji miały znaleźć, a ten stan rzeczy musiał odpowiadać rzeczywistości. Nie można więc tego przedstawienia faktu poczytywać za wierutne kłamstwo, bo nikt by temu wówczas nie uwierzył, a tym samym także i pretensjom magdeburskim, opartym na takim widocznym kłamstwie. O taką naiwność trudno więc posądzać autorów źródeł magdeburskich.

drugi pobliski biskup z Wrocławia. To są nader doniosłe spostrzeżenia, których wymowa jest wielce pouczająca.

Że Unger aż do czasu zjazdu gnieźnieńskiego nie był wcale sufraganem magdeburskim, wykazał bardzo jasno Kehr<sup>7)</sup>, do którego wywodów dorzuciłem także niektóre uwagi<sup>8)</sup>; jeżeli jednak kronikarz merseburski nazywał Ungera sufraganem tej metropolii i kazał mu protestować przeciwko wynikom zjazdu gnieźnieńskiego, to oparł się na późniejszych wydarzeniach po owym zjeździe i je stronniczo na czas wcześniejszy przełożył. Mam tu na myśli wydarzenia pewne opowiedziane przez Brunona z Kwerfurtu w jego „Żywocie pięciu braci”, gdzie wspomina Ungera jako biskupa tej ziemi, na której dokonano męczeństwa eremitów, i podaje, że „senex vero Ungerus episcopus dives de bona voluntate” udał się na miejsce dokonanej zbrodni, a następnie z tym eremita, który ocalał, wybrał się w podróż do Rzymu. Ponieważ jednak między Polską a Niemcami istniał stan wojenny, Niemcy obawiając się, aby ta podróż nie wyszła na szkodę ich państwa, schwytali w drodze owego eremitę wraz z biskupem Ungerem i w klasztorze w Magdeburgu uwięzili<sup>9)</sup>. Ta opowieść rzuca wiele

<sup>7)</sup> Das Erzbistum Magdeburg und die erste Organisation der christlichen Kirche in Polen (Abhandlungen d. preussischen Akademie d. Wissenschaften, Jahrg. 1920, Phil.-Hist. Kl. Nr 1).

<sup>8)</sup> Gniezno i Magdeburg, Kraków 1921 (Roczn. Ak. Um.). Na podobnym stanowisku stoi również G. Labuda (l. c.) wykazując nadto, że przyczyną braku agresji ze strony Magdeburga było silne państwo polskie, więc też w dotychczasowych dokumentach magdeburskich w określeniu granic metropolii wyraźnie nie zaznaczono zamiarów rozszerzenia jej granic.

<sup>9)</sup> Wspominając o powyższym piśmie Brunona z Kwerfurtu wytyka mi dr Buczek (l. c., s. 174, uw. 1), jakoby wbrew memu twierdzeniu Unger nie został uwięziony w Magdeburgu, lecz tylko jego towarzysz eremita, jakkolwiek ów ustęp z pisma Brunona zrozumieli tak samo jak ja i Kehr (l. c., s. 45), jak również G. Sappok, Die Anfänge des Bistums Posen, Leipzig 1937, s. 78. Nie myślę się też wcale przyznawać do tej winy, bo sądzę, że po bliższym zbadaniu owego ustępu dr B. zmieni swe zdanie. Ustęp ów brzmi: quia discordia magna cum rege Saxonum erat, dum timetur ne in damnum sui imperii illorum cursus foret, cum satis bono Ungero episcopo in itinere comprehenditur et missus, Partenopolim in monasterio sub diligenti custodia tenetur. Owo słowo „illorum” świadczy najlepiej, że ów zakonnik wybrał się w drogę razem z Ungerem i z nim też razem został schwytany, bo się ich misji do Rzymu obawiano. Zdaje się, że chyba ważniejszą w tej sprawie osobą był biskup Unger niż ów eremita. Nie

światła na losy biskupa Ungera. Zmarł on dopiero w 1012 r. w Niemczech<sup>10)</sup>, więc widocznie nie trzymano go aż do śmierci w Magdeburgu i tam wymuszono na nim nie tylko uznanie zwierzchności metropolii magdeburskiej, lecz i zaprotestowanie przeciw utworzeniu metropolii gnieźnieńskiej. Więc w czasie zjazdu gnieźnieńskiego Unger nie poddał się wcale Magdeburgowi ani też najprawdopodobniej z żadnym protestem nie wystąpił. Te wnioski popiera też pośrednio opowiadanie Brunona świadczące, że Unger wówczas miał opinię człowieka dobrotliwego, pełnego dobrych chęci, rządzącego w spokoju swoją diecezją, a więc pozostającego także w dobrych stosunkach z księciem Bolesławem, co byłoby chyba niemożliwe, gdyby w czasie zjazdu gnieźnieńskiego wystąpił z jakąś ostrzejszą opozycją. Zapewne pozostawiono mu wówczas nie tylko osobną diecezję poznańską<sup>11)</sup>, lecz wskazano mu także jakieś szersze widoki działania<sup>12)</sup>, może w kierunku północno-wschodniej Słowiańszczyzny, dla których urzeczywistnienia z poparciem księcia wybrał się do Rzymu.

W ten sposób wyobrażam sobie stronnictwo Thietmara w nakreśleniu tła zjazdu gnieźnieńskiego, natomiast to, co poza tym powiedział o organizacji metropolii gnieźnieńskiej, sprawia wrażenie wiernie opisanego, oryginalnego i nowego tworu, lecz nie daje wcale podstawy do mniemania, jakoby wszyscy sufragani gnieźnieńscy byli już od dawna biskupami. Thietmar rzeczywiście zbył ten opis bardzo krótko, bo sam temat nie był dla niego zbyt miły, więc nie podał także dat konsekracji żadnego z tych biskupów. Ponieważ tu chodziło o obce, polskie dzieje, było mu to zapewne dość obojętne, a zresztą, o ile konsekracja ta nie odbyła się właśnie na samym zjeździe gnieźnień-

może tu nikogo zmylić użyta w tekście liczba pojedyncza, bo i po polsku tak samo by się powiedziało: kiedy się obawiano, aby ich podróż nie wyszła na szkodę cesarstwa, został z dobrotliwym Ungerem biskupem schwytany i wysłany do Magdeburga.

<sup>10)</sup> K e h r, l. c., s. 46.

<sup>11)</sup> Bruno z Kwerfurtu nazywa go w odniesieniu do miejsca wymordowania „episcopus terrae”, czego nie można żadną miarą inaczej tłumaczyć.

<sup>12)</sup> W tym kierunku też mogłyby być uzasadnione domysły, jakie wyraził P. David, Gilon de Toucy, cardinal évêque de Tusculum et sa légation en Pologne (Studia historyczne ku czci Stanisława Kutrzeby, t. II, Kraków 1938, s. 133, c. 17), że Unger po zjeździe gnieźnieńskim pozostał w Poznaniu jako: „chef de la communauté de missionnaires établis à Poznań... pour les pays non compris dans les nouveaux diocèses”.

skim, co pomimo wszystkich wywodów dra B. nie jest przecież zupełnie wykluczone w braku dowodów przeciwnych, mógł nawet dat tych nie znać, zwłaszcza, jeżeli konsekracja owa czy to ich wszystkich, czy niektórych z nich odbyła się w kurii papieskiej, tak jak konsekracja arcybiskupa metropolity Gaudentego, wyświęconego jeszcze w 999 r. Wtedy to właśnie ze względu na swój uznany przez papieża związek metropolitalny mogli oni być również wyświęceni, a podanie ich imion przez Thietmara obejmowało równocześnie określenie diecezji, co wcale nie dowodzi, że już dawniej uzyskali te swoje okręgi diecezjalne, które dopiero w 1000 r. zostały rozgraniczone i włączone do nowo utworzonej metropolii.

Nie mogę jednak wcale zrozumieć, w jaki sposób miałby popierać dawniejsze powstanie tych biskupstw przekaz rocznika z Hildesheim, tego dość mętnego w tym wypadku źródła, mieszającego Polskę z Czechami, czego wcale na karb niewinnego wtętu kopistów złożyć nie można, i podającego ilość biskupstw urządzonych na zjeździe gnieźnieńskim w liczbie 7 zamiast 5<sup>13)</sup>. Wprawdzie zwrot tam użyty w odniesieniu do Ottona III tej treści, że „coadunata synoda episcopia septem disposuit”, przynosi nową wiadomość o odbyciu wówczas w Gnieźnie synodu, czego się jednak można było i na podstawie innych źródeł domyślać, ale wyraz *disposuit*, użyty ze względu na te biskupstwa, jest dość niejasny, gdyż nie można mu przypisywać znaczenia prawnego<sup>14)</sup>. Już w dawniejszej literaturze można się było spotkać z zapatrywaniem, że miał on oznaczać odgraniczenie pięciu biskupstw polskich od niektórych dwóch sąsiednich na południu czy zachodzie<sup>15)</sup>. Przyjawszy zaś takie tłumaczenie, trzeba by już dalej logicznie stwierdzić, że skoro dopiero synod gnieźnieński czy cesarz miał te biskupstwa odgraniczyć, to widocznie musiały one dopiero wówczas

<sup>13)</sup> „Imperator Otto tertius causa orationis ad S. Adalbertum episcopum et martirem. quadagesimo tempore Sclaviā intravit. Ibiq̃ue coadunata sinodo episcopia septem disposuit et Gaudentium fratrem b. Adalberti in principali urbe Sclavorum Praga ordinari fecit archiepiscopum, licentia Romani pontificis, causa petitionis Boleslavonis Boemorum ducis, ob amorem potius et honorem sui venerandi fratris digni pontificis et martyris” (Mon. Germ. Script. III, s. 92).

<sup>14)</sup> Dla każdego czytelnika nieuprzedzonego ustęp ten nie mówi wcale o żadnych rozgraniczeniach, lecz o tym, że nowo utworzona prowincja kościelna składała się z siedmiu biskupstw, na czym właśnie polega błąd informacji Roczника.

<sup>15)</sup> Kehr, l. c., s. 42, uw. 3; Buczek, l. c., s. 187, uw. 2.

powstać, co nie dotyczyło diecezji gnieźnieńskiej, która wśród innych biskupstw polskich była położona. Wobec tego osobny znowu akt musiałby objąć rozgraniczenie diecezji polskich, co niewątpliwie wówczas nastąpiło <sup>16)</sup>).

Ze źródeł w Polsce powstałych najdawniejsza nasza kronika chronologią powstania biskupstw polskich wcale się nie zajmuje, lecz fundację nowych katedr biskupich przypisuje Bolesławowi Chrobremu, nie wspominając przy tym wcale jego ojca <sup>17)</sup>. Świadczyłoby to, że ówczesna tradycja chwilę ich powstania przesuwiała na czas po śmierci Mieszka I, tj. po r. 992. W rocznikach naszych brak także bliższych szczegółów odnoszących się do najdawniejszej organizacji naszego Kościoła. Wprawdzie niektóre z nich wymieniają pod niemożliwą datą roku 995 lub 1000 biskupa krakowskiego Lamberta, który miał się starać w Rzymie o koronę dla Bolesława Chrobrego <sup>18)</sup>, lub też dwóch dawniejszych rzekomo biskupów krakowskich, zapisując, że w 970 r. miał objąć stolicę krakowską Prohortus, a w 986 r. Proculfus, lecz daty te są również zmyślane, a tylko podanie imion tych biskupów Prohor i Prokulf polega na dawnym, z XIII w. pochodzącym katalogu kapituły krakowskiej <sup>19)</sup>. Imionami też tych biskupów zajęła się od dawna nauka już to ich odrzucając jako postaci bajeczne, już to licząc się

<sup>16)</sup> Owo wyrażenie „disposuit” tłumaczy też dostatecznie ów błąd pisarza Roczника, gdzie pomieszał Polskę z Czechami. Kiedy mu bowiem doniesiono o utworzeniu przez cesarza w kraju słowiańskim nowej prowincji metropolitalnej, nie wiedząc wiele o Polsce zrozumiał, że chodzi tu o Czechy, ściślej niż Polska z cesarstwem związane, i dlatego użył wyrażenia „disposuit” dla uwydatnienia rozstrzygającego wpływu cesarza w obrębie jego państwa. Wyraz ten nie odnosi się wcale do Polski, lecz do Czech, i nie posiada wcale takiej doniosłości, jak gdyby był wyjęty z jakiegoś dokumentu prawnego.

<sup>17)</sup> Galli Anonymi Chronicon, ed. L. Finkel et St. Kętrzyński, Leopoli 1899, s. 11, lib. I, c. 6, opowiada o Bolesławie, który zajął pogańskie dzielnice: „quod ecclesias ibi multas et episcopos per apostolicum, immo apostolicus per eum ordinavit”. Ta tradycja może się więc odnosić także do zjazdu gnieźnieńskiego. Ogólnie zaś dodał (s. 19, I, c. 17): „Igitur rex Boleslaus erga divinum cultum in ecclesiis construendis et episcopatibus ordinandis, beneficiis conferendis ita devotissime existebat, quod suo tempore Polonia suos metropolitano cum suis sufraganeis continebat”.

<sup>18)</sup> Rocznik kamieński Traski i Sędziwoja (Monum. Poloniae, s. 777, 828 i 872, t. II).

<sup>19)</sup> Monum Poloniae, t. II, s. 816; Prohorius i Proculphus, t. III, s. 331, Prohorius seu Prohortus, s. 338 Proculphus, Lambertus od 996—1014 r.

z tymi wiadomościami i przyjmując je jako imiona biskupów krakowskich przed 1000 r., albo jako dawnych biskupów słowiańskiego obżądku z końca wieku IX czy to krakowskich, czy nitrzańskich, i wreszcie jako biskupów morawskich z końca X wieku, którzy z niewiadomych przyczyn przenieśli się do Krakowa<sup>20)</sup>.

Wszystkie te domysły muszą obecnie ulec ponownej rewizji wskutek spostrzeżeń Parczewskiego<sup>21)</sup>, których nie można tak dalece lekceważąco traktować, jak to teraz zrobiono<sup>22)</sup>. Zauważył on bowiem, że podobne dwa, w ogóle bardzo rzadkie imiona Porcharin i Proculajamus, bezpośrednio po sobie następujące, pojawiają się w wieku VI w liście biskupów diecezji Auch w Gaskonii, we Francji południowo-zachodniej, i wnosił zarazem, że one w jakiś sposób do Polski jako imiona najdawniejszych biskupów krakowskich się dostały. Popenił jednak ten błąd, że chwilę przyniesienia ich do Polski powiązał z francuskimi stosunkami św. Wojciecha, podczas kiedy należało się przesunąć o cały wiek później, w czasy Władysława Hermana i jego stosunków z klasztorem św. Idziego w Prowansji, lub — co jeszcze prawdopodobniejsze — w czasy legacji Walona, biskupa z Beauvais, z początku wieku XII i rządów biskupa Baldwina w Krakowie, kiedy stosunki z Kościołem we Francji były częstsze i dłuższe. Wtedy to równocześnie organizowała się kapituła krakowska i przywieziono dla niej różne cenne rękopisy, jak Reguła Amalazjusza, Collectio trium partium i Pontificale; mógł się więc tu dostać także jakiś kalendarz lub inny rękopis tablicy paschalnej, albo fragment nekrologu, gdzie owe dwa imiona biskupów z Auch były wpisane. Nic dziwnego, że kiedy z upływem czasu zatarła się tradycja pochodzenia tych rękopisów, poczytano owe zapiski jako obejmujące imiona dwóch najdawniejszych biskupów krakowskich, poprzedników bezpośrednich Poppona z 1000 r., i je do katalogu krakowskiego wciągnięto. Takie wyjaśnienie jest wielce prawdopodobne, bo różnice w brzmieniu tych imion w tekście oryginalnym a późniejszym w katalogu krakowskim są zbyt drobne i łatwo zrozumiałe, skoro te imiona przechodzić musiały przez różne wieki i ręce różnych kopistów.

<sup>20)</sup> Buczek, l. c., s. 191—192, notuje w uwagach tę literaturę.

<sup>21)</sup> Prohor i Prokulf w katalogach biskupów krakowskich (Przegl. Hist., t. IV, 1917, s. 140 i n.).

<sup>22)</sup> Buczek, l. c., s. 192.

Wobec tego sędzę, że należałoby je stanowczo skreślić z katalogu biskupów krakowskich i już się na nie więcej nie powoływać jako na dowód założenia tego biskupstwa dawniej, jeszcze przed zjazdem gnieźnieńskim<sup>23)</sup>.

Nie rozjaśnia też czasu powstania biskupstw krakowskiego, wrocławskiego i kołobrzeskiego w tym sensie żadne zmuśne i mozolne badania nad postęпами zdobyczy terytorialnych Mieszka I, chociażby się nawet przyjęło, że w chwili jego chrztu należała do niego tylko Wielkopolska, bo nie wypływa stąd wcale konieczność przypuszczenia, aby za każdą zdobytą ziemię tworzył on czy zakładał w niej osobne biskupstwo. Zresztą przy szczupłości źródeł żadnych w tym kierunku nie można wysnuwać wniosków o czasie czy kolejności tych zdobyczy. Wymownym tego dowodem są te rozbieżności, jakie się spotyka w tym względzie w nauce co do czasu włączenia do państwa polskiego za Mieszka I ziemi krakowskiej<sup>24)</sup>. Jak jednak w tym państwie mogła być przeprowadzona praca misyjna, nie trudno będzie odgadnąć, chociażby się przyjęło, że zajmował się nią tylko jeden biskup Jordan, a po nim Unger. Rozległość państwa utrudniała wprawdzie pracę, ale jej nie czyniła niemożliwą. Tak jak władca średniowieczny w tych czasach nie posiadał swojej stolicy oznaczonej, lecz czuwał nad administracją państwa, objeżdżając kolejno różne jego dzielnice, tak też i biskupi owi misyjni mogli czy to sami, czy też nawet wspólnie z księciem podróżować po swoim terytorium, pracę misyjną prowadzić i doglądać jej postępów, urządzając w znaczniejszych miejscowościach lub grodach stałe stacje misyjne. Przy kolejnościach zdobyczy owa praca o tyle mogła być jeszcze

<sup>23)</sup> Ze względu na przedstawione tu rozważania gotów jestem zmienić swój dawniejszy pogląd, że te dwa imiona przysługiwały biskupom morawskim, wyrażony w pracy: *Początek biskupstwa i kapituły w Krakowie* (Roczn. Krakowski, t. IV, 1900, s. 178). Skłania mnie do tego egzotyczność tych dwóch imion po sobie następujących, które właśnie cudzoziemiec, należący do kapituły krakowskiej a nie znający ich pochodzenia, mógł jako niezwykle odnieść łatwo do Polski.

<sup>24)</sup> Dość porównać, co w tej sprawie powiedział dr Buczek (l. c., s. 203), z wynikami pracy Widadajewicza, *Kraków, Poważe, Poznań 1938* tudzież Z. Wojciechowskiego, *Polska nad Wisłą i Odrą*, l. c. Dla moich celów, tj. określenia ówczesnej organizacji naszego Kościoła, te badania o tyle nie budzą interesu, o ile na podstawie własnych studiów przyszedłem do przekonania, że te trudne do określenia zmiany terytorialne nie wpłynęły wcale na pomnożenie biskupstw polskich w tym czasie.

ułatwiona, że kiedy już nawrócono mniejsze rdzenne terytorium, tym lepiej można się było zająć nowymi przybyłymi i nabytymi stopniowo okręgami<sup>25)</sup>. Takie zaś znaczniejsze stacje jako ogniska pracy misyjnej i religijnego życia zastępować mogły do czasu, nawet na dłużej, brak katedr biskupich, o ile — jak należałoby się spodziewać — znajdowały się w rękach misjonarzy energicznych i pełnych poświęcenia, których wówczas właśnie wcale nie brakło<sup>26)</sup>.

Obok tych przedstawionych powyżej uwag muszę jeszcze w końcu z naciskiem podkreślić, że dotychczasowe hipotezy o założeniu przed zjazdem gnieźnieńskim kilku biskupstw polskich zostały osnute na podstawie zupełnie mylnego założenia, jakoby książę polski mógł sobie dowolnie mianować biskupów, ilu mu w ogóle było potrzeba<sup>27)</sup>. Pomijając, że o ile chodzi o biskupów diecezjalnych, tylko inwestitura należała do panujących posiadających godność królewską<sup>28)</sup>, natomiast tworzenie nowych biskupstw wśród innych już istniejących zależało nie tylko od ich woli, lecz od zgody biskupów interesowanych i synodu prowincjonalnego, a opierało się już w tych czasach zwykle o Stolicę Apostolską, zawsze zaś, gdy miała być utworzona prowincja metropolitalna. Właściwość tej stolicy była też wyłączna przy biskupstwach misyjnych<sup>29)</sup>.

Zasada, że biskupi, udający się do krajów niewiernych dla głoszania nauki chrześcijańskiej, naprzód uzyskać muszą upoważnienie Stolicy Apostolskiej jako źródła wiary prawdziwej, ustaliła się już od czasów Grzegorza Wielkiego na przełomie VI i VII wieku. Takie

<sup>25)</sup> Z góry można przypuszczać, że po zajęciu ziemi krakowskiej czy śląskiej przez Polskę zastano tam już istniejące stacje administracji kościelnej.

<sup>26)</sup> Pomijam tu zupełnie pytanie, czy nie działa hamująco na postęp pracy misyjnej w Polsce groźne powstanie Słowian zachodnich w 983 r. przeciwko Niemcom i chrześcijaństwu, trwające przez lat dziesięć, gdyż brak w tej mierze bliższych wiadomości.

<sup>27)</sup> Buczek, l. c., s. 209, mówi o Mieszku I i Mazowszu, że ten kraj zajęty został ostatecznie przez Mieszka niedługo przed jego zgonem i dlatego nie mógł być przezeń poddany pieczy „polskiego” biskupa misyjnego.

<sup>28)</sup> Jaffé, *Regesta Rom. Pontificum*, nr 3564 i 3565. Pisma papieża Jana X do arcybiskupa kolońskiego i króla francuskiego Karola z nr 92. W pierwszym zwraca uwagę arcybiskupa na prawa królewskie do obsadzania biskupstw, a w drugim wyraźnie mówi: „eo quod prisca consuetudo et regni nobilitas censuit ut nullus episcopus ordinare debuisset, absque regis iussione”.

<sup>29)</sup> Hinschius, *Kirchenrecht*, t. II, s. 351, 981 i nast.

też pełnomocnictwo posiadał św. Bonifacy w wieku VIII dla Niemiec, o podobne postarał się arcybiskup hamburski Ansgar ze względu na Skandynawię i Słowian — w IX w., jak również na początku wieku XI Bruno z Kwerfurtu jako arcybiskup misyjny przebywający w Polsce Chrobrego. Takie więc upoważnienie posiadać musieli także nasi biskupi misyjni.

Pierwszy polski biskup misyjny Jordan, o ile nie udawał się po nie do Stolicy Apostolskiej, był zapewne konsekrowany przez metropolitę, posiadającego pełnomocnictwo do wyświęcenia biskupów misyjnych, jak np. arcybiskup hambursko-bremeński na podstawie dawniejszych pełnomocnictw Ansgara<sup>30)</sup>. Gdy zaś po śmierci Jordana chodziło o wynalezienie jego następcy, ostrożna i zapobiegliwa polityka dworu polskiego szukała takiego kandydata, który by już był konsekrowanym biskupem, a nie był związany przysięgą z żadną metropolią. Takiego też znaleziono właśnie w osobie Ungera, opata z Memleben w diecezji mogunckiej<sup>31)</sup>, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa byłego biskupa misyjnego z jakiegoś kraju pogańskiego, wygnanego lub może — co więcej prawdopodobne — takiego, który się rzekł swojej diecezji. O dalszych jednak podobnych kandydatów nie byłoby już tak łatwo, bo sposobność ta była zgoła wyjątkowa. Zresztą nie należy zapominać, że polityka cesarstwa niemieckiego wraz z arcybiskupstwem magdeburским interesowała się niewątpliwie żywo stanem Kościoła w Polsce i mogła w kurii papieskiej każde niepożądane dla siebie objawy niezależnego rozwoju organizacji kościelnej paraliżować, na poróżnienie zaś polityki cesarskiej z papieską w interesie Polski trudno było liczyć.

Dlatego też bardzo wątpić należy, aby książę polski, chociażby nawet był do tego uprawniony, mógł sobie mianować kilku misyjnych biskupów, niezwiązanych nawet z sobą żadnym węzłem hierarchicznym. W tym kierunku w ogóle była nieodzowna interwencja i decyzja Stolicy Apostolskiej, lecz o jej jakimkolwiek postanowieniu w podobnej sprawie dla Polski nie posiadamy zupełnie żadnych wiado-

<sup>30)</sup> H a u c k, Kirchengeschichte Deutschlands, t. II, 5 wyd., Leipzig 1935, s. 711. Za czasów Jordana arcybiskupem tym był Adaldag (937—988). Co do pełnomocnictw Ansgara p. moją pracę „Organizacja Kościoła w Polsce”, I. c., 2 wyd., s. 9.

<sup>31)</sup> K e h r, I. c., s. 33. Unger, chociażby ze względu na posiadłości swego klasztoru, mógł się obznajomić z językiem słowiańskim.

mości. Zapewne darowizna Polski na rzecz Stolicy Apostolskiej miała przygotować grunt sprzyjający dalszemu rozrostowi organizacji kościelnej w dzierżawach polskich w duchu odrębności i niezawisłości od Kościoła niemieckiego, lecz wobec polityki niemieckiej państwowej i kościelnej, jak świadczą późniejsze dzieje naszej organizacji kościelnej, sprawa ta nie mogła być ani tak szybko, ani też w sposób dla Polski pożądaný rozwiązana.

Trzeba było dopiero tragicznej wyprawy misyjnej św. Wojciecha i szczególnego uwielbienia cesarza Ottona III dla tego męczennika, aby można było z jego grobem powiązać, dzięki także dalekowzroczności papieża Sylwestra II, myśl utworzenia odrębnej stolicy metropolitalnej dla Polski. Ten niespodziewany zbieg wydarzeń dziejowych i momentów psychicznych w osobie cesarza wyzyskała zrećnie Polska Bolesława Chrobrego dla ugruntowania budowy ustroju Kościoła naszego znajdując w Stolicy Apostolskiej pełne zrozumienie jego zadań i celów.

Taka sposobność w latach poprzednich przed zjazdem gnieźnieńskim się nie wydarzyła, więc postarano się wyzyskać ją w całej pełni dla zupełnego wyodrębnienia polskiej organizacji kościelnej od obcej sąsiedniej.

Te wnioski nauka będzie musiała utrzymać nadal tak długo, dopóki nie znajdzie się jakieś nowe źródło, które by ich mylność wykazało. Z dotychczas bowiem znanych źródeł nie da się wycisnąć żadna wskazówka obejmująca chociażby cień dowodu, że Polska posiadała za czasów Mieszka I lub w ogóle przed zjazdem gnieźnieńskim aż czterech biskupów.

## DWA OBLICZA HUMANIZMU TOMASZA MORE'A

### I. Fakty

1. Już u Petrarcki, pierwszej wielkiej postaci włoskiego Odrodzenia, zainteresowania „literaturą“ schodzą się z zainteresowaniem pismami Ojców Kościoła i wiele wypowiedzi świadczy o woli utrzymania się przy chrześcijaństwie <sup>1)</sup>. Znany powszechnie fakt uprawiania „nowych“ studiów przez duchownych, i to na najwyższych stanowiskach, patronowania im nawet przez wybitnych mnichów <sup>2)</sup>, wskazuje na to, że — obok wrogości w stosunku do nowych prądów u pewnych ludzi Kościoła — było godzenie ich z katolicyzmem i popieranie.

Nie inaczej rzecz się miała i w Anglii. Tym, który przywiózł z kontynentu Poggio Baccioliniego z soboru konstancjeńskiego, był kardynał Beaufort; protegowanym Humphrey'a of Gloucester, jednego z pierwszych mecenasów humanizmu, był Piero da Monte, papieski kolektor; John Whethamstede, opat St. Albans, gromadził w swej bibliotece pisma humanistów. To wszystko jeszcze w XV wieku.

Bo też już w tymże XV wieku szereg zjawisk uwydatnia wolny rozkład średniowiecznej cywilizacji na wyspie. Wprawdzie dużo z dawnego porządku się utrzymuje: na górze struktury społeczno-politycznej tkwi arystokracja, jej szczyt wieńczy korona; Kościół, oparty o mocną podstawę gospodarczą, podaje narodowi nie tylko wiarę, ale sztukę i oświatę; w urządzeniach życia, zwłaszcza gospodarczego, nie brak śladów prostoty i naturalnej gospodarki. Ale arystokracja po wojnach Róż jest straszliwie przetrzebiona; korona po uzurpacji lankasterskiej straciła wiele ze swej dawnej powagi; duchowieństwo jest przegryzione nadużyciami. Przy tym budowana przez

---

<sup>1)</sup> Zestawia je Gilson w rozdziale X swojej „La philosophie au Moyen Age” (1944), s. 724/5.

<sup>2)</sup> Zob. co do tego ostatniego P. S. Allen'a „The Age of Erasmus”, Oxford 1914, s. 8 i n.

to duchowieństwo oświata kosztuje u swych filozoficznych fundamentów przez degenerację scholastyki. Sztuka traci jedrność i witalizm wieku katedr oraz dawny społeczny charakter; późny gotyk jest przeładowany ozdobami i to, co ważniejsze, ozdobami pozbawionymi związku organicznego z planem całości gmachu; w dodatku ozdoby można wykonywać na zamówienie w obcych ośrodkowi warsztatach, bogacących się wśród coraz wyraźniejszych wkoło objawów gospodarki kapitalistycznej<sup>3)</sup>. Ta sama gospodarka kapitalistyczna, w zadziwiającym już stopniu rozbudowana, przekreśla prostotę pierwotnych urządzeń gospodarczych<sup>4)</sup>.

I na tym tle dalsze pokolenie humanistów, które nie widzi w *litterae humaniores* już tylko wspaniałej działalności dla ludzkiego intelektu, ale środek do pewnego celu, myśli o wielkiej naprawie rzeczywistości. Dążność reformatorską nazywa Schirmer podstawowym faktem tego ruchu<sup>5)</sup>. Reforma ma zachować wartości katolicyzmu, odbyć się w jego obrębie. Idealem jest *godly learning*, uczoność wiążąca się z pobożnością. Być może, że potencjalne starcie starego świata i nowego prądu rozładowała narodowa niechęć do formułowania logicznych przeciwieństw, skłonność do szukania kompromisu. Jakakolwiek była przyczyna faktu, fakt jest bezsporny: wcześniejsi humaniści angielscy są chrześcijanami.

Najlepiej znanym tego przykładem jest św. Tomasz More. Jest przykładem tak dobrze znanym, że czasem patrzono tylko na samo to spopularyzowane zestawienie: święty-humanista, aby dość beztrudno zakonkludować, że w nim spotkały się dwa te czynniki jak gdyby bez tarć. Można to zrozumieć. Zdawałoby się, czytając pewne opisy Erazma, że rzecz ułożyła się istotnie po prostu, gładko. I dla czegożby jeden i ten sam człowiek, który był z jednej strony autorem drwiących epigramatów, uczestnikiem uczonych rozmów o Platonie,

<sup>3)</sup> O śladach zmiany podstawy gospodarczej w tzw. *perpendicular gothic* zob. ciekawe uwagi Wingfield - Stratforda w jego „The History of British Civilization”, London 1945, s. 288—9.

<sup>4)</sup> Por. R. H. Tawney'a: „Religion and the Rise of Capitalism”, Penguin ed. 1940, rozdz. I, oraz Eileen Power: „Mediaeval People”, Penguin ed., 1937, rozdz. V i VI.

<sup>5)</sup> Schirmer, który się zajmował tym okresem w swoim „Der Englische Frühhumanismus”, pisze tak w swojej „Geschichte der Englischen Literatur”, Halle 1937, s. 194.

miłośnikiem egzotycznych zwierząt, dworakiem i dyplomata, a z drugiej mężem oddanym modlitwie i polemistą w obronie Kościoła, nie miał po prostu obrazować idealnie szczęśliwego połączenia między humanizmem a katolicyzmem? Po cóż dodawać cokolwiek do pięknych słów Brémonda: „Przypatrujemy się życiu Tomasza More'a, a zrozumiemy lepiej, jak chrześcijanin, nie rezygnując z niczego, co jest prawdziwie i szlachetnie »ludzkie«, może pozostać wiernym »najtwardszym« nakazom Ewangelii” („Bienheureux Thomas More”). Stąd też i słowa np. śp. prof. Dyboskiego tak bezchmurne zdają się otwierać horyzonty: „...dużo nas nauczyć może postać tego dziwnego katolickiego świętego, co ze wzniosłością myśli i szlachetnością duszy umiał łączyć wykwint najwyższej kultury humanistycznej i pogodę miłego humoru” („Między literaturą a życiem”, Warszawa 1936, s. 16).

2. Nie jest moim zamiarem jakieś atakowanie takich opinii. I owszem, są one prawdziwe, ale jeżeli się pamięta o pewnych ważnych rzeczach, przede wszystkim zaś o należytej definicji humanizmu. A o tym właśnie niejednen może zapomnieć i stąd mimo w zasadzie prawdziwych, jak powyższe, określeń, możliwość błędu. Bo nie można się utrzymać przy tych sformułowaniach, pozostając w obrębie potocznych ujęć humanizmu.

Tradycyjnie myśli się o humanizmie, jako o tym układzie wartości, dla którego celem najwyższym jest pełny, jak najswobodniejszy rozkwit człowieka ze znacznym uwzględnieniem kultury artystycznej i strony cielesnej. Swoboda tego rozwoju kojarzyła się dla wielu z wyłączeniem pojęcia ułomności i grzechu. Bardzo pod tym względem charakterystyczne jest zdanie T. E. Hulme'a, który wciąż jeszcze uważa za jedną z cech humanisty „...odmowę uwierzenia ... w podstawową niedoskonałość czy to człowieka, czy natury”, dzięki czemu dla nowoczesnego humanisty, podobnie jak dla romanetyka, „znika problem zła, znika pojęcie grzechu”<sup>6)</sup>.

Wystarczy z tym zestawzić pierwsze z brzegu określenie świętości, np. jako dążenie do zjednoczenia z Bogiem przez pełnienie Jego woli i oparcie go o ewangeliczne słowa: „Cóż pomoże człowiekowi, chociażby cały świat zyskał, a na duszy swojej szkodę poniósł?”, ażeby

<sup>6)</sup> Cyt. przez T. S. Eliota w jego „Second Thoughts on Humanism” w „Selected Essays”, Faber and Faber, 1932, s. 452.

zrozumieć na nowo starą i oczywistą prawdę, że całkowicie swobodny rozwój człowieczeństwa takiego, jakie zna się z doświadczenia, i owo dążenie do zjednoczenia z Bogiem przez podporządkowanie Mu swego człowieczeństwa muszą sobie stać wzajemnie na przeszkodzie. Jakkolwiek potem w płaszczyźnie myślenia spróbujemy pogodzić ze sobą świętość i humanizm świecki, w płaszczyźnie faktów muszą rzucić się w oczy starcia.

I kiedy tylko przyjrzeć się bliżej życiu Tomasza More, przeciwności te mnożą się w oczach. Zacznę od rzeczy, narzucających wrażenie jego „świeckości“.

Zachowała się ciekawa historia, jak się wydaje ze studenckiej młodości More'a w Oxfordzie, o jego spotkaniu z dwoma teologami-skozystami, kiedy usłyszał, jak utrzymywali, że król Artur dał sobie zrobić płaszcz z bród zabitych przez siebie w bojach olbrzymów. Na zapytanie More'a, jak to było możliwe, jeden z nich wyjaśnił mu tonem protekcyjnym, że skóra trupa jest ... elastyczna. Chłopiec oświadczył na to ze swobodą, że ma wrażenie w ich towarzystwie, jak gdyby jeden z nich próbował wydoić kozła do sita, które mu podstawia drugi, roześmiał się i poszedł <sup>7)</sup>. Śmiałość i dowcip tych kpin z rozkładającej się scholastyki muszą uderzyć.

W czasie mieszkania wspólnego z Erazmem tłumaczy też wspólnie z nim wielkiego szydercę, Lucjana; a wśród własnych epigramatów łacińskich pomieszcza tak wesołe, jak ten:

*In Mulierem Foedam:*

*Te speculum fallit; Speculum nam Gellia verum*

*Si semel inspiceres, nunquam iterum inspiceres.*

albo jeszcze kapitalniejszy:

*In Episcopum Illiteratum:*

*Magne Pater clamas, occidit, in ore*

*Hoc unum, occidit littera, semper habes*

*Cavisti bene tu, ne te ulla occidere possit ... <sup>8)</sup>*

<sup>7)</sup> Zob. T. E. Bridgett: „Life and Writings of Sir Thomas More, Lord Chancellor of England and martyr under Henry VIII”, London, Burns and Oates, 1891, s. 13.

<sup>8)</sup> Zob. wyd. dzieł łac. More'a (wraz z pismami króla Jakuba I) przez Krzysztofa Genschiusa, Frankfurt nad Menem, MDCLXXXIX.

Obraz świeckiego humanisty wzbogaca taki drobny szczegół, jak wkraczanie pod koniec posiłków w domu More'a jego blazna, Patensona, który gości bawił.

O ile zgodność z tendencjami nowoczesnymi pogłębi to wrażenie pioniera świeckiej kultury, to warto przypomnieć przychylnie stanowisko More'a wobec studiów kobiet, o których wypowiedział sławne słowa: „Jedno i drugie (*scil.* mężczyzna i kobieta) mają tę samą ludzką naturę, którą rozum odróżnia od zwierzęcej; i jedno, i drugie przeto jest w równym stopniu zdadne do tych studiów, które przyczyniają się do uprawy umysłu... A gdyby było prawdą, że gleba umysłu kobiecego jest niedobra i łatwiej rodzi chwasty niż zboże — przy pomocy tego powiedzenia wielu odciąga kobiety od studiów — to ja sądzę, przeciwnie, że z tego powodu należy umysł niewieści tym staranniejsz rozwijać, aby brak natury wyrównać przez ludzką pracowitość“<sup>9)</sup>. Jego pracowitość nad własnymi córkami wydała w każdym razie owoce znamienite. A miła ojcowska duma, tak bardzo ludzka, którą odczuwał z tego tytułu, też przyczynia się do zbliżenia nam More'a jako ojca rodziny. Ukazuje to opowiadanie o dukacie, który wręczył More'owi biskup Vesey dla jego córki Margaret jako dowód uznania dla jej znajomości łaciny, i o tej rozterce, jaką More zaczął przeżywać: czy pokazać próbki uczoności pozostałych córek, którymi też warto było się pochwalić, czy wstrzymać się, aby nie być posądzonym, że poluje na dalsze dukaty...<sup>10)</sup> Nowoczesność przyznałaby się również z gotowością, jako do swoich, do przejawów pacyfizmu More'a. Pomijając to, co mamy w „Utopii“, warto choćby przypomnieć powiedzenie świętego męża stanu, że dałby się w worku wrzucić do Tamizy, gdyby mógł przez to uzyskać pokój między chrześcijańskimi książętami<sup>11)</sup>. Podobnie zgodna z wielu tendencjami naszych dni musi się wydać przyjaźń św. Tomasza z uczonymi kultywowana poprzez granice: najbardziej z Erazmem, ale także z Vivès'em, czy Guillaume Budé. A jego (przejściowe) powodzenie na dworze: czy też nie ukazuje w nim podobnych pierwiastków? „Cóż z tego, że dworu nie lubił (mówi Brémond); był w nim materiał na dworaka.

<sup>9)</sup> List do Williama Gunnella, wg Stapletona: „The Life and Illustrious Martyrdom of Sir Thomas More“, transl... into English by Phillip E. Hallett, London, Burns, Oates and Washbourne 1928, s. 103.

<sup>10)</sup> R. W. Chambers: „Thomas More“, London 1945, s. 182.

<sup>11)</sup> Tamże, s. 231—2.

Dlaczego nie? Giętkość, łatwość zapominania o sobie, poczucie potrzeby godzenia i kierowania innymi, znajomość tej słabej strony, od której można przystąpić do jednostek najbardziej gwałtownych, chęć podobania się, to wszystko nie jest ani takie niemądre, ani tak godne pogardy, jeżeli się tego nie używa dla drobnostkowej próżności albo osobistego awansu... Jak na razie, More nie kłuje ludzi niepotrzebnie przez przeciwstawianie im swego zdania. Dopóki nie widzi jasno, że ma obowiązek postąpić inaczej, ugina się z wdziękiem i zręcznie przed potrzebą zbiorową i pieści słabostki otaczających go wielkości z przemiłą mieszaniną rozbawionego respektu i dobrotliwej ironii<sup>12)</sup>.

Nie potrzebuję się rozwodzić nad tym u More'a, co jego „świeckość“ i „nowoczesność“ (*sit venia verbis*) uwypukla dla wykształconego ogółu najmocniej — tak mocno, że stało się dla niejednego powodem do wątpienia o realności jego katolicyzmu. Myślę oczywiście o autorstwie „Utopii“. Uporządkowane budowanie kultury, wysoka pozycja nauki, tolerancja religijna, zrozumienie dla roli przyjemności w życiu ludzkim, niezwykle stopień uspołecznienia, wszystko to, czego doświadczyli Utopianie, odbija się setkami ech w społecznościach porenasansowych: cóż dopiero mówić o ich próbie komunizmu!

Naprzeciw jednak tych wszystkich faktów można z łatwością ustawić szereg faktów nie tylko po prostu odmiennych, ale wręcz zmuszających do spojrzenia od całkiem innej strony. I tak najtrudniej byłoby wśród czysto świeckiego ideału człowieka znaleźć miejsce dla pokory. A jednak czym jak nie nią wytłumaczyć odmówienie przezeń w czasie procesji konia, którego mu proponowano, w słowach: „Nie będę jechać za moim Panem, gdy On idzie piechotą“. More już wtedy był kanclerzem Anglii<sup>13)</sup>. W czasie pełnienia tegoż urzędu służył do mszy w miejsce kościelnego. Piękne wzniesienie się ponad poszukiwanie zasłużonej choćby chwały (tak drogiej ludziom Renesansu) ukazuje w nim tą dbałość w czasie dysput uniwersyteckich, aby nie sprawić przykrości przeciwnikowi. Kiedy się o to zaczynał obawiać, wolał zrezygnować z triumfu, który mu przy jego znakomitym umyśle tak łatwo przychodził<sup>14)</sup>. Zarównie daleką od czysto świeckich idea-

<sup>12)</sup> Henri Brémond: „Sir Thomas More“ (tłum. ang.) Burns, Oates, Washbourne, 1920, s. 85.

<sup>13)</sup> Stapleton, dz. przyt. s. 68.

<sup>14)</sup> R. W. Chambers, dz. przyt. s. 215.

łów musi się uznać nieufność More'a we własne siły, która szczególnie wyraźnie występuje w ostatnim okresie jego życia. Wciąż się zastrzega, że nie może za nic gwarantować, co jego wytrwania na obranym stanowisku dotyczy, bo tylko łaska Boża może mu potrzebnych sił udzielić<sup>15)</sup>. Podobnie przemawiają jego pogarda dla splendoru (zwłaszcza dla okazałych pogrzebów)<sup>16)</sup>, w którym Odrodzenie tak się przecież kochało, pogarda dla bogactw (nie tylko w ustępach „Utopii”<sup>17)</sup> i intensywne poczucie ich przemijania. Co do tego ostatniego, szczególnie piękny ustęp zawiera „Dialogue of Comfort against Tribulation”, gdzie More na tle przypomnienia ewangelicznego ostrzeżenia, aby nie gromadzić bogactw tam, gdzie złodzieje wykopują i kradną itd., daje przykład miejsca, gdzie jest bezpiecznie lokować bogactwa: łono człowieka ubogiego<sup>18)</sup>. Copiątkowe rozmyślania o Męce Pańskiej to także praktyka, która z światowością musi pozostawać w szczególnie silnym kontraście. Nic z chrześcijaństwa nie może być jaskrawszym przeciwieństwem „słonecznego hellenizmu” w popularnym jego rozumieniu, jak właśnie to, co jest w sercu chrześcijaństwa: zbawcza kaźń Chrystusa jako źródło mocy dla Jego wyznawców. Jednym ze szczytowych paradoksów w życiu More'a w tej dziedzinie jest fakt pisania przezeń dziełka o „Czterech Rzeczach Ostatecznych” w okresie największego życiowego powodzenia.

Toteż wobec tych przeciwieństw nie mogło zbraknąć uczonych, którzy zrezygnowali z poszukiwania jednolitości w życiu More'a. Lord Acton, Froude, Kautsky to tylko najbardziej znane nazwiska z całej listy tych, którzy w tym czy innym miejscu widzą u More'a jakieś załamanie lub grubą niekonsekwencję<sup>19)</sup>.

U nas echo tej opinii można znaleźć u Konrada Górskiego, który jest przekonany, że autor Utopii a kanonizowany św. Tomasz to jakby dwie różne osoby. Z jednej strony nie ma, jak podkreśla, „najmniejszego zamiaru podawać w wątpliwość słuszności tej kanonizacji”. Z drugiej strony sądzi, że ustępy o prowadzeniu wojny przez Utopian odzwierciedlają istotnie poglądy More'a i że „we wszystkich tego

<sup>15)</sup> Tenże, s. 312.

<sup>16)</sup> „Supplication of Souls”, ob. English Works, s. 339.

<sup>17)</sup> Ks. II, passim.

<sup>18)</sup> Rozdz. XV, s. 299 wydania Everyman's.

<sup>19)</sup> Obszerniejsze zestawienie tych zdań znaleźć można również u Chambersa s. 351—356.

rodzaju pomyslach przemawia do nas już nie reformator świata, marzący o najidealniejszym ustroju, lecz dyplomata angielski, widzący przed sobą jedynie interes swego wyspiarskiego narodu". (More człowiek tak szczególnie głęboko rozumiejący jedność Europy!) Jeszcze charakterystyczniejszy jest ustęp, trafnie wytknięty przez H. Morawską w jej książce, że „tytuł do świętości daje temu człowiekowi męczeńska śmierć za wiarę, nie zaś jego poglądy społeczne, całkowicie niezgodne z doktryną katolicką”<sup>20</sup>). Znowu przyjęcie, że Utopia oddaje w całości poglądy św. Tomasza, co łatwo zbić choćby przez zestawienie z „Dialogue of Comfort”.

3. A przecież do powiązania i pogodzenia niektórych z zestawionych cech i faktów wystarczyłaby synteza nie tak trudna do zbudowania, aczkolwiek wyższa, niż byłoby proste pomijanie problemów, ignorowanie ich istnienia, cechujące to, co nazwałbym postacią idylliczną chrześcijańskiego humanizmu. Ta synteza jak gdyby pierwszego stopnia opierałaby się, powiedzmy, o całą tzw. koncepcję świętości „zwróconej twarzą do świata”, według tezy Rademachera<sup>21</sup>), rozwijania przez człowieka danych wrodzonych na chwałę Bożą, oczywiście w sposób uporządkowany. Kontrastów w obrazie się nie zapomina, ale rozwiązuje się je raczej przez wciąganie pewnych dziedzin nowych w dawną koncepcję służby.

I tak kpiny Tomasza ze scholastyki dotyczą tylko tej, która skostniała i zdegenerowała się. Równocześnie cechuje go znaczne wykształcenie tomistyczne, jak świadczy cytowanie przezeń z pamięci ustępu Summy<sup>22</sup>). Bawi się starym Lucjanem, ale jego poglądy na sprawy religii uważa za nie zasługujące na uwagę<sup>23</sup>). Naukę kocha, ale wyraźnie żąda, aby „cnotę kłaść na pierwszym miejscu, uczoność na drugim; i (aby jego dzieci) uczyły się cenić wszystko to, co może nauczyć ich pobożności względem Boga, miłości względem bliźnich, skromności i pokory chrześcijańskiej w nich samych”<sup>24</sup>). Zagłębianie się w filologię jest rozkoszne, ale zarazem wysoka znajomość języ-

<sup>20</sup>) Konrad Górski: „Dążenia Utopistów i chrześcijański realizm”, Poznań, Biblioteka „Kultury”, s. 11, 41—43.

<sup>21</sup>) „Religia a życie”, Poznań, 1935, s. 204 i n.

<sup>22</sup>) Stapleton, dz. przyt. s. 38.

<sup>23</sup>) T. E. Bridgett: „Life and Writings of Sir Thomas More...” London, Burns and Oates, 1891, s. 80.

<sup>24</sup>) List do Gunnella, przyt. przez Brémonda, tłum. ang., s. 63.

ków starożytnych jest ważną częścią wielkiego planu, układanego z Erazmem, aby lepiej poznać i uprzystępnąć nieskażony tekst Pisma św.<sup>25)</sup> Wielkie marzenie o pokoju, to u obu przyjaciół marzenie o pokoju chrześcijańskim. Jakże wyraźnie mówi o tym wspaniała modlitwa Erazma tzw. „*Precatio ad Dominum Jesum pro pace Ecclesiae*“, w której prosi: „Łodzi Twojej grozi zatonięcie. Nasze to winy sprowadziły tę burzę... ty kiedyś uspokajałeś fale... Ty jeden potrafiłeś nadać prawa staremu chaosowi, kojarząc harmonijnie niezgodne i pozbawione piękna załączki rzeczy. O ileż haniebniejszy ten chaos, w którym nie ma ani miłości, ani wiary, ani szacunku układów i praw, ani zgodności wierzeń, a raczej w którym każdy swoją śpiewa pieśń w niezgodnym chórze! Gwiazdy toczą się zgodnie, żywioły potrafią zachować swój ład. A Ty miałbyś pozwolić, aby Twoja Oblubienica traciła siły w ustawicznych niezgodach! Ongiś wypędzałeś demony; wypędź dziś z Twoich wiernych złe duchy dumy, chciwości, nieczystości i zemsty, które przewodzą sporom. Stwórz w nas nowe serce. Utwierdź Kościół Twój w tym Duchu, przez którego związałeś ziemię z niebem...“<sup>26)</sup> Dla tak więc ukochanej idei o jedności Europy właściwą podstawą jest jedność wiary. I to, bardziej niż co innego, tłumaczy obawę More'a przed heretykami i jego przeciw nim polemikę: widzi w nich tych, którzy targają jedność świata.

Co do sprawy „Utopii“, to nie zagłębiając się oczywiście w całość problematyki można nawet w obrębie takiej pośpiesznej syntezy „pierwszego rzutu“ przypomnieć, że nazwa wyspy to *U-topos*, miejsce, którego nie ma. Że podtytuł „*De Optimo Statu Reipublicae*“ tłumaczy się w związku z pogańskimi jej mieszkańcami. Bo jak wskazują świetne wywody Chambersa<sup>27)</sup>, czytelnik miał w książce widzieć obraz najwyższego rozwoju społeczeństwa niechrześcijańskiego, obraz stanu, do którego by ludzie doszli kierując się wytrwale samym rozumem, pozbawionym Objawienia. I wreszcie, *last*, a u Anglika żadną miarą *the least*, wciąż lubimy zapominać, że „Utopię“ pisał humorysta. „Prawdziwe pojęcie Utopii — pisze sir James Mackintosh — obejmie fakt, że podaje ona całą różnorodność doktryn i kreśli mno-

<sup>25)</sup> R. W. Chambers, dz. przyt., s. 252—3.

<sup>26)</sup> Cyt. przez Emila Dermenghem: „Thomas More et les Utopistes du XVI<sup>e</sup> siècle“, s. 250.

<sup>27)</sup> Dz. przyt., s. 125—131.

gość projektów, na które piszący patrzy z wszelkim niemal możliwym stopniem aprobaty i odcieniem przyzwolenia: na jednym krańcu leży poważne i pełne przekonanie; w środku zmniejszająca się gradacja „dopuszczania” pewnych idei; to, co jest na drugim krańcu, to niewiele więcej niż ćwiczenie się w pomysłowości, do którego doczepionych jest kilka szalonych paradoksów, mogących służyć za narzędzie albo łatwy środek, aby w razie potrzeby zdezwuować całość tej platońskiej fikcji! Czyż trzeba dodawać, że cała przyjemność More’a została by popsuta, gdyby mu przyszło »dopuszczać nas do sekretu«, z jakim stopniem powagi przystępował do poszczególnych swoich teorii<sup>28)</sup>. Jest to ta sama cecha, którą o nim zanotowano w życiu, że nigdy nie było się pewnym, kiedy żartuje, a kiedy mówi na serio<sup>29)</sup>, i trzeba było jak gdyby aż sprawy wymagającej swą powagą męczeństwa, aby jego obserwatorzy byli pewni jego prawdziwych poglądów!

Od razu tutaj chciałbym zwrócić uwagę na inną stronę humoru More’a, tę, która, jak sądzę, łączy się z pokorą. To, co Anglicy określają jako *sense of humour*, ma wyraźnie do czynienia z poczuciem proporcji spraw absorbujących człowieka. Uśmiech wywołać może właśnie zobaczenie rzeczy, która zrazu zasłania horyzont, na tle innych, które ukażą jej właściwe rozmiary, bo uśmiech przecież pochodzi z zaskoczenia kontrastem. Niewyrobionych lub filozoficznie zachwianych doprowadzić to może do sceptycyzmu. U wierzących, dla których tłem oceny zjawisk jest niezmienna wartość: Bóg, wydobędzie lub wzmoże zbawcze poczucie własnej małości. Wszystko to zrozumie znowu tak świetnie w czterysta lat po Tomaszu More Gilbert Keith Chesterton.

W praktyce życiowej humor będzie się łączył ze sprawami duchowymi More’a bardziej akcydentalnie, np. kraszając jego pisma ascetyczne (ku niemałemu zaskoczeniu krytyków) krotocwilnymi historiami. I tak w „Dialogue of Comfort against Tribulation” sumienie zbyt skrupulatne i sumienie zbyt szerokie zilustrowane są świetną bajeczką, wyraźnie z typu „Roman de Renart”, o tym, jak osioł i wilk przyszli się spowiadać do lisa. Pierwszy zatrapiał się swoimi grzechami, między innymi tym, że budził rykiem swego pana. Gdy otrzy-

<sup>28)</sup> Cyt. przez Brémonda. dz. przyt., s. 124.

<sup>29)</sup> Por. Stapleton, s. 159.

mał wskazówkę, aby jego odżywianie się nigdy nie odbywało ze szkodą innych, bał się jeść słomę, aby nie narazić na niewygodę prosiąt, które sypiały na słomie. Drugiemu lis zalecił, aby koszt jego posiłku nie przekraczał sześciu pensów, i wilk przy najbliższej okazji ocenił, że chuda krowa kosztuje więcej, natomiast spotkany za chwilę tłusty koń nie dochodzi tej ceny. Jakież to posługiwanie się historijkami o zwierzętach średniowieczne!

W tymże „Dialogue of Comfort“ jest ustęp szczególnie charakterystyczny dla całej sprawy życia chrześcijanina „w świecie”. Główna postać rozprawia tam o tym, czy człowiek majątny może podobać się Bogu: „Tak oto myślę, kuzynie, że jeżeli człowiek jakowy trzyma wokół siebie bogactwa dla chwały... światowej... i podoba sobie w nich, uważając człowieka biedniejszego od siebie z powodu ich braku za kogoś o wiele gorszego, próżna bardzo i głupia jest jego duma... Ale z drugiej strony, jeśli znajdzie się człowiek (a oby znachodziło się takich wielu), który bogactw nie miłuje, a gdy takowe w obfitości mu przypadną, nie szuka w nich przyjemności, ale, jak gdyby nie miał ich wcale, trwa we wstrzemięźliwości i pokucie... a przed Bogiem wyznaje i szczerze oświadcza, że... w każdej chwili gotów byłby wyrzec się posiadania, gdyby nie wzgląd na tych ludzi, dla których z pożytkiem się dzieje, że on będzie zarządzał tymi bogactwami, na przykład na gospodarstwo, które utrzyma w dobrym chrześcijańskim ładzie i obyczaju i innym da zatrudnienie..., to zatrzymanie bogactw przez takiego człowieka równe jest zasługą z porzuceniem przez innego wszystkiego“<sup>30</sup>).

4. Ale wszystkie te połączenia, godzenie w pewnych punktach Ducha i Świata, nie zmieniają faktu przeciwieństw w innych punktach. Ta „synteza I stopnia“, jak ją nazwałem, nie wystarczy, kiedy posuniemy się o dalszy krok w analizie rozwoju More'a. Właśnie rozwój daje tu szczególnie dużo do myślenia.

Bo przede wszystkim ten wielki humanista, drogowskaz przełomu epok, nie mógł się rozwijać swobodnie. O posuwaniu się naprzód bez przeszkód po drodze naukowej, którą tak kochał, mówić wprost nie można. Zaczyna się to już w Oxfordzie, gdzie musi cierpieć narzucony mu przez surowego ojca niedostatek, ale przede wszystkim uderza w chwili zabrania go z Oxfordu przez ojca, nie aprobującego jego

<sup>30</sup>) Ks. II, r. XVII.

filologicznych upodobań i zmuszającego go do studiów prawniczych. Rozterka musiała towarzyszyć chwili wyboru stanu, gdy More po czteroletnim pobycie (bez ślubów) w klasztorze kartuzów zdecydował się na zerwanie z myślą o stanie duchownym i na małżeństwo. Przynajmniej pozwala się domyślać tej rozterki żal, z jakim potem w życiu się oglądał na poniechaną drogę kapłańską<sup>31</sup>). Ale nawet w obranym już raz życiu rodzinnym nie było ciągłości postępu: tak mu bliska i, jak się wydaje, dobrana intelektualnie pierwsza żona, Jane Colt, umiera młodo, zostawiając go z czworgiem małych dzieci. O jej następczyni trzeba powiedzieć, nawet przy ostrożności wobec źródeł, że nadto wyraźnie męża nie dorastała. Wszędzie tu musiał się More uciekać do tej postawy chrześcijańskiej, co żąda ufności w opiekę i kierownictwo boże, także wtedy, gdy wydarzenia zewnętrzne jak najmniej o tym kierownictwie zdają się mówić.

Kto wie, czy Tomasz niegdyś, w całkiem wczesnej młodości, nie miewał rzeczywiście momentów owego humanizmu idyllicznego, jakiegoś niesformułowanego (właśnie młodość to potrafi) przekonania o możliwości niezakłóconego, jednostajnego rozwoju wszystkich władz i talentów w człowieku. Może miewał chwile nadziei, że cała ludzkość wkroczy na ścieżkę takiego rozwoju. Mógł go częściowo natchnąć Erazm, z którym razem chcieli budować nową epokę, opromienioną światłem rozwijającej się wspaniale nauki. Ale dość prędko w takim razie było mu sądzone się rozczarować. I tu zwrócimy uwagę, jak antynomie dwóch tendencji w Morusie znajdują oparcie pozajednostkowe.

Bo do doświadczeń osobistych dochodziły doświadczenia społeczne. Sama „wielka sprawa króla“, jak nazywano dążenie Henryka VIII do rozvodu z Katarzyną Aragońską, i dostosowana do tego polityka Anglii przekreślała marzenia najgruntowniej. Sama gotowość Europy do zanurzenia się w odmet wojny wystarczyłaby do wyleczenia autora „Utopii“ z wiary w bliską możliwość jej realizacji, gdyby taką wiarą był ożywiony.

Egoizm jednostkowy i klasowy podnosi w górę głowę tym dumniej, im radykalniej udaje mu się zrywać to, co miano nazywać średniowiecznymi pętami autorytetu. „Owce jedzą ludzi“, jak More się

<sup>31)</sup> O tym przynajmniej zdają się świadczyć słowa wypowiedziane do córki, że gdyby nie rodzina, chętnie byłby się usunął do klasztoru. Zob. R. W. Chambers, dz. przyt., s. 307.

skarżył, grunta dające utrzymanie chłopom stają się pastwiskami dla owiec, aby kapitał latyfundystów mógł wzrastać przez produkcję wełny. Jakiż tłum karierowiczów depcze przekonania, wprzegając się pośpiesznie w służbę „nowej”, bo wyzwolonej od średniowiecznych ograniczeń koncepcji księcia, „Il Principe”. Dla przekonań More'a pod tym względem niemało charakterystyczna jest ta wskazówka, której udzielił jako były kanclerz Cromwellowi (jakże nadaremnie), żeby przypominał monarsze, w którego wszedł służbę, raczej o tym, co ten powinien czynić, niż o tym, co mógłby czynić<sup>32)</sup>, bardziej o ograniczających go obowiązkach niż o ściągających się perspektywach mocy.

W oczach Europy ten kwiat Renesansu, na jaki się zapowiadał właśnie Henryk VIII, szybko się zmienia w zgniły jego owoc. Cóż mogło jego kanclerzowi lepiej przypomnieć (jeżeli o tym kiedykolwiek zapomniał) o niebezpieczeństwach tkwiących w samym kwiecie: albo mówiąc konkretniej, jakże nie miało mu to uświadamiać na nowo zwykłej tezy o grzechu pierworodnym, której zapomnienie właśnie, jak zacytowano na początku, miano kiedyś uznać za jeden z warunków budowy kultury humanistycznej.

I wobec świadomości tej „popsowalności” świata człowieczego musiał się wyraźniej zarysowywać prymat Boga transcendentnego i życia modlitwy, której stale tyle poświęcał czasu. Nasuwała się myśl, że będzie musiał „stać przeciw światu” mimo całą swą naturalną wesołość, całe swoje z tym światem wielokrotne związanie jako człowieka świeckiego, żonatego, polityka.

A jednak — nie. Nie wolno ustąpić, jeżeli idzie o zasadnicze wytyczne całej przyszłości Anglii i Europy, dla których utrzymanie jedności żywego chrześcijaństwa jest sprawą fundamentalną. Jeżeli w swym zrozumieniu, że nie o mniejsze idzie sprawy, ma być samotny, widocznie i tak trzeba. Z mgły, zakrywającej przyszłość, zdaje się coraz wyraźniej występować to, co bez cienia literackiej przesady nazwać może heroizmem samotnej ofiary. Mówi o tym Belloc w essayu pt. „Świadek prawdy abstrakcyjnej” („A Witness to Abstract Truth”) <sup>33)</sup>. More miał dać świadectwo prawdzie, nie rozumianej ani przez rodzinę, ani przez naród, ba, prawdzie nie rozumianej jeszcze

<sup>32)</sup> Tamże, s. 291.

<sup>33)</sup> W zbiorze pt. „The Fame of Blessed Thomas More” (różnych autorów), Sheed and Ward, London, 1929.

przez współczesnych chrześcijan. Przecież sprawa prymatu papieskiego daleka była w świadomości wczesnego XVI wieku od tej jasności, jaką ma dzisiaj. Na chwilę, ale tylko na krótką, przypomina się ta modlitwa samotnego geniusza, jaką Alfred de Vigny włożył w usta umierającego Mojżesza, *puissant et solitaire*. Ale zaraz przypomina się także, że w miejsce znużenia stoika, którego de Vigny zrobił z wielkiego pasterza ludu i który pragnie „zasnąć snem ziemi”, More, jak świadczy o tym szereg tekstów, wyrывa się potężną wiarą do radości nieprzemijającego życia.

W każdym razie, chociaż naród More’a nie rozumiał, ale był w niego wpatrzony. Ten nieskazitelny urzędnik, opiekun biedaków, sławny pisarz, uroczy humorysta był pierwszym autorytetem moralnym w państwie. Coś było nie w porządku w sprawie, której taki człowiek nie aprobował, mogła sobie mówić opinia publiczna. I dlatego Tomasz More musiał zginąć. Wymagał tego „prestiz” nowego porządku. A że pojęcie prestiżu potrafiło być takie przerażające, już tak oderwane od najbardziej podstawowych norm etycznych — to właśnie niemylny znak etatyzmu w pełni ześwieczzonego, to właśnie dowód, że Henryk VIII, jak powiedziano, to „*Il Principe*“ *in action*<sup>34)</sup>.

Ale choć mogło stać się oczywistym dla wrogów More’a, że musi się go „zlikwidować”, jeżeli pozostanie przy swym stanowisku, było zrazu o wiele mniej oczywiste dla niego samego, o ile taka postawa jest jego obowiązkiem. Szło nie tylko o niepodrywanie autorytetu władzy w ogóle, a króla Henryka w szczególności, którego uważał koniec końców za prawowitego władcę, ale także, bardzo wyraźnie, o to, aby nie okazać zbyt dużego zaufania we własne siły przez podjęcie decyzji bohaterskiej. Mówię „bardzo wyraźnie”, bo szereg tekstów na to wskazuje, że Tomasz nie ufa sobie do końca. Wychowany w ascezie benedyktyńskiej, która taki niezwykle nacisk kładzie na pokorę i tak wszystkiego każe człowiekowi oczekiwać z góry, a przy tym może niechętny składaniu ofiar niepotrzebnych, czeka na znak, że ma postąpić w określony sposób. Szuka tego znaku nie w żadnych objawieniach, ale w układzie okoliczności. Stąd ulga psychologiczna, kiedy czuje, że kości są rzucone. Widać ją w tym zadziwiającym wybuchu radości More’a, o której opowiada jego żona; kiedy wracali z rozstrzygającej rozmowy świętego z komisją królewską o wyniku

<sup>34)</sup> Wyrażenie prof. Pollarda (cyt. przez Chambersa, s. 236).

dla niego niekorzystnym, powodem do świetnego humoru More'a był fakt, że sprawy zaszły tak daleko, iż stało się rzeczą oczywistą, że cofać się już niesposób<sup>35)</sup>. Widocznie More był w czasie rozmowy ostrożny, skoro jego sumienie, uwrażliwione na tym punkcie, nie wyrzucało mu, że naraża siebie lub rodzinę niepotrzebnie. Mówił wtedy zięciowi, że wycofywanie się pociągnęłoby wielki wstyd (*shame*): miał zapewne na myśli zgorszenie zdeorientowanej opinii. Już po uwięzieniu autora „Utopii“ powraca to samo. More decyduje się powiedzieć otwarcie, co myśli na temat postępowania z nim władz, dopiero gdy widzi, że nie ma już nic do stracenia: „Skoro widzę, że jesteście panowie zdecydowani mnie skazać (Bóg jeden wie, z jakim uzasadnieniem), powiem teraz tak, jak mi sumienie dyktuje, otwarcie i swobodnie, co myślę o oskarżeniu mnie i o całej odnośnej ustawie“<sup>36)</sup>. W tym oglądaniu się na prowadzącą rękę Opatrzności, która ma mu wskazać przez wydarzenia, co wynika dalej, łatwo widzieć jedno ze szczytowych zaprzeczeń postawy człowieka, szukającego tylko w sobie miary wartości i postępowania. Ale faktycznie trzeba będzie samotnie wykonać własne, jedyne zadanie i przeciwstawić się w tym świecie: a na dobitkę świat będzie to trzymanie się głosu wewnętrznego brał właśnie za tak w rzeczywistości unikane szukanie miary w samym sobie — wręcz upieranie się przy własnym zdaniu.

Skoro jednak ostatecznie przyszedł do wniosku, że tak i tylko tak powinien postąpić, bo do tego i tylko do tego doprowadził go układ okoliczności, w którym czytał wskazówkę z góry, zdobywa się na spokój nawet w więzieniu. Wśród motywów jego pism z tego okresu można znaleźć i tradycyjny średniowieczny motyw Koła Fortuny: ci, co byli niegdyś w górze, spadną z kolei w dół; ten, kto był kiedyś wielkim kanclerzem, jest dziś ubogim i niesprawiedliwie oskarżonym więźniem. Już siedząc w Tower dodaje ostatnią strofę do poematu o zdradzieckiej Fortunie, który zaczął być trzydzieści lat przedtem. Jest w tym dużo z postawy stoika; ale i tu, jak gdzie indziej, nie wolno patrzeć tylko od jednej strony.

O wiele bardziej zasadniczą pociechą pozostaje modlitwa, zwłaszcza nabożeństwo do Męki Chrystusowej. Dowodem szczególnie interesującym są „*Precationes ex psalmis*“, dołączone do łacińskich pism

<sup>35)</sup> Chambers, s. 299.

<sup>36)</sup> Tenże, s. 340.

More'a. Są to zestawienia motywów psalmów, którymi modlił się w tym ostatnim okresie swego życia. Całe życie modlitwa jego musiała być liturgiczna i opierać się o te teksty Pisma św., którym się tak przepoił w czasie pobytu u kartuzów. W tych momentach ostatnich wybiera z wersetów, opłatanych zapewne w różnych okresach własnymi wątkami uczuciowymi i intelektualnymi, z wersetów uczynionych „własnymi“ te, które się stosują do sytuacji człowieka, cierpiącego prześladowanie dla sprawiedliwości:

*Domini, quid multiplicati sunt qui tribulant me? multi insurgunt adversum me*

i zaraz po tym przeciwstawienie się kręgowi szyderców:

*Multi dicunt animae meae, non est salus ipsi in Deo eius.*

*Tu autem Domine, susceptor meus es, gloria mea et exaltans caput meum*

wzywaniu miłosierdzia według psalmu 9:

*Miserere mei Domine, vide humilitatem meam de inimicis meis*  
uzupełnione jest prośbą o utrzymanie się we właściwej postawie:

*Perfice gressus meos in semitis tuis ut non moveantur vestigia mea*  
(Ps. 16)

i wciąż powtarzanym wyrazem ufności:

*Providebam Dominum in conspectu meo semper quoniam a dextris est mihi ne commovear* (Ps. 15).

Trudno całkiem wyłączyć wzruszenie, przeglądając te zapiski chrześcijańskiego Sokratesa, stojącego w obliczu śmierci, myśląc, że w tej konkretnej celi w Tower siedział żywy człowiek, chluba Europy, widział zamykającą się wokół niego sieć nieubłaganych służalców tyrana i starał się, jak im na przesłuchaniach powtarzał, tylko o jedno, o lepsze zjednoczenie ze swoim Wzorem. Wśród wersetów pojawiają się też wiersze z psalmu 21, który Kościół wkłada w usta cierpiącego Chrystusa:

*Ego autem sum vermis et non homo, opprobrium hominum et abjectio plebis.*

*Omnes videntes me deriserunt me, locuti sunt labiis et moverunt caput*

a jednak:

*Tu es qui extraxisti me de ventre, spes mea ab uberibus matris meae...*

Celę w Tower można było łatwo porównać z pustynią, a przecież i wśród takiej pustyni duch More'a trwa w niezłomnej ufności:

*In terra deserta, invia et inaquosa, sic in sancto apparui tibi: ut viderem virtutem tuam et gloriam tuam*

*Quoniam melior est misericordia tua super vitas: labia mea laudabunt te*<sup>37)</sup>.

Jest to już chyba całkowite wyzwolenie ze świata, ze świata zresztą, który zdradził humanizm.

Ponieważ równocześnie zdradzona została jedność europejska, więc w czasie komedii procesu, jaka nastąpiła, More przeciwstawia, jak wiadomo, przypominanym mu, a przeciwnym jego zdaniu opiniom współczesnych mu Anglików opinie z wszystkich czasów i miejsc. Idzie o tylekroć cytowane słowa: „... na każdego z waszych biskupów mam ponad stu za sobą; a na jedną waszą radę czy parlament (Bóg jeden wie jakiego rodzaju!) mam po swojej stronie wszystkie synody z ostatnich lat tysiąca. I na to jedno królestwo mam wszystkie inne chrześcijańskie królestwa“<sup>38)</sup>. Ta afirmacja jednego duchowego organizmu pochodzi, zauważmy tę dramatyczność, od skazanego na śmierć jego przedstawiciela. Słowa, które mogły się znaleźć w karcie fundacyjnej gmachu chrześcijańskiego humanizmu, są niemal krzykiem człowieka tonącego wśród odmętu. -

Z całego tego bohaterskiego i tak świadomego oporu More'a widać, dodajmy, dokładnie, jak płytkie i niewystarczające jest to ujęcie, które zadawała się stwierdzeniem, u takich przełomowych postaci, „dwóch pierwiastków“: „średniowiecznego“ i „nowoczesnego“, przy czym implikacją zdaje się być ujmowanie człowieka jako pudełka z fasolkami dwóch różnych kolorów. Przy pewnym potrząśnięciu przeważają na powierzchni pudełka fasolki zielone, przy innym żółte.

A przecież rozwój dialektyczny jest w człowieku świadomy. More nie poddał się jakiejś powrotnej fali mediewalizmu, on wśród zmieszanych fal wybrał kurs swojej łodzi według własnego rozumnego uznania. Nawet posługując się konkretnymi elementami, wśród których wzrósł, włączał je we wzór ponadczasowy. Nie chciał dać się zamknąć niczemu ciasnemu, szukał szerokich, swobodnych obszarów.

<sup>37)</sup> Zob. wyd. dzieł łacińskich More'a (wraz z pismami króla Jakuba I) przez Krystiana Genschiusa, Frankfurt n. Menem, MDCLXXXIX.

<sup>38)</sup> Chambers, s. 341.

Byłby może na końcu wszystkiego dołączył do swoich *precationes ex psalmis* także i werset: *Factus est Dominus protector meus et eduxit me in latitudinem*.

## II. Problemy

1. Przypuszczam, że jedno z zasadniczych sformułowań More'a na temat zagadnienia humanizmu chrześcijańskiego, gdyby się nim był bliżej zajmował od strony teorii, brzmiałoby: nie ma humanizmu chrześcijańskiego bez humanizmu krzyża. Rozwój w pełni ludzki, tak jak go rozumie chrześcijanin, prowadzić musi przez wyrzeczenia. Wiele z tych rzeczy brzmieć musi jak powtarzanie tego, co znane: a jednak taki Rousseau potrafił o tym zapomnieć.

Chrześcijaninowi łatwo tu uzasadnić doktrynalnie okrzyk: „Wiedziałem!“, jaki mu się ciśnie na usta, przez wskazanie, jak się już mówiło, na grzech pierworodny. Mowa naturalnie o jego skutkach dla natury ludzkiej, nie o jego istocie i następstwach w dziedzinie nadnaturalnej. Idzie o znany choćby z Pascala pogląd o zakłóceniu, wywołanym w człowieku przez jakąś pierwotną katastrofę, który Chesterton ujął tak pamiętnie w drugim rozdziale „St. Francis of Assisi“: „Kiedy człowiek idzie prosto, idzie krzywo... Jest w człowieku spaczenie i obciążenie podobne temu, jakie mają pewne kule do gry, toczące się zawsze po krzywej: a chrześcijaństwo było odkryciem, jak uwzględnić poprawkę na skrzywienie, aby trafić do celu. Wielu uśmiechnie się na to powiedzenie: a jednak jest głęboką prawdą, że wesołą dobrą nowiną przyniesioną przez Ewangelię była nowina o grzechu pierworodnym“<sup>39)</sup>.

2. Problematyka skutków owej pierwotnej katastrofy zaczyna się rozchodzić w kilku kierunkach w momencie, kiedy człowiek się zastanawia nad stopniem tychże skutków u różnych jednostek lub grup. Moment ten może się zejść z codzienną obserwacją wszystkich wychowawców (a więc większości dorosłych), że pewne dzieci mają więcej przeszkód na swojej drodze niż inne. Obciążenia dziedziczne są jak gdyby „zagęszczeniem“ tych skutków grzechu pierworodnego, powiedziałby może teolog spekulatywny; może uzupełniłby to uwagą, że zwiększona będzie dla takich jednostek łaska. Ale z chwilą zaobserwowania nierówności zagadnienie jest otwarte.

<sup>39)</sup> St. Francis of Assisi, Hodder and Stoughton, s. 29.

3. To samo zagadnienie w szerszej skali nasuwa się, gdy przejdziemy na płaszczyznę społeczną. Takie czy inne grupy mogą nieść różny bagaż doświadczeń moralnych. W zakresie np. pracy potomek jakiejś grupy chłopskiej może mieć w sobie odziedziczone przyzwyczajenie do wysiłku, podczas gdy potomek jakiejś szczególnie pasywniejszej bogatej rodziny przyzwyczajenie przeciwne. Ale najwięcej uwagi ta ostatnia sprawa zaprzętała w związku z grupami narodowymi. Jakkolwiek jaskrawo nieścisle bywają takie osądy, czy możemy się zupełnie powstrzymać od klasyfikowania na codzień pewnych narodów? Czy nie mówimy o niektórych, że mają „usposobienie szczęśliwe”? I czy nie mówimy o innych, że wydaje się z biegu ich historii, że są „materiałem szczególnie opornym”? Ileż razy padał ten ostatni sąd np. o Niemcach i ich stosunku do chrześcijaństwa w czasie minionej wojny światowej? Jeżeli chodzi o ojczyznę More'a, to stosunkowo pozbawiony wstrząsów przebieg jej nowszej historii, dobre wyniki wychowania szkolnego i atmosfera łagodności jednego człowieka w stosunku do drugiego wywołały wrażenie, że właśnie Anglicy są narodem, u którego podkład naturalny jest szczególnie szczęśliwy. I tradycja „zaufania naturze” jest bardzo długa w brytyjskiej historii. Nawet w religijności tego kraju podkreślano raczej spokój i rozsądek tam, gdzie u Hiszpana były ogniste wzloty i namiętna walka z samym sobą. Coś z tego wkłada autor „Królowej Siedmiu Mieczów” w usta św. Jerzego jako przedstawiciela Anglików:

„Myśmy inni niż Szkot i Berber: demonów nie gniotła nas zamieć“<sup>40</sup>).

Najdoskonalszym wcieleniem takiego ideału naturalnego i spokojnego rozwoju wyspiarskiego człowieczeństwa wydawał się ten nieskazitelny produkt „public schools”, angielski gentleman. Jakimiż słowami maluje go Newman na zakończenie sławnej jego krytyki: „... jest to niemal definicją gentlemena, jeżeli się powie, że jest to człowiek, który nigdy nie sprawia innym przykrości... Jego główną troską jest usuwanie trudności, przeszkadzających ludziom, w których otoczeniu się znajduje, w swobodnej i nieskrępowanej działalności, i raczej stara się zgrać z ich poruszeniami niż obejmować samemu inicjatywę. (...) Pamięta stale o wszystkich w towarzystwie: jest łagodny dla onieśmiałonych, spokojny wobec utrzymujących dystans

<sup>40</sup>) C. K. Chesterton: „The Queen of Seven Swords”, London 1946, s. 52.

i miłosierny wobec ludzi absurdalnych” itd. itd. Ale cały ten układ zewnętrzny w takim zdawałoby się naprawdę dobrym gatunku jest dla Newmana tylko polorem. Opis, obejmujący przytoczony urywek, został przygotowany przez staranną analizę odpowiedniego ideału wychowawczego, a wynik tej analizy straszliwy. Motorem tego kunsztownie przygotowanego rozwoju jest pycha: „Pycha, przy takim szkoleniu, zamiast żeby się ‘marnowała’ w urabianiu umysłu, zostaje ‘wciągnięta w obliczenia’, wykorzystana; otrzymuje nową nazwę: szacunek dla samego siebie i przestaje być tą nieprzyjemną ‘nietowarzyską’ cechą, jaką jest w sobie. Choć jest głównym motorem w duszy, rzadko pokazuje się na powierzchni...” Kunsztowność tak osiągniętej formy zewnętrznej zakrywającej wciąż to samo zgubne nastawienie podstawowe uwypukla się np. w takiej sprawie, jak pochlebstwo wobec innych. Owa ukryta pycha „...nie znosi jaskrawego schlebiania ludziom — nie dlatego, żeby w najmniejszym stopniu dążyła do wykorzenienia tego w człowieku, czemu służy pochlebca, ale widzi, jak rzecz absurdalnie wygląda, gdy się temu zostawi swobodę, ale rozumie, jak to musi razić otoczenie i jeżeli ma się złożyć hołd ludziom bogatym lub możnym, wiadomo, że jego przygotowanie wymaga większej subtelności i sztuki. I tak próżność, której naturalny upust został zatrzymany, zmienia się w niebezpieczniejsze zapatrzenie się w siebie“<sup>41</sup>). Ta głęboka a ukryta dechrystianizacja ideału wychowawczego, którą demaskuje Newman, nie jest zresztą tylko jednym więcej dowodem niebezpieczeństw, których chrześcijanie lękają się w kulturze oderwanej od religii. Ona ukazuje, jak pewien podkład naturalny jakiejś grupy narodowej wpływa na wspólne wszystkim ludziom duchowe spaczenia. Nawet tam, gdzie ten podkład naturalny wydaje się „korzystny“, spaczenia nie nikną, tylko przybierają postać zewnętrznie gładką. Jeżeli ta postać ma być przejawem właściwego danemu narodowi humanizmu, to chrześcijański humanista będzie musiał pozostać w postawie nieufnej.

Ale inna rzecz, że były to raczej uwagi ilustrujące zagadnienie jako całość i że jeżeli chodziłoby o pochwycenie tego, czego właśnie More bał się w humanizmie swojego kraju, to nie cechy, podkreślone o kilka wieków później przez Newmana, stałyby na pierw-

<sup>41</sup>) John Henry Newman: „The Idea of a University”, Discourse VIII, 10 i 9 (s. 183 i 4 wyd. C. F. Harrolda).

szym miejscu. Zająłaby owo miejsce w jego obawach raczej ta cecha Anglików, która każe im nie doceniać ważności doktryny. Z jednej strony uchroniła ich ona w późniejszym okresie od wewnętrznych wojen czy ostrzejszych konfliktów społecznych, z drugiej jednak strony, właśnie pod koniec panowania Henryka, spowodowała odejście z lekkim sercem od prawd uważanych przedtem za fundamentalne. A to właśnie wytyczyło drogi przyszłego rozwoju kultury.

4. W ten sposób, dotykając zagadnienia typów kultury, jesteśmy przy jednej jeszcze „socjologicznej komplikacji” tezy o grzechu pierworodnym. Teren jest szerszy od terenu narodowego, a w każdym razie podziały się przecinają. I tutaj będzie jasne, że w pewnych typach nawarstwienia i powikłania treści duchowych, przez człowieka wypracowanych, mniej będą sprzyjały rozwojowi moralnemu człowieka niż w innych. Zdanie to nie ma naturalnie sensu dla socjologa ujmującego rzeczy skrajnie (a czyni to bardzo wielu), bo dla niego „rozwój moralny” człowieka jest całkowicie wytyczony właśnie przez „ciśnienie społeczne”, nawiasem mówiąc, jest zawsze interesujące obserwować, jak się przy tym założeniu tłumaczy według takiego badacza obstawanie przy swoich przekonaniach, wbrew otaczającemu społeczeństwu aż do zapłacenia za nie życiem jak u More'a. Ale przyjmując, że zjawiska etyczne mają swoją autonomię i zestawiając ze sobą: świat wewnętrzny człowieka wraz z jego rozdwojeniem i trudnościami i typ kultury, w którym ten świat zewnętrzny rośnie, jako dwa różne czynniki, będzie się również oceniać wpływ tego drugiego na ten pierwszy. Wcześni humaniści pokolenia Erazma i More'a mieli nadzieję na założenie podwalin pod typ kultury sprzyjający rozwojowi moralnemu człowieka. To stanowisko optymistyczne było naturalnie, jak wiele rzeczy w historii chrześcijaństwa, pewną fazą, wahnięciem w stronę przeciwną niż przedtem. Raz obserwuje się większe zaufanie do kultury świeckiej u przedstawicieli chrześcijaństwa, raz mniejsze. Takie fluktuacje, jak wiele innych rzeczy, muszą pozostawać w związku z podstawowymi tezami filozoficznymi i teologicznymi.

Wczesne średniowiecze boczyło się chwilami bardzo wyraźnie na kulturę świecką. Pesymistyczne interpretacje augustyńskiej postaci platonizmu surowo oceniają to, czego się można spodziewać po „ziemskiej połowie” człowieka. Nawet renesans karoliński pojmuje kulturę głównie jako sposób uprzystępnienia człowiekowi Prawdy,

poezję jako środek dydaktyczny. Chrześcijańska myśl o ważności i godności materii czynić będzie różne wylomy w tym platonizującym nastawieniu, aż Arystoteles dopomoże św. Tomaszowi do ujęcia „ludzkiego błota” pogodniej i pozytywniej. Jeżeli *gratia non tollit naturam sed perficit*, to znaczy, że już się tej natury tak bać nie trzeba. Toteż i pogląd na skutki grzechu pierworodnego o tyle mniej surowy niż u „katastroficznego” Augustyna. Ale fakt, że tomizm nie zwyciężył zdecydowanie w swojej epoce, otwiera znów drogę przeciwnym prądom. Przypominam te dobrze znane rzeczy po to, aby zwrócić uwagę na falowanie koncepcji filozofii kultury (mniej lub więcej świadomej) w historii Europy. Wynikłościami różnych postaw filozoficznych były zapewne między innymi różne typy ascezy: ta, która przede wszystkim „poskramia” ciało, i ta, która je „porządkuje”, uważa za środek do celu. W samym renesansie zresztą zdaje się tkwić pewna antynomia pod tym względem. Z jednej strony obserwujemy wzmożenie zainteresowań platonizmem na wielką skalę, z drugiej strony ciało zostawia się maksimum swobody. Rzecz jasna, że każde zjawisko jest innego rzędu, ale ich zestawienie jest pouczające. Otóż dalekie jakby echo tego jest i u Tomasza More. Myślę o jego surowej (aż do włosiennicy) ascezie z jednej strony, a z drugiej o tym pogodnym, pozytywnym stosunku do kultury świeckiej, o którym już była wzmianka. Możliwe i prawdopodobne zresztą, że wspomniana surowość wynikała u More’a raczej z nieufności wobec swojego, indywidualnego ciała, niż z ogólnego nastawienia: pewną rolę musiały i w tym odegrać wcześnie zbliżenia z tak ostrymi zgromadzeniami, jak obserwanccy franciszkanie i najbardziej umartwiony odłam benedyktynów, kartuzi, u których More spędził kilka lat w charakterze lokatora.

5. Nie wiadomo, czy do dziedziny skutków grzechu pierworodnego zaliczyłby teolog spekulatywny tę jedną jeszcze komplikację problemu: łaska a natura, jaka jest związana z samym faktem ograniczenia człowieka przez grupę. W każdym razie patrząc na taką rzeczywistość, jaką znamy z doświadczenia, widzimy nieraz nawet w płaszczyźnie czysto przyrodzonej, że potrzeby społeczeństwa mogą być niezgodne z postulatami rozwoju jednostki. Od najniższego szczebla zaczynając, wystarczy wskazać na fakt tysięcy matek, nie mogących rozwijać wrodzonych zdolności z powodu zaabsorbowania codzienną troską o dzieci i dom. Bardziej świadomą formę taki sam konflikt

przybiera tam, gdzie społeczeństwo zdaje się żądać od człowieka innego rozwoju, niż dyktowałyby to jego własne dyspozycje. Iluż urodzonych, powiedzmy, uczonych zostało politykami w poczuciu „potrzeby chwili”? A iluż mężów Kościoła, spragnionych spokoju klasztornego i kontemplacji, pozostawało na placówkach pasterskich w podobnym poczuciu? Toteż w układaniu się także tych zagadnień chrześcijanin będzie nieuchronnie mówił o jakimś cieniu krzyża nad humanizmem chrześcijańskim. Nie będziemy w to wchodzić, że nieraz takie zadania sobie gwałtu bywały ogromnie płodne, a może nawet wydobywały z człowieka, tego bytu tak czasem dziwnie elastycznego, bardzo „właściwe” dlań osiągnięcia, ani w to, że zamięłowania okazują się od czasu do czasu złudnym przewodnikiem, ani w to, że społeczeństwo, które tak wiele żąda, zarazem daje człowiekowi rzeczy zasadnicze, skoro jest on *animal social*: wystarczy samo stwierdzenie faktu konfliktu. Wnioskiem z takiego stwierdzenia będzie zapewne postulat tak konstruowanego społeczeństwa, aby jednak największa możliwa ilość jego członków mogła iść w kierunku własnych dyspozycji. Taki prawdopodobnie postulat byłby postawił i Tomasz More, który we własnym życiu uznał jednak, że nie wolno mu swobodnie uprawiać wiedzy, którą kochał, bo potrzebny jest na dworze, którego nie lubił.

6. Pozostaje wspomnieć o tym prostym prawie rozwojowym, które mówi, że wzrastanie wymaga odrzucania. W miarę dojrzewania odpadają elementy, które potrzebne były we wczesnych stadiach, choćby dla ich zabezpieczenia. Na tle tego wydaje się nieprzemyśleniem, nawet w płaszczyźnie doświadczalnej, oczekiwać, aby rozwój doprowadził, jak się to lubi powtarzać, do rozkwitu wszystkich załączków w człowieku. Dochodzi zaś dozwolona analogia z dziełem sztuki, dla którego selekcja jest warunkiem niezbędnym. Od strony bardziej ludzkiej selekcja ta będzie nakazem dla podmiotu, który ma w sobie pewien obraz kształtować. Od strony zależności człowieka od Stwórcy, a więc jego roli przedmiotu, selekcja wystąpi również, tylko że tym razem artystą jest ktoś nieskończenie bardziej się wymykający zwykłym obliczeniom o celowości jednostkowego rozwoju. Ten, kto w ogóle przyjmuje chrześcijańską tezę o urabianiu duszy przez prowadzącą Opatrzność, musi zarazem przyjąć coś niewymierzalnego w sprawie ludzkiego rozwoju. Bóg będzie kształtował każdy poszczególny „żywy kamień” dla swoich celów — poza tym

musi go oszlifować z myślą o jego wmurowaniu w cały gmach tego, co liturgia nazywa *beata Urbs Jerusalem*. Stąd znowu potrzeba odrzucania, eliminowania cech, które zdawałyby się najodpowiedniejsze do rozwinięcia. Uderzającym czegoś takiego przykładem może być, przypuszczam, powołanie u jakiegoś np. malarza, aby wstąpić do zakonu ściśle kontemplacyjnego.

Wydaje się oczywistym, że będą to wyjątki. Regułą będzie odpowiednie wykorzystanie podkładu naturalnego. A w dziedzinie planowania społecznego zawsze podstawowe będzie przygotowanie optymalnych warunków dla wypadków stanowiących regułę. A nawet jeżeli będzie się chciało wciągnąć choć trochę w obliczenia to, co nieobliczalne, i zostawić jakieś pole dla tych, których droga będzie całkiem specjalna, to chrześcijanin wierzący w realność łaski i tak powie, że warunki optymalne po temu, aby w jak największej ilości dusz łaska została zasiana, będą zarazem przygotowywać grunt i dla tych, u których jakoś ta łaska będzie poniekąd odrębna. Im większe ułatwienia dla zdrowego rozwoju „przeciętnego” chrześcijaństwa, tym większe prawdopodobieństwo ukazania się różnych „nieprzeciętnych” jego przedstawicieli.

Wszystkie te refleksje przyjmują istnienie jakiejś linii granicznej między rozwojem jednostki opartym o naturalną „swobodę” a takim, który od niej jak gdyby „abstrahuje”, bo ascetyka i mistyka mówią już o swobodzie wyższego rodzaju, o „wolności autonomii”, w każdym razie wzniesieniu się ponad zwykłe pójście za upodobaniami. I ta linia graniczna nie może być pojmowana zbyt ciasno. Z jednej strony najliberalniejsza asceza nie będzie mogła dopuścić do kompletnej emancypacji skłonności naturalnych i będzie musiała żądać porządkowania, z drugiej strony zapewne nawet szczyty życia duchowego muszą być w jakiś sposób, daleki warunkowane typem danej osobowości.

7. Jeżeli powyższe uwagi zdawały się wykraczać poza dziedzinę komentarzy do zagadnień rozwoju Tomasza More’a, sięgając nawet chwilami do formułowania jakichś wytycznych, to jednak cały zrab tych refleksji rodzi się z przemyślenia drogi życiowej tego właśnie szczególnie reprezentacyjnego chrześcijańskiego humanisty. Ufam, że stało się w ten sposób oczywiste, że nie można po przyjrzeniu się sprawie bliżej obyć się bez zrewidowania, na skutek humanistycznych badań, terminu „humanizm”.

Rewizja taka została już dawno przeprowadzona i stąd Maritainowskie rozróżnienie humanizmu antropocentrycznego i humanizmu teocentrycznego. Rzecz w tym, żeby zacząć stosowanie tej dystynkcji przy badaniu poszczególnych sylwet, i tego próbą jest niniejszy essay. Należałoby kiedyś taką pracę rozszerzyć i przebadać pod tym kątem bliżej same pisma More'a, który, choć nie był *ex professo* teoretykiem kultury, dał wyraz szeregowi poglądów na te tematy. Zazwyczaj bierze się pod uwagę głównie „Utopię“, potrzebne byłoby jednak rozciągnięcie badań na całość dorobku świętego humanisty. Wyjaśniłoby to też niejedno z genezy nowoczesności.

Wolno przypuszczać, że postulatem Tomasza More'a było właśnie takie pojęcie humanizmu, które by objęło i wspomniany aspekt teocentryczny: pełny rozwój osoby ludzkiej w Bogu, który będzie o tyle rozwojem także przyrodzonym, o ile pozwoli na to warunki: jednostkowe, wychowania, narodowe, potrzeby społeczne, wreszcie typ kultury.

8. W tym typie kultury zbiega się wiele nici istotnych dla problemu życia i śmierci Tomasza More'a. Można pomyśleć sobie taki typ — z niezbędnym uproszczeniem bogactwa faktów socjologicznych — który pozwoli na stosunkowo bardzo swobodny rozwój, spełniający te właśnie warunki humanizmu teocentrycznego. W nim krzyż, zawsze nieuchronny, będzie na tym odcinku ograniczony do takich rzeczy, jak panowanie nad sobą, wyrzeczenie się osobistego zadowolenia, znoszenie niemiłego otoczenia. W typie innym, mniej sprzyjającym, stanie się koniecznym płynąć w tym czy innym stopniu przeciw prądowi. Było, mówiąc po ludzku, ironią życia More'a, że budowniczości epoki, której był heroldem, uznali za konieczne wmurować w fundamenty wznoszonego gmachu jego zwłoki. Inaczej można ująć ten sam fakt przez powiedzenie, że More wyrzekł się własnego humanizmu, aby uratować jego podstawy dla innych. Świadcstwo dane prawdzie powszechnej, ekumenicznej (jak mawiał Psichari), wyższej ponad daną epokę, ale prawdzie, z której wszystkie epoki wraz z nią czerpać powinny, to przysługa oddana ludzkości. Ponieważ humanizm przegrywa, jako zbyt wyłącznie doczesny, więc można ratować humanizm tylko przez podkreślenie, choćby ofiarą z życia, życiodajnych dlań założeń ponaddoczesnych. Zarazem, w porządku pozadoświadczalnym, More

oddaje przysługę krajowi, który go zabija. Jakże pod tym względem pouczająca jest działalność modlitewna tych zakonnic, które podjęły dzieło nieustającej ekspiacji za śmierć More'a, chcąc w ten sposób jego ofiarę, wbrew obojętności otoczenia, niejako zdynamizować. Jeżeli, jak pisze w swej najnowszej książce Christopher Dawson, „cała historia kultury pokazuje, że człowiek ma naturalną skłonność szukania podstawy religijnej dla swego społecznego życia i że kiedy kultura traci swoje duchowe fundamenty, zaczyna się chwiać“<sup>42)</sup>, to właśnie ci, którzy przypominają o fundamentach, najbardziej przysługują się kulturze.

Wśród tych fundamentów ma swoje miejsce teza, że człowiek upadł. Im szerzej otwarte będą oczy na nieuniknioną braków, cierpień, na niebezpieczeństwo wypaczeń i słabość człowieka, ufającego wyłącznie w moc własną, tym bardziej realistyczna będzie postawa, z jaką się przystąpi do budowy *civitas terrena*. Ale w tym logika i równowaga katolicyzmu, że tę tezę równoważy druga, o podniesieniu człowieka z powrotem na wyżyny przez odkupienie, przez mękę, prowadzącą do końcowego przeobstwienia. Stąd dwa aspekty krzyża: męka i triumf, jego groza i jego cenna.

Podnosi je liturgia; a za liturgią umiała je podnieść ta prastara chrześcijańska liryka, jaką jest poezja angielska sprzed Wilhelma Zdobywcy, miejscami tak mocno tekstami kościelnymi przepojona. Mam na myśli utwór, zwany „Sen o Świętym Drzewie“ („Dream of the Rood“). Ukazuje on zarazem długą tradycję wielu pokoleń średnio-wiecznej Anglii, która otaczała krzyż czcią głęboką, a którą także Tomasz More, ten promienny humanista, tak wyraźnie reprezentuje.

W utworze nieznany poeta raz widzi święty przedmiot w jednym ze wspomnianych aspektów, raz w drugim; oto próba parafrazy aliteracyjnych wierszy:

... drzewo chwały ujrzałem

światne i zdobne: lśniło wśród radości,  
okryte złotem i klejnotów godną szatą,  
drzewo Pana.

A wżdy wyczułem pod tym złotem  
trud walki podjętej za nieszczęsnych; drzewo jeło wtedy

<sup>42)</sup> „Religion and Culture“, London, Sheel and Ward, 1948, s. 217.

*broczyć po stronie prawej i smutek wzburzył mnie do dna;  
zjął mnie lęk na ten widok tak piękny i widziałem, jak na*

*Iśniącym Znak*

*mieniły się barwy, ozdoby: przez chwilę spływał potem,  
krwią broczył; za chwilę okrywały go skarby <sup>43)</sup>.*

Dużo wskazuje na to, że More umiał świetnie dojrzeć tę stronę triumfalną krzyża. W ostatnim swoim okresie tak wyraźnie i wielokrotnie krzepił się myślą o przygotowanej przez mękę chwale.

Dlatego ten miłośnik dobrej kompanii i wesela, żegnając się ze swymi zabójcami, wyraża nadzieję spotkania się z nimi w zgodzie w państwie radości.

---

<sup>43)</sup> Por. wyd. Hulberta Bright's Anglo-Saxon Reader, New York 1915, s. 183.

## ŚŁAWA I NIEŚMIERTELNOŚĆ

Nie ma pisarza, który by nie myślał o sławie. Tylko w średnio-wieczu spotyka się bezimienne książki, których autorzy, ukrywając swoje nazwiska, zwracają się przy końcu dzieła z modlitwą do Boga albo z prośbą do czytelnika, by o nich pamiętał w kościele. Humanisci przywrócili, a nawet przewyższyli antyczną żądzę rozgłosu i od razu pierwszy w tym świetnym orszaku, patron humanizmu, Petrarca zdobył za życia wielką sławę. Wawrzyn poetycki, który mu Rzym ofiarował, stał się hasłem do niebywałych uroczystości. Było to w okresie opuszczenia i upadku wiecznego miasta; papież przebywał w Awinionie, ulice były zaniedbane, życie biedne, kościoły waliły się i zarastały trawą. W ten mrok padł nagle snop światła, gdy na Kapitolu składano hołd poecie, przypominając rozbójniczemu światu, że praca twórczego ducha jest najwyższym triumfem. W Arezzo, gdzie się Petrarca urodził, władze miejskie pokazały mu jego dom, otoczony kultem. Pewien złotnik w Bergamo, u którego się zatrzymał Petrarca, kazał wyzlocić pokój, gdzie poeta nocował. Papieże, cesarze, królowie, książęta ubiegali się o jego obecność na swoich dworach, wymieniali z nim listy, prosili o rozmowę. W Wenecji zasiadał po prawej ręce doży. Ludzie pielgrzymowali z daleka, aby go zobaczyć.

Takiej sławy nie zdobywa się samą zasługą ani nawet geniuszem; jest to wielkie i rozległe przedsięwzięcie, którego nie można zostawić bez dozoru. W listach Petrarki znajdujemy dowody, że umiał sobie robić propagandę, co prawda szanując swą godność, i umiał posługiwać się przyjaciółmi, nie przekraczając granic przyzwoitości. Był nawet zdolny do kłopotliwych kompromisów, jak o tym świadczy jego pobyt na dworze okrutnych i bezwstydných Viscontich, czego mu nie mógł darować jego wierny Boccaccio. W umiejętnym gospodarowaniu swoją sławą Petrarca szedł śladami starożytnych, Cicero, którego tak uwielbiał, mógł go być niejednego nauczycić.

W starożytnym Rzymie dzieło literackie nie miało łatwej drogi. Rozpowszechniane w odpisach, narażało autora albo na własne koszty,

bardzo znaczne, albo na kaprysy księgarzy, goniących za prędkim zyskiem. Trzeba się było nieraz dobrze napracować, wynająć salę i zebrać słuchaczy chętnych do przyjęcia utworu, zdobyć sobie gromadkę życzliwych, którzy by je chwalili na forum, przywiązywać ich do siebie smacznymi obiadami. Obiady literackie były za Augusta znaną instytucją, satyra miała swoje słowo do powiedzenia o takich, gdzie zarówno potrawy jak i utwory gospodarza były na niskim poziomie. Tam również rozkwitły pierwsze salony literackie, które w coraz innej postaci odnawiać się będą i na dworach średniowiecznych z turniejami poetyckimi, i w zebraniach humanistów, i wreszcie w tych świetnych konstelacjach salonów, które miała każda epoka literatury francuskiej i które dziś jeszcze nie wygasły. Były to kwatery główne kampanij o sławę. Przez nie prowadziła droga do nagród i orderów, do synekur, które zastąpiły dawne beneficja i prebendy, do lukratywnych umów z wydawcami i dyrektorami teatrów lub potężnych dzienników, wreszcie do Akademii. Rządziły w nich kobiety i niejeden wieńiec laurowy, który do dziś zachował świeżość, spłotły ich piękne i zgrabne ręce.

Mało kto w całej literaturze europejskiej dorównał Wolterowi w organizowaniu własnej sławy. Co prawda sprzyjał mu wszechwładny urok języka francuskiego i wielki posłuch, jaki w tej epoce miał głos pisarza. Nie mając pod ręką prasy, która dopiero ząbkowała, potrafił zamiast reporterów posługiwać się pisarzami, ambasadarami, arystokracją i monarchami wszystkich krajów. Nie wahał się obsypywać pochwałami rabusiów politycznych i despotów, uzyskując w zamian ich hołdy. Zaznał rzadkiego szczęścia, że był uważany za najświetniejszego reprezentanta swego narodu i wieku. Po nim nikt nie osiągnął piórem takiej potęgi, nawet Goethe i Byron.

Gwiazda literatury wyraźnie przygasła. Niegdyś pisarze byli jedynymi ludźmi, którzy wyrastali ponad stany i dostojeństwa przez władzę, jaką zdobywali nad duszami. Czcząc ich czciło się wartość człowieka poza przywilejami urodzenia — w czasach, kiedy wszystko zależało od przodków (nawet stopień kapitana), nabierał szczególnego znaczenia ten, kogo geniusz równał z władcami. Napoleona wielbiono nie tylko za zwycięstwa, ale i za to, że przełamał odwieczny porządek świata: obalił stare dynastie, na ich gruzach zbudował swoje cesarstwo i dał zdumionym narodom chwilę złośliwej radości, że „człowiek

z nizin“, jak się to mówiło, podeptał zmurszałe pergaminy. W sto lat po nim i to się już zbanalizowało.

Chateaubriand, który Napoleona podziwiał, ale i nienawidził, ponieważ uważał go za rywala i rabusia własnej sławy, pocieszał się taką refleksją: „Sława literacka jest jedyną, do której nic obcego nie wchodzi. Można zawsze oddać część sukcesów wojennych żołnierzom i szczęściu\*). Tak Achilles zwyciężał Trojan z pomocą Achajów, ale Homer sam stworzył Iliadę i bez Homera nic byśmy nie wiedzieli o Achillesie“. Dziś melancholijny René miałby powód do głębokiej goryczy nie tylko na widok zawrotnych karier politycznych, ale i bardziej niespodziewanych rywali sławy literackiej: gwiazd i gwiazdów filmowych (piękne słowo — to jak kaczką i kaczor), bokserów, atletów. To ich autografy zapelniają sztambuchy panien, których prababki marzyły o podpisie poety.

Nawet w Ameryce, gdzie natychmiastowe powodzenie jest uświęconym hasłem, a tym bardziej w reszcie świata są pisarze, którzy raczej czekają na sławę, niż ją sami przyspieszają. Należą do ich liczby natury powściągliwe, dyskretne, wrażliwe, skromni pracownicy, którzy nieraz sami nie wiedzą, że cel, jaki sobie wymierzili, prowadzi do wielkości, wreszcie zbyt dumni, aby się poniżyć do ubiegania się o rozgłos i zaszczyty. Spośród nich los wybiera na przemian postaci, które wieńczy późną, ale szlachetną sławą, i nieszczęśliwych, szukających ucieczki od sierocej doli w samobójstwie. Marcel Schwob, który próbował się zabić, odratowany, rzekł: „Największą goryczą przejmuję nie własne niepowodzenie, ale powodzenie tych, którzy niżej od nas stoją“.

Komedia Bourdeta „*Vient de paraître*“ albo starsza od niej powieść Bensona „*Wielki człowiek*“ spopularyzowały zakulisowe życie sukcesów wydawniczych Anglii i Francji, kipiące od intryg, podstępów, reklamy. Autor nie zawsze jest w nich bierny, czasem bardziej przedsiębiorczy od wydawcy. W paru ostatnich dziesiątkach lat byliśmy świadkami ukartowanych skandalów, rzekomych porwań, którymi autorzy łaknący rozgłosu wspomagali swoje książki, były i odwieczne sposoby zwrócenia uwagi, jak pojedynki, rozwody, wszystko w zalewie artykułów, wywiadów, fotografii. Benjamin Crémieux, który

\*) Tak samo myślał Tolstoj, nicując geniusz Napoleona we wspaniałych rozdziałach „*Wojny i pokój*“.

znał dobrze podszewkę życia literackiego we Francji, powiedział mi raz, wskazując modnego pisarza: „On gotów własną matkę sprzedać, jeśli mu to podniesie nakład o sto tysięcy!” Mój Boże, widziałem parę lat temu książki tego autora na wybrzeżu Sekwany, u bukinistów, zakurzone, poniechane, jakby już miały tysiąc lat.

Dopóki pisarz żyje, działa, użera się ze swoimi krytykami albo odpycha ich milczeniem, dopóki można się spodziewać, że nie powiedział jeszcze ostatniego słowa, że każdej chwili potrafi dorównać swoim najlepszym dziełom albo je przewyższyć, dopóki sama jego obecność w życiu i świecie literackim nakazuje szacunek, nikt się nie kwapi go „obałać”, im starszy, tym jest pewniejszy swojego stanowiska, w każdej bowiem generacji odczuwa się potrzebę „nestorów”, reprezentacyjnych starców, których się obsypuje zaszczytami, nie wyzywając zazdrości młodych, ponieważ ci widzą w nich niejako prefigurację własnej dostojnej sędziwości. Lecz po śmierci każdy purpurat literatury schodzi do czyścica, skąd go uwolnią po pewnym czasie, jeśli nie zostanie skazany na ostateczną nicość. Niektóre sławy jakby szczególnie wyzywały pokutę, France już w dniu pogrzebu został sponiewierany w broszurze pt. *Cadavre*.

Wtedy spieszą na ratunek wierni wyznawcy. Zakładają towarzystwa przyjaciół, urządzają wystawy i uroczyste akademie, nazywają ulice imieniem zmarłego, przybijają tablice pamiątkowe na jego domu, fundują stypendia jego imienia, starają się je umieścić na gmachach instytucji literackich, na szkołach, publikują listy, pamiętniki, różne papiery pośmiertne, budząc ciekawość do człowieka, gdy osłabło zainteresowanie pisarzem, powstają nawet czasopisma dla badania jego twórczości. Francja roi się od takich kultów domowych. Widocznie jest w nich coś pociągającego, skoro ten i ów pragnie ich zakosztować za życia, podobnie jak Karol V wyprawił sobie własny pogrzeb. Nie bez zdumienia słyszymy w radio głos osiemdziesięcioletniego Gide’a, egzaminowanego przez p. Amrouche z życia i twórczości, jak Goethe w znanym żarcie uniwersyteckim. Z jeszcze większym zdumieniem czytamy opublikowaną obecnie korespondencję Claudela i Gide’a, odsłaniającą rzeczy tak intymne, że i w papierach pośmiertnych mogłyby ujść za zuchwałość. Jules Romains zaś sam założył i obsługuje „*Cahiers des Hommes de bonne volonté*”, periodyk na wzór tych, jakie posiada Balzac lub Proust.

W świecie współczesnym życie literackie stało się zbyt przeludnione i hałaśliwe. Publiczność czytająca jest zdezorientowana. Prasy drukarskie wyrzucają co dzień takie mnóstwo książek, wszystkie są zachwalane tak krzykliwe, że jakikolwiek sąd jest tworem przypadku. Oprócz specjalistów, dokonywających ścisłego i świadomego wyboru, nikt nie panuje nad swoją lekturą. Można pół wieku przeżyć wśród książek z oddaniem, ciekawością, entuzjazmem, a mimo to nie dotrzeć do dzieł znakomych, bo z tysiąca powodów nie znalazły się one w naszym zasięgu. Nikt nie zna tylu języków, by każdą literaturę mógł śledzić w oryginałach. Przekłady zaś idą drogą fantastycznych nieporozumień, niedorzecznych kaprysów i sprytu księgarskiego. Nie podobna żadną wyższą myślą uzasadnić takich sukcesów międzynarodowych, jak Axel Munthe lub Ossendowski. Tysiąc książek pokrewnych a lepszych w stylu i w treści musiało pozostać w ukryciu, by te właśnie mogły być narzucone uwadze obu półkul, ze stratą dla swoich krajów. Każdy tydzień przynosi takie niespodzianki, mówię: tydzień na pamiątkę tej smutnej rubryki w pismach francuskich: *Le livre de la semaine*. Oto jest miara współczesnej nieśmiertelności. Może i to okaże się za wiele i niebawem zobaczymy: *Le livre du jour*, a w końcu: *Le livre de la dernière heure*.

A jednak w tej ciżbie walczącej o posłuch i uznanie, w każdej epoce jest kilku, przeznaczonych, by trwać i spoglądać na strumień przemijania z wysokości pomników. Na równi z obchodami uroczystymi, akademiami w dniach rocznic pomniki podtrzymują jeszcze wiarę w kult pisarzy. Dają one powód wielu złudzeniom. Patrząc na postaci ze spiżu czy marmuru, nikt prawie nie myśli, jak ludzie, których one wyobrażają, byli za życia lekceważeni, obrzucani błotem, znienawidzeni, dopóki śmierć nie wyniosła ich z zamętu złych namietności. Nieprzeliczeni są pisarze, którzy dopiero z wysokości swej mogiły wyrosli w oczach społeczeństwa. Trumnę Żeromskiego przepasano wielką wstęgą Polonia Restituta, która nigdy nie ozdobiła piersi, póki biło w niej serce, mieszczące w sobie wszystkie gorycze i wszystkie nadzieje narodu.

Jak długo bowiem pisarz żyje, czepiają go się pretensje i wymagania chwili bieżącej, naciska go zewsząd jego czas, pochłonięty sprawami, które wydają się najważniejsze i najbardziej pilne. Za życia pisarz jest człowiekiem, czyli synem, mężem, ojcem, lokatorem, po-

datnikiem, obywatelem. Zawsze kogoś drażni, gorszy, obraża, oburza, zawsze komuś zawadza, przeszkadza, zawsze kogoś jego cień przesłania i komuś nie pozwala urosnąć, zawsze są naglące problemy, o których się jutro zapomni, które dziś jednak wymagają natychmiastowych rozstrzygnięć i sojuszków: wystarczy gest niecierpliwości lub lekceważenia, nieopatrzne słowo lub nierozumny krok, by wzbudzić odrazę, a zajęcie stanowiska pokłóci go z tymi, co są innego zdania, nic bowiem rzadszego, jak wyrozumiałość dla cudzej opinii, choćby najszlachetniejszej. Dzieje się tak zwłaszcza w epokach burzliwych, podczas przewrotów i przemian, kiedy indziej zaś, gdy życie społeczeństwa idzie gładko i gdy ono samo jest zrównoważone, opanowane i rozsądne, pisarz nic nie straci w jego oczach, choćby się od niego odwrócił z pogardą. Przeciwnie, może nawet urosnąć jego autorytet. Lecz nawet w najspokojniejszych okresach pisarz wyzywa ostre sądy współczesnych przez swoje ambicje, intrygi, zawiści. Dzieje się to zawsze, kiedy opuści świat myśli, słów, by zejść tam, gdzie aktywność ludzka wyżywa się w kłębowisku namietności i dążeń powszednich.

Po śmierci pisarza jego imię bardzo szybko uwalnia się od tej paśmożytniczej flory, o ile oczywiście ma przetrwać w pamięci potomnych. Zarys jego postaci coraz bardziej się upraszcza. Da się ona wypowiedzieć w kilku zdaniach, czasem w paru słowach albo i w jednym przymiotniku. I oto wielka i skomplikowana psychika ulatuje w nieśmiertelność dźwięcznym hasłem, które pokolenia powtarzają ze wzruszeniem lub z obojętnym szacunkiem. Cały Panteon literatury jest zaludniony takimi cieniami, nakreślonymi szybkim i pobieżnym rysunkiem, z którego jak wstęga mowy na starych obrazach wykłwita odróżniający je epitet.

Nic smutniejszego nad puste imiona, które odzywają się z nazw ulic i których nie podobna rozwikłać bez leksykonu. W Atenach są całe dzielnice, które oszalałamią zalewem imion, znanych tylko miłośnikom starożytności. W Paryżu potrzeba tegiej erudycji, by nie czuć się obco pod tabliczkami, upamiętniającymi wygaśnię sławy. A przy każdym fotelu „nieśmiertelnych”, czytając litanie tych, co na nim zasiadali w ciągu trzech stuleci, odczuwa się głęboką melancholię.

Pamięć europejska jest przeciążona. Wiek XIX narzucił jej niezmierne mnóstwo imion ze wszystkich epok i narodów. Dokonało się

wtedy rozszerzenie widnokregu dzięki ulepszonym środkom komunikacji, wymianie myśli między wszystkimi częściami świata, gdzie człowiek biały osiadał i stykał się z obcymi kulturami, które poznawał i studiował. Nieznana przedtem w takim stopniu ciekawość uczyniła umysł europejski zdolnym do rozumienia i przyjęcia najbardziej różnych i przeciwnych poglądów, form, piękna, wyrazu.

W poprzednich epokach wszystko ogniskowało się w jednym punkcie widzenia, np. narodowym, religijnym. W średniowieczu prawie nie zwracano uwagi na literaturę, nie mającą związku z prawdami objawionymi. Humanizmowi wystarczył antyk i jego naśladownictwo. Klasycyzm francuski zacieśnił się do paru ideałów artystycznych. Pod koniec XVIII wieku takie zjawiska, jak zmartwychwstanie Szekspira lub świeży pogląd na starożytność, zwiastowały okres nowego odczuwania. Wypełnił je wiek XIX w swym niezmordowanym badaniu literatury przeszłości i chwili obecnej we wszystkich szerokościach geograficznych. Dokonano znacznych przesunięć. Niejedna z dawnych wielkości zmalała, imiona, dotąd nieznane lub lekceważone, doszły do sławy. Entuzjazm dla wszystkiego, co piękne, oryginalne, twórcze, zebrał w jednym kulcie Nibelungi i Szah-nameh, Mahabharatę i Boską Komedię; dramat chiński, japoński, indyjski odezwał się w teatrach europejskich; utorowano drogę liryce, powieści małych narodów, zamkniętych dotąd w swych granicach lub tak odległych, że nikt się przedtem do nich nie trudził. Mogło Bractwo Prerafaelitów układać kalendarze wielkich pisarzy i artystów, by czcić ich rocznice, ten obyczaj rozszerzył się po wielu krajach i dziś można obchodzić tysiąclecia Cicerona lub Wergilego na obu półkulach, a nawet mniej doniosłe imiona domagają się swoich świąt.

Tak rośnie brzemień dat, nazwisk, dzieł coraz trudniejsze do udźwignięcia. W monumentalnych tomach, których liczba się powiększa w coraz nowym opracowaniu, dziesiątki specjalistów jednoczą swoje wysiłki, by przedstawić „literaturę świata”. Lecz spotkałem kiedyś książeczkę z niefrasośliwego roku 1900, zgrabny tom dwustostronicowy (nawet z ilustracjami), gdzie autor uporał się z pięćdziesięciu wiekami literatury od Egiptu, Babilonii i Chin, z całą powierzchnią globu ziemskiego, od Pacyfiku do Atlantyku, gdzie nasza własna literatura streściła się nie wiem czy w dziesięciu wierszach — było to jakby pokwitowanie otrzymanego spadku i widziało się, jak szcze-

śliwy spadkobierca, załatwiwszy tę czynność, wraca spokojnie do rannej gazyty.

Jesteśmy jednak godną zaufania potomnością. Jak żadna, umiemy zapewnić książkom najdłuższą egzystencję. Stworzyliśmy doskonale środki konserwacji. Wielkie biblioteki w pancerzach z żelaza i betonu, z podziemnymi galeriami, chronią najlichszy strzęp papieru od starych wrogów: ognia i wody, a spieszą, by go tak samo zabezpieczyć od klęsk nowoczesnej wojny. Naciąga tu z pomocą mikrofilm, który pozwala zmieścić w walizce zawartość całych sal bibliotecznych i tę walizkę w dniach grozy unieść w spokojne miejsce. W ten sposób czasopisma a nawet dzienniki, które by musiano w końcu wyrzucić, bo nie starczyłoby dla nich przestrzeni, które zresztą uległyby prędzej czy później zagładzie z przyczyny marnego i kruszącego się materiału, zdobędą szanse przeżycia długich wieków w tej swojej mikroskopijnej postaci. I jeszcze więcej: pojawił się pomysł, by niektóre dzieła były wydawane w formie pudełka, zawierającego tekst drukowany, fotografię rękopisu, ikonografię autora i jego pracy, wreszcie jego głos nagrany na płycie.

Już dawniej postarano się ustrzec od zużycia pierwsze wydania współczesnych książek, tak poszukiwane przez bibliofilów, gdy staną się rzadkością: w Bibliothèque Nationale oznacza się je trójkątną pieczęcią zielonego koloru i albo się ich wcale nie pożycza, albo bardzo rzadko. Oczywiście nie każdy dostępuje tego zaszczytu: wybiera się autorów, którzy mają widoki na nieśmiertelność. Dyrekcja biblioteki zachowuje rzecz w sekrecie, świat literacki usiłuje go przeniknąć. Są kwasy, pretensje, urazy, słyszy się o takich, którzy poszukują protekcji u kustoszów, by dostać „zielony trójkąt“, nieomal równie pożądany jak rosetka Legii Honorowej. Oczywiście przyszłość, jak zawsze, wypłata niejednego figla i bibliofile XXV wieku będą załamywać ręce nad zagładą pierwszych wydań autorów, którzy w naszych oczach nie byli godni „zielonego trójkąta“.

W porównaniu z naszą zapobiegliwą epoką poprzednie, zwłaszcza od schyłku starożytności do humanizmu, były okrutnie niedbałe i marnotrawne. Cóż zostało z obu literatur klasycznych? Same strzępki, jak te skrawki pysznych materii, które znalezione w grobach, pokazują nam w muzeach, zalecając w nich podziwiać strój koronacyjny faraona lub cesarza. Sofokles napisał około stu dramatów, Ajschylos

nie o wiele mniej, a każdy z nich ma ich dziś tylko siedem. Eurypides stracił przeszło dwie trzecie swego dobytku, Arystofanes ocalił tylko jedną dziesiątą, z wielkiego dorobku Menandra, od którego wychodzą niemal wszystkie motywy komediowe, zostały luźne fragmenty. Alkajos, Safona, Tyrtajos, Archiloch przemawiają do nas urwaną nutą, jak ustrzelony ptak. Z wielu nie zostało nic oprócz imienia. Z setek dzieł filozofów, wśród których było tylu geniuszów, zachowały się cytaty u Diogenesa Laertiosa, tak niemądrego, że go Mommsen nazwał „baranem o złotym runie“. W porównaniu z tym wspaniałym lasem, szumiącym tysiącami imion, jakim wydaje nam się literatura grecka, to, co ją dziś wyobraża, wygląda jak parę samotnych drzew na polanie, gdzie nawet rzadki pień się uchował, po innych zostały tylko puste doły — okrutne karczowisko wieków.

I dla literatury łacińskiej los nie był łaskawszy. Przepadły jej początki, Plaut i Terencjusz sami jedni przeżyli całą komedię rzymską, ze schyłku zaś republiki, z epoki cesarstwa dotarła do nas gromada autorów, gdzie geniusze sąsiadują z pocziwymi nudziarzami: Cezar z Neposem, Salustiusz z Pliniuszem Starszym, Horacy z Frontinusem, który pisał o wodociągach, Liwiusz poćwiartowany, Tacyt z wyżartym środkiem „Annales“.

Nie można winić samej starożytności, ponieważ i ona się znalazła na bibliotekarstwie. Aleksandria posiadała zbiór woluminów, zawierający bodaj że wszystko, co Grecja stworzyła w literaturze, filozofii i w nauce; mniejsze biblioteki były rozsiane wszędzie, w samej Grecji, w Azji Mniejszej. Rzym cesarski miał kilka wielkich księgozbiorów, greckich i łacińskich. Okazało się to jednak za słabe, by oprzeć się najeździe, pożarom, zniszczeniu.

Nigdy się nie dowiemy, ile z tego naprawdę przetrwało, ponieważ los miał w zanadrzu nowe klęski. Średniowiecze nie dla wszystkich autorów i nie dla wszystkich książek starożytnych było życzliwe. Jedne były zawsze czytane i wciąż na nowo przepisywane (wprawdzie coraz gorzej), lecz tysiące innych nikogo nie zajmowały prócz szczurów. Kiedy zaś nauczono się korzystać ze starożytnych pergaminów, jako z materiału piśmiennego, wymazując dawny tekst i zapisując nowy, powstały palimpsesty, smutne pomniki zgładzonej myśli, która dopiero w naszych rękach, przy sprzyjających okolicznościach i użyciu nader

subtelnych środków, wychyla się niekiedy pajęczynką liter, rozsnutych pod średniowiecznym atramentem.

A i ta przetrzebiona tyłu klęskami gromadka pisarzy starożytnych mogła być jeszcze zdziesiątkowana. Humanisci przyszli w ostatniej chwili, by ocalić niektórych skazańców. Oto opis wizyty Boccaccia na Monte Cassino: „Pragnąc obejrzeć bibliotekę, o której słyszał, że jest wspaniała, zwrócił się do jednego z mnichów z pokorną prośbą, by mu ją otworzył. Lecz ten szorstko odpowiedział pokazując wysokie schody: „Sam sobie idź, jest otwarta!“ Boccaccio pobiegł wesoło i znalazł to miejsce skarbów bez drzwi i zamków, a wszedłszy zobaczył trawę, którą wiatr posiał przez zięjące okna, a książki pod grubą warstwą kurzu. Zdumiony, zaczął otwierać i przeglądać jedno po drugim — liczne i rozmaite dzieła starożytnych i obcych pisarzy. W niektórych tomach były powydzierane ćwiartki, w innych obcięte marginesy, inne w inny sposób zniszczone. Ubolewając nad losem tyłu znakomitych umysłów, które dostały się w ręce ludzi niegodnych, rozplakał się i zeszedł na dół. Spotkawszy w krużganku jednego z mnichów, zapytał, dlaczego tak cenne książki są tak szpetnie sponiewierane. Odpowiedziano mu, że niektórzy mnisi, chcąc zarobić parę solców, wrywają ćwiartki pergaminu, wycierają na nich pismo i robią z nich psalterzyki dla chłopców, a z wyciętych marginesów pożyteczne pisemka dla kobiet“.

Petrarca, Boccaccio, Coluccio Salutati, Poggio Bracciolini, inni dokonywali wypraw do odległych klasztorów, przetrząsali archiwa katedralne, myszkowali po strychach i lamusach, jeździli po całej Europie, wrzęgali do swej pracy ambasadorów, poselstwa i ratowali butwiejące wolumina, które natychmiast albo sami kopiowali, albo oddawali godnym zaufania kopistom. Dzięki nim posiadamy Cicerona, Tacytę, Katullę, ten ostatni byłby przepadł, gdyby go nie przepisał Coluccio Salutati — rękopis weroneński, z którego humanista florencki zrobił kopię, w jakiś czas później zaginął. Tak by się stało ze wszystkim, czasem jeden dzień decydował o losie książki. Petrarca pożyczył pismo Cicerona „De gloria“, odkładając na później jego skopiowanie — nigdy już do niego nie wróciło ani do nas, po dziś dzień. Wydani drukiem prawie natychmiast po jego wynalezieniu, ci pisarze, wydobyli już jakby z grobu, weszli w nowy okres sławy, dla niektórych świetniejszej od wszystkich dotychczasowych triumfów.

Gutenberg dał dziełu literackiemu potężne środki do przetrwania nawet największych katastrof dziejowych. Co prawda w XV i XVI w. nakłady były jeszcze tak szczupłe, że ten i ów inkunabuł stał się wielką rzadkością albo i unikatem, lecz odtąd liczba egzemplarzy tak wzrosła, środki zaś konserwacji tak się udoskonaliły i rozpowszechniły, że każda książka ma szanse nieśmiertelności. Nie można bowiem mówić o śmierci dzieła, dopóki ono istnieje choćby w jednym egzemplarzu. Przypadek — odkrycie papirusów z ich wierszami — doprowadził do zmartwychwstania Bakchylidesa i Herondasa, dwóch zaginionych poetów. Taki sam przypadek albo nagła odmiana zainteresowań zapewnić może po wiekach triumfalny powrót autora dziś wzgardzonego czy zapomnianego. Obecnie każda książka, choćby spis telefonów, ma olbrzymią przewagę nad pisarzami antyku i średniowiecza: nie musi szukać łaskawej duszy, która by się nią tak zajęła, żeby jej zechciała poświęcić pracę długich miesięcy na skopowanie. Kogo nie chciano czytać, tego i nie chciano przepisywać, w ten sposób ginęły całe epoki, gatunki literackie. U nas w podobny sposób zaprzepaszczono wiek XVII, tak płodny i obfity, istny „ogród nieplewiony“, ale bogaty w nowe formy, pełen soków, został żywcem pogrzebany, najpierw wskutek zjadliwej cenzury, następnie przez obojętność społeczeństwa. Paska i „Wojnę Chocimską“ Potockiego wydano dopiero w połowie XIX wieku, gdzie już mogły być tylko zażytkiem, przeznaczonym dla rozkoszy amatorów staropolszczyzny i dla szkoły, a odebrano im możliwość kształtowania narracji polskiej i wiersza epickiego przez kilka pokoleń. Tak samo poezje Zbigniewa Morsztyna nie weszły jako naturalne ogniwo w rozwój żołnierskiej liryki. I setki innych dzieł, z których wiele pozostało dotąd w rękopisie, pędząc egzystencję poczwarek.

Nieśmiertelność literacka może być bierna albo czynna. Pierwsza jest niejako samym trwaniem. Zachowany rękopis ze swoim numerem w inwentarzu zbiorów czy pewna liczba egzemplarzy drukowanych, mających swe miejsce na półkach bibliotecznych, w katalogach i bibliografiach, mogą przez wieki nie zaznać innego obcowania z człowiekiem, jak za pośrednictwem rąk, które je przesuwają, odkurzają, i oczu, które na karcie tytułowej sprawdzają ich metrykę. Mijają pokolenia, zanim ktoś je otworzy, przeczyta, a i wtedy najczęściej zawisną w odsyłaczu albo odezwą się cytata. To dla wielu już triumf.

Lecz każdy twór ducha ludzkiego ma siłę potencjalną. Dopóki istnieje, zawsze mogą zająć okoliczności, które odwołują go do życia, pozwolą mu działać na umysły ludzkie, budzić ciekawość, radość, zachwyt, albo co najmniej wezwać go na świadka jego czasów. Rola dokumentu jest ostatnią nadzieją książek, dotkniętych śmiertelną sklerozą.

Spadają do ich rzędu nie tylko utwory bez wartości literackiej, ale i zamierzchłe arcydzieła, oderwane od swojego świata, jak meteoryty. Jeśli bowiem dzieło literackie ma żyć naprawdę, musi istnieć naród, który je wydał, albo przynajmniej trwała tradycja kulturalna, do której ono należy. „Gilgamesz” jest czytany przez mgłę niewiernych przekładów, u wielu budzi zainteresowanie jako głos wygasłej historii, czasem przesunie się nad nim sentyment lub podziw, ale w istocie jest już tylko przedmiotem badań i kultu garstki asyriologów. Tak samo klejnoty literatury staroegipskiej błysną niekiedy dalekim refleksem pod piórem dzisiejszego poety, który w nich znalazł jakiś ton, zwrot niezwykły, jakąś metaforę tajemniczą, lecz nie wejdą w życiodajny obieg dóbr duchowych. Nie ma już bowiem ani Babilończyków, ani Egipcjan, nie ma świadomości narodowej, która rozpoznaje i czci w zabytkach twór swego geniuszu, ludy siedzące na ich ziemiach nie odwołują się do ich tradycji i nikt inny również jej nie podjął. Tak mogło się stać i z literaturą antyku, gdyby tradycji greckiej nie zachowało Bizancjum, a łacińskiej nie przejęły narody romańskie.

Czynną nieśmiertelność posiada dzieło literackie dopóty, dopóki jest zdolne przemieniać się w umysłach nowych pokoleń. Przygody dzieł literackich wśród wieków są niezliczone i niezwykle. Gdy żyją tak długo jak Iliada, Eneida, Boska Komedia, przeobrażają się, nabierają wciąż nowych znaczeń. Któż odgadnie, jaką Iliadę znali ludzie z generacji Homera? Te same dźwięki, te same słowa, te same wiersze w każdym stuleciu dawały inne wizje, zawsze jednak podobne, dopóki żył duch antyku razem z bogami, resztkami dawnych obyczajów, cięciem dawnych pojęć. Od średniowiecza Homer to się oddalał, to zbliżał; raz rósł, raz malał; przez cały wiek XIX był przedmiotem wiwisekcji filologów, w naszych czasach znów zmartwychwstał. Chodził w ludowym stroju jak lirnik wioskowy i wrócił do zamków i pałaców jako dworski poeta. Przebijamy się ku niemu z pomocą zawodnych słowników.

Comparetti w swoim „Virgilio nel medio evo” stworzył jakby romans fantastyczny, przedstawiając wędrówkę rzymskiego poety wśród wierzeń, zabobonów i przesądów średniowiecznych. Autor czwartej eklogi był zwiastunem Zbawiciela, śpiewano po kościołach:

*Maro vates gentilium  
Da Christo testimonium*

był i magiem, czarownikiem, tajemniczym mędrce, wsławionym wynalazkami, na jakie do dziś ludzkość czeka na próżno. Dante w nim znalazł przewodnika po piekle i czyśćcu. Otrząśnięty z legend, wrócił w Renesansie do prostej i uczciwej sławy poety, w końcu wszystkich zaćmił, by upaść wraz z klasykami w wielkiej zawierusze romantycznej i spożywać gorzki chleb giermka w świetle Homera. Owidiusz zaś stał się Polakiem. Wystarczyło, iż w jednym wierszu wspomina, że się nauczył po sarmacku, aby nasi łatwowierni przodkowie nadali mu indygenat. Niezgrabne fałszerstwo archeologiczne miało dowieść, że został pochowany w Polsce, i utrzymywało się tak długo, że jeszcze poważni uczeni, Wiszniewski, Bielowski, nie chcieli się go wyrzec.

Zachwył i obojętność, miłość i nienawiść we wszystkich odcieniach towarzyszą dziełom literackim w ich życiu. Każda zmiana w pojęciach religijnych, w ustrojach politycznych, w doktrynach społecznych, w obyczajach, w modzie zmienia zarazem jakby sam kształt dzieł i narzuca im własne wizje. Ileż rzeczy wpisano w tekst „Hamleta”! A czyż i jego autor w swej wędrówce przez stulecia nie stracił nawet nazwiska? Kiedyś nowy Comparetti zestawiał metamorfozy Szekspira, wcale nie mniej burzliwe od Wergilego. Jeśli mnie pamięć nie myli, Macaulay napisał szkic o losach pośmiertnych Macchiavela, gdzie jedną z nazw diabła w języku angielskim wywodzi od jego imienia.

Niespodziankami jest usłana droga, którą dzieło odbywa wśród czytelników. Nigdy ci sami nie towarzyszą mu we wszystkich epokach. Nawet rzadko się zdarza, by znajdowało uznanie we wszystkich warstwach społeczeństwa w swojej własnej epoce, jak Walter Scott, czytany z równą sympatią przez Goethego i przez nieokrzesanych farmerów szkockich, albo Trylogia, nad którą lży ocierał i hrabia Tarnowski, i chłop z jego posiadłości. Zazwyczaj dzieło zatrzymuje się w jednej warstwie i dopiero później wędruje do innych. „Robinson Crusoe” najpierw zachwycał spokojnych miłośników,

potem stał się własnością dzieci. Pieśni ludowe, jak o Kosowym Polu czy Kalewala, emigrują spod strzech, gdzie ginie o nich pamięć, i przechodzą do elity. Lecz i elita się zmienia. Średniowieczne eposy rycerskie były przeznaczone dla elity dworskiej, dla wojowniczej i wykwintnej szwalerii, dziś natomiast nie wykraczają prawie poza elitę uczonych i pisarzy. Zamiast czytać utwory dawnych wieków, najczęściej czyta się współczesnych, którzy je przeczytali za nas. Tak samo klasyków.

Ma ich każda literatura i każdy szanujący się pisarz ma nadzieję, że kiedyś zostanie do nich zaliczony. Bardzo to różnorodne towarzystwo. Obok bezspornych geniuszów znajdują się tam i szumni krasomówcy powtarzający oklepanki, i ci, co piszą stylem potoczystym lub obrazowym, i eleganci słowa, i nawet afektowani manierzyści. Pamiętam, jak na pewnym zebraniu zachnął się nieszczerze Marinetti, gdy go ktoś nazwał klasykiem futuryzmu. Niewiele potrzeba, aby w przyszłości stało się to faktem. Klasyków konsekruje zwyczaj, służą im nieprzewietrzane sądy, najbardziej zaś szkoła. Poczciwy Livius Andronicus ze swoją Odyseją zdołał się utrzymać w szkole rzymskiej przez paręset lat i jego saturniny odbijały się jeszcze na skórze młodego Horacego.

Szkoła zabezpieczyła nieśmiertelność albo bardzo długi żywot wielu pisarzom w każdym kraju, a ze starożytnych, zwłaszcza łacińskich, uczyniła bożyszcza. Lata szkolne, osłonecznione wspomnieniami pierwszej młodości, wnoszą szczególny sentyment do książek, które wtajemniczyły nas w literaturę, zostaje na nich jakby pył wiosny życia i uważa się za świętokradztwo, jeśli ktoś lekceważeniem narusza tę odziedziczoną hierarchię wartości. Kaligula ośmieszył się, chcąc pozbawić Homera czci już wówczas starożytnej.

Nie trzeba się jednak ludzić: to wierne przywiązanie najczęściej obejmuje tylko nazwiska autorów, widniejące na pomnikach i rogach ulic, a w pamięci nierzadko znajduje się tylko same tytuły ich dzieł. Książki najbardziej czczone nie należą do najbardziej poczytnych. Znany jest epigram Lessinga:

*Wer wird nicht einen Klopstock loben?  
Doch wird ihn jeder lesen? — Nein.  
Wir wollen weniger erhoben  
Und fleissiger gelesen sein.*

Ba, niemałe żądanie. Literatura powszechna jest pełna Kłopotów, szacownych zabytków, których część przechodzi z pokolenia na pokolenie, podtrzymywana rozprawami doktorskimi i wyjątkami w wypisach szkolnych z dodatkiem treściwej biografii. Ta spetryfikowana sława dotknęła ogromną liczbę pisarzy, niegdyś żywych, płomiennych. Stoją dziś w pejzażu literatury jak wygasłe wulkany.

Często sobie myślę, z jakim zdumieniem oglądaliby swoją sławę niektórzy z dawnych wieków. Pani de Sévigné najpierw by się przekonała, co za głupstwo puściła w świat, mówiąc pewnego dnia, że „Racine przeminie tak samo jak kawa“; następnie byłaby może trochę zgorszona, że jej listy krążą w tyłu wydaniach; w końcu jednak przystałaby na stanowisko wśród klasyków prozy francuskiej. Jeszcze bardziej zdumiony byłby Jan Chryzostom Pasek, widząc swe pamiątniki w takich zaszczytach, a jego pobratymiec angielski, Samuel Pepys, uznałby za jedno z większych dziwactw świata tę bibliotekę wydań, komentarzy, studiów i przekładów, która urosła nad jego szyfrowanymi notatkami. Petrarca i Boccaccio patrzyłoby ze smutkiem, jak zwiędły i zbutwiały ich pisma łacińskie, którym poświęcili najlepsze siły w ciągu długich dni i nocy, a uskrzydliły ich wspomnienie tylko sonety i powiastki, pisane w pogardzanym „języku wulgarnym“. Jeden Voltaire mógłby się szczycić swoją przenikliwością, widząc, jak z jego olbrzymiej produkcji wybrano parę lżejszych tomików — zawsze mówił, że „do nieśmiertelności idzie się z małym bagażem“.

To aż nadto prawdziwe. Każde pokolenie ma tyle do czytania rzeczy współczesnych, najbliższej je obchodzących, że od kultu przodków stara się uwolnić małym kosztem: z dawnych wybiera najchętniej krótkie utwory, a z zabobonnym strachem omija wielotomowe. Któż dziś ma odwagę zanurzyć się w pełne wydanie Waltera Scotta? To samo grozi wielkim cykłym powieściowym naszych czasów, a może i samej powieści. Od stu lat utrzymuje się ona u szczytu literatury pięknej z uszczerbkiem innych gatunków, lecz można sobie doskonale wyobrazić, że kiedyś spadnie do rzędu wzgardzonych błahostek. Wtedy zgaśnie sława wielkich powieściopisarzy, dziwić się będą ludzie, że zakładano muzea balzakowskie i wydawano leksykony do Prousta.

Horacy przepowiadał sobie sławę, dopóki trwać będzie Rzym, co może znaczyło: do końca świata. Po nim często odzywały się podobne głosy, zdawałoby się jednak, że z biegiem czasu, gdy tysiącletnie do-

świadczanie nauczyło literaturę skromności, nikt już nie ośmielił się sięgać w zbyt odległą przeszłość. Lecz Ibsen wpadał w srogi gniew, jeśli się ktoś wyrwał z uwagą o znikomości sławy literackiej — jemu nawet dziesięć tysięcy lat było za mało. Goncourt znacznie go w tym przewyższył. Nie mógł znieść myśli, którą rozpowszechniał Flammarton, że ziemia kiedyś ostygnie i że ta bryła lodu nosić będzie po głuchym wszechświecie jego książki, zasypane śniegami. Nie wierząc w nieśmiertelność duszy, nie chciał być ograbionym z nieśmiertelności literackiej. Nie marzył o jakichś czterech tysiącach lat, które są dobre dla Homera, ani o dwustu wiekach, przy których Ibsen się trochę uspokajał — po cóż za taką cenę marną wyrzekł się życia? Lepiej było pić, kochać i próżnować, zamiast kwasieć swoje dni nieustanną pracą.

Goncourt nie miał tu ostatniego słowa. Znaleźlibyśmy je o parę wieków wcześniej, u włoskich humanistów Quattrocenta, którzy umieli cierpieć tak, jak mężowie zazdrośni o przeszłość żon. „Człowiek — mówi jeden z nich — stara się przetrwać w ustach ludzkich na całą przyszłość. Cierpi, że nie może być sławionym przez całą przeszłość, we wszystkich krajach, u zwierząt“... To nie śmieszne, to głęboko ludzkie: człowiek musi wierzyć, że pracuje nad czymś wiecznym.

W dniach upojenia świeżo założonym cesarstwem indyjskim Carlyle rzucił swoim rodakom pytanie: „Anglicy, co byście oddali: cesarstwo indyjskie czy Shakespeare’a? Co byście woleli: nie mieć nigdy cesarstwa indyjskiego, czy nigdy nie mieć Shakespeare’a? Urzędowe osoby odpowiedziałyby w swoim języku, a my w naszym mówimy: nie możemy się obejść bez Shakespeare’a. Cesarstwo indyjskie minie któregoś dnia, ale on nie minie, będzie trwał zawsze”. Dzień zapowiedziany przez Carlyle’a nadszedł właśnie: w naszych oczach cesarstwo indyjskie przestało istnieć. Słowa Carlyle’a były głosem wyższego realizmu w ocenie wartości, niż mogą się nań zdobyć „urzędowe osoby”.

Królestwo Szekspira nie tylko trwa, ale się rozszerza. Objęło ono kraje, o których najśmielszy imperialista nie marzy. Było wielu takich wodzów, królów, zdobywców. Homer był jedynym panującym, który miał poddanych we wszystkich niezależnych i skłóconych państwach greckich, był królem Hellady, gdy nikt inny nie potrafił z niej

stworzyć wspólnej ojczyzny. Dante zjednoczył Włochy w swoim dziele i języku na sześćset lat przed zjednoczeniem politycznym. Nasi wielcy romantycy stworzyli Polskę, której nie było na mapie. Słowa pisarzy wiązały szczepy i plemiona, wyzwalały narody, walczyły o sprawiedliwość, kruszyły kajdany. Byron był natchnieniem greckiego powstania. Reforma zdziczałych systemów szkolnych, poprawa bytu pariasów fabrycznych i szwaczek, zniesienie niewolnictwa było dziełem Dickensa, pani Browning i Beecher-Stowe. Rousseau przygotował rewolucję francuską. Przez swoich wielkich pisarzy naród rosyjski szedł ku wolności. Filozofia i etyka w historii Savitri czy Nala i Damayanti, tak samo jak w Mahabharacie weszła w tkanki duszy indyjskiej. Mądrość Konfucjusza, wyrażona w jego maksymach z doskonałością najwłaściwszych środków pisarskich, kształtowała obyczaj, moralność, postawę życiową Chińczyka przez pół trzecia tysiąca lat.

Słowo jest potęgą. Utrwalone w piśmie, zdobywa nie dającą się obliczyć ani przewidzieć władzę nad myślą i wyobraźnią ludzi, panuje nad czasem i przestrzenią. Zły to pisarz, który o tym nie pamięta; zły, jeśli życie swego dzieła mierzy przelotną chwilą; zły, jeśli sądzi, że chwila nie nakłada tych samych obowiązków i tej samej odpowiedzialności, co stulecie. Kto nie pracuje nad swym dziełem, widząc je *aere perennius*, nie powinien brać pióra do ręki, ponieważ jest siewcą plew.

## WŁADYSŁAW ABRAHAM (1860—1941)

### I. Rys biograficzny

Władysław Henryk Franciszek Abraham urodził się 10 października 1860 r. w Samborze. Ojciec jego Antoni Abraham był urzędnikiem miejscowego sądu<sup>1)</sup>, że zaś ojciec zajmował podrzędną posadę i uposażenie miał niewielkie, więc w domu, przypuścić należy, istniały warunki nader skromne zarówno pod względem finansowym jak towarzyskim.

O dzieciństwie i pierwszej młodości profesora nie przechowały się żadne wiadomości. Aż do r. 1878 przebywał stale w mieście rodzinnym<sup>2)</sup>, gdzie uczęszczał do gimnazjum i zdał maturę z odznaczeniem.

Po ukończeniu szkoły średniej Abraham udaje się na uniwersytet do Krakowa. Rozpoczyna się drugi, nierównie ważniejszy okres życia przyszłego uczonego — uniwersytecki. Wybrał wydział prawa. Co go skłoniło do takiego wyboru? Czy zamiłowanie, dość wcześnie obudzone, czy niejaka znajomość rzeczy sądowych, wyniesiona z domu dzięki zawodowi ojca, czy — najpewniej może — silny pęd ówczesnej młodzieży do studiów prawniczych, które otwierały drogę do rozmaitych stanowisk tak licznych po świeżym spolszczeniu sądownictwa i administracji krajowej i usunięciu stamtąd urzędników Niemców i Czechów. Połowę studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego stanowili wtedy adepci prawniczego zawodu i wydziału.

Studia uniwersyteckie Abrahama przypadają na lata 1878—1883. W r. 1883 otrzymał on stopień doktora praw po złożeniu obowiązkowych egzaminów i rygorozów. To jest formalna strona nauki, ale daleko ciekawszy jest faktyczny jej przebieg i głębsza treść naukowa,

<sup>1)</sup> Wiadomości biograficzne czerpiemy z „Kroniki Uniwersytetu Jagiellońskiego”, z „Historii Uniwersytetu Lwowskiego” Finkla i Starzyńskiego, oraz z Kroniki tego Uniwersytetu, ze „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego Lwowskiego” I, wreszcie z informacji pochodzących od rodziny profesora.

<sup>2)</sup> Ob. o Samborze „Słownik Geograficzny”, X, 227 n.

która poza zwyczajną robotą egzaminacyjną wypełniała te pięć lat szczególnie ważnych, bo wyznaczających kierunek na całe dalsze życie. Oto w roku 1881 wychodzi pierwsza drukowana praca Abrahama: „Pojęcie i stanowisko kradzieży w prawie polskim”. Autor miał wtedy 21 lat, a zważywszy konieczny odstęp czasu pomiędzy napisaniem pracy i jej wydrukowaniem, miał najwidoczniej lat 20, kiedy ją pisał, i znajdował się na drugim roku studiów. Nietrudno odgadnąć, że była to praca wykonana w seminarium prawa polskiego profesora Bobrzyńskiego, w zakładzie prowadzonym świetnie, u mistrza młodego, ale już wytrawnego historyka i prawnika zarazem, a nawet sławnego, zwłaszcza po ogłoszeniu „Dziejów Polski w zarysie” (1879). I ta, i następna praca „O justycjariuszach w Polsce w XIV i XV w.”, wydana w r. 1885 w „Rozprawach Wydziału Historyczno-Filozoficznego” Akademii Umiejętności, posiadają charakter prac seminaryjnych i obie należą do tego samego przedmiotu — do historii prawa polskiego. Nowa, dobrze zapowiadająca się siła wstępuje na drogę pracy naukowej w osobie Abrahama, a zarazem nawiązuje się — jak często w takich wypadkach — bliższy stosunek między profesorem a uczniem<sup>3)</sup>. Jest to jednak stosunek naukowy, gdyż Bobrzyński, natura chłodna i na wskroś racjonalistyczna, nie dopuszcza zbliżenia osobistego, zresztą zanadto zajęty jest sam wielu pracami, bo te lata właśnie wypełnione są po brzegi jego olbrzymią działalnością równocześnie profesorską, wydawniczą, organizacyjno-naukową, badawczą i pisarską. Stoi on wtedy u szczytu swej naukowej działalności, zanim porzuci ją dla innej — politycznej<sup>4)</sup>.

Bobrzyński też zaproponował swemu najzdolniejszemu uczniowi pracę w krakowskim Archiwum Aktów Grodzkich i Ziemskich, którego był dyrektorem od r. 1878. Na mocy nominacji Wydziału Krajowego Galicji, jako właściwej władzy, Abraham pełnił tam w ciągu dwu ostatnich lat studiów uniwersyteckich obowiązki aplikanta. Na tej posadzie bowiem miał początkujący historyk prawa sposobność zetknięcia się z materiałem źródeł dziejowych rozmaitego rodzaju. W przyszłości Abraham będzie zwiedzał i przeszukiwał wiele archiwów pol-

<sup>3)</sup> Bobrzyński wspominał w starości swój bliższy stosunek do Abrahama — studenta, rodzina Abrahama wspomina z wdzięcznością nie tylko naukę, ale i poparcie, którego doznawał od mistrza.

<sup>4)</sup> Estreicher St., „Michał Bobrzyński”, 21, 39 n.

skich i zagranicznych, z watykańskim na czele, ale wyrobienie archiwalne zdobył sobie w Krakowie, w ciągu tych dwu lat aplikantury, pod Bobrzyńskim, który nie tylko na uniwersytecie, lecz także na tym polu przyświecał mu nauką i przykładem. Bobrzyński nie był paleografem z wykształcenia ani z zamiłowania, Abraham zaś osiągnie z czasem mistrzostwo w tej dziedzinie, gdzie wiedza iść musi w parze z praktyką, a sprawność jest nawet od teoretycznej wiedzy ważniejszą. Dla adepta bowiem historii archiwum stanowi szkołę praktyczną.

Praca uniwersytecka i archiwalna nie wyczerpywały jednak czasu i energii młodego studenta. Wiadomo, że uczęszczał na wykłady prof. Stanisława Tarnowskiego z literatury polskiej, które cieszyły się wielką popularnością nawet poza uniwersytetem. Tarnowski opracowywał wtedy swe najlepsze dzieło: O pisarzach politycznych polskich XVI w. i częściowo je ogłaszał. Ten temat nie mógł być obojętny dla prawnika-historyka. Zapewne w wyższym jeszcze stopniu interesowały go żywe, a niekiedy namiętne spory naukowe, zwłaszcza że w centrum tych sporów i polemik znajdował się Bobrzyński, czy jeśli chodziło o kwestie związane z „Dziejami Polski” jego autorstwa (1879 r.), czy o genezę społeczeństwa polskiego, gdzie przeciwstawił się fantastycznym poglądom Piekosińskiego (1881)<sup>5)</sup>. W r. 1881 wychodzi dzieło młodego profesora historii Uniwersytetu Jagiellońskiego Stanisława Smolki „Mieszko Stary i jego wiek”. Dzieło to było zdarzeniem równocześnie naukowym i literackim. Postać bohatera schodziła na plan dalszy, a stan społeczeństwa i państwa wysuwał się naprzód<sup>6)</sup>. Ujęcie więc było oryginalne, ale i talent pisarski niepospolity. Dedykował je autor swemu nauczycielowi i mistrzowi z Getyngi, Jerzemu Waitzowi, wydawcy „Monumenta Germaniae Historica”, jakby na dowód, że jego stosował metodę, i na wskazówkę, że tak Wieki Średnie należy badać, rozumieć i przedstawiać.

<sup>5)</sup> Jest to słynny 14 tom „Rozpraw” Akademii z r. 1881, na którego treść złożyły się prace 3 autorów temu samemu tematowi poświęcone, a mianowicie: Bobrzyńskiego „Geneza społeczeństwa polskiego na podstawie kroniki Galla i dyplomatów XII wieku”, Piekosińskiego „O powstaniu społeczeństwa polskiego w wiekach średnich i jego pierwotnym ustroju” i Smolki „Uwagi o pierwotnym ustroju społecznym Polski piastowskiej z powodu rozpraw Bobrzyńskiego i Piekosińskiego”, tudzież dwa oświadczenia polemiczne Bobrzyńskiego i Piekosińskiego.

<sup>6)</sup> Smolka, „Mieszko Stary i jego wiek”, Przedmowa.

Abraham zbliży się do Smolki, będzie pod koniec studiów uczęszczał na jego seminarium i niebawem znajdzie się na wspólnym z nim polu pracy — w Rzymie.

Po skończeniu właściwych studiów uniwersyteckich Abraham odbył jednoroczną praktykę sądową, a następnie rozpoczął praktykę adwokacką w latach 1882—4. Wyniósł z niej Abraham to, co wyjątkowo tylko cechuje historyków prawa: zrozumienie przepisów prawnych od strony praktycznej, od zastosowania ich w życiu i w konkretnych, indywidualnych wypadkach, co moglibyśmy nazwać prawnohistorycznym realizmem. Pytanie tak dlań charakterystyczne, które często i z upodobaniem stawiał wobec źródeł i do którego zachęcał swych uczniów, a mianowicie: „jak ten czy ów przepis prawny rozumieli współcześni i jak on się w zetknięciu z życiem realizował” — pochodzi może z jego własnej praktyki, która w ten sposób przysłużyła się jego badaniom naukowym, a ściślej mówiąc, pewnej ich metodyce. Nie należy przy tym zapominać, że Abraham prócz historii prawa zajmował się również prawem obowiązującym i interpretacją tego prawa, do tego zaś praktyka, której nabył w sądzie i w biurze adwokata, bardzo była pożyteczna.

Nauka polska z drugiej połowy XIX w. była stosunkowo młoda. Toteż, by osiągnąć poziom europejski, sięgać musiała po wzory do starszych środowisk, czerpać z obcych, zachodnich źródeł, przyswajając sobie metody tam wyrobione i umiejętnie stosowane. Zwłaszcza niemiecka nauka historyczna i prawnohistoryczna pociągała swym wysokim poziomem, wartością osiągnięć i sławą swych przedstawicieli. Do Niemiec też spieszyli najwcześniej młodzi uczeni polscy celem uzupełnienia wykształcenia. Z profesorów Uniwersytetu Jagiellońskiego tej doby i historycznego działu W. Zakrzewski studiował u Rankego, Smolka u Waitza, Bobrzyński u Sohma. Teraz Bobrzyński wysyła Abrahama na r. 1884/5 do Berlina, do Pawła Hinschiusa, profesora prawa kościelnego. Ta podróż po wiedzę przesądza dwie sprawy na raz: po pierwsze poświęcenie się Abrahama nauce i po wtóre obiór przedmiotu, którym było prawo kościelne i historia tego prawa.

Historia prawa partykularnego kościelnego w Polsce była niwą prawie nie uprawianą ku niemałej szkodzi dla historii polskiej w ogóle. Widział to bystrym okiem badacza i organizatora studiów Bobrzyński i wywarł wpływ na decyzję Abrahama. Sam jednak kano-

nistą nie był i nie mógł dać mu wykształcenia, szczególnie w zakresie prawa powszechnego kościelnego. Tego dokonało seminarium Hinschiusa. Ale i obce środowisko z natury rzeczy nie mogło dać więcej niż obserwacje, jak tam praca naukowa jest prowadzona, i pewne dyrektywy metodyczne, jak ją należy prowadzić. Najwięcej dokonał sam Abraham własną, samodzielną pracą. Wszakże był już naukowo dojrzały, kiedy udawał się do Berlina, raczej po firmę niż naukę, raczej po sposobność do swoich studiów niż w poszukiwaniu nowego mistrza.

Na dobę studiów berlińskich przypada podjęcie i w znacznej mierze wykonanie pracy pt. „Proces inkwizycyjny w ustawach Innocentego III i we współczesnej nauce”, która miała się stać habilitacyjną pracą autora. Jedyna to rozprawa Abrahama z dziedziny historii powszechnego prawa kanonicznego, w przyszłości bowiem pracować będzie przeważnie nad historią prawa i organizacji kościelnej w Polsce, częściowo zaś nad prawem kanonicznym obowiązującym w jego czasach. Temat może podsunął mu sam Hinschius, temat nietławy i niezwykle obszerny, ale też niezwykle kształcący badacza, stawiającego pierwsze kroki na tym terenie naukowym. Praca ta liczy 154 stron i była drukowana w r. 1887 w „Rozprawach Wydziału Hist.-Filozof.” Akad. Um. w Krakowie, ale przyjęta na posiedzeniu tegoż Wydziału 10 lipca 1886 r.

Zagadnienie przedstawia się następująco. Aż po koniec XII w. istniał w prawie kościelnym właściwie jeden tylko „modus procedendi ordinarius” w sprawach karnych. Był to proces akuzacyjny, trzymający się ściśle zasady skargowości, z prawa rzymskiego rodem i na jego wzorach oparty, choć odpowiednio przekształcony. Na przełomie jednak XII i XIII w. pojawia się w karnym procesie kościelnym forma zupełnie nowa, dotąd ustawodawczym pomnikom nie znana, która jako na wskroś żywotna i celowa rychło dominujące zajęła stanowisko. W ustawach spotykamy ją na początku rządów Innocentego III, skąd przeszła do „Dekretaliów” Grzegorza IX. Nosi ona nazwę inkwizycji, a polega na postępowaniu z urzędu, bez osobnej na to skargi. Celem pierwotnym było wzmocnienie karności i naprawa obyczajów kleru, ale rychło rozszerzono bardzo zakres inkwizycji, stosując ją przede wszystkim w sprawach przeciw heretykom. Abraham opisuje i analizuje dokładnie tę formę na podstawie ustawodawstwa i współczesnej literatury.

Ciekawszą i donioślejszą naukowo jest druga część pracy, poświęcona genezie procesu inkwizycyjnego. Czy zawdzięcza on swe powstanie wyłącznie Innocentemu III, czy też jest dalszym ciągiem i ostatnim wyrazem ewolucji, zmierzającej już dawno ku temu? Abraham dowiódł, że aż do czasów Innocentego tak zasada śledcza jak i forma, na której się proces inkwizycyjny oparł, były zupełnie obce kanonicznemu procesowi karnemu. Dowiódł również, że owa zasada i owa forma rozwinęły się w wieku XII, ale nie na polu prawa karnego, lecz na polu stosunków majątkowych kościelnych, beneficjalnych, tudzież spraw ściśle duchownej natury i spraw małżeńskich. Tu leży geneza nowej formy, a reforma Innocentego na tym polega, że rozciągnął ją i na inne przestępstwa i że ją bliżej określił i wyspecjalizował. O tyle tylko więc jest proces inkwizycyjny dziełem Innocentego III. Wynik naukowo bardzo ważny i dla nauki polskiej bardzo chlubny, zwłaszcza jeśli zważymy, że wkład tej nauki w opracowanie kwestii i instytucji powszechnego prawa kanonicznego był i jest po dziś nie-wielki.

Dzięki tej pracy — pierwszej swej z dziedziny kanonistyki — niespełna 26 letni młody Abraham stanął w pierwszym szeregu europejskich historyków prawa kościelnego, jeśli zaś o polskich idzie, wytrzymać mógł porównanie ze znakomitym lwowskim profesorem tego przedmiotu, Edwardem Rittnerem. Tą pracą zdobył sobie przedmiot i świetne widoki w zakresie przedmiotu nie tylko naukowe, lecz także widoki osiągnięcia katedry. Na razie z wiosną 1886 r. zdobył docenturę na wydziale prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Habilitacja Abrahama z prawa kościelnego była przesądzona już wcześniej, zaraz po jego powrocie z Berlina, lecz na opóźnienie wszczęcia przewodu habilitacyjnego wpłynęła podróż jego do Rzymu i półroczny tam pobyt. Podróż ta odegrała bardzo doniosłą rolę w ukształtowaniu naukowej fizjonomii młodego, a tak zdolnego uczonego, dlatego warto jest rozpatrzeć cele i prace tej podróży.

W jesieni 1885 r. Abraham zostaje członkiem Komisji Historycznej Akademii Umiejętności i przez tę Komisję zostaje razem z Bronisławem Dembińskim wysłany do Rzymu dla zbadania Archiwum Watykańskiego i zdania sprawy, w jakiej mierze materiał źródłowy tam zawarty może być zużytkowany do pracy nad dziejami Polski, jej stosunku do Stolicy Apostolskiej i nad prawem kościelnym w Polsce.

Obaj historycy: Abraham do średniowiecza, zaś Dembiński do czasów nowożytnych stanowią niejako awangardę całej armii uczonych polskich, którzy zorganizowani w tzw. Ekspedycję Akademii będą rocznie jeździć do Rzymu i prowadzić badania archiwalne. Podstawowym warunkiem do rozpoczęcia tych prac było otwarcie Archiwum Watykańskiego przez papieża Leona XIII dla historyków bez różnicy narodowości i wyznania.

Stało to się w r. 1883 i natychmiast objawił się skutek naukowy w postaci badań i wydawnictw źródłowych, w których współzawodniczyli z sobą uczeni rozmaitych narodów, ujęci w specjalne, rezydujące w Rzymie swe instytuty, jak l'Ecole française de Rome, Istituto austriaco di studii storici, Pruski Instytut Historyczny i inne. Ale praca nie była łatwa z wielu powodów. Trudności wynikały z samej natury tego Archiwum, z jego ogromu, z braku porządných indeksów, z niedogodności pomieszczenia. Zdaniem się było na własne poszukiwania, a plon nie zawsze bywał obfity i nie pozostawał zwyczajnie w stosunku do włożonej węg pracy. Jeżeli daleko lepiej wyposażone w ludzi i środki materialne ekspedycje francuskie czy niemieckie walczyły z tymi trudnościami, to cóż mówić o dwu młodych polskich historykach, z których jeden — Abraham — miał za zadanie przejrzeć olbrzymi materiał epoki średniowiecznej.

Łość należy, że była to prawdziwa podróż „w nieznane”, bo prawie bez przewodników i poprzedników, którzy by wskazywali drogę. Wiadomości zawarte u Albertrandiego — z końca XVIII w. — i Przeździeckiego Aleksandra z pierwszej połowy wieku XIX, a nawet sumiennie zrobiony dwutomowy „Indeks” Garampiego, zasłużonego archiwariusza i papieskiego legata w Polsce w dobie Stanisława Augusta, nie mogły wystarczyć, bo nie były kompletne i nie spełniały wymogów współczesnej nauki<sup>7)</sup>. Wydawnictwo Theinera<sup>8)</sup>, dotyczące Polski i Litwy, dawało wprawdzie materiał pierwszorzędny, ale ten prefekt Archiwum Watykańskiego, rodem z Wrocławia, niemiecki oratorianin i konwertyta, zebrał, jak się to mówi, „śmietankę”, a nie tylko całych działów aktów nie przeglądał, ale nawet nie wyczerpał wszystkiego w tym, co zbadał.

<sup>7)</sup> Ob. cytowane w tekście „Sprawozdanie” Abrahama i recenzję Korzeniowskiego „Kwartalnik Historyczny”, III, 1889 r., 339 n.

<sup>8)</sup> Theiner, „Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae Vaticana”, I—IV, Romae 1860—64.

W Archiwum Watykańskim nie było specjalnych działów aktów, odnoszących się do państw poszczególnych, więc i do Polski, ale materiał porozrzucany był w małych stosunkowo ilościach po całym ogromie archiwalnym. Przez ten las trzeba się było przedzierać, szukać w nim bystrym okiem i umiejętną ręką, a przede wszystkim osobliwym zmysłem — intuicją. Trzeba też było stosować ekonomię czasu i wysiłku, bo chodziło raczej o ogólną orientację niż o wyczerpanie jakiegoś działu w zupełności, co by wymagało całych lat systematycznej, planowej, zorganizowanej pracy i nie jednego, lecz większej ilości pracowników. Abraham spełnił doskonale zamierzone zadanie, a plon swój przedstawił najpierw w odczycie, który wygłosił na posiedzeniu Komisji Historycznej Akademii Umiejętności d. 17 kwietnia 1886 r., następnie zaś w obszernym studium, które się ukazało w 5. tomie „Archiwum” tejże Komisji w r. 1889 pod tytułem „Sprawozdanie z poszukiwań w archiwach i bibliotekach rzymskich, a szczególnie w Archiwum Watykańskim. O materiałach do dziejów Polski w Wiekach Średnich” (s. 53).

Dzięki swej rzymskiej działalności Abraham zyskał sobie w kołach naukowych dobrze zasłużone imię. Ale nie jemu dane było w latach najbliższych pracować w Rzymie. Zaraz w następnym 1886 r. powstaje Rzymska Ekspedycja Akademii jako instytucja nieomal stała, której kierownictwo obejmuje Smolka, zatrudniając w niej głównie byłych członków krakowskiego seminarium historycznego. Zresztą Ekspedycja przez następnych lat dziesięć opracowywała materiał do nowej historii (XVI i XVII w., a Wiek Średni pozostawiono odłogiem<sup>9)</sup>).

Do Rzymu i Watykanu Abraham wróci dopiero w r. 1896 dla badań w swoim średniowiecznym zakresie i w charakterze właściwego kierownika zespołu Ekspedycji.

Podróż rzymska — iter romanum — inne jeszcze dla Abrahama posiada znaczenie. Poza Polską poznał dotąd tylko Berlin, miasto wielkie i nowoczesne, bogate w uczonych i środki naukowe, ale ani piękne, ani wymowne zabytkami przeszłości. Teraz miał sposobność przez pół

<sup>9)</sup> Materiały czerpane z Archiwum Watykańskiego zapełniały tzw. „Teki Rzymskie”, przechowywane w archiwum Komisji Historycznej Polskiej Akademii Umiejętności. Katalog do nich opracował Korzeniowski. Od r. 1914 zaczęło wychodzić specjalne wydawnictwo Akademii, „Monumenta Poloniae Vaticana”.

roku żyć w Rzymie, z którym co do dostojęństwa i piękna pomników żadne inne równać się nie może.

Po powrocie do Krakowa nastąpiła *habilitacja*, która dla kandydata tej miary i takich kwalifikacji spadała do uczynienia zadość wymogom formalnym, o wyniku z góry pewnym. W tym samym czasie habilitował się z prawa polskiego rówieśnik, kolega i serdeczny przyjaciel Abrahama Bolesław Ulanowski, niebawem profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego i jeden z najwybitniejszych polskich uczonych, również historyk i uczeń Bobrzyńskiego. Ulanowski przechylił się rychło w stronę prawa kościelnego, ten przedmiot obok prawa polskiego będzie wykladał, na tym polu działać będzie naukowo bardzo wydawnie, ale z czasem głównie jako wydawca źródeł kościelnych, gdy Abraham zasłynie przede wszystkim jako autor prac konstrukcyjnych.

Abraham nie spoczywa: pracuje nie tylko na uniwersytecie, lecz także naukowo. Ogłasza raz po raz w „Rozprawach” Akademii swe prace dawne i nowsze, bierze gorliwy udział w pierwszym zjeździe prawników i ekonomistów polskich w r. 1887, pisuje liczne recenzje i sprawozdania do „Przeglądu Polskiego” jako stały współpracownik kroniki literackiej tego pisma. Nie darmo redaktorem „Przeglądu” był Stanisław Tarnowski. Przez pracę w „Przeglądzie Polskim” Abraham zbliżył się do tych kół, które to pismo wydawały, i sympatie do nich zachował, chociaż nigdy ani czynnie, ani jako pisarz nie brał udziału w polityce.

Liczne silne, a nawet serdeczne były węzły, które wiązały Abrahama z Krakowem, zarówno miastem, jak przede wszystkim środowiskiem. A przecież nie Kraków, tylko Lwów stał się przeznaczeniem Abrahama, jego miejscem pobytu aż do śmierci (1888—1941), miejscem pracy i stanowiska profesorskiego.

W r. 1888 Abraham zamianowany został profesorem nadzwyczajnym prawa kościelnego na uniwersytecie lwowskim, w r. 1890 został profesorem zwyczajnym.

Jakże przedstawiał się w tej dobie Lwów i uniwersytet lwowski, jeśli idzie o ruch i poziom naukowy, szczególnie w dziedzinie nauk historycznych i prawnohistorycznych? Podobnie jak w Krakowie, prawdziwą epokę stanowiło tu spolszczenie uniwersytetu, zarówno w osobach profesorów jak w języku wykładowym. Stało się to o parę lat

później niż tam i nie przyszło bez walki<sup>10)</sup>. Od r. 1869 przebywał we Lwowie Wielkopolanin Ksawery Liske<sup>11)</sup>, historyk, indywidualność niepospolita i pracowitość mimo słabego zdrowia niezmordowana: profesor uniwersytetu (od 1871) i kierownik znakomitego seminarium historycznego (od 1873) — prawdziwej szkoły całego pokolenia, dyrektor Archiwum Aktów Grodzkich i Ziemskich i wydawca czerpanych stamtąd źródeł w zbiorze pod tą samą nazwą, założyciel Towarzystwa Historycznego (1886 r.) i organu tego Towarzystwa „Kwartalnika Historycznego” (od r. 1887), organizator II zjazdu historyków polskich w r. 1890 we Lwowie.

Rola, którą odegrał Liske, była olbrzymia w polskiej nauce historycznej i na uniwersytecie. On był ośrodkiem, skupiającym i pobudzającym innych. Drugi taki ośrodek znajdował się w Zakładzie Narodowym im. Ossolińskich, gdzie dyrektorem był zasłużony historyk, autor prac i wydawca źródeł W o j c i e c h K ę t r z y ń s k i. Tu wychodziły „Monumenta Poloniae Historica”, tak ważne dla każdego polskiego mediewisty. Z czasopism wychodzących wówczas we Lwowie wymienić należy „Przewodnik Naukowy i Literacki” (od r. 1872) i „Przegląd Prawa i Administracji” (od r. 1875). W „Przewodniku” znaleźć można czasem recenzje z dzieł Abrahama, w „Przeglądzie” on sam umieszczać będzie sprawozdania, ale pismem, w którym od początku jego istnienia, czyli od r. 1887 pojawiać się będą w największej ilości prace i recenzje autorstwa Abrahama był „Kwartalnik Historyczny”, jedyne naówczas naukowe czasopismo polskie, poświęcone historii.

Najważniejsze, bo najbliższe przedmiotowo względem prawa kościelnego były katedry historii polskiej i dawnego prawa polskiego, obie zdobyte po usilnych staraniach u rządu. Pierwszą zajmował od r. 1883 T a d e u s z W o j c i e c h o w s k i, rówieśnik Szujskiego i całego tego pokolenia, które młodością i pamięcią sięgało 63 roku. Historyk to był znakomity, twórca nowych metod badania, interpretator źródeł oryginalny, rozświetlający bystrym okiem mroki pierwocin państwa i społeczeństwa. Cieszył się dużą sławą i czcią, lecz wpływu większego nie wywarł, uczniów nie skupił koło siebie, oddziaływał

<sup>10)</sup> Ob. Finkel-Starzyński, „Historia Uniwersytetu Lwowskiego”, Lwów 1894.

<sup>11)</sup> Ob. nekrolog Liskego, „Kwartalnik Historyczny”, 1891 r.

książkami<sup>12)</sup>. Abraham należał do nielicznego grona osób, które z nim bliższy utrzymywały kontakt.

Na katedrze prawa polskiego wykładał i działał wydatnie od r. 1887 młody, ale od początku wielkiej miary i wielkiego oddania nauce prof. Oswald Balzer. Był rówieśnikiem Abrahama i przez jeden, czwarty rok studiów jego kolegą. Bo chociaż studiował na uniwersytecie lwowskim i najwięcej zawdzięczał mistrzowi Liskemu, ale na ostatni rok przeniósł się do Krakowa, przeszedł przez seminarium Bobrzyńskiego i na Uniwersytecie Jagiellońskim zyskał doktorat praw. Tu zawiązała się przyjaźń, niczym niezamącona i całe życie trwająca między tymi dwoma historykami prawa tegoż wydziału i uniwersytetu. Abraham osiedliwszy się we Lwowie znalazł tu kolegę nie tylko ze studiów, lecz i osobistego przyjaciela. Zjawisko ciekawe, że właśnie dział historyczno-prawny zajaśniał na uniwersytecie lwowskim światłem tak silnym, iż promieniowało ono stąd na całą Polskę. a to dzięki Balzerowi w prawie polskim<sup>13)</sup> i Abrahamowi w prawie kościelnym.

Katedra prawa kościelnego w dobrych przed Abrahamem znajdowała się rękach. Profesorem tego przedmiotu był Edward Rittner, równocześnie uczony i specjalista europejskiej miary i sławy, oraz mąż stanu na stanowisku w ministerstwie w Wiedniu. Głównym jego dziełem był dwutomowy podręcznik prawa kościelnego (1 wydanie w r. 1878, 2 w 1889), napisany w celu służenia potrzebom młodzieży prawniczej, ale ściśle naukowo, z cytowaniem źródeł i literatury i w znacznie szerszym niż zwyczajne podręczniki zakresie. Połączenie historii prawa kościelnego z prawem obowiązującym było cechą tej książki, która tak jest dobra, że w swych historycznych partiach nie straciła po dziś wartości. Uwzględniała też ona rozwój prawa kościelnego w Polsce, co dla studentów-Polaków było ważne i interesujące. Był to w pełnym słowa znaczeniu polski uniwersytecki podręcznik, na europejskim poziomie. Przetłumaczono go na język czeski na mocy uchwały Towarzystwa Prawników Czeskich w Pradze.

<sup>12)</sup> Ob. Zakrzewski Stanisław, „Charakterystyka naukowej działalności Tadeusza Wojciechowskiego”, jako wstęp do 2. wydania jego „Szkiców Historycznych XI w.” (1925 r.).

<sup>13)</sup> Ob. biografię Balzera przez Zygmunta Wojciechowskiego, „Kwartalnik Historyczny”, 1933.

Następcą Rittnera został Józef Kasznica, były profesor Szkoły Głównej w Warszawie, lecz zaledwie przez jeden rok piastował tę godność, gdyż zmarł przedwcześnie w r. 1887. Po nim przyszedł Abraham.

Jaką zastawał spuściznę, do jakich mógł nawiązać tradycji, jakie zadania widział przed sobą? Tradycje były Rittnera, jego osoby, działalności i dzieł, ale przyjąć je można było nie bez zastrzeżeń. Rittner bowiem nie był nauce oddany całkowicie, należał raczej do częstego wtedy typu profesorów-polityków, jak słynny Dunajewski, austriacki minister skarbu, jak sam Bobrzyński. W pełni sił, jako człowiek 40-letni porzucił pracę uniwersytecką i naukową, by do niej już nigdy nie wrócić, wybrał stanowisko w administracji krajowej, a niebawem porzuci kraj na rzecz Wiednia, by i tam wydatnie służyć krajowi. Przy tym Rittner nie był historykiem prawa, choć miał zrozumienie dla tego kierunku w kanonistyce. Spuścizną po nim był tylko jego podręcznik, znakomite ułatwienie roboty wykładowej dla młodego profesora, zaś egzaminacyjnej dla studentów. Ociążony na tym polu, które gdy chodzi o opanowanie i przedstawienie całości przedmiotu, nastęcza w pierwszych latach zawsze wiele trudności, Abraham poświęcić się mógł przede wszystkim pracy naukowej. Nie Rittner, lecz Bobrzyński, gdy szło o ogólny kierunek historycznoprawny, zaś zagraniczna literatura w specjalnym zakresie przedmiotu dostarczyć mu mogły wskazań. Ale najwięcej wziął z samego siebie, bo był umysłem twórczym. Uświadomił sobie, że w dziedzinie historii prawa i organizacji kościoła w Polsce wszystko bez mała jest do zrobienia, co krok bowiem to pytania bez odpowiedzi, wątpliwości nierozstrzygnięte, poglądy niekrytyczne. Należało wziąć się do roboty od podstaw. Toteż wielką część kwestii, które Abraham opracowuje, są rozmaite początki i genezy, czy organizacji kościoła w całym kraju, czy poszczególnych instytucji kościelnych. Abraham na katedrze lwowskiej jest głównie badaczem i autorem dzieł naukowych. To trud jego życia i tytuł jego zasługi i sławy: budowanie historii prawa kościelnego w Polsce.

Dziekanem wydziału prawa był w latach 1894/5 i 1915/16, rektorem uniwersytetu w r. 1899/1900. Członkiem korespondentem Akademii Umiejętności został w r. 1893, członkiem czynnym w r. 1903. W niepodległym państwie polskim miał powierzoną sobie przez Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego pieczę nad wydziałem

prawnym Uniwersytetu Katolickiego w Lublinie i pełnił tam funkcję przewodniczącego państwowej Komisji egzaminacyjnej, połączonej z wyjazdami do Lublina dwa razy w roku. Był wiceprezesem Towarzystwa Historycznego i Towarzystwa Naukowego we Lwowie, w którym od początku (1921 r.) kierował pracami wydziału historyczno-filozoficznego. Przewodniczył Gronu Konserwatorów byłej Galicji Wschodniej, w czym znajdowały wyraz jego upodobania do zabytków i pomników sztuki. Ten wybitny znawca archiwów był członkiem państwowej rady archiwalnej w Warszawie.

Praca naukowa w zakresie prawa kościelnego wymagała często-kroć badań bibliotecznych, zwłaszcza archiwalnych w kraju i za granicą. Stąd konieczność podróży, które tego pracownika o życiu regularnym i poświęconym zwyczajnym obowiązkom wyrwały niekiedy na całe miesiące z ciszy gabinetu i z sali uniwersyteckiej. Jeździł wtedy do Krakowa, Przemyśla, Poznania, Gniezna, Warszawy, Płocka i Wilna, do Berlina, Wrocławia, Erfurtu, Wolfenbüttel, Cambrai, Wenecji, Florencji, Prato, Cividale, Neapolu, ale przede wszystkim, bo najczęściej i na najdłuższe wyprawy — do Rzymu. Od r. 1896 do 1902 był zastępcą kierownika, w latach zaś 1902—1914 kierownikiem (po Smolce) Ekspedycji Rzymskiej Akademii Umiejętności. W Rzymie był ponad 30 razy, ale znane mu były również Londyn i Paryż, Holandia i Skandynawia, wybrzeże Bretanii i brzegi Morza Śródziemnego.

Abraham — to spośród uczonych polskich jeden z nielicznych, którzy utrzymywali stały kontakt nie tylko z nauką, lecz także z kulturą europejską, kontakt żywy, bo polegający na autopsji i doświadczeniu. To poznanie osobiste bywało zawsze przygotowane i wyprzedzone przez poznanie z książek. Taki na wskroś humanistyczny kierunek pogłębiał myśl i rozszerzał horyzonty wiedzy profesora, nawet jego wiedzy specjalnej. Bo żadna historia nie jest w tym stopniu powszechną co historia Kościoła, która rozgrywała się na całym świecie kulturalnym, a przynajmniej na całym Zachodzie, i żadne prawo nie ma tak powszechnego zasięgu, jak kościelne w swoim rozwoju i swym działaniu. Gabinet i księga nie wystarczają, jeśli chodzi o rozumienie prawa i organizacji jako przejawu kultury. Dla zrozumienia kultury średniowiecznej — a Abraham był głównie mediewistą — równie ważny jest duch i sekret katedry gotyckiej, jak

duch i język prawny Dekrelatiów, zaś kopuła św. Piotra w Rzymie symbolizuje nie tylko pewien ideał sztuki współczesnej, lecz także potęgę papieżstwa, co przewyciężyło reformację, i ów klasyczny porządek naprawionej przez sobór trydencki organizacji kościelnej. Biografia Abrahama — to karta w dziejach umysłowości polskiej jedna z najpiękniejszych, karta z rozdziału o polskiej nauce historyczno-prawnej.

Żył długo i długo dane mu było naukowo pracować. W jego życiu 81-letnim mieści się 60 lat pracy naukowej i 50 lat działalności profesorskiej, zawsze w zakresie tego samego przedmiotu. Prócz tego nie było żadnej innej, bo nie zabrała go nauce polityka, jak Bobrzyńskiego, ani wysokie stanowisko na szczytach hierarchii urzędniczej, jak Rittnera. Nie osłabiła tej pracy choroba, co tak fatalnie zaciężyla nad T. Wojciechowskim i St. Smolką. Przeżył prawie wszystkich rówieśników, jak Ulanowskiego, zmarłego w 1919 r., i Balzera w r. 1933, długowiecznością i zachowaniem aż do końca bystrości umysłu i zdolności do pracy podobny do swego mistrza, Bobrzyńskiego. Dobre zdrowie i równowaga ducha sprzyjały pracy.

Bibliografia prac Abrahama z okresu 1881—1930 zawarta w „Księdze Pamiątkowej”, wydanej ku jego czci w r. 1931, zawiera 226 pozycji. Bibliografię tę należałoby jednak skorygować. Z jednej strony trzeba uzupełnić ją pracami z lat ostatnich, po rok 1939, z drugiej zaś usunąć z niej pozycje co najmniej wątpliwe, jak wydawnictwa skryptów z wykładów, nie poprawiane i nie autoryzowane przez profesora, jego przemówienia przy rozmaitych okazjach, nie zawsze w pełnym tekście zachowane, odczyty znane ze streszczeń jedynie i podwójne, a nawet potrójne zaznaczanie niektórych dzieł, bo osobno w wydawnictwie zbiorowym, a osobno w odbitce, osobno zaś w odczytowym sprawozdaniu. Mieszczą się tu również recenzje w liczbie około 80. Pozostanie zawsze olbrzymi, wprost imponujący ilościowo i jakościowo dorobek w postaci dzieł i prac oryginalnych. Tych jest około 40, nie licząc 3 sprawozdań rzymskich i 7 wydawnictw źródeł.

Wybuch wojny we wrześniu 1939 r. przeszkodził ukazaniu się ostatniej pracy Abrahama na temat początku biskupstw polskich.

Na czele prac Abrahama stoją trzy dzieła kapitalne, a mianowicie:

1. „Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII”, 2 wydania w r. 1890 i 1893, str. 259 i 303.

2. „Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi”, 1904, str. 418.

3. „Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim”, 1925, str. 475.

Ważnością i rozległością problemów, doniosłością osiągniętych wyników, rozmiarami wreszcie dzieła te są głównymi w dorobku Abrahama i stanowią główny tytuł jego naukowej zasługi i sławy. Dokoła każdego z nich skupia się pewna ilość prac mniejszych, poruszających zagadnienia bardziej szczegółowe, ale pokrewne tamtemu, ogólniejszemu. Stąd trzy grupy prac: o organizacji Kościoła polskiego, o organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi i o zawarciu małżeństwa w prawie polskim. Badania nad tymi tematami ciągną się latami i równoległe z badaniami i pracami na inne tematy. Badania nad organizacją Kościoła w Polsce prowadzić będzie Abraham przez całe swe życie naukowe. W tej grupie wyróżnia się i osobne zajmuje miejsce szereg prac poświęconych polskim synodom i ustawodawstwu synodalnemu; to jakby podgrupa koncyliarna.

Abraham pracował nie tylko nad historią prawa kościelnego w Polsce, lecz także nad prawem obowiązującym w dobie sobie współczesnej. Musiał przecież o tym wszystkim wyklądać. W tej znów dziedzinie dwie pomniejsze zarysowują się grupy: o prawie małżeńskim i o stosunku Kościoła do państwa. Ale oryginalnością ujęcia i doniosłością europejską ze względu na ogólny i powszechno-prawny charakter problemu góruje niewielką rozmiarami rozprawa o „Nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego” (1918 r.)<sup>14</sup>).

Trzy sprawozdania z poszukiwań w archiwach i bibliotekach rzymskich, z najobszerniejszym drugim (1902 r.) na czele tworzą osobną grupę, bo są w swoim rodzaju jedyne.

Liczna jest grupa recenzji z dzieł i wydawnictw z zakresu historii, dziejów prawa nie tylko kościelnego i różnych pokrewnych umiejętności. Niektóre z tych recenzji uzupełniają wyniki autorów ocenianych książek własnymi wynikami recenzenta i dlatego godne są, by je postawić w rzędzie samoistnych rozpraw naukowych<sup>15</sup>).

<sup>14</sup>) „Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego, Polonia Sacra”, Kraków 1918 i odb.

<sup>15</sup>) Do takich należą między innymi recenzje z Wojciechowskiego „Szkiców Historycznych XI w.” „Kwartalnik Hist.”, 1904, 562 n., Szyszkiewicz-Bohusza, „Rotunda św. Feliksa i Adaukta na Wawelu”, ibid. 1920, 115 n.,

Niemniej jednak wśród robót Abrahama znajduje się kilka cennych wydawnictw źródłowych, a program takich wydawnictw w zakresie synodaliów polskich stawiał jako postulat<sup>16)</sup>. Poza tym przy wielu tak większych, jak mniejszych jego pracach znajduje się dodatek, w którym zamieszcza związane z tematem pracy nieznanne źródła, zaczerpnięte z archiwów. Te jakby małe kodeksy dyplomatyczne, razem wzięte, utworzyłyby tom pokaźny.

Podręcznika prawa kościelnego Abraham nie napisał, choć podobno nosił się z takim zamiarem. Na długo wystarczał podręcznik Rittnera, w swoim rodzaju doskonały, potem skrypta z wykładów. Otóż te wykłady przy całej wadliwości skryptom studenckim właściwej oddają jako tako system profesora w odniesieniu do całości jego przedmiotu. To szkic dzieła.

## II. Działalność naukowa

### A. Organizacja Kościoła w Polsce.

Zbadanie i napisanie historii ustroju Kościoła polskiego nasuwało się samo przez się jako główne zadanie dla historyka i prawnika na katedrze prawa kościelnego na jednym z dwu polskich uniwersytetów. Zadanie to jednak przerastało siły jednostki zarówno swym olbrzymim zasięgiem chronologicznym i terytorialnym, jak wielością i różnorodnością problemów w nim zawartych i z nim związanych. Było ono wprost niemożliwe do wykonania, jeśli się zważy stan źródeł, częściowo tylko i nie zawsze poprawnie wydanych, i brak prac monograficznych, które poprzedzać muszą każdą syntezę. Dlatego Abraham nie spełnił tego zadania w całości, ale tylko częściowo. Dał „Organizację Kościoła w Polsce do połowy XII wieku”, co się zaś tyczy czasów późniejszych dał szereg monografii, rozważających i rozwiązujących poszczególne zagadnienia, co prawda pierwszorzędnej doniosłości.

Skąd ta granica połowy XII wieku? Tłumaczy to sam autor w przedmowie. Oto od nastania epoki podziału Polski na dzielnice —

Likowskiego H., „Powstanie godności prymasowskiej arcybiskupów gnieźnieńskich”, *ibid.* 1920, 120 n. i H. F. Schmidta, *Die rechtlichen Grundlagen der Pfarrorganisation auf westslavischem Boden*, *ibid.* 1930, 580 n.

<sup>16)</sup> „Concilia Poloniae”, referat Abrahama na IV Powszechnym Zjeździe Historyków Polskich w Poznaniu w r. 1925. „Pamiętnik Zjazdu” Część I.

po śmierci Bolesława Krzywoustego (1138) r.) i wskutek jego ordynacji sukcesyjnej — rozpoczyna się pewien przełom w ustroju Polski, który i na stosunki kościelne musiał oddziaływać. Nastają zmiany w stosunkach kościelno-politycznych i w wewnętrznych stosunkach Kościoła polskiego, a zmiany pogłębiają się i potęgują z czasem. Kościół wyzwala się spod przewagi władzy państwowej, duchowieństwo wyodrębnia się spośród społeczeństwa i tworzy stan świadomy swych praw, o które potrafi walczyć, znajdując oparcie w Stolicy Apostolskiej i w ustawodawstwie kanonicznym. Poszczególne instytucje kościelne zdobywają sobie osobowość prawną. Zaczynają się immunitety coraz liczniej nadawane Kościołowi. To jest już nowa epoka.

Abraham wybrał sobie tę dawną, ponieważ pociągała go osobliwie wszelka geneza, gdzie pełno niejasności i trudności, bo źródeł albo brak, albo są mało mówne i rozmaicie dadzą się tłumaczyć. Toteż większość jego prac ma za przedmiot rozmaite początki. Z drugiej strony miał możność opanowania tych czasów źródłowo, ponieważ prawie wszystkie źródła do nich były krytycznie wydane, a i dzieje zewnętrzne Polski, tudzież stosunki społeczne, stanowiące tło dla stosunków kościelnych, były już wszechstronnie opracowane. Natomiast, jeśli idzie o samą organizację Kościoła, mało miał korzyści z literatury przedmiotu, zresztą szczupłej i niewystarczającej, a już poglądu należytego na stosunki prawne Kościoła w Polsce w dwu pierwszych wiekach jego istnienia nauka dotąd nawet nie próbowała nakreślić.

Swoje dzieło Abraham rozczłonkował na 9 rozdziałów, ujmujących poszczególne kwestie tego rozległego i bogatego w treść tematu. Ale właściwie rozpada się ono na dwie części: o genezie chrześcijaństwa i wprowadzeniu organizacji kościelnej, oraz o tym, jaką była ta organizacja w swych cechach i urządzeniach. Część pierwszą tworzą trzy pierwsze rozdziały poświęcone przyjęciu chrześcijaństwa, założeniu biskupstw i związkowi metropolitalnemu. Przeważa w nich treść historyczna, z natury rzeczy wynikająca, podobnie jak i w rozdziale o stosunkach ze Stolicą Apostolską, a częściowo nawet w ustępie o klasztorach. Rozdziały natomiast o organizacji w obrębie diecezji, o stanowisku Kościoła w państwie, o rządzie kościelnym i majątku Kościoła traktują o zagadnieniach prawnych. Rozdział ostatni zajmuje się źródłami prawa kościelnego w Polsce, obcymi, gdyż polskich

w tej dobie nie było. Plan jest przejrzysty, poszczególne kwestie dobrze w nim umieszczone i z sobą powiązane. Taka konstrukcja dzieła przedstawia się jako racjonalna i naturalna.

Nie podobna iść w ślad za autorem i streszczać jego wyników oraz dowodów, zawsze opartych o silną podstawę źródeł, niekiedy wynikłych z bardzo subtelnej ich analizy. Ograniczyć się trzeba do kilku najważniejszych spraw i zdobyć w nauce nowych.

Zaraz więc na wstępie jest fakt przyjęcia przez Polskę chrześcijaństwa. Wypadek ten tak wielkiej dziejowej doniosłości zaledwie został w źródłach zaznaczony, stąd liczne pytania i wątpliwości. Abraham stwierdza, że odbyło się to na drodze pokojowej, prawie ewolucyjnej, bez gwałtownego przewrotu i bynajmniej nie pod naciskiem potęgi cesarstwa. Polska do chrztu dojrzała, niemniej jednak okoliczność, że decyzję powziął książę i że to wiąże się z jego małżeństwem, że dalej dzieło nawrócenia odbywało się pod opieką i osłoną władzy książęcej, a reakcja pogańska (1034 r.) dopiero wtedy podniosła głowę, kiedy tej władzy zabrakło, że wreszcie konieczne było jakieś współdziałanie cesarza i papieża, obu głównych międzynarodowych czynników, to wszystko nadaje tej sprawie wysoce polityczny charakter.

Skąd przyszło do Polski chrześcijaństwo i skąd przybyli do niej jej główni misjonarze?

Z pewnością nie bezpośrednio z zachodu, bo tam nad Łabą oddziały ją od świata chrześcijańskiego ludy słowiańskie jeszcze nie ujarzmione i jak najbardziej chrześcijaństwu wrogie, ale raczej z południa, z Czech i Moraw, już od 100 lat chrześcijańskich, przez Czechy zaś z południowych i zachodnich Niemiec. Abraham w przeciwieństwie do Tadeusza Wojciechowskiego, który wskazywał na klasztor Nową Korbeję nad Wezerą<sup>17)</sup>, widzi we Fuldzie starym i znakomitym opactwie niemieckim, jedno ze źródeł akcji misyjnej dla Polski. Zarazem posługując się nową metodą analizy imion — Lambert, imię częste wtedy w dynastii Piastów, Jordan, imię pierwszego biskupa — i wezwań katedr polskich wysnuwa wniosek o Belgii i krajach nadreńskich jako o takim źródle, może najobfitszym.

<sup>17)</sup> T. Wojciechowski. „O rocznikach polskich X—XI w.” „Pamiętnik Akademii Um.”, IV, 1880.

Nowsza nauka uzupełniła te trafne i w swoim czasie (1890 r.) nowe spostrzeżenia, podkreślając silniej jeszcze i uzasadniając bardziej szczegółowo ten romański kierunek. Oto zwrócono uwagę na czysto religijną i kulturalną stronę zagadnienia, dotąd zaniedbywaną na rzecz politycznej. Z tego punktu widzenia odpadły od razu Czechy jako ośrodek słaby i nazbyt świeży, bez własnego podówczas biskupstwa i bez kleru na odpowiednim dla celów misyjnych poziomie. Odpadały również Niemcy północne, kraje saskie i ich bastion nad Łabą Magdeburg, bo im chodziło więcej o podbój niż o nawracanie, zresztą w swym najbliższym sąsiedztwie mieli dość pogaństwa i trudności. Prawdopodobne jednakże były stosunki na tym polu z Augsburgiem i Ratysboną (klasztor św. Emmerama), w której diecezjalnych granicach znajdowały się po r. 973 Czechy. To są Niemcy południowe: Bawaria, Szwabia i Frankonia, kulturalniejsze od północnych.

Dominowały wszakże źródła i idące z nich ku Polsce wpływy inne, najbardziej zachodnie. Na tę przyczynę, która je wywołała i w ruch wprowadziła, dwa się składały czynniki, nierównej wartości i niejednakowego pochodzenia: jeden — polityczny — kazał władcom Polski omijać Niemcy i poprzez nie sięgać dalej, za Ren i za Alpy, w poszukiwaniu kleru dla ewangelizacji; drugi, ważniejszy, nie z Polski wynikał, lecz z krajów, które w danej epoce zdolne były do misjonarstwa, czyli stały na odpowiednim poziomie życia religijnego i kulturalnego, a krajem takim nie były Niemcy w etnograficznym rozumieniu. W tym miejscu oddajemy głos ks. Davidowi<sup>18)</sup>, przed wojną profesrowi Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, a jednemu z ostatnich badaczy tej kwestii: „La Germanie à cette époque est encore un pays qui reçoit plus qu'il ne les propage, les courants spirituels. Les foyers d'expansion et d'apostolat brûlent dans ces provinces de l'ancienne Gaule partagées entre la France capétienne et l'Empire, Lorraine et Bourgogne. Il faut se garder en effet de confondre l'Empire et la Germanie; les Otton avaient nettement conscience que leur Empire avec Rome pour capitale idéale, se composait de Gaule, de Germanie et de pays slaves. La frontière politique qui court à travers l'héritage carolingien, n'est pas une barrière, mais une porte et un

<sup>18)</sup> David Pierre, „Les Bénédictins et l'ordre de Cluny dans la Pologne médiévale”, Paris 1939, Avant-Propos.

pont par lesquels l'Occident latin répand ses influences civilisatrices jusqu'aux confins du monde byzantin.

Dans ces provinces sont nées les grandes réformes monastiques, celles de Gérard de Broigne, de Guillaume de Dijon, de Richard de St. Vannes, de Poppo de Stavelot, reliées cependant à Cluny, la grande métropole monastique de l'Occident non seulement par un même esprit et un même idéal, mais encore par les observances, qu'elles lui empruntent et surtout par les relations personnelles, qu'entretennent les réformateurs avec les grands abbés clunisiens du X et XI siècle. Ils créent les conditions de la réforme de l'Eglise et de la société en formant des élites spirituelles... Les missionnaires lorrains et, on commence à le discerner, bourguignons sont à l'oeuvre en Pologne dès la première évangélisation... Les moines qui seront les ouvriers de la seconde évangélisation avec Casimir le Rénovateur et qui sont à l'origine des abbayes bénédictines de la Pologne médiévale sont les fils des réformateurs lorrains; ils viennent des abbayes d'observance clunisienne établies autour de Cologne, ils viennent de Liège et de Metz".

Do wpływów leodyjsko-kolońskich wskazanych już przez Abrahama dodał David burgundzkie na podstawie uderzającego podobieństwa między pewnymi zapiskami „Rocznika Kapituły Krakowskiej” a rocznikiem z St. Benigne w Dijon<sup>19)</sup>. Te wpływy krzyżowały się wielokrotnie i wielorako z innymi: włoskimi czy to z Awentynu przez św. Wojciecha, czy z Rawenny od św. Romualda i jego uczniów. Razem był to potężny prąd romański ogarniający Polskę w epoce, którą zbadał i opisał Abraham.

Założeniu biskupstw, tej głównej podstawy organizacji kościelnej, Abraham poświęca największy rozdział swego dzieła (około 80 stronic na 288 całości). Wielki to sukces polityki Mieszka I i dowód nie-malej potęgi jego państwa, że Polska równocześnie z przyjęciem chrześcijaństwa uzyskała własnego biskupa i ani na moment nie była, tak jak Czechy, włączona do obcej diecezji. Abraham postawił w nauce twierdzenie, które się ostało, że pierwszy biskup polski Jordan, rezydujący w Poznaniu, był biskupem misyjnym, to znaczy podległym

<sup>19)</sup> David, „Les sources de l'histoire de Pologne à l'époque des Piasts (963—1386)”, Paris 1934, 5 n.

wprost Rzymowi, bez przynależności do jakiejś metropolii, bez określonej granicami diecezji, bo jego działalność miała raczej kierunek i cel niż swoje terytorium. Taką instytucję znało zarówno prawo jak życie Kościoła. Biskupem misjonarzem zarówno w Polsce jak po za nią stał się w 997 r. św. Wojciech.

Rozbudowa organizacji kościelnej przez założenie biskupstw i ujęcie ich w ramy prowincji kościelnej gnieźnieńskiej oraz łącząca się z tym zasadnicza przemiana organizacji misyjnej na normalną nastąpiła na słynnym zjeździe gnieźnieńskim (w marcu 1000 r.) Bolesława Chrobrego z cesarzem Ottonem III u grobu św. Wojciecha i pod jego auspicjami. Powstały wtedy biskupstwa: krakowskie, wrocławskie, pomorskie i arcybiskupstwo gnieźnieńskie. Wtedy, a nie wcześniej, jak bez oparcia o źródła i na podstawie dowolnych hipotez przypuszczają niektórzy dawniejsi i nowsi historycy<sup>20)</sup>. Trzeźwa krytyka tak Abrahama jak dzisiejsza obaliła te przypuszczenia. I tylko co do jednego krakowskiego biskupstwa można wysnuć wniosek, że istniało niegdyś przed r. 1000, bo znane są nawet z katalogu dwa imiona biskupów najwcześniejszych o oryginalnym brzmieniu Prohor i Prokulf. Jest to prawdziwa zagadka dla uczonych, którzy rozmaicie ją usiłowali rozwiązać. Ostatnio W i d a j e w i c z, prof. uniwersytetu w Krakowie, postawił hipotezę najbardziej, ze wszystkich prawdopodobną<sup>21)</sup>. Oto widzi on w nich istotnych biskupów krakowskich, ale z doby państwa wielkomorawskiego, w którego skład wchodziło dawne państwo polskiego szczepu Wiślan, a z nim Kraków. Było to na przełomie IX i X stulecia, w dobie apostołstwa św. Cyryla i Metodego i ich starć z duchowieństwem niemieckim. Dwa obrządki, choć oba katolickie, walczyły o opanowanie tych ziem: słowiański i łaciński, aż ostatecznie łaciński zwyciężył. Etymologia imion Prohora i Prokulf naprowadziła W i d a j e w i c z a na domysł, że odzwierciedlają oni na terenie Krakowa tę właśnie walkę. Prohor, imię greckie, byłby biskupem słowiańskiego obrządku z ramienia metropolity Metodego, zaś Prokulf, imię niemieckie, to biskup łaciński ze strony Wichinga, głowy partii przeciwnej.

<sup>20)</sup> Ostatnio Buczek Karol, „Pierwsze biskupstwa w Polsce”. „Kwartalnik Hist.” 1938.

<sup>21)</sup> W i d a j e w i c z, „Prohor” i „Prokulf”. Kraków 1948.

Kwestii obrządku słowiańskiego w Polsce Abraham poświęcił osobny ustęp. Jego jest zasługą, że obalił ostatecznie hipotezę, pokutującą w nauce i odżywiającą od czasu do czasu, jakoby ten obrządek odgrywał w Kościele polskim jakąś rolę. Nie ma na to dowodów ani w źródłach, ani w księgach liturgicznych, ani w pomnikach sztuki, jak kościółek-rotunda św. Feliksa i Adaukta na Wawelu. I tylko ziemia Wiślan mogła chwilowo, około r. 900, zaznać działalności misyjnej Metodego i jego słowiańskiego duchowieństwa, co zresztą nie pozostawiło żadnych śladów, tak iż budowę organizacji Kościoła trzeba tam było zaczynać na nowo bez nawiązywania do tego, co minęło bezpowrotnie.

Związek metropolitalny, którym objęty był Kościół polski, nastręczał nauce niejedną trudność. Uchodziło dawniej za pewnik, że biskupstwo w Poznaniu poddane było metropolii magdeburskiej. W każdym razie roszczenia Magdeburga do takiego rozciągnięcia swej władzy nie zgasły mimo utworzenia w r. 1000 prowincji kościelnej gnieźnieńskiej i pełny swój wyraz znalazły w bulli papieża Innocentego II z r. 1133. Poddawała ona cały Kościół polski pod zwierzchnictwo Magdeburga. Co prawda już w 3 lata później, w r. 1136, w bulli protekcyjnej dla Gniezna ten sam papież uznał prowincję kościelną gnieźnieńską, i co za tym idzie pełną niezawisłość Kościoła polskiego. Do skomplikowania tej kwestii przyczyniał się fakt, że w r. 1000 biskup poznański Unger nie wszedł w podległość względem Gniezna i że zaliczono go w roku śmierci (1012) do magdeburskich sufraganów. Po reakcji pogańskiej (1034—1038), która pierwotną historię Kościoła polskiego dzieli na dwa okresy, Gniezno na lat około 40 zamarło. Chwilowo godność metropolity piastował biskup krakowski Aron, po nim nie było w Polsce w ogóle metropolity i ten stan rzeczy stwierdza papież Grzegorz VII w liście do Bolesława Śmiałego z r. 1075. To bez wątpienia ułatwiało roszczenia magdeburskie, ale przede wszystkim działały motywy polityczne i rozstrzygała za każdym razem polityczna sytuacja, do której stosowano i naginano argumentację prawną. Dla osiągnięcia zwycięstwa wstąpił Magdeburg na drogę fałszowania przywilejów papieskich, określających granicę jego prowincji kościelnej. W szczególności do słów bulli, że granice te na wschodzie sięgają poza rzeki Łabę i Salę dodano słowa „i Odrę”, a w spisie biskupstw podległych umieszczono na końcu Poznań. Fał-

szerstwo udowodnił niezbie K e h r, uczony niemiecki i znawca dyplomatyki papieskiej<sup>22)</sup>.

Abraham, który w swej „Organizacji” — nie bez pewnych zresztą zastrzeżeń przyjmował zawisłość Poznania względem Magdeburga, przyjął z kolei wywody Kehra, które uzupełnił własną argumentacją w małej rozmiarami, lecz świetnej rozprawie zatytułowanej „Magdeburg i Gniezno” (r. 1921).

Przedstawiając ustrój Kościoła w obrębie diecezji, Abraham ujmuje w osobnych ustępach kapituły, archidiaconów, organizację parafialną i zawarte w niej niższe urzędy kościelne oraz klasztory.

O ciałach w organizacji diecezjalnej tak wybitnych, jak kapituły, z pierwszej połowy XI w. żadna nie dochowała się wiadomości. Ale musi się przypuścić nie tylko samo ich istnienie, jako objawu powszechnego i koniecznego, lecz także da się rzucić nieco światła na ich ustrój. Nie były to, jak nietrafnie odgadywał T. Wojciechowski, kapituły mieszane, złożone częścią z mnichów, a częścią z kleru świeckiego, lecz od początku były świeckie. Przy biskupie skupiało się prezbiterium, które on utrzymywał z ogólnej masy majątkowej i które najprawdopodobniej prowadziło wspólne życie, poddane regule, na wzór klasztornej. Pod koniec XI w. widzimy już w Krakowie kapitułę normalną, posiadającą swój majątek, podzielony na 20 prebend, dla każdego z kanoników osobno. Czy tak było wszędzie, trudno przesądzać, ponieważ Kraków szedł na czele rozwoju i górował nad resztą diecezji od powtórnej ewangelizacji Polski po reakcji pogańskiej w połowie XI w. W wewnętrznych urządzeniach kapituł polskich uderzają dwie swoiste cechy, zwłaszcza w odróżnieniu od ogółu niemieckich, a na podobieństwo niektórych francuskich i włoskich. W Krakowie, Wrocławiu i Włocławku pierwsze miejsce w rzędzie prałatów zajmował dziekan, nie proboszcz. Wszędzie znajduje się w kapitule archidiacon jako osobny prałat, gdy w Niemczech ten funkcjonariusz biskupi nie miał tam swego miejsca, a jeśli się znalazł, to niezależnie od swego urzędu i z racji piastowanej kanonii<sup>23)</sup>. Z aktów XII w. da się stwierdzić,

<sup>22)</sup> K e h r Paul, „Das Erzbistum Magdeburg u. die erste Organisation der christl. Kirche in Polen”. Abhandl. d. Preuss. Akad. d. Wiss., Philos.-Histor. Klasse, 1920 r.

<sup>23)</sup> O tym obszerniej Silnicki, „Wpływy francuskie na Kościół polski w XI—XIII w.” „Przegląd Teologiczny”, VII, 1926 r.

że kapituły w Polsce, podobnie jak na Zachodzie, posiadały wpływ na zarząd diecezją przejawiający się w udzielaniu biskupowi rady lub zezwolenia. O istnieniu, organizacji i działaniu kapituł kolegialnych w tej epoce zbyt mało wiadomo.

Pewne jest istnienie archidiaconatu jako głównego pomocniczego urzędu biskupa i zarazem wysokiego dostojęstwa w kapitule, lecz bliższe o nim wiadomości płyną dopiero w XIII wieku.

Aż po koniec wieku XII nie posiadamy wiadomości o istnieniu chociażby jednej parafii na ziemiach polskich, bo też nie było jeszcze w Polsce podziału diecezji na parafie, podobnie jak współcześnie w Czechach, które wcześniej od Polski przyjęły chrześcijaństwo. Jedyne kościoły parafialne po diecezjach były katedry biskupie. Z rozkrzewieniem wiary i wzrostem wiernych przestało to jednak wystarczać. Budowano więc kościoły po znaczniejszych grodach, pomocne były klasztory, najwięcej jednak przyczynili się do powstawania kościołów i kaplic w całym kraju książęta i możni w swych dobrach. Tym to kościołom, choć znajdowały się w rękach swych fundatorów, nadawali biskupi prawa, które upodabniały je do kościołów parafialnych. I duchowni przy nich, lub na dworach możnowładztwa służący, a zwani kapelanami, stawali się proboszczami. Ewolucja była jednak powolna i wiązał się z nią szereg kwestii prawnych, jak sprawa uposażenia kościołów i duchowieństwa oraz geneza prawa patronatu nad nimi <sup>24)</sup>.

W początkach każdej organizacji Kościoła na ziemiach świeżo dla chrześcijaństwa pozyskanych bardzo doniosła rola przypada w udziale klasztorom. Bez nich wprost wyobrazić sobie nie podobna zarówno pierwszej ewangelizacji Polski za Mieszka I i Bolesława Chrobrego, jak z drugiej — po reakcji pogańskiej — za Kazimierza Odnowiciela. Z tej pierwszej doby dadzą się źródłowo stwierdzić tylko 3 klasztory: w Międzyrzeczu Wielkopolskim, w Kazimierzu pod Poznaniem i w Trzemesznie <sup>25)</sup>. Ośrodkiem ponownego wprowadzenia chrześcijaństwa stał się benedyktyński Tyniec pod Krakowem. Potem mnożą

<sup>24)</sup> H. F. Schmid, „Die rechtlichen Grundlagen d. Pfarrorganisation auf westslavischem Boden”, 1928-30 i 1938, posuwa naprzód wiedzę o tym przedmiocie.

<sup>25)</sup> Nowsza nauka podała w wątpliwość istnienie benedyktyńskiego klasztoru w Trzemesznie. Ob. David P., „Les Bénédictins et l'ordre de Cluny dans la Pologne médiévale”, 1939 r., p. 13 n.

się klasztory zarówno benedyktynów, jak kanoników regularnych najliczniejsze ze wszystkich cysterskie. Abraham wynajduje pilnie i podkreśla związki romańskie, przejawiające się w klasztorach rozmaitej reguły. Za Bolesława Chrobrego są to związki z Włochami, po reakcji pogańskiej związki z Belgią, szczególnie zaś z Leodium, ale nie brak ich i z samą Francją, np. z Laon, centrum wielkiej intelektualnej kultury w XII w., i z Arrouaise, siedzibą zakonników o surowej, wprost ascetycznej obserwacji. Duch ze słynnego Cluny rodem bezpośrednio, czy bodaj pośrednio dociera przez zakony do odległej Polski. Oczywiście, że nie brakło także związków klasztornych z Niemcami, ale nie one wtedy górowały.

Stosunki Polski ze Stolicą Apostolską mają jakby dwojakie oblicze: kościelne i polityczne. Ilekroć w Polsce chodziło o przedsięwzięcie jakiegoś ważniejszego kroku, dotyczącego uzupełnienia lub ustalenia organizacji kościelnej, zawsze odnoszono się do Rzymu, uznając tym samym jego naczelne wobec Kościoła polskiego stanowisko. Polskimi kościelnymi sprawami zajmują się Sylwester II, Grzegorz VII, Innoceenty II. W XII w. pojawiają się w Polsce legaci papiescy. Ale mimo to ścisłej łączności jeszcze nie było, a takie prądy, jak idea reformy Kościoła i jego wyzwolenia spod władzy świeckiej wcale jeszcze na Kościół polski nie oddziaływały. Tak samo celibat, już przeprowadzony na Zachodzie, w Polsce był jeszcze nie znany. Dopiero od czasów Bolesława Krzywoustego (1102—1138) widać wyraźniej łączność z Rzymem. Poczynają się bulle protekcyjne dla biskupstw i instytutów kościelnych. Nie brak jednak objawów wylamywania się i niezważania na nakazy papieskie, mimo że obwarowane cenzurami.

Akt „darowizny” Gniezna i państwa polskiego w jego granicach z końca X w. świadczy o politycznych celach, o zjednaniu opieki papieskiej. O koronację trzeba się było starać też u papieża. Wreszcie Polska uiszczała pewne opłaty na rzecz Stolicy Apostolskiej, i to Polska jako państwo, nie zaś Kościół polski. Abraham odróżnia dawniejszy trybut od późniejszego świętopietrza. Pierwszy płacił monarcha, drugie — ludność. Trybut przemienił się z czasem w świętopietrze, a Abraham skłonny jest przypuszczać, że stało to się z okazji zezwolenia papieskiego na koronację królewską Bolesława Śmiałego (1076). Świętopietrze nosiło charakter ogólnego podatku.

Silna, niczym nie ograniczona władza książęca i zupełna przewaga monarchy nad społeczeństwem jest główną ustrojową cechą tego okresu, który stąd w nauce nazywa się okresem prawa książęcego. W konsekwencji Kościół również był tej władzy poddany, był instytucją państwową, a nie ma śladu, by jakieś samodzielne zajmował stanowisko. Owczesny stosunek Kościoła do państwa miał prócz tej ogólnej jeszcze specjalną prawną podstawę. Oto na zjeździe gnieźnieńskim w r. 1000 Otto III nadał Bolesławowi Chrobremu wszystkie te prawa, które jemu przysługiwały względem Kościoła. Obejmowało to bardzo szeroki zakres, w którym mieściło się prawo zarządzania stosunków kościelnych wraz z wydawaniem odpowiednich ustaw, prawo inwestytury, czyli obsadzania urzędów i adwokacja, czyli najwyższa nad Kościołem opieka. Ta opieka pociągała za sobą pewne wyróżnienie, korzystne dla Kościoła i duchowieństwa, z drugiej jednak strony dawała się też dostrzec zwłaszcza na polu prawa majątkowego. Pierwotny Kościół pozostawał na utrzymaniu monarchy, a jego emancypacja była możliwa dopiero po uzyskaniu samostnej podstawy majątkowej.

Na pytanie, czy Kościół posiadał osobowość prawną i zdolność na polu majątkowym, Abraham odpowiada twierdząco, znajduje bowiem w źródłach przykłady wolnego rozporządzania nieruchomościami ze strony Kościoła. Tylko że te nieruchomości w jego pierwotnym uposażeniu niewielką odgrywały rolę. W obrębie zaś Kościoła przysługiwała osobowość poszczególnym instytutom, choć początkowo pojęcie to, jako zbyt abstrakcyjne, nie występuje dość jasno i sam instytut przysłaniają jego przełożeni lub członkowie, np. biskup lub opat, zakonnicy lub kanonicy. W Polsce, podobnie jak na Zachodzie, istniało niegdyś prawo własności na kościołach, a nawet klasztorach ze strony fundatorów. Uczeni niemieccy (Stutz) określili to terminem „Eigenkirchenwesen”. Panujący lub osoby prywatne nadawały kościoły, i to często w ten sposób, że nadając wieś nadawały i kościół jako przynależność nieruchomości, obok innych użytków. Tyczyło się to jednak tylko kościołów mniejszych, gdyż osobowość prawną biskupstw, a niebawem i kapituł była uznana. Były one podmiotami, nie przedmiotami, i znajdowały się pod opieką monarszą. Dopiero od końca XII w. osobowość i zdolność prawną wykształca się w stosunku do wszystkich kościołów. Fundatorowie z właścicieli stają się patronami<sup>26)</sup>.

Z danych stosunków wynikało też prawo panującego do obsadzania biskupstw, opactw i prebend kapitułnych. O jakichkolwiek wyborach kanonicznych, czy prowizji papieskiej w Polsce XI i XII w. nie ma śladu. Kościoły pomniejsze obsadzali ich właściciele. Z nadawaniem łączyło się też prawo składania z urzędu. Ale i biskupi nadawali niektóre urzędy bądź te, co służyły do pomocy im lub wyręczania, bądź przy kościołach, które były w ich własności i władaniu.

Sądem właściwym dla Kościoła i duchowieństwa był sąd świecki, sprawy karne należały do sądu książęcego. Oczywiście sądzono według zasad i norm prawa krajowego, nie kanonicznego. O *privilegium fori*, nawet o jego początkach w tej epoce żadnych nie ma śladów. Nie nastąpiła jeszcze epoka immunitetów, która zaświta, od początku wieku XIII. Z uprawnień panującego względem Kościoła, które w majątkowej dziedzinie noszą nazwę „*ius regaliū*”, wymienia Abraham „*ius spoliū*”, to jest prawo do zajęcia ruchomości, pozostałych po śmierci wyższych dostojników kościelnych. W Polsce prawo to było nawet obszerniejsze niż na Zachodzie, bo obejmowało również dobra nieruchomości, zwłaszcza dobra nabyte na urzędzie. Tego prawa rzekł się Kazimierz Sprawiedliwy w przywileju łączym z r. 1180.

Na podstawie organizacji i w granicach zakreślonych z jednej strony przez prawo powszechne, a z drugiej przez stanowisko Kościoła w państwie, musiał obracać się rząd kościelny. Ale prawo powszechne nie zawsze i nie w całej rozciągłości było wykonywane, a władza monarsza krępowała w niejednym kierunku samodzielność Kościoła. Synodów prowincjonalnych, zwoływanych przez metropolitę gnieźnieńskiego, najprawdopodobniej nie było, choć nie jest wykluczone, że się odbywały z okazji zjazdów państwowych i pod przewagą księcia, który ich uchwałąm nadawał dopiero moc obowiązującą. Dochowały się tylko wiadomości o synodach zwoływanych przez legatów. Czy metropolita wizytował kiedy swą prowincję, a biskupi swe diecezje — nie wiadomo. Kler był mało oświecony, przeważnie żonaty, bez poczucia stanowego; szerzyło się następstwo na urzędach po ojcach synów prawych lub nieprawych. Karność stała nisko, a uchylali się spod niej szczególnie duchowni umieszczeni przy kapli-

<sup>20)</sup> O tym obszerniej i z przytoczeniem oraz analizą całego materiału źródłowego Abraham, „Początki prawa patronatu w Polsce”, 1889 r.

cach i kościołach prywatnych. Z trudnością przychodziło nagięcie społeczeństwa do wymogów prawa małżeńskiego. Znane są pokuty kościelne, nakładane na możnych (Piotr Włostowic) i nawet na panujących (Bolesław Krzywousty). Ścisły stosunek łączący Kościół z państwem każe wnosić, że istniało *brachium saeculare*, to jest egzekutywa państwowa do wykonywania wyroków kościelnych, Kościół zaś wspierał swymi przykazaniami władzę państwową i starał się łagodzić surowość prawa świeckiego.

Majątek Kościoła, któremu Abraham poświęcił obszerny i pelen wnikliwych wywodów historycznych i prawnych rozdział swej „Organizacji”, z różnych wypływał źródeł i ciekawemu ulegał rozwojowi. Składały się nań dobra nieruchome z ludnością niewolną, na nich osiadłą, świadczenia ludności, pewne prawa i dochody przez księcia i prywatnych Kościołowi ustąpione, wreszcie pewne opłaty. Jednym z najobfitszych źródeł dochodu Kościoła były dziesięciny i nimi to przede wszystkim zajmuje się omawiany ustęp. Autor zbadał ten przedmiot gruntownie, czego dowodzi jego praca „O powstaniu dziesięciny swobodnej w Polsce”, z r. 1891. Zaprowadzenie dziesięciny w Polsce polegało na nadaniu książęcy i pierwotnie dziesięcina jedynie z dochodów książęcych i różnych ich rodzajów była na rzecz Kościoła uiszczana. Ciekawą jest zupełna analogia, jaka pod tym względem zachodzi z stosunkami panującymi współcześnie na Rusi. Zapewne nie jest to przypadkowe i można przyjąć wpływy z Rusi na Polskę.

Ale te pierwotne stosunki rychło uległy zmianie, skoro już w pierwszej połowie XII w. zamiast dziesięciny książęcej spotykamy dziesięcinę jako obowiązek ogólny, wprost na ludności ciążyący, gdy dawna dziesięcina książęca utrzymała się tylko w niektórych kierunkach. Prawdopodobnie Kościół zaprowadził dziesięcinę bezpośrednią najpierw wobec ludności we własnych dobrach osadzonej, a następnie rozszerzył ją na włości i ludzi rycerstwa. Była to więc dziesięcina uiszczana w zbożu, i to s n o p o w a, czyli w y t y c z n a, wprost z pola. Pewne grupy ludności wolne były od dziesięciny, jak ci, co zajęci byli stróżą grodów, i co najważniejsze rycerstwo, dlatego że utrzymywane przez księcia, nie zaś żyjące z własnej ziemi. Podobnie jak na Zachodzie, dziesięcina stała się przedmiotem obiegu i mogła przejść w ręce świeckie.

Dziesięcina polska była wyłącznie kościelną i nie ma śladu, by w Polsce kiedykolwiek istniała jaka dziesięcina świecka. Komu dzie-

sięcinę uiszczano? Pierwotnie tylko biskupowi. Potem także i klasztory ze swych dóbr to prawo uzyskały. Ale gdy w ciągu XII w. mnożyły się kościoły, jako prywatne fundacje, powstać musiało pytanie, jak je uposażyć. Główną dotacją stawała się dziesięcina od ludności wsi należących do fundatora, co było zgodne z ustawodawstwem powszechnym i stosunkami panującymi na Zachodzie. Ale że te kościoły nie posiadały osobowości prawnej i nie były podmiotami, lecz przedmiotami własności swych panów, razem z wszystkimi swymi przynależnościami, więc i dziesięciny nie mogły stanowić wyjątku i przechodziły w ręce panów, którzy mogli nimi dowolnie rozporządzać.

Prawnym właścicielem dziesięcin był fundator lub właściciel kościoła, a duchowny przy kościele osadzony miał tyle tylko, ile mu właściciel wydzielił. Prawo kanoniczne uważało dziesięcinę za obowiązek powszechny, ale według prawa świeckiego i w przekonaniu ówczesnym trzeba było do jej ustanowienia osobnego nadania i jedynie w ramach tych nadań dziesięciny obowiązywały. Stąd spory o dziesięciny z wsi świeżo założonych, które nie istniały w czasie zakładania i wyposażania danego kościoła. Na tym tle powstała później oryginalność polska, tzw. dziesięcina swobodna, czyli taka, którą uiszczalo rycerstwo polskie dowolnie przez siebie wybranemu kościołowi.

W sprawie rozdziału i zarządu majątku rozstrzygało prawo kanoniczne. Pierwotnie majątek stanowił jednolitą całość pod zarządem biskupa, potem nastąpił rozdział majątku między biskupem a kapitułą, wreszcie powstały odrębne beneficja. To jest stan z XII w.

Źródłami prawa kościelnego w Polsce zajmuje się rozdział ostatni. Aż po koniec XII w. brak jest pomników ustawodawczych polskich lub do Polski się odnoszących, są tylko zbiory prawa powszechnego, znajdujące się w Polsce. Takim głównym zbiorem jest „Collectio Trium Partium”, albo „Tripartita” francuskiego kanonisty Iwona z Chartres, znajdująca się w bibliotekach kapitułnych w Gnieźnie i w Krakowie — Egzemplarz krakowski znajdował się tam już na początku XII w.

Oto przegląd treści dzieła Abrahama, najważniejsze kwestie w nim poruszone, główne wyniki, do których doszedł. Ale niesposób w krótkim streszczeniu wykazać tego, co stanowi o wartości dzieła, mianowicie: ścisłej źródłowości, gruntowności badania, bystrości spostrzeżeń i subtelności wywodów. Autor łączy zmysł historyka z precyzją prawnika i dzięki temu połączeniu daje dzieło prawno-historyczne w swoim

rodzaju doskonałe, godne stanąć obok najpierwszych dzieł literatury naukowej nie tylko polskiej, lecz europejskiej. Co więcej, można powiedzieć, że z wyjątkiem jednej nauki niemieckiej, która posiada cenną książkę L o e n i n g a „Geschichte des deutschen Kirchenrechts”, 1—2, r. 1878, inne narody nie zdobyły się na dzieła podobne do Abrahadowej „Organizacji”, a i Loening porzucił na początkach samych, bo na połowie VIII wieku. Abraham źródeł nie miał pod dostatkiem, a często nie miał ich wcale. Stąd konieczność snucia przypuszczeń, zamiast twierdzeń. W tym jednak Abraham był niezwykle ostrożny i nieodmiennie trzeźwy. Nie ponosiła go nigdy fantazja, obcy był wszelkiej manii nowości. Używał, lecz w sposób oględny i umiarkowany, metody porównawczej, sięgając do stosunków kościelnych czeskich, węgierskich, niemieckich, nawet skandynawskich. Pozwalało mu to uzupełnić czasem braki źródłowe polskie i uwypuklić obraz, stawiając go na tle szerokim.

Analiza imion osobistych i wezwań najstarszych kościołów w celu wyznaczenia linii ku źródłom polskiego chrześcijaństwa — to nowa metoda, owocna nie tylko dla dziejów Kościoła, lecz także dla dziejów kultury. Pilne baczenie na wszelkie objawy wpływów i związków ze światem zachodnim w klasztorach, kapitułach, urzędach i na stolicach biskupich — to nowa zdobycz i nowy kierunek dla prac dalszych. „Organizacja Kościoła” posunęła naukę o wielki krok naprzód i pomnożyła wiedzę o Polsce.

Odpowiadała ona potrzebom polskiej nauki, czego dowodzą liczne recenzje, oceniające ją nader przychylnie<sup>27)</sup>. Mimo postępu badań naukowych „Organizacja” Abrahama wcale się nie przestarzała i jest dziś, jak lat temu 60, dziełem podstawowym w swojej dziedzinie. To jej nieprzedawnione znaczenie uznają np. B o b r z y ń s k i w IV wydaniu swych „Dziejów Polski” (1927 r.), B r ü c k n e r w „Dziejach kultury polskiej” (1931 r.) i K u t r z e b a w zarysie „Historii prawa polskiego w pięćdziesięciolecie 1886—1936” (1937 r.<sup>28)</sup>, a Z. W o j-

<sup>27)</sup> Ł a g u n a, „Pierwsze wieki Kościoła polskiego”, „Kwartalnik Hist.”, V, 1891 r. K ę t r z y ń s k i W., „O organizacji Kościoła w Polsce do połowy XII w.” „Przewodnik Nauk. i Literacki”, 1891 r. X. G r o m n i o k i, recenzja, „Przegląd Powszechny”, 1891 r. R e m b o w s k i, recenzja, „Biblioteka Warszawska”, 1893.

<sup>28)</sup> B o b r z y ń s k i, „Dzieje Polski w zarysie”. IV wydanie, I, 63. B r ü c k n e r, „Dzieje kultury polskiej”, I 306. P i l a t - K o s s o w s k i, „Historia literatury polskiej”, I, 32. K u t r z e b a „Historia prawa polskiego”, „Kwartalnik

ciechowski, profesor uniwersytetu poznańskiego i autor ostatnio „Państwa Polskiego w wiekach średnich” (2 wyd. 1948 r.), w przedstawieniu organizacji Kościoła polskiego, którą obszernie uwzględnia, opiera się na Abrahamie<sup>29</sup>).

Niemniej jednak objawiał się i potęgował coraz bardziej postęp nauki. Badania samego Abrahama tudzież młodszych historyków i historyków prawa przynosiły nowe wyniki lub prostowały dawne. Jednym z najdonioślejszych było obalenie przez uczonego niemieckiego Kehra<sup>30</sup>) tezy, dotąd uznawanej za obowiązującą, o podległości Kościoła polskiego metropolii magdeburskiej, co Abraham wzbogacił własnymi spostrzeżeniami w rozprawie zatytułowanej „Gnieszno i Magdeburg” (1921). Zachorowski poświęcił specjalną monografię kapitułom, Silnicki organizacji archidiaconatu, ks. David benedyktynom, a H. F. Schmid, prof. z Grazu, organizacji parafialnej obszerne i cenne dzieło, uzupełnione recenzją Abrahama, urastającą rozmiarami (17 stron) do osobnej rozprawy<sup>31</sup>). Zjazd gnieźnieński badał Jedlicki<sup>32</sup>). Związki Polski średniowiecznej z romańskim Zachodem, w szczególności zaś z Francją, występujące osobliwie na polu kościelnym, co Abraham pierwszy nakreślił w odpowiednich ustępach „Organizacji”, pociągały niejednego badacza, że wymienimy Balzera, Berlière’a, X. Davida, Plezię, Silnickiego<sup>33</sup>). Ostatnim wyrazem nauki w tej dziedzinie jest niezwykle

Hist.” 1937 r. — Praca ta wyszła w tłumaczeniu francuskim pt. „Histoire du droit et des institutions politiques de la Pologne: les travaux des 50 dernières années”, „Revue Histor. de Droit Français et Etranger”, XVIII, 1939 r.

<sup>29</sup>) Dzieło Z. Wojciechowskiego pojawiło się w ostatnim czasie w tłumaczeniu francuskim pt. „L’état polonais au moyen âge. Histoire des institutions”, Paris-Sirey, 1949 r.

<sup>30</sup>) Kehr, „Das Erzbistum Magdeburg”, 1920.

<sup>31</sup>) Zachorowski Stanisław, „Rozwój i ustrój kapituł polskich w wiekach średnich”, 1912. Silnicki Tadeusz, „Organizacja archidiaconatu w Polsce”, 1927. David Pierre, „Les Bénédictins et l’Ordre de Cluny dans la Pologne médiévale”, 1939. Schmid H. F., „Die rechtl. Grundlagen der Pfarrorganisation”, 1928—30 i 1938. Abraham, recenzja w „Kwartalniku Hist.”, 1930 r., p. 580—98.

<sup>32</sup>) Jedlicki Marian, „La création du premier archevêché polonais à Gnieszno et ses conséquences au point de vue des rapports entre la Pologne et l’Empire german”. „Revue Histor. de Droit Français et Etranger”, XII, 1933.

<sup>33</sup>) Balzer Oswald, „Studium o Kadłubku”. „Pisma pośmiertne”, I—II, 1934—35. Berlière D. U., „Les Bénédictins Liégeois en Pologne au XII s.”.

cenna książka Mariana Friedberga „Kultura polska a niemiecka”, 1946, gdzie w osobnym rozdziale<sup>34)</sup>, bardzo obszernie (46 stron), sumiennie i krytycznie przedstawione zostało to zagadnienie tak doniosłe dla Kościoła i kultury średniowiecznej Polski.

„Organizacja Kościoła w Polsce” zamykała się na połowie XII w. Należało się spodziewać, że Abraham pracować będzie dalej w raz obranym kierunku i że po kilku latach obdarzy naukę polską dal- szym ciągiem tego dzieła. Tak się jednak nie stało, a złożyły się na to rozmaite przyczyny. Najpierw tkwiące w przedmiocie: bez roz- ległych i gruntownych studiów wstępnych, bez prac monograficznych o poszczególnych kwestiach nie można było przystąpić do syntezy. Kilka takich kwestii opracował sam Abraham, wiele czeka po dziś na badaczy. Na napisanie studium o organizacji Kościoła w Polsce w dru- giej połowie XII, w wieku XIII i w następnych stuleciach było jeszcze za wcześnie. Po wtóre zaś Abrahama odrywały od tej roboty i pory- wały go w inną stronę rozliczne zajęcia, związane z jego stanowi- skiem uniwersyteckim i naukowym. Był dziekanem wydziału prawa, a w r. 1899/1900 rektorem uniwersytetu. Od r. 1896 kierował Ekspe- dycją Rzymską Akademii, co pociągało za sobą częste podróże do Rzymu, co prawda bardzo dla nauki owocne. Z dokumentów, które tam odkrył, czynił użytek we własnych pracach, przy których je zarazem ogłaszał. Jedna taka praca, „Sprawa Muskaty”, zrodziła się w swym pomysle z materiału rzymskiego. Poczyna wreszcie pracować nad swym drugim głównym dziełem, które się ukaże w r. 1904 pod tytu- łem „Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi”.

Od czasu do czasu jednak Abraham daje jakieś studium z zakresu organizacji Kościoła w Polsce, każde ciekawe i cenne. Nawet drobne przyczynki posiadają znaczenie. I tak jeszcze w dobie pisania „Orga- nizacji”, niby wstępne do niej studia, opracował dwie trudne i zawile, lecz wielkie w kanonicznym prawie doniosłości kwestie: „Początki

„Revue Bénédict.”, XIII, 1896. David Pierre, „Un disciple d'Yves de Chartres en Pologne, Galon de Paris et le droit canonique”. La Pologne au VII Congrès Internat. des Sciences Histor., Varsovie 1933, I. David Pierre, „Les sources de l'histoire de Pologne à l'époque des Piasts”, 1934. David Pierre, „Les Bénédictins et l'Ordre de Cluny dans la Pologne méd.”, 1939. Plezia Marian, „Kronika Galla na tle historiografii XII w.”, 1947.

<sup>34)</sup> Silnicki Tadeusz, „Wpływy francuskie na Kościół polski w XI — XIII w.”, 1926. Friedberg Marian, Op. cit. II, p. 17—63.

prawa patronatu w Polsce” (1889) i „Powstanie dziesięciny swobodnej” (1891). Wyniki, a częściowo i dowody w postaci analizy źródeł weszły w tekst „Organizacji”, ale chronologicznie obie te monografie wkraczają już trochę w okres następny. Momentem wielce w nich interesującym jest, jak nowe prawne zasady idące do Polski z Zachodu i z prawa powszechnego stykają się i krzyżują w obu tych instytucjach z rodzimymi polskimi stosunkami i urządzeniami. W r. 1900 ogłosił studium o „Początkach biskupstwa i kapituły krakowskiej”, w której rozszerzy i nowymi spostrzeżeniami wzbogaci to, co na ten temat znajdowało się w „Organizacji”<sup>35</sup>).

W r. 1921 zabrał głos w kwestii autentyczności bulli gnieźnieńskiej z r. 1136<sup>36</sup>). Uzna, że ta bulla w dochowanym w Gnieźnie egzemplarzu nie jest wprawdzie oryginałem, lecz również nie może być uznana za falsyfikat. Jest to kopia autentyczna, naśladująca i zastępująca oryginał, na żądanie odbiorcy sporządzona.

W r. 1927 zajął się specjalnie rękopisem Biblioteki Jagiellońskiej, zawierającym „Pontificale biskupów krakowskich z XII w.”. To prawdziwe odkrycie Abrahama, tym ważniejsze, że tego rodzaju ksiąg znajduje się w Polsce bardzo mało i że chodzi o rękopis z XII w., rzucający nieco światła na polskie stosunki pierwotne. Jest to księga liturgiczna, zawierająca rytuał stosowany przez biskupa przy rozmaitych okazjach, jak błogosławieństwo księcia — tu zachodzi wyraźna analogia z rytuałami angielskimi — jak ceremoniał przy konsekracji biskupa, gdzie stwierdzona jest inwestytura monarsza, jak benedykcja narzędzi używanych przy sądach bożych, co stwierdza ich istnienie w Polsce. Wyrażne są wpływy romańskie, albo wprost z Francji (Noyon), albo z Belgii i krajów nadreńskich. Choć księgi liturgiczne nie zawierają materiału prawniczego, jednak pozostają z nim w pewnym związku, gdyż niektóre obrzędy posiadają zarazem prawne znaczenie, są więc źródłem pomocniczym, zwłaszcza dla tych czasów,

<sup>35</sup>) W tej pracy zidentyfikował tekst reguł kanonicznych dodany do krakowskiego rękopisu „Collectio Trium Partium” Iwona z Chartres jako regułę tzw. Amalariusza albo akwizgrańską. W II wyd. „Organizacji” zamieścił w dodatku ten tekst, lecz tylko w rubrykach i początkowych oraz końcowych słowach każdej reguły.

<sup>36</sup>) Praca ta znana jest tylko z krótkiego streszczenia odczytu, który miał na posiedzeniu Lwowskiego Towarzystwa Naukowego w r. 1921, ob. Sprawozdanie Towarz. 1921.

z których niewiele dochowało się materiału ściśle prawnego. W tym położeniu znajduje się też historia polskiego prawa partykularnego kościelnego w wieku XI, XII i częściowo w XIII. Na tym polega ważność źródła i odkrycia go przez Abrahama. Jego mozolne, na obszernym materiale porównawczym oparte badania wskazały znowu na źródła zachodnie i kierunki wpływów kulturalno-kościelnych na Polskę.

Powyższe prace sięgają epoki, będącej przedmiotem „Organizacji”; inna, liczniejsza i ciekawsza grupa prac Abrahama odnosi się do następnego okresu i porusza sprawy dlań charakterystyczne. Jakby dalszym ciągiem „Organizacji” w zakresie stosunku Kościoła do państwa są dwa studia na temat zjazdu w Łęczycy z r. 1180, jedno z r. 1889, drugie z r. 1936<sup>37)</sup>. Mimo czasu — przedział lat około 50 — stanowisko autora pozostaje niezmienione, w czym wcale się nie mieści zarzut jego naukowego konserwatyzmu, lecz właśnie dowód mocy i trwałości jego osiągnięć. Abraham zbadał naturę prawną zjazdu łęczyckiego i ustaw na nim wydanych. Zjazd nie był wcale synodem, tylko wiecem państwowym, w którym obok świeckich uczestniczyli też duchowni, a jego ustawy były przywilejem książęcym — Kazimierza Sprawiedliwego — wydanym na rzecz duchowieństwa. To pierwszy tego rodzaju przywilej ogólny, stanowy i pierwszy krok na tej drodze, pierwsze ogniwo całego łańcucha przywilejów, który pociągnie się przez wieki późniejsze. I na tym polega jego znaczenie. Co się zaś tyczy treści przywileju, to książę zrzekał się w nim „ius spoli”, czyli prawa zabierania mienia po zmarłym biskupie, a ekskomunikę obłożono tych, którzy by się targnęli na to mienie. Chodziło tu oczywiście nie o majątek kościelny, lecz osobisty, należący do biskupa. Kwestia ta nie dotyczy bynajmniej osobowości prawnej polskich biskupstw i jej rzekomego uznania<sup>38)</sup>, bo to uznanie dokonało się faktycznie na przełomie XI i XII w., odkąd biskupstwa zyskały dotację w nieruchomościach. Dotąd ich dotacja opierała się na części dochodów skarbowych, przekazanych przez księcia Kościołowi. Taka przemiana korzystna była dla obu stron: dla księcia, bo zwalniała jego skarb od świadczeń na rzecz Kościoła, i dla Kościoła, który uzyskiwał samoistną

<sup>37)</sup> Abraham, Zjazd Łęczycki z r. 1180, „Kwartalnik Hist.”, 1889. Abraham, „Osobowość prawna biskupstw a statut łeczycki z r. 1180”. „Księga Pamiątkowa ku czci Leona Pinińskiego”, 1936 r.

<sup>38)</sup> Tak twierdził Vetulani Adam, „Studia nad tekstami i znaczeniem statutu łeczyckiego z r. 1180”. „Studia nad historią prawa polskiego” 1932 r.

podstawę bytu i drogę do emancypacji. W udotowaniu zaś dobrami ziemskimi tkwiło uznanie osobowości prawnej biskupstw. Ta mała rozmiarami, lecz ważna treścią rozprawa objaśnia nie tylko Statut Łęczycki, ona sięga dalej i głębiej: z jednej strony do podstaw prawa majątkowego kościelnego, z drugiej do zasadniczych przejawów ustosunkowania się państwa do Kościoła.

U zarania nowej ery w dziejach Kościoła w Polsce stoi wielka postać metropolity gnieźnieńskiego Henryka Kietlicza (1199—1219). Jego działalności politycznej i ustawodawczej Abraham poświęcił rozprawę pod tytułem „Pierwszy spór kościelno-polityczny w Polsce” (1895 r.). Trafnie zwraca uwagę na analogię, zachodzącą między stosunkami w Polsce XI i XII w. na polu stanowiska Kościoła w państwie do stosunków frankońskich na Zachodzie już zarzuconych. Kościół był pod opieką, lecz i władzą monarchy i bez tego nie mógł egzystować, jeśli zaś kiedy występował przeciw niemu, to jako poplecznik możnowładztwa, w którego szeregach znajdowali się dostojnicy kościelni. Polska nie posiadała jeszcze duchowieństwa o pełnej świadomości swej istoty i zadania, kleru światłego i oddanego ideałom, które już od przeszło stulecia zatriumfowały w Europie zachodniej. Brakło też dotąd człowieka, który by umiał skupić wszystkie siły i nakreślić program działania. Takim człowiekiem okazał się dopiero Kietlicz. Podjął on walkę o dwie sprawy i na dwu frontach: o reformę Kościoła — wobec własnego kleru i emancypację Kościoła spod przewagi państwa — wobec książąt. Zmienne koleje tej walki kreśli Abraham.

Przed czytelnikiem przesuwają się galerie ludzi z początku XIII w., zwłaszcza książąt dzielnicowych. Autor okazał talent do przegłębienia gry politycznej, interesów, intryg i rozmaitych sposobów postępowania. Zwrócił uwagę na moment ekonomiczny, jako między innymi motyw działania u przeciwnika Kietlicza Władysława Laskonogiego, jednający mu poparcie rycerstwa w Wielkopolsce. Podniósł łączność arcybiskupa z papieżem — z potężnym Innocentym III, do którego Kietlicz stale się zwracał. Na takim tle, szeroko nakreślonym, rozgrywa się spór, pełen dramatyczności. W stosunku do państwa Kościół uzyskał dwie zdobycze: wolną elekcję przy obsadzaniu stolic biskupich<sup>39)</sup> i zwolnienie od ciężarów prawa książęcego i jurysdykcji książę-

<sup>39)</sup> Łaguna Stosław, „Dwie elekcje”, „Ateneum” 1878 i „Pisma” 1915.

zącej. Rozpoczęła się epoka immunitetów (których rozwój doczekał się później naukowego opracowania <sup>40)</sup>, ale których fundamentem były przywileje, uzyskane na zjeździe w Borzykowie w r. 1210.

Trudniej i powolniej szła sprawa reformy obyczajów (celibat) i karności u kleru. Duchowieństwo zresztą podzieliło się na dwa obozy: zwolenników i przeciwników tak reformy, jak polityki Kietlicza, bo jego bezwzględność budziła reakcję. Zwyciężył kompromis i ludzie usposobieni pojednawczo, nie bojowo, i tacy właśnie obejmowali po Kietliczu spuściznę, ale dlatego, że on był w swoim czasie i że walczył z odwagą i energią, osiągnięto zwycięstwo. Abraham postawił na należytych miejscu w historii tę postać, jedną z najwybitniejszych w Kościele polskim <sup>41)</sup>.

Po 40 latach Abraham wrócił do zagadnień stosunku Kościoła polskiego do państwa i społeczeństwa w XIII w. Owocem tych zainteresowań i dociekań było studium rozmiarami niewielkie, lecz pod względem treści jedno z najważniejszych: „Privilegium fori w ustawodawstwie Kościoła polskiego w XIII wieku”, 1936 <sup>42)</sup>. Podczas gdy Genestał obdarzał naukę francuską całymi tomami na temat tej kwestii, w nauce polskiej nie bardzo wiedziano, jak się ona przedstawia. Postulaty ustawodawstwa i praktyka życia, zasady prawa kanonicznego, szczepione w Polsce przez legatów i inne, przeciwne im zasady dawnego prawa polskiego, interes Kościoła, który skupił w swym ręku i gromadził ciągle wielkie dobra ziemskie i interes książąt oraz stanu rycerskiego, by do tego rozrostu nie dopuścić, krzyżowały się na tym polu wielorako i wielokrotnie. Toteż doprowadzało to do przewlekłych sporów — jeden taki spór w Łęczyckim ciągnął się około stu

<sup>40)</sup> Kaczmarczyk Zdzisław, „Immunitet sądowy i jurysdykcja poimmunitetowa w dobrach Kościoła w Polsce do końca XIV w.”, 1936 r. Matuszewski Józef, „Immunitet ekonomiczny w dobrach Kościoła w Polsce do r. 1381”, 1936 r. Co do sporów nad tym w XIV w. za królów Wł. Łokietka i Kazimierza Wielkiego: Niwiński Mieczysław, „Biskup krakowski Bodzanta i Kazimierz Wielki”. „Collectanea Theolog.” 1936 r. Niwiński Mieczysław, „Biskup krakowski Jan Grotowic i zatargi jego z Wł. Łokietkiem i Kazimierzem Wielkim”. „Nova Polonia Sacra”, 1939 r.

<sup>41)</sup> Abraham w pewnej mierze „odkrył” Kietlicza dla historii Kościoła w Polsce. Później napisał o nim monografię X. Józef Umiński (1926), niewolną od panegiryzmu; wywołało to studium polemiczne Grodeckiego, „O charakterystykę Kietlicza”. „Kwartalnik Hist.”, 1930.

<sup>42)</sup> Wydane pod powyższym tytułem w „Collectanea Theologica”, 1936 r.

lat — i do rozwiązań rozmaitych czasowo i rzeczowo. Dziwnym się wydaje, że kiedy duchowieństwo polskie wywalczyło sobie wolną elekcję biskupów, zniesienie ius spoli i rozległy immunitet sądowy i skarbowy, to źródła milczą o staraniach o uznanie podległości spraw Kościoła i kleru własnemu sądownictwu. Dopiero stosunkowo późno, bo w sześćdziesiątych latach XIII wieku rozpoczyna się gorączkowa akcja episkopatu, oparta nawet o legatów papieskich, o uznanie przywileju własnych sądów, co już w prawie powszechnym, w „Dekrecie” Gracjana i w ustawodawstwie papieża było jedną z najglówniejszych zasad.

W Polsce dobrze o tym wiedzano i interes Kościoła tego samego się domagał, lecz w jednym kierunku istniała nader silna i wprost niemożliwa do przezwyciężenia przeszkoda, a mianowicie w sprawach, związanych z posiadaniem dóbr ziemskich. Doniosłe znaczenie własności ziemskiej nie tylko dla rycerstwa, ale i dla państwa ze względu na wynikłe stąd obowiązki publiczne sprawiało, że Kościół napotkał tu na opór i ostatecznie musiał zrezygnować. Privilegium fori, które było w Polsce uznane od czasów Kietlicza, posiadało pewne ograniczenie, nie obejmowało bowiem nigdy spraw o nieruchomości. Akcja episkopatu polskiego o wciągnięcie tych spraw w zakres kompetencji sądów kościelnych była beznadziejna i rychło się załamała. Książęta dzielnicowi poparci przez rycerstwo zachowali w tej dziedzinie dawne zwyczajowe prawo książęce. Bronili przy tym oni innej jeszcze zasady: zwierzchnictwa państwowego nad całą ziemią, nie chcąc dopuścić do wytworzenia się odrębnego władztwa terytorialnego instytucji kościelnych.

Wiek XIV, epoka wielkich zdarzeń dziejowych, jak zjednoczenie Polski za Łokietka, jej umocnienie i zorganizowanie za Kazimierza Wielkiego, wreszcie unia polsko-litewska za Jadwigi i Jagiełły, fakt olbrzymiego znaczenia dla państwa i Kościoła po społu, pociągał Abrahama w mniejszym stosunkowo stopniu, co poprzednie stulecia. Może mniej tu widział zagadnień prawnych i organizacyjnych, unormowanych zasadniczo już dawniej. Dwie tylko prace, obie z doby Łokietka, mamy do zaznaczenia, a mianowicie „Sprawę Muskaty” (r. 1893) i „Stanowisko kurii papieskiej wobec koronacji Łokietka” (r. 1900). Obie zawdzięczają swe powstanie okoliczności zewnętrznej, którą było znalezienie przez autora nowych materiałów w Archiwum

Watykańskim, a częściowo też w bibliotece municypalnej w Cambrai<sup>43)</sup>. Obie mają charakter historyczny, kwestii prawnych dotyczą ubocznie. Obie są w swym rodzaju znakomite, bo nie tylko wzbogacają wiedzę o czasach i sprawach znanych bardzo niedokładnie, lecz także odznaczają się plastyką przedstawienia. „Sprawa Muskaty” to proces toczony między Jakubem Świnką, arcybiskupem gnieźnieńskim, a Janem Muskata, biskupem krakowskim, przed trybunałem Gentilisa, legata papieskiego w Polsce i na Węgrzech. Osobliwe to widowisko: dwu najwyższych dostojników kościelnych Polski we wzajemnym z sobą procesie. Motywy i namiętności były na wskroś polityczne, choć pokryte kościelnymi występkami i spowite całe w kanonistykę. Muskata, zniemczony Ślązak, przewrotny i ambitny, biskup-polityk, wicherzyciel i zdrajca, był podporą rządów króla Wacława czeskiego w Polsce, a nawet jego namiestnikiem i srogim prześladowcą stronników narodowego polskiego księcia, Łokietka. Trzeba go było przemocą stracić ze stolicy biskupiej, którą zawdzięczał Wacławowi i na której w nowych stosunkach był niemożliwy. Upadek panowania czeskiego w Polsce był równoznaczny z jego upadkiem. Został uwięziony, a potem tułał się na wygnaniu. Jego osobistej katastrofy nie poprawił wyrok, który go uwolnił od zarzutów i skazał tylko na przeproszenie arcybiskupa i ponoszenie kosztów procesu. To jednak nie zakończyło jeszcze sporu z Łokietkiem. Akta sprawy urywają się niestety w najciekawszym miejscu zeznań świadków. Znany jest tylko wyrok.

„Studium o koronacji Łokietka” posiada w większym jeszcze stopniu od pracy o Muskacie charakter historyczny i to z dziedziny dziejów politycznych, nie zaś dziejów Kościoła. Najpierw Abraham kreśli stosunki panujące w Polsce, gdzie idea zjednoczenia dzielnic i stworzenia silnego państwa przyjęła się przede wszystkim wśród duchowieństwa polskiego i jego episkopatu. „A była to warstwa najwyżej stojąca duchowo i umiejąca obejmować szersze horyzonty. Interes kościelny łączył się tu zresztą dość ściśle z interesem narodu. Żywioł germański wciskał się coraz więcej i wytrwale posuwał na wschód swe granice, wprowadzając swe wyobrażenia i zwyczaje, które Kościołowi

<sup>43)</sup> W tej bibliotece, w której skład weszła biblioteka kapitulna, Abraham znalazł oryginalny tom regestów papieża Jana XXII, obejmujący tzw. litterae secretae, treści politycznej, a zawierający 462 listy z czasu od września 1316 do września 1320 r. Nie brak tam listów odnoszących się do Polski. Oczywiście tom ten należał niegdyś do Archiwum Watykańskiego.

polskiemu niejedną mogły wyrządzić szkodę. Więc wstrzymanie tego naporu germańskiego, a zarazem przyczynienie się do stworzenia silnego państwa polskiego stało się ideą przewodnią polityki wewnątrz kraju polskiego episkopatu i ta idea była główną sprężyną działalności jedyne go wówczas przedstawiciela jedności narodowej, metropolity gnieźnieńskiego Jakuba. Z germanizmem walczy wszędzie, na każdym kroku czy na synodach, czy w pismach do Stolicy Apostolskiej, przedstawiając jego zgubne wpływy, czy wreszcie w stosunku do tych członków episkopatu polskiego, którzy ów zalew niemiecki popierali, jak Henryk, biskup wrocławski, lub krakowski Muskata.

Z kolei Abraham przedstawia Łokietka i tę ewolucję duchową i polityczną, którą on przeżył od małego i lichego dzielnicowego książątka, o horyzontach ciasnych i dążeniach egoistycznych, do męża niezłomnego i reprezentanta narodu. Ale w pracy nad odbudową państwa napotkał zaporę w żywiole niemieckim: na wewnątrz w Muskacie i jego Niemcach, na zewnątrz we wrogiej a zręcznej polityce Zakonu Krzyżackiego. Dwie sprawy wysuwały się na czoło, które Polska przedłożyła kurii awiniońskiej za Jana XXII: sprawa krzyżacka (zabór Pomorza) i sprawa koronacji, oraz papieskiego na nią zezwolenia. Nad tym radził wiec państwowy, zwołany w r. 1318 w opactwie cystersów w Sulejowie. Zgodzono się na żądania papieża: inkwizycji na heretyków, podwyższenia świętopietrza i ugody z Muskata, co było daleko idącą ofiarą. Oparty o tę zgodę i o uchwały wiecu podążył do Awinionu świetny dyplomata Łokietka, biskup kujawski Gerward. I odniósł zwycięstwo. To, że mu się powiodło, było wynikiem ówczesnej międzynarodowej sytuacji i papieskiej w niej polityki. Wchodziły tu w grę głównie interesy włoskie, ale prócz nich i w związku z nimi niemieckie, czeskie (Jan Luksemburski, zaciekle wróg Łokietka i pretendent do korony polskiej), węgierskie. Tę sytuację nie z samej literatury, lecz źródłowo zbadał i przejrzał Abraham i na jej tle dopiero wykazał, jak doszło do koronacji z r. 1320 wbrew intrygom Zakonu i króla czeskiego Jana.

Wiek XIV stanie się niebawem wielkim i wielce owocnym polem pracy Abrahama na długie lata, ale w specjalnym kierunku tworzenia się organizacji kościoła łacińskiego na Rusi. Momenty polityczne i kościelne zarazem znajdują tam pełny wyraz.

W dobę wielkiej schizmy zachodniej i ruchu soborowego z początkiem XV w. wkracza Abraham w dwu studiach: „Udział Polski

w soborze pizańskim 1409 r.” (1904 r.) i „Reforma na soborze w Pizie i udział w niej przedstawicieli Kościoła polskiego” (1919 r.).

Pierwsza z tych prac kreśli na tle ówczesnych stosunków politycznych i kościelnych usiłowania do usunięcia schizmy i przywrócenia jedności w Kościele. Wśród tych zabiegów równie częstych jak bezskutecznych nie brakło Polski, jako międzynarodowego czynnika nie mającej wagi. Polska należała wprawdzie od początku do rzymskiej obediencji, ale ostatecznie przechyliła się na stronę soboru pizańskiego i jego elekta, papieża Aleksandra V. Ambasadorem króla Jagiełły, a zarazem reprezentantem episkopatu polskiego i uniwersytetu krakowskiego, który już wtedy opowiedział się za koncyliańską teorią po społu z innymi uniwersytetami, był biskup krakowski Piotr Wysz, osobistość wybitna, ale człowiek nazbyt ambitny i doktryner koncyliaryzmu. Polska nic nie zyskała na tej ambasadzie ani w aktualnej sprawie krzyżackiej — wszak działo się to w przeddzień wojny z Zakonem i bitwy pod Grunwaldem — ani w sprawie organizacji Kościoła na ziemiach wschodnich, a Wysz popadł u króla w niełaskę i ustąpić musiał z biskupstwa krakowskiego. Krótkie miesiące soboru i dość znaczna rola, jaką tam odegrał, stały się dlań powodem załamania w karierze politycznej i duchownej.

Podstawę do drugiej pracy temu tematowi poświęconej dał rękopis Biblioteki Jagiellońskiej, zawierający projekt reformy Kościoła „in capite et in membris”, spisany współcześnie w Pizie, zapewne przez jednego z duchownych polskich, bawiącego tam na soborze. Jest to w ogóle pierwszy, znany projekt tego rodzaju, jaki się pojawił w XV w. Odnalazł go Abraham i ogłosił przy swej rozprawie, która uzupełniła wyniki tamtej, poprzedniej. Oba te studia razem określają stosunek Polski do soboru w Pizie i wypełniają przez to lukę w nauce.

W stosunku Kościoła do państwa oraz w każdym uregulowaniu tego stosunku na drodze ustawowej ogromnie ważną, często naczelną rolę odgrywa kwestia obsadzania stolic biskupich i to niezależnie od epoki — od czasów walki o inwestyturę w XI w. po konkordaty XIX i XX w. Wiadomo, że w dawnej Polsce po upadku inwestytury książęcej na początku XIII stulecia i nastaniu wolnych wyborów kapituł odżył wpływ panujących na obsadzanie biskupstw dopiero po zjednoczeniu państwa i przywróceniu godności królewskiej (XIV w.). Z początku dzieje się to w formie złagodzonej, z zachowaniem pozorów

elekcyjności, przez tzw. „*litterae instantiales*”, czyli pismo, w którym król wskazywał kapitule swego kandydata do obioru, później wprost i już bez tej formalności, tak iż wybory biskupów przez kapituły upadły zupełnie i zastąpiła je bezpośrednia nominacja monarsza. To był stan faktyczny istniejący w Polsce aż do końca dawnego państwa, czyli do schyłku XVIII w., ale powstaje pytanie, gdzie tkwią „Prawne podstawy królewskiego mianowania biskupów w dawnej Polsce”. Taki jest tytuł pracy Abrahama, krótkiej (12 stron), lecz pełnej nowych faktów i doniosłych spostrzeżeń, które rozstrzygają tę niejasną dotąd sprawę. Zajaśniał w niej po raz ostatni wielki talent autora, bynajmniej wiekiem podeszłym nie osłabiony, bo była to ostatnia jego praca, ogłoszona za życia. Publikował ją w r. 1938 w „Studiach ku czci prof. Kutrzeby”.

Dotąd w nauce polskiej obowiązywał pogląd, że to prawo nominacji królewskiej na opróżnione stolice biskupie polegało na przywileju, objętym bullą papieża Sykstusa V z 9 lutego 1589 r. „*de coronandis regibus Poloniae*”. Tymczasem owa bulla nie zajmuje się wprost nadaniem takiego przywileju, tylko wspomina o nim ubocznie jako o już istniejącym. W każdym razie w tym akcie papież podkreślił mocno, że prawną podstawą królewskiego mianowania biskupów jest przywilej Stolicy Apostolskiej, do której należy władza nadawania urzędów kościelnych. Tylko, że takiego przywileju odnośnie do Polski nie było, natomiast były fakty ciągnące się nieprzerwanym szeregiem przez dwa z górą stulecia, bo sięgające XIV w., a świadczące o nominacji królewskiej niemal za każdym razem, co czasem bywało powodem zatargów ze Stolicą Apostolską.

Pierwotną podstawę tego prawa stanowiło przekonanie prawne o przysługującym panującemu, jako fundatorowi katedr biskupich, prawie patronatu. To właśnie oparcie nominacji o patronat akcentuje silnie Kazimierz Wielki, takie przekonanie żywi Długosz, czyli że liczy się z nim duchowieństwo. Mimo zastrzeżeń papieskich prawo nominacji zostaje ugruntowane za Jagiellą. Gdy zaś od drugiej połowy XV w. inne państwa z Austrią na czele przywileje papieskie tego rodzaju otrzymywały, nic nie stało na przeszkodzie, by potężna wówczas Polska wyjednała to sobie przez bullę jednostronną lub konkordat. Że to jednak nie nastąpiło, Abraham widzi powód po stronie rządu polskiego, który wysunął inną prawną zasadę i z niej

wywodził swe prawo do nominacji biskupów. Polegała ona na tym, że biskupi polscy zajmują w Polsce pierwszorzędne stanowisko, są z urzędu zawsze członkami senatu, do ich zakresu działania należy roztrząsanie spraw wszelkich, a więc i świeckich, odnoszących się do polityki państwowej, są bardzo wpływowymi doradcami króla. Stąd pogląd, że król winien nadawać urzędy biskupie, jak i inne urzędy państwowe, i baczyć, by dostawały się ludziom lojalnym, do których korona ma zaufanie i którzy tego zaufania nie nadużyją na szkodę państwa. Przy takim ujęciu mogły być wprowadzone zachowane formalności kanoniczne, towarzyszące nadaniu biskupstw, a więc wybór kapituł i ostateczna prowizja Stolicy Apostolskiej, ale o tym, kto ma jaką stolicę biskupią otrzymać, decydowało zawsze mianowanie królewskie, niezawisłe od formy, którą się posługiwało. Rządowi polskiemu chodziło o zasadę, Stolicy Apostolskiej o formę. Ponieważ formy kanoniczne zostały utrzymane, więc Stolica Apostolska zgodziła się na takie pojmowanie tego zagadnienia, uznając, co prawda nie w osobnym przywileju, tylko w praktyce owo prawo nominacji królewskiej.

Powyższa rozprawa to jakby jeden rozdział, i to jeden z głównych „Organizacji Kościoła w Polsce” w dobie późniejszej, bo w chronologicznych granicach XIV—XVI wieku.

W ramach organizacji Kościoła w Polsce od początku wieku XIII musiały znaleźć należne uwzględnienie synody, tak prowincjonalne jak diecezjalne. Statuty synodalne to najważniejsze źródło prawa partykularnego, a zarazem ciekawe źródło do poznania stanu społeczeństwa duchownego i świeckiego w danym momencie dziejowym. To także cenny materiał do studiów porównawczych z innymi podobnymi pomnikami w Polsce i poza nią.

Abraham doceniał w pełni znaczenie zagadnienia synodalnego i razem z Ulanowskim stawiał postulat wydania polskich statutów synodalnych w wydawnictwie zakrojonym na wielką skalę. Powstałyby wtedy „Concilia Poloniae”<sup>44)</sup>, których brak było dotąd w nauce. Uczestniczył też dwiema własnymi pracami w wydawnictwie Akademii Umiejętności pod tytułem „Studia i materiały do dziejów ustawodaw-

<sup>44)</sup> Jest to jego referat pod tytułem „Concilia Poloniae” na IV Powszechnym Zjeździe Historyków Polskich w Poznaniu w r. 1925, „Pamiętnik Zjazdu”, I, sekcja 4, p. 5.

stwa synodalnego w Polsce”, które miało dać podstawę do tamtego, zamierzonego na dalszą przyszłość. Jego studia z tej dziedziny — dowód prawdziwego zainteresowania — ciągną się bez mała przez całe życie, poczynawszy od pracy o „Statutach synodu w Kaliszu z r. 1420”, ogłoszonej w r. 1888, do pracy o „Prawie partykularnym w Polsce w czasie Dekretaliów Grzegorza IX”, mającej za przedmiot najstarsze z dochoowanych polskich statuty synodu prowincjonalnego w Sieradzu z r. 1233, pracy, napisanej w r. 1934 w postaci referatu na kongres prawniczy w Rzymie, a drukowanej w 1936.

Synody, zwłaszcza prowincjonalne, jako ważny czynnik ustroju i życia Kościoła, zaistnieć musiały w Polsce wraz z wprowadzeniem normalnej organizacji kościelnej. Lecz z XI i XII w. żadne o nich nie dochowały się wiadomości, zapewne dlatego, że wobec ścisłych stosunków między Kościołem a państwem i przewagi państwa nad Kościołem pozostawały one w związku ze zjazdami państwowymi, odbywały się razem z nimi i pod sankcją książęcą. Wszak nawet bliżej znany synod w Borzykowie w r. 1210, na którym Henryk Kietlicz uzyskał dla Kościoła rozległe przywileje, odbywał się łącznie ze zjazdem książęcym. Ale ten stan rzeczy musiał się zmienić wobec emancypacji Kościoła i jego rosnącej w XIII w. potęgi. Przypuścić należy, że dawniej tylko legaci zwoływali ściśle kościelne synody, a roczniki przekazywały wiadomość o jednym z nich z r. 1197, na którym legat Piotr z Kapui wydał statut zakazujący małżeństwa księży i nakazujący zawieranie małżeństw „in facie ecclesiae”. Pierwszy to polski statut synodalny.

Wiek XIII jest wiekiem najbujniejszego rozkwitu synodów i ich statutów. Dzielą się one na legackie i metropolitalne. W ciągu tego stulecia zjawiają się w Polsce często wysłannicy Stolicy Apostolskiej w rozmaitych sprawach politycznych i prawnych. Zadaniem ich jest związać Polskę, kraj odległy i zacofany dotąd w rozwoju, z Rzymem i przeprowadzić w zasadzie i w praktyce postulaty prawa powszechnego. Ale przepisy te trzeba było dostosować do polskich warunków i prócz tego unormować szereg bieżących kwestii, wynikłych ze stosunku Kościoła do państwa i stanu duchownego do stanów innych,

<sup>45)</sup> „Jus canonicum particulare in Polonia tempore Decretalium Gregorii IX”, Acta Congressus Juridici Internat. VII saeculo a Decretalibus Gregorii IX et XIV a Codice Justiniano promulgatis, Romae 12.—17. XI, 1934, editio 1936, III, p. 407.

szczególnie zaś do rycerstwa. Tym zajmowały się głównie synody metropolitalne. Pierwszy taki, którego statuty się dochowały, odbył się za arcybiskupa Pełki (Fulco) w Sieradzu w r. 1233, a więc tylko na rok przed wielką kodyfikacją „Dekretaliów” Grzegorza IX.

Trafnie i wnikliwie Abraham rozróżnił, co w statutach sieradzkich było nowego a co było powtórzeniem przepisów dawnych, pochodzących z czasów Henryka Kietlicza, oraz postawił je na tle ówczesnych stosunków w Kościele polskim i państwie. Na ogół działalność ustawodawcza polskich synodów była o wiele żywszą i wydatniejszą w wieku XIII niż w XIV, a nawet w XV, a tłumaczy się to z jednej strony silniejszym oddziaływaniem prawa powszechnego, które w tej dobie stanęło u szczytu swego rozwoju, z drugiej zaś dziejami wewnętrznymi Polski ówczesnej, formowaniem się i przetwarzaniem stosunków społecznych i ekonomicznych. Dopiero w wieku XVI pod wpływem reformacji i nowych prądów wzmożła się znowu praca na polu ustawodawstwa synodalnego. Pracy tej Abraham poświęcił osobne studium pod tytułem „Stan ustawodawstwa Kościoła polskiego w chwili wybuchu reformacji”<sup>46)</sup>, w którym starał się rozwikłać zagadkę wzajemnego stosunku Kościoła i państwa, podał znaczenie poszczególnych statutów prymasa Jana Łaskiego; jak zwyczajnie u niego, bogata i oryginalna treść wybiega znacznie poza skromny tytuł i daje obraz nie tylko praw, lecz także stanu Kościoła w tej przełomowej epoce.

Spośród statutów synodalnych legackich Abraham opracował następujące:

1. Anzelma, biskupa warmińskiego, ze synodu we Wrocławiu w r. 1264.
2. Jana Boccamazza, kardynała, biskupa z Tusculum, na synodzie w Würzburgu w r. 1287.
3. Mikołaja Boccasini, kardynała biskupa Ostii, późniejszego papieża Benedykta XI z r. 1302 wydane prawdopodobnie na synodzie w Bratysławie (Preszburgu), ale znane tylko fragmentarycznie<sup>47)</sup>.

<sup>46)</sup> Studium to powstało z referatu na Zjeździe hist.-literackim im. Mikołaja Reja w Krakowie w r. 1906, a ogłoszone zostało w „Pamiętniku Zjazdu” w r. 1910.

<sup>47)</sup> Abraham, „Studia krytyczne do dziejów średniowiecznych synodów prowincjonalnych Kościoła polskiego”. „Studia i materiały do historii ustawodawstwa synodalnego Kościoła w Polsce”, nr. 5, 1917 r., Studia II, III i IV.

4. Gentilisa de Monteflorum, kardynała presbitera tit. S. Martini in Montibus, ze synodu w Bratysławie w r. 1309<sup>46)</sup>). Statuty te odnalazł w ich pełnym tekście i wydał w tej postaci po raz pierwszy Abraham z kodeksu biblioteki uniwersyteckiej wrocławskiej. Tekst ten, będący odpisem notarialnym z r. 1340, daje rękojmię całości i wierności, podczas gdy dotąd statuty te znane były jedynie z zatwierdzenia papieskiego, późniejszego znacznie i pomijającego niektóre postanowienia. Są to ostatnie statuty legackie dla Polski, ponieważ instytucja legatów wychodzi z użycia. Zastępują ich w XIV w. kolektorzy kamery, a w XVI nuncjusze.

Te mozolne porównawcze badania tekstów przynoszą zaszczyt autorowi, który celował także w analizie źródeł.

Te same cechy wykazują prace Abrahama nad statutami metropolitów gnieźnieńskich. Niektóre z nich zostały już przez nas omówione na innych miejscach, a mianowicie:

1. Statuty synodu prowincjonalnego w Kaliszu z r. 1420.
2. Statuty Łaskiego z XVI w. w referacie pt. „Stan ustawodawstwa Kościoła polskiego w chwili wybuchu reformacji”.
3. Statuty sieradzkie Pełki z r. 1233 w referacie na rzymski kongres prawniczy w r. 1934 pt. „Ius canonicum particulare in Polonia tempore Decretalium Gregorii IX”.

Dodać trzeba ze zbioru pt. „Studia krytyczne do dziejów średniow. synodów prowincjonalnych Kościoła polskiego” osobne studium pod nr 5 zatytułowane:

4. „Statuty arcybiskupa Jakuba Świnki (1283—1314)”. Mistrzowski zwłaszcza jest rozbiór fragmentu „De iniuriis clericis illatis”, zaczynającego się od słów „Crescente quottidie”, który Abraham po wyczerpującym wywodzie odnosi do synodu w Łęczycy z r. 1287.

Równolegle ze synodami prowincjonalnymi odbywały się zebrania, czyli zjazdy biskupów, a wiadomości o nich wyprzedzają nawet najdawniejsze wzmianki o synodach. Zwrócenie uwagi na tę instytucję, nieprzewidzianą w ówczesnym prawie, niemniej jednak bardzo ży-

<sup>46)</sup> Abraham, „Statuty legata Gentilisa wydane dla Polski na synodzie w Preszburgu 10 listopada r. 1309”. „Archiwum Komisji Prawniczej Akademii Um.” V, r. 1893.

wotną, bo odpowiadającą faktycznej potrzebie, jest niewątpliwą zasługą Abrahama <sup>49)</sup>). Od drugiej połowy wieku XII aż po koniec wieku XIV zbierają się biskupi polscy dość często przy różnych okazjach, jak poświęcenia kościołów, udzielanie święceń biskupich, kanonizacje świętych, bądź w czasie zjazdów państwowych, czyli kollokwiów, w których uczestniczyli z urzędu. W zebraniach tego rodzaju uczestniczyli z reguły sami biskupi. Były więc one łatwiejsze do zwołania i zapewniały tajemnicę obrad. W pewnym stopniu nie były wszakże pozbawione znaczenia prawodawczego, gdyż nie brak świadectw o zapadających tam postanowieniach zbliżonych charakterem do statutów. Fakt, że ten sam czynnik biskupi odgrywał na zjazdach wyłączną, zaś na synodach główną rolę, stawiał te zebrania obok synodów i podnosił ich znaczenie w rządzie kościelnym.

Synody diecezjalne zajmują wobec prowincjonalnych drugorzędne stanowisko, bo ustawodawcą jest na nich biskup, względem którego synod ma jedynie głos doradczy. Mają jednak i wykonują szereg funkcji, doniosłych dla życia prawnego diecezji. Na polu ustawodawstwa uchwalają statuty, na polu sądownictwa sądzą przestępstwa kleru i świeckich wykryte podczas wizytacji, na polu administracji zajmują się rozdziałem i sposobem ściągnięcia opłat na rzecz państwa, uchwalonych poprzednio przez synod prowincjonalny. W stosunku do synodu prowincje mają przygotować nań materiał, dlatego zwykły się odbywać przed nim. Jest to więc organ kolegialny o niemalym znaczeniu. Przy sposobności wydania i omówienia „Statutów diecezji płockiej z r. 1501” Abraham scharakteryzował polskie synody diecezjalne w ogóle, ich rozwój i szczególnie kompetencje <sup>50)</sup>.

Dwa zwłaszcza spostrzeżenia Abrahama w tej dziedzinie stanowią w nauce nowość prawdziwą i pozostaną w niej na zawsze. Oto zwie on polskie synody diecezjalne sejmikami stanu duchownego, który w synodach miał swe sejmiki, podobnie jak stan szlachecki miał swoje, uformowane w ciągu XV w. Jeśli synod prowincjonalny wykazuje z tego punktu widzenia podobieństwo do sejmiku generalnego, to synody diecezjalne przypominają raczej sejmiki ziemskie. Podobieństwo

<sup>49)</sup> Abraham, „Synody prowincjonalne i zjazdy biskupie przed kodyfikacją Mikołaja Trąby z r. 1420”. „Studia krytyczne do dziejów synodów prowinc.” Studium I.

<sup>50)</sup> Abraham, „Z dziejów ustawodawstwa synodalnego diecezji płockiej”. „Księga Pamiątkowa ku czci Oswalda Balzera”, 1925 r.

to występuje zwłaszcza w zakresie uchwalania i rozdzielania ciężarów podatkowych. Duchowieństwo było wprowadzie na mocy immunitetu od nich wolne, ale ta wolność nie dała się utrzymać ze względu na potrzeby państwa i bogactwo Kościoła. Warując tedy samą zasadę godziło się, ale z dobrej woli, nie z obowiązku na ponoszenie pewnych ciężarów publicznych, których wysokość określona w drodze ugody sankcjonował synod prowincji, a których ściąganiem zajmował się synod diecezji.

Abraham widzi w tym uderzającą analogię za stosunkami angielskimi, i to jest druga jego zdobycz doniosła. Linia rozwojowa była tu i tam podobna, tylko że w Anglii stało się to znacznie wcześniej, bo już w XIII w. Kler angielski nie miał swej reprezentacji w izbie gmin, tak samo jak polski nie miał jej w izbie poselskiej sejmu, może dlatego, by zachować swą odrębność stanową i wolność immunitetami gwarantowaną. Synody angielskie zwane „convocatio” są podobne do polskich diecezjalnych, jeśli idzie o ich kompetencję i rolę w zakresie spraw podatkowych.

Polskie statuty diecezjalne późniejsze są od prowincjonalnych. Najdawniejsze pochodzą z Wrocławia z końca XIII w. (1279—1290), następują obszerne krakowskie, prawie kodyfikacja prawa diecezji z r. 1320, potem po dłuższej przerwie plockie z r. 1398. Abraham odnalazł i ogłosił 3 nieznane statuty diecezjalne: najstarsze gnieźnieńskie, prawdopodobnie z r. 1408, nieokreślonej proveniencji, o których przypuszcza, że pochodzą z lwowskiej prowincji i z doby soboru w Konstancji, wreszcie wspomniany wyżej statut plocki biskupa Wincentego Przerębskiego z r. 1501.

(c. d. n.)

## EMANUEL MOUNIER

Niespodziewana śmierć Emanuela Mouniera, dnia 22 marca b. r. w Paryżu, była wydarzeniem tej miary dla całego świata katolickiego, że nie podobna i tutaj choćby na paru stronach nie skupić nad nim uwagi.

Zmarły w wieku lat 45 redaktor czasopisma „Esprit”, myśliciel, pisarz i działacz społeczny, reformator katolicyzmu francuskiego, przywódca światowej awangardy katolickiej nie lękającej się czasów nowych, lecz śmiało idącej na ich powitanie, śmiało się w nie włączającej, był duszą i krystalizatorem tego, co się określa jako personalizm polityczny, co on sam jednak określał jako personalizm w ogóle, jak tego dowodzi jego głośny manifest personalistyczny, „Manifeste au service du personnalisme” 1936 oraz książki „Qu'est-ce que le personnalisme?” 1947 i „Le personnalisme” 1950. Kierunek rozwijany przez Mouniera dlatego jednak zyskiwał od krytyki określenie personalizmu politycznego, ponieważ w przeciwieństwie np. do personalizmu Maritaina, któremu zresztą Mounier zawdzięcza bardzo dużo, akcent w nim spoczywa nie tyle na pierwiastku indywidualnym i wewnętrznym, ile na społeczno-zewnętrznym. Godzi się tu zresztą w nawiasie wtrącić, że istnieje niemało odmian personalizmu chrześcijańskiego, że istnieje też personalizm idealistyczny, panpsychistyczny, dualistyczny, krytyczny, monadystyczny, fenomenologiczny, panteistyczny, relatywistyczny, absolutystyczny, a nawet, choć się to wydaje sprzeczne z pojęciem personalizmu, istnieje personalizm ateistyczny (reprezentowany przez filozofa angielskiego McToggarta, 1866—1925).

Personalizm grupy Mouniera usiłuje wyjść poza dziedzinę teologii i moralistyki, poza teorię i konkretnie kształtować losy grup społecznych, bez oglądania się na optymalną sytuację dla personalizmu, *hic et nunc*, uważając właśnie okres obecny za najbardziej rozstrzygający w dziejach ludzkości.

Mounier pojmuje personalizm jako „przygodę uczynioną więcej z przyszłości niż z przeszłości”. Personalizm opiera się wprawdzie na określonych podstawach wartości i doświadczeniach historycznych, lecz te wartości i doświadczenia trzeba ustawicznie oczyszczać z nieporozumień i przeżytków socjalnych, które je neutralizują. Personalizm nie jest systemem. Unika on wszelkiej szczegółowej etykiety; jest ciągłą gotowością do przyjmowania nowych doświadczeń, nawet takich, które by sprzeczne były z dotychczasowymi sformułowaniami. Środkiem ocalenia ludzkości wieku XX przed połknięciem jej i zmiążdżeniem przez Lewiatana jest nie odrodzenie indywidualizmu, lecz personalizacja kolektywizmu. Personalizm Mouniera dąży do zbudowania państwa, uwzględniającego prawa i wymagania osoby ludzkiej. W okresie impasu, gdy żaden wybór nie może zadowolić, personalizm nakazuje wybierać i działać, gdyż do wyjścia z tego impasu pomoc może raczej wybór błędny, aniżeli zaniechanie jakiegokolwiek wyboru, aniżeli izolacjonizm.

Personalizm w pojęciu Mouniera jest „wołą totalności”. Pragnie on w świecie nowoczesnym, który rozproszkował człowieka, odbudować jedność ducha i ciała, medytacji i czynu, myśli i działania. Pragnie też odnaleźć braterstwo myśli i działania wśród ludzi, którzy się nie znają, lub nawet, którzy często przeciwstawiają się wzajemnie. Uważa, że człowiek nie tylko znajduje wyraz w swej zewnętrzności, lecz i wewnętrzności, zarówno w świecie widzialnym jak i w świecie niewidzialnym. Toteż, zdaniem Mouniera, aby wprowadzić personalizm do dramatu historycznego naszych czasów, nie wystarczy mówić: osoba, wspólnota, człowiek totalny itd., lecz trzeba także mówić: koniec burżuazji zachodniej i współdziałać przeciwko pojawianiu się na jej miejsce form totalistycznych, uznać funkcję inicjatorską proletariatu i wkroczyć czynnie w grę sił walczących. W przeciwnym razie personalizm staje się ideologią pozbawioną charakteru rewolucyjnego, służebnicą lenizmu konserwatyistycznego i reformistycznego. Celem personalizmu jest dostosować stałe powołanie człowieka do wolności — do warunków wieku XX, którego cechą jest stworzenie ogromnych światowych tworów, organizacyjnych i politycznych, wywołanych m.in. kontrolą energii atomowej.

Jako perspektywa, personalizm Mouniera przeciwstawia abstrakcyjnemu idealizmowi i materializmowi realizm, będący ciągłym wysiłkiem nad odzyskaniem rozbitej jedności duchowej. Cel człowieka ujmuje on z punktu widzenia wszystkich jego wymiarów: materialnego, wewnętrznego i transcendentnego. Wzywając do realizowania pełni osobowości wzywa zarazem do realizowania pełni ludzkości jako całości. Historia człowieka jest dlań walką dramatyczną tych dwóch odmiennych poglądów, jest wiecznym kryzysem dialektyki zjednoczenia i doskonalenia. Stałe pierwiastki losu ludzkiego nie mieszczą się w żadnym schemacie definitywnym, lecz w sytuacji, jaką wytwarza każdy moment historyczny. A choć cel najwyższy chrześcijanina wykracza poza historię, to jednak zdąża on do niego tylko poprzez historię oraz środkami, jakie się mieszczą w tej historii. Reguły działalności człowieka określa zetknięcie poglądów na istotę człowieka z bezpośrednią analizą warunków historycznych, które kierują w ostatniej instancji możliwością i rzeczywistością. Personalizm Mouniera domaga się przeto zaangażowania się w rzeczywistość historyczną, zaangażowania zarówno całkowitego, ponieważ ono dopiero daje możliwość uzyskania pełnej prawdy o bycie w przeciwieństwie do postawy krytyczno-obszaryjnej, jak i zaangażowania warunkowego, gdyż dysharmonia i sprzeczności tkwiące w człowieku popychają tworzoną przezeń cywilizację bądź to do indywidualistycznego samotnictwa, bądź to do szaleńczego kolektywnego, bądź też do ucieczki w sferę idealizmu. Historia ludzkości to wieczne tworzenie syntezy, która się nigdy nie urzeczywistni, to wieczny dialog tradycji z rewolucją, który może sprawić, iż człowiek ujawniając za każdym razem oblicze nieoczekiwane, staje się zawsze bardziej człowiekiem.

Zgodnie z tym Mounier głosi potrzebę wychowania nowego typu człowieka, człowieka pełnego. Wychowanie to byłoby dostępne dla wszystkich, każdemu by zapewniło wolność w zakresie jego duchowych celów i przygotowało go do „państwa ludzi zrównoważonych i po bratersku wychowujących się wzajemnie do zawodu ludzkiego”.

Ten nowy typ człowieka odrodzi i użyżni kulturę europejską, która się stała dziedzictwem bezwładnym w rękach klasy społecznej, nacechowanej egoistycznym hedonizmem w stosunku do kultury.

Tak pojęty personalizm oznacza „rewolucję duchową”. Uważając, że kapitalizm tamuje ruch, zmierzający ku wolności człowieka, domaga się usunięcia kapitalizmu na korzyść socjalistycznej organizacji produkcji i konsumpcji. Nad urzeczywistnieniem socjalizmu pracować należy wspólnie z ludźmi, którzy wyprowadzili go jako system ze swych własnych doświadczeń.

Jest to jeden z istotnych punktów, w których personalizm Mouniera różni się od personalizmu Maritaina. Maritain uważa socjalizm w tym, co jest w nim dodatnie, za wynik utajonego działania myśli ewangelicznej, myśli chrześcijańskiej, z czego nie zdawali sobie sprawy jego przewodnicy i teoretycy. Jednocześnie Maritain domaga się oczyszczenia go z błędów i aberacji, w jakie wyposażała go myśl laicka i pogańska, rozwinięcia w nim drżającego pierwiastka chrześcijańskiego.

Inaczej Mounier. Dla niego socjalizm jest wartością nie budzącą zastrzeżeń i nadto wartością nie stworzoną przez katolików, czy w ogóle chrześcijan, lecz przez umysły im obce. Ognisko kierownicze socjalizmu stanowić będzie z konieczności w państwach przemysłowych elita robotnicza. Dokoła jednak tego ogniska winna się skupiać szeroka masa walczących zwolenników socjalizmu.

Konsekwencją tych poglądów Mouniera jest jego afirmatywna postawa wobec komunizmu. W lutym 1947 roku pisał on, że zadaniem personalizmu jest zdecydowane uczestniczenie w walce o demokrację ludową.

Jeszcze w marcu 1948 roku pisał jeden z przywódców grupy Mouniera (Paul de Gaudemar), że „realizacja jedności politycznej Ameryki, Wielkiej Brytanii i Europy Zachodniej nie ochroni pokoju światowego”, że komuniści stanowią wielką nadzieję, jedną z największych gwarancji w Europie przeciwko powrotowi faszyzmu, że świadczenie pomocy komunizmowi w rozwiązaniu jego kryzysu, unikanie krystalizacji bloków, praca nad socjalizmem rewolucyjnym, unikającym kompromisów lub bezowocności „trzecich sił” — to wszystko jest trudne, ale pozostaje głównym celem dążeń personalistów francuskich spod znaku Mouniera.

Co się tyczy Mouniera, to wyrażał on przekonanie, że z jednej strony 20 wieków doświadczenia historycznego nie dopuści do gwałtownych przejawów rewolucji, które by mogły pogrzebać postulaty personalizmu, z drugiej zaś strony technika rewolucji wydoskonała się z każdym dniem: „Istnieje możliwość — pisał Mounier — zoperowania Europy XX wieku bez jej zniekształcenia”. Dla tej sprawy walczy jego personalizm, aby — jak się wyraża — „nie skompromitować konieczności rewolucyjnych metodami rewolucyjnymi, a metodami rewolucyjnymi koniecznościami rewolucyjnymi”. Wierzy on też, że gdyby jego idee miały poróżnić jego braci w walce, to wspólna walka ich pogodzi, gdyż idee są niczym bez ludzi.

Takby się oto w najgrubszym zarysie przedstawiały dążenia i teoretyczne poglądy ruchu, któremu Mounier poświęcił cały niemal trud swego niezmiernie intensywnego życia i który stanowi największy tytuł do jego oryginalności intelektualnej. Umysł jego cechowała absolutna wolność, szczerość i uczciwość: nie było w nim śladu ciążenia jakichkolwiek nałogów, przesądów, przekazywanych

tradycją „klisz”, choćby ozdobionych pozorami największej czcigodności. Dla tego nikt tak jak on nie był uprawniony do odegrania roli wielkiego odnowiciela intelektualnego aspektu katolicyzmu dzisiejszego w skali europejskiej. Bo któż łączy spośród wybitnych osobistości świata katolickiego w sobie uzdolnienia i zamiłowania tak trudno spotykane w jednym człowieku a mianowicie: głębię i oryginalność myśli filozoficznej z żarem działacza społecznego, pióro myśliciela z piórem sugestywnego publicysty, zamiłowanie do medytacji nad światem idei i ogromną pasję poznania świata aktualnych zjawisk i faktów i działania w nim, zapal reformatorski i niepospolitą prawość charakteru oraz niespotykaną wierność dla wyznawanego systemu wartości religijnych, lotność myśli abstrakcyjnej i gorące uczucie dla żywych ludzi, zwłaszcza tych skrzywdzonych, poniewiernych, wyzyskiwanych? Tak właśnie skomponowana osobowość kazała mu walczyć z wszystkim, co było wsteczne i niedobre w obozie katolickim, co było sklerotyczne i szablonowe, co było inercją i zdradą własnego posłannictwa, i ta osobowość kazała mu zarazem doszukiwać się pewnych zbieżności między katolicyzmem a marksizmem. Dlatego też Mounier, jak pisał Jerzy Turowicz („Tygodnik Powszechny” nr 17), „występował przeciwko kapitalizmowi, żądając przebudowy ustroju społeczno-gospodarczego w duchu sprawiedliwości i wyrównania krzywd, żądając otwarcia dróg społecznego awansu, udostępnienia kultury masom ludowym i oddania im udziału we władzy zgodnie z tezą o historycznej dojrzałości społecznej i politycznej owych mas”.

Przedwczesny zgon Emanuela Mounier stanowi wielką stratę dla katolicyzmu. Należy jednak ufać, że zgon ten nadając jego dążeniom i naukom stygmat pewnego memento, zarówno w licznej i obfitującej w ciekawe umysły grupie jego bezpośrednich współpracowników, przyjaciół i uczniów, jak i w poza-francuskich zbliżonych doń ideowo ośrodkach myśli katolickiej tym większą rozpali żądzę czynu po linii, wytkniętej przez spadkobiercę ideowego Karola Péguy i największego w naszych czasach wyraziciela odpowiedzialności moralnej katolików za cywilizację nowoczesną, odpowiedzialności płynącej z Ewangelii — Emanuela Mouniera.

## GŁOS Z AMERYKI\*)

Kochana!

Wzruszyłaś mnie Swoją depeszą, bo jakkolwiek nie piszę, myślą stale jestem z Wami i każdy dowód pamięci z Waszej strony rozjaśnia moje emigranckie życie. Tym razem powodem mojego niepisania nie jest już listowstręt, lecz kompletny, absolutny brak czasu, o jakim Wy — dzięki Bogu — nie możecie mieć nawet wyobrażenia. Czas mam tylko na spanie, a i to grubo przymało, bo w najlepszym wypadku 6 i pół godzin na dobę. Ale zacznę od początku.

Otóż chwalić Boga minęło już pół roku od chwili, kiedy luksusowy statek wyrzucił mnie na brzeg tego parszywego bezdusznego kontynentu, jakim jest Ameryka a.. powitali w X. Początkowo wszystko mi się podobało, bo kraj jest piękny a samo X. ogromnym, milionowym miastem, malowniczo położonym nad jeziorem. Pierwsze tygodnie obitowały w kłopoty, związane z za-  
instalowaniem się: mieszkaliśmy w pensjonacie, buliliśmy grube pieniądze i na gwałt szukaliśmy mieszkania, którego wynalezienie jest tutaj prawie że niedoścignionym marzeniem. W końcu Rodzice znaleźli umeblowany pokój z kuchenką w śródmieściu a my śliczne komfortowe 2 pokoje z kuchnią i łazienką, ale tam, gdzie diabeł mówi dobranoc. Wystarczy powiedzieć, że do pierwszego przystanku autobusowego mamy 20 minut, w dodatku po okropnej, kociołkowej i nieoświetlonej drodze, a następnie do centrum przeszło godzina jazdy z 4 przesiadkami. Kupiliśmy sobie tanie meble do 2 pokoi, oczywiście na raty, które będą nas gnębić aż do czerwca przyszłego roku. Potem, ledwośmy się urządzili, przyszło lato tak upalne, że wspomnienie Syrii i Libanu wydało mi się wtedy chłodzącym balsamem. Były to upały po prostu tropikalne, podczas których czułam się już jedną nogą na tamtym świecie. Była klęska suszy i groził kompletny brak wody, przy czym straszliwa epidemia paraliżu dziecięcego była dla mnie — wzięwszy pod uwagę M. — prawdziwym koszmarem. Z początkiem lipca O. dostał pracę w fabryce stołów i krzeseł z plastiku, ja zaś siedziałam z M. w domu. Pod koniec sierpnia, kiedy wojenna odprawa O. stała się już tylko pięknym wspomnieniem, a jego zarobki niewystarczające, musiałam się rozglądać za pracą, tym bardziej, że z wielu względów wyłoniła się sprawa ponownego oddania M. do klasztoru, co niemało kosztuje. O tych względach później. Najpierw więc pracowałam w fabryce czekolady, a później w fabryce pudełek kartonowych, jako że lepiej tam płacą. Pracuję przy maszynie wybijającej denka pudełek — muszę takich denek w ciągu 9—10 godzin wybić najmniej 35.000 —

---

\*) Nadawca i adresat listu są osobami znanymi Redakcji.

praca niesłychanie interesująca, czyli że można zgłupieć do reszty. To zresztą można by jeszcze przeboleć, gdyby starczało sił fizycznych. Nie wyobrażasz sobie, co to jest praca w fabryce, i mam nadzieję, że nigdy nie przekonasz się o jej ciężkości na własnej skórze. Wychodzę z fabryki jak z krzyża zdjęta: Prawe kolano boli od całodziennego poruszania pedałem, plecy rwą, w oczach się miga, na obu pośladkach mam coraz to grubiejące odciski, a ręce stale pokaleczone od ostrych kartonów. O. przez dwa miesiące chodził bez żadnej przesady — zgięty wpół — taki miał ból w krzyżach od dźwigania. Teraz trochę się już zaprawił, choć dłonie ciągle ma pełne zgrubień i odcisków. Nasz dzień powszedni wygląda następująco: o godzinie 4,30 rano przeraźliwy alarm budzika przerywa senne marzenia o Europie i kulturze ducha, po czym kwadrans jeszcze leżę, żeby dojść do jakiej takiej przytomności. Za kwadrans piąta wstaję, 15 po 5-tej budzę O., wpół do szóstej podaję śniadanie, a za dziesięć szósta wychodzimy z domu niecałkiem jeszcze rozbudzeni. Noc jest głucha, nieprzenikniona, kiedy wykręcamy sobie nogi na wybojach i kocich łbach. Potem tłoczmy się w autobusach i tramwajach wśród robotniczej ciżby, żeby zdążyć do pracy na pół do 8-mą. Pracujemy na tej samej ulicy bardzo blisko siebie. Po skończonej pracy, po pół do szóstej, spotykamy się przed restauracją i zjadamy na prędce nasz „dinner”, po czym „kiwamy” się znowu w autobusach i tramwajach na pół śpiąc. Ostatni etap podróży znowu odbywa się w towarzystwie ciemności i wykręcania nóg. Kiedy wchodzimy do domu, jest godzina 8-mą wieczór. Od 6-tej rano do 8-mej wieczór jest 14 godzin! Zanim przygotuję do śniadania na następne rano, zanim zrobię i zapakuję „lunche”, które zabieramy ze sobą do fabryki, zanim się umyję i odwałę szereg drobnych czynności, jest godzina 10-ta. Po tej godzinie do niczego innego nie jest się już zdolnym jak tylko do snu, który następnego ranka zostaje przerwany o wiele za wcześnie. O. pracuje 6 dni w tygodniu, ja 5, czyli że mam wolną sobotę i niedzielę. Sobota jednak jest dla mnie też dniem roboczym: muszę zrobić zakupy, ugotować na 2 dni, uprać, pocerować i zrobić generalne sprzątanie. Kilka godzin niedzielnych załapanych między pichceniem i podawaniem śniadania, obiadu i kolacji, spędzam zwykle leżąc bezmyślnie na łóżku i drzemiąc. O., wytrzymałszy fizycznie, trzaska, na maszynie sobie a muzom, wspominając dobre czasy, kiedy był szumnie nazywany dziennikarzem.

Do Rodziców los uśmiechnął się o wiele łaskawiej niż do nas. Papa bowiem należy do tych niesłychanie nielicznych, którzy nie zostali zmuszeni do przeobrażenia się w Murzynów. Poza tym zostały Mu się jeszcze resztki z królewskiego daru, za które chce kupić dom. Nadarza się właśnie wspaniała okazja (choć jest to jeszcze bardzo niepewne), mianowicie pewien polski tubylec żąda za dom minimalnego zadatku, po czym resztę spłacałoby się przez szereg lat miesięcznie. Najgorzej, że nie zdecydował się jeszcze, czy sprzeda ten dom czy nie. Gdyby sprzedał, zamieszkalibyśmy wszyscy razem i ponieważ byłoby to o wiele bliżej naszych fabryk, więc O. i ja zarobiliśmyby 1 godzinę rano a jedną wieczorem dla naszego własnego prywatnego życia. Ranną godzinę poświęciłoby się na spanie, wieczorną na przeczytanie czegokolwiek. Tak czy inaczej, postanowiliśmy rozwiązać jakoś sprawę naszego mieszkania — ta odległość po prostu zabija nas.

Najszcześniejszą z całej Rodziny jest moja M., i to jest jedyna wielka nagroda za ciężkie brzemie, jakie przyszło nam dźwigać — jedyne źródło, z którego czerpię siły każdego ranka, kiedy prawie że nie jestem w stanie podnieść się z łóżka. W czerwcu oddaliśmy ją, raczej posyłaliśmy ją do zwykłej szkoły publicznej (są tutaj tylko dwa rodzaje szkół — albo takie „zwykłe”, które nic nie kosztują, albo prywatne pensjonaty, których koszt jest słony. Rezultatem tej publicznej szkoły były okropne maniere i — o zgrozo — żucie gumy i typowe amerykańskie spluwanie jej, czego widok u obcych nawet przyprawia mnie o nerwową drżączkę, a coś dopiero u własnego dziecka. Poza tym niemal codziennie wracała z płaczem i z prośbą, żeby jej tam nie posyłać. Nie można więc było dopuścić do tego, żeby się dziecko w tych warunkach chowało, pominawszy już to, że wróciwszy ze szkoły, objęłaby się po pustym domu jak ptak po klatce.

Tyle o naszych sprawach osobistych. A teraz spróbuję zobrazować Wam Amerykę — tego przerażająco bogatego, potężnego parweniusza, który zwiastuje nową epokę — przyziemną i bezduszną, po której chyba nastąpi coś okropnego, jeśli jakieś nadzwyczajne wartości nie przeciwstawia się bogowi, któremu na imię — dolar. Jakkolwiek wiele się słyszy i czyta w Europie o Ameryce, to jednak opuszczając Europę nie zdaje sobie człowiek sprawy, że raz na zawsze żegna się z wszelkim urokiem tradycji i głębią prawdziwej kultury. Dopiero z tak odległej perspektywy i w tak odmiennej, płaskiej atmosferze ocenia się w pełni Europę i personifikuje się ją sobie jako światła, wykwinłą, siwowłosą damę, która powoli dogorywa z głodu.

Otóż jedna strona amerykańskiego medalu przedstawia się imponująco, są to: wygody życia codziennego. Chcesz wyprać — wsadzasz brudy do tzw. bendixu (maszyna wielkości małej komody), naciskasz guziczek, wysypujesz do odpowiedniego otworu proszek mydlany i możesz pójść się zdrzemnąć. Po 40 minutach maszyna automatycznie wyłącza się, a pięknie wyprana, wyżęta i podsuszona bielizna czeka, żeby ją wyjąć i uprasować. My wprawdzie nie mamy tej maszyny, ale jest taka u sąsiadów. Oczywiście, jak mam tylko parę kawałków do przeprania, to nie „uciekam” się do maszyny, bo mi się to nie opłaca, sąsiadom też muszę płacić — jako że na tym kontynencie nawet kichnąć nie można bez opłaty — płacę im tyle samo co w sklepie, choć oni nie płacą ani podatku za sklep, ani lokalu sklepowego, ani personelu a koszt zużycia elektryczności i wody przy jednorazowym użyciu takiej maszyny wynosi najwyżej 10 centów. Ale uprzejmość sąsiedzka uprzejmością sąsiedzka, a business — businesssem. W pojęciu amerykańskim przepuszczenie okazji zarobienia choćby centa jest karygodne. Z centów bowiem robi się dolar, z dolara dolary. Kto nie potrafi dorobić się dolarów, daje dowód swojej małej wartości. Dolar jest celem życia, dolar jest ideałem, dolar jest bogiem, dolar jest religią.

Może przypominasz sobie scenę z „Przeminęło z wiatrem”, kiedy to murzyńska niania Mammy wypomina Scarlet, że tak ona jak i Butler podobni są do yankeskiej hołoty — że są niczym innym jak tylko „mułami w końskiej uprzęży”. Nikt nigdy nie potrafił lepiej scharakteryzować mieszkańców amerykańskiego kontynentu. Są to rzeczywiście „muły w końskiej uprzęży”. Nigdy jeszcze nie byłam większą snobką niż teraz... Można czyścić kopyta muła, można go

szczotkować, przybrać w najwspanialszą uprząż, ale to nie nie pomoże — mułem zawsze pozostanie. Już sam wygląd zewnętrzny Ameryki uderza mułowatością — mężczyźni mają wygląd zdrowych, dobrze odżywionych byczków, kobiety to typ pin up-girl, dla której nie nie istnieje poza własną twarzą i strojem. Twarze są ładne, ale jakże głupie, bezmyślne i bez wyrazu! A gust! Ratuń, kto w Boga wierzy! Jaskrawa czerwień, jaskrawa zieleń, żółć, fiolet, pomarańcza oślepiają wprost przerażone oczy Europejczyka. Wątpię, czy znalazłaby się Amerykanka, która by nie miała w garderobie czerwonego płaszcza. Czerwień w ogóle króluje: czerwone palta, kostiumy, pióra, buty, kapelusze. Do wielkiego szyku też należy np. płaszcz farbkowo-szafirowy naszywany złotymi gwiazdkami lub landrynkowo różowy z zielonymi paciorkami. Potrafią też szeleścić jaskrawymi jedwabiami i obwieszać się świecidełkami już od 8-mej rano. A mężczyźni! — taka sama kachofonia jak kobiety: marynarki czerwone, zielone i szafirowe, albo też pasiaste koszule lub kurtki we wszystkich kolorach tęczy z wielkimi numerami i oznakami klubów sportowych na plecach lub na fronsie. Na jaskrawym tle ich krawatów figurują okręty, samoloty, lokomotywy, róże, goździki lub gołe dziewczęta. Najpośledniejszego gatunku europejski parweniusz nie potrafiłby ze siebie zrobić takiego koczkodana! A całe to małpie bractwo tak męskie jak i żeńskie regularnie kręci dolnymi szczękami i cienką językiem, żując gumę i spluwając ją co jakiś czas na jak najdalszą odległość. Leczą mimo że stać ich na wszystko, ani im się nie śni kształcić swoje dzieci. Nauka zabiera czas, a czas to pieniądź, a pieniądź to ideał, więc ledwie tylko dziecko nauczy się pisać, czytać i rachować, idzie do pracy i zaczyna odprawiać litanię do zielonego papierka. Zresztą poziom szkół jest opłakany. Słuchacze po ukończeniu gimnazjum nie umieją czytać mapy. Musi się ich uczyć, jaka linia oznacza rzekę a jaka granicę. Z zaskoczeniem zapytują, co to są Alpy, wiedzą, że to Szwajcaria, bo tam przecież odbywają się międzynarodowe zawody sportów zimowych, ale skąd mogą wiedzieć, że leży w Alpach. Życie kulturalne w Ameryce to raczej śmierć kulturze. W milionowym mieście X, nie ma ani jednego teatru. Wychodzą trzy dzienniki, a w każdym na pierwszych stronach szczegółowe opisy podniecających sensacji — mordów, pożarów, skandali, katastrof. Wszystko bogato ilustrowane, przy czym nawet te ilustracje świadczą wymownie o poziomie: „A oto ciocia zamordowanej, która ma sklep przy takiej a takiej ulicy i kochała ofiarę jak własną córkę”; „a oto sąsiad, który pierwszy zauważył płomień wydobywający się z komina a jeszcze przedwczoraj jadł przepyszny apple-pie, zrobiony przez panią X, która tak tragicznie zginęła w płomieniach”. Na następnych stronach rubryka: „Szczęśliwe oblubienice ze środy” (czwartku czy poniedziałku) — ze stron tych szczerzą do ciebie zęby białowłone panny młode w pretensjonalnych pozach. Potem są sprawozdania sportowe, potem ogłoszenia i reklamy, reklamy, reklamy a na koniec tzw. komiksy, czyli obrazkowe historyjki „humorystyczno-erotyczno-kryminalne”. Wiadomości polityczne, wydarzenia o światowym znaczeniu — na boczku, krótko i węzłowato. O jakichś czasopismach kulturalno-naukowych próżno by tutaj ktoś marzył. Głębszych zainteresowań — nie ma! Rozmowy tzw. inteligencji to wyczerpujące omawianie przyjęć, pikników, weekendów i tego, ile kto ma pieniędzy.

Siedemdziesiąt pięć procent audycji radiowych to reklama, a reszta — pozał się Boże! Słuchowiska o poziomie, przy którym poziom „Trędowatej” wydaje się szczytem szczytów. Są to słuchowiska tasiemcowe, ciągnące się szeregi tygodni (codziennie pół godzinki). Zwykle przerywają w najdrastyczniejszym momencie — oto bohaterka uniosła do ust kieliszek z trucizną... ciąg dalszy jutro. Wstrząśnięci do głębi, gumożujscy słuchacze mają potem niespokojne noce<sup>1)</sup>. — Muzyka zaś to istny koszmarny! Czy wyobrażasz sobie „Ave Maria” Schuberta, przerobioną na jęklivo-wrzeszczący murzyński jazgot? Wszystkie arcydzieła europejskich kompozytorów poprzerałoby się w ten sposób! Powiadam Wam, uszy puchną a dusza woła: „Boże, Ty słyszysz i nie grzmisz!”! Duch dzungli afrykańskiej aż wieje z głośników, słychać niemal głos tam-tamów.

Poza dolarem trzy są jeszcze dziedziny, zaprzatające dusze gumożujców — są to: sport, sex i antagonizmy religijne. Zażarta nienawiść między katolikami i protestantami kipi po prostu. Poza tym jest jeszcze pełno drobnych sekt religijnych, walczących między sobą. Z tym zresztą zetknęłam się już w Anglii. Nie wyobrażacie sobie, do jakiego stopnia — poznawszy najpierw Anglię a potem Amerykę — wyczuwa się, że Anglia jest rodzoną babcią gumożujców. Dziś widzę już jasno, że gdyby nie bliskość europejskiego kontynentu, Anglia może stworzyłaby swoje Imperium, ale kulturalnie byłaby zerem. Ameryka jest odnogą Anglii, nie mającą zaszczytu sąsiedowania z Europą. Ale o tym musiałabym napisać osobny list.

W ogóle czuję się tu podle jak większość świeżo przybyłych Europejczyków. Bo jakkolwiek umysł mój ani wykształcenie nie wychodzą ponad przeciętność, brak mi jakiegś pożywki dla ducha (że się tak szumnie wyrażę). Atmosfera tu jałowa, ludzie ograniczeni, mentalność obca mi kompletnie, a poza tym wszystko nowe, nowe i nowe, aż do obrzydliwości nowe — żeby choć coś pachniało tradycją, żeby coś zalatywało wiekami. Wspominam często Włochy jako coś najbardziej kontrastowego i myślę z łezką w oku: O wspaniała kulturo łacińska „ach gdzieś, ach, gdzieś ty?” Poznałam już na wylot kulturę protestancko-germańsko-anglosaską i czuję do niej coraz większy wstręt. Znam ją o całe niebo lepiej niż Wy, którzy nie mieliście okazji przyjrzenia się jej z bliska. Właściwie nie można tego nazwać kulturą: jest to raczej mentalność, biegunowo różna od mentalności ludzi, przesiąkniętych kulturą łacińską.

Czas mi już zejść z tych obłoków na padoł ziemski, bo pewno śmiesz się już ze mnie na dobre. Nie mam jednak przed kim wypowiedzieć swoich myśli, więc wylewam je na papier, w nadziei, że jednak nie będziesz się śmiała.

Pytasz o moje plany powieściopisarskie — mój Boże! Chciałaby dusza do raj! Ale jak znaleźć czas na to? Skąd wytrzasnę świeży, wypoczęty umysł? Jak wypędzić z organizmu straszliwą senność i zmęczenie? Czy znasz uczucie człowieka, który spędził noc w pociągu, w tłoku, w trzeciej klasie? — Otóż tak

<sup>1)</sup> Staszek ostatnio specjalnie stoi mi przed oczyma — mianowicie w polskich audycjach radia amerykańskiego zostało niedawno zakończone (po szeregu miesicach) wstrząsające słuchowisko — tasiemiec, zatytułowane „Siostra Maria”, która niegdyś wychodziła w tygodniowych zeszytach, nad którą zapłakiwały się wszystkie służące, a którą Staszek kapitalnie odczytywał na głos.

właśnie czuję się ciągle i bez przerwy. Ale skończę kiedyś to, co zaczęłam. Pisanie ciągnie mnie jak wódka pijaka. Konrad - Korzeniowski zaczął pisać, mając lat 40. Margaret Mitchell też zaczęła w średnim wieku i pisała swoje „Przeminęło z wiatrem” przez dwanaście lat! Niech żywi nie tracą nadziei. Może kiedyś będę miała czas.

Chwilowo jednak czasu nie mam a tryb życia, jaki prowadzę, jest wprost potwornie ogłupiający. Wyobraź Ty sobie moje uczucie w chwilach, w których zaleca się do mnie ordynarny kucharz z londyńskiego klubu a ja uciekałam przed jego grubymi palcami, którymi mnie chciał uszczypnąć. Uciekałam kuchennymi schodami, ponieważ na frontowe wstęp mi był wzbroniony. Te same katusze przeżywam teraz, z tą różnicą, że miejsce kucharza zajął tzw. foreman na mojej sali w fabryce (coś w rodzaju karbowego), który przy każdej okazji podszczypuje mnie, łaskocze, maca i czoehra mi włosy. Doprawdy jest to komiczno-tragiczne.

Jedyna pociecha to fakt, że towarzyszków i towarzyszek niedoli mam tysiące — choć bardzo smutna to pociecha. W fabrykach w X. profesorowie uniwersytetów pchają wózki z ciężarami, a lekarze i adwokaci zmywają talerze w restauracjach. Są wśród nich nie tylko Polacy, a rekrutują się wszyscy z tzw. Dipisów (Displaced Persons). Tragiczny to fakt, że mieszkańcy kontynentu, przyświecającego światu najwyższą kulturą, zjechali tu, żeby służyć tym mułom w końskiej uprzęży.

Jeszcze słów parę o Polonii amerykańskiej: otóż niech sobie krajowi idealisci nie wyobrażają, że są to patrioci, wzdychający do dalekiej ojczyzny. Starsze pokolenie, na wzór anglosaski, podzieliło się na dwa obozy religijne i wyżywa się w tej religijnej walce (kościółowi katolickiemu przeciwstawia się kościół narodowy), młodsze zaś, urodzone już tutaj, wstydi się pochodzenia polskiego i albo nie mówi po polsku wcale, albo okropnie. Mentalność ich jest na wskroś amerykańska. Dopasowali się do gumożujów cudownie. Boki czasem zrywamy, przeglądając tutejsze polskie czasopisma. Nie wspominam już o poziomie tych czasopism i błędach gramatyczno-ortograficznych — ale np. „Kronika towarzyska”: Oto panna Gądziółek, córka króla rzeźników, wyszła za pana Gwoździa. Wspaniało wesele odbyło się w takiej to a takiej wynajętej sali i kosztowało tyle a tyle setek dolarów (kapitałne i typowo amerykańskie jest to wymienianie kosztów, żeby każdy wiedział, na co też to nie stać papę Gądziółka i papę Gwoździa). Obok notatki wielka fotografia: państwo młodzi i goście weselni, we frakach, cylindrach i w kosztownych jedwabiach, spośród których wyzierają „mordy zakazane, włosy jak badyle” — najbardziej typowa fotografia mułów w końskiej uprzęży. Przed parą młodych na stole widnieje wspaniały „wedding cake”: biały tort — piramida — bez którego nie może się obejść żadne anglosaskie wesele (choć ani Gwoźdź, ani Gądziółek z Anglosasów się nie wywodzą). Pod fotografią wzruszający napis: „Nieśmiertelny romans złączył serca dwojga młodych — Szczęść im Boże!” — Jeden z polskich rzeźników-milionerów, zapytany, czemu nie pośle na uniwersytet choćby jednego z pięciu synów, oburzył się srodze i odpowiedział: „A któż by pilnował interesu?”

...Bardzo Was Wszystkich kochająca

\* \* \*

## NIEZNANY KRAJ

Europa środkowo-wschodnia i dzieje powszechne\*)

Z tytułu obecnego artykułu jest widoczne, że nie zamierzamy omawiać całości wymienionego dzieła. Autor jest synem zmarłego przed wojną jednego z najznakomitszych historyków ostatniego okresu Henryka Pirenne'a, którego pamięci poświęca swą pracę. Sam jest historykiem okresu starożytnego. Tom pierwszy poświęcony dziejom starożytnym aż do początków VII w. (wystąpienia Islamu) przedstawia się, naszym zdaniem, najlepiej tak pod względem doboru faktów jak i umiejętnego ich powiązania ze sobą. Niezaprzeczony talent syntetyczny autora mógł się niewątpliwie najpomyślniej rozwinąć na terenie najlepiej mu znanym. Pewne wyrobione dla okresu starożytnego schematy w sposób może trochę mechaniczny, a wskutek tego nie zawsze z korzyścią dla historycznej syntezy, zostały następnie zastosowane do okresów późniejszych.

Tom drugi objął czasy aż do traktatu westfalskiego. W tym wypadku, zwłaszcza dla wczesnego średniowiecza, miał autor znakomitego przewodnika w Henryku Pirenne. Mimo to, jak sądzimy, tom ten wypadł słabiej. Wypadnie się krótko zastanowić nad przyczynami tego. Henryk Pirenne był najlepszym w nauce europejskiej znawcą „romanizmu” przedkarolińskiego okresu, a więc sukcesji kulturalnej, politycznej i społeczno-gospodarczej świata antycznego na zachodzie i jego znaczenia dla dalszego rozwoju. W sposób istotnie genialny uchwycił zwrot w historii, który sam nazwał imionami Mahometa i Karola Wielkiego. Wreszcie, jako sumienny dziejopis Belgii i całego „Kraju Nizinnego”, głęboko pojął znaczenie feudalizmu i dziejów miast dla całego Zachodu Europy, poza który to obszar wyjątkowo tylko czynił krótkotrwałe wypady. Z tego już wynika, że nie był polihistorem, usiłującym objąć dzieje także innych części naszego kontynentu. Nikt oczywiście nie będzie mu robił z tego zarzutu. Ograniczenie jego zakresu badań było i tak bardzo dalekie od zacieśnienia. Tam zaś, gdzie skupiała się jego uwaga badawcza, dawał wyniki wręcz imponujące.

Mamy prawo go też zaliczyć do trójcy autorów, którzy w ciągu ostatnich lat kilkudziesięciu najsilniej wpłynęli na kształtowanie się dzisiejszego naszego poglądu na tak ważny dla przyszłości Europy okres przejścia od starożytności do średniowiecza. Fustel de Coulanges, którego słusznie nazwano w nauce francuskiej „liseur des textes”, łączył z tą umiejętnością, w większym stopniu aniżeli dwaj inni, zdolność nieustannego zatrzymywania uwagi na całości przedmiotu,

---

\*) Jacques Pirenne: *Les grands courants de l'histoire universelle* I, s. 517, II, s. 648, III, s. 669, z licznymi mapami w tekście i poza tekstem. Neuchâtel 1945, 1947, 1948.

jakim były dzieje Gali-Francji wraz z ościennymi krajami, ale w walce swej o poszczególne „pozycje” źródłowe nie zawsze mógł ten cel syntetyczny dość mocno wysunąć i przez to uczynić dla wszystkich łatwo zrozumiałym. Nauka zaś mu współczesna, nie tylko obca, ale i francuska, nie potrafiła wprost z niego korzystać. Trzeba też było dłuższego czasu, ażeby stwierdzenia Fustela przeniknęły do nauki europejskiej. Wiedeński uczony Alfons Dopsch był bardziej jeszcze analitykiem, i to nie tylko z przymusowej poniekąd sytuacji, jak to widzieliśmy u Fustela, ale także z przyrodzonego temperamentu. Najważniejsze z jego odkryć, dotyczące tzw. (niesłusznie) „*capitulare de villis*”, pozostanie na zawsze przykładem pięknego sukcesu, osiągniętego przez zastosowanie ścisłych metod badawczych. Prócz tego Dopsch odznaczał się wspaniałą trzeźwością umysłu — w czym może przypominał Fustela — która chroniła go przed fałszywym wnioskowaniem i błędami stąd płynącymi, jak to się zdarzało tak często wśród licznych jego poprzedników na ubogim w źródła terenie wczesnego średniowiecza. Wreszcie Henryk Pirenne wnosił nowe jeszcze wartości krytyczne dla tego okresu. Punktem wyjścia dla niego była również analiza, jak to było rzeczą nieuniknioną w badaniach historycznych. W poznaniu historycznym nie podobna było jednak wciąż pozostawać przy analizie.

O niepospolitych zdolnościach syntetycznych Henryka Pirenne'a świadczą właśnie jego prace analityczne. Z wykładu jakiegoś tekstu — najczęściej był to rzadki dokument merowiński, a więc jeden z tych, od których zaczęła się nowoczesna, „zaostrzona” krytyka historyczna pod koniec jeszcze XVII w., jakby tylko mimochodem Henryk Pirenne wskazywał zaskoczonym niespodziewanym obrazem czytelnikowi perspektywę przeszłości tak odmienną od skrzywionych i często fałszywych odtworzeń rzeczywistości będących dotychczas w obiegu, a zarazem tak prawdziwą przez swą zgodność z wyłumaczeniem tekstu i swą zgodność „wewnętrzna” z logicznie skonstruowaną myślą odtwórczą, że temuż czytelnikowi po prostu ...dech zapierało. Takie przynajmniej wrażenia przeżywał piszący te słowa zarówno przed laty trzydziestu kilku, gdy może pierwszy szerzył w Polsce znajomość pism historycznych A. Dopscha i H. Pirenne'a, jak także i w latach późniejszych. W tej chwili piszący te słowa „kartkuje” jedno z takich arcydzieł analizy-syntezy Henryka Pirenne'a pod skromnym tytułem „*Le cellarium fisci. Une institution économique des temps mérovingiens*”. (Académie royale de Belgique etc. Bruxelles 1930 — oczywiście „odbitka”), z uprzejmym własnoręcznym dopiskiem H. Pirenne'a „*Hommage dévoué*”, na egzemplarzu zwilgotniałym, noszącym wyraźne ślady „gehenny” wojenno-okupacyjnej, a będącym ocalałą pamiątką ze zniszczonej własnej biblioteki. W poglądach na epokę merowińską, jej stosunek do sukcesji antycznej i kierunek dalszych zmian prace takie wprowadzały zupełny przewrót. Jeżeli wolno użyć tak bardzo jeszcze niedawno nadużywanego wyrazu, Henryk Pirenne był typem najbardziej „rasowego” historyka. Zdolność wielkiego wgłębienia się w określony teren i określoną epokę tym bardziej jednak stanowiły o tym, że nie należał on do typu polihistorów, którego to wyrażenia używamy zresztą bez żadnego zgoła uprzedzenia. W galerii wielkich historyków każdemu musi przypaść miejsce według rodzaju jego zasług, a jakoś zasługi Henryka Pirenne'a należy

z pewnością do najwyższych. Chcemy tylko powiedzieć, że nie w każdej sprawie powołanie się na Henryka Pirenne'a można uznać za wystarczające, a przyswojenie sobie jego myśli nie za każdym razem może być równie szczęśliwe.

W dalszym ciągu mamy przecież pisać nie o Henryku, lecz o Jakubie Pirenne. W zestawieniu tych imion nie ma zresztą nic celowego w kierunku bądź podwyższenia, bądź nawet obniżenia, jak się to częściej może zdarza, której to złośliwości pragnęlibyśmy uniknąć.

Trzeci tom dzieła Jakuba Pirenne'a — dalszymi tomami jeszcze nie rozporządzam — obejmuje znacznie krótszy okres czasu aniżeli dwa poprzednie, gdyż tylko od pokoju westfalskiego do rewolucji francuskiej. Zbliżamy się przecież do epoki nam współczesnej. Mimo to wpływa to w pewnej mierze na sam charakter dzieła. „Wielkie prądy” dziejów wystąpiły, naszym zdaniem, najpełniej i najplastyczniej w epoce najdawniejszej (tom I). Długość czasu i wydobyć się ze „szczegółów” ułatwia widocznie syntezę. A może nawet ułatwia zupełną obiektywność sądu. Okazuje się, że o czasach sprzed dwu lub więcej tysiącleci jest łatwiej mówić z pełnym i niczym nie zmąconym obiektywizmem, aniżeli o czasach sprzed... jednego tylko tysiąclecia. Czyżby aż tak daleko sięgały nasze dzisiejsze uprzedzenia? O tym będziemy mówić jednak w dalszym dopiero ciągu.

Jak włączyć historię jakiegoś kraju czy grupy krajów do dziejów powszechnych? Sądzymy, że dwie są ku temu drogi. Można więc wskazać na objawy typowe dla pewnej ilości krajów, państw, części kontynentu itd., wciąż rozszerzając krąg naszych porównań. Można też wskazać na rzeczy odbiegające w zestawieniu z innymi krajami, państwami, kontynentami, ale i w takim wypadku nie spada z nas obowiązek wytłumaczenia, skąd pochodzą te różnice i do jakich prowadzą następstw. W obu wypadkach należałoby brać pod uwagę zbieżności i rozbieżności czasowe wiążące się najczęściej z „wielkimi prądami” historycznymi, które oczywiście nie wszędzie docierają jednocześnie.

Dlatego w książkach tego typu tak wielką rolę odgrywają mapy. W książce Jakuba Pirenne'a znalazły one bardzo szerokie zastosowanie i metodycznie uważamy to za wielką zaletę książki. Przyczyniają się one nie tylko do większej pogładowości wykładu, ale ponadto mogą przynieść niejedno uzupełnienie, które w samym tekście zgoła nie wystąpiło. Odrębną jest sprawa map przekrojowych. Wobec wielkiej ilości map ściśle chronologicznych u Jakuba Pirenne'a może powstać słuszna obawa, że dodanie jeszcze pewnej ilości map przekrojowych doprowadziłoby do przeładowania tym materiałem. W pewnych jednak wypadkach pożyteczność map przekrojowych zdaje się rzucać w oczy. Weźmy np. takie zjawiska z dziejów kultury materialnej, jak rozpowszechnienie metali. W tym wypadku należałoby sięgnąć do danych z prehistorii, a tymczasem ścisłych granic prehistorii i historii autor nigdy nie przekracza. Oczywiście miał do tego wiele powodów, a przede wszystkim sam ogrom materiału trudny do opanowania stanął na przeszkodzie. W istocie jednak różnice pomiędzy źródłem materialnym („nie mówiącym”) i pisemnym („mówiącym”) nie są istotne, a w związku z tym granica między prehistorią a historią będzie musiała z czasem ulec zatarciu. Są jednak także zjawiska, należące całkowicie do „historii”, które

nadają się bardzo do map przekrojowych, jak np. szerzenie się, względnie kurczenie się w pewnych okresach poszczególnych religii, a w szczególności dotyczy to chrześcijaństwa. Na mapie wczesnego średniowiecza szerzenie się chrześcijaństwa łączy się oczywiście z rozpowszechnieniem kultury powszechnej pochodzenia antycznego. Dla wytworzenia sobie właściwej perspektywy na rolę pojedynczych krajów w obrębie „wielkich prądów” historii mogłoby to posiadać wielkie bardzo znaczenie.

Nie przeczę zresztą, że i mapy chronologiczne, przejrane uważnie, dają dużo materiału do zapoznania się z procesem rozszerzania się wyższych kultur na coraz to nowe kraje. W tym wypadku mapa wybiega poza tekst. W toku samej opowieści historycznej zapoznajemy się — rzecz to zrozumiała — z głównymi scenami dziejów i kultury dla danej epoki. Dalsza peryferia zaznacza się przede wszystkim na mapie. W ten sposób przygotowuje się następne rozdziały książki, w których te same ludy peryferyczne, ale już lepiej znane, wystąpią w czynnej roli. Tam gdzie kończyły się wiadomości geograficzne okresu, na mapach zjawiać się mogły już tylko białe plamy. Możliwe, że i tam się coś działo, a w zakresie pewnych osiągnięć kultury materialnej przede wszystkim (patrz prehistoria), ale na to w tym wypadku nie nastajemy.

Znacznie jest gorzej, gdy na mapie zjawiają się wielkie obszary historycznie znane i nazwane, o których tekst nie zgola lub co gorsza błędnie nas informuje. W dziejach powszechnych powstają w ten sposób luki już nie faktów, lecz wiedzy. W dalszym ciągu okaże się być może, że takie „nieznane kraje” leżą bardzo blisko środka naszej „starej” bądź co bądź Europy. Jak wobec tego należałoby fakt ten wytłumaczyć? Mimo woli nasuwają się wspomnienia turystyczne, gdy przybywszy z krajów wschodniej Europy uderzała na zachodzie nieznajomość zamieszkałej przez niego części kontynentu o wiele większa, aniżeli odległych nawet krajów zaoceanicznych. Może wyjątek w tym kierunku stanowiła naukowa geografia. W dziełach geograficznych powstałych na zachodzie, z nowszych np. w Brunhes'a „Géographie humaine”, można było nieraz odnaleźć bardzo interesujące obserwacje dotyczące krajów Europy środkowo-wschodniej i to wplecione, jak należało się spodziewać, w tok ogólnych wywodów. W pracach historycznych, wychodzących spod pióra pisarzy zachodnich, wypadki takie są o wiele rzadsze. Udział zaś uczonych z krajów Europy środkowo-wschodniej w wydawnictwach zbiorowych jest wciąż nie wystarczający. W wyniku tego sama nawet informacja naukowa w sposób rażący niekiedy zawodzi. Do niedawna przyjmowaliśmy tu u nas jako porażkę naszych krajów. Skłonni jesteśmy sądzić, że w dotkliwszy sposób dotyka to samą naukę zainteresowaną.

W pierwszym tomie daje autor kilka pięknych mapek według autorów starożytnych. Na mapce Hekateosa z Miletu (ok. 500 an. Chr.) widziana z południa greckiego północ europejska zlewa się jeszcze w pojęciu Scytów. Z poczuciem syntezy historycznej bardzo pięknie określa autor samego Hekateosa jako tego, który widząc to, co dzieli, ale i co łączy narody, stworzył krytykę historyczną. Do świata barbarzyńców północno-europejskich jednak nie przeniknął. Nie można tego powiedzieć o Herodocie (ok. 450 an. Chr.), który, jak wiadomo,

z greckiej Olbii nad Morzem Czarnym podjął eksploracyjną podróż na północ w górę rzeki Hypanis (Boh) i ludom „scytyjskim” dość blisko się przyjrzał, zbierając o nich także różne wiadomości, które krytycznie potrafił ocenić. Był więc nie tylko ojcem dzieł powszechnych „znanego” świata, ale i do krajów mniej znanych próbował przeniknąć. Mapka, powtórzona za Vivien de Saint-Martin „Histoire de Géographie”, nie daje dokładnego obrazu tej części świata poznanej przez Herodota. Zaciera się tutaj fakt najważniejszy, a mianowicie, że za Scytami koczownikami, przemierzającymi wzdłuż i wszerz nadczerwomorski step trawiasty, mieszkali liczne ludy rolnicze — w krajobrazie przejściowym od stepu do „tajgi” — a dopiero dalej w wielkich obszarach lasu sosnowego myśliwcy, przeważnie Tyssageci (Finowie). W tym naturalnym niejako zespole ludów i krajów obcą prawdopodobnie domieszką (turską?) byli „najdzikszy” wśród nich Androfagowie, jedynie w tym wypadku wymienieni na północ od Scytów.

Po Herodocie wiedza Greków o północy europejskiej nie poczyniła postępów — być może z wyraźnym zasklepieniem się Greków w sprawach wewnętrznych a najwyżej śródziemnomorskich, wyjątek w tym stanowi jedynie oderwana wiadomość Pytheasa z Marsylii z drugiej połowy IV w. a. Chr. U geografów greckich ustala się ostatecznie zbiorowe pojęcie Scytii, która ze stepów europejskich sięga głęboko w stepy azjatyckie. Widoczne to jest dobrze na mapie Eratosthenesa z Cyreny (ok. 220 an. Chr.), uważanego za twórcę naukowej geografii. Ekspansja grecka na wschód starożytny po Aleksandrze W. tłumaczy to przeniesienie centrum zainteresowań światem barbarzyńskim dalej na wschód. Północny zachód Scytii, rolniczy i tak odmienny, pozostawał raczej za marginesem tych zainteresowań.

Więcej zainteresowania zachodem tego barbarzyńskiego świata znajdujemy dopiero w czasach rzymskich u pisarzy łacińskich i greckich. Po Celtach, dobrze znanych już Grekom po Aleksandrze, przychodzi zwłaszcza kolej na Germanów, z którymi związki pokojowe lub wojenne nabierają codziennego znaczenia. Są to jednak kraje położone znacznie bardziej na zachód od ludów rolniczych znanych jeszcze Herodotowi. O granicach wschodnich Germanii pisarze tego okresu mają jednak bardzo mętne pojęcie, a niektórzy z nich, jak Strabo, przyznają się wręcz do nieznajomości tej części kontynentu. W szczególności nie próbuje się wypełnić jakimiś stałymi pojęciami geograficznymi przestrzeni pomiędzy Germanią na zachodzie a Scytią na wschodzie. Nie odczuwa się zresztą nawet potrzeby tego. Daleko idące zmiany etniczne, na terytorium np. Scytii, nie wpływają zupełnie na użycie tej nazwy, która utrzymuje się do średniowiecza. Już w czasach rzymskich nazwy Scytia i Germania mają charakter geograficzny a nie etniczny, oznaczają też pewien typ kraju przyrodniczy i kulturalny, tak odmienny wówczas w środkowej i południowo-wschodniej Europie.

W nazwach tych kondensowało się więc pojęcie, że również świat barbarzyński nie jest jednolity. Określenia powyższe nie mogą nam jednak dziś wystarczyć, i to równie dobrze dla I i II w. po Chr., gdy od środkowego Dunaju i dalej przez Bramę Morawską — z której wychodziła droga po bursztyn ku Bał-

tykowi — napływają z powrotem do krajów śródziemnomorskich pewne wiadomości z środkowego wschodu Europy, jak również dla VI w., gdy — pomimo stosunkowo już obfitych wiadomości o ludach słowiańskich i im sąsiednich — utrzymuje się jednak wciąż dawny schemat podziału Europy północnej (widzianej z krajów śródziemnomorskich) na Germanię i Scyтіę, a jako uczzone wspomnienie utrzymuje się nawet znacznie dłużej.

Już dla I i II w. trzeba się koniecznie liczyć z Wenetami (Wenedami, Winedami itd.) nad Bałtykiem, którzy są z pewnością Słowianami lub w ostateczności Bałto-Słowianami (prawdopodobnie Bałtowie wyodrębnili się jednak wcześniej). Pliniusz, Tacyt, Ptolomeusz, wreszcie „tabula Peutingeriana” z IV w. pozwalają nam mówić bliżej o granicach rozszedlenia Wenetów między Karpatami a Bałtykiem, ale również i na wschód od Karpat. Nawet Tacyt, który po dłuższym wahaniu się zalicza Wenetów do Germanów a nie do koczujących Sarmatów, czyni to tylko na podstawie właściwości ich życia i kultury, więc obraca się w ramach ustalonych i długo jeszcze obowiązujących pojęć geograficznych, którym podkładanie treści etnicznej byłoby grubym błędem. (NB. jeszcze w ostatnich latach XV w. humanista Celtes mówi o Germanii nad Wisłą, mimo że znajdował się wówczas w stolicy wielkiego państwa polskiego, Krakowie).

Pozostawianie więc dla okresu rzymskiego na mapach dzisiejszych zupełnej pustki między Germanami a Scyтіą nie posiada uzasadnienia. Na mapach J. Pirenne'a „Wendowie” i „Słowianie” zjawiają się ok. 390 r., a więc wówczas gdy nad Donem znajdują się już Hunowie. (Tylko nazwa Słowian jest w istocie o wiek z górą jeszcze późniejszą).

Wiek VII do IX zaznaczył się wśród Słowian zachodnich pierwszymi próbami tworzenia państw większych. Napróżno by jednak było szukać tego faktu na mapach J. Pirenne'a. Państwo Samona z początku tego okresu, z ośrodkiem politycznym na terytorium Czech, dobrze jest jednak znane kronikom frankońskim, a państwo morawskie, z końca „okresu, należy do najważniejszych przeciwników wschodnich Franków. Autor woli jednak późną tradycję kroniki ruskiej i na jej podstawie zakreśla granice „księstwa nowogrodzko-kijowskiego” na mapie poświęconej podbojom Islamu (w tym wypadku przekrojowej), a więc synchronicznie z tamtymi wypadkami. Większą jeszcze niespodziankę znajdujemy na mapie imperium Karola Wielkiego. Bezpośrednio za Łabą znajdujemy tu wprawdzie Wendów, Sorabów i Czechów, ale na wschód od nich, a na północ od Awarów, tj. prawie dokładnie na obszarze późniejszego państwa Piastów polskich, spotykamy napis „kraje trybutarne”, prawdopodobnie obejmujący i poprzednie kraje. Z legendy wymieniającej imperium Karola W. i z układu mapy wynikałoby chyba, że trybutarne w stosunku do państwa karolińskiego? Ale skąd wiadomość, że Karol W. dotarł swymi wpływami nad Wisłę i nawet poza tę rzekę. W źródłach nie znajdujemy żadnego tego śladu, a i literatura naukowa nie wpadła dotąd na ten pomysł. Musimy to zaliczyć więc po prostu do fantazji. Pierwszy debiut Polski w „wielkich prądach historii” się nie udał.

Przejdźmy do wieku X. W związku z dziejami Niemiec za dynastii saskiej dowiadujemy się w formie najbardziej lakonicznej, że po Henryku I, który się

oparł Węgrom na wschodzie, następca jego Otto I „podbił Polskę i Czechy”. Zaraz dalej czytamy w jednym zdaniu podrzędnym, że Polska (oczywiście podbita) została związana z archybiskupstwem magdeburskim, w Pradze (więc nie w Polsce) powstało biskupstwo i Otto I zmusił do nawrócenia się króla duńskiego. I więcej nic zgola. Proszę się domyślić z tego co następuje: że w Polsce istniało wówczas państwo, które współczesny podróżnik żydowski z muzułmańskiej Hiszpanii, bawiący na dworze Ottona I, Ibrahim ibn Jakub, nazywa największym państwem słowiańskim i rozwodzi się o jego potęgę, a nie wie o podbiciu tegoż państwa przez cesarza. Że państwo to posiadało swą dynastię i swego władcę, którego współczesny kronikarz saski Widukind nazywa królem w wyraźnym odróżnieniu od innych książąt słowiańskich. Nazywa go też przyjacielem cesarskim, gdy współczesnych znacznych książąt obodryckich określa jako „subreguli”, wyraźnie podkreślając ich zależność od Niemców. Że żadne źródło współczesne nie wie o wyprawie Ottona I przeciw królowi Mieszkowi, a tym bardziej o jego „podbiciu”, a tylko późniejszy i mylnie ekscerpujący Widukinda Thietmar z Merseburga przypisuje margrabiemu Geronowi poddanie Mieszka zwierzchnictwu cesarza, jakkolwiek to jest wyraźnie sprzeczne również z późniejszymi faktami, takimi jak ubieganie się o przyjaźń z Mieszkim w okresie jego drugiego małżeństwa z Niemką Odą (979—80) i małoletności Ottona III. Że Kościół polski nie był nigdy zależny od Magdeburga, a wersja o tym powstała z późniejszych nieprawnych zabiegów tegoż Magdeburga (Paul Kehr), i że posiadał własną swą organizację, najpierw misyjną, powstałą zaraz po nawróceniu, a ostatecznie stabilizowaną i rozwiniętą bezpośrednio przed rokiem 1000 w postaci własnej kościelnej prowincji ze stolicą w Gnieźnie, z przyszłym uznanym w Rzymie królestwem polskim ściśle związanej, a także że o udziale cesarza Ottona I czy kościoła magdeburskiego w nawróceniu Polski żaden ślad nie pozostał. W kilku więc słowach wytworzyć tyle nieporozumień i spowodować konieczność tylu sprostowań, a jednocześnie z taką beztroską przekreślić wszelki sens, którego się zupełnie nie podejrzewa, historii całej znacznej części środkowo-wschodniej Europy, to w istocie wywołać może zdumienie, ale nie w znaczeniu aprobującym.

W dalszym ciągu też wszystko, co mniej lub więcej przypadkowo wypada spod jego pióra, a dotyczy tej samej połaci Europy, jest równie nieodpowiedzialne i fałszywe. Autor nie podejrzewa zupełnie związku miast nad Bałtykiem, od ujścia Odry do ujścia Wisły, z tymże państwem Mieszka I, o którym już relacja Ibrahima (w wersji znanej z al-Kazwiniego) wyraźnie mówi, że leży nad morzem, a w ostatnich latach rządów tegoż Mieszka stwierdza to regest kancelarii papieskiej (zaczynający się od słów „Dagone iudex”). Znaczenie związków wybrzeża bałtyckiego z zaplecem posiadało też pod względem gospodarczym większą doniosłość aniżeli dość niepewny, przynajmniej co do swej stałości i rozmiarów, udział w lądowym handlu na szlaku azjatyckim. Nie przeczymy natomiast wielkiego wpływu Bizancjum na szlaku Dniepr-Wołchow. Tylko że gospodarczemu rozwojowi tych stosunków nie dorównywał wpływ polityczny. Powstanie świadomej sukcesji politycznej Bizancjum na obszarach Rusi należy do epoki znacznie późniejszej. Morska atrakcja Bizancjum dotyczyła więc w X

czy XI w. tylko strony gospodarczej i kulturalnej. Szlak rzeczny na północ miał też lądowe odgałęzienia, z których szczególne znaczenie posiadała droga przez Kraków do Pragi uczęszczana jeszcze w początkach XII w. To zresztą nie zmienia znaczenia szlaku głównego. Ogólna ocena znaczenia miast dla rozwoju Rusi w tej epoce, będąca przedmiotem sporu naukowego wśród uczonych rosyjskich i ukraińskich (ostatnio w sformułowaniu B. Grekowa), nie da się przecież utrzymać w tym krańcowym sformułowaniu, jakie znajdujemy u J. Pirenne'a a przed nim też u H. Pirenne'a w jego „*Les villes du moyen âge*”. Rolnictwo a nie handel było mimo wszystko głównym czynnikiem rozwoju gospodarczego Rusi kijowskiej (B. Grekow), a przez to Ruś zbliżała się do innych krajów słowiańskich. Stąd i późniejsze obniżenie znaczenia szlaku handlowego Dniepr-Wołchow pod naciskiem turskich ludów koczowniczych nie może być porównane z dezurbanizacją niektórych połaci o dawniejszej cywilizacji śródziemnomorskiej w okresie wcześniejszym.

Podejście do zagadnień czarnomorsko-bałtyckich nie wywołuje tych zasadniczych zastrzeżeń jak poprzednio w odniesieniu do Europy środkowo-wschodniej. Po krótkiej serii wielkich błędów i nieporozumień w sprawie tej Europy następuje o niej zupełne milczenie. W istocie z tak dalece nie wystarczającym zapasem wiadomości, w dodatku prawie całkowicie mylnych i nie stwarzających w żadnym razie dostępu do zagadnień istotniejszych, trudno było coś zrobić. Na mapie dróg handlowych ok. 1020 r. obszar ten nie znalazł w ogóle uwzględnienia (wspomniana droga z Pragi przez Kraków na Ruś), ale ze względu na swe centralne położenie nie dało się go z mapy usunąć. Pozostaje więc białą plamą mimo istniejących możliwości związania go z systemem dróg handlowych na wschodzie. Na tym samym obszarze wyznaczone granice polityczne są również w dużej części błędne i to zawsze z tą samą nieświadomą chyba tendencją pomniejszenia i poniżenia „nieznanego kraju”. Oparcie w pewnym punkcie granicy wschodniej o Wisłę wypadło może z nieostrożnego rozmachu rysownika. Na zachodzie błędy są wyraźne, gdyż potwierdzone napisami w granicach wykniętych. Marchie w r. 1020 nie sięgały środkowej Odry, a według niemieckiego Atlasu historycznego Sprunera (por. zwłaszcza dawniejsze wydania, choć wobec grubości błędów i nowsze, już „poprawione”, wystarczą) polska ziemia lubuska bezpośrednio przed połową XIII w. sięgała prawie pod Berlin późniejszy (w dawniejszych wydaniach może zachodzić wątpliwość, po której stronie granicy miejscowość tę należałoby na mapie pomieścić). Na północy gruba linia dzieląca całe Pomorze od Polski jest również fałszywa dla r. 1020, a nigdzie w całym dziele nie znajdziemy podstawy dla przeprowadzenia poprawek również dla lat następnych, w szczególności dla pierwszej części XII w. Wbrew prawdzie historycznej Polska dla J. Pirenne'a nie jest państwem bałtyckim, a z błędu tego wynika cały szereg innych w traktowaniu tego kraju.

„Wielkie prądy historii” nie dotarły do środkowo-wschodniej Europy od strony wschodniej. W znaczeniu gospodarczym i politycznym związki te jednak istniały i nie pozbawione były nawet doniosłości przynajmniej lokalnej, tylko że niekoniecznie należy je rozumieć tak jednostronnie, jakby to wynikało z za-

patrzenia się autora w przewagę czynnika morskiego nad kontynentalnym. Wobec tego, w myśl tej samej koncepcji, musiały one chyba przyjść od zachodu. W takiej koncepcji myśl zasadnicza zdaje się być nawet słuszna, byleby tylko nie wpaść w przesadę. W przedstawieniu autora uzależnienie dziejów Europy środkowo-wschodniej przybiera rozmiary wręcz karykaturalne. Po przerzuceniu dopiero długiego szeregu rozdziałów dochodzimy znowu do „zapomnianego kraju”, ażeby się dowiedzieć rzeczy, które wprowadzić nas mogą tylko w poważne zakłopotanie.

Rozdział, noszący tytuł „ludy środkowej Europy wobec ekspansji niemieckiej”, sam przez się mógłby być więc zachęcający — pomijamy już to, że zainteresowanie tymi ludami jest tylko fragmentem dziejów „świętego cesarstwa germańskiego” (nieszczęсна nazwa tak powszechnie źle rozumiana, a w tym okresie zupełnie anachroniczna) — gdyby nie to, co się pod nim kryje. Na pierwszy ogień idą Polacy na 18 wierszach, która to bardzo skromna liczba pozostaje w jaskrawej dysproporcji do nagromadzonych błędów i przykrych nieporozumień. Znajdujemy tu poprzednio pominęte wiadomości o Piastach, jako dynastii wyrosłej z naczelników plemienia Polan, i o Kościele polskim. W trzecim już jednak zdaniu dowiadujemy się niespodzianie, że cesarz Otto III oddzielił Kościół polski od arcybiskupstw niemieckich, od których najpierw zależał, i w r. 1205 (!) przyznał Bolesławowi tytuł króla. Chochlik drukarski jest w tym wypadku szczególnie złośliwy. Ponieważ fakt sam jest podany w związku z dziejami późniejszymi, mniej przygotowany czytelnik nie domysli się nawet, że chodzi tutaj o omyłkę 200 lat. Autor, który tak zlekceważył „nieznany kraj” w dziejach w. X, a przypomniał sobie o nim w związku z dziejami w. XIII, poniesie za to współodpowiedzialność z niedbałym zecerem.

Nie tak łatwo jest zresztą orzec, co w zdaniu powyższym jest nieporozumieniem, a co własnym zdaniem autora. Omyłka w dacie byłaby łatwiejsza do zrozumienia, gdybyśmy przyjęli, że chodzi tutaj o przedstawienie, mogące się przecież zdarzyć, dwu cyfr środkowych. W takim razie otrzymalibyśmy datę 1025, która istotnie odpowiada dacie koronacji królewskiej, z zastosowaniem rytuału kościelnego, Bolesława Chrobrego. Tylko że Otto III był już od ćwierć wieku wówczas w grobie. Wydaje się więc, że autor nie rozróżnia daty r. 1000, gdy Otto III był gościem Bolesława Chrobrego, od r. 1025, gdy tenże Bolesław Chrobry się koronował. Można by wreszcie salwować autora przypuszczeniem, że zdanie jego odnosi się właśnie do r. 1000 i nie dotyczy koronacji, lecz zgody na koronację. To miałoby nawet oparcie w pewnych faktach i w części literatury. Ale w tym samym zdaniu, jak również i poprzednio, zdradza nasz autor tak zupełną nieznamość nie tylko literatury i źródeł, ale zasadniczych nawet problemów w sprawie stosunku Kościoła polskiego do niemieckiego, że trudno go posądzać o wysoce subtelne odróżnienie problemów państwowych tegoż kraju. W rezultacie otrzymujemy po prostu niedorzeczność składającą się z pomyłonych dat i faktów. Nie stronie przeznaczonej, zawsze bardzo oszczędnie, dziejom nie poznanego kraju.

W dalszym ciągu czytamy: „plemiona polskie tworzyły w tym momencie rodzaj (*une sorte*) imperium, rozciągającego się od Odry do Dniestru. Był to

twór efemeryczny, który nie miał przeżyć swego naczelnika". Podnosimy z uznaniem, że autor dostrzegł tym razem wielką rozległość tego państwa. Nie będziemy wypominać autorowi, że w południowym odcinku państwo to sięgało nie Odry, lecz Łaby — przez czas krótki nawet daleko poza Łabę, tj. całkiem na południu, ale to zupełnie pomijamy — a w północnym odcinku nie sięgnęło Łaby tylko z powodu rozpaczliwego oporu miejscowych pogan słowiańskich którzy językiem i obyczajem byli zupełnie podobni do tych plemion, które tworzyły imperium Bolesława. Z punktu widzenia historii powszechnej nie jest to może zupełnie bez znaczenia, że istniały jednak realne podstawy tworzenia wielkiego państwa zachodnich Słowian, a możliwość tę dostrzegał już przed stu laty niemiecki historyk Ryszard Roepell.

Więc „efemeryczność” tego państwa, jeżeli w istocie miała miejsce, nie była, że się tak wyrazimy „przyrodzoną”, lecz „nabytą”. Przeszkody w tworzeniu państwa są zresztą jak na dłoni. Szesnaście lat, z krótkimi dwiema przerwami, walk niemiecko-polskich, trudnych i bardzo zajadłych, mówią chyba same za siebie. Autor zdaje się jednak o nich zupełnie nie wiedzieć i dlatego tak łatwo rzuca swój „efemeryczny” frazes. W tym wypadku protestuję nie jako historyk powszechny i syntetyk, lecz jako „erudyta”, we francuskim tego słowa znaczeniu, a więc krytyk i znawca źródeł historycznych. Dopóki liczba źródeł o Słowianach była znikomo mała, a one same skąpe w wiadomości, opuszczenie ich roli w dziejach powszechnych mogło mieć uzasadnienie. Choć skromne, nawet początki mogą mimo wszystko zainteresować ze względu na liczbę i znaczenie późniejsze Słowian. Do czasów Bolesława Chrobrego mamy jednak obfitą w szczegóły kronikę Thietmara z Merseburga. Sam był największym wrogiem polskiego Bolesława, pomimo to zostawił mu w swym dziele trwały pomnik. Obok cesarza Henryka II Bolesław jest najczęściej występującą osobą w tej kronice. Jak błado i mało interesująco występują zaś dzieje zachodu w tym okresie! Poza samym Rzymem jedynie na słowiańskiej peryferii dzieją się w tym czasie rzeczy wielkie. A nie o jakąś wyjątkową indywidualność tylko chodzi w tym wypadku. Przecież za Mieszka I, o jedno pokolenie wcześniej, państwo polskie było już prawie równe siłą i wielkością. Tylko że o tym wszystkim nasz autor nie posiada nawet podręcznikowych wiadomości.

Nowy dowód na to znajdujemy zaraz niżej w tym samym niefortunnym ustępie. Mniejsza już o sąd o samym królestwie, który ujawnia słabą bardzo orientację w stosunkach społecznych Słowian. Mechanizm późniejszej Polski dzielnicowej przedstawiony jest w sposób okazujący nieznaną nawet podręcznikowych wiadomości. Władza miała się skupiać przy „województwie” (palatynie) krakowskim, który uznał się wasalem Rzymu i znalazł pomoc w rządzeniu krajem wśród kleru, jako jedynej siły, która mu dopomogła w rozszerzeniu władzy. Ów „wojewoda” wygląda na żart autora, gdyż składacz nie mógł już w tym wypadku zawinąć. Znajomość przedmiotu w obu wypadkach równa, to znaczy żadna. Okoliczności towarzyszące legendarnemu palatynowi, który tak chytrze posłużył się klerem, również postawione do góry nogami. Nie ma tam ani walki kościelno-politycznej z początku w. XIII, ani roli Kościoła z połowy stulecia.

W późnym średniowieczu państwo polskie nie było państwem „seniorialnym”, lecz państwem stanowym. Jest to różnica bardzo poważna. Na tytuł państwa stanowego zasłużyło nie tylko formalnie, lecz i faktycznie. Od XIV w. walka z dzielnicowością i książętami dzielnicowymi prowadzona jest w znacznej mierze siłami stanowymi. Monarchia stanowa reprezentowana jest przez obydwie normalne, również na zachodzie, w tym wypadku czynniki, to znaczy króla i stany.

Pogląd na kolonizację niemiecką w Polsce nie zbliża zupełnie czytelnika do tego zagadnienia. Autor jest w tym wypadku bardziej niemiecki niż sami Niemcy. Poważnych zmian społeczno-gospodarczych, które się dokonują w społeczeństwie polskim, nawet się nie domyśla.

Zadziwiający jest przy tym zupełny brak zmysłu historycznego, gdy chodzi o ten nieszczesny kraj. Właściwie nie się tutaj nie dzieje w ciągu tysiącletniej historii. Zasyłany jakiś frazes z całą niefrasobliwością stosuje się do wszystkich epok. Przykładem tego owa „burżuazja pół-żydowska i pół-niemiecka”, o której słyszymy „w Polsce i na Śląsku” od końca średniowiecza. To zbytnie chyba uproszczenie. O tych rzeczach pisano już wiele i dyskutowano, ale nie na poziomie owego palatyna krakowskiego, który organizował Polskę dzielnicową.

Pogląd na naszego Kazimierza Wielkiego i jego epokę wydedukowany z takich samych frazesów i przesądów. Nie Kazimierzowi zabrakło oparcia w mieszczaństwie, lecz mieszczaństwo było usilnie popierane przez króla, a to w sensie przede wszystkim gospodarczym. Pogląd autora na tę epokę kształtuje się głównie na podstawie późnej i fałszywej legendy o „królu chłopków”. W rozwoju społecznym Polski nie mogło się nie dziać, gdyż samego tego ustroju autor w ogóle nie dostrzega, a wystarczy mu w zupełności to, co zasłyszał o późniejszej znacznie epoce. Żydzi za Kazimierza Wielkiego handlem prawie się nie zajmowali, gdy autor sądzi, że mieli w nim monopol, a także i w wykształceniu. Żydzi zachowali zawsze w swym środowisku oświatę książkową, ale rozdział z nauką chrześcijańską był w Polsce taki sam jak i we Francji. Uniwersytet w Krakowie był bądź co bądź drugi w Europie środkowej, a przedtem jeżdżono na wyższe uczelnie do Francji a w XIV w. głównie do Włoch. Czy autor nie wie, że otoczenie Kazimierza Wielkiego składało się z „Bolończyków”? Na grupie tamtych „servi camerae” oczywiście nie można było budować ustroju królewskiego, ale sama ta uwaga jest rozbrajająco naiwna. Przejścia do nowej epoki jagiellońskiej autor nie mógł wyczuć ani zrozumieć, skoro sądził, że jedynym zadaniem szlachty było zburzenie dzieła Kazimierza. Wiemy, że w najważniejszych sprawach politycznych było wprost przeciwnie, a pogląd taki opiera się na wcale ładnej bibliotece, gdyż właśnie o tych rzeczach dużo już pisano. Jedyne rozsądne zdanie znajdujemy o monarchii Andegawenów w Polsce i Węgrzech. Ale dotyczy to tylko Andegawenów, gdyż społeczeństwa i w tym wypadku autor nie zna. Nie uważał też za stosowne zapoznać się z poszczególnymi przedstawicielami tej zachodniej dynastii w Europie środkowej, i to w tej chociażby mierze, ażeby oszczędzić sobie kompromitacji. Córką Ludwika andegawenkiego, która poślubiła Jagiełłę, była, według autora, Elżbieta (!). Tego rodzaju kwiatki mnożą się na każdej niemal stronie przeznaczonej, zawsze bardzo szczędnie, dziejom nie poznanego kraju. Dość było jednak miejsca, ażeby „Elżbietę” dwukrotnie powtórzyć.

W r. 1466 odzyskane Pomorze nazwano Prusami „wschodnimi”. To omyłka korektorska. Brak zupełnie wzmianki o nowej sytuacji prawno-państwowej pozostałych Prus krzyżackich, a to jest większą luką w obrazie całości stosunków. Gorzej jeszcze, że autor nie daje jakiegos wyjaśnienia powstania wielkiego państwa Jagiellonów, które było największym państwem ówczesnej Europy. Tym bardziej musi to razić każdego historyka pochodzącego z środkowo-wschodniej Europy, że literatura naukowa o tym przedmiocie jest ogromna i stojąca na wysokim poziomie co do wyzyskania źródeł historycznych, że wymienimy tylko niektórych, jak Smolkę, Ha'eckiego, Kolankowskiego, Kutrzebę, Fijałką, Papęgo, Paszkiewicza Łowmiańskiego i in. Wraz z krajem i literatura naukowa pozostaje nie tylko nie znana, ale nawet nie przeczuwana<sup>1)</sup>. A to tym gorzej, bo ośmiela do wygłaszania sądów, które ignorancją i zarazem tupetem przewyższają wszystko, co sobie można wyobrazić.

Czytamy więc, że państwo polskie było wprawdzie „niezmierzone” i rozciągało się od Morza Bałtyckiego do Czarnego ale było państwem kontynentalnym („terrien”) — na co zgoda, ale z ograniczeniami w czasie, których śladów we wcześniejszych partiach książki nie znajdziemy tak w tej sprawie, jak w wielu innych — i było ty'ko „połączeniem seniorii bez związku między sobą, które tworzyły tyleż małych księstw suwerennych”. To fałszywe aż do podstaw. Polska była państwem stanowym, w którym rządził król i stany, a nie związkiem „seniorii” czy „księstw suwerennych”, których w Polsce już nie było, z wyjątkiem dzielnicowego Mazowsza i naprawdę efemerycznych księstw litewskich i ruskich, które w samym początku okresu Jagiellonów, głównie dzięki akcji jednoczącej Witolda, zostały inkorporowane do litewskiej części państwa. Ta w ten sposób uzyskiwała podobną jednolitość ustrojową co część polska, od której już w tym okresie przejmowała najważniejsze swe instytucje.

Zupełnego braku orientacji w stosunkach polskich dowodzą również dalsze uwagi. Autor sądzi że poza dawnymi miastami ruskimi, choć upadłymi, które zostały przyłączone na wschodzie, nie było w Polsce ani miast, poza rezydencją królewską w Krakowie, ani mieszczaństwa poza tym, które tworzyli Żydzi dzierżący w swych rękach handel kraju, zresztą bardzo mało rozwinięty. Pół tysiąca lat, od X do XV w., nie posiada dla autora żadnego znaczenia. W XV w. życie handlowe skupiało się nie na wschodzie — miasta ruskie, niepodobne zresztą zupełnie do tych na zachodzie, przeszły w posiadanie państwa Jagiellonów w stanie całkowitej ruiny — lecz na zachodzie. Kraków był wielką rezydencją królewską ale był także tętniącym życiem handlowym miastem, które nie ustępowało żadnemu z miast środkowej Europy. Kupiectwo było jeszcze w tym okresie wyłącznie chrześcijańskie, poza jedynie Litwą i ziemiami ruskimi. Jeżeli król polski nie miał stałej armii, nie powinno nas to dziwić, skoro pierwsi francuscy „les gens d'armes” Karola VII do tej właśnie należą epoki. Nazwanie tegoż polskiego króla „pierwszym ze szlachty” jest równie śmiałym jak nieścisłym, i to zarówno pod względem ustrojowym jak społecznym. Jest wzmianka o zebraniach repre-

<sup>1)</sup> Nawet krótkie podręczniki istniejące w języku francuskim (Halecki, Sobieski, Grappin) mogłyby ustrzeżo autora od niejednego błędu.

zencyjnych (stanowych), ale również nieściśła i nie umieszczona zupełnie w czasie. Chronologia Piastów i Jagiellonów tak dalece mgławicowa, że można by myśleć, iż Piastowie jeszcze w XV w. rządili Polską.

W dziejach XVI w. nie wydaje się słuszną uwagę, że życie międzynarodowe ograniczało się tylko do krajów zachodnich. Stosunki Zygmunta Starego z Karolem V i jego niezaprzeczony za granicą autorytet stanowczo temu przeczą. Oczywiście, że każda grupa państw posiadała oddzielne swoje problemy polityczne. Brak udziału w problemach politycznych zachodu nie dowodzi, że nie było własnych problemów lub że te były bez znaczenia. W dziejach kultury odnajdujemy Kopernika. Środowisko, z którego wyrósł jako uczony, potraktowano jednak jednostronnie. Wiedzę swą bowiem zdobył już w Krakowie.

W dziejach reformy jest wiadomość o sekularyzacji Prus przez Albrechta brandenburskiego, ale brak wiadomości o hołdzie krakowskim, który politycznie jest niemniej doniosły. Autor nie zauważył roli reformacji w Polsce i krajach sąsiednich, a to by go ustrzegło od jednostronności pewnych później wygłaszanych sądów. Jest tylko wzmianka o akcji jezuitów w tych krajach, choć nie domyślamy się podstaw tej akcji. W dobie nowożytny katolicyzm nie tworzył jedynej więzi wewnętrznej w Polsce, skoro aż do wojen szwedzkich z połowy XVII w. protestanci znajdowali się wszędzie na najwyższych stanowiskach. Pojęcie „wyspy katolickiej” jest dopiero efektem końcowym, a nie podstawą. W tym wypadku raz jeszcze wszystko jest pomieszane ze sobą, a więc przyczyny i skutki. Jezuiti w pewnym okresie odegrali dość znaczną rolę, głównie w sprawach wychowania i oświaty, ale oświadczenie, że oni dopiero przynieśli do Polski kulturę, która związała ją z zachodem, jest zabawnym nieporozumieniem. Politycznie jezuiti w Polsce nie odegrali tej roli i nie posiadali tego wpływu, jak np. w krajach habsburskich, a ich stosunki zagraniczne budziły raczej uprzedzenie i obawy nawet w pewnych kołach katolickich. Pogląd, jak widzimy mocno niedokładny, naszego autora na rolę katolicyzmu w Polsce, jak zawsze bez uwzględnienia epok, wyrastał z zupełnego niezrozumienia i nieznajomości ustroju polskiego, w którym dostrzegał najwyżej pewne końcowe i wyraźnie już rozkładowe objawy i te dość lekkomyślnie przenosił na całość dziejów. W braku — w mylnym przekonaniu autora — wszelkiej realnej więzi ustrojowej należało czymś zapełnić powstające „vacuum” i do tego posłużył właśnie katolicyzm. Wzajemny stosunek ustroju i wyznania został więc zupełnie mylnie uchwycony.

Wzmianka o Henryku Waleczuszu, wybranym w Polsce przeciw Habsburgom, wtrącona w związku z dziejami zachodnimi, wyjątkowo nie zawiera grubszych nieporozumień. W dziejach dalszych spotykamy nowe błędy, chyba korektywne (Stefan Batory przed elekcją księciem polskim!), i to samo pomieszanie rzeczy podstawowych wraz z nieściśłościami w sformułowaniach.

Wyjątkowo czytamy sąd przychylniejszy o polityce ostatnich Jagiellonów, którzy przez faktyczną dziedziczość królestwa doprowadzili do ciągłości narodowej polityki. W tym wypadku, może nieświadomie, zbliża się do poglądów większości polskich historyków. Wio też coś o eksporcie zboża w dobie nowożytnej i jego wpływie na stosunki społeczne, a nawet o podobieństwach społeczno-gospodarczych z Niemcami północnymi. Do uchwycenia zmian ustrojowych nie

Pomogło mu to jednak zupełnie. Miasta dla niego nie istnieją, a przynajmniej mieszczańska ludność chrześcijańska, co jest fałszywe. Mimo utraty politycznego wpływu miasta rozwijają się jeszcze gospodarczo, i to aż do wojen z połowy XVII w. Można mówić nawet o pomyślnym rozwoju przemysłu polskiego w XVI i początkach XVII w., który zaspokaja większą część potrzeb miejscowych. Życie miejskie traci tylko dalsze związki międzynarodowe, ale bardziej ujednolica się wewnętrznie. Wszystko to jest możliwe do pogodzenia z przewagą elementów agrarnych w państwie.

W polityce zewnętrznej okresu elekcyjnych królów odnajdujemy strzępy kierunków i wpływów, głównie tylko zewnętrznych, ale wszystko to jak gdyby w krzywym zwierciadle ze zmianą więc proporcji a przez to i samej rzeczywistości. Kraj nieznany pozostaje takim w dalszym ciągu. Ważna w tym okresie polityka wobec Moskwy (Zygmunt III Waza) w swych wynikach była z pewnością niepomyślna dla obu krajów, ale wspomnienie tylko inwazji z pominięciem szerokich politycznych horyzontów Zamoyskiego i Żółkiewskiego daje obraz mimo wszystko jednostronny. Tylko że te polityczne prądy nie wychodziły z obozu monarchicznego. Jeżeli były one nawet znane autorowi, to nie zwróciły jego uwagi. Powtarzające się przejęskrawienia i nieścisłości zwalniają nas od zatrzymywania się nad nimi. Zauważymy tylko, że stopień rozwoju monarchizmu nie jest mimo wszystko równoznaczny ze stopniem rozwoju samego państwa, oraz że ustroje monarchiczne przechodziły również okresy swego kryzysu, jak to w istocie było w Moskwie po Iwanie IV. Polska znajduje jeszcze miejsce w barierze przeciw potędze ottomańskiej.

W związku z wojną trzydziestoletnią wiadomości o Polsce stają się liczniejsze (sojusz z Habsburgami, stosunek do Szwecji i Moskwy), ale w charakterystyce tego kraju autor wraca i później do tych samych mocno nieścisłych lub wręcz błędnych sformułowań. Sądźmy, że uprzedzenia autora sięgają bardzo daleko w przeszłość. Nawet charakterystyka stanu społecznego dawnych Germanów i Słowian potraktowana jest krańcowo różnie — z większym optymizmem w stosunku do pierwszych — mimo braku często do tego istotnych podstaw. Nie dostrzega też zupełnie późniejszych związków części Słowian właśnie z zachodem, a tym bardziej nie umie tych oczywiście ocenić. Ta część Europy pozostaje więc w gruncie rzeczy krajem najmniej znanym i rozumianym krajem, którego nie usiłuje się nawet zrozumieć, ograniczając się chętnie do przyjmowania pozytywności i lekceważenia, choć tej się nie stosuje wobec innych obszarów i kontynentów.

W przełomowym okresie tworzenia się zaborczych absolutyzmów Brandenburgia - Prusy spotkała się jedynie z pewnymi słowami krytyki, zapewne zasłużenie, ale z pominięciem faktu, jak dalece był to ustrój naśladowujący właśnie wzory zachodnie. W tych czasach rozpoczynającego się upadku autor więcej miejsca poświęca wypadkom w Polsce.

Wstępem do pierwszej wojny północnej jest powstanie Kozaków na Ukrainie. Sądzę, że i w tym wypadku autor nie ma szczęścia w łączeniu wydarzeń. Władysław IV, który przygotowywał wielkie plany wojenne przeciw Turcji i uchodził powszechnie za wielkiego przyjaciela Kozaków, potrzebnych mu w tej imprezie,

uczynił zaprzysiężonym ich wrogiem. Polityczne sprawy, wbrew również autorowi, jeżeli miały jakiś wpływ na wybuch powstania, to tylko w formie zaniechania powyższych projektów. Przyczyny wewnętrzne powstania rozumie również nieściśle.

Polskie liberum veto nie było nigdy przywilejem wydartym królowi przez szlachtę, lecz zwyczajem nadużywanym w związku z zamęceniem wewnętrznym. Na gruncie samej Polski charakter walk religijnych przybrały dopiero wojny szwedzkie. W związku z pokojem andruszowskim (1667) wzmianka o Kijowie, jako największym mieście królestwa, jest zabawnym nieporozumieniem. W XVII wieku Kijów był ośrodkiem religijnym (unickim i prawosławnym), ale znaczenia handlowego nie posiadał.

W gasnących już blaskach dawnego znaczenia Polska doczekała się niespodzianie jedynych bodaj słów uznania w całej tej książce, w związku z wyprawą Jana Sobieskiego pod Wiedeń w obronie zagrożonego Wiednia, Austrii i chrześcijaństwa, za swe rycerskie cnoty odwagi i poczucia honoru. Czy pomoc udzielona Leopoldowi I pociągnęła za sobą pomyślne następstwa polityczne, o czym tyle razy już wątpiono, autor nie mówi.

Następują potem czasy drugiej wojny północnej za Augusta II i czasy rozpoczynającego się upadku Polski, którym, jak zwykle w dziejach autorów zachodnich, najwięcej zostawia się miejsca (omylki w datach i mapie, s. 551), mimo powstającej stąd dysproporcji między przyczynami wzrostu i przyczynami upadku. Autor nie pomija roli odrodzonego patriotyzmu polskiego, pomija natomiast zupełnie odrodzenie gospodarcze i bardzo niewiele potrafi powiedzieć o odrodzeniu intelektualnym. Na tym kończymy nasz przegląd.

## CESKE POHANSTVI

Dzieło, o którym mamy mówić, nie jest opracowaniem czeskiej pogańskiej mitologii. Tytuł jego tłumaczy się inaczej. Autorowi przyświecała myśl zbadania raz jeszcze, gdzie należą postacie bajecznych dziejów Czech, a nawet niektóre wczesnohistoryczne postacie. Czy jest w nich jakieś jądro prawdy, jakaś przez legendy i kronikarzy przetworzona treść historyczna, czy też należy zaliczyć je do ogólnoludzkiego skarbcza ludowych podań i mitów. O jakie postacie chodziło autorowi? Nie tylko o praojca Czecha, o Kroka i jego trzy córki, Kazę, Tetę i Libuszę, o Przemysła Oracza i jego bajecznych następców, ale również o takie już za historyczne uchodzące postacie, jak Bořivoj, św. Ludmiła, św. Wacław, a poniekąd i o takie, jak św. Cyryl i Metody, i św. Wojciech. Oczywiście autor nie stawia kwestii historyczności Kroka i św. Wacława zupełnie na równi, ale gdyby pójść za filiacją myśli autora, to należałoby cały dziewiąty i część dziesiątego wieku uznać za bajeczne dzieje Czech i w następstwie przy ich badaniu stosować metody właściwe raczej prehistorii niż historii. Punkt ciężkości przesunąłby się z badania kronik i tekstów do badań terenowych i wykopaliskowych, a przedmiotem badań stałyby się nie tyle wydarzenia historyczne, co kultura i jej historia. Autor w jednym miejscu (s. 209) mówi, że chodzi o pogląd na pierwsze trzy wieki historii czeskiej. Dorozumieć się można, że chodzi o oczyszczenie jej z mitów i legend, z jednej strony a o właściwą interpretację tych mitów i legend z drugiej strony. Pogańskie i bajeczne dzieje Czech uległyby przedłużeniu kosztem ery uważanej dotąd za wczesnohistoryczną. Zdaje nam się, że w ten sposób należy rozumieć tytuł książki.

Książka poprzedzona jest przedmową znanego i cenionego historyka, prof. dra Otakara Odložilika. W przedmowie prof. Odložilik zestawia książkę Kalandry z pracą prof. Chaloupeckiego (1939) i z prawie jednocześnie z książką Kalandry wyszłą pracą Rudolfa Urbanka. Obie te prace są częściowo poświęcone temu samemu zagadnieniu. Prof. Odložilik zaznacza jednak, że Kalandra poszedł dalej niż dwaj drudzy badacze. Nie ograniczył się do krytycznego zbadania najstarszych czeskich źródeł, ale w oparciu o szeroką znajomość naukowej literatury innych narodów pokusił się o własną interpretację czeskich podań i legend. Jest w tym nader krytycznym podejściu do wczesnych dziejów własnego narodu bezwzględność badacza, który nie cofa się przed z dawna uświęconymi tradycjami. Kalandra przewidując zarzuty, które mu będą czynione, powołuje się na zdanie G. K. Chestertona, że „tylko ten pozwala swemu patriotyzmowi fałszować

<sup>\*)</sup> Zaviš Kalandra: *Ceske Pohanstvi*. S předmluvou prof. dra Otakara Odložilika. Nakladatelstvi Fr. Borovy. Praha 1947. S. 556.

historię, czyj patriotyzm zależny jest od historii" (s. 209). Prof. Odložilík nie sądzi, żeby obraz wczesnej historii Czech był przez to uboższy, niż jest u historyków, którzy np. tzw. Kronikę Kristiana uważają za najstarszą kronikę czeską. Zdaniem prof. Odložilíka, o wiele ważniejszą jest rzeczą, że ten obraz może być bliższy prawdy, ponieważ nie opiera się o wyrotny filar rzekomego starego świadectwa, ale o rozległy porównawczy materiał zebrany z domowych i obcych źródeł.

Obszerna książka Kalandry dzieli się na dwie części. Pierwsza zatytułowana „Nejstarší prameny” jest częścią krytyczną, poświęconą zbadaniu najstarszych źródeł historii czeskiej. Druga, „Osudy bohu”, to część konstruktywna, w której autor daje własną interpretację mitów i legend czeskich. Pierwsza część obraca się, podobnie jak prace prof. Chaloupeckiego i Urbanka, około kwestii autentyczności Kroniki Kristiana. Zainteresowanie się nie tylko naukowych kół czeskich, ale i szerszego ogółu Kroniką Kristiana nie jest rzeczą nową. Zwrócił na nią uwagę jezuita Bohuslav Balbin już w XVII wieku. Zajmowali się nią Dobner, Dobrovsky, Pelcl i wielu innych. Ale specjalnej aktualności nabrała ona w okresie międzywojennym w związku z przypadającym na rok 1929 tysiącleciem śmierci św. Wacława. Znana praca prof. Pekařa (wyszła w 1903) i późniejsze od niej prace prof. Chaloupeckiego i Urbanka stoją poniekąd w związku z tą rocznicą. Trzeba więc choć pokrótce powiedzieć, na czym polega niezwykła ważność Kroniki Kristiana.

Łacińska Kronika Kristiana, składająca się z prologu i 4 części, jest czymś pośrednim między zwyczajną kroniką a rozpowszechnionymi w średniowieczu żywotami świętych zwanymi także legendami. Zwyczajne średniowieczne żywoty świętych mają tę cechę, że tematem ich jest życie jednego świętego. Tymczasem Kronika Kristiana zawiera żywoty św. Cyryla i Metodego, św. Ludmiły i św. Wacława, a w prologu zwraca się do św. Wojciecha jako do żyjącego. Poza tym jest jedynym czeskim źródłem, które podaje więcej wiadomości o chrześc. Bořivoja i zaprowadzeniu chrześcijaństwa w Czechach. Można by więc nazwać ją kroniką o początkach chrześcijaństwa w Czechach, kroniką zgrupowaną około postaci pierwszych, najbardziej czczonych narodowych patronów. Rozumie się, że znaczenie takiej kroniki dla wczesnohistorycznego okresu Czech, a nawet i państwa wielkomorawskiego mogłoby być pierwszorzędne, niezastąpione nawet, pod warunkiem jednak ustalenia jej autentyczności i ustalenia daty jej powstania. Pod tym względem jednak zdania od czasu jej odnalezienia w XVII wieku, a potem i ogłoszenia podzielili się i w różnych okresach bywały różne. Balbin, znalazłszy w pierwszym zdaniu prologu imię mnicha Kristiana, uznał go za autora kroniki i odniósł jej powstanie do końca X wieku. Byłaby więc Kronika Kristiana o sto kilkadziesiąt lat starsza od kroniki Kosmasa. Ten pogląd utrzymał się w pełni około 100 lat. Ale już Dobner (którego autor nazywa pierwszym krytycznym duchem czeskiego dziejopisarstwa) przesunął jej powstanie do XII wieku. Dalej jeszcze poszedł stojący pod wpływem doby Oświecenia Dobrovsky. Uważał on Kronikę za kompilację powstałą dopiero w XIV wieku. Natomiast Palacky ze swoimi romantycznymi wyobrażeniami wierzył w jej starożytność i autentyczność. I tak długi czas nauka chwiała się między

tymi dwoma skrajnymi poglądami: wiarą w istnienie Kristiana-mnicha z X w. i autora kroniki a uznawaniem jej za falsyfikat z XIV wieku. W drugiej połowie XIX wieku przeważać zaczął ten ostatni pogląd, gdy niespodzianie wystąpił z płomienną obroną autentyczności Kroniki zmarły na krótko przed drugą wojną światową wybitny historyk Pekař. Jego praca (Nejstarši kronika česka. 1903) wzmocniła obóz wyznawców autentyczności, ale nie pozostała bez odpowiedzi. Dała impuls do nowych, bardzo dokładnych i bardzo szczegółowych badań podkopujących argumentację Pekařa. Zdaje się jednak, że ostatnie słowo w tej kwestii nie zostało jeszcze wypowiedziane. Książka Kalandry jest w znacznej mierze polemiką z Pekařem.

W splocie zagadnień związanych z Kroniką Kristiana na pierwsze miejsce wysuwa się pytanie, za kogo się podaje ów rzekomy autor Kroniki, a jeżeli nim nie był, to gdzie jej autora szukać należy. W prologu mówi o sobie, że jest ze „všech mnichů jedva nejmenši bratr” Kristian, a św. Wojciecha nazywa najdroższym synowcem (nepos). Otóż posiadamy wiadomości o jednym tylko mnichu Kristianie z końca X wieku. Wspomina go Bruno w swym żywocie św. Wojciecha, gdy mówi, że do poselstwa, które miało skłonić św. Wojciecha do powrotu do Pragi, włączono mnicha Kristiana, ponieważ był rodzonym bratem pana ziemi. Tym panem był wtedy Bolesław II. Kristian więc byłby młodszym bratem Bolesława II a synem Bolesława I. Takiego Kristiana inne źródła nie znają. Kosmas wspomina wprawdzie jednego brata Bolesława II, który był mnichem, ale zna go pod przezwiskiem Strachkvas. Trzeba by więc przyjąć tożsamość Kristiana i Strachkvasa. Niektórzy natomiast historycy, powołując się na nazwanie św. Wojciecha synowcem (nepos), przypuszczają, że ów rzekomy Kristian nie był Przemyślidą, lecz Sławnikowcem, a więc członkiem książęcego rodu, rywalizującego z Przemyślidami. Prof. Chaloupecky (vide Svatovclavsky sborník II, 2) uważa to przypuszczenie za prawdopodobniejsze, gdyż trudno przypuścić, żeby syn Bolesława I w tak bezwzględnych słowach pisał o swoim rodzonym ojcu, zabójcy św. Wacława. Kronika, zdaniem prof. Chaloupeckiego, zdradza w ogóle silne proslawnikowskie a antyprzemysłowskie tendencje. Kalandra zaś, uważając autora Kroniki za falsyfikatora XIV wieku, wysuwa hipotezę, że tenże, aby wzbudzić wiarę w starożytność swej Kroniki, użył wyrażen mało sprecyzowanych, tak aby jej autor uchodzić mógł bądź za Sławnikowca, bądź za Przemyślidę.

Argumenty przeciw tym, którzy przyjmują koniec wieku X za czas powstania Kroniki, są liczne, i przyznać trzeba, że poważnej i rzeczowej natury. Nie możemy na tym miejscu wdawać się w bliższe ich omówienie. Przytoczymy tylko dwa, które wydają się szczególnie ważne. Pierwszym argumentem jest rozbiór stylistyczny Kroniki. Takiej łącziny, jaką pisana jest Kronika, zwłaszcza w ustępach oryginalnie (np. prolog) skomponowanych, nie podobna przypisać mało okrzesanemu X wiekowi. Drugi argument wynika z rzeczowej analizy Kroniki. Kalandra szczegółowo wykazuje, że jej autor stoi już pod wyraźnym wpływem nominalizmu (np. w takich kwestiach, jak poglądy na władzę i państwo), podczas gdy wiek X stał pod wpływem augustynizmu.

Jeżeli więc Kronika pochodzi z późniejszych czasów, to narzuca się pytanie, kiedy powstała i komu jej autorstwo przypisać należy. Kalandra opowiada się, śladem Dobrovskiego i innych, za wiekiem XIV. Ustępy, w których tę tezę uzasadnia, a następnie środowisko i intencje autora - fałszerza ustala, należą do najciekawszych w książce. Można powiedzieć, że te momenty, które przemawiają przeciw wiekowi X, przemawiają równocześnie za XIV. Ale są i specjalne względy, które uzasadniają przesunięcie czasu powstania Kroniki aż do wieku XIV. Wiek XIV odznacza się wielkim przebudzeniem narodowego ducha w Czechach, tak jakby wymarcie Przemysłidów i przyjście na tron obcej dynastii wywołało było wstrząs w narodzie, reakcję wśród szlachty, ludu i niższego, zwłaszcza wiejskiego kleru przeciw zniemczalym miastom i ulegającym niemieckim wpływom niektórym klasztorom. Dotyczy to zwłaszcza okresu aż do śmierci Jana Luksemburczyka, gdyż z objęciem tronu przez Karola IV żywił czeski poczuł się pewniejszy. Wymownym świadectwem tego pierwszego narodowego odrodzenia jest Kronika Dalimila, doprowadzona do roku 1314. Jest to pierwsza kronika czeska napisana po czesku, kronika rymowana, jeden z szacowniejszych pomników starego czeskiego piśmiennictwa, dzieło ożywione głębokim, czasem aż okrutnym w swej zawziętości patriotyzmem. Narodową i antyniemiecką była także długoletnia działalność biskupa Jana z Dražic, fundatora czysto czeskiego roudnickiego klasztoru augustianów. Tego samego narodowego ducha Kalandra widzi i w Kronice Kristiana. Skłania go to do przyjęcia, że autor Kroniki był mnichem roudnickiego klasztoru, że był patriotycznym Czechem i że Kronika powstała najprawdopodobniej między rokiem 1333 a 1342.

Nie można się dziwić, że tak niezwykle ciekawy pomnik przeszłości spowodował długotrwały i namiętny spór naukowy. Pod pewnymi względami Kronika Kristiana jest ciekawsza nawet jako fałszyfik, gdyż wtedy natarczywie narzuca się pytanie, jaki cel przyświecał autorowi przy tej mistyfikacji. Kalandra nie ma wątpliwości co do motywów autora-fałszerza. Wypływały one z jego szczerego ducha czeskiego. Chciał on na tej drodze przysłużyć się sprawie narodowej. A więc poniekąd podobne motywy, jak te, które 500 lat później przyświecały Hance przy podrabianiu rękopisów króloworskiego i zielonogórskiego. Wbrew temu, co twierdził prof. Chaloupecky, dopatrujący się w Kronice sławnikowskich tendencji, Kalandra widzi u jej autora tendencję podniesienia chwały wygasłej dynastii Przemysłidów przez gloryfikację jej rodowych świętych: Ludmiły i Wacława. Ale nie chodzi tylko o wygasłą dynastię, chodzi o cały naród czeski, Kronika chce podnieść i naród, wskazując mu własnych narodowych patronów zamiast zalecanych przez niektóre zakony, jak minoryci i dominikanie, obcych świętych.

Silna jest także w Kronice tendencja słowiańska. Podszycują się pod Kristiana, mnicha z X wieku, autor fikcyjnie dedykuje w prologu swoją Kronikę żyjącemu wtedy jeszcze św. Wojciechowi, a zaczyna ją od żywotów apostołów Słowian, Cyryla i Metodego. Mamy więc zebranych w Kronice aż 5 postaci słowiańskich lub bliskich Słowianom patronów. Już samo to zgrupowanie mówi wiele o duchu, jakim Kronika jest ożywiona. Można jednak powiedzieć także o autorze Kroniki, że był wyraźnie zwolennikiem liturgii słowiańskiej i dlatego życiorysy Ludmiły i Wacława poprzedził życiorysami Cyryla i Metodego. Jeżeli

prawdziwa jest teza Kalandry, przesuwająca powstanie Kroniki na lata 1333—42, to byłyby to lata, które nieznacznie tylko wyprzedzają próbę Karola IV zadomowienia w Czechach także liturgii słowiańskiej. Nie wiadomo, czy istnieje jakiś związek między tą próbą a Kroniką, ale zestawienie ich jest znamienne dla słowiańskiego ducha Kroniki i dla celów, które autorowi przyświecały.

Zdaniem Kalandry Kronika posiada także, jeżeli nie wyraźne, to ukryte ostrze przeciwniemieckie. Objawia się ono więcej w tym, co Kronika przemilcza, niż w tym, co mówi. Nie mówi np. zupełnie o prawnopolitycznym stosunku Czech do Niemiec. Nie wspomina np. o znanym z innych legend epizodzie, gdy św. Wacław zasiadał przy stole cesarskim wraz z innymi wasalami. O Niemczech w ogóle tak mało mówi, jakby nie były sąsiadem Czech. Natomiast wysunięta jest bardziej oddalona Francja. Ją stawia Kronika za wzór godny naśladowania. Jest to ten sam duch, który przebija też u Piotra Žitavskiego, gdy w znanej poetyckiej apostrofie nazywa Francję: „o felix terra, cui pax est nullaue guerra”.

Kalandra omawia też kwestię wartości Kroniki jako źródła do dziejów zaprowadzenia chrześcijaństwa w Czechach. Wartość ta byłaby niezaprzeczoną, gdyby Kronika pochodziła istotnie z X wieku. Jeżeli pochodzi z XIV, to wartość jej staje się problematyczna. Kronika Kristiana jest właściwie jedynym źródłem mówiącym coś więcej o przyjęciu chrztu przez Bořivoja z rąk Metodego. Kosmas zawiera o tym tylko lakoniczną wzmiankę. Legenda zaś, znana od pierwszych słów pod nazwą „Oporetet nos fratres”, przypisuje wprowadzenie chrześcijaństwa do Czech Spytihněwowi, synowi Bořivoja i Ludmiły, a bratu Vratislava, ojca św. Wacława. Relacja zawarta w Kronice Kristiana o chrzcie Bořivoja, z różnymi szczegółami tego chrztu dotyczącymi, albo się opiera na jakimś nieznanym dziś źródle, albo jest, częściowo przynajmniej, wymysłem wyobraźni pseudo-Kristiana. Wymysłem być może celowym, jeżeli przyjmniemy, że autor był zwolennikiem liturgii słowiańskiej.

W podobny sposób, jak Kronikę Kristiana, Kalandra bada i inne źródła najstarszych dziejów Czech. Dotyczy to zwłaszcza dochowanych do naszych czasów żywotów pierwszych czeskich świętych (św. Ludmiły i św. Wacława), czyli tzw. legend. Jest ich cały szereg, powstałych w różnych czasach i krajach. Poza Czechami także w Niemczech i Włoszech. Najstarsze z nich, np. legenda „Crescente fide” i tzw. Gumpoldowa legenda, pochodzą z końca X wieku, inne z następnych wieków aż po XIV. Kalandra należy do tych uczonych, którzy wartość źródłową średniowiecznych życiorysów świętych, czyli legend, nie tylko oceniają krytycznie, co jest rzeczą zrozumiałą, ale którzy skłonni są odmówić im w ogóle historycznej wartości. Przeważnie nawet krytycznie usposobieni badacze przyznają, że w legendach średniowiecznych jest jakieś jądro historycznej prawdy, którą krytyka spod wszystkich naleciałości, zniekształceń i upiększeń powinna wydobyć. Kalandra natomiast przeważną część legend gotów jest zaliczyć do tej samej kategorii płodów myśli ludzkiej, do której należą w świecie niechrześcijańskim przekazane nam podania i mity. Legendy miałyby dla niego jakąś wartość dopiero wtedy, gdyby ich relacje potwierdzały inne, pozalegendowe źródła. Tych źródeł w Czechach, o ile chodzi o najdawniejsze dzieje, właściwie braknie. Trzeba więc sięgać do źródeł postronnych, głównie niemieckich, które wszakże wielu wątpliwości usunąć nie mogą.

Takie hiperkrytyczne stanowisko musiałoby właściwie doprowadzić Kalandrę do uznania najstarszych dziejów Czech za nierozwiązalną zagadkę. Ratuje go od zupełnego agnostycyzmu hipoteza szczególnego rodzaju: Kalandra zestawia bajeczne i wczesnohistoryczne dzieje Czech z podaniami innych krajów, a zwłaszcza ze starożytną, grecką i rzymską mitologią. I widzi rzucające się w oczy analogie. Metoda porównawcza w badaniu mitów ma oczywiście niezaprzeczone uzasadnienie. I gdy Kalandra stosuje ją do najdawniejszych podań czeskich, takich jak podanie o Kroku i jego trzech córkach, o Libuszy i Przemyśle Oraczu, o Przemyśle i Niezamysle (Prometeus i Epimeteus), to czytelnik z nieklamany z zainteresowaniem idzie za wskazanymi mu zestawieniami.

Inaczej jednak rzecz się ma, gdy chodzi już nie o bajeczne, ale o wczesnohistoryczne postacie, takie jak Bořivoj i jego żona Ludmiła, jak św. Wacław. Mówi o nich: dziad Bořivoj i ojciec Vratislav nie są potwierdzeni żadnym pozalegendowym źródłem, babka Ludmiła i matka Drahomir są pierwotnie istotami czysto mitycznymi bez najmniejszego historycznego jądra. Wnuk i syn tych postaci (św. Wacław) nie jest więc najpewniej włączony do łańcucha ludzkich pokoleń (s. 482).

Z takiego sformułowania wynikałoby, że Kalandra najsilniej kwestionuje historyczność św. Ludmiły, Bořivoja i Drahomiry, żony Vratislava. Nie tylko dlatego, że o nich żadne pozalegendowe źródła nie mówią, ale i dlatego, że zbyt przypominają mu mityczne postacie, takie jak Demeter i Persefona z greckiej mitologii i różne postacie z baśni ludowych słowiańskich i innych. W swojej istocie postacie te nie są dla niego niczym innym jak zmitologizowaniem wiecznych przemian w cyklu przyrody i w tej formie były już czczone za czasów pogańskich, nim się w formie kultu świętych włączyły w chrześcijaństwo.

Podpisany nie wie, jak się do tej Kalandry ustosunkowała nauka i opinia czeska. Można przypuszczać, że ta ich część, która dotyczy historyczności św. Ludmiły, a zwłaszcza św. Wacława, napotka na silne sprzeciwy. Kalandra dużo trudu włożył w wykazanie fałszerstwa Kroniki Kristiana i niewiarogodności żywotów (legend) św. Ludmiły i św. Wacława, z których autor Kroniki całe ustępy odpisywał. Czy jednak dlatego mamy popaść w drugą krańcowość i zaprzeczyć istnieniu tych postaci lub zaprzeczyć faktom ich gwałtownej (wedle legend męczeńskiej) śmierci, która stała się podstawą ich późniejszego kultu? Św. Ludmiła i św. Wacław mieli ponieść śmierć w krótkich odstępach czasu od siebie, św. Ludmiła gdzieś po roku 921, św. Wacław w roku 929: św. Ludmiła, uduszona z poduszczenia swojej synowej Drahomiry, św. Wacław, zabity przez rodzonego brata, Bolesława, i jego popleczników. Sam fakt tych zabójstw nie byłby w owych czasach niczym tak bardzo wyjątkowym. Gwałtowne usuwanie członków rodzin panujących było praktykowane jako sposób zapobiegania rozdrobnieniu państwa. W Czechach lat 921—929, gdy świeżo wprowadzone chrześcijaństwo nie było jeszcze mocno ugruntowane, skrytobójstwa te mogły także mieć podłoże religijne, mogły być objawem reakcji pogańskiej. Tak zapewne rozumiał je Kościół, czyniąc z Ludmiły i Wacława męczenników i świętych. Zabójstwo św. Wacława mogło mieć wreszcie podłoże polityczne. Saski kronikarz Widukind w zapiskach spisanych kilkadziesiąt lat później pomieścił dwie wzmianki dotyczące św. Wa-

clawa, nie wymieniając jego imienia, nazywając go tylko bratem Bolesława. W jednej podaje, że Henryk Ptasznik, zbliżywszy się z wojskiem pod Pragę, przyjął jej księcia w stosunek lenny. I zaznacza, że był to brat Bolesława i że póki żył, pozostał cesarzowi wierny. Opowiadane o nim cudowne rzeczy woli pominąć, ponieważ nie może ich sprawdzić. W drugiej wzmiance wspomina, że Bolesław zabił brata swego, męża chrześcijańskiego, i jak opowiadają, służbie bożej bardzo oddanego. Pokój lubiący i świątobliwy Wacław, wierny raz przyjętym zobowiązaniom, przedstawiałby więc wobec Niemiec linię ugodową, Bolesław zaś linię antyniemiecką, linię pełnej niezależności. Bratobójca, usuwając gwałtownie Wacława i zajmując tron, zainaugurował też rzeczywiście inną politykę i ze źródeł niemieckich wiemy, że rozpoczął długoletnią wojnę z Ottonem I, zakończoną jednak złożeniem mu hołdu. Niedługo potem kontyngenty czeskie wzięły udział w bitwie nad rzeką Lech przeciw Węgrom po stronie Niemiec. Okazało się więc, że Bolesław musiał nawrócić do polityki Wacława, który być może za swoją ugodowość wobec Niemiec śmierć poniósł. Wszystkie te hipotezy wysuwała nauka czeska w związku ze śmiercią Wacława. Ale Kalandra zarzuca im, że są one wszystkie ex post wymyślone i właściwie na niczym nie oparte. Woli więc i Wacława — tak samo jak i Ludmiłę — zaliczyć do mitycznych postaci historii czeskiej. W Wacławie skłonny jest widzieć personifikację dobrego boga letniej młodości w przeciwieństwie do złego demona zimowej śmierci, jakim w fantazji ludowej stał się Bolesław.

Zdaje się, że Kalandra pomija lub lekceważy jeden bardzo istotny fakt. Zadał sobie dużo trudu, aby wykazać krótkotrwałość pamięci ludzkiej jako zjawiska społecznego. Istotnie, ogromnie dużo wydarzeń utonęłoby bezpowrotnie w niepamięci, gdyby tylko na pamięci ludu polegać przyszło. Ale są wydarzenia, które z takich czy innych powodów tak silnie uderzają w świadomość społeczną, że stają się żywą treścią życia społeczeństw przekazywaną przez wiele lat. Śmierć Ludmiły i Wacława, śmierć gwałtowna z rąk najbliższych krewnych, mogła być do takich wydarzeń należeć. Mogła była wstrząsnąć świadomością nawet szerszych mas, trwając w ustnych relacjach, aż spisano je w ich życiorysach. Jest pewna słuszność w twierdzeniu, że w takich kwestiach, jak historyczność św. Wacława, a także św. Ludmiły, nie wystarczy powołać się na brak współczesnych źródeł, ale trzeba przeprowadzić cały dowód. Tego całego dowodu Kalandra nie przeprowadził i dlatego przedwcześnie, nam się zdaje, zaliczył św. Ludmiłę i św. Wacława do postaci mitycznych.

Ich śmierć wypadła na czasy bliskie zaprowadzeniu chrześcijaństwa w Czechach. Nawet jeśli przyjmiemy rok chrztu Bořivoja jako datę narodzin Czech dla chrześcijaństwa, to i tak za Wacława było ono jeszcze bardzo młode. Nic dziwnego, jeżeli w tej samej rodzinie istniały prądy pro i contra. Ludmiła i Wacław to typowe postacie dla wiary pozyskanych, gorących wyznawców, Drahomira i Bolesław — ten ostatni w swej młodości — to mogli być ludzie, w których przetrwały lub odżyły tradycje pogańskie. Panowanie Bolesława I, ojca naszej Dąbrówki, zdaje się być tym okresem, w którym chrześcijaństwo w Czechach ostatecznie się ugruntowało, do czego kult św. Ludmiły i św. Wacława niewątpliwie bardzo się przyczynił. Chrześcijaństwo, szerząc kult narodowych świętych,

poszło po drodze, która najpewniej prowadziła do celu. W Polsce tę samą rolę spełnił kult św. Wojciecha, a potem św. Stanisława ze Szczepanowa.

Kult św. Wacława posiada jedną szczególną cechę. On, pokojowo usposobiony książę, przedstawiciel ugodowej wobec Niemiec orientacji, wypełniający wiernie obowiązki lennika cesarskiego, wkrótce po śmierci stał się narodowym świętym i patronem Czech, symbolem ich państwowości. Kraje korony czeskiej zaczęto nazywać krajami korony św. Wacława. Jego wizerunek zdobił sztandary narodowe. Te sztandary, pod którymi husyci odpierali Niemców i zwyciężali. W postaci zamordowanego władcy musiało być coś niezwykłego, coś, co przemówiło silnie do przekonania narodu i głęboko utkwilo w jego wyobraźni. Zachowane żywoty opowiadające o jego ofiarnym, świętobliwym życiu, są echem tego, co sobie powszechnie opowiadano. Aureola męczeńskiej śmierci dopełniła reszty. I tak władca, który się w historii żadnym głośnym czynem nie zapisał, ale którego wpływ dzięki jego niezwykłej osobowości był przemożny, wielką w swoim narodzie spełnił misję. Słusznie też Kamil Krofta w „Małych dziejach Czechosłowacji” uważa go za postać o znaczeniu dziejowym. Stał się orężem duchowym, który ostatecznie pozyskał Czechy dla kultury i chrześcijaństwa. Czyż o takiej postaci można przypuszczać, aby była tylko upersonifikowanym mitem?

Książka Kalandry, poruszająca ciekawe zagadnienia, ma dane, aby zainteresować i nasze koła naukowe. I u nas zagadnienia związane z początkiem państwa stoją na porządku dziennym. Kalandra w swojej pracy okazuje dużą znajomość naszej literatury naukowej i naszych wczesnych i mitycznych dziejów. W dociekaniach dąży do jądra każdego zagadnienia. W tym dążeniu nie zatrzymują go żadne względy uboczne, takie jak prestiż narodowy itd. Dla prawdy gotów jest poświęcić takie postacie, jak św. Wacław, lub takie zabytki przeszłości, jak Kronika Kristiana. Jest świadom tego, że targa się na świętości narodowe. Rozumie, że dla niektórych kół Kronika Kristiana po utracie wiary w rękopis królowodworski i zielonogórski stała się uczuciowo ich zastępczynią. Ale kończąc pierwszą część książki, powiada, że chodzi o cześć czeskiego dziejopisarstwa. Ciekawą jest rzeczą, że w tym dążeniu do prawdy historycznej najsilniej stał się z Pekařem, który jako pozytywista był także wyznawcą przede wszystkim faktów. Gdy chodziło o zdzieranie nimbu z uświęconych tradycją postaci, wydarzeń i epok, to Pekař nie wahał się tego czynić, dowodem jego sądy o husytyzmie, i wojnach husyckich. Otóż ten sam Pekař, który uszczuplał chwałę husytyzmu, wystąpił, jak widzieliśmy, namiętnie w obronie Kroniki Kristiana. Nie wiemy, co go tak bardzo w niej za serce ujęło; Kalandra przypuszcza, że wbrew jego pozytywizmowi — fałszywa duma narodowa, pragnienie, aby Czesi posiadali zabytek piśmienniczy z X wieku.

Kończąc te uwagi należy za prof. Odložilikiem przyznać, że książka Kalandry umie przykuć uwagę czytelnika i daje wiele pola do myślenia. Można także powiedzieć, że wartość jej części krytycznej wydaje się być większa od jej części konstruktywnej. Zaznaczymy chyba jeszcze, że jej układ nie jest wszędzie równomiernie przejrzysty i że brak jakiegokolwiek indeksu rzeczowego czy nazwiskowego utrudnia korzystanie z książki.

## SŁOWNIK STAROŻYTNOŚCI SŁOWIAŃSKICH

W wyniku inicjatywy wysuniętej przez Komisję Słowianoznawczą Polskiej Akademii Umiejętności i Instytut Zachodni podjęte zostały prace przygotowawcze nad Słownikiem Starożytności Słowiańskich.

Słownik ten pomyślany jest jako wydawnictwo o charakterze podręcznym. Artykuły w nim umieszczane nie mają zatem opierać się na nowych badaniach specjalnych, lecz w zasadzie mają reasumować wyniki badań dotychczasowych. Słownik, stanowiąc wydawnictwo podręczne, służyć ma pomocą nie jednej specjalności, np. archeologii słowiańskiej, lecz licznym specjalnościom, mieszczącym się w ramach tzw. starożytności słowiańskich. Intencją inicjatorów Słownika jest, ażeby np. filolog słowiański mógł się pokrótce dowiedzieć o głównych rezultatach badań w dziedzinie archeologii, archeolog — w dziedzinie historii społecznej itd. A zatem artykuły z zakresu archeologii nie mają być rewelacją dla archeologa itp. Artykuły zawierać winny istotną bibliografię. Słownik ma obejmować wszystkie kraje słowiańskie.

W związku z tym pozostaje rozmiar Słownika. Pomyślany jest on w zasadzie jako wydawnictwo 2-tomowe, przy czym każdy tom liczyłby 600 stron formatu „Polskiego Słownika Biograficznego”, który, jak wiadomo, drukowany jest dwuspaltoowo.

Materiał, mający być uwzględniony w Słowniku, podzielono w ramach przygotowań redakcyjnych na 12 następujących grup:

1. geografia
2. antropologia
3. prehistoria z archeologią
4. etnografia
5. język i narzecza
6. kultura duchowa i umysłowa
7. sztuka
8. piśmiennictwo
9. zagadnienia społeczne i gospodarcze
10. prawo i ustrój
11. historia i biografia
12. styki świata słowiańskiego z narodami i cywilizacjami zewnętrznymi.

Z zestawienia tych grup wynika, że zagadnienia w poszczególnych z nich poruszane zachodzą na siebie, wzgl. rozpatrywane będą z różnego punktu widzenia. Przy ostatecznej redakcji Słownika nastąpi prawdopodobnie połączenie pod jednym hasłem, czy nawet w wspólnym artykule, materiałów opracowanych w ramach wymienionych wyżej różnych grup.

Z zestawienia powyższego wynika również, że niektóre grupy, np. kultura duchowa, zawierać będą zagadnienia nie poruszone w innych grupach, które w zasadzie łącznie składają się na dział kultury duchowej. Dotyczy to np. piśmiennictwa i sztuki.

Ilość stron przeznaczonych na poszczególne grupy przedstawia się w ramach projektu redakcyjnego następująco:

|                                |     |       |
|--------------------------------|-----|-------|
| 1. geografia                   | 50  | stron |
| 2. antropologia                | 50  | „     |
| 3. prehistoria z archeologią   | 200 | „     |
| 4. etnografia                  | 100 | „     |
| 5. język i narzecza            | 100 | „     |
| 6. kultura duchowa i umysłowa  | 100 | „     |
| 7. sztuka                      | 100 | „     |
| 8. piśmiennictwo               | 50  | „     |
| 9. zagadnienia społeczne       | 150 | „     |
| 10. prawo i ustrój             | 100 | „     |
| 11. historia i biografia       | 100 | „     |
| 12. styki świata słowiańskiego | 100 | „     |

W pierwszym etapie pracy konieczne jest zestawienie projektów haseł dla każdej grupy z osobna z tym przeświadczeniem, że te same hasła mogą się powtarzać w innej, sąsiedniej grupie, jednak tam rozpatrywane będą pod innym, tej grupie właściwym punktem widzenia. Jak już wyżej wspomniano, przy ostatecznym redagowaniu Słownika artykuły oparte na hasłach opracowanych przez dwie lub więcej grup łączone będą w jedną całość lub w inny sposób z sobą wiązane.

Przewodniczącym Komitetu Redakcyjnego wybrany został na posiedzeniu Komisji Słowianoznawczej prof. Tadeusz Lehr-Spławiński, zastępcą przewodniczącego prof. Włodzimierz Antoniewicz. Redakcję główną powierzono prof. Zygmuntowi Wojciechowskiemu, sekretariat naukowy i techniczny doc. Michałowi Szczanieckiemu, II-gi sekretariat naukowy doc. Józefowi Matuszewskiemu. Biurem Słownika Starożytności Słowiańskich ma być Instytut Zachodni w Poznaniu.

## TEKST POROZUMIENIA MIĘDZY PRZEDSTAWICIELAMI RZĄDU R. P. I PRZEDSTAWICIELAMI EPISKOPATU

W dniu 14 kwietnia br. przedstawiciele Rządu RP i Episkopatu Polskiego podpisali porozumienie następującej treści:

W celu zapewnienia Narodowi, Polsce Ludowej i jej obywatelom najlepszych warunków rozwoju oraz możliwości wszechstronnej i spokojnej pracy — Rząd Rzeczypospolitej, który stoi na stanowisku poszanowania wolności religijnej, oraz Episkopat polski, mający na względzie dobro Kościoła i współczesną polską rację stanu — regulują swe stosunki w sposób następujący:

1. Episkopat wezwie duchowieństwo, aby w pracy duszpasterskiej zgodnie z nauką Kościoła nauczało wiernych poszanowania prawa i władzy państwowej.

2. Episkopat wezwie duchowieństwo, aby w swej działalności duszpasterskiej nawoływało wiernych do wzmożonej pracy nad odbudową Kraju i podniesieniem dobrobytu Narodu.

3. Episkopat polski stwierdza, że zarówno prawa ekonomiczne, historyczne, kulturalne, religijne jak i sprawiedliwość dziejowa wymagają, aby Ziemie Odzyskane na zawsze należały do Polski. Wychodząc z założenia, że Ziemie Odzyskane stanowią nieodłączną część Rzeczypospolitej, Episkopat zwróci się z prośbą do Stolicy Apostolskiej, aby administracje kościelne, korzystające z praw biskupstw rezydencjonalnych, były zamienione na stałe ordynariaty biskupie.

4. Episkopat w granicach sobie dostępnych będzie się przeciwstawiał wrogiej Polsce działalności, a zwłaszcza antypolskim i rewizjonistycznym wystąpieniom części kleru niemieckiego.

5. Zasada, że Papież jest miarodajnym i najwyższym autorytetem Kościoła odnosi się do spraw wiary, moralności oraz jurysdykcji kościelnej, w innych natomiast sprawach Episkopat kieruje się polską racją stanu.

6. Wychodząc z założenia, że misja Kościoła może być realizowana w różnych ustrojach społeczno-gospodarczych, ustanowionych przez władzę świecką, Episkopat wyjaśni duchowieństwu, aby nie przeciwstawiało się rozbudowie spółdzielczości na wsi, ponieważ wszelka spółdzielczość w istocie swej jest oparta na etycznym założeniu natury ludzkiej, dążącej do dobrowolnej solidarności społecznej, mającej na celu dobro ogółu.

7. Kościół, zgodnie ze swymi zasadami, potępiając wszelkie wystąpienia antypaństwowe, zwłaszcza będzie się przeciwstawiał nadużywaniu uczuć religijnych w celach antypaństwowych.

8. Kościół katolicki, potępiając zgodnie ze swymi założeniami każdą zbrodnię, zwalczać będzie również zbrodniczą działalność band podziemia i będzie piętnował i karał konsekwencjami kanonicznymi duchownych winnych udziału w jakiegokolwiek akcji podziemnej i antypaństwowej.

9. Episkopat, zgodnie z nauką Kościoła, będzie popierał wszelkie wysiłki zmierzające do utrwalenia pokoju, będzie się przeciwstawiał w zakresie swych możliwości wszelkim dążeniom do wywołania wojny.

10. Nauka religii w szkołach:

a) Rząd nie zamierza ograniczać obecnego stanu nauczania religii w szkołach: programy nauczania religii będą opracowane przez władze szkolne wspólnie z przedstawicielami Episkopatu, szkoły będą zaopatrzone w odpowiednie podręczniki; nauczyciele religii świeccy i duchowni będą traktowani na równi z nauczycielami innych przedmiotów; wizytatorów nauczania religii władze szkolne będą powoływały w porozumieniu z Episkopatem.

b) Władze nie będą uczniom stawiały przeszkód w braniu udziału w praktykach religijnych poza szkołą.

c) Istniejące dotychczas szkoły o charakterze katolickim będą zachowane, natomiast Rząd będzie przestrzegać, aby szkoły te lojalnie wykonywały zarządzenia i wypełniały program, ustalony przez władze państwowe.

d) Szkoły prowadzone przez Kościół katolicki będą mogły korzystać z praw szkół państwowych na ogólnych zasadach, określonych przez odpowiednie ustawy i zarządzenia władz szkolnych.

e) W razie tworzenia lub przekształcania szkoły zwykłej na szkołę bez nauki religijnej, rodzice katolicy, którzy będą sobie tego życzyli, będą mieli prawo i możliwość posyłania dzieci do szkół z nauczaniem religii.

11. Katolicki Uniwersytet Lubelski będzie mógł kontynuować swą działalność w obecnym zakresie.

12. Stowarzyszenia katolickie będą korzystały z dotychczasowych praw po zadośćuczynieniu wymogom, przewidzianym w dekreście o stowarzyszeniach. Te same zasady dotyczą sodalicii mariańskich.

13. Kościół będzie miał prawo i możliwość prowadzić w ramach obowiązujących przepisów akcję charytatywną, dobroczynną i katechetyczną.

14. Prasa katolicka i wydawnictwa katolickie będą korzystały z uprawnień, określonych przez odpowiednie ustawy i zarządzenia władz na równi z innymi wydawnictwami.

15. Kult publiczny, tradycyjne pielgrzymki i procesje nie będą napotykały na przeszkody. Obchody te dla zachowania porządku będą uzgadniane przez władze kościelne z władzami administracyjnymi.

16. Duszpasterstwo wojskowe będzie uregulowane specjalnym statutem, opracowanym przez władze wojskowe w porozumieniu z przedstawicielami Episkopatu.

17. W więzieniach karnych opiekę religijną będą sprawowali kapelani, powołani przez odpowiednie władze na wniosek biskupa ordynariusza.

18. W szpitalach państwowych i samorządowych opiekę religijną nad chorymi, którzy sobie tego życzą, będą wykonywali kapelani szpitalni, wynagradzani w drodze specjalnych umów.

19. Zakony i zgromadzenia zakonne w zakresie swego powołania i obowiązujących ustaw będą miały całkowitą swobodę działalności.

Podpisano w Warszawie, dnia 14 kwietnia 1950 r.

Minister Administracji Publicznej  
(—) *Władysław Wolski*

Wiceminister Obrony Narodowej  
(—) *Edward Ochab*

Posel na Sejm Ustawodawczy  
(—) *Franciszek Mazur*

Sekretarz Episkopatu  
(—) *Ks. biskup Zygmunt Choromański*

Ordynariusz Diecezji Płockiej  
(—) *Ks. biskup Tadeusz Zakrzewski*

Ordynariusz Diecezji Łódzkiej  
(—) *Ks. biskup Michał Klepacz*

## PROTOKÓŁ WSPÓLNEJ KOMISJI RZĄDU R. P. I EPISKOPATU W ZWIĄZKU Z ZAWARTYM POROZUMIENIEM

1. Wobec uzgodnienia stanowiska przedstawicieli Rządu RP i Episkopatu Polskiego w sprawie działalności „Caritas” i w celu normalizacji stosunków między Państwem a Kościołem, organizacja kościelna „Caritas” przekształca się w Zrzeszenie Katolików dla niesienia pomocy biednym i potrzebującym. Zrzeszenie oprze swą działalność na oddziałach odpowiadających podziałowi administracyjno-terytorialnemu kraju. Episkopat w myśl założeń charytatywnych Zrzeszenia umożliwi zgodnie z zasadami oraz praktyką Kościoła katolickiego działalność duchownym, pragnącym pracować w tym Zrzeszeniu.

2. Rząd RP realizując ustawę o „przejęciu przez Państwo dóbr martwej ręki...” w ramach art. 2 p. 3 i art. 7 p. 1 ustawy, rozważy potrzeby biskupów i instytucji kościelnych, celem uwzględnienia tych potrzeb i przyjęcia im z pomocą.

3. Fundusz Kościelny będzie przekazywał odpowiednie sumy do dyspozycji ordynariuszów diecezji.

4. Realizując ustawę o służbie wojskowej, władze wojskowe będą stosowały odroczenia dla alumnów seminariów duchownych w celu umożliwienia im ukończenia studiów, zaś księża po wyświęceniu i zakonnicy po złożeniu ślubów nie będą powoływani do czynnej służby wojskowej, lecz będą przenoszeni do rezerwy z zakwalifikowaniem do służby pomocniczej.

Podpisano w Warszawie, dnia 14 kwietnia 1950 r.

Minister Administracji Publicznej  
(—) *Władysław Wolski*

Wiceminister Obrony Narodowej  
(—) *Edward Ochab*

Posel na Sejm Ustawodawczy  
(—) *Franciszek Mazur*

Sekretarz Episkopatu  
(—) *Ks. biskup Zygmunt Choromański*

Ordynariusz Diecezji Płockiej  
(—) *Ks. biskup Tadeusz Zakrzewski*

Ordynariusz Diecezji Łódzkiej  
(—) *Ks. biskup Michał Klepacz*

## KOMUNIKAT EPISKOPATU POLSKI DO WIERNYCH

W dniu 14 kwietnia b. r. imieniem całego Episkopatu Polski trzech Biskupów podpisał dokument, określający niektóre warunki życia i działalności Kościoła katolickiego w odrodzonym Państwie Polskim.

Kościół katolicki, zespolony wielowiekowymi więzami współżycia, pracy religijno-moralnej, swych zasług kulturalnych i historycznych, z życiem Narodu i Państwa, nie da się oddzielić od wspólnych losów z Narodem. Zbyt mocno bowiem powiązany jest tyłoma instytucjami życia wspólnego. Próba takiego rozdzielenia byłaby szkodliwa zarówno dla Kościoła, jak i dla życia publicznego.

Mając na uwadze ten fakt dziejowy, jak i zasady, którymi Kościół rządzi się nieodmiennie, w zmiennych warunkach bytowania, Biskupi polscy, od pierwszej chwili odrodzenia naszej państwowości widzieli potrzebę określenia wzajemnego stosunku Kościoła i Państwa. Od dawna już były toczzone rozmowy dla rozstrzygnięcia wyłaniających się trudności. W połowie ubiegłego roku Episkopat Polski skierował trzech swoich przedstawicieli do tak zwanej Komisji Mieszanej, złożonej z członków Rządu i Episkopatu, celem rozpatrzenia całokształtu wspólnych spraw.

Prace Komisji, prowadzone wśród piętrzących się trudności, wywołanych nie dającymi się usunąć różnicami światopoglądowymi, nie były łatwe. Wymagania toczącego się życia doprowadziły jednak do uzgodnienia najpilniejszych i najdonioślejszych spraw.

Jeśli nie wszystko zostało uzgodnione, to dlatego, że deklaracja nie jest koncordatem a wiele spraw należy tylko do Stolicy Apostolskiej. Sprawy uzgodnione zostały ujęte w trzech dokumentach, ostatnio podpisanych: 1. we wspólnej deklaracji, 2. w dołączonym do niej protokole i 3. w dwóch załącznikach.

Co zostało uzgodnione? — Sprawa najdonioślejsza dla Kościoła i katolickiego Narodu — to zabezpieczenie przez Państwo nauki religii w szkole, praktyk religijnych dla młodzieży szkolnej, praw dla pozostałych szkół katolickich, opieki duszpasterskiej w wojsku, w szpitalach i w więzieniach. Katolickiemu Uniwersytetowi Lubelskiemu zapewniono prawo do dalszej pracy. Uznano prawo Kościoła do prowadzenia pracy dobroczynnej i katechetycznej, wydawnictw i pism katolickich. Młodzież duchowna w Seminarjach Duchownych otrzymuje możność prowadzenia bez przeszkód swych studiów teologicznych. Zakony i domy zakonne otrzymują zapewnienie swobodnej pracy i prawo do niezbędnych środków materialnych, do skromnego utrzymania.

Niewątpliwie doniosłym dla nas jest uznanie, że Papież jest miarodajnym i najwyższym autorytetem Kościoła w sprawach wiary, moralności i jurysdykcji kościelnej; uznanie to odpowiada bowiem najgłębszym uczuciom katolickim Narodu do Stolicy świętej.

Wychodząc z założeń katolickiej moralności, Kościół — ze swej strony — wzmacnia w wiernych poszanowanie prawa i władzy, zachęca do wytrwałej pracy nad odbudową kraju. Głosząc zasady katolickiej moralności społecznej, przyczynia się walcnie do ugruntowania ducha chrześcijańskiej wspólnoty i sprawiedliwości — dla dobra ogółu. A przez swoje wychowanie Kościół umacnia wśród ludzi poszanowanie życia ludzkiego, posłuszeństwa, porządku i ładu.

Kościół jednoczy się z całym Narodem we wspólnej trosce o poszanowanie naszych dziejowych praw do całości ziemi ojczystej.

Biskupi polscy, idąc za najwyższym przykładem Ojca Świętego, pragną przeniknąć lud wierny uczuciami braterskiej miłości i pokoju, słusznie wierząc, że wszystkie bogactwa ziemi i zdobycze kultury mają służyć pokojowi i dobrobytowi, a nie niszczycielskiej wojnie. Wszystkie modlitwy nasze, co dzień we Mszy św. zanoszone, zwracamy do Najwyższego Króla pokoju, aby obdarzył nas sprawiedliwym pokojem, którego tak potrzeba polskiej ziemi.

Episkopat Polski ufa, że pokój wewnętrzny, jako owoc sprawiedliwości, jest najlepszym przygotowaniem do pracy nad utrzymaniem pokoju światowego.

Gniezno, dnia 22 kwietnia 1950 r.

Podpisali: *Wszyscy Biskupi Polscy*

Okladkę opracował *A. Krakowski*

---

Redaguje Komitet w składzie: *Włodzimierz Głowacki, Zdzisław Jaroszewski, Zdzisław Kaczmarczyk, Alfons Kłafkowski, Aleksander Rogalski, Michał Szczaniecki, Tadeusz Lehr-Splawiński, Mieczysław Suchocki, Zygmunt Wojciechowski i Seweryn Wysłouch*

---

REDAKCJA i ADMINISTRACJA „*ZYCIA i MYŚLI*” — INSTYTUT ZACHODNI  
POZNAŃ, CHEŁMOŃSKIEGO 1, m. 7/8. TELEFON 66-14

Prenumerata „*Życia i Myśli*” w r. 1950 — 800.— zł, wraz z przesyłką  
PKO Nr konta V. 11366-113

---

Druk. Uniw. Pozn. — Zam. 426 — 10. V. 50 — 17. VI. 50. — Nakł. 3000. K-1-11297

969/62/153

W. S. P.

w

Gdańsku

~~CU~~ 56

FWH 3105/Gk-Gd./30

2045