



04418

POLSKA NAD ODRĄ I WISŁĄ

Od wymarcia dynastii jagiellońskiej w r. 1572 każdorazowa zmiana tronu w Polsce bądź wywoływała, bądź stwarzała możliwości gruntownego przegrupowania sił w Europie. Było to następstwem tzw. wolnej elekcji w Polsce. Kandydat do tronu w Polsce, bądź ten tron otrzymujący, bądź on starający się, był związany z jakimś układem sił w Europie. Bywały więc elekcje anty-habsburskie, inspirowane głównie z Francji, bądź pro-habsburskie, tym samym skierowane przeciw Francji. Patrzymy na to zagadnienie zaledwie pod polskim punktem widzenia, mając przy tym na uwadze głównie elementy polityki wewnętrznej i wewnętrznej konsekwencji tzw. wolnej elekcji. Zagadnienie to jednak ma znaczenie o wiele szersze, wybiegające poza zakres ściślejszych spraw Polski.

Z rzędu tych prób wiązania Polski z jakimś układem sił europejskich były i próby kierowane ku wschodowi. Stąd właśnie wzięła początek unia polsko-litewska, która przecież m. i. nie była niczym innym jak chęcią oparcia się na kompleksie sił wschodnich przeciw Zakonowi Krzyżackiemu, a niebawem i dynastii luksemburskiej. Kiedy w XVI w. pojawiło się, w nie znanych do tego czasu wymiarach, zagadnienie habsburskie, problem wiązania się Polski z siłami wschodnimi stanął ponownie na porządku dziennym. Ideom tym hołdował już Jan Zamoyski. Ale do ostatecznych rozwiązań w tej dziedzinie nie doszło.

W miejsce tego rozwinął się głęboki konflikt polsko-rosyjski, który stworzył niezwykle pomyślne warunki rozwojowe dla Prus. Zrobiły one niebywałą karierę od drobnego państwa do potęgi w skali europejskiej. Z Prus wyrosło z kolei nowożytnie państwo niemieckie, którego zaborczość w naszym stuleciu dwukrotnie zagroziła całemu światu.

Dopiero w nowych warunkach po II wojnie światowej doszło do zupełnej przemiany w układzie sił europejskich. Idee,

które ongi tylko drzemały, doszły współcześnie do głosu. Nowa Polska ukształtowana nad Odrą i Wisłą z natury rzeczy kładzie kres imperialnym podbojom Niemiec. Pomyślne ukształtowanie się stosunków pomiędzy Polską a Niemiecką Republiką Demokratyczną ten stan rzeczy jeszcze mocniej utwierdza. Przekreślony został układ stosunków, wszczęty przez wyprawę śląską Fryderyka Wielkiego w r. 1740. Powstały warunki dla normalizacji świata, ratowanego przed widmem periodycznych agresyj niemieckich.

Dla Polski ten nowy układ rzeczy jest nad wyraz dobroczynny. Polska dwudziestoletnia znajdowała się w niezmiernie trudnej sytuacji, zewnętrznej i wewnętrznej. Objęcie przez Polskę granicami części ziem białoruskich i ukraińskich stwarzało sytuację w istocie nierozwiązalną. Pozostawienie po traktacie wersalskim w granicach Niemiec ziem nad Odrą i dolną Wartą stwarzało dla Niemiec nadal dogodne bramy wypadowe ku wschodowi. Czyniono to zresztą z premedytacją. Jeżeli dopuszczono do istnienia Wolnego Miasta Gdańska, dławiącego Polskę u ujść Wisły, to przecież przede wszystkim po to, by stworzyć tu w zarodku nowe źródło konfliktów z intencją następnego wyładowania ich w kierunku wschodnim. Tak ukształtowana w traktacie wersalskim Polska, mająca na wschodzie zagrożeń o aspekcie kolonialnym, na ziemiach centralnych posiadającą nie znajdującą zatrudnienia nadwyżkę ludności wiejskiej, dusiła się nie tylko politycznie, ale i gospodarczo.

Ten stan rzeczy uległ wszechstronnej odmianie po zakończeniu drugiej wojny światowej i uchwale zapadłej w Poczdamie. Polska powróciła na obszar swych ziem macierzystych, związała się trwałym porozumieniem ze Związkiem Radzieckim i uzyskała warunki dla pomyślnego startu gospodarczego.

Osobno na łamach naszego pisma będzie mowa o rozmiarach i znaczeniu Planu 6-letniego, którego realizację staramy się doprowadzić do skutku przy użyciu wszystkich rozporządzalnych sił narodowych. Istotą tego planu jest chęć przeobrażenia Polski z państwa

o obliczu rolniczym w państwo samowystarczalne także pod względem przemysłowym i zdolne również do eksportu nadwyżek produkcji przemysłowej.

O tym, jakie konsekwencje przynieść może realizacja tego planu, bliżej chyba tłumaczyć nie trzeba. Nie tylko realizacja, ale i sam moment realizowania planu usuwa przed ludnością pracującą widmo bezrobocia. Ale niedługa już przyszłość stworzy perspektywę podwyższenia stopy życiowej najszerzych sfer społeczeństwa. Czyż trzeba przypominać o elementach tego niżu cywilizacyjnego, w jakim znajdowaliśmy się przed dwudziestu laty, kiedy nie tylko zagadnienie nafty, ale i zapalek na wsi było problemem omal nierozwiązalnym, kiedy dochodziło do tego, że w stosunkach wiejskich dzielono zapalną na dwie lub cztery części.

Tak sprawę stawiając, trzeba równocześnie nie mieć złudzeń co do wysiłku, który przez społeczeństwo musi być włożony. W propagandzie Planu 6-letniego może zbyt mały nacisk kładzie się na ten współczynnik właśnie. Nie trzeba mówić wyłącznie o tym, jak będzie w przyszłości, ale trzeba również tłumaczyć, że niektóre trudności natury konsumpcyjnej są warunkiem polityki inwestycyj przemysłowych. Należy bowiem jasno uświadomić społeczeństwu, że tylko drogą pewnych ograniczeń bieżącej konsumpcji można stworzyć warunki dla wielkiego startu produkcyjnego, w nieodległej zresztą już przyszłości.

Ale cały ten wielki proces jest możliwy tylko dzięki współczesnemu ukształtowaniu się państwa na obszarach nad Odrą i Wisłą. Bez zagłębia węglowego, bez odbudowywanych z najwyższym trudem zakładów przemysłowych na Ziemiach Odzyskanych nie byłaby możliwa przebudowa Polski w kierunku państwa przemysłowo-rolniczego.

Równocześnie z tą wielką rewolucją o charakterze gospodarczym dokonuje się ogromna przemiana w dziedzinie stosunków społecznych. Nowe państwo przemysłowe kształtuje się jako państwo socjalistyczne. Inicjatywę jednostki kształtuje się pod kątem widzenia nie jej zysku, ale dobra powszechnego. Powstaje nie znany dotychczas w takich rozmiarach problem podniesienia stopy życiowej wszyst-

kich nie kosztem drugich, lecz na rachunek wspólnego wysiłku wszystkich.

Te ogromne przemiany wywołują wszechstronną reakcję. Nie leży w interesie świata kapitalistycznego kształtowanie się nowych samowystarczalnych i eksportujących ośrodków przemysłowych. Głęboki niepokój budzi zasada sprawiedliwości społecznej i postawienie pod znakiem zapytania idei indywidualnego wzbogacania się jako głównego przykazania w życiu.

W języku politycznym cała ta walka z nowym porządkiem rzeczy równa się remilitaryzacji Niemiec zachodnich. Gdyby bowiem udało się przywrócić jedność Niemiec imperialistycznych i okroić Polskę z jej ziem zachodnich (a oba te cele są ze sobą nierozłącznie związane), cały proces przemiany społeczno-gospodarczej, przed chwilą przez nas naszkicowany, musiałby ulec zakwestionowaniu.

Ta polityka nie jest realizowana przez Niemcy. Ktoś inny wszedł tu obecnie na szlaki dawnej polityki imperialnych Niemiec. Ktoś inny stał się dziedzicem dawnego imperialnego „Drang nach Osten”; ale choć zmienione zostały uniformy, treść pozostała taka sama, a ostateczne konsekwencje do podobnych rezultatów prowadzić by musiały.

Zważywszy to wszystko, liczyć się musimy z trwałymi zamierzeniami wywołania dywersji w Polsce. Dywersja ta wykorzystuje wszystkie niedostatki przeobrażającego się życia. Niemniej nie przestaje być dywersją, godzącą w najżywotniejsze interesy Polski i stwarzającą perspektywy Polski, produkującej tylko zboże, kartofle i buraki, oglądającej filmy amerykańskie i czytającej amerykańskie powieści kryminalne.

Przed tym wszystkim społeczeństwo polskie należy systematycznie przestrzegać i ostrzegać. Społeczeństwo polskie musi mieć świadomość, że jego warstwy wykształcone w ramach wolnego sądu oświadczają się za najściślejszym porozumieniem ze Związkiem Radzieckim, że te warstwy wykształcone całkowicie zdają sobie sprawę z tego, że wydobycie Polski z niżu cywilizacyjnego nie da się pomyśleć i zrealizować bez oparcia jej o ziemię nad Odrą i Wisłą.

Osobna przy tym rola musi być udziałem polskich kół katolickich. Polska socjalistyczna wyciąga rękę do wierzących rzesz społeczeństwa. Wyciąga ją pewna postawy całego społeczeństwa, tak jeśli chodzi o ziemie zachodnie, jak również realizację zasad sprawiedliwości społecznej. Przejęcie tej postawy przez społeczeństwo stwarza optymalne warunki dla normalizacji wewnętrznej i stawienia czoła przeciwnościom kształtującym się od zewnątrz.

Z. W.

Włodzimierz Głowacki

WIELKA PRZEMIANA

Polska znajduje się w końcu pierwszego roku planu sześcioletniego. Wstępne wytyczne dla tego planu rozwoju gospodarczego i budowy podstaw socjalizmu w Polsce uchwalił Kongres Zjednoczeniowy PZPR w grudniu 1948 roku. Piąte plenum Komitetu Centralnego PZPR w połowie lipca roku bieżącego ustaliło ostateczny tekst projektu ustawy o planie na sześć najbliższych lat.

Planowanie gospodarcze stanowi jedno z podstawowych założeń ustroju Polski Ludowej. Planowanie służy celom przemian społeczno-politycznych, zmierzających do stworzenia ustroju sprawiedliwości społecznej, w którym nie ma miejsca na wyzysk człowieka przez człowieka.

Plan jest w ustroju dążącym do socjalizmu podstawową metodą realizacji zamierzeń na każdym polu działalności. Jedną z głównych trudności planowania w Polsce pozostaje nadal niemożność precyzyjnego ustalenia faktów gospodarczych i zachodzących pomiędzy nimi zależności. Dlatego też plan nie jest czymś absolutnie sztywnym i niezmiennym, lecz stanowi koordynującą wytyczną, wymagającą bezustannego sprawdzania i korygowania w okresie realizacji. Tak pojęte planowanie nie jest formą bezdusznej kazuistyki gospodarczej, lecz raczej sposobem ujęcia i zorganizowania działalności gospodarczej całego społeczeństwa, skoncentrowania jej na określonych, ogólnych celach i jak najpełniejszego zaktywizowania nie tylko dla wykonania planu w zamierzonym czasie i zakresie, lecz ponadto dla jego przekroczenia, tam gdzie jest to możliwe.

Plan obejmujący całokształt działalności ekonomicznej musi opierać się na znajomości głównych jego wytycznych przez wszystkich

obywateli. Całe społeczeństwo musi być przekonane o jego słuszności i realności oraz o ważności pełnej realizacji planu dla bytu i rozwoju narodowego.

W porównaniu z wytycznymi grudniowymi lipcowy projekt stawia szersze zadania, przewidując znaczne przyspieszenie tempa rozwoju ekonomicznego i wzrostu produkcji. Jak wielka zachodzi różnica między wytycznymi i ostatecznym planem różnica tempa, wynika z porównania przewidywań wzrostu produkcji przemysłowej i rolniczej w porównaniu z rokiem 1949. Wytyczne przewidywały w roku 1955 wskaźnik produkcji przemysłowej 185—195 i rolniczej 135—145, projekt lipcowy ustanawia wskaźnik produkcji przemysłowej 258,3 i rolniczej ponad 150 w stosunku do 1949 roku. Ta zmiana tempa przyspiesza realizację podstawowych zadań planu sześcioletniego: znacznego podniesienia poziomu sił wytwórczych i budowy podstaw socjalizmu w Polsce.

W lapidarnym skrócie można ująć następująco podstawowe zadania planu. W ciągu 6 lat Polska ma znacznie rozbudować swą bazę produkcyjną, zwiększyć dwa i pół razy wytwórczość przemysłową i o połowę produkcję rolną, odpowiednio rozbudować komunikację i handel, jednocześnie wypierając żywioły kapitalistyczne z gospodarki miast i wsi, wprowadzając uspołecznione formy gospodarowania na wsi, znacznie podwyższyć stopę życiową ludności, a jednocześnie podnieść jej poziom kwalifikacji zawodowych, oświatę i kulturę, przy utrzymywaniu i rozwoju wzajemnych stosunków gospodarczych ze Związkiem Radzieckim i krajami Demokracji Ludowej i przy oparciu gospodarki w większym jeszcze niż obecnie stopniu o zasady ścisłego planowania i organizacji.

Tak szeroko pojęte i śmiałe zadanie wymaga dokładnego określenia, kto, co, kiedy, gdzie i jak ma robić, aby efekt końcowy wypadł zgodnie z planowanymi założeniami. Wymaga mobilizacji wszystkich sił społecznych dla realizacji planu, przygotowania odpowiednich kadr, unowocześnienia metod produkcji, wzrostu wydajności pracy, plano-

wości w stosunkach między miastem a wsią i wreszcie wysokiego poziomu pracy organizacyjnej.

Należy stwierdzić, że po raz pierwszy w historii polskiej wkroczyliśmy w okres, w którym przed narodem stoją tak wyraźne, tak śmiałe i wielkie zadania przetworzenia całokształtu życia społeczno-gospodarczego, skoncentrowane w tak niewielkim przeciągu czasu. Słusznie więc można mówić, że znajdujemy się w fazie polskiej rewolucji gospodarczej o rozmiarach u nas nie spotykanych, będącej jednocześnie wstępnym krokiem do dalszej przebudowy życia społeczno-gospodarczego na zasadach, jakie wysunęła i realizuje w kręgu blisko połowy ludności globu ziemskiego rewolucja społeczna.

Przejdźmy teraz kolejno najważniejsze działy zagadnień planu sześciu lat.

Przemiany struktury gospodarczej kraju

Pomimo zmian, jakie nastąpiły w strukturze ekonomicznej przez przesunięcie granicy ku zachodowi, pomimo wielkich osiągnięć w latach odbudowy Polska pozostaje pod względem struktury gospodarczej nadal krajem o niskim stopniu uprzemysłowienia i znacznej przewadze produkcji rolniczej. Jednocześnie z niewielkim stopniem uprzemysłowienia występuje u nas koncentracja przemysłu w kilku okręgach, co powoduje, że wielkie połacie kraju nadal są zacofane gospodarczo i nie korzystają z tych możliwości, jakie stwarza postęp techniczny i ekonomiczny.

Przemysł

Plan 6-letni przewiduje forsowne uprzemysłowienie kraju. Szczególniejsze i dalekowzroczne znaczenie uprzemysłowienia wiąże się z położeniem nacisku na trzy kapitalne zagadnienia strukturalne.

Po pierwsze: uprzemysłowienie dotyczyć będzie specjalnie rozwoju wytwórczości środków produkcji: maszyn, urządzeń przemysłowych, środków komunikacyjnych itp. W ten sposób uzyska Polska trwałe

Podstawy dla kontynuowania procesu uprzemysławiania oraz dla stałego uzupełniania i unowocześniania swego aparatu produkcyjnego w latach późniejszych.

Po drugie: rozwój produkcji przemysłowej idzie w parze z rozwojem produkcji surowców przemysłowych: rud, stali, węgla, kopalin dla przemysłu chemicznego oraz syntetycznych, jak kauczuk, paliwa płynne, produkty syntezy chemicznej itp. Rozwój produkcji własnych surowców stwarza niezależną i trwałą bazę dla przemysłu, staje się czynnikiem stabilizacji struktury gospodarczej, a jednocześnie pozwala na maksymalne wyzyskanie własnych bogactw naturalnych.

Po trzecie: lokalizacja nowych zakładów przemysłowych opiera się na przesłankach ekonomicznych i społecznych.

Nowe zakłady powstaną tam, gdzie wymagają tego warunki techniczno-ekonomiczne (np. bliskość złóż surowca) i społeczno-ekonomiczne (przeludnienie rolnicze, bliskość bezpośredniego konsumenta itp.). Oznacza to wielką aktywizację obszarów dotychczas martwych pod względem przemysłowym, zbliżenie zagadnień wytwórczości fabrycznej do całego społeczeństwa, odpadnięcie szeregu zagadnień i kosztów dodatkowych, jakie wywołuje nadmierna koncentracja przemysłu na małych obszarach.

W ramach tak zaplanowanego forsownego uprzemysłowienia kraju osiągniemy w ostatnim roku planu następujące rezultaty:

1. podniesiemy udział wytwórczości środków produkcji w ogólnej wytwórczości przemysłowej kraju do 63,5% (w r. 1949 = 59,1%);
2. w produkcji maszyn osiągniemy wskaźnik wzrostu 364 w porównaniu z 1949;
3. uruchomimy nową zupełnie u nas produkcję: turbin parowych, kotłów wysokoprężnych, maszyn papierniczych, pomp odśrodkowych o dużej wydajności, wysoko sprawnych obrabiarek, nowych typów maszyn rolniczych, wielkich silników napędowych, transformatorów najwyższego napięcia, wielkiej syntezy chemicznej, mas plastycznych, półfabrykatów organicznych, farb i lakierów, środków leczniczych,

ekstraktów garbarskich, paliw syntetycznych, kauczuku syntetycznego, kwasu siarkowego z anhydrytu i gipsów itd.;

4. podniesiemy czterokrotnie produkcję maszyn rolniczych i traktorów, w porównaniu z r. 1949, osiągniemy produkcję 25.000 sztuk samochodów ciężarowych i 12.000 sztuk osobowych, powiększymy dziewięciokrotnie budowę statków morskich oraz przeszło trzykrotnie budowę maszyn i aparatów elektrycznych, trzy i pół raza produkcję chemiczną itd. itd.;

5. w dziedzinie surowców podwoimy produkcję stali (4,6 mil. ton), powiększymy do 100 mil. ton (o 35%) produkcję węgla, do 19,3 miliardów KWh produkcję energii elektrycznej, do 4,9 mil. ton produkcję cementu i do 3,7 miliardów sztuk produkcję cegieł, do 3 mil. ton wydobyć rud żelaza, do 3,2 mil. ton wydobyć rud miedzi, do 394 tys. ton wydobyć ropy naftowej, do 414 tys. ton produkcję celulozy;

6. znaczne powiększenie produkcji przemysłu lekkiego (konsumcyjnego) i spożywczego, co wyrazi się zwiększoną poważnie produkcją tkanin wełnianych, bawełnianych i jedwabnych, obuwia skórzanego, cukru, mydła, piwa, papierosów, radioodbiorników, motocykli, rowerów, porcelany itd. itd.;

7. podstawy materialne dla upowszechnienia i rozwoju twórczości naukowej, artystycznej, kulturalnej i oświaty przez zwiększenie produkcji papieru, unowocześnienie przemysłu poligraficznego, wytwarzanie pomocy szkolnych i naukowych, instrumentów muzycznych, artykułów fotochemicznych i kinotechnicznych;

8. blisko pięciokrotny rozwój przemysłu drobnego państwowego i spółdzielczego;

9. udział województw wysoce uprzemysłowionych (katowickie, opolskie, wrocławskie, łódzkie) w całkowitym zatrudnieniu przemysłowym spadnie z 65,8% w r. 1949 do 54,3% w r. 1955; rozpocznie się krystalizacja nowych okręgów przemysłowych: krakowskiego (Nowa Huta, zakłady syntezy chemicznej), warszawskiego (odbudowa i rozbudowa przemysłu metalowego i elektrotechnicznego), często-

chowskiego (nowa huta i kopalnie rud), kujawskiego (przemysł chemiczny i energetyka) i staropolskiego (woj. kieleckie — przemysł metalowy).

Rolnictwo

Struktura produkcyjna polskiego rolnictwa opierała się i dotychczas opiera się w przeważającej mierze na drobnotowarowej gospodarce indywidualnej. Jedynie państwowe gospodarstwa rolne i nowo powstające spółdzielnie produkcyjne rolnicze reprezentują obiekty, pozwalające osiągać zarówno wielką wydajność jak i dużą masę towarową na potrzeby ludności nierolniczej. Stosowane u nas metody produkcyjne daleko pozostają jeszcze w tyle za nowoczesnymi osiągnięciami w dziedzinie techniki rolniczej, a co za tym idzie, również produkcja z hektara i wydajność produkcji hodowlanej utrzymuje się na niskim poziomie.

W takiej sytuacji plan forsownego uprzemysłowienia kraju, powodujący wzrost zatrudnienia w przemyśle i podniesienie rozmiarów spożycia, musi być związany bezwzględnie z planem dostosowania produkcji rolniczej do zwiększonych potrzeb społeczeństwa kraju uprzemysłowionego. Położenie nacisku na harmonijny rozwój produkcji rolniczej stanowi wyraz podstawowej tendencji gospodarki zmierzającej do socjalizmu: wszechstronnego i maksymalnego rozwoju sił wytwórczych społeczeństwa.

Powiązania ekonomiczne produkcji przemysłowej i rolniczej stwarzają istotne współzależności rozwojowe między tymi działami gospodarki narodowej. Plan przewiduje, że rozbudowujący się przemysł zaopatrzy rolnictwo w dostatecznej i stale rosnącej ilości w traktory i maszyny rolnicze, w samochody i paliwo, w nawozy sztuczne i energię elektryczną. Rolnictwo zaś dostarczy odpowiedniej ilości artykułów żywnościowych dla ludności i surowców rolniczych dla przemysłu: skór, łąnu, oleistych, jak również dla przetwórstwa rolniczego (buraki, ziemniaki, ziarno, zwierzęta rzeźne itd.).

Główne przewidziane zmiany w strukturze wytwórczości rolnej są następujące: 1. ogólny wzrost produkcji o 50%, 2. szybszy wzrost produkcji zwierzęcej (o 68%) niż roślinnej (o 39%), 3. w produkcji zbożowej przestawianie się na uprawę pszenicy (wzrost o 58%) i jęczmienia (o 90%) kosztem żyta (wzrost o 2%) i owsa (o 21%), 4. silniejszy wzrost produkcji roślin technicznych: buraków cukrowych o 68%, oleistych o 134%, włóknistych o 72%, ich słomy o 111%, 5. rozbudowa bazy paszowej, co zapewni wzrost produkcji zielonej masy pastewnej na sztukę bydła i koni o 28%, a okopowych o 40%, 6. wzrost wydajności dla 4 zbóż z hektara o 41% w por. z planem na r. 1949, oraz znaczny wzrost wydajności jednostkowej zwierząt; mleczność krów wzrosnąć ma o 27%, przeciętna waga bydła o 4%, 7. rozszerzenie bazy przemysłu wełnianego przez zwiększenie produkcji wełny o 169% do 5.700 ton rocznie.

Osiągnięcie w tak krótkim czasie tak poważnego zwiększenia produkcji rolniczej wymaga uczynienia olbrzymiego kroku naprzód w dziedzinie uprawy roli i hodowli, a jednocześnie zmiany w postawie i organizacji gospodarczej wsi. Nowoczesna technika rolnicza wymaga stosowania dużych ilości maszyn polowych i traktorów, gdyż tylko w ten sposób można w pełni wykorzystać glebę w okresie wegetacyjnym oraz przygotować ją mechanicznie do maksymalnej wydajności. Jednocześnie wysoka wydajność produkcji rolnej wymaga stosowania wielkich ilości nawozów sztucznych dla pokrycia ubytku, jaki stwarza w glebie wysoka wydajność z hektara.

Plan przewiduje dostarczenie rolnictwu w ciągu sześćdziesięciu lat 61.000 traktorów i odpowiedniej ilości maszyn rolniczych, przy czym 70% traktorów i około 90% maszyn rolniczych pochodzić będzie z produkcji krajowej. Zaopatrzenie w nawozy sztuczne wzrośnie do r. 1955 o 127% na 1 ha powierzchni zasianej, czyli będzie niemal sześć razy wyższe niż przed wojną. Łączne zaopatrzenie w czysty azot, fosfor i potas wyniesie na 1 ha zasiewów 40,1 kg rocznie. W poważnym stopniu pozwoli usprawnić pracę na wsi elektryfikacja 8.900 gromad wiej-

skich i zaopatrzenie ich w silniki i urządzenia elektryczne. Państwowe gospodarstwa rolne wykazą trzykrotnie szybszy wzrost produkcji niż całość rolnictwa. Ich produkcja roślinna wzrośnie o 123%, zwierzęca o 353%. Ogółem produkcja towarowa PGR wyniesie w r. 1955 15,9% całości produkcji towarowej rolnictwa, gdy w r. 1949 wynosiła 7,9%. Tak szybki wzrost wytwórczości w PGR będzie stanowił przykład możliwości rozwoju produkcji dla reszty wsi polskiej. Jednocześnie PGR będą zaopatrywały spółdzielnie produkcyjne oraz małe i średnie gospodarstwa chłopskie w nasiona selekcyjne i zwierzęta zarodowe.

Proces dobrowolnego rozwoju wiejskiej spółdzielczości produkcyjnej przyspieszać będzie rozbudowa sieci Państwowych Ośrodków Maszynowych (wzrost z 30 do 850 stacji, traktorów z 200 do 35.890) jako bazy technicznej, szeroka pomoc kredytowa i inwestycyjna Państwa w zaopatrywaniu w nawozy i w elektryfikacji wsi oraz wzrost uświadczenia i bojowości klasowej mas biednych i średnich chłopów i wyszkolenie niezbędnej ilości wykwalifikowanych kadr kierowniczych i agronomicznych.

Transport i komunikacja

Ogólny rozwój ekonomiczny nie może być hamowany obecnymi zdolnościami przewozowymi naszych kolei, dróg kołowych i wodnych. Nowe zadania wynikną z konieczności powiązania nowych ośrodków Przemysłowych z miejscami zbytu i produkcji surowców, z globalnego wzrostu produkcji przemysłowej i rolnej, z rozwoju budownictwa i tranzytu. Ogólny wzrost przewozów wszystkimi środkami transportu w por. z r. 1949 wyniesie w towarach 117%, w osobach 104%.

Na kolejach nastąpi stosunkowo najmniejszy wzrost przewozu towarów, bo tylko o 74%. W stosunku jednak do r. 1938 przewozy kolejowe towarów na głowę ludności wzrosną prawie czterokrotnie. Wzrost przewozu osób na kolejach będzie niemal dwukrotny (o 90,5%). Tak znaczne powiększenie ruchu kolejowego wymagać będzie przebudowy węzłów kolejowych, zwiększenia przelotności na

głównych magistralach oraz budowy nowych linii kolejowych. Łącznie zbudowanych będzie 704 kilometry nowych linii kolejowych. Nastąpi również elektryfikacja ruchu na 541 km linii kolejowych w szczególności w obrębie węzła warszawskiego, gdańsko-gdynińskiego i częściowo katowickiego. Umożliwi to znaczne przyspieszenie przewozu osób do tych wielkich ośrodków miejskich.

Największy wzrost przewozów osiągnie transport samochodowy. Przewóz samochodami osób i towarów wzrośnie jedenastokrotnie. Ogólna liczba samochodów ciężarowych w kraju podwoi się. Powstanie sieć obsługi technicznej i remontowej samochodów. Drogi kołowe ulegną rozbudowie i modernizacji. W ciągu 6 lat powstanie 6.100 km nowych dróg twardej nawierzchni, 4.000 km dróg zostanie przebudowanych i uzyska wyższy typ nawierzchni.

Podwoją się przewozy na śródlądowych drogach wodnych. Z wielkich inwestycji na tym odcinku przewidziane jest wykonanie pierwszego etapu budowy wielkiej drogi wodnej Wschód-Zachód przez skanalizowanie Bugu od ujścia do Wisły do granicy polsko-radzieckiej i zapewnienie na nim żeglugi dla barek do 250 ton. Droga wodna Wschód-Zachód będzie miała wielkie znaczenie dla rozwoju obrotów handlowych ze Związkiem Radzieckim (m. in. ruda krzyworska) i tranzytu. W następnych latach będzie ona rozbudowana dla barek pojemności 1.000 t.

Przeszło trzykrotny wzrost przewozów przewiduje się w żegludzie morskiej i przybrzeżnej. Polska flota handlowa będzie powiększona pod względem liczby jednostek o 186%, a pod względem nośności o 208%. Jednocześnie rozbudowa portów morskich zapewni im zdolność przeładunkową łącznie 32 mil. ton towarów rocznie.

Obrót towarowy

Wzrastająca produkcja przemysłowa i rolnicza spowoduje znaczne powiększenie masy towarowej przeznaczonej na spożycie wewnętrzne. Wymagać to będzie odpowiedniej rozbudowy organizacji handlu hurt-

towego i detalicznego. W sumie obrót towarowy wzrośnie w ciągu 6 lat mniej więcej dwukrotnie. Plan przewiduje praktycznie całkowite przejście handlu wewnętrznego w formy uspołecznione.

Dla zaspokojenia potrzeb handlowych powstanie ponad 87.800 nowych detalicznych placówek handlu uspołecznionego. Zakłady żywienia zbiorowego osiągną w sumie 11.000 punktów, co umożliwi żywienie 2,2 milionów osób dziennie.

Specjalne znaczenie posiadać będzie organizacja skupu na wsi. Utrzymywanie się gospodarki indywidualnej wymagać będzie przejmowania masy towarowej przez skup uspołeczniony dla jej następnego jednolitego i planowego rozdziału pomiędzy konsumentów.

Inwestycje i budownictwo

Przeznaczone w latach 1950 — 1955 kwoty na inwestycje zamykają się olbrzymią sumą 6,1 biliona (6.100 miliardów) złotych. Nakłady inwestycyjne będą w r. 1955 trzy i pół raza wyższe niż w r. 1949. W porównaniu z okresem przedwojennym (1938) nakłady inwestycyjne, przypadające na jednego mieszkańca, będą w r. 1955 osiem razy wyższe. Dane te wskazują na ogrom wysiłku wkładanego w szybką akumulację ekonomiczną. W okresie planu większość środków uzyskiwanych przez wzrost produkcji przeznaczać będziemy na dalszą rozbudowę kraju.

Nakłady inwestycyjne skoncentrowane będą głównie na odcinku inwestycji przemysłowych. Bardzo znaczny wzrost nakładów nastąpi w rolnictwie i leśnictwie oraz na urządzenia socjalne i kulturalne. Najszybszy wzrost wskaźnika nakładów nastąpi w budownictwie mieszkaniowym. Kwoty przeznaczone na budownictwo mieszkaniowe będą prawie pięć razy wyższe w r. 1955 niż w r. 1949. W sumie w okresie Planu wybudowanych będzie 723.000 izb mieszkalnych.

Podobnie jak w dziedzinie obrotu towarowego i przemysłu, również w budownictwie realizatorem planu będzie prawie w całości (99,4%) sektor uspołeczniony.

Przemiany społeczno-gospodarcze

Plan sześcioletni został określony jako plan generalnej ofensywy socjalizmu. Oznacza to, że jednocześnie z rozwojem ekonomicznym zakłada on przeprowadzenie zasadniczych przemian społeczno-gospodarczych, wynikających z założeń socjalizmu i będących kontynuacją i rozwinięciem reform społecznych dokonanych w pierwszym okresie rządów Polski Ludowej.

Porównując tempo zwiększania się dochodu narodowego w krajach kapitalistycznych w okresie ich największego rozwoju z tempem przyrostu dochodu narodowego przewidzianego w planie 6-letnim, rzuca się w oczy olbrzymia różnica na naszą korzyść. Gdy w Stanach Zjednoczonych w latach 1890 — 1913 roczny przyrost dochodu narodowego wynosił 4,1%, w Anglii 2,4%, w Niemczech 2,6%, plan przewiduje w Polsce w latach do 1955 przeciętny roczny przyrost dochodu narodowego, wynoszący 13,4%. Nieco wyższy stopień rocznego przyrostu dochodu narodowego wykazał w latach 1929—1935 Związek Radziecki (14,5%).

Osiągnięcie tak wysokiego przyrostu dochodu narodowego możliwe jest w systemie gospodarczym, w którym całe społeczeństwo poprzez udział w dochodzie jest zainteresowane w rozwoju ekonomicznym kraju. Sprzeczność, występująca pomiędzy klasami posiadającymi a masami pracującymi w ustroju kapitalistycznym na tle niewspółmiernego udziału w dochodzie narodowym, powoduje hamowanie tych procesów rozwojowych.

W Polsce elementy kapitalistyczne występują jeszcze w dość znacznym stopniu i w mieście, i na wsi. Udział ich w podziale dochodu narodowego został w roku 1949 zmniejszony do 9%. Plan sześcioletni przewiduje dalsze, systematyczne ograniczanie, wypieranie i likwidowanie elementów kapitalistycznych.

Likwidacja elementów kapitalistycznych w przemyśle dokonana będzie praktycznie w 99% przez rozbudowę wytwórczości państwowej, a w rzemiośle przez produkcję spółdzielczą. Podobnie będzie

w budownictwie (99,6%) i w handlu (100%). Terenem natomiast zasadniczej walki o wyparcie elementów kapitalistycznych pozostanie wieś, gdzie według szacunkowych danych 26% produkcji przypadało w r. 1949 na wytwórczość gospodarstw kapitalistycznych, tzn. bogaczy wiejskich. W planie sześcioletnim stosowana będzie polityka ograniczania elementów kapitalistycznych na wsi przez rozwój sektora socjalistycznego gospodarki rolnej, rozszerzanie kontraktacji, społeczniowy skup, politykę podatkową, kredytową i pomocy dla biednych i średniorolnych gospodarstw.

W okresie planu nastąpią również wielkie przeobrażenia społeczno-gospodarcze w następstwie przewidzianych zmian w rozmiarach i strukturze zatrudnienia. Plan przewiduje wzrost liczby zatrudnionych w sektorze socjalistycznym poza rolnictwem o 2.100.000 osób. W tej kwocie mieści się liczba 1.200.000 kobiet. Jednocześnie poziom kwalifikacji zawodowych, liczącej około 5,7 mil. osób masy zatrudnionych, będzie musiał być znacznie podniesiony dla sprostania nowym, skomplikowanym procesom produkcyjnym i gospodarczym. W ostatnim roku planu ludność Polski będzie inaczej niż teraz zróżnicowaną pod względem zawodowym, w znacznie większym stopniu zamieszkałą w miastach czy osiedlach robotniczych, powiązaną silnie z wielkimi nowoczesnymi zakładami pracy. Ludowa inteligencja, wychowana i wyszkolona w okresie powojennym, uzupełni konieczną ilość kadr fachowych, wykazując zasadniczo odmienną postawę od dawniejszej postawy inteligenckiej. Poza młodością i fachowym przygotowaniem wniesie ona świeży prąd kulturalny, oparty na silnym związku z ludem, przywiązaniu do twórczych osiągnięć rewolucji społecznej, do kraju rodzinnego i do tych wszystkich ludzi na świecie, z którymi sprzymierzona walczyć będzie o pokojową realizację haseł socjalizmu.

Stosunki z zagranicą

Plan 6-letni przewiduje w dziedzinie stosunków gospodarczych z zagranicą przede wszystkim zacieśnienie wzajemnych stosunków ekonomicznych z Związkiem Radzieckim i krajami Demokracji Lu-

dowej. Stosunki te oparte są na zasadach socjalistycznej solidarności i wzajemnej pomocy i służą planowemu przyspieszeniu i poszerzeniu rozwoju sił wytwórczych. Rozwój tych stosunków wzmacnia znacznie gospodarczą pozycję Polski i innych krajów Demokracji Ludowej wobec świata kapitalistycznego.

Szczególniejsze znaczenie mają dla nas stosunki ekonomiczne z ZSRR. Zawarte układy na lat 8 ustalają wzajemny obrót towarowy, zapewniający Polsce dostawę najpotrzebniejszych surowców i materiałów przemysłowych, jak rudy żelaznej, bawełny i wełny, metali kolorowych, paliw płynnych, apatytów, łożysk kulkowych itp. Nawza- jem Polska uzyskuje dzięki tym umowom zbyt swych nadwyżek pro- dukcyjnych. Poza umową handlową korzysta Polska z dostaw sprzętu inwestycyjnego z ZSRR. Otrzymujemy kompletne urządzenia dla nowej wielkiej huty żelaza pod Krakowem i dla innych hut stali zwykłych i szlachetnych, dla kopalnictwa rud, węgla i ropy, dla pro- dukcji metali kolorowych, dla wielkiej chemii przemysłowej, ener- getyki, budowy samochodów, traktorów, ciężkich maszyn itp. Jedno- cześnie Polska korzysta bezpłatnie z technicznego doświadczenia ra- dzieckiego, z licencji i patentów, a także z pomocy w projektowaniu, budowie i montażu szeregu wielkich obiektów, jak również z możli- wości odbywania przez naszych inżynierów, techników i robotników wykwalifikowanych praktyk w zakładach radzieckich. Wreszcie Pol- ska otrzymuje kredyty inwestycyjne od Związku Radzieckiego w kwó- cie 2,2 miliardów rubli.

Przewidziana planem zdecydowana kierunkowo tendencja rozwo- jowa naszych stosunków zagranicznych jest w pewnej mierze następ- stwem prowadzonej przez państwa zachodnie blokady dostaw do Pol- ski inwestycji przemysłowych. Wyraża się w tym obawa przed na- szym uprzemysłowieniem i samodzielnym rozwojem ekonomicznym. Z drugiej strony na kierunek wymiany ma również wpływ otwarcie szeroki możliwości handlowych w następstwie zwycięstwa sił ludo- wych w Chinach. Dominujące jednak znaczenie dla wyboru partner-

rów handlowych ma dążność do rozwoju stosunków zagranicznych na płaszczyźnie socjalistycznej solidarności.

Dobrobyt materialny i kulturalny

Pomimo że forsowne uprzemysłowienie i rozwój ekonomiczny kraju w głównej mierze opiera się na własnych środkach gospodarczych (plus kredyty inwestycyjne z ZSRR) i że wykazuje niezmiernie szybkie tempo przyrostu dochodu narodowego, bardzo poważnie zwiększy się również strona konsumpcyjna naszej gospodarki w planie, decydująca o dobrobycie materialnym i kulturalnym ludności. Wyrazi się to we wzroście stopy życiowej ludności o 50 do 60% w porównaniu z r. 1949. .

Na wzrost stopy życiowej ludności złoży się szereg czynników. Po pierwsze: ogólny wzrost liczby zatrudnionych i ich udziału w ogólnej liczbie ludności. Spowoduje to powiększenie zarobków liczonych na głowę ludności lub na jednostkę rodzinną. Po drugie: realne zarobki wzrosną o 40% przez podniesienie płac i przez obniżenie cen. Po trzecie: nastąpi poważna poprawa ogólnych warunków mieszkaniowych, sanitarnych, komunikacyjnych, służby zdrowia, opieki nad matką i dzieckiem i rozszerzenie akcji wczasów letnich.

Ogólne podniesienie się stopy życiowej pójdzie w parze ze wzrostem oświaty i kultury. Likwidacji ulegnie analfabetyzm, zwiększy się znacznie akcja wydawnicza, rozwinie się szkolnictwo wszelkich stopni, szczególnie w związku z koniecznością przygotowania kadr, wzrośnie liczba kin, teatrów, abonentów radia itp.

Ten wzrost ogólnego dobrobytu materialnego i kulturalnego stanowić będzie na przestrzeni lat planu udział obecnego pokolenia w powiększonym znacznie bogactwie narodowym.

Warunki wykonania planu

Wykonanie tak szeroko i śmiało nakreślonego planu gospodarczego stawiać będzie Polskę przed szeregiem poważnych trudności,

większych, bardziej skomplikowanych niż te, jakie się nasuwały w dotychczasowej odbudowie kraju.

Pierwszym oczywistym warunkiem powodzenia jest zdanie sobie sprawy nie tylko z zakresu planu, lecz również z trudności, jakie się wiążą z jego wykonaniem. Drugim warunkiem jest zmobilizowanie wszystkich sił społecznych, partyjnych i bezpartyjnych, rozumiejących, co plan oznacza dla Polski i właśnie dlatego gotowych do pracy i walki o jego jak najpełniejsze wykonanie. Trzecim warunkiem to przygotowanie odpowiednich kadr, inaczej mówiąc, fachowe i moralne przygotowanie ludzi, którzy plan będą wykonywać na wszelkich jego stopniach i etapach. Zagadnieniom właściwej polityki kadr w świetle zadań planu 6-letniego poświęcony był specjalny referat na V Plenum KC PZPR. Do zagadnienia tego powrócimy również na łamach „Życia i Myśli”.

O ile wymienione trzy pierwsze warunki powodzenia planu związane są nierozłącznie z postawą i kwalifikacjami człowieka, o tyle następne warunki mają raczej charakter wskazówek metodycznych ustalających drogi, po jakich pójść musi ogólnie pojęty rozwój ekonomiczny, aby umożliwić osiągnięcie planowanych wyników.

Pierwszym z tej kategorii warunków jest konieczność zastosowania w naszej gospodarce postępowych osiągnięć technicznych. Oznaczać to będzie wprowadzenie wzgl. rozszerzenie zakresu mechanizacji procesów produkcyjnych, elektryfikacji, automatyzacji obsługi urządzeń i kontroli, intensyfikacji procesów produkcyjnych i usługowych, powiększania wielkości obiektów produkujących, zastępowania procesów produkcyjnych periodycznych ciągłymi, normalizacji procesów technologicznych, oraz stosowania zdobyczy chemii w szeregu dziedzin gospodarki. Postęp w procesach produkcyjnych wymaga rozbudowy sieci instytutów badawczo-naukowych, rozwoju nauk i przełamywania konserwatyizmu w dziedzinie techniki.

Drugim warunkiem jest osiągnięcie znacznego wzrostu wydajności pracy, urządzeń i materiałów, a tym samym obniżenia kosztów

własnych. Wzrost wydajności wymaga w szeregu wypadków odnowienia urządzeń istniejących, przede wszystkim jednak wymaga stosowania sprawdzonych naukowo technicznych norm pracy i stałego ich poprawiania. Wzrost wydajności pracy, osiągany dzięki lepszej organizacji i normalizacji czynności roboczych, musi być szybszy niż wzrost zarobków, gdyż tylko w ten sposób można uzyskać niżkę kosztów własnych i zwiększoną akumulację na potrzeby inwestycyjne. Jednocześnie z odnawianiem urządzeń i racjonalizacją pracy winno postępować lepsze wykorzystywanie surowców, materiałów i paliw w produkcji przez stosowanie oszczędnych norm zużycia, likwidację marnotrawstwa, kontrolę zużycia, stosowanie materiałów zastępczych itp. Jak wielkie znaczenie dla wykonania planu ma obniżenie kosztów własnych produkcji właśnie przez wzrost wydajności pracy, urządzeń i surowców, widać z tego, że przewidziane w planie obniżenie kosztów własnych równe jest w sumie połowie całości planowanych nakładów inwestycyjnych.

Trzecim warunkiem powodzenia jest oparcie stosunków pomiędzy miastem i wsią na zasadach planowości. Chodzi tu o utrzymanie regularności w dopływie zwiększonych ilości artykułów żywnościowych i surowców rolniczych do miast i wyeliminowanie ujemnych skutków wahań sezonowych i zaburzeń rynkowych, wywoływanych przez elementy kapitalistyczno-spekulacyjne. Zagadnienie to rozwiąże planowy skup produkcji rolniczej.

Czwartym wreszcie i ostatnim warunkiem powodzenia planu jest osiągnięcie wyższego poziomu pracy organizacyjnej. Na tym polu jest szczególnie wiele do zrobienia, gdyż ani instytucje planujące, ani organizacje gospodarcze, ani Związki Zawodowe i organizacje młodzieżowe nie są jeszcze dość silnie związane z terenem bezpośredniej pracy robotnika i chłopca i nie znalazły jeszcze w pełni skutecznych i właściwych metod oddziaływania na wykonywanie planu. Wysoki poziom pracy organizacyjnej ponownie wiąże się z zagadnieniem właściwie przygotowanych kadr i stanowi jedno z kluczowych trudnych zagadnień planu.

Plan 6-letni planem gospodarki pokojowej

Po tym ogólnym przeglądzie założeń i zakresu planu 6-letniego wypada jeszcze spojrzeć nań z punktu widzenia współczesnej sytuacji międzynarodowej. Siły podlegające do wojny w imię interesów imperialistycznych dysponują znacznym zespołem państw kapitalistycznych, w których od dłuższego czasu życie gospodarcze nastawione jest na zbrojenia i przygotowanie wojny. Zupełnie otwarcie na usługach wojny imperialistycznej stoi również przemysł zachodnio-niemiecki.

Plan 6-letni jest planem pokojowego budownictwa, planem wszechstronnego zagospodarowania kraju, planem pełnego rozwoju sił wytwórczych, służących dobrobytowi i kulturze. Zawiera on również elementy walki, lecz walki społeczno-gospodarczej, zmierzającej do ustanowienia ustroju, wyłączającego wyzysk i niewolę. Zawiera on element mobilizacji i walki, ale o osiągnięcia pokojowe, o większą liczbę izb, fabryk, szkół, szpitali, o większą ilość butów, odzieży, chleba powszedniego, o książkę, teatr, kino, przede wszystkim zaś o pełny rozwój i podniesienie każdego człowieka pracy do tej godności, jaką mu daje wysiłek czyniony nie dla własnej tylko korzyści, lecz dla zbiorowości ludzkiej, narodowej i międzynarodowej.

PERSONALIZM KATOLICKI

Nie ulega wątpliwości, że jednym z najbardziej znamienitych przejawów katolickiej myśli współczesnej jest personalizm. Pisano o nim u nas wiele, ale mimo to wszystko jest jeszcze o nim do powiedzenia, zwłaszcza że ruch ten znajduje się wciąż — co wynika zresztą z jego istoty — w stanie płynnym i we wszystkich kierunkach stoją jeszcze przed nim nowe możliwości. Z tych względów wydaje się rzeczą pożyteczną syntetyczne ujęcie personalizmu, jego drogi rozwojowej i oblicza dzisiejszego, jego podstawowych poglądów i dążeń, jego najważniejszych rozgałęzień i postaci.

Rozwój pojęcia personalizmu

Słowo „personalizm” (od łacińskiego *persona* — rola lub maska aktora) użyte zostało po raz pierwszy przez Fryderyka Schleiermacha w jego „Mowach” (1799) i było równoznaczne z pojęciem teizmu. W Anglii do filozofii pojęcie to wprowadził John Grote (1865), a w Ameryce w r. 1863 Brunon Alcott, rozumiejąc przez nie „naukę, że ostateczną rzeczywistość świata stanowi Osoba Boska, która zachowuje wszechbył dzięki nieustannemu aktowi Swej woli twórczej”. Termin „personalizm” we właściwym znaczeniu określić można jako system jaźni, pozostających w łączności z Najwyższą Osobowością, przy czym tę Najwyższą Osobowość pojmując jako istniejącą w ciągłej, konkretnej obiektywizacji jej myśli i woli oraz jako ostateczną treść wszystkiego, co zostało stworzone. Innymi słowy: personalizm to filozofia, uznająca osobowość (Boga i człowieka) za najwyższą wartość i za klucz do zrozumienia bytu.

Choć termin „personalizm” jest nowoczesny, to jednak ma on za sobą długą drogę wysiłku myślowego, tłumaczącego jaźń czy osobę jako część fenomenologicznego doświadczenia. Personalistyczne elementy znajdujemy u Heraklita (536—470) w jego twierdzeniu, że „charakterem człowieka jest jego demon”, i że logos jest stałą za-

sadą ciągłości w świecie zmian. *Anaksagoras* (500—430) w swej kosmogonii dał filozofii rys fenomenologiczny twierdząc, że umysł kieruje wszystkimi rzeczami, które miały być, które były i które są, jest siłą kierującą i podporządkowującą. *Protagoras* (480—420) podkreślił personalistyczny charakter poznania w swym słynnym powiedzeniu: „Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy”.

Pojęcie osoby zyskuje swój szczyt w filozofii greckiej w *Sokratesie* (470—399), uznającym duszę albo jaźń za centrum, z którego bierze się wszelka czynność człowieka. Wreszcie pierwiastki personalistyczne występują u *Arystotelesa* (384—322), który utrzymywał, że jedynie to, co konkretne i indywidualne, może być rzeczywiste i że świadomość stanowi najwyższą istotę.

Ten jednak sposób myślenia był na ogół raczej obcy hellenizmowi, którego pojęcie osobowości było dość ograniczone.

Pierwszy św. *Augustyn* (354—430) uczynił osobę najwyższą zasadą. Zapewniał on, że myśl, a także myśliciel są najpewniejszą z wszystkich rzeczy, i że indywidualność duszy ludzkiej lub wewnętrzne doświadczenia to najbardziej przekonujący dowód istnienia Boga i świata. *Boecjusz* (475—525) dostarczył filozofii określenia osoby ludzkiej, które utrzymało się w całym okresie średniowiecza: „Osoba jest indywidualną substancją rozumowej natury”. Myśl personalistyczna w scholastyce znajduje uwieńczenie u św. *Tomasza z Akwinu* (1225—1274), o którym tutaj nieraz jeszcze będzie mowa.

Niesposób wyliczyć wszystkich myślicieli nowożytnych, którzy reprezentują linię personalistyczną. W pewnym stopniu reprezentuje ją już sam twórca nowoczesnej filozofii *Kartezjusz*, choć znajdował on w osobowości tylko podstawę jedności między myślą a rzeczą i traktował ją raczej z punktu widzenia prawdy fundamentalnej aniżeli fundamentalnej rzeczywistości. Po linii personalistycznej szli myśliciele, którzy stawali przeważnie w opozycji względem naturalizmu, materializmu i pozytywizmu, jak *Berkeley*, *Leibniz*, *Kant*, (którego etyka głosi, że człowiek sam w sobie jest celem życia), *Fichte*, *Lotze*. Wszyscy oni uważają bezpośredniość świadomości za punkt wyjściowy filozofii.

W okresie najnowszym personalizm żywo rozwinął się w Ameryce, uprawiany m. in. przez *Bowne'a*, *Calkinsa*, *Buckhama*, *G. T. Ladd*, *Ralph'a Tylera-Flewellinga*, który przy uniwersy-

tecie w Los Angeles wydaje od 28 lat przegląd „The Personalist”, oraz Brightmana, który w czasopiśmie filozoficznym „Philosophy and phenomenological Research” w Buffalo rozwija personalizm filozoficzny.

W Anglii reprezentuje personalizm szereg myślicieli takich, jak: C. Frazer, T. H. Green, James Ward, H. C. Carr, F. C. S. Schiller i John MacMurray. W ostatnich latach powstało tam wiele ośrodków personalistycznych, dysponujących własnymi pismami, jak „New Britain”, „New Europe” i „World Review”. Podczas ostatniej wojny wychodziła seria zeszytów, zatytułowanych wspólnie „Transformation”, rozwijających koncepcje personalistyczne.

Wśród nowszych francuskich myślicieli pierwiastki personalistyczne spotkać można u Boutroux i Bergsona, w osobne systemy rozwinęli personalizm Renouvier w książce pt. „Personnalisme”, Maritain, Gilson, M. Blondel i E. Mounier. Ci ostatni czerpali dużo z neotomizmu, przede wszystkim Maritain, którego personalizm wyrósł całkowicie z neotomizmu.

W Niemczech kierunek personalistyczny uprawiali w ostatnim okresie Hans Dreyer, Troeltsch, Rudolf Otto, Rudolf Eucken, Max Scheler i William Stern.

Rzecz jasna, że każdy z wymienionych myślicieli pojmował personalizm na własny sposób, bądź też rozwijał tylko pewne jego aspekty. Jakoż wyłoniła się niezwykła mnogość typów personalizmu. Jest więc personalizm idealistyczny, panpsychistyczny, dualistyczny, krytyczny, monadystyczny, fenomenologiczny, panteistyczny, relatywistyczny, absolutystyczny, a nawet, choć wydaje się to sprzeczne z pojęciem personalizmu, istnieje personalizm ateistyczny, reprezentowany przez filozofa angielskiego McTogarta (1866—1925).

Różnorodność ta mogłaby nasuwać poważną wątpliwość, czy mamy tu istotnie do czynienia z jednym kierunkiem myśli a nie z wieloma najzupełniej odrębnymi. Ale w tym właśnie mieści się najbardziej znamieny aspekt personalizmu, wyróżniający go od innych prądów filozoficznych, że objawia się on w niezwykłym bogactwie form. Każdy myśliciel personalistyczny szuka wyrazu dla siebie, dla tej tajemniczej rzeczywistości, która stanowi jego jaźń a która wielością swych przejawów nieskończenie przewyższa świat materii. W badaniu rzeczy jednoczy się wiele umysłów, lecz w badaniu osoby ludzkiej

każdy staje się niezastąpionym instrumentem, każdy staje się nowym świadkiem, ponieważ sam jest osobą. Naraża to na niebezpieczeństwa, ale też nie pozbawione jest atrakcyjności: personalista jest w pewnej mierze zawsze pionierem.

Przy szczegółowszej analizie treści personalizmu należy go ujmować osobno ze strony metafizycznej, epistemologicznej, etycznej i teologicznej. W metafizyce personalizm przyjmuje osobową naturę istoty bytu. Byt dla niego jest zespołem osób biorących początek od najwyższej Osoby, Stwórcy. Świat zależy od przyczynowej działalności boskiej osobowości. Byt nie jest ani abstrakcyjną najwyższą ideą, ani nie jest niepoznawalną substancją, znajdującą się poza zjawiskami. Wszystko, co istnieje, jest albo rezultatem, albo objawem najwyższej, celowej inteligencji, która stwarza i utrzymuje świat. W epistemologii personalizm oznacza poznanie oparte na wspólnym źródle myśli i rzeczy w istocie bytu, a wyrażające się poprzez osobowość. Uczy on, że świat dostępny jest nam dzięki aktywności naszego umysłu. Dla personalisty poznanie istnieje tylko w tym, co konkretne. Myśl nie jest zwykłym echem boskiej idei, lecz jest samourzeczywistniającym się rezultatem indywidualnej działalności i wolności. W zakresie etyki personalizm wierzy w obiektywność wartości idealnych i podkreśla doniosłość etycznych doświadczeń, przy czym zaprzecza, by osobowość ludzka była wynikiem molekułów lub procesów mózgowych, w niej samej bowiem tkwią możliwości stwarzania nowych przyczyn i nowych skutków. Wreszcie w teologii personalizm pojawił się jako siła, broniąca pojęcia wszechmocnego i absolutnego Boga osobowego, swoiście interpretująca takie zagadnienia, jak tajemnica Trójcy Św., objawienie, sakramenty św., zbawienie itd.

Po tym wstępie posiadającym charakter informacyjny, przejdźmy do głównego przedmiotu naszych rozważań — do personalizmu katolickiego i jego poglądów na osobę ludzką i społeczność ¹⁾.

¹⁾ Rozdział ten opracowano głównie na podstawie odpowiednich artykułów zawartych w dziełach: 1. Vergilius Ferm, „An Encyclopaedia of Religion”, New York 1945, 2. Dagobert D. Runes, „The Dictionary of Philosophy”, New York 1942, 3. James Hastings, „Encyclopaedia of Religion and Ethics”, Edinburgh 1915, t. IX, s. 771—773.

Personalizm katolicki

Podstawą personalizmu katolickiego, rozwiniętego najpełniej w pismach Maritaina w oparciu o naukę św. Tomasza z Akwinu, jest wiara, że nie ma wyższej wartości wśród rzeczy doczesnych od człowieka i że jego dobro duchowe znaczy więcej niż największe dobra materialne; nie ma nic wyższego nad duszę ludzką — prócz Boga. Ta najwyższa wartość człowieka w świecie doczesnym pochodzi z tego, że jest on stworzony na obraz i podobieństwo Boga, że jest on odbiciem Osobowości Boskiej. „Bóg stoi u szczytu Osobowości, powiada Maritain²⁾, a człowiek jest również osobą, choćby w sposób jak najuboższy: w stosunkach między tymi dwiema osobami zawiera się tajemnica zdobycia wolności”. Bez pojęcia i bez godności osoby ludzkiej cywilizacja nasza pozbawiona byłaby swego istotnego rysu.

Co to znaczy, że człowiek jest osobą? Znaczy to, że człowiek nie jest tylko kawałkiem materii, pierwiastkiem indywidualnym w naturze, jak atom, jak ziarno zboża. Gdzie jest wolność, gdzie jest godność, gdzie są prawa kawałka indywidualnego materii? Inne istoty poza człowiekiem nie oddadzą swego życia dla swej wolności, godności i dla swych praw. Człowiek jest zwierzęciem i jednostką indywidualną, lecz nie w ten sposób jak inne istoty. Człowiek jest indywiduum, które samo trzyma siebie w garści dzięki inteligencji i woli; nie on istnieje jedynie w sposób fizyczny, mieści się w nim życie bogatsze i wznioślejsze, on nad istnieje (*surexiste*) duchowo w poznaniu i w miłości. On jest także w pewien sposób całością, a nie tylko częścią, jest wszechświatem sam dla siebie, mikrokosmosem, w którym może być w całości zawarty wielki wszechświat dzięki poznaniu, i który przez miłość może oddać się dobrowolnie innym istotom, będącym dlań jego drugim ja. Odpowiednika takiego stosunku nie sposób odnaleźć w całym świecie fizycznym. Oznacza to, według pojęć filozoficznych, że w ciele i kościach człowieka znajduje się dusza, która znaczy więcej niż cały świat materialny. Osoba ludzka, choć tak zależna od najmniejszych przypadłości materii, istnieje samym istnieniem swej duszy, która panuje nad czasem i nad śmiercią. To duch jest korzeniem osobowości.

²⁾ Karol Górecki, „Wychowanie personalistyczne”, Poznań 1936, s. 17—18.

Z faktu, że człowiek jest osobowością, wypływa pojęcie o jego totalności, niezależności. „Osoba ma godność absolutną, gdyż znajduje się ona w bezpośrednim stosunku z Absolutem, w którym jedynie może znaleźć swe całkowite udoskonalenie; jej ojczyzna duchowa to cały świat dóbr, posiadających wartość absolutną, które objawiają w pewien sposób światu wyższy Absolut, które ciążą ku niemu”.

A choć głębokie zrozumienie osoby ludzkiej i jej godności posiadać mogą również ludzie obcy cywilizacji chrześcijańskiej i nawet w czynach przejawiać to zrozumienie, to jednak filozofia chrześcijańska daje tym przekonaniom praktycznym najpełniejsze uzasadnienie rozumowe. Z drugiej znowu strony trzeba stwierdzić, że to określenie osoby ludzkiej nie stanowi monopolu filozofii chrześcijańskiej, choć ta daje im najwyższy i najdoskonalszy wyraz. Odnajduje się je we wszystkich filozofiach, które w ten czy inny sposób uznają istnienie Absolutu wyższego od całego porządku wszechświata, oraz ponadczasową wartość duszy ludzkiej³⁾.

Z pojęcia osobowości ludzkiej wynika, że człowiek musi być traktowany jako cel sam w sobie, nigdy zaś jako jedynie środek. Godność człowieka nie posiadałaby żadnego znaczenia, gdyby nie oznaczała, że na mocy takiego prawa przyrodzonego posiada on prawo do szacunku. Istnieją rzeczy, które należą się człowiekowi już przez to samo, że jest on człowiekiem. Odpowiednikiem zaś pojęcia prawa jednostki jest pojęcie powinności moralnej; obydwie opierają się na wolności właściwej czynnikom duchowym. Świadomość godności ludzkiej, objawionej przez Ewangelię, przeniknęła również sferę porządku przyrodzonego, potwierdzając także transcendencję osoby ludzkiej w porządku naturalnym jako całości duchowej, stworzonej dla Absolutu. A choć ta nadprzyrodzoność człowieka objawia się najwyraźniej w świetle wiary i odkupienia, to znajduje ona również wyraz filozoficzny i stanowi o porządku natury. Jest to całkowicie zgodne z teologią chrześcijańską, która uczy, że łaska udoskonala naturę, ale jej nie niszczy⁴⁾.

Pod wpływem natchnienia ewangelicznego, często zapoznanego i zniekształcanego, lecz mimo to działającego wciąż w umysłowości

³⁾ Jacques Maritain, „Les droits de l'homme et la loi naturelle”, Paris 1945, s. 8—11.

⁴⁾ J. Maritain, op. cit., s. 17—68 i 76—77.

pozareligijnej, wzrastało poczucie godności osoby ludzkiej i należnych jej praw. Jak w porządku życia duchowego człowiek powołany jest do doskonałej wolności istot zjednoczonych duchem i miłością z Bogiem, tak w porządku doczesnym człowiek odczuwa potrzebę uwolnienia się od nędzy, niewolnictwa i eksploatacji człowieka przez człowieka. Z samej wiedzy o zbawieniu wiecznym człowieka bierze się jego dążenie do osiągnięcia również na ziemi stanu, odpowiadającego jego godności⁵⁾.

Zgodnie z tym należy dążyć do osiągnięcia dóbr materialnych, traktując je jako warunki do zdobycia doskonałości i szczęśliwości duchowej człowieka, do stworzenia każdej jednostce podstawy, na której mogłaby rozwijać pełnię swego życia osobowego i wolności duchowej. Ziemska bowiem szczęśliwość ludzkości jest dziełem ludzkości odkupionej dla życia wiecznego i zarazem dziełem Boga Zbawiciela, którego Krew przeszła na nią. A choć natura ludzka pełna jest skaz, słabości i przewrotności, istnieją jednak w człowieku pierwiastki, które mu pozwalają wznieść się ponad jego nędzę. Oto dla czego trzeba tym silniej przezwyciężać nieczystości i dzikość człowieka, będące jedną z przyczyn niedoli świata⁶⁾.

Już z tego, co przed chwilą powiedziano, jasno wynika, że choć osoba stanowi całość, to jednak nie stanowi ona całości zamkniętej, nie żyje w izolacji w stosunku do innych istot, nie jest monadą Leibniza. W jej naturze leży pociąg do życia społecznego. Z jej wartości, z jej istoty płynie potrzeba udzielania się, rozkwitania, rozwijania wśród innych. Dwa zasadnicze pierwiastki duszy człowieka — głód poznania prawdy o świecie i miłość — nie mówiąc już o materialnych, życiowych jego potrzebach społeczności — zniewalają go do wejścia w stosunki z innymi osobami. Nie możemy być ludźmi dla siebie samych, nie możemy nimi być nie obcując z innymi ludźmi, nie rozwijając swej aktywności wśród swych bliźnich⁷⁾.

W ten sposób społeczność wyrasta z potrzeb naturalnych i duchowych osób ludzkich, i to wszystkie jej formy, nie tylko np. rodzina, ale także państwo. Państwo jest tworem społecznym osób ludzkich, to znaczy osób wolnych, niezależnych (oczywiście nie niezależnych

⁵⁾ J. Maritain, „Christianisme et Démocratie”, Paris 1945, s. 50.

⁶⁾ J. Maritain, op. cit. s. 62—63.

⁷⁾ J. Maritain, „Les droits de l'homme”, s. 12.

w sensie absolutnym, bo taka niezależność właściwa jest tylko Bogu) i będących całościami. Państwo więc jest organizmem, stworzonym przez wolne jednostki, nie zaś zespołem zwykłych komórek wegetatywnych. A choć jego cele i jego dobro różne są od celów i dobra składających się na nie jednostek, to jednak z istoty swej dobra te i cele muszą być ludzkie, gdyż tylko wtedy zdołają przyczynić się do rozwoju i doskonalenia się osób ludzkich. Tym samym powszechne dobro doczesne, do którego zmierza organizacja społeczna, winno z istoty swej służyć wiecznym celom osoby ludzkiej⁸⁾.

Gdy się rozważa problem stosunku między osobą a społecznością z punktu widzenia katolickiego, wówczas napotyka się na antynomie czy paradoks, które wyrażają całą istotę tego problemu. Z jednej strony człowiek będąc istotą jedną z najsłabszych i najbezbronniejszych w świecie animalnym potrzebuje społeczności dla zachowania po prostu swej egzystencji — pomijając już czynniki duchowe, które budzą w nim skłonność do życia społecznego — staje się więc częścią większej całości, częścią społeczeństwa, którego cel jest wyższy od celu każdej poszczególniej jednostki. Z drugiej jednak strony z racji swego związku z Absolutem i swego powołania do wyższego przeznaczenia, osoba ludzka wykracza poza wszystkie społeczności doczesne i jest od nich wyższa. Pod tym względem sama społeczność i jej wspólne dobro są bezpośrednio podporządkowane osobie jako celowi innego porządku, celowi transcendentalnemu. Antynomia ta znalazła wyraz u św. Tomasa z Akwinu, gdy w tym przedmiocie wypowiada dwa zdania, na pozór sprzeczne. Pierwsze zdanie brzmi: „Każda poszczególna osoba pozostaje w takim stosunku do społeczności, jak część do całości”. To znaczy, że człowiek nie jest wyłącznie osobą, tzn. nie jest on jedynie samoistnym bytem duchowym, lecz także jednostką, tzn. ujednostkowionym fragmentem rodzaju. Lecz jeśli człowiek jest cały zaangażowany jako część społeczności politycznej (po nieważ może za nią oddać nawet swoje życie), nie jest on częścią społeczności politycznej na mocy całej swej istoty i na mocy wszystkiego, co jest w nim; przeciwnie, z racji pewnych swych pierwiastków wznosi się on całkowicie ponad społeczność. I oto drugie zdanie św. Tomasa z Akwinu: „Człowiek nie jest podporządkowany społeczności politycznej wedle całkowitej swej istoty i wedle tego, co w nim jest

⁸⁾ J. Maritain, op. cit. s. 12—13.

(*Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua*). Dzieje się tak dlatego, że jest on osobą. Między tymi dwiema prawdami oscyluje całe życie polityczne, które znajduje się dzięki nim w stanie ciągłego napięcia. Zachowanie równowagi (w idealnym stopniu prawdopodobnie nigdy nieosiągalnej) doprowadza bądź to do indywidualizmu anarchicznego, nie uznającego jakiegokolwiek podporządkowania jednostki społeczności, bądź też do totalitaryzmu, twierdzącego, że człowiek jest częścią społeczności politycznej w całości i wedle wszystkiego, co się w nim mieści. Tymczasem prawdą jest, że człowiek wchodzi w społeczność jako jej podporządkowana część, lecz nie z racji swej całkowitej pełnej istoty. Tak więc filozof angażuje się w całości w filozofię nie wszystkimi funkcjami i celami swej istoty, lecz tylko dzięki specjalnej funkcji swej inteligencji. „Jestem częścią państwa z racji pewnych związków z życiem wspólnym, które interesują mnie całego, lecz z racji innych związków (które również interesują całą moją istotę) z rzeczami ważniejszymi niż życie wspólne, znajdują się we mnie dobra i wartości, które nie wywodzą się z państwa ani nie są dla państwa i które są poza państwem”⁹⁾.

Przewycięzenie wspomnianej antynomii między osobą a społecznością mieści się, po pierwsze, w uznaniu społeczności doczesnej nie za cel ostateczny, lecz jedynie za moment naszego ziemskiego przeznaczenia, za zespół ludzi, znajdujących się jeszcze w drodze¹⁰⁾, a po wtóre, przewycięzenie tej antynomii możliwe jest w ciągłej dynamice, w ciągłym ruchu. Ruch ten jest wertykalny, idzie on od osób znajdujących się w łonie społeczności, ponieważ pierwszym fundamentem osoby nie jest społeczność, lecz Bóg, i ponieważ ostatecznym celem osoby nie jest społeczność, lecz Bóg. Osoba ludzka szuka coraz żywszych form społecznych, które pozwalają jej najlepiej wyrazić jej najgłębsze wartości i dążenia, poprzez rodzinę, społeczność świecką, społeczność wyższą ludzi o wspólnych zainteresowaniach moralnych i umysłowych, aż do społeczności sakralnej, nadprzyrodzonej, ponadczasowej, która nazywa się Kościołem i „obejmuje rzeczy, nie należące do Cezara”¹¹⁾.

⁹⁾ J. Maritain, „Les droits de l'homme”, s. 21.

¹⁰⁾ J. Maritain, „O nową cywilizację chrześcijańską”, 1935, s. 10.

¹¹⁾ J. Maritain, „Les droits de l'homme”, s. 13—14.

Powyższa koncepcja społeczności odznacza się następującymi cechami: jest personalistyczna, gdyż uważa społeczność za zespół osób, dążących do osiągnięcia coraz wyższej niezależności i coraz doskonalszej wolności duchowej. Jest wspólnościowa (*communautaire*), gdyż rozumie, że osoba dąży w sposób naturalny do społeczności i do wspólnoty, zwłaszcza do wspólnoty politycznej, ponieważ poznaje, że w porządku ściśle politycznym, gdy człowiek jest częścią społeczności politycznej, dobro wspólne jest wyższe od dobra jednostek. Dalej koncepcja ta jest pluralistyczna, ponieważ rozumie, że rozwój osoby ludzkiej domaga się istnienia wielości wspólnot autonomicznych, posiadających swoje prawa, swoje swobody, swoje własne władze (rodzina, grupa zawodowa, grupa przyjaźni, państwo, następnie związek państw, wreszcie Kościół). W końcu ta koncepcja społeczności jest teistyczna i chrześcijańska, nie w tym sensie, by ona domagała się od każdego członka wiary w Boga i przynależności do chrześcijaństwa, lecz dlatego, że rozumie ona, iż Bóg, Zasada i Cel osoby ludzkiej, jest także pierwszą Zasadą społeczności politycznej i władzy i że wszystkie cechy i wartości ludzkości ujawniane w Ewangelii, takie, jak miłość, wolność, braterstwo, sprawiedliwość, poczucie odpowiedzialności przed Bogiem, szacunek dla godności człowieka — stanowią wewnętrzną energię cywilizacji ludzkiej. Społeczność taka niezależna w sferze czyisto doczesnej ma współpracować z religią nie w formie jakiegś teokraty czy klerykalizmu, lecz szanując i sprzyjając działalności duchowej Kościoła i różnych rodzin religijnych, zgrupowanych w łonie doczesnej społeczności¹²⁾.

Prądy i systemy światopoglądowe przeciwne personalizmowi

Jest zupełnie jasne, że z filozoficznego punktu widzenia personalizmowi biegunowo sprzeciwia się materializm, który nie uznaje niezależnych wartości duchowych ani pojęcia duszy i Boga Osobowego. Przeciwne personalizmowi są również te systemy czy prądy, które nie pozostają z nim w tak jaskrawej i oczywistej sprzeczności. Do nich należy: antropocentryczny humanizm, racjonalizm, pseudo-chrześcijański personalizm Russa, egzystencjalizm i indywidualizm.

¹²⁾ J. Maritain, „Les droits de l'homme”, s. 24—27.

Zacznijmy od tego ostatniego, od indywidualizmu, ponieważ często nasuwa on nieporozumienia z personalizmem i podszywa się nieraz pod to miano. Indywidualizm ujmuje jednostkę ludzką w całkowitej izolacji od otoczenia społecznego, które dla niego istnieje po to tylko, by jednostce zabezpieczyć pełny rozwój wartości i pierwiastków. Ale jakich pierwiastków? Pozbawiających ją łączności z wszelką wyższą wspólnotą, z wszelką wyższą rzeczywistością. Pełnia życia utożsamia się w nim z pełnią użycia i zużycia. Życie indywidualisty nie osiąga stopniowo coraz wyższych kręgów i form, przeciwnie, zużywa się jak energia materialna i kończy się na całkowitym wyczerpaniu. Są oczywiście brutalniejsze i subtelniejsze postacie indywidualizmu, ale wszystkie one posiadają jedną cechę: niszczą osobowość ludzką, zamiast ją rozwijać i doskonalić.

Prof. Karol Górski widzi typowy przykład indywidualizmu w „Portrecie Doriana Greya” Oskara Wilde’a: „Dorian Grey jest człowiekiem najbardziej indywidualnym w myśl zasad humanizmu: bez skrupułów, wiecznie młody, używa życia w sposób najbardziej estetyczny i wyrafinowany. Nie ma rozkoszy, której by nie zaznał: od zbierania przedmiotów pięknych i rzadkich aż do doprowadzenia ludzi bliskich do mordów. Wszystko to pozostawia sumienie jego w spokoju, a tylko na portrecie jego deformują się jego rysy. Wilde prowadzi nas do tragicznego końca, do samobójstwa Dorian Greya. Ale to także typowo indywidualistyczne rozwiązanie trudności. Po co bowiem cierpieć, skoro treścią życia jest rozkosz? Z zasady tej wyrasta mordowanie nieuleczalnie chorych. Ciekawe, iż to ubóstwianie człowieka wszędzie, w każdym kierunku, prowadzi do zabicia życia. Życie ustaje tam, gdzie służyć ma tylko używaniu”¹³⁾.

Oczywiście indywidualizm wypłynął na powierzchnię w cywilizacji chrześcijańskiej w okresie Renesansu, który po zniszczeniu sakralnej kultury średniowiecznej za centrum świata uznał człowieka a nie Boga. Odtąd człowiek tracił stopniowo głębokie związki z wszelkimi formami i przejawami bytu, związki przeniknięte tak ludzkimi pierwiastkami, jak cześć, miłość, podziw, i jego stosunek do świata stawał się coraz bardziej stosunkiem eksploatacyjnym. Ogromną rolę w tym procesie izolacji duchowej człowieka, jego odłączania się od wspólnoty duchowej odegrał protestantyzm. W człowieku rozwijały się

¹³⁾ Karol Górski, „Wychowanie personalistyczne”, s. 101—102.

umiejętności techniczne, zanikały zaś pierwiastki określające istotę duchową człowieka. Racjonalizm Kartezjusza uznawał wprawdzie Istotę Boską i realność osobowości, ale doprowadził do wysychania źródeł duchowych człowieka swym mechanicyzmem i wiarą w rozum jako nadrzędny i najwyższy pierwiastek bytu i człowieka.

Po Kartezjuszu przybył *Russo* ze swoim naturalizmem. Twierdził on, że człowiek jest z natury dobry, że nie może być poddany żadnemu prawu z wyjątkiem prawa swej woli i swej wolności, że winien on podlegać tylko sobie samemu. Nie doceniał roli instynktu i namiętności, nie dostrzegał w człowieku drżemącego zwierzęcia i barbarzyńcy, wrodzonej złośliwości i przewrotności. Uspiał on w ludzkości instynkt ostrzegawczy, karmiąc ją takimi iluzjami. „Filozofia ta nie stworzyła praw osoby ludzkiej, ponieważ niczego nie można zbudować na złudzeniach. Skompromitowała ona i zmarnowała te prawa, gdyż skłoniła ludzi do uważania tych praw za prawa boskie, a więc za nieskończone i nieograniczone, skłoniła ich do wyzbycia się wszelkiej miary obiektywnej i do odrzucenia wszelkiego ograniczenia pragnień indywidualnych. Wyrażała absolutną niezależność podmiotu ludzkiego, a tym samym zmusiła go do wystąpienia przeciwko reszcie istot”¹⁴⁾.

Rzecz jasna, że krystalizacja indywidualizmu nastąpiła po rewolucji francuskiej. Dlatego marksistowscy pisarze określają go jako indywidualizm burżuazyjny i widzą jego Magna Charta w „Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela” z r. 1789. Zasady jej uznają oni za zdecydowanie postępowe, ale zarzucają jej, że proklamowała jedynie polityczne wyzwolenie człowieka, że przywileje majątkowe w praktyce zachowała, że dawała ochronę interesów i ideałów burżuazji, że wywalczyła równość dla mieszczaństwa wobec szlachty, nie wywalczyła zaś równości dla ludu wobec mieszczaństwa. Analizy tego burżuazyjnego indywidualizmu, będącego indywidualistyczną moralnością posiadacza, dokonał Karol Marks, i to w sposób, który nie może nie budzić największej uwagi u chrześcijańskiego personalisty. Oto co pisał Marks w r. 1844 w „Sprawie żydowskiej”:

„Według Deklaracji Praw Człowieka z roku 1791: „Wolność polega na możliwości czynienia tego wszystkiego, co nie przynosi szkody

¹⁴⁾ J. Maritain, „Les droits de l'homme”, s. 69—70.

bliźniemu". Granice, w jakich każdy może się poruszać nie szkodząc bliźniemu, ustalone są przez prawo, podobnie jak granica dwóch pól oznaczona jest płotem. Wolność człowieka jest pojęta w tej definicji jako wolność człowieka odizolowanego i zamkniętego w sobie... Prawo człowieka, jego wolność nie opiera się na stosunkach międzyludzkich, lecz raczej na odseparowaniu człowieka od człowieka. Jest to więc prawo do separacji, prawo jednostki ograniczonej do niej samej. Praktyczne zastosowanie prawa do wolności — to prawo własności prywatnej. Lecz na czym polega to prawo?

Prawo własności pozwala każdemu obywatelowi korzystać i rozporządzać swoim dobrem, swoimi dochodami, owocem swojej pracy i zawodu" (Konstytucja z roku 1793, art. 16).

Prawo własności jest więc prawem zezwalającym na dowolne korzystanie i rozporządzanie własnym majątkiem bez jakiegokolwiek troski o innych ludzi, niezależnie od społeczeństwa; jest to więc prawo do egoizmu. Ta właśnie wolność indywidualna i jej zastosowanie stanowi podstawę społeczeństwa burżuazyjnego. Ona to właśnie każe widzieć każdemu w innym człowieku nie tyle urzeczywistnienie, co ograniczenie jego własnej wolności.

Żadne z tych rzekomych praw człowieka nie przekracza więc granic ludzkiego egoizmu, nie wybiega poza człowieka takiego, jakim on jest: członka społeczeństwa burżuazyjnego, czyli jednostki oddzielonej od wspólnoty, zamkniętej w sobie, zajętej jedynie indywidualną korzyścią własną i posłusznej swym osobistym kaprysom. Prawo to nie traktuje więc człowieka jako istoty należącej do rodzaju ludzkiego; przeciwnie, życie rodzaju ludzkiego — społeczeństwo — występuje tutaj jako zewnętrzna rama, ograniczająca jednostkę, jako granica jej pierwotnej niezależności. Jedyłą więzią, łączącą te jednostki, jest przyrodzona konieczność, potrzeba i korzyść osobista, ochrona ich stanu posiadania i ich samolubnej osobowości. Człowiek jako taki, członek społeczeństwa burżuazyjnego, rozpatrywany jest jako człowiek we właściwym znaczeniu tego słowa, w przeciwstawieniu do obywatela; dzieje się to dlatego, ponieważ ów człowiek żyje życiem bezpośrednim, zmysłowym i indywidualnym, człowiek zaś polityczny jest człowiekiem abstrakcyjnym, sztucznym, osobowością moralną, alegoryczną. Prawdziwego człowieka poznaje się jedynie w egoistycznej jednostce, rzeczywistego zaś człowieka traktuje się jako abstrakcyjnego obywatela.

Tę abstrakcyjność pojęcia człowieka politycznego znakomicie ma-
luje Russo: „Ten, kto się ośmiela powziąć zamiar ukonstytuowania
jakiegoś ludu, powinien czuć się zdolny do przekształcenia niejako
natury ludzkiej, do zmiany każdej jednostki, która sama w sobie jest
doskonałą i odrębną całością, w część większej całości, od której je-
dnostka owa otrzymałaby jak gdyby swoje życie i swoje istnienie;
powinien on również czuć się zdolny do zastąpienia bytu fizycznego
i niezależnego tej jednostki przez byt częściowy i określony prawem
moralnym; trzeba pozbawić człowieka jego własnych sił po to, by
dać mu w zamian siły istniejące poza nim, których człowiek nie może
wykorzystać bez pomocy bliźniego” („Umowa społeczna”, ks. II).
Wszelka emancypacja polega jedynie na sprowadzeniu samego czło-
wieka do świata ludzkiego i do stosunków ludzkich. Wyzwolenie po-
lityczne polega z jednej strony na sprowadzeniu człowieka do roli
członka społeczeństwa burżuazyjnego, do roli jednostki egoistycznej
i niezależnej, z drugiej zaś — na sprowadzeniu go do roli obywatela,
osoby prawnej...”

Jak więc widzimy z tych niezwykle trafnych wywodów, w krytyce
indywidualizmu burżuazyjnego personalizm zgodny jest z marksiz-
mem.

Ale laicka koncepcja człowieka wyłoniła również kierunek prze-
ciwny optymizmowi Russa. Kierunek ten nie dostrzegał w czło-
wieku nic poza najniższymi instynktami. Wyolbrzymiał on animalną
stronę jednostki ludzkiej. Za ojca takiego poglądu na człowieka uważa
można Machiavela, a za pokrewnie mu umysły — Nietzschego
i Spenglera. Z ich poglądów wynikało konsekwentne domaganie
się ujarzmienia człowieka i rozpętanie w nim sił pierwotnych dla
zniszczenia kultur istniejących lub dla zużytkowania ich przy budo-
wie nowych tworów państwowych, mających być gigantycznymi ma-
chinami w rękach garstki nad-ludzi, ludzi o silnym instynkcie władzy
i panowania, albo rasy panów. Oczywiście w tym światopoglądzie nie
ma miejsca na samoistne prawa moralne. Dobre jest to, co jest po-
żyteczne dla państwa w danej chwili. Dla państwa lub dla władcy. Zie-
ra zaś, co im szkodzi lub co im nie odpowiada. Koncepcja ta degraduje
osobowość ludzką do roli automatu, robota lub atomu w bezdusznym
i bezlitosnym świecie władzy, potęgi materialnej i interesu.

Stanowi ona podłoże światopoglądowe faszyzmu, który głosił, że „państwo obejmuje wszystko”, że „nic ludzkiego ani duchowego nie istnieje, a tym bardziej nie ma żadnej wartości poza państwem” i że człowiek jest tylko „nawozem historii” (Mussolini).

Pesymistyczny jest również egzystencjalizm. Pesymizm ten jednak wywodzi się nie tyle ze swoistej znajomości istoty ludzkiej, ile z osobliwej wizji poznawczej świata i rządzących nim praw. Egzystencjalizm uznaje wprawdzie duchową stronę człowieka, ale widzi w niej właśnie źródło jego tragizmu, bo nie odpowiada jej zupełnie urządzenie świata. Duchowe wartości ludzkie są niejako zawieszone w próżni. Człowiek jest istotą tkwiącą w przepaści i bezsensie. Myśliciele i pisarze egzystencjalni uciekają przed grozą świata w samotność subiektywną. Życie wewnętrzne jest dla nich nicością i absurdem lub jak dla egzystencjalnego pisarza Franza Kafki, który stanowi dzisiaj wielką modę w snobistycznych klubach intelektualistów amerykańskich, angielskich i francuskich — bytem halucynacyjnym, koszmarem, w którym zagubiony jest człowiek. Zarówno egzystencjalizm teistyczny jak ateistyczny dają zniekształcony obraz istoty ludzkiej, ponieważ z jednej strony odłączają ją od związków ze światem, wytwarzają między nią a światem przepaść, doprowadzają przeto do zupełnej atrofii pierwiastków społecznych człowieka, z drugiej zaś odcinają ją od świata wyższego, bo nie wierzą w możliwość istnienia ustawicznej łączności między tymi dwiema sferami bytu. Nie wierzą w to, iż ten wyższy świat spieszy nieustannie człowiekowi z pomocą. Akcentują wolność wewnętrzną człowieka rzuconego w bezmiar okrutnej rzeczywistości i podkreślają takie wartości etyczne jak dzielność i wierność swym zasadom, ale wartości te stają się bezowocne, skoro działać mogą tylko w kloszu, z którego wypompowano powietrze. To znaczy wyłącznie w obrębie osobistych przeżyć. Jest to rodzaj bezpłodnego solipsyzmu.

Jeśli pewne rysy filozofii egzystencjalnej Kościół przyjmuje, zwłaszcza te, które polegają na podkreślaniu znaczenia jednostki i jej konkretnego bytu w przeciwieństwie do abstrakcyjnych pojęć, praw i idei lub rzeczy, i wiemy, że istnieje nawet egzystencjalizm katolicki, reprezentowany głównie przez francuskiego pisarza i myśliciela Gabriela Marcela, to za zdecydowanie przeciwne zasadom i pojęciom katolickim uznane zostały poglądy egzystencjalistów niemieckich

Karla Jaspersa i Martina Heideggera, a zwłaszcza poglądy francuskiego pisarza i filozofa Jeana-Paula Sartre'a i jego uczniów czy sprzymierzeńców w rodzaju dramaturga i powieściopisarza Alberta Camusa.

Głoszą oni, że podstawy istnienia człowieka stanowią uczucia grozy, strachu, opuszczenia i nudy. Po wielkich wstrząsach i przeżyciach ubiegłych lat człowiek odarty został ze wszelkich złudzeń. Stał w obliczu nagiej rzeczywistości. Wieje z niej groza i beznadziejność. Człowiek czuje się w tym świecie obco. Jest to wygnanie, z którego nie ma wyjścia, bo — jak wyjaśnia Camus w „Micie o Syzyfie” — „porwano mu wspomnienia o utraconej ojczyźnie i nadzieję na ziemię obiecaną”. Między człowiekiem a życiem otworzyła się przepaść, jak między aktorem a sceną. Stąd rodzi się uczucie absurdałności życia ludzkiego. „Wszystko jest bezcelowe — pisze Sartre w pewnym miejscu — ogród, to miasto i ja sam”, a w innym miejscu: „świat jest kurzawą nonsensu a człowiek naczyniem przekleństwa”.

Jest to pesymizm najgłębszy. Opiera się on na przeświadczeniu, że świat i przyroda są zupełnie obojętne wobec człowieka.

Tezy te jednak nie wyczerpują jeszcze istoty egzystencjalizmu: pragnie on pogodzić człowieka z zarysowanym tak bezlitośnie przez siebie obrazem świata, uczy, w jaki sposób dostosować się do „morderczego klimatu” nagiej rzeczywistości. Wydawałoby się, że jedyną drogę w tym kierunku wskazać może tylko religia, tylko wiara w istnienie świata wyższego, lepszego i sprawiedliwego. Ale egzystencjaliści francuscy odrzucają tę drogę, nazywając ją „filozoficznym samobójstwem”. Uczą oni, że człowiek może się opierać tylko na sobie i we własnym wnętrzu szukać sensu życia, którego nie daje mu rzeczywistość ani historia. Ten sens mieści się w pojęciu wolności: „powinienem sam, ile tylko mogę, kształtować swe życie, zdecydować się na uznanie strachu i beznadziejności za istotę rzeczywistości i przejąć odpowiedzialność za swoje życie na siebie samego. Nie stwarza to szczęścia, ono jest nieosiągalne, ale daje przynajmniej spokój”. Właśnie w strachu wymykają się człowiekowi rzeczy życia codziennego, właśnie w strachu zwraca się on do siebie samego i dopiero gdy przejdzie przez całe piekło strachu, dociera do swej własnej istoty. „W chwilach najwyższego lęku opanowuje nas niezwykle uczucie, że wszystko pozbawione jest znaczenia wobec maleńkiej, tajemniczej

komórki naszego ja, którą nazywamy właśnie egzystencją". To „ja”, wyzwolone wówczas z wszystkich zewnętrznych czynników, wyrwa się z obręczy strachu ku wolności.

Wolność ta polega na działaniu. „Człowiek zamiast odczytywać historię, powinien robić historię” — woła Sartre. W tym działaniu nie obowiązują żadne zasady moralne, one mogą człowiekowi tylko przeszkadzać, mimo to powinien on umieć ponosić konsekwencje za swoje czyny. Jest to rodzaj heroizmu indywidualnego, przypominającego trochę pogański stoicyzm.

Ale w egzystencjalizmie istnieją też pierwiastki, które się wyraziły m. in. w następującym zdaniu Camusa: „Czuć swoje życie, swoją rewolucję, swoją wolność, i to możliwie najsilniej, to się nazywa żyć”. Nie trudno zauważyć, że jesteśmy tu o krok od nihilizmu faszystowskiego. Wskazują na to również takie zdania z pewnego utworu tego poety: „Działanie jest moją ojczyzną. Dlatego jestem po stronie walki”, albo „Mówię wam, jutro będziecie zmobilizowani. Dla was i dla mnie będzie to wyzwolenie”. Niedaleka jest stąd droga do gloryfikowania każdego czynu, nawet wojny, nawet zbrodni.

Personalizm wreszcie daleki jest zarówno od dialektycznego materializmu jak i od tradycyjnego idealizmu i spirytualizmu, ponieważ personalizm opiera się na chrześcijańskim realizmie, to znaczy, że dla niego świat i byt doczesny jest realny prawdziwie i posiada swoją wartość. Idealizm, który przeciwstawia światu konkretnemu świat idei, będący albo wytworem jaźni, czy też sił absolutnych, skazuje nieraz osobę ludzką na buddystyczny kwietyzm.

Personalizm wobec obecnej sytuacji światowej

Rozpatrzyliśmy najbardziej typowe systemy światopoglądowe, którym z całą oczywistością przeciwstawia się personalizm. Ale właśnie czy z całą oczywistością, czy każdemu z nich w równym stopniu? Pytanie to wprowadza nas do następnego punktu naszych rozważań, które stanowi zagadnienie czynnej postawy personalizmu wobec konkretnej rzeczywistości.

Czy personalizm ogranicza się tylko do wypracowania wskazań natury moralnej i polityczno-społecznej, ich realizacją już się nie zajmując, w konkretne kształtowanie życia nie wkraczając?

Otóż główny przywódca personalizmu katolickiego, Jakub Maritain nie jest skłonny widzieć możliwości realizacyjnych personalizmu w epoce współczesnej. Mimo to uczynił on problem postawy chrześcijan dzisiejszych wobec komunizmu radzieckiego przedmiotem poważnych roztrząsań, i to już w roku 1943, gdy wprawdzie Niemcy hitlerowskie jeszcze istniały, ale już ich upadek wydawał się nieuchronnym, a przed powojennym światem zachodnim zarysowywało się w wyrazistych konturach zagadnienie zwycięskiego komunizmu.

Problemowi komunizmu Maritain poświęcił osobny rozdział swej książki pt. „Chryścianizm i demokracja”, wydanej w roku 1943 w Nowym Jorku. Píše on tam, pozostając pod silnym wrażeniem wiadomości o swobodach religijnych w Rosji, o modłach wiernych rosyjskich o zwycięstwo i wielkości ludzkiej narodu rosyjskiego, przejawiającej się w jego heroicznej obronie ojczyzny, że jedyną szansą dla świata chrześcijańskiego byłoby nie ograniczać się do wspólnej walki z nim przeciwko najeźdźcy hitlerowskiemu, ale kontynuować raz zadzierzgnięte związki. W szczególności Maritain rozróżnia trzy możliwe postawy wobec komunistów. Pierwszą postawą byłoby zniszczenie komunistów drogą przemocy militarnej i potraktowanie ich na sposób hitlerowski. Tę postawę dyktowaną nie troską o wartości ludzkie i Boskie, lecz ślepą obawą utracenia klasowych własności i przywilejów, nazywa Maritain zdradą cywilizacji.

Dalej można utworzyć z komunistami jeden front polityczny, który mogliby kontrolować z zewnątrz i z wewnątrz. Ta postawa, zdaniem Maritaina, mogłaby siły decydujące w systemach zachodnio-europejskim i amerykańskim skłonić do uznawania w niej pretekstu do pierwszej postawy, a z drugiej strony poświęciłaby przyszłość cywilizacji trosce o zdobycie w walce politycznej sukcesu szybszego, a w rzeczywistości efemerycznego. Istnieje wreszcie trzecia postawa: skoro przelewali krew za cenę wspólnego wyzwolenia, dopuścić komunistów do pracy nad odbudową świata powojennego jako towarzyszy walki, ale tak, by nie tworzyć z nimi wspólnego jednolitego frontu politycznego, lecz zachowywać niezależność.

Personalizm grupy Mouniera

Ale w ramach personalizmu katolickiego istnieje kierunek, który usiłuje już teraz konkretnie kształtować losy grup społecznych, uważając właśnie okres obecny za najbardziej decydujący, a który głosi

współpracę z komunizmem z zachowaniem własnej odrębności ideologicznej. Reprezentuje go francuski myśliciel i pisarz, oraz działacz społeczny, zmarły przedwcześnie w r. 1950, Emanuel Mounier, powszechnie nazywany głową tzw. personalizmu politycznego, redaktor głośnego miesięcznika „Esprit”. To odchylenie personalizmu pora teraz omówić.

„Kierunek personalistyczny ukształtował się we Francji około roku 1930” — pisał Mounier w artykule, umieszczonym w „Znaku” w r. 1946 a zatytułowanym „Przekrój ideowy Francji roku 1946”. Zrodził się ze świadomości, jaka obudziła się w dwóch grupach ludzi. Chrześcijańscy i humanistyczni „spirytualiści” uświadomili sobie, że wszystkie twierdzenia duchowe zawierają dzisiaj w sobie wymagania i poduchy rewolucyjne. Rewolucjoniści zaś zrozumieli, że kryzysowi strukturalnemu towarzyszy kryzys duchowy i cywilizacyjny. Ci, nie wyrzekając się tradycji, którą się dotąd karmili, i wysuwając na pierwsze miejsce myśl rewolucyjną, starali się jednak nadać jej pełniejsze, ludzkie perspektywy, niż to czyniono w wieku XIX, w momencie kształtowania się myśli socjalistycznej. Pierwsi podjęli krytykę „spirytualizmu” tradycyjnego odkrywając koncesje, jakie uczynił idealizmowi, subiektywizmowi i indywidualizmowi. Starali się także poprzez analizę sytuacji historycznych odkryć na nowo aktualność niektórych wartościowych pewników.

„Personalizm służył za hasło, łączące ludzi wobec negowania ludzkiej osobowości przez reżimy totalistyczne. Ale nie należy go przeciwstawiać socjalizmowi, jak również nie trzeba nim osłaniać zmartwychwstania liberalnego indywidualizmu. Wywodząc się z pojęcia człowieka, które jest wyższe ponad wszelkie czasy, personalizm chce być socjologicznie rozwojem, chce być pogłębieniem socjalizmu a nie sztuczną zaporą ustawioną na jego drodze”.

Mounier nie uważa personalizmu za jakiś system, nazywa go ciągłą gotowością do przyjmowania nowych doświadczeń, nawet takich, które by były sprzeczne z dotychczasowymi sformułowaniami: „Personalizm, dopóki to będzie ode mnie zależało, nie będzie nigdy ani doktryną, ani mechanizmem politycznym. Używamy tego wygodnego określenia tylko dla wskazania niektórych perspektyw ludzkich problemów, dla podkreślenia w rozwiązywaniu kryzysu dwudziestego wieku niektórych wymogów nie zawsze dostatecznie docenionych.

Nie można stać się personalistą porzucając swe poprzednie przekonania, czy przyjęte punkty widzenia co do rozwiązań praktycznych. Można być chrześcijaninem i personalistą, socjalistą i personalistą i dlaczego nie? Komunistą i personalistą...

Jak się przedstawiają główne tezy personalizmu Mouniera? Jest ich siedem, wyłożył on je w fundamentalnym dziele „Le Personnalisme”:

1. Człowiek jest egzystencją wcieloną. Osoba ludzka zanurzona jest w naturze, lecz ją transcenduje. Ciągłym prądem personalizacji przeciwstawia się przeciwnemu prądowi depersonalizacji. Tak określona egzystencja ludzka przeciwstawia personalizm zarówno idealizmowi jak i spirytualizmowi dwóch ostatnich wieków i wyznacza metodę poszukiwań, która nigdy nie oddzieli „nizin” od „szczytów”. Człowiek wprawdzie rodzi się w świecie, lecz on ten świat przemysła i przerabia.

2. Osoba odczuwa głęboką potrzebę łączności z innymi osobami. Drugi człowiek nie stanowi zagrożenia dla mego „ja”, lecz jego grunt lub wyraz jego pełni. Osoba istnieje tylko będąc zwróconą ku bliżniemu, nabiera świadomości władnej tylko przez bliźniego, odnajduje się tylko w bliźnim.

3. Osoba podlega ciągłej przemianie wewnętrznej, wypracowuje się ona w dwojakim ruchu skupienia i uzewnętrznienia, w dialektyce wewnętrzność — zewnętrżność.

4. Osoba „stawia czoło” światu, utwierdza się jako siła protestu, aktu, wyboru, wolności. Przeciwna wszelkiego rodzaju bierności i konformizmowi, winna się ona jednak wystrzegać dostrzegania wartości jedynie w postawie opozycji.

5. Osoba posiada wolność, ale warunkową. Wolność nie jest rzeczą, którą można by wyciąć z praw przyrody, nie wytryskuje też jak strumień bezkierunkowo. Istnieje ona tylko tam, gdzie jest osoba w pełni niezależna a jednak udzielająca się drugim i poświęcająca się dla wartości wspólnych: oznacza zarówno rozporządzalność jak i autonomię.

6. Człowiek jest istotą stworzoną do tego, by wyjść z siebie, by przewyższyć siebie. Wymiar transcendencji jest istotny dla pojęcia osoby.

7. Istnienie człowieka jest zaangażowaniem się jego w rzeczywistości, jest akcją. Personalizm powinien wyjść z teorii działania, która posiada dwa bieguny: „polityczny” (praktyczny, ekonomiczny) i „profetyczny” (kontemplacja, etyka).

W rozwinięcie tej tezy Mounier włożył bodaj największy wysiłek i tym się też może jego personalizm najmocniej wyodrębnić spośród innych współczesnych teorii personalistycznych. Dlatego też nieco więcej uwagi poświęcimy wywodom Mouniera w tym zakresie.

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 ze-
tknięcie 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-obszawacyjnej, jak i zaangażowania warunkowego, gdyż dysharmonia i sprzeczności tkwiące w człowieku popychają tworzoną przezeń cywilizację bądź to do samotnictwa, bądź to do szalu 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 sprawić może, iż człowiek ujarzmiając za każdym razem oblicze, nieoczekiwanie staje się zawsze bardziej człowiekiem.

Z takiego postawienia rzeczy wypływają pewne konsekwencje praktyczne:

„Jesteśmy zdecydowanymi wrogami kapitalizmu, przyjmujemy tu krytykę, jaką czynią marksiści. Nie jesteśmy jednak marksistami. Jesteśmy nową, trzecią siłą poza marksizmem i kapitalizmem” — głosi Mounier. Wrogość zaś wobec kapitalizmu opiera się na tym, że „wszelkie struktury kapitalistyczne sprzeciwiają się dążeniom do wyzwolenia człowieka”. Muszą więc być one zniszczone na korzyść socjalistycznej organizacji produkcji i konsumpcji, która jest nakazem sprawiedliwości i konieczności historycznej. Stąd z jednej strony dążność

personalizmu do oderwania chrześcijaństwa współczesnego od jego niebezpiecznych powiązań z kapitalistycznym, mieszczańskim liberalizmem, które wytworzyły wielką wyrwę pomiędzy światem chrześcijańskim a młodymi siłami przyszłości, i do włączenia go w formę socjalizmu a z drugiej strony — zdecydowany udział personalizmu w walce o nowe oblicze świata, podjętej przez ruch socjalistyczny i przez twórców tego ruchu — klasę robotniczą. Wprawdzie „chrześcijanin ma prawo marzyć o rewolucji, której by dokonali święci w społeczeństwie świętym”, ale jeśli rewolucja dojrzała bez udziału chrześcijan, poza nimi w poprzednim okresie, wówczas nie wolno się jej przeciwstawiać, nawet jeśli się stwierdza, że nie-chrześcijańska koncepcja rewolucji może nieść w sobie pewne niebezpieczeństwa.

Jest to jeden z istotnych punktów, w których się różni personalizm Mouniera 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 — jak mniema — jego przewodnicy i teoretycy. Jednocześnie Maritain, nie poczytując socjalizmu za kierunek w pełni pozytywny, domaga się oczyszczenia go z błędów i aberacji, w jakie go wyposażyła myśl laicka, rozwinięcia w nim drzemiącego 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. W tworzeniu się więc nowego oblicza społecznego świata Mounier wyznacza katolicyzmowi, jak z tego zdaje się wynikać, rolę aktywną, ale drugorzędną, nie czołową. System jego mimo wszelkich akcentów rewolucyjnych i aktywistycznych nie jest równoznaczny z awangardyzmem.

Swoją pozytywny stosunek do dążeń marksistowskich Mounier opierał na przeświadczeniu, 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 nie zniekształcając jej”. Dla tej sprawy walczy jego personalizm, aby — jak się wyraża — „nie skompromitować konieczności rewolucyjnych metodami rewolucyjnymi a metod rewolucyjnych koniecznościami rewolucyjnymi”. Wierzył on też, że gdyby jego idee miały poróżnić jego braci w walce, to wspólna walka ich pogodzi, gdyż idee są niczym bez ludzi.

Wizja nowej cywilizacji chrześcijańskiej

Omówiwszy Mounierowskie odchylenie personalizmu katolickiego powrócimy do Maritaina po to, by zająć się w końcu jego personalistyczną wizją nowej cywilizacji chrześcijańskiej, która będzie integralnie przeniknięta duchem Chrystusa i zasadami Jego nauki, co zresztą — jak to wyjaśnia szczegółowiej — nie oznaczałoby, aby wszyscy członkowie tej cywilizacji mieli być wyłącznie chrześcijanami.

Aby przedstawić ideał nowej cywilizacji chrześcijańskiej, Maritain daje w pierw charakterystykę chrześcijańskiej cywilizacji średniowiecznej. Jego zdaniem, streszcza się ona w idei Świętego Imperium, i to nie Świętego Imperium jako zjawiska historycznego, którego właściwie nie udało się nigdy wcielić w życie, lecz jako konkretnego ideału, mitu historycznego, nadającego kierunek całej cywilizacji i ją podtrzymującego. Myśliciel sięga do średniowiecza nie po to, by widział w nim idealny, wciąż obowiązujący wzorzec cywilizacji chrześcijańskiej, gdyż może istnieć więcej niż jeden ideał cywilizacji chrześcijańskiej, a po wtóre, jednoznaczne pojęcie chrześcijańskiego porządku doczesnego jest niebezpieczne, gdyż może ono wiązać porządek ten z formami martwymi — cywilizacje mogą umierać i umierają, nie umiera tylko Kościół. Spojrzenie na średniowiecze ważne jest przez to, że dostarcza nam odpowiedniej perspektywy na zagadnienie chrześcijańskiego ideału historycznego.

Na czym polegała istota chrześcijańskiej cywilizacji średniowiecznej? Na tym, że była ona formą sakralnego pojęcia porządku doczesnego.

Cechowało ją pięć rysów:

1. Dążność do jedności organicznej. Dążność do zjednoczenia świata w dziedzinie doczesnej pod wodzą cesarza, a w dziedzinie duchowej

wej pod wodzą papieża. Za ośrodek tej jedności uważano życie jednostki ludzkiej, a więc coś, co jest ponad porządkiem, coś, czemu porządek doczesny musi służyć.

2. Cywilizacja doczesna jako funkcja. Własny cel państwa był prostym środkiem w stosunku do życia wiecznego.
3. Posługiwanie się środkami doczesnymi i politycznymi, używanymi dla duchowego dobra ludzkości.
4. Nierówność u podstaw stosunków władzy. Nierówność pomiędzy władzą a podwładnymi, nierówność istotna dziedzicznych warstw społecznych i nierówność w hierarchii funkcji społecznych i we wszelkich władzach, wkraczających w społeczne i ekonomiczne życie kraju. W średniowieczu władza doczesna pojmowana była na wzór tej władzy ojcowskiej, jaka wypływała z sakralnego pojęcia władzy łączącego się z ideą powszechnego ojcostwa Bożego. Właśnie wskutek tego rodzinnego pojęcia władzy nierówność w nastroju społecznym w średniowieczu doznawała wyróżnienia raz dzięki giętkości organicznej i poufałości w stosunkach władzy z podwładnymi, a po wtóre dzięki stopniowemu, samorzutnemu wybuchowi wolności i swobód ludowych.
5. Dzieło wspólne: człowiek ochrzczony ma na ziemi spełnić dzieło Boże. Dążność do stworzenia ustroju, który by pozostawał na usługach Odkupiciela. „Z nadzwyczajną ambicją i z niedoświadczoną odwagą budowało wówczas chrześcijaństwo olbrzymi zamek obronny, na którego szczycie miał zasiąść Bóg. Znając dobrze granice, nędzę i konflikty właściwe porządkowi doczesnemu, nie wpadając w utopię teokratyczną ludzkość wierząca zamierzała zbudować ołtarz symboliczny Królestwa Bożego.”¹⁵⁾

Urzeczywistnienie średniowiecznego ideału sakralnej społeczności chrześcijańskiej jest obecnie już niemożliwe, ponieważ należy on do przeszłości. Stanowił pewien zespół wartości ściśle uzależniony od określonego okresu historycznego.

Przechodząc do nakreślenia obrazu przyszłej cywilizacji chrześcijańskiej Maritain stwierdza, że w obecnej dobie dziejowej szanse wolności narodów i jednostek idą w parze z szansami religii, sumienia i cywilizacji i na odwrót. Jesteśmy od szeregu lat świadkami likwi-

¹⁵⁾ J. Maritain, „O nową cywilizację chrześcijańską”, s. 28.

dacji ery nowożytnej, która już w okresie wybuchu pierwszej wojny światowej przestała być nowożytna, a więc likwidacji tych wszystkich sił i zasad, na których się ona opierała. Do nowej epoki ludzkości przejdą te wszystkie energie duchowe, które dotychczasowa cywilizacja w ciągu swego rozwoju nagromadziła, ale jej fundamenty będą musiały być nie pseudochrześcijańskie, nie antychrześcijańskie, ale czysto chrześcijańskie, jeśli ludzkość nie ma znowu ulec regresji ku barbarzyństwu, lub regresji ku przewrotnej zjawie Ancien Régime'u czy średniowiecza. Wojna ostatnia nie będzie wygrana prędzej, dopóki nie pojawi się w historii konkretny zarys nowego duchowego i socjalnego świata. Świat ten będzie światem bardziej ludzkim i kierowanym ku historycznemu ideałowi braterstwa ludzkiego.

Nowy doczesny porządek chrześcijański posiadałby cechy, które go wyodrębnią tak od ustroju liberalnego okresu antropocentrycznego i ustroju komunistycznego, jak również od średniowiecznego ideału historycznego świętego cesarstwa. Odpowiadałby on temu, co można by nazwać humanizmem integralnym albo teocentrycznym.

W pierwszym rzędzie nowa forma społeczna posiadałaby strukturę pluralistyczną, która w swej jedności organicznej obejmowałaby różnorodność ugrupowań i ustrojów społecznych, nie pozbawionych wolności. Ten pluralizm zaznaczyłby się szczególnie w dziedzinie stosunków pomiędzy porządkiem duchowym a doczesnym. W nowych warunkach historycznych społeczność chrześcijańska mogłaby być jedynie taką społecznością chrześcijańską, w której żyją tak wierni jak i niewierzący i w której jedni i drudzy uczestniczą w tym samym wspólnym dobru społecznym. Uznając godność osoby ludzkiej nowe państwo tolerowałoby różne sposoby oddawania czci Bogu, różne sposoby pojmowania życia i postępowania. Jedność tego państwa byłaby mniej doskonała, raczej materialna niż formalna, jednak rzeczywista, nie byłaby maksymalna, jaką była jedność sakralna chrześcijaństwa średniowiecznego, lecz uniwersalna, gdyż ośrodek, około którego by się wytwarzała, stanowiłoby życie jednostki. Ta doczesna czy kulturalna jedność byłaby chrześcijańska, choć obejmowałaby także niechrześcijan.

Drugą cechą nowego ideału państwowego byłaby — również w przeciwstawieniu do sytuacji z okresu średniowiecza — autonomia

czynnika doczesnego jako celu pośredniego. Porządek doczesny byłby podporządkowany duchowemu już nie jako narzędzie, co się tak często zdarzało w średniowieczu, lecz jako główny czynnik o mniejszej godności; powszechne dobro doczesne nie byłoby już pojmowane jako zwykły środek do osiągnięcia życia wiecznego, lecz jako to, czym jest z istoty swej, tzn. jako cel pośredni (wg św. Tomasza).

Trzecią cechą charakterystyczną nowej cywilizacji chrześcijańskiej byłoby obok silnego uwypuklenia autonomii porządku doczesnego równoczesne uwypuklenie znaczenia jednostki, jej samodzielności w stosunku do środków doczesnych i politycznych. Wolność jednostki ludzkiej nie byłaby pojęta ani na sposób liberalny, tu nie byłaby zwykłą wolnością wyboru, lecz byłaby wolnością duchowego jej doskonalenia się. Społeczność w ustroju pluralistycznym byłaby wprawdzie mniej zwarta niż społeczność średniowieczna, byłaby natomiast o wiele bardziej zwarta niż społeczność w ustroju liberalnym. Opierałaby się ona na autorytatywności: prawo byłoby znowu czynnikiem moralnym, spełniałoby rolę wychowawcy wolności. Wiąże się z tym punktem zagadnienie własności prywatnej. W myśl nauki św. Tomasza z Akwinu osobowość ludzka musi posiadać własność prywatną, ale jej używanie winno służyć dobru ogólnemu. „By każdemu dać udział należyty w korzyściach, jakie własność prywatna daje osobie, nie można życiu ekonomicznemu i przemysłowi nadać ustroju komunistycznego, ani też statystycznego, lecz raczej formę „spółki”; dzięki temu w miejsce najemnictwa mielibyśmy formę współwłasności, jak to poleca encyklika „Quadragesimo anno”, i dzięki temu osobowość ludzka biorąc czynny udział w prowadzeniu przedsiębiorstwa, znalazłaby kompensatę tego, co traci wskutek mechanizacji pracy.

Czwarta cecha cywilizacji chrześcijańskiej polega na pewnego rodzaju istotnej równości między przełożonym a podwładnym, tzn. na istotnej równości przejawiającej się w ogólnym położeniu ludzi pracy; na równości tej opierałyby się stosunki z władzą i hierarchia funkcji wykonawczych. Byłby to specjalny ustrój instytucjonalny, odpowiadający zrzeczeniu w spółpracowników pracujących nad jednym i tym samym dziełem.

Wreszcie piąta i ostatnia cecha charakterystyczna: dla cywilizacji chrześcijańskiej wspólne dzieło, jakie społeczeństwo musiałoby wy-

konać, nie byłoby dziełem Bożym, które człowiek na ziemi miałby zrealizować, lecz byłoby to raczej dzieło ludzkie, które byłoby zrealizowane na ziemi tak, że coś Boskiego, a mianowicie miłość, przeszłaby do środków używanych przez ludzi i do samej pracy. Dla takiej cywilizacji dynamiczną zasadą życia wspólnego byłaby ewangeliczna pełna godność osoby ludzkiej, idea jej duchowego powołania i miłości braterskiej, jaka się jej należy. Zadaniem państwa byłoby tutaj na ziemi stworzenie życia wspólnego, stworzenie doczesnego ustroju, który by naprawdę odpowiadał tej godności, powołaniu i miłości. W tej koncepcji ogólne dobro doczesne jest ogólnym dobrem osób ludzkich; tym samym więc każdy podporządkowując się dziełu ogólnemu podporządkowuje się temu, co stanowi życie osobowe reszty, reszty osób.

Jeśli idzie o warunki realizacji nowej cywilizacji chrześcijańskiej, zdaniem Maritaina będzie ona możliwa dopiero po „ogólnej likwidacji historii nowożytnej”. Do czasu tej likwidacji byłyby „co najwyżej realizacje tymczasowe, odpychające potężne jeszcze siły przeciwnie, albo też byłyby to próby częściowe, poczynione w łonie cywilizacji niechrześcijańskiej.”

Pierwszym warunkiem stworzenia nowego chrześcijańskiego porządku świata jako czegoś ogólnego i trwałego byłoby, by „dzisiejszy świat chrześcijański zerwał z ustrojem cywilizacyjnym, który swe podstawy duchowe ma w humanizmie burżuazyjnym, a swe podstawy ekonomiczne w produkcyjności pieniądza; przy tym świat ten musiałby się trzymać z dala od błędów przeciwnych”¹⁶⁾.

Oczywiście świat chrześcijański nie oznacza Kościoła, bo Kościół działał w ustrojach doczesnych, lecz jednocześnie jest ponad nimi.

Personalizm katolicki w oświeceniu marksistowskim

Wspomnieliśmy poprzednio, że jednym z kierunków światopoglądowych przeciwnych personalizmowi jest materializm. Otóż praca niemiejsza nie byłaby, zdaje się, pełna, gdyby zabrakło w niej odpowiedzi na pytanie, które musi się tu narzucić, mianowicie: co myśli właściwie

¹⁶⁾ J. Maritain, „O nową cywilizację chrześcijańską”, s. 66.

marksizm o personalizmie, marksizm będący przecież niezwykle potężną siłą kształtującą w świecie dzisiejszym?

Wbrew pozorom marksiści przywiązują dużą wagę do problemów, które są istotne dla personalizmu. Dowodem tego jest choćby książka znanego marksisty francuskiego, Rogera G a r a u d y pt. „L'Eglise, le communisme et les chrétiens” (Paris 1949). Osobny w niej obszerny rozdział poświęcony został analizie zagadnień osoby ludzkiej. Omówieniem tam właśnie pomieszczonych wywodów G a r a u d y zajmiemy się poniżej.

Marksizm tym większe przywiązuje znaczenie do personalizmu, że uważa on personalizm — zgodnie z Emanuelem M o u n i e r — za „jedyny teren, na jakim może się rozwinąć uczciwa i płodna walka z marksizmem” („Manifeste au service du personnalisme”, 1936).

Ale by walka ta mogła być przez marksizm podjęta, dokonuje on wpierw, jak się wyraża G a r a u d y, „oczyszczenia terenu” i rozdziału „prawdziwych”, problemów osoby ludzkiej od „falszywych”. Stwierdzając, że marksizm nie potrzebuje zdawać sprawy przed tymi wszystkimi, którzy posługują się ideologią „osoby ludzkiej” jako rodzajem kamuflażu, zasłaniającego rozkład ich klasy i ich ustroju, i środków walki z klasą robotniczą, G a r a u d y oświadcza jednak, że marksizm ma obowiązek udzielenia tej odpowiedzi tym, którzy uczciwie szukają w marksizmie-leninizmie „totalnej obecności człowieka” i którzy mają wysokie pojęcie wielkości ludzkiej.

Z tego założenia wychodząc, G a r a u d y przedstawia najpierw klasyczną teorię osobowości, a później daje jej definicję marksistowską, wyszukującą jednak w pełni wkład myśli chrześcijańskiej w tym zakresie. Podkreśla on szczególnie wielkie zasługi św. Augustyna w wypracowaniu doktryny metafizycznej osobowości ludzkiej: „w miejsce intuicji platońskiej idei oraz metafizyki nieruchomego rozumu św. Augustyn dał dialektykę życia wewnętrznego”, ... uczuciu zaś, które stało się egoistyczne, ponieważ nie miało się już do czego szlachetnego przywiązać (w okresie społecznego impasu świata antycznego), św. Augustyn dał nowe przeznaczenie, przeznaczenie miłości, która szuka swego pokarmu poza i ponad sobą i wymaga najwyższych ofiar”. Po raz pierwszy ruch stał się prawem życia duchowego, życia rozumu i serca i nie przestał być nim dotychczas. Po raz pierwszy też pole działalności człowieka okazało się nieskończone.

Odtąd na przeciąg przeszło tysiąca lat ta chrześcijańska koncepcja panować będzie niemal niepodzielnie: „świat ludzki jest światem osób, to znaczy podmiotów samoistnych, niezależnych od świata przedmiotów, a ich cała aktywność nie wyczerpuje się w myśleniu o świecie, ponieważ jest w nich życie uczucia i miłości, nie dające się ująć w ramach przedstawienia obiektywnego. Posiadała ona dwa bieguny: pozytywnym była obecność i wielkość człowieka, ocalająca jego godność nawet wśród chaosu społecznego, negatywnym zaś była „mistyfikacja metafizyczna impasu społecznego”, jaka się w niej kryła i jaka się brała z faktu, że w owej epoce żadna klasa społeczna nie mogła wziąć w swe ręce losu świata i „przynieść historyczną, socjalną odpowiedź historycznym, socjalnym sprzecznościom”.

Ten element metafizyczny chrześcijańskiej koncepcji osobowości dostarczał z jednej strony klasie upadającej prestiżu a z drugiej maski, osłaniającej obłudzie „utrącenie człowieka i pogardę dla jego godności”.

Dlatego marksizm w swej koncepcji osoby ludzkiej nie pomieszcza pierwiastka metafizycznego. Punktem wyjścia dla niego jest przekonanie, że człowiek stanowi część natury. Lecz nie wynika z tego bynajmniej, jak wyjaśnia Garaudy, by fundamentalny problem marksizmu mieścił się poza ramami osoby ludzkiej. Wniosek taki oznaczałby zubożenie i całkowite zniekształcenie marksizmu oraz zapominanie, że jest on myślą esencjonalnie dialektyczną. Co bowiem głosi marksizm? Głosi on, że w przeciwieństwie do poglądów filozofów greckich postawa człowieka względem natury nie jest tylko kontemplatywna, lecz aktywna, czym różni się radykalnie od starożytnego materializmu: „Nie idzie o wytłumaczenie świata, lecz o jego przeobrażenie” (11. teza o Feuerbachu).

To raz. A po wtóre: ta natura, której częścią jest człowiek, lecz którą zdolny jest on zmienić, nie jest rzeczywistością nieruchomą, ale przeciwnie, znajduje się w ciągłym ruchu, przy czym człowiek bierze poważny udział w tym ruchu i w tych przemianach przyrody.

Stąd pytanie: co to jest człowiek? w perspektywie marksistowsko-leninowskiej przybiera nowe znaczenie — oznacza: czym się może stać człowiek? Odpowiadając na to pytanie marksizm-leninizm wykracza poza pojęcie jednostki, uważając, że osobowość może się określić tylko zespołem aktywnych stosunków, w jakich pozostaje każdy człowiek z innymi ludźmi i z naturą.

Każda jednostka ludzka stanowi rzeczywistość jedyną w swoim rodzaju w tym sensie, że jest ona nowym wypływem tego zespołu stosunków a koncepcja ta przyznaje jednostce największą złożoność i największe bogactwo, albowiem nie wystarczy znać stosunki istniejące w danym systemie: równie ważne jest poznawanie ich w ich genezie, gdyż każda jednostka jest nie tylko syntezą stosunków, istniejących aktualnie, ale nadto historią tych stosunków, które streszczają całą przeszłość. Znaczy to jednocześnie, że osobowość formuje się przez zdobycie świadomości tych stosunków, świadomości, w której mieści się cała przyszłość osobowości, ponieważ nawet konieczne stosunki czy czynniki, jeśli poznawane są w ich konieczności, zmieniają aspekt. Wiedza zaś o tych koniecznościach umożliwia rozwijanie skutecznej i wyzwoleniczej działalności: wiedza staje się potęgą, to znaczy wolnością. Zgodnie z tym przeobrażanie osobowości polega na przeobrażeniu zespołu kształtujących ją czynników.

Czyż marksistowska koncepcja osoby ludzkiej uboższa jest od personalistycznej, jeśli marksizm odrzuca transcendencję? Marksizm odrzuca transcendencję, lecz — zdaniem Garaudy — „nie pozbawia osoby ludzkiej żadnego wymiaru duchowego” będąc dzisiaj „najlepszym fermentem duchowym klasy robotniczej” i afirmując „obecność człowieka i walkę o jego wolność”. Wprawdzie podstawy moralności marksistowskiej są całkiem inne od podstaw moralności chrześcijańskiej przez to, że w tej jest „transcendencja” a w tamtej „historia” lecz dla czegożby chrześcijanin nie miał się spotkać z komunistą na terenie moralności naturalnej, której nie odrzucał ani Arystoteles, ani św. Tomasz z Akwinu, i działalności praktycznej, na terenie walki przeciwko wszelkim formom niewoli i mistyfikacjom „zdehumanizowanego człowieka”, by zdobyć dla człowieka „pełnię jego człowieczeństwa?” Łączyć ich może walka z indywidualizmem burżuazyjnym liberalnego kapitalizmu oraz z faszystowskim totalizmem, ponieważ dla komunisty, podobnie jak dla chrześcijanina, „człowiek jest celem a społeczeństwo jedynie środkiem wyzwolenia człowieka”.

Nie znaczy to jednak, by między obydwojma kierunkami nastąpiła jakaś asymilacja doktrynalna. Wiadomo, że marksistom idzie o wspólnotę czysto społeczną a chrześcijanom o wspólnotę duchową. Atoli marksiści pragną wykazać, że „ta wspólnota socjalna nie wyleca wspólnoty duchowej ludzi, lecz przeciwnie, „dostarcza jej ona

najkorzystniejszych podstaw materialnych", uniemożliwiając wyzyskanie jej w ten czy inny sposób przez różne postacie ucisku.

„My nie odnosimy się z pogardą ani z szyderstwem do chrześcijan z powodu ich wiary, ich miłości, ich marzeń i nadziei (będących świadectwem wielkości) — oświadcza G a r a u d y. — Naszym zadaniem jest Pracować i walczyć o to, by nie pozostały one wiecznie odległe i iluzoryczne. Naszym zadaniem będzie zbliżać człowieka do jego najpiękniejszych marzeń i największych nadziei, zbliżać go realnie i praktycznie, aby sami chrześcijanie znaleźli na swojej ziemi początek swojego nieba”. „To, że nie szukamy dla miłości tego samego usprawiedliwienia metafizycznego co chrześcijanie, nie przeszkadza nam w pracy nad spełnieniem tej samej misji jedności ludzkiej” ... „Gdy chrześcijanin mówi nam: „Kapitalizm ze swymi kryzysami i swym bezrobociem, ze swymi wojnami i groźbami, jakie wymierza przeciwko wolności ojczyzny, ten ustrój nieludzki jest śmiertelnym wrogiem osoby ludzkiej”, my odpowiadamy: „Oto trwała podstawa zgody w szacunku dla perspektyw religijnych czy filozoficznych każdego z nich”.

Te deklaracje Rogera G a r a u d y są może najbardziej charakterystyczne dla jego oświecenia marksistowskiej koncepcji osoby ludzkiej i dla jego oceny personalizmu chrześcijańskiego, podjętej ze stanowiska marksizmu.

Ż R Ó D Ł A

1. R. T. Flewelling, „Personalism” w James Hastings „Encyclopaedia of Religion and Ethics”, Edinburgh 1915, t. IX.
2. Vergilius Ferm, „An Encyclopaedia of Religion”, New York 1945.
3. Dagobert D. Runes, „The Dictionary of Philosophy”, New York 1942.
4. Jacques Maritain, „Christianisme et Démocratie”, Paris 1945.
5. Jacques Maritain, „Les droits de l'homme et la loi naturelle”, Paris 1945.
6. Ks. Franciszek Sawicki, „Osobowość chrześcijańska”, Kraków 1948.
7. Karol Górski, „Wychowanie personalistyczne”, Poznań 1936.
8. Karol Górski, „Problemy personalizmu pedagogicznego”, Tygodnik Powszechny, nr 116, r. 1947.
9. Karol Górski, „Personalizm a struktura szkolnictwa katolickiego”, Tygodnik Powszechny, nr 116, r. 1947.
10. Emmanuel Mounier, „Le Personnalisme” (Presses Universitaires, collection „Que sais-je?”), Paris 1949.
11. Emmanuel Mounier, „Manifeste au service du personnalisme”, Paris 1936.
12. Emmanuel Mounier, „Lignes de force d'un personnalisme italien”, Esprit 1948, nr 1.
13. Emmanuel Mounier, „Les équivoques du personnalisme”, Esprit, 1947, nr 2.

14. Emmanuel Mounier, „Tâches nouvelles d'une pensée d'inspiration personnelle”, *Esprit* 1948, nr 11.
15. Jean Lacroix. „Marxisme, Existentialisme, Personnalisme” (Presses Universitaires), Paris 1950.
16. R. Taylor. „Rapport du groupe personnaliste anglais”, *Esprit* 1948, nr 3.
17. P. de Gaudemar, „Tendances personnalistes anglaises. Le personnalisme aux Etats-Unis.”, *Esprit* 1948, nr 3.
18. Jacques Maritain, „O nową cywilizację chrześcijańską”, Lublin 1948.
19. Ks. Kazimierz Kłósak, „Nowy typ cywilizacji chrześcijańskiej w ujęciu Maritaina”, *Przegląd Powszechny* 1948, nr 10.
20. Roger Garaudy, „L'Eglise, le communisme et les chrétiens” (Editions sociales), Paris 1949.
21. Roger Garaudy, „Komunizm i moralność” (Książka i Wiedza). Warszawa 1949.
22. Emmanuel Mounier, „Przekrój ideowy Francji 1946” *Znak* 1946. nr 3.
23. Emmanuel Mounier, „Traité du Caractère”, Paris 1947.
24. Leo Braeger. „Die Person im Personalismus von Emmanuel Mounier” Hochdorf 1947.

ORYGENES W ŚWIELE NOWYCH BADAŃ

Hasło „z powrotem do źródeł chrześcijaństwa”, rzucone przez teologię lat ostatnich, wywołało nie tylko wzmożone zainteresowanie się Pismem Świętym, potęgując a niejednokrotnie wręcz stwarzając ruch biblijny w wielu krajach, ale spowodowało również ciekawe opracowania patrystyczne, wydawnictwa tekstów Ojców i pisarzy Kościoła oraz wielu komentarzy. W serii „Sources chrétiennes” wydano już dzieła niektórych pisarzy kościelnych, z obszernymi wstępami i wyjaśnieniami, odpowiadającymi dzisiejszym wymaganiom nauki. Zbyt wielki wpływ wywarł Orygenes na pisarzy Wschodniego a nawet Zachodniego Kościoła, aby w tym nawrocie do źródeł chrześcijaństwa nie natrafiano ustawicznie na jego ślady. Stąd ta ilość opracowań od lat niemal trzydziestu, usiłujących uchwycić zasadniczy ton nauki znakomitego Aleksandryjczyka, oddzielając w niej elementy pełnowartościowe, trwale od błędnych, przemijających.

Serię tych opracowań rozpoczął E. de Faye trzytomowym dziełem pt. *Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée* (Paris, 1923 — 1928), w którym ocenił przesadnie wpływ filozoficznego środowiska Aleksandrii na myśl Orygenesesa. Odpowiedział mu w obszernym artykule „Origène” znawca literatury wczesnego chrześcijaństwa G. Bardy¹⁾.

Filozofią Orygenesesa i ustawieniem jej stosunku do ówczesnej filozofii pogańskiej zajmowali się następnie i inni autorowie, jak H. Koch²⁾, R. Cadiou³⁾, W. Völker⁴⁾, A. Lieske⁵⁾, szukając rozwiązań w takiej czy innej dominancie jego poglądów. Ich studia przyczyniły się w znacznym stopniu do uchylenia wielu uprzedzeń,

¹⁾ Por. Origène, art. w „Dictionnaire de Théologie Catholique” II, 1489—1563.

²⁾ Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus, Leipzig 1932.

³⁾ La Jeunesse d'Origène. Histoire de l'Ecole d'Alexandrie au début du 3-me siècle, Paris 1935.

⁴⁾ Das Vollkommenheitsideal des Origenes, Tübingen 1931.

⁵⁾ Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, Münster 1938.

które przez całe średniowiecze towarzyszyły pismom Orygenesu. Zwolna zaczynano lepiej pojmować rolę Orygenesu w okresie przednicejskim i jego znaczenie dla rozwoju całej teologii późniejszej.

Po minionej wojnie to zainteresowanie się postacią Orygenesu nie tylko że nie ustało, ale wzmoгло się niezwykle dzięki szczególnym okolicznościom:

1. W najbliższej okolicy dawnego Memfis, w Tura, odkryto w roku 1941 nieznane papyruse, zawierające między innymi i pisma Orygenesu:
 - a) fragment greckiego tekstu komentarza do listu do Rzymian. Dotychczas dzieło to znane nam było jedynie w niedokładnym przekładzie łacińskim;
 - b) tekst rozprawy „*Peri Paschatos*” znanej nam dotychczas jedynie ze wzmianek;
 - c) protokół dyskusji z biskupem Heraklidesem, któremu Orygenes wyłożył naukę Kościoła o Trójcy Świętej⁶⁾.

W odkrytych papyrusach studia nad Orygenesem zyskały szereg niespodzianych naświetleń do jednego z najbardziej pasjonujących rozdziałów historii teologii chrześcijańskiej⁷⁾.

2. Jak było do przewidzenia, tzw. egzegeza typologiczna, mająca dziać się tyłu i tak wybitnych przedstawicieli, musiała skupić uwagę na Orygenesie, jako na najprzedniejszym egzegecie pierwotnego chrześcijaństwa. I jeżeli nawet niektóre jej tezy powstały niezależnie od wpływów Orygenesowych, to nie trudno znaleźć dla nich odpowiedniki w nauce Orygenesu. Nawołując do egzegezy „duchowej” zdolnej uwspółcześnić Pismo święte, przenosząc je z terenu archeologii na teren życia, Ch. Péguy, P. Claudel, D. Gorce, M. Chasles, H. Colleye nie wiedzieli zapewne, że znakomity Aleksandryczyk stawiał to zagadnienie już na początku III wieku po Chr. i rozwiązywał w sposób, budzący entuzjazm u jednych a kategoryczne sprzeciwy u drugich. Jest rzeczą historii egzegezy to współczesne nam usiłowania, hasła czy programy nawiązać do dawnej tradycji; postulaty „egzegezy duchowej” (*exégèse spiri-*

⁶⁾ Por. O. Guéraud. Note préliminaire sur les Papyrus d'Origène découverts à Tura, art. w „Revue d'Histoire des Religions”, 1947, 85 ns.

⁷⁾ Por. J. Schérer, Entretien d'Origène avec Héraclide. Le Caire 1949.

tueller, skontrolować z przeszłością. Postać Orygenesesa ma tutaj olbrzymie znaczenie. Z tych powodów daje się od pewnego czasu zaobserwować w nauce jakiś renesans studiów orygeniańskich, w których aktywność swą zaznaczają zarówno teologowie jak egzegeci.

1. Dwie monografie

Dwaj wybitni przedstawiciele teologii francuskiej zajęli się ostatnio Orygenesem w specjalnych monografiach: J. Daniélou, *Origène* (Paris 1948) i H. de Lubac, *Histoire et Esprit, L'Intelligence de l'Ecriture d'après Origène* (Paris 1950).

Obie te monografie mają na celu należyte podkreślenie zasług Orygenesesa dla teologii chrześcijańskiej i jego znaczenia dla egzegetyki współczesnej. Ze względu na wnioski, do jakich doszli ich autorowie, dzieła powyższe można by zaliczyć do rzędu apologii Orygenesesa. Powiększyłyby one zatem liczbę tych pism, które wydano od czasów Euzebiusza z Cezarei i jego pierwszej Apologii w obronie Aleksandryczyka.

Nauka bowiem Orygenesesa niemal od początku spotkała się ze sprzeciwem wielu pisarzy kościelnych. I jeżeli św. Hieronim *junior* zachwycać się będzie Orygenesem: *alterum post Apostolum Ecclesiarum magistrum*, czerpiąc zeń pełnymi garściami, to św. Hieronim *senior* nazwie go już: *patrem et radicem omnis haereseos*. Nie bez powodu św. Augustyna uderzy ta zmienność poglądów betlejemskiego anachorety.

Daleko gwałtowniej przeciw Orygenesowi wystąpi Teofil, patriarcha aleksandryjski, i później św. Epifaniusz. Ten drugi narzucił swą opinię Kościołowi na długie lata. I nie bez melancholii zanotuje po ważny badacz nowoczesny, że Epifaniusz „miał gorliwości tyle, co św. Atanazy, ale mniej wykształcenia” (Tillemont), a inny nie zawaha się dodać: „*Homme étroit et de peu de jugement quoique d'intentions droites*”⁸⁾.

W VI wieku ujęta w tezy „summa” orygenizmu została przez Kościół potępiona (r. 543 i 553) i odtąd przez całe średniowiecze Orygenesesa uważano za heretyka. Pewną zmianę pod tym względem zainicjowali dopiero humaniści, podkreślając, że chociaż orygenizm zawiera

⁸⁾ H. de Lubac. *Histoire et Esprit*, 21.

błędy, będące dzisiaj herezją, to jednak nie były one poglądami formalnie heretyckimi w III stuleciu, gdy myśl teologiczna krzepnąć dopiero poczyniała, szukając najtrafniejszych sformułowań na drodze swego rozwoju.

Toteż uznając za niepoważne te z apologii Orygenesesa, które w dziełach jego żadnych po prostu błędów nie znajdują ⁹⁾, opracowania D a n i e l o u i d e L u b a c a wyraźnie zmierzają do obrony Orygenesesa przed formalnym zarzutem herezji. Przy tym decydującymi są dla nich nie tylko jasne teksty samego Orygenesesa w rodzaju tego, który pomieścił na wstępie do dzieła „De principiis”: *illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica traditione discordat* (Praef. 2), ale i misje kościelne o charakterze doktrynalnym wykonywane przez Orygenesesa z ramienia hierarchii kościelnej. Odkryty papirus z tekstem dyskusji z Heraklidesem jest tego potwierdzeniem. Zarówno dla D a n i e l o u jak i d e L u b a c a Orygenes jest przede wszystkim „homme d'Eglise”, najwyższym autorytetem teologicznym za swoich czasów. Jego błędne teorie były wówczas tylko hipotezami, w których dogmat nie był jeszcze zaangażowany. D a n i e l o u przeciw E. d e F a y e podkreśla z naciskiem, że ta łączność z Kościołem stanowi najbardziej charakterystyczną cechę osobowości Orygenesesa i jest zasadniczym błędem upatrywania w nim tylko filozofa luźno związanego z Kościołem. Jeszcze w wymowniejszy sposób wyraża się d e L u b a c, dla którego Orygenes jest przede wszystkim twórcą i genialnym teoretykiem tej egzegezy, która narzuca się po prostu współczesnemu pokoleniu. Zapewne, że dzieli nas od niego 18 wieków, a „rzeka nie wraca nigdy do swego źródła. I myśl, podobnie jak życie, nie zawraca z drogi, a żaden cud nie mógłby zrealizować takiego marzenia. Być może jednak, że dzisiaj po długiej podróży poprzez wyschłe ziemie racjonalizmu i pozytywizmu jest ona, jak wiele danych na to wskazuje, bardziej gotowa do przyjęcia i żywotnego zrozumienia tego, co z prawdy wiecznej wyrażono w formułach dziś już martwych. Studnie wykopane niegdyś przez Orygenesesa są od dawna zasypane piaskiem, ale głęboko tafla wody jest w nich zawsze. Obyśmy za jego przykładem mogli ją odnaleźć, aby ugasić to samo pragnienie” ¹⁰⁾.

⁹⁾ Por. np. P. H a l l o i x, *Origenes defensus*, Leodii 1648.

¹⁰⁾ *Histoire et Esprit*, 12.

2. Orygenes jako teolog

Orygenes był teologiem niezmiernie śmiałym. A nie chodzi tu o poszczególne punkty jego nauki, w której oprócz twierdzeń prawdziwych nie brak i zasadniczych błędów, ale raczej o całą tę architektoniczną budowę systemu, którego on był twórcą genialnym. Któż, jeśli nie on, stworzył ową intelektualną podbudowę prawd objawionych (*quia sint*), mającą na celu ich rozumowe uzasadnienie (*quomodo aut unde sint*). Jest to już teologia, która odtąd towarzyszyć będzie wierze, gotowa na jej usługi.

Pogłębione wyjaśnianie prawd objawionych wymagało oczywiście oparcia się na filozofii. Aleksandria stwarzała pod tym względem wielkie możliwości. Orygenes je wykorzystał, ale bez tego entuzjazmu, jaki cechował np. Klemensa Aleksandryjskiego. De Faye i Koch usiłowali wykazać platoński charakter jego filozofii. Jest to stanowczo przesada. Jeśli bowiem jego kontakt z dziełami Platona nie ulega wątpliwości, to nie wyklucza to bynajmniej np. Arystotelesa czy Chryzypa. To samo trzeba by powiedzieć o neoplatonizmie, którego reprezentantem w Aleksandrii był nauczyciel Orygenes Ammonius Sakkas.

Danielou jest zdania, że żaden z kierunków współczesnej Orygenesowi filozofii nie znalazł w jego dziełach swego pełnego odbicia. Euzebiusz z Cezarei pisze o nim: „W rzeczy samej nigdy się nie rozstał z Platonem, a z rąk nie wypuszczał pism Numeniosa, Kroniosa, Apolofanasa, Longina, Moderata, Nikomachosa tudzież najsłynniejszych z grona pitagorejczyków mężów. Korzystał również z ksiąg stoika Chajzemonia oraz Kornutusa. Tam właśnie nauczył się alegorycznego wykładu mistrzów greckich i stąd go przeniósł na pisma żydowskie”¹¹⁾. Chociaż imiona powyższe niewiele nam mówią, świadczą jednak o eklektyzmie Orygenes. Wśród jego mistrzów nie brak niemal żadnego przedstawiciela ówczesnych kierunków filozoficznych. Na tej podstawie Danielou zalicza Orygenes do eklektyków, o znacznym wkładzie platonizmu i stoicyzmu. Na takiej bazie intelektualnej Orygenes wypracował system teologiczny, pierwszy w dziełach chrześcijaństwa. Nie była to jednak w żadnym razie, jak sobie niektórzy wyobrażają, powtórna hellenizacja religii Chrystusa. Jak się

¹¹⁾ Hist. Eccl. 6, 19, 8.

bowiem niebawem przekonamy, podstawą główną orygenizmu jest nie filozofia, ale Pismo Święte. System Orygenesesa jest z istoty swej systemem biblijnym, wszystko inne ma służyć tylko interpretacji biblijnej, na której Orygenes wznosił potężny gmach swej myśli.

Nie możemy tego gmachu oceniać tylko w świetle późniejszych sporów orygeniańskich, wszczynanych przez palestyńskich mnichów. To prawda, że anatematyzmy VI wieku (543 i 553) dotyczą w wielu punktach autentycznej nauki Orygenesesa. Ale jako całość są one dziełem jego przeciwników. I genialny Aleksandryczyk nie mógłby już chyba rozpoznać siebie w tym zwierciadle.

Znany historyk dogmatów chwali przesłanki systemu Orygenesesa, chociaż ma mu do zarzucenia, że oprócz poglądów głębokich i słusznych zawiera również hipotezy niebezpieczne i twierdzenia fałszywe¹²⁾. Sądzę, że nawet św. Tomasz z Akwinu nie jest wolny od tego rodzaju zastrzeżeń. Ważne jest, że Orygenes jest faktycznym założycielem naukowej teologii greckiej, której wpływ i na Zachodzie był olbrzymi. Toteż Danielou swe rozważania na temat teologicznego systemu Orygenesesa kończy uwagą, że w tym, co dotyczy odkupienia, chrztu, męczeństwa Orygenes jest tylko echem tradycji kościelnej przed nim istniejącej, w innych kwestiach jest pionierem, dającym hipotetycznie własne rozwiązania. Można się z nim oczywiście nie zgadzać, ale trudno zaprzeczyć, że nikt przed nim, a nawet i po nim prawdy chrześcijaństwa nie pomieścił na równie szerokiej płaszczyźnie, szukając rozwiązań oryginalnych, mających trwale znaczenie.

3. Orygenes jako egzegeta

Ale nie w filozofii ani też teologii leży wielkość Orygenesesa. Jest on właściwym twórcą egzegezy biblijnej, której poświęcił całe swoje życie. Prace jego w tej dziedzinie: wydawnictwa tekstów (Haxapla), scholia, homilie, komentarze, przechowane nieraz tylko w przekładzie łacińskim Rufina z Akwilei, były przez całe stulecia źródłem informacji dla pisarzy kościelnych. Wszyscy z nich czerpali pełną dłoń, przepisując nieraz całe fragmenty. I jeżeli św. Hieronim oburzał się

¹²⁾ J. Tixeront. *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, Paris 1924, 1, 329.

na te „kradzieże” (*furta Latinorum*), to — jak finezyjnie zaznacza F. Pr at — sam czerpał z nich najwięcej¹³⁾.

Zasady wykładni biblijnej Orygenes podawał przy wielu okazjach, ale systematycznie zajął się nimi w „De principiis”. Ten systematyczny wykład dał podstawę do powstania legendy o Orygenesie — alegoryście, dzięki której poszły w zapomnienie jego nie dające się z nikim porównać zasługi dla hermeneutyki biblijnej. Złożyło się na stan taki wiele powodów: wpływ Epifaniusza i sporów orygeniańskich, zawiść Przeciwników i słabość obrońców. Przez całe stulecia przecież Orygenes uważano po prostu za heretyka o jego zasadach egzegetycznych nie mając żadnego pojęcia. I trzeba było dopiero rozkwitającego ruchu liturgicznego w katolicyzmie, na którym wyrósł i ruch biblijny — aby zainteresować się bliżej hermeneutyką Orygenes a i spojrzeć na nią w nowym świetle.

Należało jednak przede wszystkim uchylić uprzedzenia. Skupiły się one wokół tzw. alegoryzmu Orygenes a. Naturalnie, że rozumiano to prawie powszechnie jako pewną odmianę alegoryzmu Filona z Aleksandrii. Jak gdyby zasady Orygenes a z tego wypływały źródła i były tylko transpozycją do chrześcijaństwa alegoryzmu filozofów pogańskich i oświecenia żydowskiego w Aleksandrii.

W celu zyskania właściwej perspektywy historycznej zarówno Danielou jak de Lub ac zbadali genezę poglądów hermeneutyki Orygenes a, dochodząc do wniosków wręcz nieoczekiwanych. Orygenes bowiem zastał w chrześcijaństwie wielokierunkowy prąd egzegetyczny: dosłowny (*litteralis*) i typologiczny. Ten drugi znano w kilku odmianach:

- a) w formie reprezentowanej przez Ewangelię Mateusza, w której w Starym Testamencie szukano przede wszystkim analogii do zdarzeń z życia Chrystusa. Ta forma przyjęła się w Kościele Zachodnim (Hipolit Rzymski);
- b) w formie proponowanej przez św. Justyna, który szukał w Starym Testamencie figur sakramentów Kościoła. Są to początki egzegezy mistagogicznej w chrześcijaństwie;
- c) Św. Ireneusz natomiast kładł będzie nacisk na eschatologię, łączącą obydw a Testamenty;

¹³⁾ Origène, le théologien et l'exégète. Paris 1907, 45.

- d) wreszcie Klemens Aleksandryjski zapoczątkował kierunek mistyczny, upatrujący w dziejach Starego Testamentu losy duszy każdego chrześcijanina.

Do powyższych prądów Orygenes ustosunkował się zasadniczo pozytywnie z wyraźnym niedocenianiem np. egzegezy Mateuszowej na korzyść egzegezy, którą sam nazywa wewnętrzną, duchową. Stąd bliższy mu jest Klemens Aleksandryjski aniżeli Hipolit Rzymski.

Nie znaczy to, aby nie doceniał on typologii w ogóle. Bynajmniej. Tylko że podczas gdy w późniejszym już czasie szkoła antiocheńska szukać będzie w Starym Testamencie typów dla Nowego, w sensie zewnętrznym, odnoszącym się do życia Chrystusa lub Kościoła, aleksandryjczycy większy nacisk kłaść będą na sens wewnętrzny, duchowy.

Jest rzeczą zrozumiałą, że Orygenes nie poprzestał na tej interpretacji, którą zastał w Kościele, ale i tu okazał się również pionierem, szukając nowych wzorów i systematyzując dotychczasową naukę. Do egzegezy rabinistycznej i jej literalizmu odniósł się raczej nieufnie, gnostyków atakował z pasją, zwłaszcza w „Komentarzu na Ewangelię Jana”. Jedynym wyjątkiem okazał się pod tym względem Filo z Aleksandrii, którego wpływ na Orygenesesa jest niezaprzeczalny. Przejawilo się to już w pierwszej zasadzie hermeneutycznej, że wszystko, cokolwiek czytamy w Piśmie Świętym, odpowiadać musi godności Bożej i celowi natchnienia. Jeśli zatem jakiś tekst zawiera sens sprzeczny z tą przesłanką, należy go interpretować w sposób zgodny z tą zasadą. Nie ma egzegety — pisze P r a t — który by miał co do tego jakiejś trudności. Zasada Orygenesesa nie podlega zakwestionowaniu¹⁴⁾.

Gdyby jednak chodziło o konkretne zastosowania, to wiele zamieszania wywołał podział sensów biblijnych u Orygenesesa, oparty na antropologicznej trychotomii Filona: ciało, dusza i duch (*sensus corporalis, psychicus et pneumaticus*). Ich wzajemny stosunek nie został należycie wyjaśniony. Sens psychiczny pozostaje u Orygenesesa nieco w cieniu. Przecistawiając „literę” „duchowi”, mówi on najczęściej o „*sensus corporalis*” i „*spiritualis*”.

Czy „*spiritualis*” znaczy tyle, co „*allegoricus*”? Raz na zawsze trzeba by rozróżnić te pojęcia. Orygenes nie zna sensu alegorycz-

¹⁴⁾ Tamże, 19.

nego. Zna tylko tendencję alegoryzacyjną w stosunku do Starego, a nawet Nowego Testamentu. Ta tendencja jest oczywiście związana z sensem duchowym, ale może być stosowana i do innych sensów biblijnych.

Uleganie alegoryzacji Filona Danielou uznaje za najslabszy punkt hermeneutyki Orygenes¹⁵⁾. Przerosty alegoryzmu średnio-wiecznego tu mają swoje źródło. Zasadę słuszną, że w wielu tekstach Pisma Świętego szukać należy sensu duchowego, Orygenes pod wpływem Filona rozszerzył na wszystkie teksty biblijne, dając przez to szerokie pole do nadużyć. Nic dziwnego, że niejednokrotnie zadawano sobie pytanie, jaki jest stosunek Orygenes do sensu dosłownego, do wydarzeń biblijnych w ogóle. Czy historia biblijna ma dla niego znaczenie jako taka, czy też jedynie ów sens duchowy, który w niej odnaleźć należy. Innymi słowy, powstaje pytanie: jaki jest wzajemny stosunek dwóch głównych sensów biblijnych: dosłownego i duchowego.

Św. Hieronim, pisząc o Orygenesie, ujął to w znaną formułę: *Allegoricus semper interpret, et historiae fugiens veritatem*. I może żadne zdanie nie było tylkokrotnie powtarzane, ile to, że Orygenes nie interesuje się właściwie historią biblijną jako taką, gardzi sensem dosłownym, doszukując się wszędzie figur, symbolów, metafor, ukrytych tajemniczych znaczeń itp. Zagadnienie to jest ośrodkowym w hermeneutycznym systemie Orygenes. Ono właściwie decyduje o wartości jego zasad i całym systemie. Dlatego warto przytoczyć w przekładzie dłuższy wywód de Lubaca na ten temat. Wywód tym ciekawszy, że reasumuje on wszystkie zarzuty, jakie wysuwano pod adresem metody Orygenes, dając im magistralną odpawę w oparciu o fenomenalną znajomość pism Orygenes:

„Orygenes, będąc dalekim od eliminowania historii czy pogardzania nią, nie zadowala się jednak utrzymywaniem jej i obroną w stanie, żeby tak rzec, surowym. Stara się — sam mówi nam o tym — „zrozumieć” historię. Szuka „prawdy” o niej. Jest przekonany, że „według religii chrześcijańskiej nieskończona ilość rzeczy stała się symboliczną”. We wszystkich tych rzeczach, o których mówi Pismo Święte, w samej historii biblijnej i w faktach Ewangelii Orygenes dostrzega figury prawdy, rzeczywiste figury prawdy, która ma nadejść: *futurae*

¹⁵⁾ Dz. cyt. 182.

Veritatis imagines praeformatae. I także, nawet wówczas, gdy jakaś, taka czy inna historia nie zajmuje go szczegółami swej dosłownej treści, w sposób istotny interesuje go Historia. Jej pośrednictwo wydaje mu się niezbędne z tego samego powodu, co pośrednictwo owej „Prawdy, która ma nadejść”, a która nie jest niczym innym, jak Boskim Logos, wcielonym w Historię. Stanowi to dlań, podobnie jak dla każdego chrześcijanina, podstawę tak oczywistą, że zazwyczaj o tym nie mówi. I właśnie dlatego, że świadomy jest tej konieczności, a nie wyłącznie przez dbałość o zewnętrzną wierność stosunku do historii świętej, Orygenes przykładą tak wielką wagę do zapewnienia sobie podbudowy historycznej.

Postawa ta odgranicza Orygenesesa od Filona, podobnie jak i od Greków, w których oczach historia pozbawiona była znaczenia i którzy, prawdę mówiąc, nie wyrobili sobie jej pojęcia. Raz jeszcze narzuca się porównanie obu aleksandryjczyków. Z porównania tego wypływa jednak nie pokrewieństwo, ale kontrast. Wiadomo, że Filon pozostaje przywiązany do dosłownego brzmienia praw mojżeszowych, jednocześnie widząc w nich symbole: obrzezanie, szabat itd. są również świętymi zwyczajami, stojącymi na straży życia społecznego i moralności. Jeśli chodzi o fakty biblijne, to z pewnością nie przychodzi także Filonowi na myśl, by im przeczyć, jednak nie przypisuje im on żadnego głębszego znaczenia. Ponadto fakty te wespół z kilkoma pełnymi wielkości wspomnieniami i przykładami dostarczają mu pretekstu do filozofowania. Z nich to Filon wysnuwać może alegorycznie doktrynę zbawienia: nie uznaje jednak zbawiennych faktów. Filon „najczęściej dostrzega w Pięcioksięgu jedynie galerię obrazów, umieszczonych obok siebie w przestrzeni, cenną dla mędrca kolekcję idei i wzorów”. Nie ma u niego zupełnie miejsca na mesjanizm. I tak historia, nie posiadając dla Filona żadnego ostatecznego celu, żadnego kierunku, nie posiada także dla niego żadnego znaczenia. Toczy się ona od czasów Mojżesza, nigdzie nie prowadząc. Czysto empiryczna, nie odgrywa w filozofii Filona żadnej roli. Nic go w niej nie interesuje. „Naczelnym kierunkiem” jego alegorycznego systemu jest w rezultacie poczynienie kroku naprzód w kategoriach kosmicznych lub moralnych ku ekonomii historycznej i w następstwie „zmiana charakteru Pisma Świętego”. Z żadnego punktu widzenia nie można tego powiedzieć o Orygenesie. Niewątpliwie, jak zauważyliśmy już, nie posiada on

Poczucia historycznego w czysto ludzkim nowoczesnym i naukowym znaczeniu tego słowa. Pod tym względem nie różni się on od żadnego ze swych współczesnych. Skoro raz fakty stały się, Orygenes nie myśli nawet, by nadawać im jakieś znaczenie retrospektywne: „I jakież ma dla mnie znaczenie to, że wiem, iż król Hai został powieszony”. Ten sposób wyrażania się, tak częsty u Orygenesesa, jest czymś więcej niż wyrażeniami kaznodziei czy moralisty, troszczącego się przede wszystkim o bezpośrednią praktykę. Niewątpliwie można je rozpatrywać na płaszczyźnie religijnej, na której są wymieniane i uwierzytelniają się. Mimo to jednak ujawniają one zupełny brak ciekawości, co bardzo nas oddala od ich autora. Orygenes okazuje się tu niezdolnym do wysiłku wyobraźni, potrzebnego dla wskrzeszenia wypadków w ich mniej lub więcej konkretnej rzeczywistości, w ich „kolorycie”. Równie mało ma także Orygenes zmysłu historycznego w tym wydaniu, w jakim może mieć go post-heglista. Lecz wszystko to nie przeszkadza, że Orygenes był rzeczywiście w posiadaniu pojęcia historii, któremu nadał wartość, tego samego pojęcia, które jest jedną z istotnych cech myśli chrześcijańskiej (i któremu wszyscy ci, co odrzucają tworzącą je wiarę, a pragną je samo zatrzymać, nie mogą znaleźć innej podstawy, jak mityczną namiastkę tejże wiary). Fakt ten jest tym godniejszy uwagi, że usiłowania spekulatywne, dokonane w pierwszych wiekach teologii, przez Orygenesesa w większym stopniu niż przez kogokolwiek innego, groziły zaciemnieniem wspomnianego pojęcia, zważywszy, że usiłowania te musiały, co było nieuniknione, opierać się na gruncie całkowicie jeszcze pogańskim.

Jest prawdą, jak widzieliśmy to już, że w Starym Testamencie Orygenes znacznie częściej wskazuje na prefigurację Chrystusa niż na przygotowania do Jego przyjścia — i to jest jeden z punktów, w którym najbardziej się od niego różnimy. Nie wysnuwajmy z tego jednak zbyt szybkiego wniosku, że Orygenes nie doceniał roli historii. Raczej, raz jeszcze spojrzymy na to w perspektywie jego czasu. Przygotowanie, przez samą swą definicję nawet, należy do przeszłości: prefiguracja pozostaje. Wydarzenia, które przygotowały chrześcijańskie misterium, minęły już i jako takich nie wróci do życia nie wróci, pozostają one jednak przechowane w księdze, aby ukazać, że Misterium to było ustawicznie zapowiadane. Wszystko to, co się zdarzyło po starciom Biblii, zdarzyło się im dla nich i nie jest już naszą sprawą, lecz

tekst, który o tym opowiada, został napisany „nie dla nich, lecz dla nas, którzy żyjemy w tych czasach ostatecznych”. Kiedy Mojżesz pisał, że „uwierzył Abraham Bogu i poczytano mu to ku sprawiedliwości”, to nie w tym celu, by czytał to od dawna już nie żyjący Abraham, lecz dla zachęcenia nas do postępu w wierze, i podobnie ma się sprawa, jeśli chodzi o inne cechy życia Abrahama, życia Izaaka i innych — wszystko to odnosi się do nas. Skoro czytamy opowiadanie o błędach popełnionych przez dawnych Hebrajczyków i spadających na nich karach, musimy wiedzieć, że opowiadanie to skierowane jest do nas, że mówi nam o tym, czym nam grozi Bóg, gdy nie jesteśmy mu wierni. Niech Żydzi czytają to sobie jako historię przeszłości. Biblia nie jest już dla nas, właściwie mówiąc historią narodu Izraela, jest czymś więcej: Starym Testamentem, którego sama nazwa nasuwa myśl o Testamencie Nowym, znoszącym go lub przeistaczającym w sobie. Przyjmujemy Stary Testament *hic et nunc* w teraźniejszości Kościoła. Poprzez Stary Testament przemawia do nas Bóg zawsze aktualnymi słowami. Nie badamy go jako dokumentu przeszłości, przynajmniej w uświęconym użytkowaniu, do którego nam służy i dla którego został nam dany: czytamy go w duchu Nowego Testamentu. *Quae retrahunt obliviscens* — mógłby powiedzieć Orygenes, stosując tu wyrażenie św. Pawła. Zasada ma znaczenie dla Kościoła, podobnie jak dla każdej poszczególniej jednostki. Patriarchowie, Mojżesz i Prorocy, prowadzeni przez Boga, przygotowali przyjście Chrystusa, poza wszystkim obchodziło to ich samych, obchodziło ich współczesnych, dawne pokolenia, które żyły przed Chrystusem. Dotyczyło to Boskiej Opatrzności, jeśli chodziło o nich. Wszystko to było zapewnione bez nas. Lecz fakt, że te same postaci w swych słowach czy czynach, w faktach czy prawach, które przechowuje nam Pismo Święte, przepowiadały Chrystusa, obchodzi nas jeszcze, nas właśnie. I z tego punktu widzenia dawne Księgi zwracają się wprost do nas. Chrystus nie powiedział swym współczesnym, choć byłoby to równie prawdziwe: Mojżesz przygotował moje przyjście swym prawodawstwem, gdyż było to dzieło uczynione raz na zawsze, w stosunku do którego współcześni byli bezsilni, nie mogli w nim dopomóc ani mu przeszkodzić. Chrystus jednak powiedział im: Mojżesz mówił o mnie. Nie oznacza to w żadnym wypadku niedoceniańa roli historii — rzeczywistej historii w pierwszym z dwóch znaczeń, jakie słowo to ma w języku

francuskim — skoro, gdy raz odegrała swą rolę, nie pragnie się włączyć ponownie w jej bieg, by powtórnie przeżyć ją w myśli. Podobne przedsięwzięcie nie zasługuje na potępienie, może nawet z różnych względów przynieść korzyść; jeśli ewolucja kultury rozwinęła nie tylko ciekawość, lecz także zrozumienie historyczne, mamy tu do czynienia z postępem, którego nie potrafimy się wyrzec bez pewnej straty. Rozważanie historii biblijnej posiada dla nas doniosłość religijną, której istnienia nie domyślały się w jej rzeczywistej treści dawne pokolenia. Znaczy to, że wprowadzenie w lekturę Biblii nawet tych, którzy nie troszczą się wcale o wiedzę, nie będzie już dzisiaj tym, czym było w czasach Orygenesesa i św. Tomasza. Lecz rzeczą najważniejszą dla chrześcijanina, który przyjmuje Słowo Boże, jest zawsze tak samo przyswajanie ducha, który niosła historia, i żywienie się owocami, które dzięki niej dojrzały.

Doktryna Orygenesesa zawiera jednak wtórny aspekt, nierozłączny od pierwszego. Jeśli Historia, związana z tajemnicą wcielenia Logosu jest w istocie pośredniczką, nie może nas ona niezmiennie zatrzymywać w miejscu. Przeciwnie, cała jej rola polega na przemijaniu. I czy nie jest to prawdą w odniesieniu do samego wcielonego Logosu, bez wątpienia nie jako Logosu, ani nawet jako wcielonego, lecz w pierwszym stanie, w jakim umieściło go jego wcielenie, to znaczy Logos podporządkowane historii. Bez żadnego uszczerbku dla rzeczywistości wcielenia Logosu, nie twierdząc nawet, że przemijanie to ma kiedykolwiek zakończyć się, dopóki jesteśmy w warunkach ziemskich, Orygenes mógł powiedzieć to, co powie św. Augustyn: *nec ipse Dominus in quantum via nostra esse dignatus est, tenere nos voluit, sed transire*. Czy nie jest to jak gdyby drugi takt sakramentalnego rytmu? W każdym razie historia jest w swej istocie tym, co przemija. Wszystkie fakty, opowiedziane w Biblii, jakiekolwiek by były, wyczerpały, żeby tak powiedzieć, w miarę jak się rozgrywały, swe znaczenie historyczne w tym samym czasie, co i swą faktyczną rzeczywistość, aby dziś odżyć już jedynie jako znaki lub tajemnice. W tej nowej formie pozostają one dla naszego „zbudowania”, tzn. przede wszystkim dla naszego duchowego odrodzenia w Chrystusie, a następnie dla chrześcijańskiego oświecenia moralnego. W ten sposób cała historia aż po swój ostatni fakt jest przygotowaniem innej rzeczy. Przeczyć zaś tej rzeczy znaczyłoby przeczyć historii. Prawda, w którą wprowadza nas

historia, nie leży już w jej kategoriach, lecz idzie w parze z duchem. A duch ten, do którego dążyć trzeba pod przewodnictwem historii, ujawnia się w pełni tylko w najwyższej sferze. Podążając ścieżką Prawdy poprzez tekst Pisma Świętego będziemy się więc posługiwać historią niby drabiną i w ten sposób dotrzemy do owego wyniesionego miejsca, które Bóg ofiaruje nam w dziedzictwie”¹⁶⁾.

4. W nowym świetle

Sądy o metodzie hermeneutycznej Orygenesesa są bardzo znamienne. Niektórzy piszą o niej w sposób graniczący z obelgą. Takie wyrażenia, jak „ekstrawagancje”, „gra wyobraźni”, należą do zwykłych. A nie brak i mocniejszych, w rodzaju: iluzja posunięta do najwyższych granic, aberracja itp.

Niekiedy zdarzają się i sądy pozytywne. Pisze np. B. Steidle w swej „Patrologii”: „Sed principia ejus theologica (e. gr. *exegesis spiritualis*) optima esse iam ex eo patet, quod schola Alexandrina contra errores trinitarios et christologicos firmissimum fuit propugnaculum et praesidium”¹⁷⁾, albo też z pewnymi zastrzeżeniami, ale zasadniczo z uznaniem F. Cayré, żałując, że przerosty alegoryzmu przeszkodziły Orygenesowi w odegraniu jego wielkiej roli¹⁸⁾.

Wobec wielkiego rozgłosu, jakiego nabrała dzisiaj egzegeza duchowa (*exégèse spirituelle*), Orygenes stał się znowu aktualny. Odwołują się doń ci, którzy by pragnęli w Piśmie Świętym znaleźć coś więcej niż repertorium dawno przebrzmiałych imion, nie zawsze nieposzlakowanych charakterów i budzących odrazę scen obyczajowych.

Claudiel z pasją lansuje poglądy Orygenesesa, nie wiedząc o tym: „il peut reconnaître cependant que pour bien des pages de la Bible le sens littéral est impossible ou insuffisant et conduirait, directement à l'erreur ou à l'absurdité”¹⁹⁾, a w ślad za nim i inni. Egzegeci z prężeniem obserwują ten dynamizm, domagają się powstrzymania ruchu

¹⁶⁾ Histoire et Esprit, 278—283.

¹⁷⁾ Patrologia seu historia antiquae litteraturae ecclesiasticae, Friburgi Br 1937, 43.

¹⁸⁾ Précis de Patrologie et d'Histoire de la Théologie, Paris 1931, 1, 200 n.

¹⁹⁾ Introduction au Livre de Ruth, Paris 1938, 23 ns.

„qui, à la longue, ne pourrait que nuire à tout renouveau biblique solide”²⁰⁾.

Już choćby tylko z tego powodu obie omówione tutaj monografie zjawily się w porę. Autorowie ich są niewątpliwie zwolennikami egzegezy duchowej i de Lubac umiał to w przekonujący sposób uzasadnić w obszernej konkluzji swego dzieła (s. 374—446). Zapewne, że żaden z nich nie będzie się pisał na zdanie Claudela o sensie dosłownym: „aussi avare que celui que nous dispensent les maigres mamelles du sens littéral”²¹⁾, ale prace ich pozwolą oddzielić to, co w metodzie Orygenesusa było tylko potrzebą czasu, wyrazem mody i uleganiem wpływom, od trwałych, wartości jego hermeneutyki.

Pod tym względem nie powinno być zdań sprzecznych. Organiczna łączność Starego i Nowego Testamentu sprawia, że to, co w ramach czasu, historii miało znaczenie przemijające, na płaszczyźnie religijnej ma wartości trwałe. Pismo Święte nie może być tylko pomnikiem przeszłości, ale musi być ustawicznie tworzywem życia religijnego. Pełny swój wyraz znajdzie to wtedy, gdy obok sensu dosłownego, ograniczonego czasem i uwarunkowanego naukową znajomością Ksiąg świętych, zacznie się zwracać należną uwagę na ten sens duchowy, którego już nie ogranicza czas i nie warunkuje erudycja. Hermeneutyka Orygenesusa stwarza pod tym względem szerokie perspektywy, oczywiście po uchyleniu wszystkich jej alegoryzujących przerostów. Danielou i de Lubac znakomicie wykazali, co w tej hermeneutyce ma wartości trwałe i w jaki sposób genialny Aleksandryjczyk pogodził „Ducha i Historię — Histoire et Esprit”.

W ocenie krytycznej poglądów Danielou i de Lubaca nie trudno dostrzec, że o ile pierwszy bynajmniej nie pomija wpływów Filona na Orygenesusa, nazywając je wprost zgubnymi i gmatwającymi sprawę na długie lata („Origène avec sa doctrine des trois sens qui embrouillé les choses pour longtemps”)²²⁾, o tyle de Lubac wyraźnie ich nie docenia. Stąd te jaskrawe podkreślenia, które znalazły

²⁰⁾ Por. J. Coppens, *L'Allégorisme au XX-e siècle*, „Miscellanées Bibliques” (XI—XVII), Louvain 1947. 188.

²¹⁾ Introduction au Livre de Ruth, 49.

²²⁾ Por. Les divers sens de l'Écriture dans la tradition chrétienne primitive (*Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia* 2, 6), Louvain 1948, 121.

się już w jego przedmowie do 7 tomu „Sources chrétiennes”, zawierającego Orygenes „Homilie na księgę Rodzaju”²³⁾.

Typologia Orygenes (należałoby bowiem już raz zarzucić wieloznaczny termin „alegoria”, wprowadzający tyle zamieszania do hermeneutyki biblijnej i nie odpowiadający faktycznym poglądom Aleksandryjczyka) jest może zbyt rozległa, obejmująca nie tylko chrystopologię w najszerszym tego słowa rozumieniu, ale i jakiś *itinéraire spirituel*, pojęty rzeczywiście na sposób platoński, niemniej jednak jest to typologia oparta na sensie historycznym, tylko w zastosowaniach idąca za daleko.

To ją wyróżnia od egzegezy wyłącznie symbolicznej, bądź to wykluczającej, bądź też obojętnej wobec sensu dosłownego. Encyklika Piusa XII „*Humani Generis*” przestrzega przed taką egzegezą i niedocenianiem sensu dosłownego: „Poza tym, dosłowny sens Pisma Świętego i jego wykład wypracowany przez tylu i tak wybitnych egzegetów pod czujną opieką Kościoła, winien, według ich fałszywych poglądów, ustąpić miejsca nowej egzegezie, nazwanej symboliczną i duchową. W myśl tej egzegezy Księgi Starego Testamentu, ukryte dzisiaj w Kościele niby źródło zamknięte, byłyby ostatecznie dostępne dla wszystkich. W ten sposób — twierdzą — znikną wszystkie trudności, na które natrafiają tylko skrupowani dosłownym sensem biblijnym”.

Prawdziwy klucz do interpretacji Pisma Świętego znajdzie ten, kto do wspaniałych perspektyw Orygenes i jego zasad hermeneutycznych, oczywiście z wykluczeniem alegoryzacyjnych przerostów w guście Filona, doda troskę o sens historyczny oraz egzegezę duchową w zakresie wskazanym, np. w metodzie egzegetycznej Teodora z Mopsuestii, z którą niedawno w sposób tak przekonywający zaznajamiał nas Mgr. R. Devreese²⁴⁾.

²³⁾ Origène, *Homélies sur la Genèse*, Introduction par H. de Lubac S. J., Sources chrétiennes, 7, Paris 1944.

²⁴⁾ Por. La méthode exégétique de Théodore de Mopsueste, art. w „Revue Biblique” 53 (1946), 207—241.

W SPRAWIE REWOLUCJI POGAŃSKIEJ W POLSCE W R. 1037

Fragment z książki pt. „Epoka Chrobrego”

I.

Roczniki Hildesheimskie zanotowały pod r. 1034: „Mieszko, książę Polaków, zmarł śmiercią przedwczesną a chrześcijaństwo, tam przez jego poprzedników dobrze zaczęte a przez niego jeszcze bardziej wzmocnione, niestety zanikło”¹⁾).

Jest to skrót informacji o zdarzeniach w Polsce w czasie od śmierci Mieszka II w r. 1034. Skądinąd wiemy, że władzę po Mieszkku II objął jego syn pierworodny Bolesław, znany w dziejopisarstwie z przydomkiem „Zapomniany”. Śmierć tego księcia ustalił Oswald Balzer na rok ok. 1037; zdaniem Balzera jest to najpóźniejsza możliwa data śmierci Bolesława. Na ten też rok, na jego koniec, ustalić należy datę ucieczki z kraju drugiego syna Mieszka II, Kazimierza Odnowiciela²⁾).

Śmierć Bolesława była sygnałem do wybuchu w państwie rewolucji, z którą połączyło się uzurpowanie władzy na Mazowszu przez miejakięgo Masława. W tych warunkach powszechnego rozprzężenia nastąpił znany niszczący najazd na Polskę księcia czeskiego Brzetysława³⁾).

Kronkarz czeski Kosmas, który bliżej informuje o wyprawie i powrocie Brzetysława, o zdarzeniach z r. 1037 pisze krótko: „W Polsce nastąpiło prześladowanie chrześcijan”⁴⁾. Stosunkowo więcej zajmuje się tym faktem Latopis ruski: „Tęż czasu — czytamy — umarł Bolesław Wielki w Polsce. I było zaburzenie wielkie w ziemiach Polski;

¹⁾ Mon. Germ. Hist., Scriptores, t. III, s. 99.

²⁾ O Balzer, Genealogia Piastów, s. 80—81.

³⁾ Najpełniejsze monograficzne przedstawienie tych zdarzeń dał do tego czasu St. Kętrzyński w rozprawie pt. Kazimierz Odnowiciel, Kraków 1899.

⁴⁾ Wyd. w Mon. Germ. Hist., Scriptores, Nova Series, t. II, s. 75.

powstawszy ludzie pozabijali biskupów i kapłanów, i bojarów swoich i było u nich zaburzenie”⁵⁾).

Najbardziej wymowny jest Gall Anonim. Według jego informacji: „Królowie i książęta sąsiedni, każdy od swojej strony, podbijali Polskę i do swego władztwa każdy przyłączał miasta i grody graniczne lub zdobywszy zrównywał z ziemią. I gdy tak wielkie krzywdy i klęski znosiła Polska od obcych, nierozsądnie wszakże i sromotnie drczona była przez własnych mieszkańców. Albowiem niewolnicy powstałi na panów, wyzwolenicy przeciw szlachetnie urodzonym, sami się do rządów wnosząc, a jednych z nich na odwrót w służbie dla siebie zatrzymawszy, innych pozabijawszy, pobrali ich żony w sprośny sposób i zbrodniczo rozdrapali dostojeństwa. Nadto jeszcze, porzucając wiarę katolicką — czego nie możemy wypowiedzieć bez płaczu i lamentu — rozpoczęli bunt przeciw biskupom i księżom Boga; niektórych z nich, jakoby godniejszą śmiercią, mieczem zgładzili, innych, jakoby godnych lichszej śmierci, ukamieniowali. W końcu zaś tak przez obcych jak przez własnych mieszkańców doprowadzona została Polska do takiego spustoszenia, że w zupełności niemal obrana została z bogactw i ludzi. W owym czasie Czesi zniszczyli Gniezno i Poznań i zabrali ciało św. Wojciecha. Owi zaś, co uszli rąk wrogów lub którzy uciekali przed własnym buntem, uchodzili poza rzekę Wisłę na Mazowsze. Tak długo zaś wymienione miasta pozostały w opuszczeniu, że w kościele św. Wojciecha męczennika i św. Piotra Apostoła dzikie zwierzęta założyły swoje legowiska. Klęska ta z tego powodu tak powszechnie dotknęła cały kraj — według ogólnej wiary — ponieważ Gaudenty, brat i następca św. Wojciecha, miał z nieznanej mi przyczyny rzucić nań klątwę⁶⁾. To, co powiedziałem o zniszczeniu Polski — niechaj wystarczy...”⁷⁾.

O Masławie pisze Anonim jeszcze osobno we wstępie do rozdziału zajmującego się wojną Kazimierza z Masławem: „Był bowiem niejaki, Masław imieniem, cześnik jego (sc. Kazimierza) ojca Mieszka i sługa; po tegoż śmierci uczynił się własną perswazją księciem ma-

⁵⁾ Mon. Pol. Hist. t. I, s. 697—698.

⁶⁾ O czym ostatnio M. D. Koroluk, w rozprawie pt. O poslednym perjodzie prawnienja Bolesława Chrobrego, Istoriceskije Zapiski t. XIX. Akademia Nauk ZSSR, 1946, s. 142—148.

⁷⁾ Tł. R. Grodeckiego. Kraków 1923, s. 88—89.

zowieckiego ludu i chorążym. W tym czasie bowiem było Mazowsze z powodu, że — jak powiedziano — uciekali tamże przedtem Polacy, tak dalece ludnym, iż nie dość wszechstronne stały się pola dla rolników, pastwiska dla bydła, a ziemia dla mieszkańców”⁸⁾.

O Masławie, mieniąc go Mojsławem, pisze także Latopis ruski: „Jarosław szedł na Mazowszany, i zwyciężył ich, i zabił księcia ich Mojsława, i upokorzył ich Kazimierzowi”⁹⁾.

Rozpatrując dzieje rewolucji z lat 1037 i 1038 najpierw należy zwrócić uwagę na okoliczność, że przed najazdem Brzetysława ludność chroniła się na Mazowsze. Widocznie było tam bezpieczniej w tym sensie, że ferment rewolucyjny, o ile tam istniał, był mniej groźny od niebezpieczeństw związanych z najazdem księcia Brzetysława. Prof. Grodecki w doskonałym zarysie „Dziejów Polski do końca w. XII” formuluje rzecz jeszcze wyraźniej, pisząc, że „rewolucja społeczna i pogańska oszczędziła... Mazowsze, bo tu pogaństwo tkwiło jeszcze w najlepsze i nie potrzebowało się buntować, a organizacja zaś państwa z wszelkimi konsekwencjami w ustroju społecznym i gospodarczym najmniej dawała się odczuwać w tym późniejszym i na uboczu niejako leżącym nabytku Piastów. Tu utrzymało się jedynie księstwo plemienne, w którym bezpieczne schronienie znajdowali zbiegowie z innych terytoriów, gdzie rozszalała się rewolucja, niszcząc resztki organizacji państwowej, reprezentowanej przez samowładnych książąt”¹⁰⁾.

Ostatnia część tego poglądu może być przedmiotem polemiki. Jest rzeczą bezsporną, że organizacja państwa i organizacja kościelna zapuściły głębsze korzenie w ówczesnej zachodniej Polsce. O tym, że organizacja kościelna wiązała się przede wszystkim z ziemiami zachodnimi Polski, pisaliśmy niedawno osobno na tych łamach. W konsekwencji i proces zróżnicowania społecznego musiał przebiegać na Mazowszu o wiele powolniej. Nie wynika jednakowoż z tego, jakoby imprezę Masława należało tłumaczyć tylko wzorami dawnego księstwa plemiennego, o którym zresztą w istocie nic nie wiemy. Jeżeli

⁸⁾ Tamże, s. 90.

⁹⁾ L. c., s. 703.

¹⁰⁾ Grodecki — Zachorowski — Dąbrowski, Dzieje Polski średnio-wiecznej t. I, s. 89.

posłużymy się analogiami z nieco późniejszych dziejów Polski i innych dzielnic Polski, znajdziemy odmienne możliwości wyjaśnienia.

Dla nas Masław, o którym notorycznie wiemy, że był cześnikiem Mieszka II, jest najwcześniej w źródłach zanotowanym możnowładcą, który konkuruje z dynastią książęcą. Takie wypadki dobrze znane są z następnych dziesiątków lat. Najbliższym takim po Masławie możnowładcą — uzurpatorem był znany wojewoda Sieciech. W XII w. liczba ich uległa dalszemu pomnożeniu.

Teodor Tyc, płodny w pomysły, w szkicu pt. „Zbigniew i Bolesław” wyraził był pogląd, że Sieciech, będąc z początku reprezentantem sił odśrodkowych, po opanowaniu sytuacji w państwie poszedł po linii centralizmu piastowskiego. Po prostu zaczął w sprzyjających warunkach naśladować wzory, na które patrzył od młodości¹¹⁾.

W nie inny sposób kształtowały się pierwociny władzy książęcej na Pomorzu Zachodnim. Profesorowi Tymienieckiemu zawdzięczamy trafne stwierdzenie, że organizacja władzy książęcej na Pomorzu Zachodnim była prostym naśladownictwem stosunków polskich¹²⁾.

Zapewne nie inaczej postępował i Masław na Mazowszu. Protoplasta podnoszących buntury możnowładców, z chwilą gdy osiągnął zamierzane cele, tj. gdy uzyskał władzę, zaczął kształtować ją na podobieństwo książęcej władzy piastowskiej.

Wyłączwszy tedy Mazowsze z ogólnego obrazu rewolucji społecznej i religijnej w Polsce, przejdźmy do zdarzeń w pozostałych dzielnicach Polski. Wiadomo, że odnowienie państwa, dokonane przez księcia Kazimierza, nastąpiło z Krakowa i Małopolski. Słusznie od dawna dopatruje się dziejopisarstwo nasze przyczyny tego faktu w tej okoliczności, że chrześcijaństwo miało w Małopolsce starszą metrykę od Wielkopolski. Wiadomo przecież, że już książę Wiślan, rządzący tutaj w IX w., przymuszony został do przyjęcia chrztu¹³⁾. Można by tutaj przytoczyć wiadomość Latopisu ruskiego o tym, że Kazimierz dał Jarosławowi ruskiemu „za wiano (za siostrę oddaną za mąż Kazimierzowi) osiemset ludzi, których jeńcami zabrał był Bolesław (sc. Chrobry) zwyciężywszy Jarosława”¹⁴⁾. Małżeństwo zawarł

¹¹⁾ T. Tyc, Zbigniew i Bolesław, Poznań 1927, s. 11.

¹²⁾ K. Tymieniecki, Społeczeństwo Słowian lechickich, Lwów 1928, s. 180.

¹³⁾ Por. Z. Wojciechowski, Polska nad Wisłą i Odrą w X w., s. 15—23.

¹⁴⁾ L. c., s. 703.

Kazimierz w czasie, kiedy odnawiał państwo z Krakowa. Jeżeli utrzymali się tam osadnicy ruscy, widocznie organizacja państwowa w tych stronach nie uległa rozprężeniu¹⁵⁾.

Inaczej było na Śląsku i w Wielkopolsce. Na Śląsku zdaje się nie zanikła tradycja i działalność ośrodka pogańskiego na górze Słęży, późniejszej Sobótce. Prof. Wł. Semkowicz przypuszcza, że reakcja pogańska stamtąd właśnie wyszła¹⁶⁾. Okolicznością sprzyjającą był przemarsz wojsk Brzetysława naturalną drogą przez przełęcz kłodzką i Dolny Śląsk. Wiadomo, że na Śląsku zanikła pamięć o pierwszym biskupie i możliwych jego następcach, którzy rządili we Wrocławiu od ustanowienia biskupstwa w r. 1000. Wiadomo, że katalogi biskupów wrocławskich znają dopiero biskupów z czasów po restauracji chrześcijaństwa, po rewolucji pogańskiej¹⁷⁾.

Jakkolwiek jednak silną była reakcja pogańska na terenie Śląska, znaczenie decydujące miała rewolucja, która rozgorzała w Wielkopolsce.

Państwo Piastów bowiem tworzyło się z ośrodka wielkopolskiego, z Gniezna i Poznania. Formowało się zapewne jeszcze w czasie, kiedy istniało państwo wielkomorawskie. Ale w owej dobie było tworem wybitnie kontynentalnym. Organizacja ta na północnym zachodzie blokowana była przez związek wielecki, na południu i południowym wschodzie przez państwo wielkomorawskie, do którego zdaje się należały i Grody Czerwieńskie. Tym samym brak było okazji do wzmiankowania o tym państwie w źródłach niemieckich czy ruskich. O państwie małopolskich Wiślan dowiadujemy się na skutek ekspansji Wielkich Moraw w te strony. Któż jednak miał pisać o wielkopolskich Polanach, choć istnieli nie tylko w IX w., kiedy ułożony został spis pod nazwą Geografa bawarskiego, ale i w drugim wieku p. Chr., kiedy Ptolemeusz wspomniał Kalisz. Po upadku państwa rzymskiego zanikło dawne znaczenie dróg prowadzących na północ i stąd takie zupełne ubóstwo informacji o tych stronach ówczesnej Polski.

¹⁵⁾ Na co moją uwagę zwrócił prof. Labuda.

¹⁶⁾ Wł. Semkowicz, Sobótka i jej zabytki, wyd. II, Poznań 1949, s. 13—15.

¹⁷⁾ T. Silnicki, Dzieje i ustrój Kościoła na Śląsku do końca XIV w., Historia Śląska do końca XIV w., t. II, z. 1, Kraków 1939, s. 27.

Karierę poczęło robić państwo wielkopolskich Piastów dopiero od chwili katastrofy państwa wielkomorawskiego, dzięki czemu mogło poszerzyć się głęboko ku południowemu wschodowi i na skutek podbojów prowadzonych przez Niemcy w zachodniej Słowiańszczyźnie. Dzięki tej ostatniej przyczynie z natury rzeczy słabła odporność Słowian wieleckich i sprzymierzonych z nimi Słowian pomorskich i pojawiły się warunki dla kolaboracji politycznej pomiędzy Piastami a Niemcami. Dzięki temu też zjawiają się w źródłach pierwsze wzmianki o Polsce.

Ale mimo że państwo Piastów sięgało po spadek po Wielkich Morawach, i to najpierw po wschodnią część Ziemi Wiślan, a później po zachodnią, przecież ośrodkiem państwa nadal pozostawała Wielkopolska. Tutaj była stolica państwa w ówczesnym rozumieniu stolicy, tutaj powstało pierwsze biskupstwo polskie, tutaj też ustanowiono stolicę metropolii. Tutaj zatem powstały optymalne warunki dla narastającej rewolucji religijnej. To samo dotyczy i rewolucji społecznej. Proces zróżnicowania społecznego zaznaczał się z natury rzeczy przede wszystkim w dzielnicy, w której rezydował dwór książęcy.

Osobno wspomnieć należy o Pomorzu. W ramach naszego przedstawienia zajmuje ono miejsce w rodzaju Mazowsza. Wprawdzie stworzono na Pomorzu osobne biskupstwo w r. 1000, ale wiemy, że powiew idący z drugiego brzegu Odry zlikwidował je, zanim doszło do rewolucji w macierzystej dzielnicy Piastów. Wprawdzie mamy podstawę do przyjęcia, że Mieszko II po katastrofie z r. 1032, w wyniku której podyktowany mu został podział państwa, zdołał przed śmiercią przywrócić swą władzę na Pomorzu¹⁸⁾, ale wielce wątplić należy, czy udało mu się restytuować tam chrześcijaństwo. Wiemy bowiem dobrze, że pogańscy Pomorzanie współdziałali później z Masławem¹⁹⁾, sukces więc Mieszka II na Pomorzu mógł być tylko epizodem.

Dochodzimy do ostatecznego wniosku, zgodnego zresztą z dawniejszymi poglądami na tę sprawę, że rewolucja z r. 1037/38 była przede wszystkim rewolucją wielkopolską²⁰⁾, a w każdym razie o ówczesnym losie państwa zadecydował wybuch rewolucji w tej właśnie dzielnicy.

¹⁸⁾ Por. niżej przypis 27.

¹⁹⁾ Gall Anonim, l. c., s. 91.

²⁰⁾ St. Kętrzyński, l. c., s. 17.

II.

Z kolei powstaje pytanie na temat źródeł fermentu rewolucyjnego. Uwaga nasza z natury rzeczy zwraca się ku plemionom zachodniosłowiańskim, o których wiadomo, że od końca w. X podnosiły powstania o charakterze politycznym i religijnym.

Wiadomo, jaką rolę w historii tych plemion odegrała klęska poniesiona nad rzeką Raxą w r. 955. Aktywność po tych zdarzeniach pozostała udziałem głównie Wieleków. Ci pozostawali w bliskiej współpracy z pomorskimi Wolinianami, a tym samym wchodzili w kolizję interesów z formującym się państwem wielkopolskich Piastów. Klęska zadana tej koalicji w r. 967 przez Mieszka I osłabiła do reszty aktywność plemion wieleckich. Państwo obodrzyckie i związek wielecki znalazły się w kleszczach pomiędzy Saksonią a państwem Piastów, które utwierdziło swą sytuację na Pomorzu Zachodnim. Wszelka możliwość zmiany tego stanu rzeczy była uzależniona od popsucia się stosunków polsko-niemieckich. Wiadomo, że po śmierci Ottona I książę polski i czeski łączyli się z opozycją niemiecką przeciw Ottonowi II. Ten, utwierdziwszy się u władzy, podjął kolejne wyprawy przeciw tym dwóm książętom słowiańskim, przy czym wyprawa na Polskę nastąpiła najprawdopodobniej w r. 979.

Owo pogorszenie stosunków polsko-niemieckich nie miało pozostać bez wpływu na stan umysłów w zachodniej Słowiańszczyźnie. Znamienne jest, że dość rychło dochodzi do wyrównania różnic polsko-niemieckich. Na podstawie danych natury genealogicznej trzeba przyjąć, że po śmierci Dąbrówki, który to fakt zaszedł w r. 977, co najpóźniej zaś w r. 979 lub 980, odbył się ślub Mieszka I z Odą, córką Teodoryka²¹⁾, margrabiego marchii północnej. Ślub ten, sprzeczny z zasadami prawa kanonicznego (Oda była mniszką w klasztorze na Łysej Górze), doszedł do skutku, jak mówi Thietmar, „dla zbawienia ojczyzny i utwierdzenia koniecznego pokoju”. Jak informuje dalej Thietmar: „Mnóstwo jeńców zostaje odprowadzonych do ojczyzny, łańcuchy opadają ze związanych nimi, otwierają się podwoje więzień”²²⁾.

²¹⁾ O. Balzer, l. c., s. 23.

²²⁾ Mon. Germ. Hist. Scriptores, Nova Series, t. IX, s. 196.

W istocie rzeczy zatarg z r. 979 naruszył elementarne zasady układu polsko-niemieckiego z r. 963, a tym samym stworzył sposobne warunki fermentu w zachodniej Słowiańszczyźnie. Osoba Teodoryka, teścia Mieszka I i margrabięgo marchii północnej jednocześnie, świadczy, że o zapobieżenie temu chodziło, a że obawy mogły być słuszne, tego dowodziłby wybuch wielkiego powstania w r. 983, skierowanego właśnie przeciw Teodorykowi.

Powstanie wielekie wybuchło w początku lata 983 r. Ofiarą jego padły dwie stolice episkopalne niemieckie w tych stronach, Brandenburg i Hawelberg. Dopiero w kilka lat potem do działań przeciw Niemcom wystąpili Obodrycy. Ofiarą ich działań stał się Hamburg. Nader trafnie stwierdził prof. Labuda, że: „od r. 990 Rzesza Niemiecka znajduje się w obliczu zorganizowanego frontu zachodnio-słowiańskiego, rozciągającego się od granicy łżyckiej aż po Limes Saxonicus. W ten sposób autorzy powstania z r. 983 stworzyli w układzie stosunków tutejszych nowy podział sił. Plemiona zachodnio-słowiańskie nie są już tylko przedmiotem polityki polsko-niemieckiej, ale zdecydowanie wchodzi do rozgrywki jako czynnik trzeci, niebawem przez obie strony uznany za równorzędny”²³⁾.

Znana jest reakcja polityczna Mieszka I i Bolesława Chrobrego. O małżeństwie z Odą wspomniano przed chwilą. Przesądzało ono zachowanie się dynastii polskiej na wypadek wszczęcia działań wojennych przez państwa zachodnio-słowiańskie. Od r. 984 Mieszko deklaruje dostarczanie posiłków, od r. 985 on, a później syn jego Bolesław systematycznie współdziałał w akcji wojennej, kierowanej przez Niemcy ku zachodniej Słowiańszczyźnie.

Ta właśnie sytuacja była m. i. przyczyną wzmocnienia organizacji kościelnej w Polsce przez utworzenie arcybiskupstwa w Gnieźnie. Na tym też tle, zresztą w ścisłym związku z całokształtem ówczesnej polityki europejskiej, doszło do szerokiego układu politycznego zawartego przez Ottona III z Bolesławem Chrobrym w Gnieźnie w r. 1000.

Wiadomo, że zasady tego układu zostały zakwestionowane przez opozycję niemiecką, dającą znać o sobie jeszcze za życia Ottona III. Wyraziciel jej i następca na tronie niemieckim Otton III, Henryk II, dokonał rewolucyjnej zmiany sojuszu: sprzymierzył się z pogańskimi

²³⁾ G. Labuda, Powstania Słowian połabskich u schyłku X w., *Slavia Occidentalis*, t. XVIII, s. 157—158.

Wioletami przeciw chrześcijańskiemu Bolesławowi Chrobremu. Związek wielecki zbierał wyniki swej polityki, rozpoczętej w r. 983. Jako podmiot działań politycznych wchodził w sojusz z Henrykiem II tak jak ongi Mieszko w r. 963, ale w oparciu o zupełnie inne założenia, które prowadzić też musiały do zupełnie innych następstw.

Do sojuszu niemiecko-wieleckiego dołączyli się z natury rzeczy pomorscy Wolinianie. Według znanej wiadomości, zapisanej u Thietmara pod r. 1007, Wieleci, Wolinianie i Czesi zwrócili się z łącznym poselstwem do Henryka II w Ratyzbonie. Twierdzili („affirmabant”), że Chrobry słowem i pieniędzmi namawia ich do współdziałania przeciw Henrykowi, i zażądali od Henryka wypowiedzenia Chrobremu pokoju zawartego w r. 1005 ²⁴⁾. Po tych to wypadkach św. Bruno z Querfurtu skreślił znany list adresowany do Henryka II: „Czy nie lepiej byłoby — pisał — walczyć z poganami dla celów chrześcijańskich niż zwracać się przeciw chrześcijanom dla celów świeckich” ²⁵⁾.

Jest rzeczą oczywistą, że narastające przymierze niemiecko-wielecko-pomorskie prowadzić musiało do usuwania resztek chrześcijaństwa w tych krajach zachodnio-słowiańskich. Wieleci wszak chadzali na wyprawy z Henrykiem przeciw Polsce oficjalnie pod przewodem bożków pogańskich. A jeżeli w r. 1010 słyszymy o porozumiewaniu się Hobolan i mieszkańców Brandenburga z Chrobrym, to działo się to nie na płaszczyźnie religijnej, lecz plemiennej.

Pokój merseburski, zawarty pomiędzy Henrykiem i Chrobrym w r. 1013, dyktowany był zapewne tymi samymi względami, co małżeństwo Mieszka I z Odą i porozumienie polsko-niemieckie z r. 963 i lat 984—986. Ale wnet potem nastąpiła trzecia wojna z Niemcami, w której Wieleci znów wzięli udział po stronie Henryka II. Znany jest Thietmara opis oblężenia Niemczy przez wojska wieleckie.

W początku panowania Mieszka II utrzymuje się dawne, ćwierć wieku już trwające porozumienie wielecko-niemieckie. Jak ongi w r. 1007, tak obecnie w r. 1029 Wieleci zwracają się ze skargą do cesarza na Mieszka II. Tuż potem następuje wielka zmiana sojuszu: Mieszko II sprzymierza się z Wioletami. Ale znów o porozumieniu tym zdecydowały nie względy religijne, lecz polityczne i plemienne. W tych

²⁴⁾ L. c., s. 312—314.

²⁵⁾ Mon. Pol. Hist., t. I., s. 226—227

nowych warunkach tym silniejsze mogło być religijne oddziaływanie porozumienia z Wielekami na wewnętrzne stosunki Polski. Ten stan rzeczy zapewne został pogłębiony od momentu, kiedy Mieszko II w końcowych latach panowania usunął podziały i odzyskał władzę nad zjednoczonym państwem. „Quod ipse tamen postea solus iterum sibi usurpavit”, piszą o Mieszku Roczniki Hildesheimskie²⁶⁾. O tym, że ta uzurpacja dotyczyła i Pomorza, świadczy przekaz kroniki bu-dzińskiej i trafna jego interpretacja dokonana przez Stanisława Zakrzewskiego²⁷⁾.

Z powyższego wynika zdaje się jasno, że na wybuch rewolucji pogańskiej w Polsce decydujący wpływ miały zdarzenia w zachodniej Słowiańszczyźnie, datujące się od r. 983. Zanik chrześcijaństwa w tych stronach i powrót ludności tych krajów do wiary pogańskiej w połączeniu z podobnym procesem, dokonującym się na Pomorzu Zachodnim, równał się napieraniu fali, która szła ku Polsce od północnego zachodu. Głównym obiektem, ku któremu ta fala napływała, była Wielkopolska, nic tedy dziwnego, że tam właśnie nastąpił wybuch rewolucji.

III.

Z kolei powstaje pytanie, jakie względy natury wewnętrznej, zwłaszcza w Wielkopolsce, przyspieszały ów wybuch.

Chcąc dać na to odpowiedź, zwrócić należy uwagę na zagadnienie losu jeńców wojennych osadzonych w Polsce. O tym, że branie jeńców wojennych było rzeczą powszechną i zwyczajną, świadczą liczne przekazy źródłowe. Wszystkich na tym miejscu wymieniać nie będziemy, wspomnimy tylko o najbardziej typowych. Była już wzmianka o jeńcach wziętych w czasie wyprawy niemieckiej na Polskę w r. 979, zwróconych w wyniku zawarcia małżeństwa Mieszka I z Odą. Latopis ruski opowiada, pisząc o wyprawie Chrobrego na Kijów w r. 1018, że Chrobry po opuszczeniu Kijowa „mnóstwo ludzi prowadził ze sobą”²⁸⁾. Tych to właśnie jeńców zwrócił Jarosławowi Kazimierz Odnowiciel, zawierając ślub z siostrą Jarosława, o czym już wyżej była mowa. Kiedy zaś w czasie panowania

²⁶⁾ Mon. Germ. Hist., Scriptores, t. III, s. 98.

²⁷⁾ St. Zakrzewski, Mieszko I, Warszawa, b. r. dr., s. 182—184; por. też Z. Wojciechowski, Polska nad Wisłą i Odrą w X w., s. 113—114.

²⁸⁾ L. c., s. 692.

Mieszka II nastąpiło uderzenie ruskie na Polskę: „Jarosław i Mściśław zebrali mnogie wojsko, szli do Polski... i mnóstwo jeńców polskich przywiedli i rozdzielili ich i osadził Jarosław swoich nad Rosią i są po dziś dzień”²⁹⁾.

Podobnie miała się sprawa w czasie wyprawy na Polskę, podjętej przez księcia Brzetysława czeskiego. Wiadomo z opisu Kosmasa, że gdy wojska czeskie podstąpiły pod Giecz, „mieszkańcy grodu a wraz z nimi ci, którzy schronili się tam ze wsi, nie mogąc znieść uderzenia księcia, wyszli mu naprzeciw, niosąc złotą różgę, co było znakiem poddania się, i pokornie prosząc, ażeby pokojowo przeniósł ich do Czech z ich bydłem i innymi ich rzeczami. Książę, godząc się na te ich prośby, gdy przeprowadził ich do Czech, dał im znaczną część lasu, który nazywa się Czernin, jednego z nich ustanowił nad nimi naczelnikiem i sędzią i postanowił, aby żyli pod tym prawem tak oni jak i ich potomni, pod jakim znajdowali się w Polsce. Po dziś dzień nazywają się Gieczanami, imieniem wziętym od miasta”³⁰⁾.

Według relacji jednego z autorów żywotów św. Ottona, apostoła Pomorza, Bolesław Krzywousty w drugiej fazie wojen toczonych na Pomorzu uprowadził stamtąd osiem tysięcy jeńców wraz z żonami i dziećmi: „Umieszczając ich w miejscach niebezpiecznych w miastach i grodach, ażeby stanowili ich załogę i prowadzili wojny z wrogami zewnętrznymi”, zarządził zarazem, aby porzuciwszy pogaństwo, nawrócili się w zupełności na wiarę chrześcijańską³¹⁾.

Przy bliższej analizie wspomnianych tekstów narzucają się dwie uwagi. Czas powstania Latopisu ruskiego i kroniki Kosmasa jest prawie o sto lat późniejszy od wypadków, o których te źródła mówią. Tymczasem Latopis ruski powiada wyraźnie o jeńcach uprowadzonych przez Jarosława i Mściśława, że „są po dziś dzień”. Podobnie wyraża się Kosmas, piszący o ludziach przesiedlonych spod Gieczy, że „po dziś dzień nazywają się Gieczanami, imieniem wziętym od miasta”. Pamięć pochodzenia jenieckiego nie zanikała zatem rychło, wręcz przeciwnie, utrzymywała się poprzez dziesiątki lat.

Ten fakt może stać w związku z innym. Można mieć wątpliwości co do cyfr jeńców podawanych przez źródła. Ale nawet po uwzględ-

²⁹⁾ L. c., s. 698.

³⁰⁾ L. c., s. 83—84.

³¹⁾ Mon. Pol. Hist. t. II, s. 76.

nieniu tych wątpliwości są to cyfry znaczne w porównaniu z ówczesną cyfrą zaludnienia ziem polskich. Przecież Polska w chwili koronacji Włodzisława Łokietka liczyła siedemset tysięcy głów, jak to wynika z obliczeń T. Ladenbergera-Ładogórskiego³²⁾, ale w tym świetle osiem tysięcy jeńców uprowadzonych z Pomorza przedstawia ilość więcej niż pokażną.

Jaki był los tej ludności w Polsce? Nie chcemy tutaj uprzedzać wyników zapowiadanych badań szczegółowych, podjętych nareszcie w przedmiocie tzw. osad służebnych³³⁾. W ich rzędzie mieszczą się takie, które wyraźnie wskazują na jenieckie pochodzenie osad. Tutaj należą takie osady, jak Pomorzany, Węgry, Czechy, Prusy itp. Pośród kilkunastu osadami służebnymi, otaczającymi Gniezno, spotykamy aż dwie wskazujące na jeniecko-pomorskie pochodzenie: Pomarzany i Pomarzanowice, a nadto jedna osada nosi nazwę Czechy³⁴⁾. Inne osady wskazują na rodzaj zajęcia zamieszkujących je ludzi; ale nie wychodząc poza granice prawdopodobieństwa przyjąć możemy, że i ich trzon był pierwotnie jenieckiego pochodzenia.

Tym samym zbliżamy się do jednego z węzłowych zagadnień ustrojowych początków Polski piastowskiej. Początki te w znacznej mierze oparte być musiały na systemie osad przemysłowych i służebnych w ścisłym tego słowa znaczeniu; o rodzaju ich znakomicie informują dokumenty trzebnickie z początku w. XIII³⁵⁾. Zadanie tych osad w znacznej mierze polegało na zaspokajaniu potrzeb załóg drużynnych rezydujących w grodach.

System zaopatrzenia drużyn rezydujących w znaczniejszych grodach opierał się na dwóch podstawach: jedną z nich były właśnie osady przemysłowe i służebne, drugą daniny naturalne, składane do grodu. Rozmiar tych ostatnich trudno wytłumaczyć wyłącznie potrzebą zaopatrzenia dworu książęcego i urzędników książęcych. Oswald Balzer

³²⁾ T. Ladenberger, *Zaludnienie Polski na pocz. panowania Kazimierza Wielkiego*, Lwów 1930, s. 41.

³³⁾ Por. referat K. Kolańczyka w Sprawozdaniach Polskiej Akademii Umiejętności za czerwiec 1950 r.

³⁴⁾ K. J. Hładyłowicz, *Zmiany krajobrazu i rozwój osadnictwa w Wielkopolsce od XIV do XIX wieku*, Lwów 1932, mapka.

³⁵⁾ Por. Häusler, *Urkundensammlung z. Geschichte d. Fürstentums Oels*, dok. nr 10 z r. 1204, s. 23—26.

w ostatniej przed śmiercią pisanej książce, niestety nie ukończonej, o początkach państw w Słowiańszczyźnie zachodniej, śladu systemu drużynnego dopatruje się w śladach danin. Pisze trafnie, że „gdyby nawet przyjąć, że niezależnie od organizacji drużynnej istniały od początku jakieś świadczenia na zaspokojenie ściśle osobistych potrzeb księcia, trzeba będzie stwierdzić w każdym razie, że względ na utrzymanie drużyny przyczynić się musiał w wysokim stopniu do dalszego rozwinięcia systemu danin. Kształtowała się w ten sposób, czy co najmniej rozszerzała bardzo znacznie, podstawa praw fiskalnych księcia, jako nowy czynnik krzepnący jego władzy, w dalszym ciągu rozbudowywany tu i ówdzie choćby nawet przymusem na rozmiar coraz szerszy”³⁶⁾.

Zapewne będziemy dalej w zgodzie z prawdą, jeśli przyjmiemy, że część ludności branej w niewolę była osadzana w kształtujących się majątkach książęcych i tam pracując dostarczała mięsa, zboża itd.

Podobnie rzecz miała się i z początkami majątków ziemskich kościelnych; z tą różnicą, że świadczenia w nich uiszczane, płacone przez ludność niewolną, szły na zaspokojenie potrzeb danej instytucji kościelnej. Ale dlatego też ówczesna państwowość tak pilnie przestrzega niezatrudniania ludności wolnej w majątkach kościelnych i z tych też względów pojawiają się w dokumentach instytucyj kościelnych szczegółowe spisy ludności w nich zamieszkałej. Jeżeli tzw. bulla gnieźnieńska z r. 1136 jest częściowym falsyfikatem, to przede wszystkim z uwagi na zamieszczony w niej szczegółowy spis ludności zamieszkującej majątki arcybiskupstwa³⁷⁾. Wypada na tym miejscu raz jeszcze przypomnieć znany ustęp z kroniki mistrza Wincentego, który do rzędu niesprawiedliwości ówczesnych sędziów zalicza skargi i wyroki z tytułu zatrudniania ludności rzekomo wolnej³⁸⁾. Wiadomo też, że na tym tle urosły specjalne prerogatywy sądu książęcego.

³⁶⁾ O. Balzer. Pisma pośmiertne, t. III, s. 81.

³⁷⁾ Por. Z. Kozłowska-Budkowa, Repertorium polskich dokumentów, z. 1, Kraków 1937, s. 36—38, oraz O. Łaszczyńska, Najst. bulle protekcyjne, cz. I, Poznań 1947, s. 4—6.

³⁸⁾ Mon. Pol. Hist. t. II, s. 380—381: „Alius advenam seu peregrinum obsequio susceptus trahitur in ius, plagii arcessitur. Hic advena servus est aut ingenuus. Si liber est, qua fronte liberum caput servituti mancipasti? Nec enim infitiri potest, quod tui luce clarius, declarat calliditas ingenii; reum te evidentissime con-

Wiadomo, że w tekstach polskich XII i XIII w. wyższy urzędnik występuje z reguły w tytulaturze jako *comes*. W XIII w. znany jest więc *comes castellanus*, *comes palatinus* itp. Bliższa analiza owego tytułu „comes” doprowadziła do wniosku, że co najpóźniej w XII w. oznacza on znacniejszego, wedle wyobrażeń polskich, właściciela ziemskiego. Jako taki należy on do naturalnej kadry urzędniczej³⁹⁾. Mniejsza przy tym, czy jest to kadra kształtująca się na podstawach rodowych, czy nie; to zupełnie inne zagadnienie, które z powyższym w luźnym lub żadnym związku nie zostaje.

Jeżeli stosunki w ten sposób kształtują się w XII w., to początku ich szukać należy w interesującym nas wieku XI. Jest rzeczą oczywistą i zupełnie zrozumiałą, że do podziału łupów należeli jeńcy. Brał ich i dysponował nimi książę; część dostawała się w ręce instytucyj kościelnych, część zaś otrzymywali rycerze, którzy w ten sposób mogli kształtować swój folwark w jego pierwotnej postaci. Taki punkt widzenia przedstawiłem był już dawniej⁴⁰⁾; obecnie nawiązuję go do przedstawionych tutaj dalszych spostrzeżeń. —

W ten sposób kształtowały się pierwiastkowe ośrodki własności ziemskiej. Instytucja kościelna czy znakomitszy rycerz stawali się majątkowo silniejsi od reszty społeczeństwa. W dalszym biegu wypadków te silniejsze majątkowo ośrodki działały dekompozycyjnie na resztę społeczeństwa, wprowadzały dalsze różnicowania w ustroju społecznym i stwarzały warunki dla pełnego stanu średniej i wielkiej własności ziemskiej, co ostatecznie nastąpiło w XIII w. w ramach dającego się od tego czasu procesu kolonizacyjnego.

Wybiegliśmy nieco poza rozpatrywane przez nas zdarzenia. Wracając do nich, zgodzimy się zupełnie z prof. A. Vetulanim w ocenie zdarzenia, jakim była pierwiastkowa katastrofa piastowskiej organizacji państwowej w r. 1037. Katastrofa ta zburzyła zbudowany z trudem

vincit ipsa rei evidentia. Si servus est, alienum possides mancipium, nec iusto titulo, nec bona fide; quum neutrum probare possis: eas namque instrumentorum seu attestationum rationes, quas asseris, nostri disciplina temporis non petitur. Igitur plagii convictus, nomine poenae septuaginta compone.”

³⁹⁾ Referuję tu pokrótce wyniki pracy doktorskiej Dr Anny Rutkowskiej-Płachcińskiej pt. *Comes w źródłach polskich wcześniejszego średniowiecza*.

⁴⁰⁾ W „Przewodniku Historyczno-Prawnym” w r. 1930 (t. I) w artykule re-
cenzyjnym pt. *Początki immunitetu w Polsce*, s. 363.

system osad służebnych i przemysłowych, a tym samym podważyła podstawy pierwotnego ustroju drużynnego. Najdotkliwszym dla państwa było, że katastrofa ta dotknęła w pierwszym rządzie Wielkopolskę, która z natury rzeczy była głównym politycznym i administracyjnym ośrodkiem państwa⁴¹⁾. Jeśli organizację państwową rozpoczęto odbudowywać z Krakowa, to w konsekwencji było się zmuszonym do tworzenia tamże tych narzędzi administracji i władzy, które zniszczone zostały w macierzystej Wielkopolsce.

Nie należy oczywiście przypuszczać, że zostało zniszczone wszystko i wszędzie. Gdyby tak było, trudno by wytłumaczyć stosunkowo rychłą restaurację organizacji państwowej i powodzenia polityczne Bolesława Szczodrego. Cios był niemniej bardzo głęboki, a próba naprawy jego z natury rzeczy musiała łączyć się z zaczynami nowego porządku rzeczy. Z punktu widzenia zasad organizacji wewnętrznej różnić się zatem musiała Polska Krzywoustego od Polski Chrobrego.

IV.

Pozostaje do rozważenia sprawa, jakie głównie i z kim wojny prowadziła Polska na przestrzeni pięćdziesięciu lat, licząc wstecz od śmierci Mieszka II w r. 1034. Przyjmujemy cyfrę lat pięćdziesięciu jako nad wyraz prawdopodobną dla utrzymania pamięci ludności o jeńickim pochodzeniu.

Na ostatnie lata X w. przypadają liczne wyprawy Mieszka I i Bolesława Chrobrego, skierowane przede wszystkim w stronę Słowian wieleckich. Są to wyprawy podejmowane w ścisłym politycznym i wojakowym porozumieniu z ówczesnymi Niemcami.

Zaraz pod r. 985 czytamy: „Sasi wtargnęli do Sclavii, którym (sc. Sasom) na pomoc przybył Mieszko z wielkim wojskiem; ci całą ową ziemię zniszczyli pożarami i zabójstwami”⁴²⁾. Pod r. 991 czytamy: „Król Otto z wielkim wojskiem Sasów i pomocą Mieszka obległ i zdobył Brennanburg”⁴³⁾. W r. 992 panujący już wówczas Chrobry kieruje posiłki dla załogi niemieckiej w Brandenburgu. Po nowym powstaniu

⁴¹⁾ A. V e t u l a n i, Nowy zarys historii ustroju Polski w średniowieczu. Przegląd Historyczny, t. XXXVII, 1948, s. 53—55.

⁴²⁾ Mon. Germ. Hist., Scriptores, t. III, s. 66.

⁴³⁾ Tamże, s. 68.

słowiańskim w r. 994, w roku następnym, 995, Chrobry posiłkuje Ottona III przy tłumieniu powstania Obodrzyców i Wieleatów.

Wybuch wojny pomiędzy Chrobrym a Niemcami stawia, jak wiadomo, Wieleatów po stronie niemieckiej. W toku pierwszej wojny, w r. 1003, prowadzi Chrobry pustoszące działania wojenne na lewym brzegu środkowej Łaby. W drugiej fazie wojen doszedł Chrobry w r. 1007 pod Magdeburg, złupił jego okolice, po czym zajął ponownie Łużyce, położony od nich na północ kraj Słubian i Milsko z Budziszynem. Inny był jednak stosunek do Chrobrego ludności serbskiej niż wieleckiej; ludność serbska wspomagała wojska Chrobrego w czasie oblężenia Miśni; ale i u Wieleatów poczęła pojawiać się reakcja przeciw przymierz z Niemcami. — W r. 1012 zdobył Chrobry gród Lubuszę na północno-zachodnich krańcach Łużyc. W r. 1015, u początku trzeciego etapu wojen pomiędzy Chrobrym a Niemcami, gdy doszło do odwrotu atakujących początkowo wojsk niemieckich, Mieszko II ścigał je aż do Strzały; wojska jego przekroczyły Łabę i obległy Miśnię. Zawróciły jednak, gdy się jej nie dało wziąć. O sumie spustoszeń, których ofiarą padły te strony, świadczą przedśmiertne słowa biskupa Miśni, Eida. Ten to Eid wysłany był w poselstwie do Polski; dopełniwszy misji, zmarł w Lipsku 20 grudnia 1015 r. Thietmar pisze o nim, że „oczy jego od nadmiernego płaczu zachodziły już mgłą”. Przed śmiercią prosił, aby przenigdy nie został pochowany w Miśni, obawiał się bowiem profanacji grobu, zważywszy warunki, w jakich podówczas Miśnia się znajdowała⁴⁴⁾.

W r. 1017, w czasie gdy Niemcy wraz z Wieleatami oblegali Niemcę, Chrobry podjął dwie dywersje: wojska morawskie skierował na Czechy, inne zaś daleko za Łabę, które zniszczyły kraj aż po Muldę. Wtedy to doszło do zatargu pomiędzy Niemcami a Wieleatami. Zdarzyło się bowiem w czasie odwrotu wojsk niemieckich i wieleckich, że jeden z rycerzy margrabiego Hermana rzucił kamieniem w posąg bożka Wieleatów; cesarz bojąc się buntów sprzymierzeńców ofiarował zaraz dwanaście talentów. Gdy zaś później przy przechodzeniu Muldy zatonął inny posąg, o mało nie doszło do odpadnięcia Wieleatów od Henryka.

⁴⁴⁾ L. c., s. 428

Gdy po koronacji i śmierci Chrobrego, i po objęciu rządów przez Mieszka II groziła nowa wojna z Niemcami, Mieszko II uprzedzając działania niemieckie uderzył w r. 1028, docierając w niszczącym napadzie, który szerokim echem odbił się po świecie, prawdopodobnie aż do Sali. W r. 1030 dociera ponownie do Sali. Wtedy to zapisano w Magdeburgu owe słowa: „Cóż tobie korona i złocona włócznia — ty, krwawa bestio”⁴⁵⁾.

W środku pomiędzy tymi dwiema wyprawami nastąpiła zmiana frontu u Wietętów; jeszcze w r. 1029 skarżą się na Mieszka II u cesarza tak jak dawniej w r. 1007; potem stają po stronie silniejszego i plemiennie im bliższego.

Na skutek jednak postępującej w Polsce dekompozycji wewnętrznej i sojuszów zawieranych przez braci Mieszka II, Bezpryma i Ottona, dochodzi w r. 1031 do katastrofy wojskowej. W rok potem przypieczętowało ją znaczne niepowodzenie polityczne. Mieszko II został zmuszony do udania się w lipcu 1032 r. do Merseburga, „zapomniawszy o koronie i całym stroju królewskim”. Upokorzenie Mieszka leżało w interesie cesarstwa, ale cesarstwo nie mogło też patrzeć chętnie na wzbierającą falę pogaństwa, które już wtedy musiało dawać znać o sobie. Przyjął więc cesarz Mieszka „łagodniej, niż ten przypuszczał”⁴⁶⁾, ale nie zostawił go jednego u władzy, lecz kraj podzielił.

Do podziału obok Mieszka II dopuszczeni zostali: młodszy brat Otto (Bezprym już wtedy nie żył) i brat stryjeczny Dytryk, potomek jednego ze stryjów Mieszka II, wygnanych wraz z ich matką Odą przez Chrobrego po objęciu przezeń rządów. Ów Dytryk nosił imię po ojcu Ody, znanym nam margrabim marchii północnej, Teodoryku-Dytryku.

Zastanawianie się, gdzie leżał dział Dytryka, pozostać musi w sferze hipotezy. Jedno jednak nie ulega wątpliwości, że przed śmiercią, która nastąpiła w r. 1034, Mieszko II ponownie zjednoczył państwo, o czym wyraźnie mówią Roczniki Hildesheimskie. Była już wyżej o tym mowa i skądinąd wiadomo, iż w ramach tych działań odzyskał Mieszko II władzę nad Pomorzem.

⁴⁵⁾ T. Wojciechowski, *Szkice historyczne jedynastego wieku*, Kraków 1904, s. 154.

⁴⁶⁾ Mon. Germ. Hist., *Scriptores*, t. III, s. 98.

Te ostatnie zdarzenia nastąpiły w czasie, kiedy stosunki niemiecko-wieleckie były jak najgorsze. Zaczęło się to od odpadnięcia Wioletów od Niemiec i związania się ich z Mieszkim II. Z tych zapewne także przyczyn skłonny był cesarz Konrad do porozumienia się z Mieszkim od momentu, gdy ten przestał być groźny. Rządy bowiem Bezpryma i wzrastający w Polsce podmuch rewolucyjny zagrażały Niemcom w sposobie, który mógł przypomnieć r. 983. Restytucja władzy nad Pomorzem przez Mieszka II leżała tedy w ramach szerzej pojętych interesów niemieckich. Restytucja ta dokonała się w czasie przed r. 1034. Pomiedzy zaś Niemcami a Wioletami trwa w latach 1031—1035 stan trwałej wojny⁴⁷⁾.

Efektem ponownego podboju Pomorza musiało być uprowadzenie nowej, znacznej liczby jeńców. W ten sposób zamykał się krąg zdobyczy rozpoczętych pół wieku przedtem. —

Rzecz jasna, że wojny toczne przez pierwszych trzech Piastów na terenach zachodnio-słowiańskich nie były jedynymi prowadzonymi przez nich wojnami. Były obok tego prowadzone wojny z Danią, Prusakami, Rusią, Czechami, piętno jednak epoce nadawały wojny toczne na obszarze Słowiańszczyzny zachodniej, bądź w porozumieniu z Niemcami, bądź przeciw nim. Będziemy tedy zapewne w zgodzie z prawdą historyczną, jeśli przyjmiemy, że gros jeńców osadzanych w Polsce rekrutowało się z jeńców branych w Słowiańszczyźnie zachodniej wraz z Pomorzem.

Poprzednio była o tym mowa, że tłem, na którym doszło w Polsce do wybuchu rewolucji religijnej, była postępująca repoganizacja Słowiańszczyzny zachodniej. Rozpoczęło się to w kraju Wioletów, po czym fala pogańska przelała się przez Odrę i wylała na Pomorze Zachodnie. Stąd, od północnego zachodu, zagrażała już bezpośrednio, jak wspominaliśmy, Wielkopolsce.

Gdy zaś ostatecznie doszło do wybuchu rewolucji w Polsce, jeńcy wzięci w krajach Słowiańszczyzny zachodniej, wieleccy i pomorscy w szczególności, byli naturalnym elementem palnym. W nich też przede wszystkim dopatrujemy się tych, którzy według słów Latopisu ruskiego „pozabijali biskupów i kapłanów i bojarów swoich”. Oni to

⁴⁷⁾ W. Bogusławski, *Dzieje Słowiańszczyzny półn.-zach.*, t. III, s. 446/9.

wedle Galla Anonima „powstali na panów, wyzwolenicy przeciw szlachetnie urodzonym”. Oczywiście, że nie oni sami. Ale oni byli zaczął-
nem fermentu, który się dokonywał w ówczesnej Polsce.

— Te nasze wyniki są w tym punkcie zgodne z trafnymi w tym
zakresie wynikami prof. Arnolda, który rewolucję z roku 1037
uważa za rewolucję niewolnych ⁴⁸⁾. Staraliśmy się tylko bliżej wskazać
na pochodzenie tych niewolnych i ferment przez nich wzniecony po-
wiązać z procesami, które się działy na Pomorzu Zachodnim oraz za
dolną Odrą.

⁴⁸⁾ St. Arnold, Uwagi o początkach ustroju feodalnego w Polsce, Przegląd
Historyczny, t. XLI, 1950, s. 9—20.

MIĘDZYNARODOWA OCHRONA MIEJSC ŚWIĘTYCH

Międzynarodowa ochrona miejsc świętych jest zagadnieniem nowym, przynajmniej jeśli chodzi o płaszczyznę, na której to zagadnienie jest w tej chwili rozważane. W takiej skali, jako zagadnienie powszechnego prawa międzynarodowego, nie było ono dotychczas ani dyskutowane, ani normowane.

Od trzech lat już toczą się na ten temat obrady i dyskusje w różnych organach głównych i pomocniczych ONZ. Zdawałoby się, że przez tak długi okres czasu można było wszystko na temat międzynarodowej ochrony miejsc świętych powiedzieć. To mniemanie wszakże okazało się — przynajmniej jak dotąd — mylne.

Analiza zagadnienia ochrony miejsc świętych w pracach Organizacji Narodów Zjednoczonych napotyka na liczne trudności, które przedstawiam w uwagach wstępnych.

Na pierwsze miejsce wysuwają się trudności techniczne. Zawili tok instancyjny tej sprawy w różnych organach ONZ sprawił, że wszystkie poglądy i postulaty w zakresie międzynarodowej ochrony miejsc świętych powtarzano publicznie co najmniej trzykrotnie. Działo się to podczas: obrad Ogólnego Zgromadzenia ONZ, Rady Powierniczej ONZ oraz szeregu organów pomocniczych ONZ. Dodac trzeba, że argumentacja w tej sprawie nie zawsze reprezentowana była przez tego samego delegata danego państwa w tym czy innym organie ONZ. Wskutek tego skala źródeł ogromnie się rozrosła. Niniejszy artykuł stanowi kondensat ponad 5.000 stron sprawozdań różnych organów ONZ., powielanych lub drukowanych¹⁾. Wątpliwe bogactwo materiału sprawozdawczego obciążone jest jeszcze maksy-

¹⁾ Źródła są przytoczone w niniejszym artykule w tekście, przy zastosowaniu urzędowych skrótów, stosowanych w pracach ONZ. Skrót — T, lub T/SR — oznacza sprawozdania Rady Powierniczej, a cyfra obok takiego skrótu oznacza kolejne posiedzenie (sprawozdanie) tego organu.

malnym rozcieńczeniem treści tych dyskusji. Ponadto wśród trudności technicznych należy wymienić i tę okoliczność, że nie wszystkie przemówienia były stenografowane. W dyskusjach wszakże powoływano się na okoliczności nawet w stenogramach nie ujawnione. Oczywiście nie ułatwia to procesu badawczego prac nad tym zagadnieniem.

Na drugie miejsce wysuwają się trudności o charakterze terminologicznym. Mocarstwa kolonialne i powiernicze — Wielka Brytania, Stany Zjednoczone i Francja — okazały w zakresie tego zagadnienia zdecydowaną niechęć do definiowania zagadnień i pojęć związanych z międzynarodową ochroną miejsc świętych. Przykładowo wskazać można na kilka zasadniczych pojęć, których w toku prac różnych organów ONZ nie zdefiniowano. A więc np. pojęcie „Palestyna”. Miało ono inną treść w okresie mandatu brytyjskiego, inną zaś od chwili przyjęcia przez Ogólne Zgromadzenie ONZ rezolucji dotyczącej podziału Palestyny między dwa państwa: Izraela i Jordanię. Mimo to Rada Powiernicza ONZ do chwili obecnej operuje pojęciem „Palestyna”, nie definiując jego treści. Wywołuje to w pracach ONZ komplikacje interpretacyjne, które w przyszłości mogą unicestwić wszystkie prace Rady Powierniczej ONZ. Innym przykładem trudności terminologicznych jest zwrot o stosunkach „między dwoma narodami palestyńskimi”. W Palestynie, zwłaszcza w Jerozolimie, żyją przedstawiciele wielu narodów, jak to podkreślano podczas dyskusji w różnych organach ONZ. Międzynarodowa ochrona miejsc świętych jest zagadnieniem o charakterze religijnym, a nie narodowym. Mimo to w pracach Rady Powierniczej kładzie się większy nacisk na rozgraniczenie nie określonych bliżej „dwóch narodów palestyńskich” niż na uregulowanie stosunków między poszczególnymi religiami czy wyznaniami. Na tym tle toczyły się w Radzie Powierniczej ONZ scholastyczne dyskusje celem ustalenia treści pojęcia „Arab”, „Żyd”, itp. (T/SR 225, 237, 269). W wyniku tych dyskusji nie sprecyzowano, czy to są pojęcia o charakterze prawnopństwowym, etnicznym czy wyznaniowym. Nie ustalono również w dyskusji treści takich pojęć, jak: religia — wyznanie — wspólnota wyznaniowa — gmina religijna — sekta. Stąd niejednokrotnie w rezolucjach Ogólnego Zgromadzenia ONZ pojawia się zwrot, że międzynarodowa ochrona miejsc świętych ma być wprowadzona w interesie „trzech wielkich religii monoteistycznych”. Lecz obok tego zwrotu używa się

w pracach wszystkich organów ONZ przytoczonych wyżej pięciu terminów, tym samym wprowadzając niebывały zamęt pojęciowy do interpretacji przyszłego statutu międzynarodowego Jerozolimy. Rzeczą jest charakterystyczną, że ostateczny projekt tego statutu zawiera, zgodnie z praktyką anglosaską, artykuł precyzujący treść różnych terminów w nim użytych. Jednakże wśród tych terminów wyjaśnionych i zdefiniowanych brakuje przytoczonych wyżej pojęć, które — bezsprzecznie — są pojęciami wyjściowymi, podstawowymi. Na tle tych trudności terminologicznych, świadomie wprowadzonych do prac nad projektem międzynarodowej ochrony miejsc świętych przez państwa kolonialne i powiernicze, łatwo można będzie zrozumieć materialne motywy działania tych państw, przedstawione w dalszej części niniejszego artykułu. Łatwo też można będzie zrozumieć istotne intencje stanowiska Związku Radzieckiego, który do kwietnia 1950 roku brał udział w pracach nad tym zagadnieniem, zwłaszcza na płaszczyźnie Ogólnego Zgromadzenia ONZ. Dopiero po ujawnieniu istotnych tendencji mocarstw powierniczych — Wielkiej Brytanii, Stanów Zjednoczonych i Francji — Związek Radziecki zgłosił brak zainteresowania pracami, odbywającymi się na tym odcinku pod naporem trzech wymienionych mocarstw²⁾.

Na trzecie miejsce wysuwają się trudności o charakterze psychologicznym oraz ideologicznym. Z materiałów źródłowych oraz dokumentacji ONZ — niżej przedstawionej — wynika, iż zagadnienie ochrony miejsc świętych wysunięte zostało przez mocarstwa powiernicze — Wielką Brytanię, Stany Zjednoczone i Francję — jako pewnego rodzaju zasłona skomplikowanych interesów politycznych tych państw na Bliskim Wschodzie. Jest to zasłona, dodać trzeba, trudna do przeniknięcia. W pracach bowiem różnych organów ONZ przedstawiciele tych państw mówią językiem prawniczym, unikając języka politycznego. To samo zjawisko występuje w całej dokumentacji dotyczącej zagadnienia międzynarodowej ochrony miejsc świętych. Organizacja Narodów Zjednoczonych miała odegrać jedynie rolę w zakresie mobilizacji opinii światowej dla projektów mocarstw powierniczych na odcinku tzw. umiędzynarodowienia Jero-

²⁾ Na szczególną uwagę zasługują dwie niewielkie, lecz treściwe prace radzieckie na ten temat: Geniu I. A., *Palestinskaja problema*, Moskwa 1945, oraz Łuckij W. B., *Palestinskaja problema*, Moskwa 1946.

zolimy. Mobilizacja opinii światowej miała się odbyć zgodnie z regularnymi schematami propagandy i agitacji, obejmując przede wszystkim religie oraz kościoły, a następnie różne anonimowe międzynarodowe stowarzyszenia religijne. Cele tej mobilizacji zostały oczywiście starannie zatajone. Ujął je w świetnym skrócie jeden z protestanckich pastorów amerykańskich, formułując pytanie: „Kto spośród chrześcijan gotów jest ponieść śmierć, aby z Jerozolimy uczynić miasto umiędzynarodowione?” (T 457) W tym pytaniu sformułowane zostało sedno zagadnienia. Mobilizacja bowiem opinii światowej na tym odcinku miała doprowadzić do zadysponowania przez ONZ nawet siłami zbrojnymi, by zrealizować projekt umiędzynarodowienia Jerozolimy i miejsc świętych. Miałaby więc to być pewnego rodzaju wyprawa krzyżowa. Pod tym kątem widzenia należy oceniać przedstawione niżej materiały źródłowe, zwłaszcza w części poświęconej omówieniu poglądów różnych religii i Kościołów na ten temat.

I.

Ilość materiałów dotyczących zagadnienia podziału Palestyny, umiędzynarodowienia Jerozolimy i ochrony miejsc świętych jest ogromna. Mnoży się ona przez ilość organów, które w ramach Organizacji Narodów Zjednoczonych zajmowały się tymi zagadnieniami. Rzeczą jest zrozumieć, że każdy z tych organów, przystępując do pracy, rozpoczynał ją od nowa. Z jednej więc strony powstała w ten sposób możliwość konfrontowania materiałów źródłowych, lecz z drugiej strony wyrosła ogromna niedogodność: obowiązek przeglądania niezliczonej ilości sprawozdań i dokumentów różnych organów ONZ.

Przedstawienie całego tego materiału wymaga naszkicowania toku prac nad tymi zagadnieniami w ramach Organizacji Narodów Zjednoczonych. Oto krótki schemat wskazujący, jaką drogę odbyło zagadnienie umiędzynarodowienia Jerozolimy w organach ONZ.:

1. Na wniosek Wielkiej Brytanii zwołana została w początku 1947 r. pierwsza sesja nadzwyczajna Ogólnego Zgromadzenia ONZ. Głównym jej celem było utworzenie organu, który by się zajął zagadnieniem przyszłego zarządu Palestyną po wygaśnięciu mandatu brytyjskiego z dniem 1 sierpnia 1948 r. Podczas tej sesji utworzono tzw. Specjalny Komitet Narodów Zjednoczonych do Spraw Palestyny.

Jak mówi dokumentacja, organ ten otrzymał „najszerze uprawnienia w sprawie zebrania i stwierdzenia faktów oraz zbadania wszystkich kwestii i spraw odnoszących się do zagadnienia Palestyny”. Organ ten natychmiast przystąpił do pracy.

2. Specjalny Komitet Narodów Zjednoczonych do Spraw Palestyny dokonał ogromnej pracy, z której sprawozdania przedstawił podczas drugiej sesji Ogólnego Zgromadzenia ONZ.

3. Druga sesja Ogólnego Zgromadzenia ONZ (16. IX. — 29. XI. 1947) zbadała te sprawozdania i przyjęła długą rezolucję dotyczącą przyszłego zarządu Palestyny. Jest to rezolucja znakowana w dokumentacji — A. 181 (II) z dnia 29. XI. 1947. Podczas tej sesji Ogólnego Zgromadzenia ONZ utworzona została w ramach wspomnianej rezolucji tzw. Komisja Palestyńska ONZ.

4. Komisja Palestyńska ONZ natychmiast przystąpiła do pracy i wyniki jej przedstawiła w sprawozdaniach przedłożonych na drugiej nadzwyczajnej sesji Ogólnego Zgromadzenia ONZ.

5. Druga nadzwyczajna sesja Ogólnego Zgromadzenia ONZ (16. IV. — 14. V. 1948) upoważniła specjalny Komitet Ogólnego Zgromadzenia do mianowania mediatora ONZ w Palestynie. Podczas tej sesji i w związku z przytoczonym wyżej faktem Komisja Palestyńska ONZ została rozwiązana.

6. Mediator ONZ w Palestynie przedłożył na trzeciej sesji Ogólnego Zgromadzenia ONZ tymczasowe sprawozdanie z przebiegu swych prac.

7. Trzecia sesja Ogólnego Zgromadzenia ONZ, część pierwsza, (12. IX. — 12. XII. 1948) po szczegółowym zbadaniu sprawozdania złożonego przez mediatora ONZ przyjęła długą rezolucję w sprawie Palestyny. Jest to rezolucja znakowana w dokumentacji ONZ — A. 194(III). Na tej sesji powołana została do życia Komisja Koncylacyjna, wśród której kompetencji zastrzeżono możliwość przejęcia przez nią uprawnień mediatora ONZ w Palestynie.

8. Czwarta sesja Ogólnego Zgromadzenia ONZ (20. IX.—10. XII. 1949) przyjęła podstawową rezolucję w zakresie tych zagadnień, znakowaną w dokumentacji — A. 303(IV). Ta rezolucja przekazuje równocześnie pewne kompetencje w zakresie umiędzynarodowienia Jerozolimy i ochrony miejsc świętych Radzie Powierniczej ONZ.

9. Zgodnie z rezolucją A. 303(IV) Rada Powiernicza ONZ zajęła się sprawą umiędzynarodowienia Jerozolimy i ochrony miejsc świętych w czasie swej drugiej, specjalnej sesji (8—20. XII. 1949) oraz podczas szóstej sesji.

10. Jako wynik swych prac Rada Powiernicza ONZ przedłożyła specjalne sprawozdanie piątej sesji Ogólnego Zgromadzenia ONZ, która się rozpoczęła 23 września 1950.

Wyniki prac tych wszystkich organów Organizacji Narodów Zjednoczonych są skondensowane w trzech wyżej wymienionych rezolucjach Ogólnego Zgromadzenia ONZ. Z kolei więc należy przedstawić ich treść:

Rezolucja A. 181(II) z dnia 29. XI. 1947 r. stwierdza w części C, określonej jako „Deklaracja”, w rozdziale I, że wszystkie istniejące prawa dotyczące miejsc świętych, budynków i miejscowości religijnych, będą respektowane. Dalej rezolucja gwarantuje wolny dostęp do miejsc świętych, swobodę tranzytu dla wszystkich bez względu na narodowość i wreszcie swobodę wykonywania czynności religijnych zgodnie z istniejącymi dotąd prawami. Dalsze postanowienia rezolucji zmierzają do zapewnienia miejscom świętym całkowitego bezpieczeństwa i konserwacji. Wreszcie rezolucja zapewnia immunitet fiskalny w skali dotychczas praktykowanej. Wszelkie zagadnienia sporne, jakie by mogły wyniknąć na tle pretensji różnych gmin wyznaniowych do tych samych miejsc świętych, budynków lub miejscowości religijnych, rezolucja przekazuje gubernatorowi Jerozolimy. Rozdział II tej samej części rezolucji formułuje prawa religijne wszystkich mieszkańców Jerozolimy oraz tzw. prawa mniejszości wyznaniowych.

Rezolucja A. 194(III) z dnia 11. XII. 1948 potwierdza zasady sformułowane w „Deklaracji” poprzedniej rezolucji, powołując się przy tym wyraźnie na prawa nabyte historycznie odnośnie do miejsc świętych, budynków i miejscowości religijnych Jerozolimy. Równocześnie rezolucja podkreśla, iż wykonanie tych zasad wymaga efektywnego nadzoru Organizacji Narodów Zjednoczonych nad miejscami świętymi. W tym celu rezolucja ustala, że szczegółowe propozycje, dotyczące umiędzynarodowienia Jerozolimy i ochrony miejsc świętych, znajdujących się w Jerozolimie, winny być przygotowane na czwartą sesję zwyczajną Ogólnego Zgromadzenia ONZ. Co do miejsc świętych, po-

łożonych w innych częściach Palestyny, rezolucja zaleca nawiązanie stosunków bezpośrednich z władzami politycznymi zainteresowanych regionów. Wszystkie formalne kroki w tym zakresie, podjęte przez różne organa ONZ, winny być zatwierdzone przez Ogólne Zgromadzenie ONZ. W dalszej części rezolucja określa w grubym zarysie granice enklawy jerozolimskiej, mającej otrzymać statut międzynarodowy pod efektywną kontrolą ONZ.

Rezolucja A. 303(IV) z dnia 9. XII. 1949 nawiązuje do poprzednich dwóch rezolucji i wskutek tego jest z nich najkrótsza. Potwierdza ona zasady, sformułowane w poprzednich dwóch rezolucjach Ogólnego Zgromadzenia ONZ, i stwierdza, że celem ONZ jest utworzenie w Jerozolimie stałego zarządu międzynarodowego, który by gwarantował w sposób zadowalający ochronę miejsc świętych zarówno w tym mieście jak i poza nim. Nawiązując do rezolucji A. 181(II) Ogólne Zgromadzenie ONZ stwierdza w tej trzeciej uchwale, że miasto Jerozolima tworzyć ma „corpus separatum” pod specjalnym zarządem międzynarodowym i administracją ONZ. Określenie formy zarządu i funkcji ONZ w tym zakresie uchwala przekazuje Radzie Powierniczej ONZ. Wreszcie uchwala określa granice przyszłej enklawy międzynarodowej w Jerozolimie. Przekazując tę sprawę do Rady Powierniczej ONZ rezolucja A. 303(IV) domaga się natychmiastowego opracowania statutu umiędzynarodowionej Jerozolimy w taki sposób, ażeby ten statut znaleźć mógł aprobatę Ogólnego Zgromadzenia ONZ i wejść niezwłocznie w życie.

Omówione trzy rezolucje Ogólnego Zgromadzenia ONZ przemilczają motywy działania oraz podstawy prawne działania ONZ na odcinku umiędzynarodowienia Jerozolimy i miejsc świętych.

Motywy działania ONZ na tym odcinku rozwinięte zostały w dyskusjach Rady Powierniczej ONZ. Mówiono w czasie tych dyskusji, że ONZ dąży do umiędzynarodowienia miejsc świętych w Jerozolimie z tego względu, że głównym celem ONZ jest uznanie prymatu wartości duchowych w stosunku do wartości materialnych. Jednakże delegat Izraela dodał przy tej okazji, że jego zdaniem, Rada Powiernicza ONZ, broniąc rzekomo interesów religijnych i duchowych, pragnie udzielać ludności Jerozolimy wskazówek, w jaki sposób należy kierować bankami, płacić podatki, reglamentować licencje importowe i eksportowe itp. (T/SR 260). Mówiono podczas tych dyskusji, że

głównym celem zainteresowania ONZ jest przywrócenie bezpieczeństwa i dobrobytu w Jerozolimie. Podkreślano, że umiędzynarodowienie Jerozolimy i miejsc świętych uchyla ryzyko wplątania Jerozolimy w zatargi polityczne. Stwierdzano wreszcie, że enklawa międzynarodowa Jerozolimy pod zarządem ONZ stanowić ma coś w rodzaju wzoru dla całego świata — wzoru jakiegoś rządu międzynarodowego. Nikt wszakże nie mógł wyjaśnić wątpliwości delegata Izraela, sformułowanych w pytaniu: dlaczego międzynarodowa enklawa jerozolimska obejmować ma powierzchnię przeszło 100 mil kwadratowych, skoro miejsca święte znajdują się na przestrzeni zaledwie jednej i pół mili kwadratowej? (T/SR 230).

Bez względu na hasła, formułowane jako motywy działania ONZ w Palestynie, bez względu na to, czy te motywy zostały należycie uzasadnione, czy nie — nie ulega zdaje się wątpliwości, że działania organów ONZ w sprawach Jerozolimy i miejsc świętych wymagają przede wszystkim sformułowania odpowiedzialności ONZ za te działania. Zagadnienie odpowiedzialności to już nie jest wyłącznie zagadnienie motywów działania, lecz dotyka ono pojęć prawnych, a przede wszystkim dotyka zagadnienia podstawy prawnej działalności ONZ na tym odcinku.

Analiza podstaw prawnych działalności ONZ w zakresie umiędzynarodowienia miejsc świętych wymaga krótkiego, syntetycznego zarysu możliwości działania, wobec których ONZ się znalazła. Podczas licznych dyskusji w różnych organach ONZ skryształizowały się trzy możliwości rozwiązania zagadnienia Jerozolimy i ochrony miejsc świętych:

1. Umiędzynarodowienie maksymalne obejmuje całe miasto Jerozolimę wraz z najbliższymi okolicami.

2. Umiędzynarodowienie tzw. kompromisowe obejmuje strefę, w której rozmieszczone są miejsca święte położone w murach Jerozolimy.

3. Umiędzynarodowienie tzw. techniczne kładzie nacisk na jednolitą formę prawną ochrony miejsc świętych, które terytorialnie są od siebie rozdzielone. Ten typ umiędzynarodowienia jest po prostu uznaniem zasady eksterytorialności miejsc świętych i poddanie ich najwyższej władzy ONZ.

Z powyższych trzech możliwości we wszystkich organach ONZ wybrano pierwszą, czyli zasadę maksymalnego, totalnego umiędzynarodowienia całej enklawy jerozolimskiej. Wyrazem tej linii prac ONZ są trzy rezolucje Ogólnego Zgromadzenia ONZ.

W świetle tego wyboru, dokonanego spośród trzech możliwych ewentualności rozwiązania zagadnienia ochrony miejsc świętych w Jerozolimie, zbadać należy zagadnienie: czy ONZ ma podstawy prawne do wydania takiej właśnie decyzji.

Podczas dyskusji na ten temat w różnych organach ONZ, zwłaszcza w Radzie Powierniczej ONZ, kilkakrotnie formułowano twierdzenie, że umiędzynarodowiona enklawa jerozolimska miałaby być objęta efektywnym i suwerennym zarządem Organizacji Narodów Zjednoczonych (np. T/SR. 220). Jakkolwiek żadna z trzech rezolucji Ogólnego Zgromadzenia ONZ nie porusza zagadnienia suwerenności ONZ w Jerozolimie, nikt z przewodniczących tych organów ONZ nie prosił takiego ujmowania stosunku ONZ do przyszłego, umiędzynarodowionego terytorium Jerozolimy. Delegat Izraela, analizując zawarty w rezolucjach Ogólnego Zgromadzenia ONZ zwrot o „pełnej i trwałej władzy” ONZ w regionie Jerozolimy, poddał ten zwrot ścisłej analizie prawniczej. Dokonał jej wychodząc z założenia, że ONZ nie może posiadać w Jerozolimie innej pozycji prawnej i innego rodzaju zdolności prawnej aniżeli ta, która jest uznana dla ONZ w całym świecie (Doc. A/AC. 31/L. 34). Wychodząc z tych założeń delegat Izraela w następujący sposób ujął główne elementy podstaw prawnych ONZ w zakresie jej kompetencji do rozwiązania zagadnienia umiędzynarodowienia Jerozolimy i ochrony miejsc świętych:

1. Organizacja Narodów Zjednoczonych nie nabyła suwerenności ani władzy legalnej nad Jerozolimą kiedykolwiek i w jakikolwiek sposób, a więc ani drogą cesji, okupacji, akcesu, podboju, ani wreszcie na zasadzie prawa samostanowienia narodów.

2. Szczególne zainteresowanie ONZ zagadnieniem Jerozolimy jest powszechnie uznane. ONZ nie posiada wszakże ani suwerenności, ani władzy legalnej w Jerozolimie pod żadną postacią. ONZ nie może nabyć suwerenności na podstawie wyłącznie tego faktu, że mandat brytyjski wygasł 14 maja 1948 roku. Przeciwnie, Ogólne Zgromadzenie ONZ odrzuciło w tym dniu, to jest 14 maja 1948 r., projekt powzięcia decyzji, których skutkiem byłoby przejęcie sukcesji manda-

towej po Wielkiej Brytanii w Palestynie. W tym stanie rzeczy Jerozolima stała się w dniu 15 maja 1948 r. pewnego rodzaju „terytorium nieczyim”, delegat Izraela użył określenia: „une terre vacante sur le plan politique”.

3. Rezolucję A. 181(II) z 29 listopada 1947 r. oceniać należy — prawniczo biorąc — nie z punktu widzenia faktu przyjęcia jej przez Ogólne Zgromadzenie ONZ, lecz z perspektywy jej wykonania. Z punktu widzenia prawnego rezolucja ta wyraża zaledwie nie zrealizowane intencje Ogólnego Zgromadzenia ONZ. Żaden bowiem organ ONZ nie objął sukcesji mandatowej w Palestynie, nie przejął efektywnie i legalnie rządu nad Jerozolimą³⁾.

4. Rezolucja A. 194(III) z dnia 11 grudnia 1948 r. oparta jest na uznaniu zasady, że ONZ nie wykonuje w tym okresie żadnej władzy w Jerozolimie. Co do Jerozolimy i miejsc świętych ta rezolucja posiada jedynie wartość prawną zalecenia, podobnie jak wszystkie inne rezolucje Ogólnego Zgromadzenia ONZ. Z samego faktu przyjęcia rezolucji ONZ nie nabywa jeszcze władzy legalnej i nie nabywa suwerenności na pewnym terytorium.

5. Z punktu widzenia postanowień rozdziału XII Karty Narodów Zjednoczonych ONZ nie nabyła w Jerozolimie w sposób prawny żadnej władzy. W tym zakresie ONZ nie pełniła również w Jerozolimie żadnych funkcji o charakterze administracyjnym itp.

6. Wszystkie zagadnienia związane z bezpieczeństwem zostały rozstrzygnięte w sferze zainteresowań prawnych rządów, które podpisały układ o generalnym zawieszeniu broni między Izraelem a Jordanią. Postanowienia te nie znajdują się w sferze prawnej ONZ, chyba że oba państwa wyraźnie zwracają się do organów ONZ.

7. Zakres władzy, który Organizacja Narodów Zjednoczonych może w przyszłości wykonywać w Jerozolimie, zależy od kompetencji, które ONZ przejmie z rąk władz sprawujących obecnie władzę *de facto* w tym regionie. Przekazanie tej władzy nastąpić może w drodze sukcesji lub efektywnego transferu funkcji rządowych i administracyjnych.

Resumując argumenty prawne, które podważają zasadę suwerenności ONZ w Palestynie lub w Jerozolimie, delegat Izraela stwierdza, że ONZ nie wykonuje w Jerozolimie władzy „pełnej i stałej”, że ONZ

³⁾ Dnia 14. XII. 1949 rząd Izraela ogłosił Jerozolimę stolicą państwa.

nie posiada tam atrybutów władzy efektywnej. W rzeczywistości pełnię władzy w Jerozolimie sprawuje rząd Izraela. Do tej pory nie zanotowano w Jerozolimie ani jednego wypadku inicjatywy lub sankcji jakiegokolwiek aktu administracyjnego czy sądowego w Jerozolimie, który by zależał od aprobaty ONZ.

Zagadnienie suwerenności ONZ w Jerozolimie nie było jedyną sprawą o charakterze prawnym, wzbudzającą wątpliwości w różnych organach ONZ. Obok zagadnienia suwerenności dyskutowano w różnych organach ONZ zagadnienie podstawy prawnej decyzji Ogólnego Zgromadzenia ONZ w sprawie Jerozolimy — w świetle Karty Narodów Zjednoczonych. Syntetyzując liczne, niejednokrotnie bardzo interesujące dyskusje na ten temat, prowadzone zwłaszcza w Radzie Pozierniczej ONZ, stwierdzić można co następuje:

1. Zagadnienie umiędzynarodowienia Jerozolimy i ochrony miejsc świętych nie może być podciągnięte pod postanowienia rozdziału XI Karty Narodów Zjednoczonych. Rozdział ten nosi tytuł: „Deklaracja w sprawie obszarów, nie rządzących się samodzielnie”. Art. 73, czołowy w tym rozdziale, stwierdza, że członkowie ONZ ponoszą odpowiedzialność za zarząd obszarami, których ludność nie dojrzała jeszcze do pełnego stopnia samorządu, uznają zasadę, iż interesy mieszkańców tych obszarów górują nad wszelkimi innymi interesami. Członkowie ONZ zobowiązują się włączyć obszary nie rządzące się samodzielnie w system międzynarodowego pokoju i bezpieczeństwa, stworzony przez Kartę Narodów Zjednoczonych. Rozdział XI Karty NZ dotyczy więc tych terytoriów nie rządzących się samodzielnie, które zarządzane są przez państwo będące członkiem ONZ lub przez samą ONZ. Jerozolima nie podpada pod takie pojęcie, chociażby z tego względu, że stanowiła dotąd integralną część terytorium mandatowego Palestyny, a obecny jej stosunek do państwa Izraela określany jest przez delegata tego państwa w ONZ jako stosunek identyczny z tym, jaki panuje między Paryżem a Francją lub Londynem a Anglią. Zresztą jest rzeczą bezsporną, że Karta Narodów Zjednoczonych nie zawiera żadnych postanowień, które by umożliwiły dokonanie zamiany jakiegoś obszaru administrującego się na zasadach samodzielności na obszar nie rządzący się samodzielnie. (T/SR 225).

2. Rozdziały XII i XIII Karty Narodów Zjednoczonych, dotyczące międzynarodowego systemu powiernictwa, nie mogą mieć również zastosowania odnośnie do zagadnienia umiędzynarodowienia Jerozolimy. Nie jest to bowiem — jeżeli zbadamy to zagadnienie w świetle postanowień art. 77 Karty NZ — ani obszar znajdujący się obecnie pod mandatem, ani obszar oderwany od państw nieprzyjacielskich w wyniku II wojny światowej, ani wreszcie obszar dowolnie poddany pod system powierniczy przez państwo za zarząd nim odpowiedzialne. Analiza postanowień rozdziałów XII i XIII Karty NZ, dokonana podczas dyskusji w Radzie Powierniczej ONZ, zakończona została wnioskiem, że zagadnienie Jerozolimy nie podpada pod postanowienia obu tych rozdziałów. Delegat belgijski podsumowując dyskusję na ten temat, sformułował wniosek, że Jerozolimę uznać należy za terytorium, Poddane pod jurysdykcję międzynarodową „ze względu na szczególne okoliczności, a nie ze względu na to, że jego mieszkańcy jakoby są niezdolni do rządzenia się samodzielnego”. Przewodniczący Rady Powierniczej ONZ oświadczył oficjalnie, że rezolucje Ogólnego Zgromadzenia ONZ potwierdzają tę linię rozumowania delegata belgijskiego (T/SR. 230, 232).

3. Rezolucje Ogólnego Zgromadzenia ONZ mogą mieć z punktu widzenia prawnego jedynie charakter zaleceń. Karta Narodów Zjednoczonych nie przewiduje dla tego rodzaju zagadnień tak szerokich kompetencji Ogólnego Zgromadzenia ONZ, jakby to wynikało z trzech rezolucji w sprawie umiędzynarodowienia Jerozolimy. Skoro Ogólne Zgromadzenie ONZ nie może mieć tak szerokich kompetencji, to nie może ono również przekazać takich kompetencji żadnemu innemu organowi ONZ, w niniejszym wypadku Radzie Powierniczej ONZ. W tym bowiem zakresie obowiązuje zasada: „*nemo plus iuris transferre potest, quam ipse habet*”. Rada Powiernicza ONZ nie może więc mieć szerszych kompetencji niż Ogólne Zgromadzenie ONZ, ściślej mówiąc — nie może mieć żadnych kompetencji w tym zakresie, skoro one nie wynikają z Karty Narodów Zjednoczonych dla Ogólnego Zgromadzenia ONZ.

4. Podczas dyskusji nad projektem rezolucji A. 303 (IV) delegat Związku Radzieckiego nalegał na konieczność uznania w tej rezolucji klauzuli, domagającej się demokratyzacji w pracach przygotowawczych nad statutem umiędzynarodowienia Jerozolimy. Dyskusja

w Radzie Powierniczej ONZ wykazała, że ten postulat demokratyzacji statutu Jerozolimy rozumiany został jako dążenie do powiększenia udziału ludności bezpośrednio zainteresowanej w zakresie umiędzynarodowienia Jerozolimy (T/SR. 237, 243). Ten postulat radziecki nie został w pracach Rady Powierniczej ONZ uwzględniony. Toteż podczas dyskusji nad ostatecznym projektem statutu międzynarodowego Jerozolimy kilku delegatów w Radzie Powierniczej ONZ oświadczyło, że organa zarządu międzynarodowego Jerozolimy ulegną niewątpliwie sparaliżowaniu wskutek tego, że co najmniej $\frac{3}{4}$ członków tych organów, reprezentujących ludność jerozolimską, bojkotować będzie wszystkie decyzje tych organów. W ostatnim stadium prac Rady Powierniczej ONZ wrócono więc do punktu wyjścia. Zgłoszone zostały nawet w tym stadium projekty zmierzające do wykluczenia z terytorium „corpus separatum” pewnych grup ludności, której stanowisko wobec projektu umiędzynarodowienia Jerozolimy jest zdecydowanie wrogie (T/SR. 249).

5. Bez większego echa przeszedł w dyskusji projekt dokonania zmiany płaszczyzny rozważań nad zagadnieniem umiędzynarodowienia Jerozolimy. Projekt ten zmierzał do przesunięcia całego zagadnienia z płaszczyzny statutowej na płaszczyznę umowną. Wyrażał on myśl prostą, że skoro Organizacja Narodów Zjednoczonych nie ma podstaw prawnych do nadania statutu międzynarodowego w Jerozolimie — a terytorium Jerozolimy winno być umiędzynarodowione ze względu na konieczność ochrony miejsc świętych — to należy umiędzynarodować Jerozolimę na podstawie umów zawartych pomiędzy państwami bezpośrednio zainteresowanymi z jednej strony a ONZ z drugiej strony. Takie rozwiązanie zagadnienia, zgodne z prawem międzynarodowym, wyjaśniłoby równocześnie wszystkie wątpliwości organizacyjne, związane z techniką rządzenia i administracją enklawy międzynarodowej w Jerozolimie (T/SR. 230, 232).

Z dokonanej analizy wynika, że ONZ nie ma podstaw prawnych do rozwijania takiej działalności, jaką rozwinęła na odcinku zagadnienia umiędzynarodowienia Jerozolimy i ochrony miejsc świętych. Stwierdzenie tego braku podstaw formalnych nasuwa dalsze zagadnienia: jakie mogłyby być motywy materialne działalności ONZ na tym odcinku? Odpowiedź na to pytanie ująć można w kilku punktach stanowiących główną syntezę dyskusji w Radzie Powierniczej ONZ:

1. Przewodniczący Rady Powierniczej ONZ zmuszony był kilkakrotnie wyjaśniać, dlaczego właśnie ten organ ONZ zajmuje się przygotowaniem projektu statutu dla projektowanej enklawy jerozolimskiej. W wyjaśnieniach tych uderza unikanie odpowiedzi na pytanie dotyczące formalnych kompetencji Rady Powierniczej ONZ w tym zakresie. Natomiast przewodniczący Rady Powierniczej ONZ kilkakrotnie używał zwrotu, że „Ogólne Zgromadzenie nałożyło na Radę Powierniczą — tytułem wyjątkowym — prace w zakresie przygotowania statutu dla Jerozolimy...” (T/SR. 218). Przy tej okazji przewodniczący Rady Powierniczej ONZ podkreślał, że organ, któremu przewodniczy, nie jest jedynie biurem wykonawczym Ogólnego Zgromadzenia ONZ, lecz jest jednym z organów konstytucyjnych, głównych ONZ. Do Rady Powierniczej ONZ nie należy więc — nawet w tym „szczególnym wypadku” — ślepe stosowanie się do instrukcji Ogólnego Zgromadzenia, lecz również wysuwanie własnej inicjatywy. Delegaci państw, reprezentujących pogląd o uznaniu podstaw prawnych ONZ w zakresie tego zagadnienia, uzupełniali poglądy przewodniczącego Rady Powierniczej ONZ. Twierdzili oni, że rezolucja A. 303 (IV) stanowi z punktu widzenia prawnego „*rem iudicatum*” przez Ogólne Zgromadzenie ONZ (T/SR. 220). Wobec tego Rada Powiernicza ONZ nie ma ani prawa, ani obowiązku poszukiwania nowych rozwiązań, jedynym jej zadaniem jest wykonanie rezolucji Ogólnego Zgromadzenia ONZ. W odpowiedzi na to delegaci państw, reprezentujących tezę o braku podstaw prawnych ONZ w zakresie tego zagadnienia, stwierdzali — że jeżeli Rada Powiernicza nie może się wywiązać z zadań przekazanych jej przez Ogólne Zgromadzenie, to winna ona jasno to sformułować, tym samym dając dowód, że ONZ nie jest zdolna do wykonania powziętych przez siebie rezolucji. Postawa przewodniczącego Rady Powierniczej ONZ wywoływała niejednokrotnie zastrzeżenia delegatów państw biorących udział w dyskusji. Delegat Iraku oświadczył w sposób stanowczy, że przewodniczący Rady Powierniczej ONZ przede wszystkim zajmuje się realizacją zadań mocarstw bezpośrednio zainteresowanych w Palestynie. Podczas dyskusji nad osobistymi sugestiami przewodniczącego Rady Powierniczej ONZ tenże delegat oświadczył: „Jeżeli przewodniczący pragnie bronić swych własnych sugestii, powinien opuścić miejsce przewodniczącego i przemawiać jako delegat Francji” (T/SR. 218, 219, 220). Inni delegaci do-

magali się, ażeby Rada Powiernicza ONZ „reprezentowała politykę Organizacji Narodów Zjednoczonych, a nie politykę różnych państw członkowskich” (T/SR. 220). Różni delegaci w Radzie Powierniczej ONZ niejednokrotnie żalili się, że organ ten zajmuje się sprawą Jerozolimy wyłącznie w interesie mocarstw kolonialnych, zwłaszcza Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych.

2. Interes polityczny Wielkiej Brytanii w tym zakresie został podczas obrad Rady Powierniczej ONZ sformułowany zupełnie wyraźnie. Według koncepcji brytyjskiej sprawa Jerozolimy skierowana została do organów ONZ z naświetleniem, iż w Jerozolimie należy w pełni podtrzymać ustawodawstwo z okresu mandatowego, a więc ustawodawstwo brytyjskie. Delegat belgijski, który głównie bronił tej tezy, przeprowadził wywód prawny, popierający stanowisko brytyjskie. Jego zdaniem, jedyne ustawodawstwo, jakie może być obecnie uznane przez ONZ w Jerozolimie, jest właśnie ustawodawstwo brytyjskie, obowiązujące w dniu wygaśnięcia mandatu (T/SR. 274). Głównym argumentem uzasadniającym tę tezę ma być okoliczność, że władze międzynarodowe nie podjęły jeszcze swoich funkcji w Jerozolimie, a tym samym nie mogły opracować nowego ustawodawstwa. Nie była to jedyna teza reprezentowana w dyskusji Rady Powierniczej ONZ. Wysłunięto również zastrzeżenia twierdzące, że pod względem prawnym Jerozolima stanowi „vacuum iuris”, że żadne ustawodawstwo obecnie w Jerozolimie nie obowiązuje. Ponadto roztrząsano tezę o obowiązku w tym miejscu tego ustawodawstwa, które zostało wprowadzone po wygaśnięciu mandatu brytyjskiego i zatwierdzone przez ludność Jerozolimy. Konsekwencje zwycięstwa tezy brytyjskiej wystąpiły podczas dyskusji w Radzie Powierniczej ONZ w postaci walki o rozszerzenie kompetencji gubernatora Jerozolimy (T/SR. 269). Teza brytyjska zmierzała do rozszerzenia tych kompetencji nie tylko pod względem rzeczowym, lecz również pod względem miejscowym, mianowicie do objęcia kompetencjami gubernatora Jerozolimy również miejsc, położonych poza enklawą jerozolimską. Pod koniec dyskusji na ten temat delegat belgijski proponował przyjęcie ustawodawstwa mandatowego brytyjskiego w Jerozolimie jedynie ze zmianami terminologicznymi, np. zastąpienie „Wysokiego Komisarza” brytyjskiego współczesnym „Gubernatorem”, zastąpienie „Sekretariatu Stanu Jego Królewskiej Mości” współczesnym terminem „Rada Powiernicza ONZ”.

itd. Wymowa tych propozycji jest oczywista i nie wymaga dodatkowych komentarzy.

3. Sposób traktowania sprawy ochrony miejsc świętych w Jerozolimie odsłania jedną z najbardziej istotnych pobudek działania ONZ na tym odcinku. Analiza dokumentacji ONZ wykazuje, że ochrona miejsc świętych odgrywa rolę trzeciorzędną, a może nawet jeszcze mniejszą. Sprawa ochrony miejsc świętych występuje dopiero w tym momencie, gdy mocarstwa mandatowe i kolonialne straciły wyraźny wpływ na rozwój sytuacji w dawnej Palestynie. W tym momencie zaczyna się poszukiwanie pretekstów do ingerowania w sprawy wewnętrzne dawnej Palestyny. Jednym z takich pretekstów bardzo dogodnych i pięknie brzmiących stała się sprawa ochrony miejsc świętych. Na pierwszym jednak planie pozostała sprawa podziału dawnej Palestyny, zagadnienie ustalenia granic między Izraelem i Jordanią, umiędzynarodowienia Jerozolimy na zasadach byłego ustawodawstwa mandatowego brytyjskiego itp. Dopiero na samym końcu jako pretekst pojawiła się sprawa ochrony miejsc świętych. Znajduje to swój szczególnie wyraz w układzie trzech omówionych wyżej rezolucji Ogólnego Zgromadzenia ONZ. Dopiero podczas piątej sesji Ogólnego Zgromadzenia ONZ (trwającej obecnie) sprawa ochrony miejsc świętych wyłoniła się jako zagadnienie samodzielne, które może się stać przedmiotem prac odrębnych czy też uchwał głównych organów ONZ. Stąd zrozumiałe jest wezwanie ortodoksyjnej grupy żydowskiej w Jerozolimie, aby ochronę miejsc świętych traktować nie tyle jako zagadnienie międzynarodowe, ile jako zagadnienie międzywyznaniowe.

4. Wreszcie ostatni materialny motyw działalności ONZ na tym odcinku. Już w raporcie mediatora ONZ sprawa ochrony miejsc świętych została ściśle związana z zagadnieniem demilitaryzacji Jerozolimy (A. 648 Part I). Zdaniem mediatora ONZ jedyna gwarancja skutecznej ochrony miejsc świętych wynikać może z całkowitej demilitaryzacji Jerozolimy. W takim kontekście sprawa ochrony miejsc świętych przyjęta została w projekcie statutu Jerozolimy, uchwalonym przez Radę Powierniczą ONZ (T/SR. 240, 283). W tym zakresie starły się w Radzie Powierniczej ONZ dwa sprzeczne poglądy. Delegat Izraela domagał się demilitaryzacji Jerozolimy jedynie na zasadzie dwustronnego układu o zawieszeniu broni z Jordanią (T/SR. 263). Delegaci

państw arabskich skłonni byli reprezentować tezę o demilitaryzacji Jerozolimy na zasadzie rezolucji A. 303 (IV). Obie strony uznają w tym zakresie dopuszczalność odwołania się w wypadkach sporu do Rady Bezpieczeństwa ONZ (T/SR. 263). I znowu wyłoniły się wątpliwości prawne: jaki artykuł Karty NZ upoważnia Radę Powierniczą do nawiązania tego typu kontaktów z Radą Bezpieczeństwa? jaką należy zastosować procedurę przy ustalaniu zasad współpracy tych dwóch organów ONZ? czy Rada Powiernicza władna jest kontynuować dyskusję na ten temat? Wszystkie te pytania pozostały dotąd bez odpowiedzi (T/SR. 263, 283).

II.

Prawo międzynarodowe nie uformowało dotąd definicji miejsca świętego. Wskutek tego cała współczesna dyskusja na ten temat w organach ONZ ma charakter kazuistyczny, dotyczy ona wyłącznie zagadnień związanych z Jerozolimą lub z dawną Palestyną. Z tej dyskusji mogą się wyłonić pewne elementy definicji tego pojęcia, a może nawet pełna definicja. Obecne stadium prac organów ONZ nie zachęca do optymizmu w tym zakresie.

Operując więc pojęciem „miejsce święte”, należy skupiać w dalszym ciągu uwagę raczej na samej Jerozolimie.

Pragnąc przedstawić elementy pojęcia miejsca świętego, należy wyjść z materialnych założeń tego zagadnienia. Trzeba więc w pierwszym rzędzie badać, na czym polega tzw. międzynarodowy charakter Jerozolimy.

Według dokumentacji Ogólnego Zgromadzenia ONZ (A. 1286) charakter międzynarodowy Jerozolimy wyraża się w tym, że jest to miasto, w którym żyje ludność przemawiająca 60 językami żywymi. Chrześcijanie, osiedli w Jerozolimie, pochodzą z 30 państw. Muzułmanie jerozolimscy mówią 17 językami. Żydzi, mimo propagowania konieczności używania języka hebrajskiego, pochodzą z różnych państw i mówią 26 językami „ojczystymi”.

Z punktu widzenia wyznaniowego można stwierdzić istnienie w Jerozolimie wielu sekt i odchyłeń od trzech głównych wyznań monoteistycznych. Dokumentacja Ogólnego Zgromadzenia ONZ przytacza w tym zakresie cyfry, pochodzące ze spisu ludności jerozolimskiej w 1931 roku, gdyż wyniki spisu z 1946 nie zostały jeszcze ogłoszone.

Chociaż więc nie są to cyfry współczesne, jednakże dają one pogląd na różnorodność i ciężar gatunkowy poszczególnych wyznań oraz sekt w Jerozolimie.

Patriarchat grecko-prawosławny (wierni pochodzenia arabskiego, greckiego, rosyjskiego, rumuńskiego, bułgarskiego itp.)	13.595
Prawosławni syryjscy (jakobici)	979
Prawosławni ormiańscy (gregorianie)	3.154
Koptowie (chrześcijanie egipscy)	90
Kościół abisyński	93
Kościół rzymskokatolicki:	
obrzędek łaciński	8.756
obrzędek grecki	351
maronici	130
katolicy ormiańscy	273
katolicy syryjscy	142
katolicy asyryjscy	46
Kościół anglikański:	
angielski	około 1.000
arabski	391
Kościół prezbiteriański	34
Luteranie	67
Templariusze	około 200
Różne grupy: protestanci amerykań., baptyści, metodyści itp.	2.292

W 1946 roku ogólna liczba chrześcijan w Jerozolimie wynosiła 31.350 osób; stanowią oni najstarszą gminę chrześcijańską w świecie.

Z punktu widzenia dyskusji na temat granic enklawy międzynarodowej Jerozolimy na szczególną uwagę zasługuje rozkład wyznaniowy ludności między mieszkańców Starej i Nowej Jerozolimy. Według spisu z 1931 r. zagadnienie to przedstawiało się następująco:

	Ogółem	Muzułm.	Chrześcij.	Żydzi
W murach	25.183	12.201	7.759	5.222
Poza murami	65.320	7.693	11.576	46.000

Według spisu z 1946 naliczono w Jerozolimie ogółem 163.350 ludności, w tym 33.680 muzułmańskiej, 31.350 chrześcijańskiej i 99.320 żydowskiej. Z punktu widzenia rozkładu ludności w samej Jerozolimie według spisu z 1946 r. zagadnienie to przedstawia się następująco:

	Muzułmanie	Chrześcijanie	Żydzi
W murach	10.000	7.000	4.000
Poza murami	21.000	24.000	95.000

Cyfry te stanowią decydujący element w zakresie kształtowania granic tzw. „corpus separatum”, nad którego granicami toczyła się dyskusja w Radzie Powierniczej ONZ.

Nawiązując do tych danych statystycznych, trzeba stwierdzić, że wszystkie zatargi, które w ciągu wieków wybuchały na tle zagadnienia miejsc świętych w Jerozolimie, wynikały głównie z płaszczyzny tarcia między gminami rzymskokatolickimi a gminami grecko-prawosławnymi (T/L. 49). Kapitulacje z 28 maja 1740 dążą do usunięcia tych zatargów poprzez zmniejszenie płaszczyzny tarcia między obu wyznaniem⁴⁾. Artykuły 33, 34 i 35 tych kapitulacji nie zawierają definicji miejsca świętego. Odwołują się one do „starożytnego zwyczaju”, który określa, jakie miejsca uważane są za święte. Przyznając w art. 35 szczególne uprawnienia dwom zakonom rzymskokatolickim, jezuitom i kapucynom, kapitulacje z 1740 mówią, że przyznaje się im te przywileje w stosunku do miejsc, w których „ab antiquo” te przywileje oba zakony posiadały. Ostateczne uregulowanie pozycji miejsc świętych przez rząd turecki nastąpiło w roku 1757. Władze tureckie przechyliły się w tym roku na stronę prawosławia i uregulowały zagadnienie miejsc świętych na niekorzyść Kościoła rzymskokatolickiego, z którego wiernymi Turcja była w stanie wojny. Stąd uregulowanie prawne pozycji miejsc świętych przez Turcję w r. 1757 pozbawiło Kościół rzymskokatolicki pewnej liczby miejsc świętych, które do niego przedtem należały. Francja, działając w imieniu państw katolickich, interweniowała kilkakrotnie, ale bezskutecznie na rzecz przywrócenia równowagi w kierunku korzystnym dla Kościoła rzymskokatolickiego. W r. 1852 Turcja jeszcze raz potwierdziła stan prawny z r. 1757. W r. 1856 państwa, podpisujące traktat paryski, który zakończył wojnę krymską, ten stan ostatecznie przyjęły.

Śledząc rozwój pojęcia miejsc świętych, należy wskazać, że po pierwszej wojnie światowej brytyjskie władze mandatowe przystąpiły do ponownego zbadania sprzecznych żądań w zakresie miejsc świętych. Art. 13 umowy mandatowej nakładał na Wielką Brytanię odpowiedzialność za ochronę miejsc świętych i za przestrzeganie „praw istniejących” w tym zakresie, co oznaczało utrzymanie stanu prawnego z roku 1757. Art. 14 umowy mandatowej przewidywał utworze-

⁴⁾ Le Fur-Chklaver, Recueil de textes de droit international public, Paris 1934, szczególnie strony: 56—66.

nie komisji specjalnej powołanej do zdefiniowania i uregulowania wszelkich żądań różnych wyznań, odnośnie do miejsc świętych w Palestynie. Rząd brytyjski pragnął zrealizować to żądanie w roku 1922, wytaczając sprawę na forum rady Ligi Narodów. Państwa katolickie, zasiadające w radzie Ligi Narodów, odrzuciły wówczas projekt brytyjski. Po jeszcze jednej nieudanej próbie w r. 1923 władze brytyjskie uznały oficjalnie stan prawny z r. 1757, potwierdzony w 1852 jako podstawę do rozstrzygania wszelkich zagadnień odnośnie do miejsc świętych w Palestynie przez cały okres trwania mandatu brytyjskiego nad tym krajem.

Ten stan trwa również po wygaśnięciu mandatu brytyjskiego w Palestynie. Do chwili obecnej nie ma ani jednego nowego aktu międzynarodowo-prawnego, regulującego zagadnienie miejsc świętych w Palestynie.

Analiza dyskusji w Radzie Powierniczej ONZ nakazuje przede wszystkim zwrócić uwagę na fakt, że pojęcie „miejsca święte” nie pojawia się nigdy podczas tej dyskusji samodzielnie. W pracach Rady Powierniczej ONZ używa się bezustannie terminologii: „miejsca święte, budynki religijne i miejscowości”. Jaka jest treść tych trzech określeń? Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa, gdyż w żadnym projekcie przyszłego statutu Jerozolimy te pojęcia nie zostały zdefiniowane. Śledząc przebieg dyskusji w Radzie Powierniczej ONZ można w następujący sposób ująć treść tych trzech pojęć:

1. Miejsce święte — bez bliższego określania — podciąga się pod akty prawne tureckie, a głównie pod akt z roku 1757. Trzeba jednak dodać, że w tych aktach nie ma definicji miejsca świętego. Jedynym wskaźnikiem treści tego pojęcia jest w tych aktach odsyłacz do prawa zwyczajowego, które określa, jakie miejsce przez poszczególne wyznania uznane jest za święte. W czasie dyskusji w Radzie Powierniczej ONZ zauważono, że istnieją dwie kategorie miejsc świętych. Do pierwszej kategorii należą te miejsca, do których odbywają się pielgrzymki, miejsca, z którymi związane są wspomnienia historyczne o charakterze świętym, religijnym, miejsca, uznane za święte na drodze zatwierdzonego zwyczaju. Do drugiej kategorii należą miejsca święte, stanowiące własność określonej wspólnoty religijnej w Jerozolimie. Z dyskusji tej więc wynika, że Rada Powiernicza ONZ uważa za miejsca święte to, co dotąd tak było określane. Kwalifikowanie no-

wego miejsca świętego uzależnione jest od zgody gubernatora ONZ w przyszłym „corpus separatum” jerozolimskim (T/SR. 237, 264).

2. Budynki religijne stanowią rzecz odrębną od miejsc świętych. Są to ściśle określone budynki kultu religijnego poszczególnych grup wyznaniowych. Pewna liczba budynków religijnych w Jerozolimie i dawnej Palestynie jest przedmiotem odrębnych umów międzynarodowych, zawieranych na przestrzeni wieków i dziś tradycyjnie uznanych. Podczas dyskusji w Radzie Powierniczej ONZ zastanawiano się, czy „budynki religijne” oznaczają budynki, służące wyłącznie do celów religijnych, czy też pojęcie to tłumaczyć należy szerzej. Ostatecznie zdecydowano, że treść tego pojęcia jest wąska, że przez to pojęcie rozumie się jedynie budynki, w których odprawia się służba Boża (T/SR. 237, 266).

3. „Miejscowości” — są to pewne miejsca nie zabudowane, również służące do celów kultu. Do kategorii miejscowości świętych zalicza się np. cmentarze, które powszechnie uważane są także za miejsca święte. Z powyższych trzech pojęć pojęcie „miejscowości” jest najbardziej płynne (T/SR. 264).

Jak wynika z przebiegu dyskusji w Radzie Powierniczej ONZ, najbardziej zainteresowanymi czynnikami w ścisłym definiowaniu tych pojęć są: państwo Izraela oraz państwa arabskie.

Delegat Izraela nalegał na jasne formułowanie definicji miejsc świętych. Wskazywał on na niebezpieczeństwo wynikające z pozostawienia przy tej definicji zbytnej możliwości stosowania interpretacji rozszerzającej. Na przykładzie granic konkretnego planu międzynarodowej enklawy Jerozolimy delegat Izraela udowadniał, że w strefie położonej na zachód od linii zawieszenia broni istnieje tylko jedno miejsce święte, uważane za takie przez trzy główne religie. Z tego punktu widzenia delegat Izraela kwestionował konieczność umiędzynarodowienia enklawy, posiadającej 254 kilometry kwadratowe powierzchni, jedynie w tym celu, ażeby ochraniać miejsca święte, które — jak twierdził — wcale tam nie istnieją (T/SR. 264). Wykazywał on wreszcie, że w planie prac Rady Powierniczej ONZ 12 lub 13 miejsc świętych określono jako miejsca święte judaizmu. W gruncie rzeczy, oświadczył delegat Izraela, judaizm czci tylko dwa miejsca święte, to jest mur płaczu i grobowiec Racheli. Wszystkie inne miejsca czczone są ze względu na wspomnienia historyczne, lecz nie są one usankcjon-

nowane przez święte prawo judaizmu. Przy tej okazji delegat Izraela podkreślił, że miejsca święte chrześcijańskie i muzułmańskie są nie-
tknięte lub już naprawione, natomiast wszystkie miejsca święte ży-
dowskie, z wyjątkiem muru płaczu, są zniszczone. W toku dyskusji
delegat Izraela wypowiedział się również na korzyść dotychczasowego
stanu definiowania miejsc świętych według zasad ustalonych w roku
1757. Wykazał on przy tym, że w świetle tych zasad zaledwie 7 lub 8
miejsc świętych korzystałoby ze szczególnego statutu prawnego
(T/SR 237).

Skrajnie przeciwne poglądy rozwijali przedstawiciele państw arab-
skich w Radzie Powierniczej ONZ. Zdaniem delegata Iraku, cała Je-
rozolima jest miejscem świętym i ta teza powinna stanowić punkt
wyjścia prac Rady Powierniczej ONZ (T/SR. 237). Jerozolima nie może
należać jedynie do jej mieszkańców, gdyż winna stanowić własność
całego świata. Cztery państwa arabskie gotowe są wydać wspólną
deklarację, poręczającą przestrzeganie statutu prawnego miejsc świę-
tych, budynków religijnych i miejscowości zarówno w Jerozolimie
jak w całej Palestynie. Przedstawiciele islamu nie formułują szczegó-
łowej definicji miejsc świętych, gdyż na przestrzeni wieków taka defi-
nicja nie była im potrzebna, ponieważ rządy w Palestynie były w ręk-
kach muzułmańskich, a więc nie było potrzeby wydawania aktów
prawnych, które by dotyczyły szczególnie miejsc świętych dla islamu.
Delegaci państw arabskich w Radzie Powierniczej ONZ wielokrotnie
podkreślali obowiązek przestrzegania prymatu wartości duchowych
nad interesami politycznymi i gospodarczymi. Przypominali główne
wytyczne trzech rezolucji ogólnego zgromadzenia ONZ na temat umię-
dzynarodowienia Jerozolimy i ostrzegali, że ONZ straci kredyt mo-
ralny w świecie, jeżeli w należyty sposób nie rozwiąże zagadnienia
ochrony miejsc świętych w Jerozolimie. Wypowiadając się stanowczo
Przeciwko restryktywnemu określaniu miejsc świętych delegaci państw
arabskich żądali umiędzynarodowienia całej enklawy jerozolimskiej
lub rezygnacji przez ONZ z wszelkich prac w tym zakresie (T/SR 264).

Dwaj delegaci, biorący czynny udział w pracach Rady Powierniczej
ONZ, kilkakrotnie wypowiadali się przeciwko ściślemu określaniu
miejsc świętych Jerozolimy. Byli to przedstawiciele: Stanów Zjedno-
czonych i W. Brytanii. Dla delegata St. Zjedn. definicja miejsc świę-
tych jest „stanowczo zbędna”. W ten sposób formułował stosunek

Wielkiej Brytanii do tego zagadnienia jej przedstawiciel, przyłączając się do oświadczenia delegata Stanów Zjednoczonych. Wskutek twardej postawy tych dwóch delegatów Rada Powiernicza ONZ nie zdefiniowała dotąd pojęcia miejsc świętych, mimo że w swych pracach wielokrotnie posługiwała się tym terminem (T/SR. 266).

III.

Poglądy Kościoła katolickiego na zagadnienie umiędzynarodowienia Jerozolimy sformułowane zostały w sposób jednoznaczny od samego początku pojawienia się tej sprawy w pracach Organizacji Narodów Zjednoczonych. W tym zakresie wypowiedziały się wszystkie składniki Kościoła katolickiego, a więc zarówno Stolica Apostolska jak episkopat i wierni.

Stolica Apostolska poświęciła zagadnieniom międzynarodowej pozycji prawnej miejsc świętych kilka specjalnych aktów. Nie zostały one wprowadzone do dokumentacji ONZ, gdyż Stolica Apostolska nie wypowiadała się na zaproszenie ONZ, jeno z własnej inicjatywy formułowała wypowiedzi na ten temat w momentach przez siebie dowolnie wybranych. Na szczególną tu uwagę zasługuje encyklika Piusa XII, ogłoszona w Wielki Piątek 1949 roku. W niej wypowiada się Stolica Apostolska na rzecz umiędzynarodowienia miejsc świętych, nie dotykając żadnego konkretnego projektu, dyskutowanego w tym okresie przez różne organa ONZ. Rzecz charakterystyczna: ta właśnie encyklika podkreśla, iż umiędzynarodowienie miejsc świętych w Jerozolimie stanowi zagadnienie nie tylko kultu, lecz samego pokoju.

Wypowiedzi Stolicy Apostolskiej na ten temat są liczne, lecz brakuje ich zbioru. Istniejące w tym zakresie zbiory mają charakter prywatny. W jednym wypadku taki zbiór prywatny wypowiedzi Stolicy Apostolskiej na temat umiędzynarodowienia miejsc świętych ujawniony został podczas dyskusji w Komisji Politycznej Specjalnej IV Zgromadzenia Ogólnego ONZ pod koniec 1949 roku. Przedstawiciel jednego z państw uczestniczących w Komisji Politycznej złożył duże *dossier* dokumentów w tym zakresie. Niestety dokumenty te nie były przedmiotem dyskusji w pracach tego organu pomocniczego ONZ, stąd brakuje bliższych danych na ten temat⁵⁾.

⁵⁾ Documents officiels de la IV Session de l'Assemblée générale, Commission Politique Spéciale. Compte rendus analytiques des séances 27. IX. — 7. XII. 1949. Szczególnie strony: 262—392 (wyżej cyt. str. 305).

Jeżeli chodzi o inne wypowiedzi, znamionujące stosunek Kościoła katolickiego do tego zagadnienia, to przede wszystkim należy uwzględnić oświadczenie episkopatu St. Zjednoczonych, opublikowane podczas posiedzenia odbytego w Waszyngtonie dnia 17 listopada 1949 r. Wychodząc z założeń wypowiedzi Stolicy Apostolskiej episkopat Stanów Zjednoczonych stwierdza, że statut przewidujący umiędzynarodowienie Jerozolimy stanowi zagadnienie wyznaniowe pierwszorzędного charakteru i skupia uwagę wszystkich katolików amerykańskich. W dalszym ciągu oświadczenie to podkreśla, że po wygaśnięciu mandatu brytyjskiego nad Palestyną całkowita odpowiedzialność za ochronę miejsc świętych przeszła na Narody Zjednoczone. Oceniając krytycznie dotychczasowe prace ONZ w tym zakresie deklaracja episkopatu Stanów Zjednoczonych wysuwa żądanie, by region Jerozolimy został całkowicie umiędzynarodowiony pod suwerennością i efektywną kontrolą „Wspólnoty Narodów”. Deklaracja powołuje się przy tym na opublikowane poglądy Stolicy Apostolskiej, wysuwające identyczne żądania.

Poglądy świeckich organizacji katolickich na ten temat sformułowane zostały w depeszy z dn. 5 lutego 1950 r., wysłanej do przewodniczącego Rady Powierniczej ONZ przez niektóre międzynarodowe organizacje katolickie. Organizacje te sformułowały swoje poglądy na dorocznej konferencji odbywanej w Luksemburgu. Depesza podpisana jest przez przedstawicieli głośnych w świecie organizacji katolickich, reprezentujących 71 państw. Depesza, sformułowana w sposób stanowczy, wypowiada się za pełnym umiędzynarodowieniem Jerozolimy. Akt ten dołączony został do materiałów źródłowych Rady Powierniczej (T/457/Add. 1).

Stanowisko Kościoła katolickiego bacznie jest obserwowane przez opinię światową, zwłaszcza przez prasę w Stanach Zjednoczonych. Jeden z największych dzienników nowojorskich, analizując poglądy Stolicy Apostolskiej na zagadnienie umiędzynarodowienia Jerozolimy, podkreśla ich zbieżność z poglądami przedstawicieli państw arabskich w ONZ. Stolica Apostolska uważa projekt Izraela, dążący do umiędzynarodowienia miejsc świętych w oderwaniu od sprawy umiędzynarodowienia Jerozolimy, za niedostateczny. Zdaniem dziennika nowojorskiego, Stolica Apostolska uważa, iż jedyna skuteczna ochrona miejsc świętych może być zapewniona tylko przez rozwiązanie zagad-

nienia umiędzynarodowienia Jerozolimy, i to zarówno Starego Miasta jak Nowego Miasta. Przy tym Stolica Apostolska podkreśla dobitnie, że zagadnienie umiędzynarodowienia Jerozolimy nie jest zagadnieniem politycznym, jeno stanowi zagadnienie prawa międzynarodowego. Podobne stanowisko formułował kilkakrotnie zakon OO. Franciszkanów (a w szczególności trzeci zakon). W momencie gdy prace Rady Powierniczej ONZ zaczęły wykazywać tendencję, przychylającą się do projektów Izraela, zakon OO. Franciszkanów występował publicznie na rzecz koncepcji pełnego umiędzynarodowienia Jerozolimy (T/SR. 291).

Kościół katolicki, reprezentując zwarcie poglądy sformułowane przez Stolicę Apostolską, nie brał dotąd udziału bezpośredniego w pracach tych organów ONZ, które się zajmowały zagadnieniem umiędzynarodowienia Jerozolimy. Mimo to dwukrotnie podczas dyskusji w Radzie Powierniczej ONZ — w pierwszej połowie r. b. — poruszano sprawę zaproszenia Stolicy Apostolskiej do wypowiedzenia się na płaszczyźnie ONZ.

Dnia 10 lutego 1950 r. delegat Iraku podniósł w Radzie Powierniczej ONZ fakt nieobecności Stolicy Apostolskiej w tych pracach. Oświadczenie to podchwyczone zostało natychmiast przez delegata Republiki Dominikańskiej, który wystąpił z propozycją wystosowania specjalnego zaproszenia do Stolicy Apostolskiej w tym sensie, aby wysłała ona delegata do Rady Powierniczej ONZ. Na tym tle wywiązała się dyskusja o charakterze raczej formalnym, dotyczącym zagadnienia, czy takie zaproszenie winno być ujęte w rezolucji wzywającej równocześnie inne państwa do udziału w pracach Rady Powierniczej ONZ, czy też Stolicę Apostolską należy potraktować odrębnie i sformułować odrębne dla niej zaproszenie. Podczas dyskusji delegat belgijski podkreślił, że Stolicę Apostolską należy zaprosić w odrębnej rezolucji, gdyż nie wiadomo, czy zechce ona skorzystać z takiego zaproszenia, natomiast co do innych państw panuje pewność, że przyjmą zaproszenie. W wyniku tej dyskusji formalnej delegat Republiki Dominikańskiej opracował projekt rezolucji głoszącej, że Rada Powiernicza ONZ zdaje sobie sprawę z autorytetu moralnego Stolicy Apostolskiej w świecie i dlatego zwraca się do niej z prośbą o delegowanie przedstawiciela, który by podał zapatrywanie Stolicy Apostolskiej na kwestię umiędzynarodowienia Jerozolimy. Po przed-

łożeniu tego projektu rezolucji rozwinęła się dyskusja, zapoczątkowana przez delegata australijskiego. Wysunął on projekt, ażeby Rada Powiernicza ONZ wstrzymała się na razie od głosowania nad tym projektem rezolucji ze względu na to, że zaproszenie Stolicy Apostolskiej stanowi zagadnienie delikatne. Jego zdaniem, najpierw należałoby zbadać opinię Stolicy Apostolskiej w tym sensie, aby zapewnić Radzie Powierniczej ONZ życzliwe przyjęcie jej zaproszenia. Przewodniczący Rady Powierniczej ONZ przychylił się do tego poglądu, wyrażając przekonanie, że lepiej by było wysłuchać opinii Stolicy Apostolskiej przed przyjęciem projektowanej rezolucji, gdyż to by zaoszczędziło ewentualnych powikłań, które by mogły wyniknąć z braku należytego przygotowania takiej sprawy. W wyniku tej dyskusji Rada Powiernicza ONZ postanowiła zamieścić ją w protokołach, zawieszając na razie uchwalenie projektowanej rezolucji i pozostawiając inicjatywę udziału w pracach Rady Powierniczej ONZ wyłącznie samej Stolicy Apostolskiej (T/SR. 222, 223).

Po raz drugi zagadnienie udziału Stolicy Apostolskiej w pracach Rady Powierniczej ONZ poruszone zostało na posiedzeniu w dniu 12 czerwca 1950 r. (T/SR. 219). Fragment ten warto przytoczyć w tłumaczeniu ze stenogramu:

— *Khalidy* (Irak) w związku z raportem przedstawionym przez *P. Garreau* Radzie Powierniczej pragnąłby wiedzieć, czy podczas swego pobytu w Rzymie *p. Garreau* odwiedził papieża.

— *Garreau* (Francja) odpowiada, że podczas pobytu w Rzymie odbył szereg rozmów z osobistościami politycznymi, lecz oświadczając nie rozumie dokładnie doniosłości pytania sformułowanego przez *p. Khalidy*.

— *Khalidy* (Irak) wyjaśnia, iż sformułował swoje pytanie, uważając za rzecz pożyteczną, ażeby Rada Powiernicza знаła oficjalnie punkt widzenia Watykanu na zagadnienie umiędzynarodowienia Jerozolimy.

— *Garreau* (Francja) zastrzega się, iż nie ma żadnych kwalifikacji do wyrażania oficjalnie poglądów Watykanu na jakiegokolwiek zagadnienie. Zaleca swemu przedmówcy zbadanie encykliki papieskiej, opublikowanej na ten temat oraz deklaracji dotyczących tego zagadnienia, składanych przez Stolicę Apostolską.

Przytoczony fragment dyskusji w Radzie Powierniczej ONZ uze-
wnętrznia pewną wspólnotę poglądów na ten temat umiędzynarodo-
wienia Jerozolimy, wspólnotę, jaka się zarysowała między państwami
arabskimi a Stolicą Apostolską. Podczas tej dyskusji delegat Iraku
pragnął niewątpliwie wzmocnić pozycję państw arabskich, rozszerza-
jąc ją o elementy, które by były ewentualnie zawarte w oficjalnym
oświadczeniu delegata Francji, pełniącego w tym okresie funkcję
przewodniczącego Rady Powierniczej ONZ.

Przebieg dyskusji w Radzie Powierniczej ONZ świadczy o tym,
że Stolica Apostolska, zajmując wyraźne stanowisko w sprawie umię-
dzynarodowienia Jerozolimy, równocześnie zachowuje daleko postu-
piętą ostrożność co do udziału w pracach organów ONZ. Jeden
z poważnych elementów tej ostrożności ujawniony został w podsta-
wowym memoriale protestanckim, omawiającym zagadnienie umię-
dzynarodowienia Jerozolimy. Memoriał ten zwraca uwagę, iż rząd
Izraela dąży do podważenia projektu umiędzynarodowienia Je-
rozolimy argumentem, że za projektem umiędzynarodowienia Jerozo-
limy wypowiadają się Arabowie, komuniści i katolicy. Rozszerzając
tę argumentację przedstawiciele poglądów Izraela sugerują równo-
cześnie, że umiędzynarodowienie Jerozolimy oznacza opanowanie jej
przez Stolicę Apostolską, która z kolei pozbawiłaby dostępu do miejsc
świętych przedstawicielom innych wyznań, zwłaszcza Kościoły prawo-
sławne. Przytoczony memoriał protestancki odsłaniając tę linię argu-
mentacji zwolenników poglądów Izraela, broni stanowiska Stolicy
Apostolskiej (T/457).

IV.

Grecko-prawosławny patriarcha Jerozolimy i całej Palestyny za-
angażował czynnie swój Kościół w pracach Rady Powierniczej ONZ.
Wydelegował specjalnego przedstawiciela do Rady Powierniczej ONZ
i zlecał mu wielokrotnie sformułowanie poglądów tego Kościoła, jak
również interwencje w konkretnych sprawach, włączonych do pro-
jektowanego statutu międzynarodowego Jerozolimy (T/ SR. 245, 220).

Syntetyzując wielokrotne wystąpienia delegata patriarchy gre-
cko-prawosławnego Jerozolimy i całej Palestyny w Radzie Powierni-
czej ONZ stwierdzić można, że punkt widzenia tego Kościoła na za-
gadnienie umiędzynarodowienia Jerozolimy i ochrony miejsc świętych
przedstawia się następująco:

Kościół grecko-prawosławny przywiązuje ogromne znaczenie do stworzenia opieki międzynarodowej nad miejscami świętymi w Jerozolimie i do udostępnienia tych miejsc wszystkim chrześcijanom. Grecko-prawosławny patriarcha Jerozolimy i całej Palestyny uważa siebie za głównego strażnika miejsc świętych w Jerozolimie od chwili ufundowania pierwszych bazylik jerozolimskich i utworzenia konfraterni Grobu Świętego, której patriarcha jest przełożonym. W tym charakterze patriarcha grecko-prawosławny nawiązuje do długiego szeregu przywilejów, nadawanych w dekretach kalifów i sułtanów a skodyfikowanych ostatecznie w dokumencie inwestytury, zwanym „Berat”, wręczanym każdemu patriarche grecko-prawosławnemu Jerozolimy. Konfraternia Grobu Świętego nadała całej administracji kościelnej Jerozolimy i Palestyny charakter wyznaniowy i zakonny, jedyny w swoim rodzaju, prowadziła w tym charakterze przez kilka wieków walkę o utrzymanie integralności miejsc świętych. Wszystkie dochody tej organizacji przeznaczane były nie tylko na utrzymanie kościołów, lecz ponadto na szkolnictwo wyznaniowe, szpitale, siero- cińce oraz na akcję jałmużniczą. Patriarchat grecko-prawosławny nie brał nigdy udziału w rozgrywkach politycznych. Jedynym jego pragnieniem jest utrzymanie pokoju w Jerozolimie i w całej Pale- stynie oraz skuteczna ochrona miejsc świętych.

Wychodząc z takich założeń ogólnych patriarcha grecko-prawo- sławny Jerozolimy i całej Palestyny sformułował przed Radą Powier- niczą ONZ następujące żądania:

1. Ochrona miejsc świętych, fundacji religijnych i sanktuariów Jerozolimy oraz okolic winna być oparta na „statu quo” z roku 1757, zatwierdzonym ostatecznie w roku 1852. Rząd brytyjski, który prze- jął sukcesję rządu tureckiego po pierwszej wojnie światowej w postaci mandatu nad Palestyną, podtrzymał w całej rozciągłości ten „status quo”. Stan przejęty przez zarząd mandatowy Palestyny dawał rę- kojmię uregulowania stosunków między różnymi wspólnotami chře- ścijańskimi w miejscach świętych i przyczynił się do utrwalenia tych stosunków na terytorium całej Palestyny. Dzięki temu „status quo” z 1757 roku uznany jest przez patriarchę grecko-prawosławnego za podstawowy warunek i gwarancję uniknięcia wszelkich zatargów wy- znaniowych lub kościelnych, jakie by mogły powstać pomiędzy wspól- notami religijnymi chrześcijańskimi. Jest to zagadnienie doniosłej

wagi, szczególnie w okresie obecnym, gdy w dziejach Palestyny i Jerozolimy otwiera się nowy rozdział ich historii, która obfitować będzie w liczne trudności zarówno polityczne jak i inne.

2. Nawiązując do charakteru etnicznego i językowego każdej wspólnoty religijnej patriarcha grecko-prawosławny domaga się zagwarantowania nienaruszalności stanu z roku 1757. Statut przewidujący umiędzynarodowienie Jerozolimy winien zawierać klauzulę gwarantującą zachowanie dotychczasowego charakteru wszystkim fundacjom, wyznaniom i kościołom.

3. Zgodnie z listem inwestytury „Berat” wszystkie miejsca święte, sanktuaria i dobra z nimi związane powinny korzystać z immunitetu skarbowego.

4. Statut Jerozolimy zawierać winien zakaz wkraczania władz cywilnych w sprawy administracji dóbr zakonnych, zgodnie z prawem Kościoła prawosławnego, które wyraźnie zabrania laikom wpływu na administrację dóbr kościelnych.

5. Patriarcha grecko-prawosławny obejmuje swoje stanowisko natychmiast po wyborach, zgodnych z prawem tego Kościoła oraz korzysta — jako przełożony Kościoła — ze wszystkich przywilejów, związanych z tym stanowiskiem *ipso iure*, bez potrzeby odrębnego aktu ze strony gubernatora Jerozolimy lub innych władz cywilnych.

6. Patriarchaty wszystkich wspólnot wyznaniowych powinny mieć statut osób moralnych, reprezentowanych przez własne władze.

7. Statut Jerozolimy winien zagwarantować prawo wspólnot wyznaniowych do organizowania szkół wyznaniowych. Wszystkie prawa i przywileje w tym zakresie winny być podtrzymane.

8. Patriarchaty zachowują istniejące prawo dysponowania klerem należącym do ich kościołów.

Powyższe żądania patriarchy grecko-prawosławnego Jerozolimy i całej Palestyny przedstawione zostały przez specjalnego delegata patriarchy w Radzie Powierniczej ONZ. Z wypowiedzi tego delegata można było wyczuć niepewność co do pozycji patriarchy grecko-prawosławnego, niepewność wyrażającą się w tym, czy Rada Powiernicza ONZ uzna go za władzę wyznaniową lokalną, czy też światową. W każdym razie delegat patriarchy podkreślał kilkakrotnie podczas obrad Rady Powierniczej, że przemawia w imieniu „jednego z tronów

antycznych, stanowiącego jeden z pięciu tronów patriarchalnych uznanych przez wszystkie Kościoły prawosławne". W tym charakterze delegat patriarchy grecko-prawosławnego Jerozolimy i całej Palestyny wyraził zgodę na rezolucję Ogólnego Zgromadzenia ONZ, domagając się, by Jerozolima rządzona była na zasadach statutu miasta międzynarodowego.

Podczas dyskusji w Radzie Powierniczej ONZ nad szczegółami projektu statutu Jerozolimy delegat patriarchy grecko-prawosławnego domagał się równouprawnienia w organach międzynarodowych przedstawicieli chrześcijan, islamu i żydów. Podkreślał on, że te trzy religie posiadać winny w Jerozolimie równy charakter i równe przywileje. Ze szczególnym naciskiem domagał się mianowania równej liczby reprezentantów tych trzech religii w organie uchwałodawczym w umiędzynarodowionej Jerozolimie. Podkreślał również, że dzięki harmonijnej współpracy przedstawicieli tych trzech religii w Jerozolimie na przestrzeni wieków miasto to mogło stać się centrum religijnym całego świata. Rzecz charakterystyczna, że równocześnie w wypowiedziach tego delegata przebiegała pewna nuta nieufności do przyszłych organów umiędzynarodowienia Jerozolimy. Wystąpiło to ze szczególną wyrazistością w momencie, gdy delegat patriarchy grecko-prawosławnego Jerozolimy i całej Palestyny wystąpił z propozycją umożliwienia mieszkańcom Jerozolimy zwracania się do Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości w Hadze.

V.

Również patriarcha prawosławnego Kościoła ormiańskiego w Jerozolimie wydelegował przedstawiciela do Rady Powierniczej ONZ. W świetle wystąpień tego delegata oraz w świetle memorandum przedłożonego przez ten Kościół Radzie Powierniczej ONZ, ująć można stanowisko patriarchy ormiańsko-prawosławnego Jerozolimy w następującym skrócie (T/475 i T/SR. 222, 240, 242).

Od pierwszych wieków historii Kościoła chrześcijańskiego Ormianie przybyli z jednego z krajów Bliskiego Wschodu, osiedli w Jerozolimie i czcili miejsca święte na równi z innymi chrześcijańskimi wspólnotami religijnymi. Poprzez długie wieki dziejów Ziemi Świętej kościół ormiański utrzymał swą pozycję w Palestynie, a mnisi ormiań-

szy nie opuścili miejsc świętych. W VI wieku mnisi ormiańscy zgrupowali się we wspólnoty narodowe. Odkrycia archeologiczne w Jerozolimie stanowią dowody owocnej pracy tych wspólnot ormiańskich. Pod panowaniem arabskim w Ziemi Świętej biskupstwo ormiańskie w Jerozolimie zachowało swą pozycję, podobnie jak inne biskupstwa. Podczas wypraw krzyżowych Ormianie zadzierzgnęli przyjazne stosunki z władcami państw europejskich i z Kościołem rzymskokatolickim. Za czasów Saladyna biskupstwo ormiańskie w Jerozolimie podniesione zostało do stopnia patriarchatu, a przywileje tego Kościoła uznane przez wszystkich sułtanów dynastii arabskiej. Od tego momentu poczynając prawosławny Kościół ormiański przejął zarząd nad kilkoma miejscami świętymi i przez okres różnych podbojów dokonywanych w Palestynie zarząd ten utrzymał w swoich rękach. W 1720 roku Ormianie na równi z patriarchami Kościoła greckiego i Kościoła rzymskokatolickiego wzięli udział w dziele odbudowy bazyliki Grobu Świętego, w której odtąd odprawiają swoje nabożeństwa na równi z innymi wyznaniem chrześcijańskimi. Przedstawiając ten krótki wywód historyczny prawosławny patriarchat ormiański Jerozolimy wyraził przekonanie o konieczności utrzymania stanu prawnego z roku 1757. Wszelka zmiana tego stanu prawnego zachwiałaby równowagę między poszczególnymi wyznaniem i kościołami w Jerozolimie i przyczyniłaby się do wytworzenia nowych sporów usuniętych od roku 1757. Stan dotychczasowy winien znaleźć swój wyraz w wynikach prac Rady Powierniczej ONZ oraz w statucie umiędzynarodowionej Jerozolimy. Wychodząc z tych założeń prawosławny patriarcha ormiański Jerozolimy wypowiada się na rzecz szybkiej realizacji rezolucji Ogólnego Zgromadzenia ONZ, na rzecz umiędzynarodowienia Jerozolimy ze wszystkimi miejscami świętymi. Jerozolima nie powinna być własnością jednego tylko narodu lub jednego tylko rządu. Dostęp do niej i do miejsc świętych winien być zapewniony przez władze międzynarodowe, a statut umiędzynarodowienia Jerozolimy winien być symbolem przyjaźni i harmonii międzynarodowej.

Nawiązując do rezolucji Ogólnego Zgromadzenia ONZ w sprawie umiędzynarodowienia Jerozolimy delegat prawosławnego patriarchy ormiańskiego Jerozolimy odciął się w Radzie Powierniczej ONZ od wszelkich wypowiedzi o charakterze politycznym. Wielokrotne wystą-

pienia tego delegata zbieżne były z poglądami prawosławnego patriarchy greckiego, występującego również w Radzie Powierniczej ONZ.

W toku wielokrotnych wystąpień delegat prawosławnego patriarchy ormiańskiego Jerozolimy wyjaśniał, że członkowie tego Kościoła zajmują główną część odcinka południowo-zachodniego starej Jerozolimy oraz górę Syjon, gdzie ich kościoły, szkoły, biblioteki i inne budynki zajmują powierzchnię ok. 150.000 metrów kwadratowych. Pod względem ilościowym jest to trzecia co do wielkości grupa etniczna, zarówno w całej Palestynie jak w Jerozolimie. Ze względu na rozmieszczenie wiernych tego Kościoła, szczególnie zaś ze względu na przekonanie, że dla wszystkich wierzących Jerozolima jest miastem świętym jako całość i należy w całości do chrześcijan, muzułmanów i żydów całego świata — prawosławny patriarcha ormiański Jerozolimy wypowiada się na rzecz niepodzielności Jerozolimy.

Delegat prawosławnego patriarchy ormiańskiego Jerozolimy mocno akcentował potrzebę jasno sprecyzowanych podstaw prawnych umiędzynarodowienia Jerozolimy. Podczas dyskusji w Radzie Powierniczej ONZ oświadczył on, że nikt nie insynuował dotąd, aby miejsca święte w Jerozolimie mogły ulec zniszczeniu lub profanacji, gdyby nadzór nad nimi przekazano jednej ze stron spór wiodących w Palestynie. Historia dowodzi, że nawet władze niechrześcijańskie szanowały w Palestynie uczucia religijne wszystkich wyznań i zapewniały nietykalność miejsc świętych i budynków o charakterze religijnym. Co więcej, władze te umożliwiały pielgrzymom wstęp i pobyt w Jerozolimie, czerpiąc zresztą z tego duże zyski. Z tego względu prawosławny patriarchat ormiański Jerozolimy wyraża przekonanie, że określenie „międzynarodowa ochrona miejsc świętych” winno być interpretowane w tym sensie, iż ta ochrona obejmuje przede wszystkim te instytucje jerozolimskie, które dały początek i opiekę miejscom świętym. A więc opieka międzynarodowa winna być zapewniona wszelkim urządzeniom religijnym trzech głównych Kościołów, ich szkołom wyznaniowym i wszelkim instytucjom przez te trzy główne Kościoły zorganizowanym. Przyszły więc statut międzynarodowy Jerozolimy winien zawierać gwarancje należytego rozwoju licznych instytucji religijnych w Jerozolimie, przede wszystkim jasne postanowienia fiskalne. Jeżeli Jerozolima ma być zorganizowana na za-

sadzie umiędzynarodowienia tego miasta, to podstawą tej zasady jest idea, że Jerozolima stanowi źródło trzech największych religii mono-teistycznych na świecie. Administracja międzynarodowej Jerozolimy winna być ściśle zsynchronizowana z tą zasadą. Utrzymanie pokojowych i przyjaznych stosunków między różnymi instytucjami religijnymi możliwe jest tylko na zasadach prawnych, sformułowanych w roku 1757. Te zasady prawne winny być kontynuowane, a gwarancje ich wykonalności prawosławny patriarcha ormiański upatruje w stworzeniu nowego trybunału międzynarodowego przez Ogólne Zgromadzenie ONZ lub też przez inny kompetentny organ ONZ. Ten trybunał międzynarodowy winien być zupełnie niezależny od organów międzynarodowych Palestyny. Trybunał ten opracowałby własną, nową procedurę; podstawą wyrokowania byłyby wszystkie akty prawne, oznaczające prawa i przywileje różnych wyznań i Kościołów odnośnie do miejsc świętych w Palestynie.

Na szczególną uwagę zasługuje w wystąpieniach delegata prawosławnego patriarchy ormiańskiego w Radzie Powierniczej ONZ podkreślanie charakteru powszechności zagadnienia międzynarodowej opieki nad miejscami świętymi w Jerozolimie. Z tego punktu widzenia delegat prawosławnego patriarchatu ormiańskiego kilkakrotnie wypowiadał się z zastrzeżeniami w sprawie różnych zagadnień, objętych projektem statutu Jerozolimy. Występował on ostro przeciwko wprowadzaniu — jak się wyraził — w sposób ślepy do statutu Jerozolimy idei politycznych Europy zachodniej, gdyż nie mogą one wydać w Jerozolimie owoców ze względu na jedyny w swoim rodzaju charakter pozycji prawnej miasta świętego. Dotyczyło to głównie dążenia do wyłączenia gubernatora Jerozolimy ze spraw wyznaniowych. Byłoby rzeczą rozsądną — oświadczył przy tej okazji delegat prawosławnego patriarchatu ormiańskiego — opracować statut Jerozolimy w taki sposób, aby instytucje religijne, zwłaszcza miejsca święte potrzebowały minimalnej opieki zewnętrznej, a za to korzystały z maksymalnej opieki wewnętrznej, organicznej. Oczywiście ten postulat nie wyklucza przesądzenia zasady umiędzynarodowienia Jerozolimy pod opieką ONZ. Jednakże ta opieka miałaby wartość praktyczną symbolu. Delegat prawosławnego patriarchy ormiańskiego w ostatnich dniach dyskusji nad projektem statutu międzynarodowego Jerozolimy sformułował swoją myśl jeszcze wyrażniej, oświadczając, że Organi-

zacja Narodów Zjednoczonych, odgrywając wielką rolę w Jerozolimie, będzie tam jednak reprezentować świecki punkt widzenia międzynarodowy, a nie religijny. Zdaniem tego patriarchatu, w Jerozolimie i w miejscach świętych winien być zapewiony prymat religijnego punktu widzenia.

VI.

Arcybiskup Kościoła grecko-prawosławnego Ameryki Północnej i Południowej w piśmie z dnia 31 grudnia 1949 r. do przewodniczącego Rady Powierniczej ONZ poparł w całej rozciągłości stanowisko patriarchy grecko-prawosławnego Jerozolimy i całej Palestyny (T/457). Unikający systematycznego przedstawienia swego stosunku do projektowanego statutu Jerozolimy arcybiskup Kościoła grecko-prawosławnego obu Ameryk sformułował swoje poglądy w następujących punktach:

1. Statut umiędzynarodowienia Jerozolimy winien być oparty na pełnym uznaniu istniejących praw w zakresie miejsc świętych, budynków i miejscowości religijnych Jerozolimy oraz strefy ją otaczającej.

2. Należy uznać zasadę, że wszystkie warunki, gwarantujące rozwój etniczny i językowy wszystkich Kościołów i klasztorów, winny być utrzymane.

3. Kościół grecko-prawosławny korzystać będzie z immunitetu skarbowego w dotychczasowych granicach.

4. Jakakolwiek ingerencja władz administracyjnych w sprawy dotyczące majątków Kościoła grecko-prawosławnego jest wykluczona.

5. Patriarcha sprawuje swoje funkcje z mocy prawa kościelnego. Nie potrzebuje on uznania formalnego przez gubernatora Jerozolimy lub jakakolwiek władzę cywilną.

6. Patriarchaty posiadają osobowość moralną.

7. Szkoły wyznaniowe oraz jurysdykcja zwierzchników gmin wyznaniowych utrzymana jest w dotychczasowej rozciągłości.

8. Sprawy duchowieństwa podlegają wyłącznie ich zwierzchnikom kościelnym.

9. Do przyszłego zarządu międzynarodowego w Jerozolimie należy powołać osoby dające gwarancje bezstronności. Patriarchat grecko-prawosławny żąda gwarancji dodatkowej w tym sensie, ażeby do

zarządu międzynarodowego Jerozolimy nie należały osoby zainteresowane w jakiejkolwiek wspólnotie religijnej, mającej stosunek bezpośredni do opieki nad miejscami świętymi.

Warto zauważyć, że poglądy patriarchy Kościoła grecko-prawosławnego Jerozolimy i całej Palestyny pokrywają się — z nieznacznymi odchyleniami — z głównymi wytycznymi przedstawionego wyżej listu arcybiskupa Kościoła grecko-prawosławnego Ameryki Północnej i Południowej. Różnica wyraża się jedynie w tym, że bezpośredni czynny udział w pracach Rady Powierniczej ONZ brał tylko patriarcha poprzez swego delegata.

VII.

Arcybiskup Canterbury przedstawił swoje poglądy na temat projektu umiędzynarodowienia Jerozolimy i ochrony miejsc świętych w memoriale do przewodniczącego Rady Powierniczej ONZ w dniu 31 października 1949 r. (T/457). Główne myśli zawarte w tym memoriale są następujące:

Arcybiskup Canterbury ocenia krytycznie projekt podziału Jerozolimy na dwie części: żydowską i arabską, zwłaszcza poddaje krytyce linię demarkacyjną między strefami, przebiegającą mniej więcej przez środek projektowanego terytorium umiędzynarodowionej Jerozolimy. Jego zdaniem ta linia jest stałym zarzewiem niepewności i rozłamów we wszystkich dyskusjach na ten temat. Linia demarkacyjna stanowi wynik operacji wojskowych, a nie owoc rozsądku. Z wielu względów nie zadowala ona nikogo. I w przyszłości nie zdoła się uzyskać na nią zgody, głównie z tego względu, że ona jest i pozostanie sztuczną granicą rozdzielającą dwie strefy. Gdyby nawet nadzór międzynarodowy w Jerozolimie zorganizował władzę efektywnie działającą, to nie uśmierzyłby on obaw Arabów, ani Żydów. Sztuczna bowiem linia demarkacyjna stanowić będzie bezustanną przyczynę podnieci i nieufności po obu stronach.

Dotychczasowe plany umiędzynarodowienia Jerozolimy dyskutowane w Radzie Powierniczej ONZ nie znalazły uznania ani po stronie arabskiej, ani po stronie żydowskiej. Przedstawiciel państwa Izraela domagał się przyłączenia do tego państwa dużej części terytorium z zagęszczoną ludnością żydowską w Jerozolimie Nowej.

Zastanawiając się nad pozycją władzy międzynarodowej w Jerozolimie arcybiskup Canterbury dochodzi do wniosku, że autorytet ONZ ucierpi, jeżeli obie strony, żydowska i arabska, nie zgodzą się w całej pełni współpracować z ONZ. W takim bowiem razie wzdłuż całej tej sztucznej granicy (linii demarkacyjnej) wybuchać będą bezustanne niesnaski i zajścia, które uniemożliwią efektywną kontrolę międzynarodową i zapewnienie pokoju. Ten eksperyment międzynarodowy zamieni się w prawdziwy wulkan, a doświadczenia dowodzą, że ten wulkan będzie wybuchał od czasu do czasu.

Z tych względów arcybiskup Canterbury proponuje opracowanie planu umiędzynarodowienia Jerozolimy w oparciu na nowych przesłankach. Główną, nową przesłankę arcybiskup Canterbury upatruje w projekcie wydzielenia z terytorium umiędzynarodowionego w Jerozolimie części północnej i zachodniej, zamieszkałej przez ludność żydowską. Ta część winna być wcielona do państwa Izraela, zaspokajając ambicję tego państwa. Pozostała część terytorium Jerozolimy, w postaci enklawy umiędzynarodowionej, poddanaby została władzy organów międzynarodowych. Ta enklawa stanowiłaby całość, nie byłaby więc dzielona na strefy. Ludność wszystkich ras, narodowości i wyznań traktowanaby była w tej enklawie międzynarodowej na równych prawach.

Zdaniem arcybiskupa Canterbury przyjęcie takich nowych założeń położyłoby kres bezpłodnym dyskusjom w Radzie Powierniczej ONZ.

Dodatkowo arcybiskup Canterbury poruszył zagadnienie Nazaretu, proponując stworzenie w tej miejscowości również enklawy międzynarodowej. Zagadnienie Nazaretu uważał on zresztą za reprezentacyjne i wiązał je ze wszystkimi miejscami świętymi, położonymi poza umiędzynarodowioną enklawą Jerozolimy.

VIII.

Jednym z ciekawszych dokumentów w zakresie zagadnienia umiędzynarodowienia Jerozolimy i międzynarodowej ochrony miejsc świętych jest pismo dyrektora Komitetu Kościołów dla Spraw Międzynarodowych z dnia 3 stycznia 1950 r., zwrócone do przewodniczącego Rady Powierniczej ONZ (T/457 i T/SR. 222).

Komitet Kościołów dla Spraw Międzynarodowych jest organizacją utworzoną wspólnie przez Radę Ekumeniczną Kościołów i Radę Mię-

dzynarodową Misji. Rada Ekumeniczna Kościołów skupia w charakterze członków 155 Kościołów w 44 krajach; posiada ona biura w Genewie, Nowym Jorku i Londynie. Rada Międzynarodowa Misji obejmuje 52 organizacje i komitety narodowe w 68 krajach; biura posiada w Nowym Jorku i Londynie.

Dyrektor Komitetu Kościołów dla Spraw Międzynarodowych opracował dokument pt. „Ochrona interesów religijnych i działalności religijnej w Palestynie”. Dokument ten został zatwierdzony przez Komitet Wykonawczy Komitetu Kościołów dla Spraw Międzynarodowych, po czym przekazano go Komisji Koncyliacyjnej Narodów Zjednoczonych dla Spraw Palestyny, a następnie skierowano na Ogólne Zgromadzenie ONZ. Poprzez Komisję Specjalną Polityczną Ogólnego Zgromadzenia ONZ dokument ten przekazany został podczas IV sesji Radzie Powierniczej ONZ. Należy dodać, że memorandum arcybiskupa Canterbury, wyrażające opinię wielu czołowych przedstawicieli Kościoła anglikańskiego, powstało również w ramach prac Komitetu Kościołów dla Spraw Międzynarodowych.

Dokument pt. „Ochrona interesów religijnych i działalności religijnej w Palestynie” zawiera we wstępnej części zestawienie poglądów przedstawicieli wszystkich grup chrześcijańskich, zainteresowanych zagadnieniem międzynarodowej ochrony miejsc świętych. Jest to bodaj jedyne tego rodzaju zestawienie w dokumentacji na ten temat. Opierając się na wnioskach wynikających z tego zestawienia licznych deklaracji, Komitet Kościołów dla Spraw Międzynarodowych formułuje wytyczne, jakie winny leżeć u podstaw projektu statutu umiędzynarodowienia Jerozolimy.

Główny nacisk tych wytycznych spoczywa na trosce o człowieka, a nie o przedmiot kultu religijnego. Ta część dokumentu zaczyna się od następującego sformułowania: „Troszczymy się głównie o ludzi, a nie o miejscowości czy też miejsca święte, dlatego też główny nacisk przesuwamy na zagadnienie praw i wolności wszystkich ludzi. Jednakże nie możemy traktować tych zagadnień w oderwaniu od budynków kościelnych i miejscowości, które są świadectwem wydarzeń świętych w przeszłości i stanowią rzeczywiście miejsca święte dla wszystkich dzisiaj i po wszystkie czasy...”

W dalszym ciągu Komitet Kościołów dla Spraw Międzynarodowych podkreśla w dokumencie, że celem jego nie jest dokładne definiowanie

mechanizmów politycznych, z których pomocą należy wykonywać władzę międzynarodową w Jerozolimie. Bez względu na konstrukcję władzy międzynarodowej i sposób jej działania, winna się ona liczyć z wymogami życia codziennego trzech religii światowych, reprezentowanych przez ludność Jerozolimy oraz wzbudzających zainteresowanie ich wiernych w całym świecie.

Dalsze części tego dokumentu mają charakter sformułowań ogólnych: stanowią one tezy realizowane w osobistych wystąpieniach Dyrektora Komitetu Kościołów dla Spraw Międzynarodowych podczas dyskusji w Radzie Powierniczej ONZ na temat umiędzynarodowienia miejsc świętych.

W toku dyskusji dyrektor Komitetu Kościołów dla Spraw Międzynarodowych oświadczył w Radzie Powierniczej ONZ, że Kościoły i organizacje wyznaniowe reprezentowane przez ten Komitet nie są bynajmniej jednego zdania w zakresie poglądów na zarządzenia polityczne, które należy przedsięwziąć w Palestynie. Zgoda wszakże panuje w tym punkcie, że umiędzynarodowienie miejsc świętych jest konieczne oraz że ono winno mieć charakter totalnej jurysdykcji ONZ. Z tego względu Komitet Kościołów dla Spraw Międzynarodowych wziął czynny udział we wszystkich organach międzynarodowych i organizacjach, zajmujących się zagadnieniami Palestyny i Bliskiego Wschodu. W pracach swych Komitet kładł nacisk na równouprawnienie wszystkich wyznań oraz na otoczenie opieką międzynarodową w Palestynie tych kościołów, szkół, szpitali, sierocińców itp., które nie są objęte rejonem miejsc świętych. Z tego też względu Komitet uważa za pierwsze zadanie wprowadzenie w Palestynie w jak najszerszej skali podstawowych praw i wolności człowieka. Każde pogwałcenie tych praw i wolności winno dawać możliwość bezpośredniego zwrócenia się do kompetentnych organów ONZ o usunięcie wszelkich nadużyć.

Wypowiadając się na temat projektu umiędzynarodowienia Jerozolimy, zarysowanego w rezolucjach Ogólnego Zgromadzenia ONZ, Przedstawiciel Komitetu Kościołów dla Spraw Międzynarodowych poparł w całej rozciągłości projekt arcybiskupa Canterbury. Uzupełnił go jedynie żądaniem zwrotu wszelkiego mienia skonfiskowanego w Palestynie podczas II wojny światowej.

IX.

Dnia 18 stycznia 1950 r. wpłynęło do przewodniczącego Rady Po-wiernczej ONZ oświadczenie organizacji występującej pod nazwą „The American Christian Palestine Committee”. Jest to organizacja, skupiająca zarówno katolików jak protestantów, ogłaszająca się jako niezależna i prywatna (T/457).

We wstępie do wspomnianego pisma przedstawiciele tej organiza-cji oświadczają, że przestudiowali zagadnienie umiędzynarodowienia Jerozolimy i miejsc świętych na miejscu, wymieniając przy tej oka-zji wszystkie miejscowości, które zwiedzili w Palestynie. Na miejscu odbyli przedstawiciele tej organizacji szereg rozmów z przedstawi-cielami rządu Izraela, Kościoła koptyjskiego, Kościoła grecko-katolic-kiego, Kościoła koptyjsko-katolickiego, Kościoła rzymskokatolic-kiego, Kościołów protestanckich oraz Arabów (chrześcijan i muzuł-manów). Wyniki tych rozmów przedstawiciele wspomnianej organi-zacji ujmują w następujących punktach:

1. Plan umiędzynarodowienia enklawy jerozolimskiej jest niebez-pieczny i bezużyteczny. Przedstawiciele wyznań oświadczyli, że taki projekt nie da należytych wyników. Wielu rozmówców uważało plan umiędzynarodowienia Jerozolimy za nierealny, upatrując w nim krok do pogłębienia chaosu i tak już panującego na polu zagadnienia po-koju światowego. Ochrona miejsc świętych nie wymaga totalnego umiędzynarodowienia. Zarówno Arabowie jak państwo Izraela nie ży-czą sobie niczego innego, jeno ochrony tych miejsc świętych i ustrze-żenia ich od wszelkiej szkody. Od wieków muzułmanie szanują miej-sca święte, które i obecnie znajdują się faktycznie w ich ręku. Nie ma również żadnej racji do podejrzeń, jakoby państwo Izraela zamie-rzało ograniczyć dostęp do jakiegokolwiek sanktuarium religijnego. W Izraelu panuje wolność religii, a przedstawiciele tej organizacji nie słyszeli żadnych skarg wyznaniowych.

2. Organizacja wyraża przekonanie, że skoro przeminą namiętności wzniecone wojną, zarówno Żydzi jak Arabowie sami dojdą do uzgod-nienia zagadnień, które ich dzisiaj dzielą. Przykładem potwierdzają-cym to przekonanie jest Nazaret. Przedstawiciele organizacji stwierd-zili, że w miejscowości tej przeważają muzułmanie, szefem władzy lokalnej jest muzułmanin. W Nazarecie mieszka około 3 tysięcy ka-tolików rzymskich, około 3 tysięcy prawosławnych i kilka tysięcy pro-

testantów. Miasto znajduje się pod zarządem administracji wojskowej Izraela. Szef władzy lokalnej zapewniał przedstawicieli organizacji, że sprawuje swoją władzę zupełnie swobodnie, nawet w tym zakresie, w którym wydał nakaz pozostania na miejscu wszystkich, bez względu na wyznanie. Miasto Nazaret reprezentowane jest w parlamencie Izraela (Knesset) przez trzech Arabów. Przytaczając ten przykład, delegaci „The American Christian Palestine Committee” wskazują na brak istotnej potrzeby maksymalnego umiędzynarodowienia strefy Jerozolimy.

3. Przedstawiciele powyższej organizacji odpierają zarzuty, jakoby w państwie Izraela zachodziły wypadki profanowania urządzeń religijnych, kościołów lub sanktuariów po zakończeniu działań wojennych. Rząd Izraela utworzył ministerstwo spraw religijnych, zajmujące się w sposób konstruktywny sprawami wielu wyznań istniejących na terytorium tego państwa. Specjalny departament wyznań chrześcijańskich czuwa nad zachowaniem dobrych stosunków między tymi wyznaniami a rządem Izraela. Ministerstwo to wydało szereg aktów prawnych, które są starannie wykonywane.

4. Przecząc do samego zagadnienia umiędzynarodowienia organizacja wyraża przekonanie, że redagowanie statutu Jerozolimy przez Organizację Narodów Zjednoczonych byłoby krokiem nieroztropnym. Taki statut stanowiłby wyraz ingerencji ONZ w wykonywanie suwerennej władzy terytorialnej jednego z państw — Izraela albo Jordanii. Z powyższego względu te dwa państwa występują przeciwko projektom ONZ. Mogą one zapewnić dostęp i ochronę miejsc świętych bez konieczności umiędzynarodowienia tego terytorium i tej ludności.

5. Plan przedstawiony przez Garreau, przewodniczącego Rady Poziemniczej ONZ, stanowi — zdaniem tej organizacji — pewien postęp w porównaniu z poprzednimi planami totalnego umiędzynarodowienia Jerozolimy. Jednakże plan ten pozostawia poza zasięgiem swoich zainteresowań kilka głównych miejsc świętych, a z drugiej strony obejmuje miejsca i okolice, nie mające nic wspólnego z którymkolwiek wyznaniem religijnym. Plan Garreau więc jest wyrazem tendencji, obcych zagadnieniu religijnego stosunku do miejsc świętych. Z jednym tylko wyjątkiem (Betlejem) plan Garreau jest wyrazem dążności politycznych różnych państw, będących członkami ONZ, natomiast nie uwzględnia żądań obywateli Jerozolimy Nowej i Jerozolimy Starej.

6. Zagadnienie umiędzynarodowienia Jerozolimy jest ściśle związane z tragicznym losem wielu uchodźców, zarówno arabskich jak żydowskich. Jest to zagadnienie dotyczące wielu tysięcy ludzi; nie można rozwiązywać ani przesądzać losu miejsc świętych w Jerozolimie bez pokojowego rozwiązania tego konkretnego zagadnienia, które dotyczy wielu mieszkańców Jerozolimy.

7. Kończąc swoje uwagi przedstawiciele „The American Christian Palestine Committee” proponują utworzenie Komisji ONZ bez suwerenności terytorialnej, lecz mającej kompetencje do omawiania zarówno z Jordanią jak z Izraelem zagadnienia wolnego dostępu do miejsc świętych. Oba państwa, Jordania i Izrael, uznałyby powyższe kompetencje tej komisji. Świat chrześcijański — zdaniem tej organizacji — nie ma prawa wymagać więcej od dwóch państw suwerennych, które w końcu uregulują między sobą zagadnienia sporne. Zwracając się do rządu Stanów Zjednoczonych, organizacja domaga się przekazania tej sprawy Ogólnemu Zgromadzeniu ONZ w przekonaniu, że ten projekt podniesie powagę ONZ.

W dzień później — 19 stycznia 1950 roku — „The American Christian Palestine Committee” nadesłał na ręce przewodniczącego Rady Powierniczej ONZ wymowne uzupełnienie powyższego listu. Uzupełnienie to w dosłownym przekładzie brzmi następująco: „We wstępujemy do naszego wczorajszego listu na temat umiędzynarodowienia Jerozolimy opuszczony został, przez nieuwagę, następujący paragraf: Popieramy bez zastrzeżeń poglądy delegacji Stanów Zjednoczonych, wyrażone podczas ostatniej sesji Ogólnego Zgromadzenia ONZ. Są to poglądy sprzeciwiające się umiędzynarodowieniu Jerozolimy i miejsc świętych. Sądzimy, że nasz rząd działał roztropnie, zajmując taką postawę. Podpisujemy się w pełni pod deklaracją Francis B. Sayre’a, delegata Stanów Zjednoczonych w Radzie Powierniczej ONZ, który oświadczył, że Stany Zjednoczone są zwolennikiem praktycznego rozwiązania zagadnienia Jerozolimy, lecz żadne rozwiązanie nie jest praktyczne dopóty, dopóki nie jest ono wykonywane przy pomocy armii amerykańskiej” (T/457 str. 32).

Te same tendencje zresztą można stwierdzić w piśmie, wystosowanym do przewodniczącego Rady Powierniczej ONZ dnia 16 stycznia 1950 r. przez prezeskę stowarzyszenia „The Nation Associates”; domagała się ona uznania zagadnienia Jerozolimy i miejsc świętych za

sprawę, która wywołać powinna natychmiastową bezpośrednią interwencję Rady Bezpieczeństwa ONZ. W tym piśmie wyrażone zostało również żądanie wywieszenia flagi Organizacji Narodów Zjednoczonych na wszystkich miejscach świętych w Jerozolimie i równoczesne proklamowanie tych miejsc jako strefy zdemilitaryzowanej (T/450).

Warto dodać, że podczas rozpraw w Radzie Powierniczej ONZ nad listem „The American Christian Palestine Committee” delegat Iraku podkreślał, iż jest to organizacja o charakterze politycznym, skupiająca pewną liczbę członków senatu Stanów Zjednoczonych i odgrywająca wielką rolę w okresie wyborów kongresowych. Na tym tle wywiązała się zresztą krótka, lecz ostra polemika między delegatem Iraku oraz delegatem tej organizacji, zaproszonym do złożenia wyjaśnień podczas dyskusji w Radzie Powierniczej ONZ (T/SR. 220).

X.

Przedstawiciele różnych ugrupowań judaizmu wypowiedzieli się stanowczo przeciwko projektowi umiędzynarodowienia Jerozolimy i miejsc świętych. Poglądy ich były w różnoraki sposób komentowane podczas dyskusji w Radzie Powierniczej ONZ, gdzie ich wykładnią zajmowali się delegaci Izraela, Jordanii, Iraku i Syrii. Bez względu na interpretacje i komentarze można stwierdzić, że w dokumentacji Rady Powierniczej ONZ znajduje się pewna liczba pism przedstawicieli różnych grup judaizmu, odrzucających wszelkie projekty umiędzynarodowienia Jerozolimy. Specjalne telegramy w tej sprawie odczytane zostały podczas posiedzenia Rady Powierniczej ONZ od: Wielkiego Rabina Izraela, od przewodniczącego Ortodoksyjnej Gminy Żydowskiej w Londynie, od grupy Agudat-Izrael oraz od Gminy Ortodoksów Jerozolimskich (*aszkenazi*). Ta ostatnia grupa przedstawiła Radzie Powierniczej ONZ w dniu 21 lutego 1950 r. obszernie memorandum, zawierające pełnię argumentacji judaizmu ortodoksyjnego przeciwko umiędzynarodowieniu Jerozolimy. Główne myśli tego memorandum są następujące (T/520):

Żydowska Gmina Ortodoksyjna (*aszkenazi*) tworzy od przeszło stu lat jedność duchową ze wszystkimi żydami ortodoksami w całym świecie. Po pierwszej wojnie światowej żydowska gmina ortodoksyjna (*aszkenazi*) ukonstytuowała się pod kierownictwem Wielkiego Rabina

Józefa Hayim Sonnenfelda, po którego śmierci kierownictwo objął wielki rabin Józef Zvi Dushinsky. Obecnym przywódcą duchowym tej gminy jest rabin Selig Reuven Benghis. Gmina ta składa się z żydów ortodoksów, zadomowionych w Jerozolimie od wielu pokoleń i nie pragnących żadnej zmiany w ich dotychczasowym życiu codziennym. Życie codzienne tej gminy oparte jest na świętej księdze Torze. W chwili obecnej gmina ta skupia około 30 tysięcy wiernych.

Przedstawiając swoje życzenia Radzie Powierniczej ONZ ortodoksyjna gmina żydowska w Jerozolimie ujęła je w memorandum według następujących głównych punktów:

1. Reprezentacją gminy żydowskiej jest Rada Żydów - Aszkenazi. Ten organ odsunął się w okresie mandatu brytyjskiego od wszelkiej działalności politycznej, zacieśniając swoje zainteresowania do zagadnień wyznaniowych. W tym charakterze Rada Żydów-Aszkenazi żąda podtrzymania uznania praw tej gminy i zapewnienia jej autonomii religijnej. Domaga się uznania oficjalnego reprezentantów tej gminy pochodzących z wyboru wiernych, swobody obrzędów, zwłaszcza uboju rytualnego zwierząt oraz immunitetu fiskalnego.

2. Ta gmina wyznaniowa posiada własną Radę Rabinów, mającą pełną jurysdykcję w stosunku do wiernych, wchodzących w skład gminy. Memorandum domaga się uznania władzy tej Rady Rabinów we wszystkich zagadnieniach religijnych dotyczących gminy, uznania wartości prawnej zarządzeń i wyroków rabinów w sprawach małżeństw i rozwodów oraz w sprawach, dotyczących pozycji osobistej członków gminy. Sądy rabinów mają posiadać pełnię władzy w zakresie prawa spadkowego. Wreszcie Rada Rabinów jest jedynym organem, mającym prawo importu mięsa rytualnie czystego, i w tym zakresie Rada Rabinów jest organem posiadającym decydujące znaczenie.

3. Szkolnictwo w tej gminie ma charakter czysto wyznaniowy. Gmina żydów ortodoksyjnych domaga się od Rady Powierniczej ONZ zapewnienia wolności nauczania religijnego według programów, zatwierdzanych wyłącznie przez Radę Rabinów.

4. Według tego memorandum Jerozolima winna mieć charakter miasta świętego dla wszystkich ludzi wierzących w świecie. Gmina żydów ortodoksyjnych domaga się proklamowania wobec całego świata Jerozolimy jako „miasta świętego i religijnego”, a ponadto żąda, aby charakter tego miasta był mniej międzynarodowy, a więcej między-

wyznaniowy. Wszystkie narody w świecie powinny zrozumieć, że Jerozolima jest miastem poświęconym religii, że wskutek tego wyryka się ono z wszelkich rozważań politycznych i powinno przestać być obiektem wszelkich spekulacji politycznych. Memorandum domaga się, aby Rada Powiernicza ONZ przekreśliła charakter polityczny zagadnienia umiędzynarodowienia Jerozolimy i ogłosiła to miasto jako zakątek świata, w którym będzie panował wieczny pokój i nigdy nie wolno będzie nikomu wszczynać działań wojennych. W Jerozolimie winny się sprawdzić prorocze słowa Pisma Świętego: „Żaden naród nie dobędzie miecza przeciwko innemu narodowi”. Rada Powiernicza ONZ winna zapewnić wszelką wolność praktyk religijnych w Jerozolimie i skrupulatnie czuwać nad realizacją tego postulatu. Ponadto w mieście świętym winno być zakazane to wszystko, co jest sprzeczne z moralnością jakiegokolwiek religii i z dobrymi obyczajami. W Jerozolimie należy stworzyć warunki nie tylko dla duchowieństwa różnych wyznań, lecz również dla wszelkich osób, które ukończyły 50 rok życia i pragną spędzić starość w atmosferze kontemplacji religijnej.

5. Cała Jerozolima winna być objęta jednym zarządem. Władze tego zarządu winny być jednak ograniczone do zagadnień o charakterze czysto lokalnym. Zarząd Jerozolimy nie może zajmować się ani sprawami szkolnictwa, ani zagadnieniami religijnymi czy kulturalnymi. Prawo wyborcze zarówno bierne jak czynne w Jerozolimie winno być przyznane — zgodnie z prawami wyznaniowymi judaizmu — wyłącznie mężczyznom, z wykluczeniem kobiet.

6. Żydzi całego świata winni mieć zapewniony swobodny dostęp do wszystkich miejsc świętych, takich jak: mur płaczu, grobowiec Racheli, grobowce proroków, grobowce królów z dynastii Dawida, święte synagogi itd. Szkoły religijne i cmentarze winny być również zaliczone do miejsc świętych.

7. W Jerozolimie należy proklamować wolność wszelkiej działalności handlowej i przemysłowej, przy wprowadzeniu zakazu wszelkich monopolii. W zakresie pracy powinna być zapewniona wolność zrzeszania się na płaszczyźnie branżowej. Każdy winien mieć prawo pracować i zarabiać w taki sposób, w jaki sam to uzna za wskazane, byle to nie zakłócało zasad współżycia i nie było sprzeczne z celami pokojowymi, które winny dominować w tym mieście.

Należy dodać, że wszystkie wystąpienia przedstawicieli różnych kierunków judaizmu w Radzie Powierniczej ONZ sprowadzają się w zasadzie do treści przedstawionego powyżej memorandum ortodoksyjnej gminy żydowskiej w Jerozolimie.

Niniejsze omówienie międzynarodowej ochrony miejsc świętych w pracach ONZ zawiera stan tego zagadnienia do połowy września 1950 roku. Sesja Ogólnego Zgromadzenia ONZ, trwająca od 22 września br., może przyczynić się do wyjaśnienia wielu — a być może wszystkich — składników tego zagadnienia. Wyniki tej sesji, trwającej normalnie do połowy grudnia, pozwolą naświetlić dalszy etap rozwoju zagadnienia międzynarodowej ochrony miejsc świętych.

LISTY NIKODEMA

LIST CZWARTY¹⁾

Drogi Justusie,

Nic się u mnie nie zmieniło!

Prorok odszedł, powrócił do Galilei. Nie widziałem Go ani razu od tamtej rozmowy w zaułku Ofelu. Wiem, że przebywał potem jakiś czas w Judei, aż do chwili gdy rozeszła się wiadomość u uwięzieniu Jana. Ten plugawy bękart, podszczuty przez Herodiadę, doczekawszy się chwili, gdy prorok odszedł z Tyberiady z powrotem nad Jordan, wysłał za nim swoich żołnierzy. Ci dościgli go i pochwycili. Został zamknięty w Macheroncie. To twierdza Antypasa w Górach Moabskich, na pograniczu ziemi Nabatejczyków. W niej ongi bronił się przed Rzymianami Arystobul. Potem na miejscu zburzonego przez Gabiniusza dawnego zamku Herod zbudował nowy, po swojemu olbrzymi i bez smaku. Cień Nebo wisi nad jego murami. Byłem tam niegdyś. To warownia, której, jak się zdaje, bez zdrady zdobyć nie-sposób. Stoi na skale, która urywa się dziką, stromą ścianą od strony Morza Asfaltowego. W głowie kręci się człowiekowi, gdy patrzy z murów, bardziej jeszcze niż gdy stoi na narożniku portyku Salomona. Także i z innych stron zamek okalają głębokie wąwozy, zarosłe dziką, splątana zielonością i pełne dziwacznych gorących źródeł, wydzielających zatęchłą woń. To zakątek pełen grozy. Na tamtejszych skałach niewątpliwie można wszędzie odnaleźć ślady szatańskich szponów. Wy-

¹⁾ „Listy Nikodema” są utworem, który autor określa słowem apokryf. Jest to bowiem próba pokazania „Życia Jezusa” w sposób nie znany w literaturze współczesnej, natomiast nie obcy literaturom wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej — próba polegająca na połączeniu możliwie ścisłej historycznej prawdy z fikcją literacką. Zdaniem autora, najstaranniejszy komentarz Ewangelii jest czymś, co historię ewangeliczną pozbawia rumieńców życia. Komentarze są konieczne — i każdy z nas, katolików, komentuje Ewangelię — lecz może dopiero komentarz literacki zdoła, uzupełniając skąpość słów Ewangelistów, pozostawić tym jedynym Księgom ich koloryt, ich niezrównany ton dokonujących się naprawdę wydarzeń.

obrażam sobie, jak całe masy nieczystych duchów pochylają się nad leżącym w swym lochu prorokiem. O, one lubią takich jak on poetów i marzycieli! Ustami marzeń wdzierają się najłatwiej do ludzkiego serca, a gdy się tam raz dostaną, nie ma na nich sposobu. Nie pomoże ani „korzeń Salomona”, ani najpotężniejsze zaklęcie.

Kiedy więc rozeszła się po ludziach wieść o zawleczeniu Jana do Macherontu, Jezus zniknął z Judei. Ma słuszość, prorocy gdy giną, to jeden po drugim. Przykład jest zaraźliwy: ledwo Jan znalazł się w więzieniu, już pośród saduceuszów poczęto mówić, że należałoby zamknąć także Proroka z Nazaretu. My patrzymy na Niego z pobłażaniem. Nie dokuczył nam, jak dotychczas, zbyt. A że gromi saduceuszów, nie mamy powodu na to się uskarżać...

Jezus powrócił do Galilei. Powrócił — i tam czyni cuda. Myślę wciąż o tym, chłonę każdą wieść, jaką ludzie stamtąd przynoszą. W zdrowiu Rut nie ma żadnej poprawy. Wóz stacza się dalej. Nie mogę o tym myśleć, nie mogę na to patrzeć, nie mogę o tym pisać — i nie mogę się od tego ani na chwilę oderwać. Wszystkie inne sprawy, na które patrzę, zdają się być grą cieni. Wydają się ważne, a przecież nie mają żadnej głębokości. Chwieją się na powierzchni. Ta jedna sprawa jest ważna, wyczuwalna na dnie każdej innej, niby osad na spodzie garnka. Żyje się jakoś, pije, je, śpi, rozmawia z ludźmi, uśmiecha do nich, zanurza w głęb rozważań, ale to wszystko jest równie wiotkie jak sen. Wszystko jest snem, tylko ta choroba nim nie jest. A raczej ona jest także snem, bo i o niej śnimy. Pamiętamy o niej na jawie i we śnie. Doprawdy, nie wiadomo, kiedy stoimy wobec niej bardziej bezradni: czy kiedy nas dręczy omotanych sennością, czy też gdy przychodzi w blasku słońca i świadomości, bezwzględna jak miecz podniesiony nad głową.

Skąd pochodzi zło choroby? Spada na nas jak piorun z bezchmurnego nieba. Dopada i odskakuje, podobna do złego psa. Ale często pozostaje z zębami wczepionymi w łydkę. Pocieszamy się: minie. Nie mija. Przywołujemy lekarzy. Lecz oni odchodzą, nic nie zdziaławszy.

Lekarze... Gdy mówię o nich, czuję gniew. A przecież nieuzasadniony. Cóż oni winni, że tak mało wiedzą? Coś tylko dostrzegli, coś jedynie udało się im podpatrzeć. I to wszystko! To tylko my oczekujemy od nich cudów: pocieszenia i zapewnienia — a potem pozostajemy z gniewem i z urazą. W rzeczywistości to dzielni ludzie. Chcą

się bić z tak bardzo silniejszym przeciwnikiem. Z zawiązanymi oczami wychodzą na łowy. Gdy my, najbliżsi, najbardziej kochający, nie mamy już sił i gotowi jesteśmy skapitulować, oni zdecydowani są trwać. Ich sztuka nie jest ich siłą, ale ich postawa...

Choroba tkwi głęboko, może aż w duszy człowieka. Lekarze chcą ją stamtąd wywabić, zastawiają na nią pułapki. Ale ona nie daje się zwieść. Przekrada się zwycięsko przez pole zasadzek. Dopada ludzkiego ciała. Rzadko zatrzymuje się nad ciałami słabymi, nędznymi. Jeśli w nie uderza, to tylko pogardliwym ciosem łaski. Ale zniszczyć ciało kwitnące, piękne, młode — to właściwy łup! Zamienić świeże ramię dziecka na obciążoną złuszczoną skórą kość o ropiejących łokciach — oto jej sukces największy!

Doktor Sabataj powiada, że choroby to są opary piekła rozdmuchiwane po świecie przez szatanów. Może ma słuszość. Mnie jednak zdarza się myśleć, że nie ma nic na świecie, co by nie było stworzone przez przedwiecznego Addonaj, więc też nie ma niczego, co by nie nosiło na sobie Jego znamienia. Choroby zostały także stworzone w tamte sześć dni. Szatan nie czyni nic z niczego. On tylko odwraca dzieła Boże...

Lecz prorok z Nazaretu zwycięża choroby. Sprawia to przy tym z jakąś zdumiewającą swobodą, jakby mimochodem. Jest jak szarlatan, który zanim dokona właściwej sztuki, oszalamia patrzących kilku drobnymi sztuczkami. Nie wiem, co ostatecznie jest prawdą z tego, co ludzie o Nim opowiadają, ale opiszę ci trzy Jego cuda, o których mówiło mi kilku. Zaledwie przybył do Judei — a wyobraź sobie, że szedł środkiem Samarii, po drodze zaś zatrzymał się w Sychar i parę dni spędził na rozmowach z Samarytanami! — udał się do Kany, w której dokonał poprzednio tego niezbyt rozsądnego cudu z przemianą wody w wino. Przybył tam do niego jeden ze święty Antypasa, pół-Grek, pół-Arab, i jak twierdzą, człowiek mało uczciwy. Chciał koniecznie nakłonić Proroka, by zstąpił do Kafarnaum i wyleczył mu syna, który tam leżał dotknięty gwałtowną chorobą. Żeby mieć poparcie, rozdał trochę asów między hałastre, by krzyczała: „Pomóż mu, Rabbi! To dobry człowiek! Pomóż mu! Ulecz mu syna!” Ledwo Jezus wszedł do miasta, banda zaczęła swoje wycia: „Pomóż mu! Pomóż!” Zatrzymał się, popatrzył po nich. Zmarszczył brwi. Powiedział — wiesz, jak ktoś kto przyniósł skarb, ludzie zaś dopominają się

o jakieś grosze: „Trzeba wam koniecznie znaków i cudów, prawda! Inaczej nie możecie uwierzyć?” Ludzie ucichli i rozdziawili gęby. No, bo gdyby powiedział: dlaczego tego łotra nazywacie dobrym człowiekiem? — albo: pieniądze wzięliście i dlatego krzyczycie; bądźcie cicho, to poganin... Ale nie! On ich zganiał za to, że chcą cudu. Jakby nie wiedział, że dlatego tylko za Nim chodzą! Wtedy wyszedł z ciżby ojciec chłopca i sam zaczął skomleć: „Zejdź, Panie, ulecz mego syna. Prędko zejdź, bo już umiera. Droga w dół nie ciężka. A z powrotem dam Ci osła, byś nie musiał piąć się w górę. Zejdź, Panie...” Przerwał mu: „Wracaj do domu, twój syn żyje”. I ruszył dalej swoją drogą a za Nim tłum. Tamten dosłownie oniemiał. Chwilę biegł za Nazarejczykiem, coś bełkocąc, chcąc Go schwytać za *taliss*. Potem zatrzymał się, podrapał w głowę. Zawołał na swoich i powłókł się do domu. Drugiego dnia był znowu w Kanie. Jego syn został uzdrowiony właśnie w chwili, gdy Jezus mówił: „Twój syn żyje”. Rozumiesz, Justusie? On go uleczył, nie widząc, jednym słowem, z Kany w Kafarnaum. Nie mówił zaklęć, nie dotykał chłopca. Rzekł ot, tak sobie, trochę jakby niecierpliwie: „Twój syn żyje”. I w tej chwili gorączka chłopcu spadła. Kto wie, czy będąc wtedy na Ofelu, nie mógł także powiedzieć: „żyje” — a Rut byłaby wstała. Nie trzeba Go było nawet wzywać. Ale ja nie umiałem skorzystać z Jego bliskości, zdobyć Go dla siebie. Przeszedłem próżno obok Niego.

Uczył także inny cud. To było w Achabara. Przechodził przez to miasteczko — bo On wciąż wędruje z miasta do miasta, jakby nie mógł wysiedzieć na miejscu (kto wie, czy tak nie musi robić, może Mu już depczą po piętach) — kiedy wyszedł ku Niemu trędowaty. Człowiek w rozprutej *kuttonie* wszedł do miasta! Co powinno się zrobić wobec takiego przełamania prawa? (Tylko w Galilei może się zdarzyć coś podobnego!) Czy nie należy wezwać ludzi, by kamieniami wygnali nieczystego z powrotem na pustynię? On jednak szedł obok człowieka z zakrytą twarzą, jakby go nie widział. Nagle tamten zaczął wykrzykiwać: „Rabbi, uzdrów mnie! Rabbi, oczyść mnie! Byłem grzeszny, ale długo już cierpię. Uzdrów mnie! Jeżeli chcesz, możesz mnie oczyścić...” Tamtych okrzyków zdawał się nie słyszeć. Ale na dźwięk słów ostatnich stanął. Zmierzył wzrokiem człowieka. Wyciągnął rękę i dotknął nieczystego. „Tak, chcę” — powiedział. Biała skóra na dłoniach trędowatego naraz zbrązowiła, jakby padł na nią

cień. Człowiek podniósł ręce i jednym szarpnięciem zdarł z głowy zastaniającą twarz płachtę. Była jakby ogarnięta płomieniem: wżery ran wypełniały się ciałem, plamy znikaly, jakby zmywane przez niewidzialne ręce. „Rabbi!” — krzyknął i padł na kolana. Płacz, śmiech i skowyt dławily go, nie mógł wymówić nic więcej. Prorok pochylił się nad nim. „Idź w spokoju — rzekł. — Weź dwa wróble, drzewo cedrowe, nić karmazynu i gałązkę hizopu. Udaj się z tym do Kades do kapłana. Niech cię uzna za oczyszczonego. A potem złóż ofiarę, jak przykazuje Tora. Nie grzesz więcej i nie rozpowiadaj, kto cię uzdrowił...”

Znowu ta niedbalość gestu. Jedno słowo: „chcę” — i z człowieka opada najstraszniejsza z chorób. A potem zaraz: „nie rozpowiadaj”. Jakby chciał powiedzieć: och, to drobiazg, nie ma o czym mówić... Lecz w takim razie, co nie jest drobiazgiem? Jeśli leczenie chorób i cierpienia jest niczym, w czym się zawiera istotna treść Jego gestu? Mówilem ci, że powiedzenia tego Człowieka otwierają przepaść. Brzmiały jak zwyczajne, ludzkie słowa, lecz zabrzmiawszy nie cichną. Przeciwnie: rosną w dźwięk. Narastają echami. Tak samo Jego czyny. Uzdrowił człowieka — to wiele. Ale gdy się w taki sposób uzdrowia — czyn poczyną się toczyć niby lawina kamieni po górskim zboczu. Można mówić: nie rozpowiadaj. Toczące się kamienie same wołają.

A wreszcie trzeci cud. Zstąpiwszy nad brzeg jeziora, do Kafarnaum, które to miasto ukochał sobie najwięcej, odkąd Go wypędzono z Nazaretu (zaraz ci o tym opowiem!), Prorok udał się w sabbat do synagogi. Gdy *szeliach* skończył psalmy i zwrócił się do zebranych, by wskazać tego, który miał czytać proroków, Nazareńczyk podniósł rękę. Śmiało wystąpił na *tebutę*. *Hazzan* podał Mu zwój proroków. Miał właśnie odczytać pierwszy werset, gdy nagle w tłumie rozległ się dziki wrzask. To krzyczał opętany. Wielu wyznawców Zakonu ma dziś szatan w swojej mocy. Mówią niektórzy doświadczeni *Soferim*, że nigdy nie widziało się aż tylu opętańców. Ludzie odsuwali się od człowieka, który miotał się, pieniał, szarpał na sobie odzież, wył ustami pełnymi piany. „Idź precz! Idź — krzyczał — Po coś tu przyszedł? Odejdz! Chcesz nas zgubić! Znamy Ciebie, wiemy, ktoś jest...”

— Milcz! — zawołał Jezus. Oczy opętanego stanęły w słup, z ust popłynęła biała ślina razem z okropnym charkotem. — Wyjdź z niego! — rozkazał głosem spokojnym. Człowiek zakrzyczał tak strasznie, że aż wystraszeni ludzie poczęli uciekać z bożnicy. Z łoskotem padł na ziemię, twarzą w dół. Miotaly nim drgawki, palce darły posadzkę. Ale wił się coraz wolniej. Wreszcie wyprężył się, znieruchomiał. Można było pomyśleć, że nie żyje. W synagodze panowała śmiertelna cisza, ludzie stali, zamarli, w trwożnym bezruchu. Niespodziewanie leżący powoli dźwignął głowę. Unosząc się na rękach, utkwil oczy w Nazarejczyku, stojącym na *tebucie* z rulonem w ręku. „O Panie” — wyszeptał głosem człowieka wracającego po długiej chorobie do zdrowia. Poczłogał się ku Niemu. Jego usta szukały ręki Proroka. Tłum wybuchnął gwarem, krzykiem, zdziwieniem, zachwytem, podziwem, czią.

Czy doceniasz, Justusie, moc słowa tego Człowieka? Powiedzieć „chcę” i uzdrowić kogoś, krzyknąć: „wyjdź” i usunąć szatana — to potęga, jakiej nie widzieliśmy. Jeśli każda choroba jest szatańskim zamachem, to opętanie wydaje się chorobą chorób. Znasz rojenia naszych lekarzy, którym się wydaje, że wynajdą wreszcie zioło lub zaklęcie, leczące wszystkie choroby. Prorok z Nazaretu coś takiego chyba odkrył. Uderza w samo sedno rzeczy.

Może jednak są różne choroby? Może nie każda jest karą? Coraz częściej wczytuję się w księgę Hioba. Za jakie winy cierpiałaby Rut? Nie za swoje — to pewne! Więc za moje? Pan mi świadkiem, że sta-
ram się Mu służyć ze wszystkich sił i zawsze usiłowałem tak czynić. Na pewno są ode mnie ludzie lepsi, gorliwsi. Ale jeśli ja, faryzeusz, nie jestem dość czysty, jakimże jest byle *amhaarez*, byle poganin? Dlaczego za moje zaniedbania ktoś aż tak musi cierpieć, gdy najdrożsi grzeszników cieszą się jak najlepszym zdrowiem?

Wieści o cudach przyplływają do Jerozolimy szeroką strugą. Ale wiesz, kto mi o nich opowiadał najwięcej? Ten Judasz z Kariothu, który doprowadził mnie wówczas do Proroka. Przybył niedawno do Jerozolimy. Myszkuje po mieście. Węszy. Może go tu przysłał Jezus, by wybadał, jakie są wobec Niego nastroje ludzi świątyni, a może to sam Judasz nie jest jeszcze dostatecznie zdecydowany: zostać przy Mistrzu, czy powrócić na Bezetę. Zabawny człowieczek. Jest chory na pieniądź. Nie wiem, co by się z nim stało, gdyby w ja-

kiś nagły sposób stał się właścicielem wielkiego skarbu. Przepląciłby to chyba życiem. Bo wystarczy parę drachm, aby w nim wywołać gorączkę. Na policzki występują mu wtedy amarantowe rumieńce, a oczy poczynają nienaturalnie błyszczeć. Judasz nie znosi tamtych galilejskich rybaków, którzy również chodzą za Prorokiem. Uważa ich za głupców. Ale wobec Mistrza czuje lęk pomieszany z podziwem. Mówił ci o tym kupczyku, że jest to człowiek wcale sprytny. Przyznał mi się, że według niego moc, jaką włada Jezus, przerasta Jego umiejętność jej użycia. Z taką potęgą w słowach można zrobić coś więcej niż opowiadać rozpróżnionym Jubileuszem chłopom galilejskim nauki o kochaniu się wzajemnym. Co? — tego Judasz chyba nie wie. A jeżeli nawet wie, nie chce przede mną swych myśli wyjawić. Wydaje mi się, że jest w nim całe morze nienawiści. Dlaczego nosząc ją w sercu poszedł za Prorokiem liściowych słów i czynów — to jest dla mnie prawdziwą zagadką. Ale gotów jestem wierzyć, że najchętniej zwróciłby moc Mistrza w kierunku aktów gwałtu. Nienawidzi innych kupców, którzy przyczynili się do ruiny jego kramu, nienawidzi saduceuszów i lewitów, którzy pognębili go swoim złotem, nienawidzi ludzi możnych, bogatych, szczęśliwych. Ale równocześnie nienawidzi wszystkich, podobnych sobie nędzarzy. Nie należy się lękać jego ugrzecznieniem — to tylko sposób bycia, który odrzuci natiychmiast, jeśli tylko będzie miał do tego sposobność. Jest w nim bunt wobec wszystkiego, bunt dotkniętej własnej ambicji. To śmieszne, ale czasami wydaje mi się, że ten mały kupczyk, którego konkurencji wygrzył z jego kąta na Bezecie, nosi w sobie pragnienia wielokrotnie przerastające jego małą postać.

To także Judasz opowiedział mi historię wypędzenia Jezusa z Nazaretu. Nazaret, wiadomo, ma opinię miasta awanturników, łobuzów i oszustów. Jak ten Człowiek, niewątpliwie pełen cnót, umiał tam przeżyć przez całe swoje dzieciństwo i młodość — trudno sobie wyobrazić. Może gdyby żył wśród innych ludzi, spostrzeżonoby wcześniej Jego zdumiewające właściwości. W Nazarecie jednak odkryto Go dopiero, gdy już mówiły o Nim cała Judea i Galilea. Przyszedł do miasta, ono zaś powitało Go niedowierzającym gwarem. Nikt nie lubi się przyznawać, że czegoś nie dostrzegł, co inni zobaczyli. Nazaretanie wyruszyli do świątyni z minami wyrażającymi tysiące wątpliwości. Niewątpliwie w jednym byli zgodni, że nie byle czym będzie im musiał zaimpono-

wać ten *naggar*, którego braci Jakuba, Józefa, Judę i Szymona mieli w swym gronie i którego Matka stała wśród kobiet po drugiej stronie dzielącej synagogę kraty. Przed bożnicę przyniesiono kilku chorych. Ludzie skupieni w drzwiach obserwowali nadchodzącego Proroka. On zaś szedł w otoczeniu swoich uczniów. Przeszedł między chorymi, jakby ich nie spostrzegł. Nie uzdrowił nikogo. Wszedł do bożnicy. Gdy przyszła chwila czytania proroków, powstał z ławy i wstąpił na wzniesienie. Opowiadam ci, co mówił Judasz, ale wydaje mi się, jakbym Go sam widział, gdy spokojnym gestem rozwija rulon i głosem dobitnym, dźwięcznym i pełnym tyłu intonacyj odczytuje wersety. Natrafił na Izajasza. Proroctwa syna Amosa muszą odpowiadać jak żadne inne swą barwnością i poetyckością gustom Jezusa. Czytał:

„Duch Boży nade Mną. Namaścił mnie, bym głosił dobrą nowinę ubogim, niósł zdrowie żałującym, a wolność więzniom, otwierał oczy ślepym, spuszczał łaskę na cierpiących, wszystkim zaś głosił Rok Odpuszczenia i Miłosierdzia”... Podniósł znad zwoju na ludzi wielkie oczy, błękitne jak Morze Galilejskie, lecz jak ono ciemniejące, gdy wiatr zachodni zawieje. Jak łatwo odtworzyć sobie wszystkie gesty tego Człowieka, gdy się Go widziało bodaj raz jeden! Gdy powiedział z mocą, która zdaje się targać sercem: „Oto Pismo dokonało się w oczach waszych!” — w synagodze musiała zapanować miażdżąca wszystko cisza. Ludzie patrzyli oczami szeroko otwartymi. Teraz — sądzili — nastąpi to, czego oczekiwali. Nidy jeszcze moc cudotwórcza Jezusa nie okazała się równie potężna, jak w tym, co za chwilę zobaczą. Słuchali, tłumiąc oddech. On zaś przemawiał z rosnącą gwałtownością. — Ślepi! — wołał — Ślepi, głusi! Zbliża się wiosna, a wy nie wychodzicie z ziarnem w pole; nadchodzą deszcze, a wy nie zbieracie z pola dojrzałych kłosów. Ślepi! Znaków chcecie a znaków nie widzicie. Cudów chcecie a cuduście nie dostrzegli! Oto słowa, których słuchacie od setek lat. Cóż robią wasi biedni? Czy nie płaczą z głodu i zimna! A wasi więźniowie? Cierpią w łańcuchach! A grzesznicy? Grzeszą niewiedzą bardziej niż złością. A Rok Odpuszczenia? Gdzież ziarno pozostawione na polu dla ubogich? Gdzież odpoczynek święty? — Jego słowa leciały wartko. Nazarejczycy słuchali dość pokornie. Nawet kiwali głowami z uznaniem nad pięknością mowy. „Cy, cy, cy — mówił ten i tamten — patrzcie, patrzcie. Jak mówi! Nie do uwierzenia, że to ten sam Rzemieślnik, którego widzieliśmy przez lata, jak

strugał deski w swym warsztacie..." Ciągłe czekali, że po słowach przyjdą cudu. Ale gdy krzyknął: „Ślepi! Ciągłe znaku czekacie, a znak został wam od dawna dany!” — poruszyli się niechętnie. Jak to, nic im nie chce pokazać? Poczuli, że mają dosyć słuchania. Bez kpiny! My chcemy także coś zobaczyć. Ktoś nagle przerwał Prorokowi. Krzyknął:

— Dosyć gadania! Czyń cud!

Odezwali się inni:

— Uczyń cud! Cud! Uczyń cud! Słyszysz?!

Patrzył na nich chłodno... Żle mówię: On nigdy nie patrzy chłodno. Ale zdarza Mu się, że gdy ludzie domagają się od Niego natarczywie, czego On im nie chce lub nie może dać, Jego wzrok staje się szklisty i nieruchomy, jak u kogoś, kto wysiłkiem powstrzymuje łzy. Spoglądał na nich sponad skarg Izajasza. Jego usta poruszały się bez dźwięku. Ludzie krzyczeli coraz głośniejsze, teraz już wszyscy:

— Uczyń cud!

Może Jego bracia wołali także razem z innymi? Stał ciągle, mając przed sobą wyjąca zgrają. Jeżeli zna ludzi, powinien był wiedzieć, że w takim położeniu sztukmistrz musi zawsze ustąpić. Ambicja Nazaretu była w grze. Uczyniwszy cud mógłby im dalej wyrzucać ich kłamstwa, podłość, brak serca. Słuchaliby pokornie. Ale On powiedział im, co o nich myśli, a cudu nie chciał uczynić. Może nie mógł? Gdy uzdrowia, mówi czasami: „Wiara twoja cię uzdrowiła”. Może zesłanie dobra na człowieka wymaga od niego jakiegoś zrozumienia tego daru, jeśli zaś tego zrozumienia nie ma, dobro może się stać po prostu złem. W każdym razie był nieugięty. Zaczęto tupać.

— Cud! Cud! Uczyń cud! — wrzeszczeli.

Milczał, lecz nie ustępował z *tebuty*. Pozwolił im hałasować przez długą chwilę, zanim wreszcie podniósł rękę w górę na znak, że chce mówić. Uciszyli się natychmiast. Byli pewni wygranej. Oczekiwali, że ich zapyta z ustępliwym uśmiechem: więc co mam uczynić? Każdy miał już na ustach setkę pomysłów. U każdego Nazarejczyka powinna się być znaleźć natychmiast skrzynia ze złotem, ziemia wokół Nazaretu powinna być zacząć rodzić dziesięciokrotnie większy plon, źródło — do którego trzeba wędrować do podnóżka góry — winno było wytrysnąć na szczycie skały, bydlę trzeba, aby się rodziło tłuszciesze i nigdy nie chorowało...

Rzekł:

— Domagacie się ode Mnie cudu. Wołacie: innych leczyleś, pokaż teraz, jak się leczy swoich. Z Kafarnaum, z Kany przyszły o Tobie wieści. Nie chcemy wyglądać na gorszych niż tamci. Uczyni u nas prędko coś wielkiego. Prawda, o to wam chodzi? Ale Ja mówię wam: wrogami proroka są jego ojczyzna, jego dom, jego rodzina. Przypomnijcie sobie, że nie żadnej z wdów izraelskich została w dniach głodu powierzona opieka nad prorokiem Eliaszem, ale Fenicjanie z Sarepty. I nie trędowatych Izraelczyków wysyłał Elizeusz do Jordanu, by się w nim przemyli siedmiokrotnie, ale wodza syryjskiego...

Zdaje mi się, że słyszy ten krzyk, jaki wstrząsnął synagogą po tych słowach. Dopiekł im do żywego. Tłum zatrzęsł się, jak las uderzony podmuchem wiatru, i nagle runął w przód. Każdy Nazarejczyk, powiadają, jest urodzonym mordercą. Prorok miał krwawo zapłacić za swe zuchwałe słowa. Chwyciła Go setka rąk. Wleczono Go przez bożnicę, przez miasto, wyjąc, gwiżdżąc i krzycząc. Nieco za ostatnimi zabudowaniami Nazaretu, stok wzgórza, na którym leży miasto, tworzy strome urwisko. To tam powleczono Proroka. Gdyby Go strącono, połamałby ręce i nogi, a może postradałby w ogóle życie. Ale On, który dał się im bez oporu prowadzić aż do tego miejsca, nagle potrząsnął ramionami — i chmara napastników odpadła odeń, jak ostatnie liście strącone z drzewa, gdy się szarpnie pnem. Nie walczył z nimi. Wystarczył cień oporu, aby rozżarta, lecz tchórzliwa hałastrą odskoczyła do tyłu. Cudotwórca może być groźny — oni zaś wierzą, że On nie chciał a nie nie mógł dokonać wobec nich cudu. Rozgarnął ich jak mętną wodę i przeszedł środkiem. Nikt Mu nie próbował zabiec drogi. Zastygli w bezruchu z paluchami zakrzywionymi w kształt szponów, z krzykiem zamarłym na rozwartych ustach. Gdy ich minął, obejrzał się. Miał wzrok, który nazywam „chłodnym”. Może także odbijało się w nim zdziwienie. Znowu zawrócił. Oddalał się bez pośpiechu, samotny (Jego uczniowie rozproszyli się po krzakach). Wyssokie Jego plecy były zgarbione, jakby coś niósł. Jeszcze raz się obejrzał. Z góry widział całe Nazaret rozsypane na zboczu niby kości w trawie. W tym miejscu przeżył lata, kiedy był niczym. Dziś, gdy inne otwierają przed nim swoje bramy, Jego miasto wyrzekało Go się, odpędzało Go. Powinien był splunąć na ich złość bezsilną. Ale On zamiast gniewu roztkliwił się. Podniósł dłonie do twarzy, ramiona

poczęły Mu drżeć. Wyobraź sobie — płakał! Cóż oplakiwał? Przyziemne życie wśród ohydnych ludzi? A jednak Judasz mówi, że płakał, płakał długo.

Nieraz podobno zdarza Mu się płakać. On, który tyle może, płacze często, widząc, jak inni cierpią i płaczą. Jest w Nim jakby dwóch ludzi: jeden wie, że zdoła uzdrowić, lecz wcale się nie spieszy z działaniem, drugi zdaje się wykradać pierwszemu moc cudotwórczą, by czynić coś wbrew słuszości... Słuszością bowiem wydaje się być nieleczenie i niezdradzanie się z nadludzką potęgą...

Jezus nie uleczył chorych Nazarejczyków. Nie uleczył ich, choć wszyscy byli pewni, że właśnie wśród nich dokona największych Swych cudów. Gdzie indziej nie proszono Go o nie, a On uzdrawiał; tutaj czekano, że uzdrowi — On zaś przeszedł obojętnie... Może nie obojętnie. Zauważyłeś pewno, ile razy muszę poprawiać swoje wyrażenia. Ale jeśli w stosunku do innych ludzi zdarza się nam często upraszczać nasz sąd o nich, w stosunku do Niego upraszamy go zawsze. Zamiast mówić „przeszedł obojętnie” powinienem był powiedzieć: „przeszedł udając obojętność”. Ale i to „udawanie” jest czymś nieprawdziwym. On nie udaje. Jest jak nikt inny impulsywny w Swych uczuciach a jednocześnie jak nikt potrafi być zawsze panem Swoich impulsów. Jest człowiekiem jak każdy z nas: musi jeść, pić, spać, kochać, cierpieć. Nie ma ludzkiej słabości, której by się w Nim nie odnalazło. Ale to są tylko słabości. Czy nie wydaje ci się, Justusie, że zbyt często słabość miesza z grzechem. Wyobrażamy sobie cnotę jako stan bezsłabości. Tymczasem między słabością ludzką a grzechem leży granica podobna do granicy, dzielącej chorobę od śmierci. Nie każda choroba kończy się śmiercią, nie każdy chorujący skazany jest na śmierć. Istnieje jakiś moment przeskoku. I ten to moment jest decydujący. Cnota nie zawsze leży z dala od tego punktu. Czasami można ją odnaleźć nad samą krawędzią. Właśnie tam, gdzie się rodzi najtrudniej.

Tak więc nie ma tutaj Proroka z Nazaretu. Wędruje On po Galilei, uzdrawia, wypłasza szatanów, głosi nauki, w których jest najwięcej o kochaniu i wybaczeniu. Ja zaś zostałem sam z chorą Rut i z moim niepokojem, zrodzonym z myśli, że mógł ją ocalić — a ja Go o to nie poprosiłem. Sam nie wiem, dlaczego tak się stało...

A gdyby jeszcze pójść za Nim?

Od paru dni dręczy mnie przekonanie, że powinienem iść do Galilei, odnaleźć Go i prosić o pomoc. Chyba by mi nie odmówił? Aż śmieszne, że mogę myśleć o możliwości odmowy. Kimżeż On jest — a kim ja jestem! Powiedziałem wczoraj o tym pomyśle Judaszowi. Pospiesznie począł mnie namawiać na podróż do Galilei. Nie wiem, co się spodziewa na tym zarobić, ale czyni to z niezmierną gorliwością.

Lecz jeśli pojedę a On nic dla mnie nie zrobi? Wóz toczy się w dół z błyskawiczną szybkością. Nie, On nie może mi odmówić! Robi tyle dla innych. Robi to zawsze tym samym gestem bez wysiłku. Niech więc ocali Rut. Wtedy...

Bo właściwie czemu On uzdrawia? Nie jest lekarzem, który w tym widzi swoje zadanie. Uzdrawia zresztą jakby wbrew Sobie. Jakby dawał znak. Jaki znak? Mniejsza o to! Niech ocali Rut! Niech tylko ocali Rut! Całe moje życie zawisło od tego uzdrowienia!

NAD RZEKĄ

Drowi Z. KAHANOWI

na pamiątkę rozmów w Czarnieckiej Górze.

— Opowiedz coś, Janku... Już ci nie przeszkadzamy...

— Ale dlaczego ja mam zaczynać, niech Tadek mówi...

Lipcowy upał zlagodniał. Przycichł wrzask dziecięcy nad wodą. Leżeliśmy we trzech w cieniu wybudowanej rokity. Rzeka sunęła tak blisko, że drobny, płochliwy odblask igrał pod sklepieniem ostro pachnących liści, światełka łaskotały nam twarze, mrugały chwiejnie jak stada stynek, kiedy spłoszone posuwem szczupaka wypłynęły ponad zwierciadło wody.

Rzeka pociemniała, zmacona, z przejaśnieniami mielizn, odpoczywała między poprutymi brzegami. Dawno nie było deszczu, więc zanosiło od błotnistych zatok wonią przypominającą dzieciństwo, wakacyjnym lenistwem.

Roje drobnych muszek zapelniały przestrzeń raczej ruchem niż brzękiem. Czasami tylko duży bąk-ślepak odbiwszy się od pastwiska przegrzmiął nam nad głowami.

Przyglądałem się towarzyszom z niechętnym zdziwieniem. Zmienił się bardzo. Tadek miał oczy podkute, ręce mu drżały, gdy chciwie zapalał papierosa. Jankowi, gdy opuścił głowę i zwisły włosy, odsłaniało się ciemne łysiejące, różowa skóra spieczona od słońca.

— Klaki ci wylażą — drwiłem — pewno masz łóżko za krótkie...

Podgarnął czub niecierpliwie dłonią, strzepnął z palców zeschnięty listek.

— No, cóż, starzejemy się, chłopaki — odmruknął melancholijnie. — A tyś się, bracie, spisał, aż przykro patrzeć! Słuszny ci demokracja...

— I małżeństwo — dorzucił Tadek. — Choć to źle o tobie świadczy, bo dobry kogut zawsze chudy...

— Lata, lata mijają... Niewielu nas zostało, a i z tymi trudno się dogadać. Porożlaziło się bractwo, na dyrektorów ich wykiepowali. Dobrze, że choć do was trafiam...

Podrapałem się po nodze porosłej ciemnym włosem, zlepionym od niedawnej kąpieli. Jakoś nas tak naszły wspomnienia. Zналиśmy się zbyt dobrze, żeby łączyć, niejedną robotę razem odwaliliśmy, więc wybierałem z przeszłości to wszystko, co nam mogło burzliwą młodość przybliżyć, wabiło przekorą uśmiechu.

— No, jazda! Opowiadaj!

— Zaczęłeś o tej przesyłce — przypominał Tadek, ścierając grube ziarna piasku, przywarłe do policzka.

— A więc najpierw tytuł: „Wspaniała zdobycz”. Opowieść autentyczna.

— Jak zresztą wszystkie twoje — dorzucił sceptycznie Janek. — Wiemy już, co o tym sądzić. Oszczędź nam komentarzy...

— Wojna się miała ku końcowi, widać było wyraźnie, że jak na wschodzie dobrze stukną, to cały front się rozlezie. Było to w czerwcu, przed powstaniem, człowieka aż rozpierało. Szykowaliśmy się do pójścia w las. Jakiś tylko złapał komunikat, toś ręce zacierał i chodu do kąta, magazynki przeliczyć, uskładane na ostatnią rozprawę. Z bronią było nie najgorzej, bo Włosi przed odjazdem urządzili wyprzedaż, tylko z butami było kiepsko.

Znacie Zembrzyce? Szewc na szewcu siedzi, a jak nie szewc, to domowa garbarnia z podwórza zajeżdża, że mało nosa nie ukręci. Pod każdym łóżkiem cebrzyk z namoczoną skórą, domowa wyprawa, a nie raz lepsza od fabrycznej.

Mieliśmy tam swoich ludzi, zamawiamy więc buty. Już mają iść na kopyta, a tu właśnie „czarni” wymietli chałupy i całą skórę diabli wzięli. Trzeba było poczekać. A ty wiesz, jak u nas, najpierw nic... Długo nic... A potem gwałt, „góra” zaczyna dusić, żeby zaraz, żeby już...

Trzeba było buty zrobić. Obstawiliśmy drogi, zaczęliśmy niuchać po punktach załadunkowych. Wreszcie dają znać — są buty. Jada buty do Reichu, obstawa nieduża, tylko wywalić tor i brać!

Miejsce było dobre, zakręt, pagórki, trochę lasu na zapleczu. Przy samym torze jałowce, od chłopca nocą nie odróżnisz. Założyłem ładunki, odprowadziłem druty. Ułożyliśmy się wygodnie w gnieździe

wymoszczonym sianem, bo o zmierzchu deszczem po stoku przetrząsało.

Dłuży się takie czekanie, choć godzinę znasz, do ostatniej chwili nie wiadomo, czy składu nie przestawili.

Wreszcie podają hasło: „Jedzie, jedzie”.

„Musi być dobrze naprany, ciężko mu pod górę” — mruczy Pantera, który przy mnie leżał.

Szyny zaczęły gadać. Był już blisko. Zamglily się latarnie. Jedzie, sapie, jakby się kołami zapierał, kłębem iskry wywala. Przed lokomotywą dwie lory z szutrem, zmądrzeli Niemcy, już im min naciskowych nie założysz. Leżę, czuję, jak się głowy ku mnie zwracają. Klucz od maszynki mrówki oblaży, potnieją palce.

„Już bracie, puszczaj!”

„Nie jeszcze, jak cię komin minie...”

Wyczekałem. Zwolniłem zacisk.

Błysk pod maszyną. Dźwignęła się i przechyliła na bok. Ściana lasu grzmot podwoiła. Wagony wskakiwały jeden na drugi jak króliki. Trzask łamanych desek, krzyki, strzelanina. Pokazało się, że w środku siedł wagon z wehrmachtem. Urlopnicy nie chcieli nadstawiać głowy tak daleko od frontu. Otworzyli tylko ogień i pojedynczo, poprzez rów zaszyli się w jałowcach. Udawali po prostu, że ich nie ma.

Podbiegłem do lokomotywy. Para biła na boki, żeś nic nie dojrzał. Lataliśmy od wagonu do wagonu. Byłaby robota z szukaniem, gdyby kolejarze nie pokazali. Zamiast skóry fasowaliśmy nowiutkie buty, całe grona saperek. Na fury trzeba było długo czekać, bo się chłopaki popłoszyli, gdy echo strzelaniny po górach rozniosło. Więc na razie każdy na własną rękę zdobycz szarpał.

„Chodźcie, panowie, do pocztowego” — namawiał brekowy, przysłaniając latarkę z rozbitą szybką — „tam jest sam miód! Chodźcie przesyłki do vaterlandu patroszyć!”

Zaraz się zleciała cała kupa chłopaków. Przylazł i maszynista. Kłął, żeśmy go nie ostrzegli.

„Przecie mogłem wyskoczyć” — stękał. Kawa mu z nosa ciekła, kropił krwią schylając się po niemieckich pinklach.

„Co wam się stało? Jest pan ranny?”

„N'e, tylko mi bok węglem przytłukło. A pomocnik ma rękę wybitą, muszę i dla niego jakieś odszkodowanie wybrać”.

„A gdzież to schowasz, chłopie?” — zdumiałem się.

„Zagrzebiem w tendrze pod węglem. I tak na wasze konto pójdzie”.

Wdrapałem się do przechylonego wagonu, deptałem po paczkach i walizach. Pantera już wyciągnął pasek, starannie podług wagi dobierał bagaż, by go na ramię zarzucić.

„Uważaj, bracie, bo cię portki oblecą, jak przyjdzie do wiania — ostrzegalem. — Nie ma się co tu rozkładać...”

„Aby tylko kawałek od toru, aby w las... Tam się przesortuje” — odpowiedział, wysuwając głowę w ciemność. Wozy już ścichły, tylko para jęczała uchodząc z rozdartych tłoków, białym kłębem obrastała lokomotywę.

Omiotłem wagon latarką. Nagle zobaczyłem przechyloną skrzynkę z czerwonymi napisami: „Sztab Generalny Berlin”. Adres był dobry, nadawca też: „Dowództwo Grupy Pancernej”. Pomyślałem — zawartość powinna być interesująca, do diabła widniało naklejek — „OSTROŻNIE!” i „Nie przewracać!”

Postawiłem skrzynkę sztorcem. Miała jakiś metr, na pięćdziesiąt w kwadrat. Wytoczyłem ją do drzwi, przykucnąwszy wziąłem na ramię. Dała się nieść.

Tor już opustoszał. Byliśmy ostatni. Buty nasze zgrzytały na tłuczniu między podkładami. Niemcy w ciemności zaczynali się zwoływać, wysuwali głowy spod krzaków jak kuropatwy.

Noc zmętniała, gwiazdy już się zacierały. Wiecie, jak w górach cisza gra. Daleko zaturkotały wozy i w kotlinie głosy przygasły. W mocną woń podleśnych łąk mieszała się smuga cierpkiego dymu machorkowego i przepoconych drelichów. Powietrze było nieruchome jak zwykle na slotę. Szliśmy skrótnymi. Chłopaki pogadywali cicho, przechwalali się zdobyczą.

Skrzynka gniotła mi ramię. Więtrzyłem w niej albo nową broń, albo cenną przesyłkę, „grzecznościowy prezent” przekazywany do sztabu na otarcie łez. Czulem, że to będzie cenny łup.

Powoli szereg się wydłużał. Za mną stąpał Pantera, który prócz paczek dźwigał moją maszynkę. Kłął, że mu się o biodro obija.

— Jaką znów maszynkę? — poruszył się Tadek. Śmigał witką odpędzając baka, który nam między głowami w wirze skrzydełek zawisał.

— No, elektryczną, co daje iskrę... Do odpalania ładunków przy minowaniu. Mieliśmy kupę czasu. Nim ściągną żandarmerię, zbiorą zeznania, opiszą sprawę, zadekujemy się po przysiółkach.

Gdy potykałem się na korzeniach, w skrzynce coś postukiwało lekko. Niebo zajaśniało rozmażanym światłem. Wstawał niechętny dzień, zasnuły mgłami. Przewiewało białawym pyłem na wierzchołkach świerków, dymiło smugami po przesiece. Deszcz wisiał w powietrzu.

Skrzynka zaczynała budzić apetyty. Szliśmy śliską, gliniastą ścieżką, raz stromo pod górę, to z pieca na łeb. Zasapałem się. Z każdym podejściem skrzynka przybierała na wadze.

„Daj, pomogę ci — przystanął Zemsta — „podzielimy się potem”. Nawet porucznik Kłos przeczytawszy naklejki gwizdnął domyślnie: „Ale masz nosa... Chcesz, to ci ulżymy, sam się podźwigasz, chłopie”.

Dużą walizę, spiętą rzemieniami, włożył z wysiłkiem.

„Chcesz pół na pół, zrobimy wymianę, tak jak stoł, na ślepo”.

Gdy dysząc, wsparty o drzewo, pokręciłem tylko głową, opukał skrzynkę zazdrośnie i westchnął ciężko: „Aleś chytry”.

Cała gromada za mną zgłaszała pomoc za udział w łupach.

„Mogliście brać! Czy wam kto bronił, nie trzeba się było na pierwsze z brzegu łakomić” — szydziłem — „trzeba zawsze z głową”.

Wreszcie po którymś pagórku i ja miałem dość. Zeszliśmy kawałek od drogi, żeby nie na oczach... Położyłem skrzynkę na pniaku. Ukreśliłem plomby.

„Dawajcie bagnet, otwieramy!”

Podważyłem wieko.

„Uważaj stary, żeby ci w łapach nie rąbnęło. Licho wie, co tam siedzi”.

„Odsuńcie się, chłopaki, ja wam radzę” — powiedziałem złośliwie

— „bo was szkoda, po co macie ze mną ginąć”.

Obstąpili mnie jeszcze ciaśniej.

Jeden tylko porucznik Kłos został na ścieżce i grzebał w zdobycznej walizie.

Spodem było blaszane pudło z wymalowaną swastyką i numerami. Wbiłem bagnet i powoli prulem blachę. Niżej — warstwa kruchej izolacji, która zamgliła się na powietrzu. Powiało ziębem w palce.

Cóż to jest?

„Suchy lód” — rozpoznał jeden, więc wytrzepałem świństwo.

Wewnętrzne pudło z cienkiej blachy krajało się łatwo jak tektura. W szparze błysnęło coś jaskrawo.

Nagle chłopaki zaczęli ryczeć, tłukli mnie po ramieniu, zataczali się ze śmiechu. Stałem z ogłupiałą miną, potem i ja parsknąłem.

Uciszyłem ich jednak szybko.

„Słuchaj, Kłoso!” — zawolałem do porucznika — „mogę się z tobą podzielić albo chcesz, zamienimy się? Ale wystarczy pół na pół!”

„Dobra, niech będzie” — przystał łatwo — „a co tam masz?”

„Chodź zobacz! Jeszcze takiej zdobyczy nie widział!”

Porzucił walizkę, przepchał się przez krzewy. Zajrzał do skrzynki, potem cofnął się, zaskoczony.

„Pół generała! Niech krew zaleje!”

Spod odgiętej blachy widniały klapy kołnierza podwiązanego wstążką żelaznego krzyża. Czapkę miał zsuniętą na oczy, jakby go już światło raziło. Niżej był jak niemowlę w pieluszkę owinięty hitlerowską flagą.

Pół generała, któremu bomba nie naruszyła popiersia, a zasługi zapewniały pogrzeb na koszt Reichu, wysyłano dyskretnie do Berlina.

Porzuciliśmy skrzynkę w krzakach, między paprociami. Strzępiaste liście chwiały się pod biczami deszczu. Odchodziłem wściekły. Po diabła go dygowałem taki kawał. Co mnie podkuśiło? Zamiast wziąć zwykłą walizkę!

Zmoczony nagłą ulewą, zły, zacząłem się wyklócać z Kłosem o swoją część. Próbował się wykręcić, ale chłopcy, którzy dotąd ze mnie sztydzieli, wsparli mnie solidarnie. Słowo się rzekło, musiał ustąpić. Z żalem rzucił mi dwie wehrmachtowe koszule.

Przez chwilę słuchaliśmy szelestu gałązek wierzbowych, plusku rzeki. Nagle Tadek wyprężył się i wrzasnął:

— Tnie mnie po plecach! Bijże go!

— Nie ruszaj się! Bo odleci! — krzyknął Janek i gruchnął go z całej siły dłonią. — Popatrz, jeszcze żyje bestia!

Potrząsał trzymanym za skrzydła wielkim bakiem - krowiarzem.

— Nie musiałeś tak walić — rozcierał sobie Tadek ugrzyzione miejsce. — Aż mi coś w płucach jętko...

— Co ty wiesz? Pasałeś kiedy? One mają cholernie twarde żywy. Taki oberwie chwostem, spadnie, myślisz gotów, a on wygrzeje się na

piasku, rozprostuje skrzydła, leci i dalej tnie! Ale się krwią ocyczał, popatrz, aż świeci pod światło czerwono!

— Wyrzuć to świństwo, bo mi się rzygać chce — prosił Tadek z grymasem prawdziwego obrzydzenia.

Janek zeszedł nad wodę, cisnął bąka na oliwkową powierzchnię. Zaraz się zbiegły stynki, trącały go pyszczkami, ale nie mogły połknąć. Powoli, wirując w zamęcie srebrnych błysków spływał znoszony prądem.

— Cóżes ty się zrobił taki wrażliwy jak panienka?

— Żebyście to mogli zrozumieć — westchnął Tadek — no, brzydzą się, aż mnie otrzepuje... Jakbyś przeżył to co ja, już byś się nie dziwił.

Zaklaskała koło nas woda, stado krów popychając się parło ku środkowi rzeki. Pastuch brodził przy brzegu, pryskał im na grzbiety czerpiąc wodę w obie garście.

Powiało oborą, zmieszaną wonią mleka i mierzwy.

— Teraz się trzeba piłnować, bo już muchy lecą — powiedział Janek, ułamał gałązkę i omiatał nią plecy. — Na co czekasz? — trącił Tadek — poślin ugryzione i opowiadaj...

— Ale mi bułę wywalilo, puchnie w oczach — zaczął Tadek. Potem mamrotał zapalając papierosa. — Pamiętacie, jak mnie w 43-cim aresztowano...

Kiwnęliśmy głowami. Jak mieliśmy zapomnieć, kiedy trzeba było wiać, byliśmy bezpośrednio zainteresowani.

— Czy zdarzyło wam się kiedy wrębać zapieczonego w chlebie karalucha?

— Idź do diabła!

— A widzicie! Mnie się to przytrafiło, jak byłem taki mały. I odtąd dranie mnie prześladują.

— Dlatego wydłubywałeś spęczniałe rodzyнки z ciasta ku oburzeniu mojej matki?

— Aha. Wtedy było tak. Musiałem zmienić mieszkanie. Dostałem pokój w Jaskółczej. Znać te kąty? Małe domki papą kryte z gankami od podwórza, na poręczach zawsze pełno wietrzącej się pościeli. Przepelniony śmietnik i ten zapach przekwitającego dzikiego bzu i moczu, bo jak się tylko ściemniło, wszyscy pod mur chodzili, choć stróż napędzał.

Ludzie byli mi życzliwi, tylko te karaluchy... Ledwie się położyłem, już się zaczynała inwazja. Przez szparę nad progiem wlewała się czarna struga. Szumiały po podłodze. Gdy wstawałem, żeby zapalić światło, wzdęte ich odwłoki pstrykały tłusto pod bosą stopą. Przemowny wstręt z dzieciństwa odradzał się dreszczem.

Nikt z nas nie patrzył dalej jak koniec nosa. Dom wydał mi się bezpieczny, bo roboty w nim nie prowadziłem. Oczywiście nie pomyślałem, że nad moją głową, w mansardzie, może jakaś „dzika” grupa mieć swoją drukarnię.

Jednej nocy zaczął się gwałt, kopanie w drzwi. Spędzono nas wszystkich na podwórzu, położono nosami na wygryzionym asfalcie.

Był koniec maja, po deszczu. Czułem, jak mi nogawka podżamy moknie, leżałem prawie w kałuży. Ludzie obok postękiwali, kobiety się modliły. Dzieci ze snu wybite buczały cicho, powtulane nosami w miękkie ciała matek. Chciałem się przetoczyć, ale zaraz zagadła parabellka i kula syknęła mi nad głową, stuknęła w przepełniony śmietnik.

Trzeba więc było leżeć nieruchomo z rękami splecionymi na grzbiecie i czekać. Na górze już robiono rewizję. Słyszałem, jak łamano graty, jakiś kłęb szamocących się ludzi docierał ciasno na schodach.

Światło latarni gazowej zielono pełgało po asfalcie. Byłem dziwnie spokojny, obserwowałem wszystko z wielką ostrością. Myślałem: czy rozebrali piec i znaleźli Visa? Kto jutro do mnie przyjdzie i wpadnie? Co z nami zrobią? Dopóki byłem w gromadzie, nie ulegałem panice.

Nagle z garści obierzyn, spod kupy popiołu wysunął się wielki karaluch. Był może metr od mojej twarzy. Ruszył zygzakowatym, histerycznym chodem. Ogarnął mnie taki wstręt, że chciałem się zerwać. Modliłem się, żeby skręcił. Ale widać wabił go cień mojej głowy, bo sunął prosto. Przebrnął kałużę, znaczył zamoczonym odwłokiem świetlistą smużkę na asfalcie. Nagle zawahał się i przystanął. Patrzył na mnie, jakby mnie hipnotyzował. Poruszał długimi wąsami.

Zacząłem dmuchać z całej siły. Cofnął się zaskoczony. Potem jednak położył wąsy na grzbiecie i parł naprzód. Gorzka ślina napływała mi do gardła. Nie było SS-manów, obławy, lęku — tylko on i ja. I ta odraza, co falowała we wnętrzościach.

Przymknąłem oczy i dałem ze wszystkich sił. Był może o dłoń od mych warg, kiedy zaświdrował gwizdek, kazano wszystkim wstać, a mężczyzn popędzono do budy, co pod dom zajechała. Wierz mi, biegłem do auta z ogromną ulgą. Witałem niemal z radością więzienie.

„Ale mi się udało” — dyszałem — „ale mam szczęście...” Gdy inni dookoła płakali.

Roześmialiśmy się z dawną, szczenięcą bez troską.

— Teraz rozumiem, dlaczego nam powiedziano, że siedłeś do auta z uśmiechem na ustach, z pogardą... Imponowałeś nam odwagą!

Wsparty na łokciach leżałem niedbale. Spłowiełe niebo nabierało barwę, widziałem to wyraźnie w zbłękitniałej wodzie. Jaskółki stromym łukiem ulatywały pod obłok, wysoko, na pogodę. Słońce wdzierало się przez gałęzie, pryskało w zmrużone oczy iskrami dokuczliwie, jak to bywa przed zachodem. Krowy nadal dumwały, z pysków zwieszonych nad zwierciadłem wody wysnuwały się srebrne nici śliny. Pierwszy powiew przeczesał dolinę, zaszeleścił w wiklinach nadbrzeża.

— Zaczyna nam dokuczać słoneczko — powiedział Janek — skóra mi się już łuszczy...

— Będiesz piszczał dziś w nocy...

— Ale teraz załączaj tę historię z łaźnią!

— Kiedy ja nie umiem opowiadać.

— Kolejność była ustalona, nie wykręcaj się!

Podciągnął kolana. Długo tarł palcami lysiejące ciemie, wreszcie przymrużył oczy, z uśmiechkiem ledwie pełgającym na wargach, zaczął niedbale:

— Rok 42. Lato. Pojechałem z jednym facetem robić przegląd w terenie. Auto „Społem”, czterech ludzi — szofer, ja, adiutant Ważnego i sam Ważny. W kieszeni zezwolenie z gapą na organizowanie skupu pierza dla niemieckich szpitali, krótko mówiąc dobry parawan. Był to czas, gdy się władze kociły, na jedną dziurę po trzech kandydatów na wojewodów, dziesięciu starostów i ze trzydzieści organizacji wspierających, choćby z samych rodzin przyszłych dygnitarzy. Występowałem w charakterze zrzutka. Parę zdań umiałem po angielsku. Gdy już żadne argumenty i obietnice nie wystarczały, łgałem w ucho o tajnej misji, o zaufaniu, jakim darzy sam Churchill owego prowincjonalnego pętaka, no i skutkowało.

Ważny notował wszystko szyfrem, którego na drugi dzień nie mógł odczytać, bo szczegółowo wypytywał adiutanta, z kim rozmawiali i co ostatecznie ustalono. Prócz siwych kędziorów za uszami i dwóch par okularów — jedno do czytania szyfrów, drugie do patrzenia w świetlaną przyszłość — Ważny miał pewną słabość, domagał się stale stuprocentowego bezpieczeństwa. Żądał murowanej meliny.

Dobiliśmy przed wieczorem do Biecza. Miasteczko znam jak własną kieszeń. Walę do magistratu, tam sami moi, umawiam kontakty i przede wszystkim żądam kwatery dla Ważnego.

Kazek, który tam kontyngenty fałszował, morowy chłop, rozważył go zresztą... Ołóż Kazek proponuje nocleg u kanonika przy farze, potem ciągnie do aptekarza, bo ten ma sławną dzięgielówkę, wreszcie jak go wziąłem za łeb i potrząsałem, wołając: „Człowieku, to ma być nocleg dla KONSPIRATORA, sicherowa kryjowa”, stuknął się w czoło i oświadczył: „Wstaw go po prostu do mnie, było nie było, ustąpię mu własne łóżko!”

Wreszcie się dogadaliśmy. Zrozumiał, o co mi chodzi. „Mam — mówi — mam coś takiego, że wam oko zbieleje! Jest u nas łaźnia miejska, ale od roku zepsuta. W niej na pięterku wielki bak z pokrywą. Do baku wsadzimy dwa materace, przeciągnie się drut z oprawką, więc i światło jest! No, co chcesz więcej: nocleg i pewny, i wygodny! Może ci mam jeszcze nocnik przynieść?”

„A kto ma klucze od łaźni?”

„Nikt nie ma. Po prostu wiszą u nas w magistracie, na portierce. Będę swój wieszal, to przy okazji wezmę tamten”.

Poszliśmy sprawdzić. Wszystko grało. Z wielkimi ostrożnościami wprowadziłem Ważnego. Kazek przytknął drzwi, przyniósł nawet jakąś angielską książkę dla delegata.

Ważny wspiął się po drabinie, zapalił światło i wlaź pod pokrywę z zadowoleniem. Słyszałem, jak dudnił z wnętrza same pochwały... Miejsce — odpowiadało jego wyobrażeniom o robocie podziemnej.

Wobec tego powiedziałem: „Dobranoc” i z szoferem poszliśmy do kuzynek, których mi nigdzie nie brakuje.

Rano wstałem z ciężkim łbem. Popiłem maślanki. Pytam, co nowego, macam brodę, golić się, nie golić... A one koło mnie tajem-

niczo: „Szu, szu, szu”. „No, mówcież jasno, widzicie, że człek z waszej winy niewyspany...”

W całym mieście aż huczy, jakichś Żydów z samego rana łapali.

„Aha” — pokiwałem głową — „nie moja sprawa”. Ale zaraz coś mnie tknęło. Gołę się na chybcika, kuzynki skaczą, jedna wodę, druga ręcznik grzeje... A tu wpada Kazek.

„Wsypa z meliną” — drze się od proga — „Niemcy obstawili łaźnię!”

„A co z naszymi?”

„Zwiali. A na co mieli czekać? Klną teraz. Chcą cię gwałtownie widzieć”.

I zaczyna sprawę referować:

„To nie moja wina. Wieczorem przyszedł telefonogram: przygotować kwatery dla batalionu wehrmachtu, przychodzi z frontu na odpoczynek. Uruchomić łaźnię, bo trzeba na bohaterach wszy wytępić.

O świetle ściągnięto majstra, ten wziął chłopaka do pomocy, chłopak młotek i kłapcęgi, no i poszli. Klucza oczywiście nie było, ale stróż otworzył swoim, kłódka seryjna, więc wszystkie pasują.

Majster zaczął bak opukiwać, przygrzał parę razy młotkiem, potem kazał pomocnikowi zajrzeć, czy kamień ładnie odchodzi. Ten wsadził głowę do kotła, zagulgotał, pofikał nogami i wsiąkł. Woła majster, a tu nic. Nagle się kłapa podnosi, pokazuje się rewolwer, a potem głowa. Nie czekał dłużej, tylko skok za bramę i drze się o ratunek. A tamci za nim. On na rynek, a tamci mu na pięty następują, wreszcie wpadł do magistratu... Ruch robi w mieście, że się Żydzi z Tarnowa w łaźni chowali. Nawet książkę żydowską znaleziono...”

„Przecież to była angielska?”

„Wszystko jedno, granatowi ustalili. Grunt, że wiedzieli o rewolwerze i nie kwapili się z pościgiem. Adiutant, chłop z głową, więc trafili do mnie. Zjedli śniadanie, teraz chcą z tobą gadać”.

„Ale na co ja im jestem tak gwałtownie potrzebny?”

„Nie wiem” — rozłożył ręce — „może cię chcą opieprzyć?”

Jednak sprawa była całkiem inna. Ważny musiał się przed kimś pochwalić, ustalał jednolitą wersję, potrzebował audytorium.

Chodził po izbie, nakręcał na palce srebrne loczki za uszami.

„Co ja przeżyłem” — szeptał — „to prawdziwy cud, że uszliśmy cało”.

Adiutant wyskrobywał jeszcze jajecznicę, miał dystans do wydarzeń, więc tylko mrugał na mnie.

Musiałem mieć minę zbaraniałą, bo Ważny poklepał mnie po ramieniu. „Niech się pan, na miłość boską, nie przejmuję... Najgorsze już za nami... Wiem, że pan gwarantował moje bezpieczeństwo”.

„Spaliśmy jeszcze mocno utrudzeni (kapujecie: „utrudzeni” — mówię) — kiedy nagle grzmot wstrząsnął naszym schronieniem. Uniosłem głowę. Serce mi wali. Nie mogę okularów znaleźć. „Poruczniku — mówię — strzelają”.

A tu drugi raz, prosto we mnie. Poderwałem się i czuję, że dostanę w skroń. Osunąłem się na materac.

„Blacha za gruba, nie przejdzie” — pociesza mnie porucznik.

Macam ostrożnie głowę, krwi nie czuję, więc to tylko rikoszet.

Cisza. Czekamy. Tysiące myśli. Ostatnie chwile.

Naraz słyszę — ktoś włazi po drabinie. Zaczailiśmy się.

Podniósł kłapę, wsunął głowę, świeci zapalką, czy jesteśmy naprawdę zabici. To my go za łeb. Wciągnęliśmy do środka, pod materac i siadamy, jest pierwszy jeniec. Był tak przerażony, że nawet nie krzyczał.

Teraz trzeba było wykorzystać zaskoczenie. „Poruczniku, naprzód” — zawolałem — Wystawiłem rękę z rewolwerem, żeby wiedzieli — żywcem nas nie wezmą... Potem wyjrzałem. Tamten drugi już uciekał. My za nim. Jeszcze nie wycelowałem, bo muszę zmieniać okulary, a ten myk za róg. Byłbym go ścigał, ale mnie porucznik pohamował... Dobro sprawy nie pozwala mi się narażać...”

„Cóż mi pozostawało?” — mówi Janek. — „Trzasnąłem kopytami, gratulowałem ocalenia, podziwiałem odwagę”.

W jakiś czas potem dotarł do Londynu. Tam poważnie potraktowano jego opowiadania, dostał odznaczenie. Napisał pamiętniki. Z całej tej historii zrobiono nawet w Ameryce scenariusz i nakręcono film o Ruchu Oporu w Holandii.

Ale to już sprawy ponure...

— Dosyć chłopaki, czas oplukać cielska — przeciągał się Tadek

— No, idziecie...

Daleko jak stado obłoków gęsi biegały pod brzegiem.

— Trzeba się popluskać — westchnął Janek. — Wiecie, zdaje mi się, że nauczyliśmy się wielkiej sztuki, pamiętamy tylko to, co przestało boleć...

— To nie nasza zasługa, to życie wypłukuje z nas przeszłość. Niedługo każdy z nas będzie jak muszla, co ledwie odszumi echem dawnego potopu...

— Ple, ple, ple... Zostaw to dla literatury, z nami mów po ludzku! — krzyknął Tadek — I do wody! Jazda!

Po chwili trzy nasze głowy widniały na powierzchni, szerokimi łukami rozchodziły się fale. Słońce czerwono ścieliło się w fałdach. Niebo dogasało, ziemia zaczynała oddychać. Z łąk odezwał się twardo pierwszy derkacz.

WŁASNY DRAMAT SŁOWACKIEGO

1

Jednego ze swych poetyckich sobowtórów nazwał Słowacki „synem nieszczęścia i gromu”. Z pełną słuszością moglibyśmy to nazwanie zastosować do niego samego. Rzeczywiście był on dzieckiem czasu mrocznego; dwa żalosne bieguny, na których stała jego kołębka, wykołysały mu młodość, a stukot ich pobrzmiwał w uszach długo jeszcze potem: nieszczęście, jakie przygniotło ziemię polską po utracie niepodległości, i grom, „occidentis fulgur”, który przetoczywszy się ponad Europą rozładował się i wsiąknął w skały Sw. Heleny — oto dwa uderzenia, które wycisnęły głębokie znamiona na duszy Słowackiego i na żywiej odczuwających, bardziej uczulonych duszach jego pokolenia. Dwa te cienie omroczyły wiosnę jego życia, a dreszczem z nich poczętym miały długo jeszcze wibrować jego nerwy.

Oblicze i dolę tamtego pokolenia, które wchodziło w świadomość siebie po roku 1815, odsłonił Alfred de Musset ze wstrząsającą przenikliwością. Czytając początkowe karty „Spowiedzi dziecięcia wieku”, porwani rozwiniętą tam bolesną diagnozą sytuacji duchowej ówczesnej młodzieży francuskiej, co chwila powściągać musimy okrzyk: Ależ tak! To nie tylko wy, ale i my! To nie tylko Musset, ale i Słowacki! Jednakże tu i tam pokolenie pogrobowców.

„Przeszłości już nie chcieli, wiary bowiem nie da się wrócić. Przyszłość kochali, ale cóż! — tak jak Pygmalion Galateę: była dla nich niby kochanką z marmuru; czekali, aby ożywiła się, aby krew ubarwiła jej żyły. Zostawała im tedy obecność, duch czasu, anioł zmierzchu, będącego ni to dniem, ni nocą; siedział na worku z wapnem, pełnym kości, zatulony w płaszcz samolubstwa, drżący od strasznego zimna...

„Cała choroba obecnego wieku pochodzi z dwóch przyczyn: ludzie, którzy przebyli rok 1793 i 1814, noszą w sercu dwie rany: Wszystko

co było — już nie jest, wszystko co będzie — jeszcze nie jest. Nie szukajcie gdzie indziej tajemnicy naszych bólów”.

Na tym opustoszałym pograniczu czasów — z najpiękniejszego posiewu cóż mogło wyrósć?

„Umysły gorące, bolesne, dusze rozlewne i potrzebujące nie-skończoności pochyliły głowy płacząc; spowiły się w chorobliwe marzenia: wątłe trzciny na oceanie goryczy”.

Na tym rozdrożu historii, na najbardziej jałowej zaprawie rozczarowania — o czymże szumieć mogły owe wątłe trzciny przybrzeżne?

„Młodzi ludzie zużywali beczynną siłę w upajaniu się rozpaczą. Drwić ze sławy, z religii, z miłości, ze wszystkiego w świecie — to wielka pociecha dla tych, którzy nie wiedzą, co począc; drwią w ten sposób z samych siebie i rozgrzeszają się, krytykując. Miło jest wreszcie uważać się za nieszczęśliwego wówczas, gdy się jest tylko pustym i znudzonym”¹⁾.

Słowacki zaś więcej niż ktokolwiek inny był predysponowany na utwierdzenie się w takiej właśnie formacji psychicznej: słabowity i wąty, zamknięty w domowej dusznej atmosferze czczego kosmopolityzmu i skwapliwej ugodowości, nie miał popędu do sięgania korzeniami w to podglebie budzącej się energii narodowej, skąd ciągnęli miazgę żywotną filomaci. Rósł więc między niewiarą a marzeniem, zabawiał się wyrabianiem w sobie woli magicznej, której nie było do czego użyć. Snił o Achillesie, ale przybierał coraz wyraźniej pozę Manfreda. Gdyby przyszło do spowiedzi, musiałby — jak Kordian księdzu — wyznać swój grzech najcięższy:

— Nie byliż ludzie przyjaciółmi twymi?

— Nikt!...

Wzgardą zaprawionym poczuciem osobności, inności osłonił się od świata, odgraniczył się od narodu, od rówieśnych. Ten właśnie stan odtworzał on też z predylekcją w swych dziełach. Arab, jedna z wczesnych emanacji poetyckich Słowackiego, jako o najwyższym szczęściu marzy o ucieczce poza współczesność:

¹⁾ Alfred de Musset, „Spowiedź dziecięcia wieku”, Przełożył B. o. v., Warszawa, 1920, s. 9 i n.

Niech tylko żaden, żaden człowiek żywy
Tej samotności przerwać się nie waży!

Nie kwapi się więc, by — jak Farys — z tej samotności wyciągnąć „ku światu ramiona uprzejme”.

Jakoż czytelnika pierwszych utworów Słowackiego uderzyć musi pewien rys znamieny: nieobecność w nich zbiorowości, brak troski o gromadę, o radości i cierpienia takiej czy innej agregacji ludzkiej. Są to wszystko historie indywidualne, nieomal egotyczne, rozgrywają się między człowiekiem a człowiekiem, głównie w głębi dusz tych jednostek. Świata zaś zewnętrznego, zespołowego, prawie jakby nie było, a jeśli jest, to tylko jako nienawistna, głucha ściana więzienna, w którą rozgoryczenie i rozpacz biją zakrwawionymi pięściami. Braku tego współczynnika zbiorowości poeta jakby nie dostrzegał, a dostrzegłszy nawet — niemocen jest mu zapobiec.

W „Marii Stuart” np. dramat zawiązuje się jak gdyby chwytem Alfieriego. Przeciwno katolickiemu otoczeniu królowej buntuje się społeczeństwo protestanckie. Zapowiada się dramat o potężnej dynamice: światopogląd stanie przeciwko światopoglądowi, wiara przeciwko wierze. Tymczasem nic z tego. Z dalszych aktów konflikt zbiorowości, zmaganie się dwu sił o władzę, kolizja dwóch wyznań znika, a konflikt właściwy osadzi się w zawikłanych labiryntach namiętności miłosnej, poetycki zaś rozpęd dramaturga — zamiast wyrażać zamęt dziejowy — skoncentruje się w rozkładaniu, rękami Pazia, barwnego wachlarza rozkwitających uczuć u stóp ... Ludki? Nie, królowej szkockiej.

Także w „Bieleckim” podobna nieobecność zbiorowości jako siły aktywnej, jako motoru kierującego, a przynajmniej regulującego postępowanie jednostki. Bohater, dla dopełnienia zemsty, dopuszcza się najokropniejszego występku: zdrady narodowej, zaprzaństwa. Nic atoli nie słyszymy o jakichś jego skrupułach, wahaniach czy przemaganiach się wewnętrznych z tego powodu. Twarde musiał mieć ten człowiek serce, żaden wyrzut sumienia go nie zarysował. Pośród Tatarów nie dosięgała go zgryzota; zdobywał jedwabie i klejnoty, którymi ustroi potem swą żonę. Nie wołała do niego w nocach bezsen-nych daleka zdradzona ojczyzna, dla głosu jej nie miał ucha. Toteż kiedy poeta sytego zemsty poraża aż na śmierć słowem klątwy zasły-

szanym z kazalnicy, musimy to odczuwać jako nie umotywowaną do-
wolność artystyczną. Niceśmy nie wiedzieli o Bieleckim, że był aż tak
wrażliwy na nazwanie po imieniu tego, z czym się żył przez długi czas
swego zaprzaństwa.

Organiczne włókna uczuciowe między jednostką a przyrodzonym
jej otoczeniem, jej socjologicznym zespołem wydają się tu jakby
poprzecinane. Bohater stoi sam i swoimi własnymi rządzi się pra-
wami. A pod grząskim gruntem stóp jego wyczuwamy przecież jakąś
przepaść rozpaczy.

Tacy to ludzie są projekcją artystyczną młodego poety i taką po-
stawę on sam zdaje się akceptować. W tym przynajmniej sensie, że
ją uważa za zwyczajną i dominującą w swym pokoleniu i że ją ma za
istotne znamię czasu. Z przykładów wybierzmy jeden, ale naj-
jaskrawszy.

W pierwszych dniach powstania Słowacki w atmosferze entuzjazmu
wyspiewawszy „Ode”, co miała być niby pobudką bitewną, głosem
uniesienia patriotycznego najgorętszych z młodzieży, i tam nawet
nie powściągnął się, by nie ujawnić tego „robaka smutku”, który
przegryza jego rówieśnych, owszem, tam właśnie uwydatnił szcze-
gólnie wyraziście jakiś fatalny, immanentny dekadentyzm generacji.
Duszę śpiewaka wypełniał trawiący wszystko pesymizm:

Gdzież cnota? . . . nie ma cnoty!
I zbrodnia nie jest zbrodnią.
Na niepewnej ważysz szali
Wzniosłe uczucia w człowieku . . .
Już wszyscy tak myśleli i wszyscy wołali:
To jest chorobą czasu! Jest to duchem wieku!

Marsz zastępu, któremu doboszem jest niewiara, nie doprowadzi
do zwycięstwa. Wyczuwał to poeta. Toteż nie tał: w odmęcie wy-
padków „może niejeden wypłynie”, lecz pewniejsze jest, że

nejeden zniknie w toni,
W morzu zostanie na wieki.

Oto ostatnie słowa tej gorzkiej „Ody do wolności”. Akurat jak
w innej owoczesnej pieśni: „...dziś twój tryumf albo zgon”;
Przy czym owo „na wieki” i ten „zgon”, zgon narodu, wydzwiękiem
rymu uwydatnione, wybijają się ponad pieśń jako niby to zawołanie,

pobudka — straceniowa — dla owego pokolenia słabej wiary, ludzi porażonych „chorobą czasu”.

2

Upadek powstania był dla takiej struktury duchowej wstrząsem, ale jej nie odmienił; przynajmniej nie od razu. Nie łatwo było Słowackiemu uporać się z tamtą postawą. Bądź co bądź porać się zaczął. To w każdym razie trzeba powiedzieć, że mocowanie się z nią stanie się niebawem centralną sprawą jego życia wewnętrznego. Jeżeli go dzi się mówić o własnym jego dramacie, to węzły jego tu właśnie należy widzieć. Jest to *d r a m a t w i a r y w n a r ó d*. Dramat trudny i przeciągły; nic dziwnego, że nie wnet też miał się rozegrać do końca.

Owszem, zagadnienia narodu, sprawy powinnej służby narodowej, walki o wolność wchodzą teraz w orbitę tematyki poety, ale na razie właściwie po to tylko, żeby odsłaniać walki tej tragedii, a w duszach jej uczestników odkrywać głębie rozpacz. I znowu to wszystko ujawnione prawie wyłącznie w pryzmacie jednostki, jakby bez wycucia tragedii pokolenia.

Taki jest przecież ton naczelnym „Lambra”. Poemat mówi o klęsce powstania greckiego, ale nie o tym przede wszystkim, jakim ona była nieszczęściem dla zbiorowości, dla masy narodowej. Uwaga poety i światło jego spojrzenia skupia się wciąż tylko na wodzu sprawy przegranej, na jego osobistych smutkach i rozdarciach obmierzających mu życie:

A, to piekielna kara niebios — życie...
 Być w świecie dźwiękiem rozwiązanej struny,
 Co razi serca tonące w zachwycie!
 Być jako wieko przysypanej truny,
 Co zrazu każdej garści zapomnienia
 Posępnym, głuchym jękiem odpowiada,
 A potem milczy...

Grecji w tych rozpaczach nie ma, jej sprawa jakby na zawsze przesądzona: oto struna pęknięta, trumna przywalona na głucho. Na pogorzeli powstania została jedynie rozpacz jednostki, uosabiającej „myśl zemsty mrącego narodu”.

Ale nie dość tego. Takie jakby wewnętrzne przyzwolenie Lambra na marcie narodu to jeszcze nie wszystko, co nas mrozi w tym po-

nurym poemacie. Dochodzi w nim do głosu po raz pierwszy pretensja dziwna, gniew na naród, że mrze za długo, że nie zginął od razu:

Niezdolni z życia wybić się — skonaniam,
Wyście odważni — lecz na pół otrucia,
Wyście przywykli zabijać pół uczucia
i zmartwychwstawać — lecz półzmartwychwstaniem.

Ten niesamowity maksymalizm: jeżeli nie życie wolne — to zgon, jeżeli nie zwycięstwo — to absolutna zatrać, ta najbardziej krańcowa alternatywa dla narodu: wszystko lub nic — powracać będzie w pieśni Słowackiego jeszcze niejednokrotnie, stanie się tam istną obsesją. Jako o łaskę dla Polski modli się w „Kordianie” o coś podobnego Archanioł do Boga:

Czas, byś ją podniósł, Panie, lub gromem dokonał.

Z takiegoż impulsu powstanie z wyobraźni poety niebywała wizja, sprzeczna z wszelkim prawdopodobieństwem historycznym: wizja narodu Wenedów wytraconych „od dziecięcia do szczenięcia”, gdzie nie stało nasienia męskiego na poczęcie syna zemsty. Z tych samych wreszcie pokładów wybuchnie bezpośrednia już inwektywa „Grobu Agamemnona” o smutnej połowinie Polaków, haniebnie pozostałych Przy życiu po klęsce.

Nie trzeba dowodzić, że taka okrutna, powiedzmy: dzika pretensja do pokolenia zrodzić i na tak długo zakorzenieć się mogła tylko w jednostce, w której narodowy instynkt samozachowawczy znajduje się w stopniu niedorozwoju, mogła wyrósć tylko na gruncie krańcowego indywidualizmu, niezdolnego do nawiązania uczucia ze zbiorowością współplemienia.

Odkąd Słowacki świadomie sobie ten obowiązek nawiązania nałożył, kiedy — po błędzeniach — ostatecznie postanowił stanąć w rzędzie poetów narodowych, długo będziemy stwierdzać, że za właściwe swoje zadanie uważa on wyrażanie tej właśnie rozpaczliwej sytuacji. Wiek, w którym mu żyć przyszło, odczuwa jako wiek nieszczęścia, a dolę poety widzi w tym jednym: być śpiewakiem „przy śmiertelnym łożu narodów”.

Te same przesłanki zdecydowały też o stosunku Słowackiego do emigracji.

Oświetlono to już dostatecznie, że szacowanie emigracji przez Słowackiego stało na antypodach szacowania jej przez Mickiewicza. Co ten widział w blaskach, tamten w mroku; co ten w aureoli, w „białej jak śnieg szacie”, tamten w łachmanach pogorzalców; jeśli ten zapowiadał „pielgrzymom” rychły tryumfalny powrót do ojczyzny, tamten — zatrąbę, groby porozrzucane po krainach wygnania. Trzeba przyznać: w tym ocenieniu przez Słowackiego emigracji i w ogóle sytuacji Polski po r. 1831 było sporo gorzkiej trzeźwości; trzeba się zgodzić, że historia tu ostatecznie jemu, a nie Mickiewiczowi przyznała słuszość. Ale prawda stwierdzenia nie będzie cała, jeśli nie weźmiemy pod uwagę głębszego fundamentu tych dwóch stanowisk przeciwnych.

Przeświadczenie optymistyczne Mickiewicza wynikało z twardej, niezłomnej jego wiary w nadchodzący nieunikniony przewrót porządku społecznego i państwowego, w rychłą wielką rewolucję europejską.

„Źródłem moich rozumowań i nadziei — sam pisał — jest mocna wiara, iż żyjemy w czasie wielkich odmian porządku europejskiego... Stoi gmach jeszcze, jak dom podkopany w fundamentach, ale za pierwszym powiewem wiatru upadnie... Kiedy nastąpi burza: za rok, czy za lat sto — dla mnie obojętne pytanie; czuję, że nastąpić musi”.

Jakoż bystre oczy i bystrzejsze czucie nie zawiodły. Nastąpiła „za lat sto” niespełna.

Mickiewicz dostrzegał przewrót ten nie przecuciem, ale przeświadczeniem, przewidywał go w przebiegu zupełnie szczegółowo, widział nawet jakby topografię oczekiwaną „wojny powszechnej za wolność ludów”, czego dowód mamy we fragmencie „Historii przyszłości”. Wierzył, że w rewolucji tej Polska — i jako zarzewie, i jako współczynnik kierowniczy — odegra rolę przednią. W myśl tej wiary sam przykładął ręki do jej przybliżenia. To właśnie utwierdzało w nim grunt tegoż optymizmu.

O przeświadczeniu podobnym u Słowackiego — zapewne — usłyszymy, ale o ileż później! W pierwszych latach emigracji — mroków pesymizmu, ostatecznego zwątpienia poety nie przeszywał jeszcze żaden promień. Jak się Słowacki zapatrywał na ówczesne położenie Polski i emigracji, powiedział on sam bez ogródek w liście do matki (z dn. 29 VII 1832 r.):

„O kuzynce (tzn. o sprawie polskiej) nic nowego, nic dobrego; zawsze chora, jak wiecie o tym lepiej ode mnie. A ja wiem lepiej od was, że na jej słabość nie ma lekarstwa”.

Trzeba mieć w pamięci te słowa, by zrozumieć, jak głębokie i jak osobiste skojarzenia w napisanym za rok „Kordianie” będzie mieć zapowiedź okrutna, że klęska powstania listopadowego to nie jedyna klęska, jaka czeka Polskę, że naród padnie „jak dawniej, jak nieraz”. Dla Polski więc „nie ma lekarstwa”, czeka ją seria klęsk. A zatem? Nie taimy: straszliwa perspektywa zniszczenia narodu, zatruty nieodwracalnej, stała przed Słowackim w pierwszych latach emigracji z całą wyrazistością. Co więcej, umiał on się z nią niemal pogodzić w sobie jako z kolejną rzeczą konieczną i według tego wytyczał sobie cele własnego istnienia, określał swoje powołanie — poety na mogiłach. We wspomnieniach młodości, które pisał w Paryżu, tak sobie dn. 22 VII 1832 swe przeznaczenie sformułował:

„Czuje, że ja wiecznie umrzeć nie mogę. Jestem posągiem Memnona, postawionym na grobie mojej ojczyzny, i długo, długo dźwięk mój będzie budził niktących na tej ziemi Polaków. Może jeszcze ostatni Polak, co będzie umiał swój język narodowy, obleje łzami moje karty...”

A więc wyraźnie: Polska jako państwo — w grobie, a na ziemiach polskich dokonywa się nieunikniona zatura narodowości. Polacy niktą, język narodowy zacicha, a w perspektywie — nie tak zapewne dalekiej — ostatni Polak, ostatni niedobitek narodu, nawet bez mściwej pasji Rozy Wenedy, zalany łzami nad... tomikiem poezji. Trwanie imienia narodu odmierza się zatem jedynie trwałością pieśni poety: im ona doskonalsza, tym dłużej tej pamięci.

W pieśni również tać się ma wātłutki przebłysk jakoby nadziei:

Pieśń często z kajdan iskry wydobywa.
Więc będę śpiewał i dążył do kresu,
Ożywię ogień — jeśli jest w iskiecie...

„Jeśli jest”... Oto ten przebłysk! Czyż nie zwātptienie raczej tu przemówiło, podobnie jak przez jęk poety przed stuleciami:

Gdzieśkolwiek jest, jeśliś jest, lituj mej żalości!...

Jeżeli więc staramy się tutaj ująć w wymiary dramatyczne problematykę narodową, z jaką się mordował w sobie ten poeta, pogro-

bowiec ojczyzny, to trzeba powiedzieć, że oto stanęliśmy w tym stadium konfliktu, które można nazwać punktem martwym. Dalej już nie podobna było zejść w zwątpienie, w beznadziejność, przystrojoną w szatę złudy, w majak sławy osobistej. Ale czy w nich można choćby trwać?

3

Jaką udrękę niesło takie trwanie, jak źle być posągiem Memnona, odsłonił nam mimochodem okrzyk Lambra:

O sława! sława! To okropnie
Stać jako posąg na ojczyzny grobie...

Odczucie tej okropności i rozeznanie złudy poręcza nam, że utrzymać się na niej nie można było zbyt długo. Tak rozbitek niedługo się utrzyma nad głębiami na pochwyconym wiotkim odłamku deski. Chyba że mu przyjdzie jaki nagły ratunek.

Jakoż Słowacki rzeczywiście jakimś nagłym skokiem odbił się od swej chybotałej podstawy i — dosięgnął brzegu. Pierwsze słowa z tego brzegu ocalenia zasłyszemy w r. 1836. Słowa niespodziane. W krainie, co jest właśnie kurhanem wielkiego narodu, gdzie po zmarłych ludach została tylko mdła pamięć i zostały pomniki sztuki — posągi Memnona — w Egipcie, w „Rozmowie z piramidami” padły te nowe słowa, skierowane do wędrowca z północy:

Cierp a pracuj! i bądź dzielny,
Bo twój naród nieśmiertelny.

Pierwsza to bodajże w poezji Słowackiego wypowiedź przeświadczenia o nieśmiertelności narodu, o Polsce wiecznej. Skąd się wzięły te nowe słowa? Co zaszło w poecie, zanim do nich doszedł, idąc z daleka po zwątpieniach r. 1832? Co wpłynęło na zmianę jego przeświadczeń? Skąd mu przyszedł ratunek?

Świadectwa bezpośredniego, jakiegoś wyznania osobistego na ten temat Słowacki nie zostawił. Zrozumienie więc tego tak doniosłego przełomu jest trudne. Jak poeta pokonał w sobie niewiarę w naród, tego szczegółowo nie wiemy, a w dyskredytowane dzisiaj psychologizacje wdawać się nie ma potrzeby. Trzymajmy się faktów; mają przecież i te niejaka wymowę. Może coś tu zdołają wyjaśnić.

Faktem jest, że w cztery lata po tamtej przerażającej zapisce pamiętnikarskiej z r. 1832 a przed wyjazdem na Wschód Słowacki obcował przez czas dłuższy i zażyłe z Z. Krasińskim. Faktem jest drugim, że wspominając przy rozstaniu to spotkanie i tę zażyłość zaświadczył im słowami dziwnymi:

Żegnaj, o żegnaj, archaniele wiary,
Coś przyszedł robić z moim sercem czary!...
Ogrzał, oświecił, by nie poszło w trumnę...
Chwała dla ciebie, o sero wskrzesicielu!

Uniesienie tej strofy do przyjaciela zastanawiające: Krasiński czarodziejem — wskrzesicielem serc, archaniołem wiary! Jakiej wiary? Religijnej? Przecież nie. Tej jeszcze wskrzeszać nie było trzeba. Wiary w siebie, w swój talent? Naturalnie, w znacznym stopniu tak, ale to nie wszystko. Tej wiary przecież poecie na ogół nie brakło. Więc może właśnie także wiary narodowej, wiary w jasną przyszłość Polski? To by był zatem ów „czar”, zrobiony z ostygłym sercem.

Jeśli to przypuścimy, wolno może o krok posunąć się w przypuszczenia dalsze, a zarazem wyjaśnić sobie zjawisko od strony życiowej.

4

Na jakimże to gruncie miała zakiełkować i umocnić się owa wiara zmartwychwstająca? Czegoż to wyrazem był tak szeroko tu podkreślany gorzki pesymizm popowstaniowy Słowackiego? Czyżby tylko wiotkiego jego systemu nerwowego? Tylko endemii „choroby wieku”? Czyżby nie miał oparcia w jakimś faktycznym gruncie rzeczywistości? Bodajże jednak miał. Nie Słowackiego jednego ogarnęła ta defetystyczna fala prostracji; ulegli jej też wówczas ludzie o duszach czerstwych, o trzeźwym, prozaicznym spojrzeniu na świat. Była ona najwyraźniej zjawiskiem szerszym. W takim zaś razie należałoby tu widzieć symptom nie tylko dusz, ale i czasu, dopatrzeć się przejawu konkretnych, materialnych jego przetworzeń. Dopiero wtedy diagnoza będzie zupełna i trafna.

Dlaczego tu tyle było mowy o grobie i o mogiłach? Bo mogilnik ten nie był podówczas li częścią zmorą. Był boleśnie dotkliwym faktem. Powstanie listopadowe usypało rzeczywiście kurhan, mogiłę, ale nie narodu, tylko jednej jego warstwy: szlachty. Szlachta jako siła pań-

stwowo-twórcza skończyła się w r. 1831. To także fakt oczywisty. Posłuchajmy świadectwa prostego człowieka owoczesnego, żeby zobaczyć, jak kończyła niesławnie.

„Niegdyś słynąca odwaga jej — zniknęła; szlachta (w r. 1831) rzuciła się do chłopów, wszędzie ich popychała przed sobą, ale też wszędzie pierwsza uciekała na koniach — czy jako żołnierze, czy jako dowódcy, głupia i egoistka. Na mocy władzy pańskiej zapędzała chłopów do powstania, nie mając dość odwagi i wspaniałomyślności zrzec się swoich przestarzałych praw na ich korzyść, żeby w nich przynajmniej obudzić odwagę, której nie miała. Bez myśli i bez siły, co robiła — robiła to więcej dla mody, chwając się i oglądając... Powstaje nareszcie, ale trzęsąc się i częstokroć, niedołężna, jak na kaczkę — wyjeżdża na bryczce, z kuchnią, i przez ekonomię swoich nie zabierając chłopów — jedzie werbować ich do sąsiada. Znikczemiała — rachuje się i trzęsie w dostarczaniu żywności spędzonemu do wojska chłopstwu...”.

A przecież był to ten sam stan społeczny, co dawniej odpierał zwycięsko najazdy, w potrzebach nierzadko trudniejszych. Dzisiaj — cóż się z nim stało?

„Wówczas, kiedy szlachta zwyciężała — wyjaśnia ten sam świadek — ani mędrsza się rodziła, ani lepiej była uzbrojona, ni liczniejsza stosunkowo od nieprzyjaciół. Ta tylko zaszła różnica, iż narodowość, której wówczas bronili, była w sile, panowała w umysłach, obudzała ufność i wiarę w zwycięstwo; teraz zaś ta wiara i ufność razem z nią zniknęły i narodowość została tylko w pamiątkach...”.

Tak pisze bynajmniej nie rozgoryczony chłop Deczyński, ale dobry szlachcic do szlachcica, niedawny powstaniec, Walerian Chelchowski do emisariusza H. Dmochowskiego²⁾.

Znowu więc słyszymy ten okropny okrzyk: nie ma już Polski jak tylko w pamiątkach, „finis Poloniae”!

Ale u Chelchowskiego okrzyk o tyle jest inny, że prócz wniosku zawiera także przesłankę, a zatem pozwala ocenić zasadność wniosku.

²⁾ J. Białynia-Chołodocki, „Emisariusz H. Dmochowski i listy z Paryża Waleriana Pietkiewicza”, Lwów 1931. — Cytowane urywki z listu W. Chelchowskiego z dn. 31 grudnia 1833 r.

„Wyraźna jest rzecz, — czytamy w tymże liście — dlaczego w r. 1831 nie wygrała Polska. Dlatego, że nie ma szlachty polskiej, albo raczej, że nie ma już Polski”.

A zatem: nie ma Polski, bo nie ma szlachty.

Widzimy, że pokolenie listopadowe, oszołomione katastrofą narodową, wyolbrzymiało jej wymiary. Rumowisko walącego się gmachu Rzeczypospolitej zasłoniło mu widok na fundamenty — ocalałe. Tych, żeby nie tracić z oczu, trzeba było romantycznego szaleńca Machnickiego.

Słowacki też nie od razu je dostrzegł. Tym się tłumaczyć może w znacznej mierze natężenie pesymizmu po powstaniu u niego, jak u Chelchowskiego, jak zapewne u niejednego jeszcze z rozbitków „na brzegu cudzym”.

Można bowiem powiedzieć generalnie: Pesymizm ów — to opar głębokiego rozkładu społecznego, to produkt dokonywającego się podówczas w naszej masie narodowej wielkiego fermentu ustrojowego, to bóle wypoczwarczania się nowożytnego narodu.

W tym położeniu narzucać się oczywiście musiało pytanie, czy w dziejach Polski tę tak zdecydowanie zlamaną siłę szlachty zastąpi jaka siła druga? Czy pod zrzucony przez nią ciężar odpowiedzialności dziejowej podstawia się czyjeś inne barki?

Mickiewicz, bytujący wyobraźnią wśród swej schłopiałej szlachty zaściankowej, a więc nie wyczuwający zbyt ostro rozdziału klasowego, zrazu problemu tego nie dostrzegał tak przeraźliwie jasno, jak go widział niejeden z rówieśnych, których młodość zesłała w stro-nach, gdzie polskość była tylko cienką powłoką szlachecką na masywie obcoplemiennym. „A cóż jest Polska bez szlachty? — pisał ten sam wciąż korespondent. — Kilka różnych od siebie plemion słowiańskich i żmudzkich”. Plemion nie rozbudzonych jeszcze w swej świadomości narodowej.

Problem więc był nie lada. Powódź splukała z wierzchu czarnoziem, urodzajny humus, a spod spodu czerwieniła się masa twardej, jałowej, plugiem nie ruszonej rędziny. Na czym tu zakładać gospodarstwo? O grunt owoczesnej rzeczywistości społecznej trudno było Polakowi zahaczyć kotwicę nadziei. Niemniej zahaczono. Posłuchajmy jeszcze raz wynurzeń Chelchowskiego:

„Nie mniemaj jednakże — pisze w tym samym liście — żem ja już całkiem zwątpił o szczęściu ludów, co Polskę składały. Wszystkie narody, posłuszne prawom postępu, doskonałą się i cywilizują. Niezawodnie, że i z naszym toż samo się stanie, ale dotąd jeszcze kolej jego nie przysła i żadna myśl ogólna nie przeniknęła chłopów jeszcze, żeby ich skłonić można było do działania; a bez myśli nie ma woli, ani siły. Instytucja zaś szlachecka, nie całkiem skonała, stanie zawsze na zawadzie”.

Nadzieja wyblyskiwała więc dopiero gdzieś na odległych horyzontach czasowych.

Niewątpliwie i Słowackiemu, który zapewne znał po trosze stosunki narodowościowe wołyńskie, ale ludu Polski rdzennej nie znał, nie łatwo przyszło oprzeć na fundamencie realnym wiarę w nową Polskę. Nie łatwo było dokopać się do nowych źródeł otuchy narodowej.

Otóż pomocą niejaką stał się mu tutaj, być może, Krasiński, „archanioł wiary”. Przypuszczenie takie zdziwi może kogoś, kto ma w pamięci autora „Przedświtu” i „Psalmów”. Ale Krasiński w roku 1836 tym autorem jeszcze nie był. Był natomiast autorem pamiętnego listu krytycznego o szlachcie polskiej³⁾, tudzież autorem „Irydiona”. List dowodzi, że i Krasiński przez jakiś czas ogarnięty był tymi samymi oparami pesymizmu, w szczególności, że i on piętnował „czerep rubaszny”, i on stawiał wtedy krzyż na grobie szlachty polskiej jako klasy władającej. „Irydion” zaś świadczy, że autor jego ponad odmętą klęską i rozbitą dostrzegał przecież zorze przyszłej wolności, końca szlachty z końcem Polski nie utożsamiał, a myśli o śmierci narodu do siebie nie dopuszczał. Kazał bohaterowi swemu wytrwać w pracy.

„Idź i czyn... choć zwątpisz o braci twojej, choćbyś miał o sobie samym rozpaczć...” Dopiero „z pracy wieków — staniesz się wolnym”.

Czyż nie te właśnie będą słowa piramid: „Cierp i pracuj”, a zwątpienia uchylaj.

Sądzić wolno, że od tego to właśnie przeświadczenia przyjaciela przyszło Słowackiemu pchnięcie, które go nareszcie wytrąciło z gorz-

³⁾ List do ojca z d. 26. I. 1836 r., zob. tekst w monografii Kallenbacha „Zygmunt Krasiński”, 1904, II, 290 i n.

kiego impasu zwątpień. Mniejszej już wagi jest sprawa, że drogi obu Wenedów wnet się miały rozejść, że Słowacki gdzie indziej niż Kraśiński poszukał fundamentów dla swego nowo formującego się symbolu wiary. Znalazł je tam, gdzie właśnie jako ostoję jedyną wskazywali je twórcy Polskiego Towarzystwa Demokratycznego. Znalazł mimo wszystko — w ludzie.

Teraz dopiero, na tej uzyskanej podstawie osadzić się miała w jego wyobraźni wizja nadchodzącego wielkiego przewrotu zbawczego, wizja rewolucji. Oto lud powstaje — głosi Anioł nad grobem wygnańca — „oto z trupów są bruki miast”. Wizja przewrotu, początkowo mgławicowa, miała niebawem nabrać krwi, odziać się w kształty wyraźniejsze i umiejscowić po trosze w czasie:

... mam przecucie,
Czuję — trumnianym pachnący modrzewiem
Naród... i w trumnie grające zepsucie. —
A jednak — pod tym mogił chwastem, plewien
Jest jakieś dziwne, ciągle, głuche kucie...
Jak gdyby serce ludu w kamień biło.

... słyszę
Jakaś okropność przyszłą, co kołysze
Świątem i miastom zapala na głowie
Straszne korony. Czujcie...
Ludy, bo wkrótce będziecie jak bogi!

Czujcie, bo tętno już waszego chodu
W uszach wysokich ludzi — grzmi wyraźnie...
Słuchałem... a duch moją wyobraźnię
Przestroił wówczas na harfę narodu,
Me nienawiści dawne i przyjaźnie
Poddając twardej jedności...

(„Beniowski”, p. VII)

A więc „wkrótce”, a więc grzmoty podziemne zwiastują już nieodległy wybuch. A więc (wiemy już z „Anhellego”) jest pewne, że ta rewolucja ludu przyniesie zwycięstwo pierwiastka narodowości, pociągnie za sobą zmartwychwstanie Polski.

W ten sposób nowo narodzona wiara w niezniszczalność narodu uzyskała oparcie i utrwalenie. Naród nie ginie, ale się przeistacza, odradza. A lud — usłyszemy po czasie z ust poety — to nie obca, ocieślała bryła, to „ojciec” szlachty, właściwa miazga narodu.

Dodać się godzi, że przestroiwszy swą wyobraźnię na „harfę narodu”, że poddając nowej „twardej jedności” swe „dawne nienawiści”, poeta innym okiem spojrzał teraz na emigrację, nawet na ową skłóconą i niepomiarkowaną z pierwszych lat, której taką straszliwą wizję dał był w „Anhellim”. Teraz nawet w jej najryzykowniejszych podjęciach, jak np. w wyprawie Zaliwskiego, gotów był widzieć czcigodne dzieło najwyższego heroizmu. Tak by przynajmniej wnosić wolno z faktu, że we fragmencie dramatycznym pt. „Zawisza Czarny” rycerz niezłomny z Garbowa zapowiada jakby swe przyszłe wcielenie w Artura Zawiszę, męczeńskiego bohatera r. 1833. W szacowaniu zjawiska zeszli się tutaj wreszcie autor dramatu z autorem „Ksiąg”.

5

Zanim drobne ziarno wiary w niezniszczalność narodu rozwinie się w potężne, głęboko zakorzenione drzewo, zanim rozświecili się wspaniałą koroną i pokryje się kwieciami nowych dzieł, upłynąć musi czas niejaki. Struktura wewnętrzna człowieka nie przebudowuje się z dnia na dzień; nowe wsporniki muszą się związać z budową, żeby na nich można wznosić nowe żebra sklepień. Dopiero około r. 1840 struktura ta stanie się na tyle mocna, że poeta zechce jej dać osobny wyraz literacki. Na problemie stosunku jednostki do narodu Słowacki oprze wiązanie dramatu o Beniowskim.

Istotę tego dramatu i jego właściwy wydźwięk zrozumiemy lepiej w zestawieniu. Dynamikę mocowania się jednostki samej w sobie o należyty stosunek do narodu odczuwał Słowacki tak intensywnie, że właściwy odpowiednik artystyczny tego konfliktu zarysowywał mu się w wymiarach nadprzyrodzonych. Ujmował go w kategorii zmagania się człowieka ze złem absolutnym, z szatanem. Dwukrotnie posłużył się poeta tym właśnie chwytem kompozycyjnym.

Takie zmaganie się przedstawił najpierw w „Kordianie”, mianowicie w starciu Kordiana z Doktorem-szatanem. Ze starcia tego nie Kordian przecież wychodzi zwycięsko. Okrutną swą dialektyką Doktor unaocznia mu, że czasy obecne, ponapoleońskie, są dobą stagnacji, martwoty; że despotyzm Wielkiego Mogoła rozciągnął się nad Europą, że tryumfuje wyzysk, „siedem wypasionych wółów” pożera siedem chudych, że obiegowe hasła liberalizmu są jak gliniany garnek, którym się przydusza kielkujący pęd rewolucji, i że w tym

położeniu o ratowaniu narodu, o poświęcaniu się zań — myślą tylko szaleńcy. Spod tego koszmaru tryumfującego cynicznie zła z rozpaczą w sercu wyrывa się Kordian — straceniec.

Po latach powróci i podejmie sprawę na nowo, ale w klimacie psychicznym jakże zmienionym! Bohater będzie wtedy nosił miano: Beniowski, a Doktor miano Pamphilus. Konflikt dramatyczny wyrazi się i tym także razem w przebiegu wielkiego pokuszenia. Osią pokuszenia będzie znowu stosunek do narodu. Poddany przejściowo pod władzę szatana — polski Faust szukać będzie dróg swej życiowej powinności i ostatecznie wydobędzie się spod kurateli osaczającego go zła. Z jego „łowczych obierzy”, spomiędzy zasadzek drwiącego sceptycyzmu wyniesie on ostateczną pewność nie tylko o tym, że naród jego jest nieśmiertelny, ale że będzie narodem wybranym.

Ponad mogiłą Wandy przechodzi Chrystus i ziemi polskiej, przyniesionej brzemieniem winy, przynosi wymiar pokuty, ale zarazem i zapowiedź odkupienia, i obietnicę przyszłego uwielbienia, jako Jerozolimy Pańskiej, ziemi obiecanej:

„Podniosę rękę nad tobą, lecz nie potępię — albowiem będziesz ty ukrzyżowaną w dzieciach twoich, i położoną w grób przez dzieci twoje, i zmartwychwstaniesz przez dzieci twoje.

„Przyszedłem w nocy cichej z matką moją, abym cię pożegnał idącą do mogiły, — przyjdę w noc piorunową, abym cię widział zmartwychwstającą i powitał.

„Albowiem już nie tamta, która stoi nad potokiem Siloe w cieniu drzew oliwnych, ale ty jesteś Jerozolimą moją i grobem moim”.

Słów takich i wieszczby tej wagi jeszcze dotąd pieśń Słowackiego nie wydała; zjawiają się one w utworze tym po raz pierwszy. I już nie zamilkną⁴⁾. Przeświadczenie — już nie tylko o niezatracałości narodu i o jego zmartwychwstaniu, ale i o jego podźwignieniu do majestatu Nowej Jerozolimy, nie dość że przewijać się będzie odtąd raz po raz przez twórczość późniejszą, ale będzie się tam pogłębiać i coraz potężniej uzasadniać. Po r. 1842 uzyska nowy ku temu impuls, aż się najpełniej i najekstatyczniej wyrazi w „Samuelu Zborowskim”.

⁴⁾ W literaturze krytycznej odsonił go właściwie dopiero Ign. Chrzanowski w rozprawie: *Zmartwychwstanie Polski w dramacie Słowackiego „Beniowski”* (zob. „*Studia i szkice*”, 1939, II, 94 n.).

Nie przypadkowo dwa te wielkie tory dramatyczne: „Beniowski” i „Zborowski” związane są ze sobą zarówno strukturalnie jak i miejscami nawet frazeologicznie. Są to utwory bratnie i w tym także znaczeniu, że jedna płynie w nich krew entuzjazmu dla Polski — Jerolimy Słonecznej. Tylko że w „Zborowskim” entuzjazm ten podniesiony został o całą skalę wyżej, a sprawa narodowa występuje tam w wymiarach kosmicznych; z dramatu bije pewność niewzruszalna,

Że przez ojczyznę naszą szło zbawienie,
Że ona była ostatecznym końcem
Żywota ducha ludzkiego: że ona
Mogła tę ziemię jedną wziąć w ramiona
I umiłować, i oddać ją słońcem.
Ona to jedna mogła, a nikt inny,
Bo była prosta, piękna jak cud gminny,
Niepokalana...

Uwielbienie to trąci zapewne, nawet może razić, przesadą, wyda się egzaltowaną złudą marzyciela. Oczywiście. Ale historyk literatury zamiast wydziwiać winien je wyrozumieć. A wyrozumiemy, uprzytomniając sobie, że krańcowość uwielbienia jest tu przeciwważnikiem krańcowości przemożonego nie tak dawno zwątpienia, że rozpiętość obu krańców jest miarą amplitudy, w jakiej się rozegrał bolesny dramat własny poety.

6

Nie był on wszelako dramatem tylko własnym. Wątpliwości i nie-wiary, z jakimi się w sobie tak długo mocował Słowacki, były wątpleniami, były zarzewiem rozpaczyny niejednego podówczas — jak on — „syna nieszczęścia i gromu”. Proces duchowy, którego wymiary usiłowano tutaj naszkicować, był w znacznym stopniu procesem pokolenia, był symptomem wielkiego kryzysu ideowego, społeczno-politycznego, który się rozegrał u nas w drugiej ćwierci ubiegłego wieku. W takiej to właśnie atmosferze i przy takich reperkusjach uczuciowych otoczenia dokonywało się pochylenie się ludu polskiego po berło władzy, które wypadło ze zdrtwiałych rąk szlachty. Był to chyba najdonioślejszy proces podjęty i przeprowadzony u nas w dobie porobiorowej.

Żaden z poetów naszych nie przeżył go tak osobiście i głęboko jak Słowacki. I żaden też nie wyraził go w takim bogactwie i z taką przedziwnością słowa polskiego.



Śp. Wacław Borowy

WACŁAW BOROWY

Wacław Borowy był spośród wszystkich naszych historyków literatury najsubtelniejszym. Posiadał w sobie harmonię opanowania, zespolenie delikatności z ostrą bezwzględnością, wątpliwości z siłą; łączył nie znający pośpiechu spokój z gotowością bojową. W wykwintnej samotniczej pracowni bibliofilskiej byłby na miejscu najwłaściwszym, ale umiał także przykuwać uważnych, kulturalnie przygotowanych słuchaczy. I umiał zdrowie i życie narażać dla ratowania skarbów kultury polskiej.

Był mistrzem naukowej miniatury krytyczno-literackiej, chociaż i wielostronność wyczerpującej monografii stała przed nim otworem. Uczony o wiedzy imponującej, o skrupulatności drobiazgowej, o ścisłej logice wywodów, miał cechy krytyka-artysty. Był odkrywcą wartości i lubował się w odkryciach. Jako pisarz narzędzie swe wydoskonalił w szkole naukowców francuskich i angielskich. Studia badawcze komponował jako dzieła sztuki i jako instrumenty wnikliwego poznania. Niekiedy zaostrzał sądy z rozmyślną przekorą przy chłodnym tonie pewności. Nie obcy był mu pociąg do paradoksu, przy jednoczesnym umiłowaniu jasności i prostoty myślenia. Wyróżniał się wrażliwością ogromną na piękno, zwłaszcza na piękno liryczne; miał sympatię dla dowcipu i dla ciętości polemicznej. Miał pasję analizy bystrej, wdzierającej się w istotę przedmiotu. Postawa religijna rozszerzała i pogłębiała sferę jego odczuwania. Osobistością całą świadczył o zżyciu się z pięknem i wyżynami idei.

Początek jego trzydziestokilkuletniej działalności naukowej i literackiej od razu był świetny i od razu zaważył na torach naszych badań. Jako uczeń Ignacego Chrzanowskiego ogłosił w wydawanym przez niego zbiorze „Prac historyczno-literackich” zwartą monografię: „Ignacy Chodźko (Artyzm i umysłowość)” (1914).

Badania nad dziejami powieści polskiej były już wtedy w toku. Przodował w nich autor „Wertera w Polsce”, Konstanty Wojciechowski. Ale dopiero Borowy zainicjował istotną analizę tech-

niki powieściowej w dziejowym jej rozwoju. Przewodnikiem na tej drodze było dla niego wydane świeżo (w roku 1911) epokowe dzieło Dibeliusa „*Englische Romankunst*”, które właśnie dzięki Borowemu weszło w skład naszej metodyki historyczno-literackiej i zdecydowało o typie dalszych prac w tej dziedzinie. Dibelius nie tylko poddał analizie ścisłej wszystkie środki kształtowania powieści, lecz ustalił nowe pojęcie techniki jako ustosunkowania się autora do zastanej tradycji rodzaju literackiego. Zgodnie z tym badacz Ignacego Chodźki włącza w obręb swych dociekań całą przeszłość poczynającej się polskiej literatury powieściowej i gruntowne przypiski i ekskursy czyni krótkimi rozprawami zarysowującymi tło powieści pamiętnikarskiej, której tak popularnym tworem stały się „*Pamiętniki kwestarza*”. Owa popularność otwiera pewne szczególne perspektywy: pozwala w opowiadaniach Chodźki widzieć świadectwo przekonania i gustów szerszej publiczności, uznać go za typowego przedstawiciela czasów zniżenia lotów w literaturze i depresji umysłowej kraju, nadać pismom jego sens socjologiczny w związku z wizerunkiem psychologicznym pisarza.

W ten sposób uchronił się Borowy od formalistycznej jednostronności metody Dibeliusa, we wspomnianym dziele podstawowym tracącego z oczu i osobistość autora, i uwarunkowanie społeczne. (Jednostronność ową, której przeciwstawia się jako teoretyk powieści Lukacs, sam Dibelius częściowo przezwyciężył w monografii o Dickensie.)

Wiedza i metoda badacza w pełni już się okazała dzięki książce o Chodźce; znamienne rysy jego indywidualności, jego daru wnikań w istotę dzieł sztuki wyraźniej wystąpiły w zasadniczym, najbardziej realnym komentarzu wizyj Wyspiańskiego, w uplastycznieniu „*Nocy Listopadowej*” na tle topografii Łazienek i ukazaniu osobliwej instrumentacji tego utworu („*Łazienki a Noc Listopadowa Wyspiańskiego*”, 1918) oraz w wyczelowanych miniaturach, składających się na tomik „*Ze studiów nad Fredrą*” (1921).

Na czele analiza Fredrowskiej humoreski o „*Pawle i Gawle*” z podtytułem „*Humoreska krytyczna*”. Poza wskazaniem źródła, powieści Pigault-Lebruna, i oświetleniem artyzmu przemiany wesołej historyjki figla w małe studium charakterologiczne — analiza niebylewale drobiazgową, której towarzyszy jednak uśmiech nie do-

puszczający nigdy wrażenia pedanterii. Następuje wyjaśnienie pozornego beztroskiego nieładu w uroczym pamiętniku „Trzy po trzy” jako świadomej, konsekwentnie przeprowadzonej kompozycji, wzorowanej na „Tristramie Shandym” Wawrzyńca Sterne’a. Wreszcie — radowanie się „przedziwnością kompozycyjną” „Zemsty” („Co za szczęście, rozkosz, radość” — te słowa II aktu i motto stanowią, i finał). I tu znalazło się wprowadzenie metody nowej: uprawianego przez niektórych krytyków angielskich i niemieckich i zaleconego przez Hudsona w jego „Introduction to the Study of Literature” „wykresu” akcji. To przyswojenie „diagramu” mniej było szczęśliwe od wejścia na tory Dibeliusa i wywołało nawet w szkołach naszych niezbyt szczęśliwe stosowanie metody graficznej. Nie zaszkodziło wszakże trafności wywodów o budowie scen Fredrowskich.

Wskazanie pierwowzoru, na którym Fredro oparł kompozycję pamiętnika, będące jednocześnie wyjaśnieniem jego artyzmu, uprzymiśnieniem swoistej fizjonomii dzieła, łączy tę wiązaną studiów z książeczką dotyczącą metody badań: „O wpływach i zależnościach w literaturze” (1921). Właśnie wtedy Adam Grzymała-Siedlecki zaatakował badania genetyczne i ukuł popularne odtąd określenie „wpływologia”. Otóż Wacławowi Borowemu, tak obdarzonemu poczuciem humoru, sprzymierzony z jego wiedzą przypadek szczęśliwie dał możliwość — zademonstrowania pogromcy wpływologii, jak pożyteczną może być ta dziedzina poszukiwań. Grzymała-Siedlecki wydane w r. 1917 „Trzy po trzy” zaopatrzył świetną przedmową (jako że jest wielkim znawcą i miłośnikiem Fredry); powiedział w niej jednak, że te notowane swobodnie wspomnienia cechuje „absolutna luzność opowiadania” i „naiwność literacka”. „Wpływologiczne” wywody Wacława Borowego odpowiedziały na to — stwierdzeniem literackiego kunsztu w pozornej swobodzie bezładu. Rozprawa zaś poświęcona „wpływowi i zależnościom” rozsegregowała przejrzystość różne rodzaje związków między dziełami i wytłumaczyła racje i pożytki stwierdzania takich związków, o ile dokonane jest z należytych krytycyzmem. Ujawniła się w tym studium i świadomość metodologiczna autora, i jego bogata orientacja w literaturze światowej.

Jak zaś wszczepić i wzdłuż przewędrować tereny literatury polskiej, jak nie ma tam dla niego zakątków obcych, wykazał pisząc w roku 1922 o „Wiśle w poezji polskiej”; był to rozdział „Monografii o Wi-

śle", zainicjowanej przez Polskie Towarzystwo Krajoznawcze; w lat 10 potem wszedł w skład tomu pt. „Kamienne rękawiczki”. Nie ograniczył się Borowy oczywiście do szczegółowej rejestracji wszystkiego, co pisarze nasi od Wincentego Kadłubka po Żeromskiego powiedzieli o Wiśle, lecz przy pomocy obfitego materiału niejeden promień światła rzucił na „zmiany, jakie dokonywały się w naszej kulturze duchowej”, i niejeden też dał przyczynek do należytej oceny dorobku literackiego, czy gdy uwzględnił górujące stanowisko Lenartowicza wśród tych, co opiewali Wisłę, czy gdy naukową poezję „Wisły” Żeromskiego scharakteryzował.

I metoda badawcza, i wybór tematu zjawiskiem interesującym uczyniły rozprawę „Boy jako tłumacz” („Przegląd Warszawski” 1922) — wzór analizy drobiazgowej i świetnego budowania ocen na jej podstawie. Z dokładnością wyjątkową określił krytyk artyzm przekładów Boya i rolę ich w naszej kulturze literackiej, nie pomijając wszakże pewnych usterek.

Jednocześnie z wydaniem prac wymienionych i w latach następnych mnożyły się studia, artykuły, recenzje Borowego w „Pamiętniku Literackim”, „Przeglądzie Współczesnym”, „Pamiętniku Warszawskim”, w „Wiadomościach Literackich”, w „Warszawiance”; w roku zaś 1929 ukazała się monografia o „Gilbercie Keithie Chestertonie”. Angielski przyjaciel Polski został sprawiedliwie wynagrodzony za sympatię dla obcego narodu: najlepsza książka o nim wyszła w języku polskim. Bujna osobistość pisarza, tryskającego nieprzebraną siłą witalną i zwycięskim humorem, drażniącego paradoksami pozorami, a podbijającego siłą przekonań i tupetem zdrowego rozsądku, ujęta została w monografii syntetycznej. Wielotomowa i tyśmiacami artykułów narzucająca się płodność poety, powieściopisarza, publicysty, myśliciela, szermierza propagandy zmieniła się w całość tak jednolitą i przejrzystą, że w obrębie światowej literatury krytycznej monografia ta stanowić może typ klasyczny, wzorowy sumującego, syntetyzującego przedstawienia. Część książki poświęcona ideologii zamieniła potok enuncjacji różnorodnych w jedno dzieło konsekwentne i wyraziste, reszta scharakteryzowała rysy zasadnicze sztuki pisarskiej. Żmudna, rozległa praca, opanowująca całe angielskie tło kulturalne, dała w wyniku dzieło lekkie i zajmujące — obiektywne studium krytyczne i wyznanie wiary, bo badacz solidary-

zuje się z Chestertonowską chrześcijańską afirmacją życia i z głosem jego wielkiej, wiarą umocnionej, prostej radości — prostej a trudnej do pojęcia i bogactwem kulturalnym wieków przepojonej, ogólnoludzkiej i specyficznie angielskiej.

Aktualizowanie wartości artystycznych całej literatury naszej jest celem książki wydanej w roku 1930 pt. „Od Kochanowskiego do Staffa: antologia liryki polskiej”.

Historia literatury pełni w znacznej mierze funkcję wielkiego komentarza pisarzy zasłużonych. Figurują w niej nazwiska autorów, o których wypada coś wiedzieć, o których czasem słyzy się w szkole i których teksty czyta się jako zadane na lekcję, ale których poza tym nie bierze się do ręki. Gustaw L a n s o n otwarcie przyznawał, że podręcznik literatury zastępuje lekturę dzieł dawniejszych. Otóż antologia Borowego chce udowodnić, że warto i dzisiaj czytać liryczne utwory różnych czasów i że ich czytanie darzy istotną przyjemnością. Kiedyś R a n k e miał powiedzieć, iż do historii to tylko należy, co żywe i aktualne. Wacław Borowy konsekwentnie takie właśnie stanowisko zajmował względem literatury. Antologia jego nie miała być wyborem tekstów ułatwiającym orientację w historii różnych epok i prądów, nie miała być nawet przewodnikiem w poznawaniu osobistości twórczych. Miała wydobyć i uprzytomnić skarbiec tworów żywych, mogących silnie przemówić do każdego kulturalnego i estetycznie wrażliwego człowieka.

Kryterium było subiektywne: decydował smak artystyczny twórcy antologii i osobiste współbrzmienie strun uczuciowych. Ale takie było ukształtowanie owego smaku, że mógł sobie rościć prawo do uznawania go za miarę niemal obiektywną.

Sprawił on zaś, że antologia darzy różnymi niespodziankami i że czytając skupione w niej wypowiedzi obcuje się nie tylko z elitą wybitnych poetów, ale także z osobistością przewodnika o silnie zarysowanych sympatiach i antypatiach i pewnym rysie przekory. Więc rzecz to znamienna, że poza Mickiewiczem najobficiej jest reprezentowany N o r w i d, że spośród „Trenów” K o c h a n o w s k i e g o wyróżniony jest ustęp o łzach Heraklitowych, uchodzący za chłodny, literacki, dorobiony, że jeden tylko wiersz W a c ł a w a P o t o c k i e g o został przyjęty, gdy aż cztery dają poznać G a w i ł Ń s k i e g o, że mniej-

sce wybitne zajęła Benisławska, że nie ma Družbackiej, a jawi się Waław Rzewuski, że minimalny jest wybór z Tetmajera, że zwracają uwagę dwa przedziwne wiersze zapomnianego Mamertha Wikszemskiego, że wyrzucone zostały z ogrodu liryki sonety filozoficzne Asnyka. Tak, antologię Borowego warto czytać — i warto się nad nią zastanawiać.

Można było sądzić, że badacz, co przedarł się poprzez twórczość liryczną dwustu niemal poetów, a setkę uwzględnił w antologii, obdarzy naszą naukę monografią o liryce polskiej; ale oczekiwanie to częściowo tylko i w odmiennej postaci miało się doczekać urzeczywistnienia po latach kilkunastu. Na razie, wkrótce po wydaniu antologii, Waław Borowy ograniczył się do uprzytomnienia rozległej skali swych badań i rozważań w dwu tomach rozpraw i artykułów zebranych. Jeden uniezwykły został tytułem „Kamienne rękawiczki” z dodatkiem: „i inne studia i szkice literackie” (1932), drugi stanowisko krytyka, dla którego nie istniała granica ostra między aktualnością rzeczy nowych a żywotnością dawniejszych, zaznaczał zespoleniem słów „Dziś i wczoraj” (1934), a mistrzostwo jego ujawniał czy to głębią charakterystyki Kasprowicza, czy wnikiem w samotnictwo wzniosłe wirtuoza Antoniego Langego.

Essay, nazwany „Kamiennymi rękawiczkami”, należy do najznajmniej — najbardziej osobistych wypowiedzi Borowego: tego, którego zasadniczą postawą względem poetów badanych była bezpośrednia bliskość; idzie mu właśnie o bliskość i świeżość, o różnolitość czarnoieskiego klasyka, co miał sam i czytelnikom narzucał „nowożytnie zrozumienie tej prawdy, że sztuka jest powszechną potrzebą uczucia i wyobraźni i że wielkie znaczenie poety wyrasta właśnie z jej powszechności”. I nie wahając się przyznać, że w jego utworach nie brak „wierszy artystycznie obojętnych, stronic jałowych”, wydobywa tony wymowne tej poezji, jej częstą melodię swoistą, umiejętnie przez rodzaj zdań tworzoną, jej kompozycyjne zasady, jej wdziek, który pozwala raz po raz słyszeć „szepcąc alegorycznej patronki poety”: „Poetica nescio quid blandum spirans”. (Skrót tych słów użyczył napisu rozprawie o niektórych rysach typowych artyzmu Kochanowskiego i jego sposobu odczuwania świata). Nie dopuszczona do grona liryków antologii Družbacka otrzymała pewną rekompensatę w rozprawie poświęconej jej utworowi; wskazane zostało źródło

„Fabuły o Książęciu Adolfie” — baśń pani d'Aulnoy, będąca wstawką w jej powieści „Histoire de Hippolyte”, popularnej wśród czytelniczek polskich XVIII wieku. Poza tym postacią główną w pierwszym z wymienionych tomów jest Mickiewicz, w drugim Żeromski.

Zbiorem studiów jest też dzieło rozmiarami i znaczeniem górujące w naukowej twórczości Borowego: wydany w roku 1948 tom „O poezji polskiej w wieku XVIII” — książka odkrywczą o autorach znanych i czasem także nieznanych, niezrównana galeria portretów literackich. Ukazał tutaj Wacław Borowy w pełni kunszt swój odrębny: układanie misterne cegiełek z wyników analizy ścisłej, drobiazgowej i z wiedzy gruntownej o światowym piśmiennictwie, o wszelkich formach i środkach sztuki słowa, i kształtowanie materiału tego w wizerunki żywe dzieł i artystów.

Jeśli cień jakiejś przekory tkwił w samym wyborze tematu i w samym tytule — czyż bowiem nam wszystkim, w których pokutuje romantyczne pojmowanie poezji, nie wydaje się dość daleką od „poezji” pełnej literatura wieku oświecenia? — to wyraźna przekora władła w zasadniczej koncepcji: nie dawać historii literatury, nie wciągać utworów w wielką logiczną całość dziejowego, społecznego życia, nie pytać o sens społeczny ni o budulec społeczny dzieła, nie szukać przyczynowych związków — szukać tylko poezji: ale nie impresjonistycznie, nie przez pisanie utworów poetyckich o poetyckich utworach, i nie przez formalistyczne kierowanie uwagi na same tylko cechy językowych struktur, lecz przez obiektywne, rzeczowe, naukowe uprzytomnienie trwałych i żywych walorów samoistnych, którymi wzbogaca kulturę poezja, i przez obiektywne stwierdzanie rysów osobistych, dzięki którym każdy z poetów badanych — jest sobą.

„W zarysie niniejszym — pisze Wacław Borowy, świadomy odrębności swego dzieła i świadomy przeciwstawiania się pewnym ważnym i słusznym postulatом nauki współczesnej — chodzi wyłącznie o wartości artystyczne. Nie znaczy to bynajmniej, żebym stał na jakimś stanowisku pozahistorycznym i uważał za możliwe rozważanie utworów poetyckich bez związku z czasem, w którym powstały. Historia jest tu ciągle obecna jako zespół tradycji i środków ekspresyjnych przekazanych przez epoki wcześniejsze. Jest obecna jako zespół warunków twórczości... W mniejszej natomiast mierze jest

uwzględniona jako zbiór zewnętrznych okoliczności życia literackiego”.

„Książka niniejsza... bierze ją (literaturę XVIII wieku) taką, jaka jest, i przyglądając się jej dziełom pyta, czy jest w nich coś żywego, co zdolne jest i dzisiaj przemówić do uczucia i wyobraźni.

Nie chodzi tu więc ani o obraz naszej kultury narodowej w odbiciu dzieł literackich, ani o samą nawet kulturę literacką: chodzi o to, co w literaturze XVIII wieku jest z poezji”.

Tylko o przemawianie do uczucia i wyobraźni idzie Borowemu. Nie uznaje on poezji zintelektualizowanej, co wyraźnie, stanowczo podkreśla. To sprawia, że nie tylko poza sferę poezji usunął sonety filozoficzne Asnyka, ale że w obrębie XVIII wieku nie wywyższył należycie Krasickiego.

A jednak — i karty o księciu biskupie warmińskim (choćby o jego radości życia i o jego ironii) wypadły świetnie, jakkolwiek nie one wagę główną mają w książce. Rewelacyjny jest w niej rozdział o Benisławskiej; jej poezjom, pokrewnym „Psalterzowi” Kochanowskiego i liryce mistyków hiszpańskich, Borowy dopiero wyznaczył miejsce na mapie literatury naszej. Decydujące znaczenie ma charakterystyka Książnina, który uzyskał zupełnie odrębną pozycję w zespole stanisławowskich poetów, gdy w opinii ogólnej blado się dotąd zarysowywał niby jakiś drugi i mniejszy Karpiński¹⁾. A z jaką plastyką wystąpił „niezwykły fenomen literatury” Zabłocki albo Trembeckiego intuicja „bujności natury”, co w porównaniu z tak bogatą przyrodą Lafontaine’a jest „jakby bardziej kudłata, mięsista, zębata, pazurzysta” i co „więcej i rozmaitszych wydaje głosów”. Urósł trochę dzięki Borowemu Wacław Rzewuski, winien mu wdzięczność przeceniony kiedyś a dziś w szary kąt usuwany Józef Szymanowski, i wyśmiewany Jacek Przybylski, i wielki Staszic, który „bywał nieraz poetą mimo woli i wznosił się wtedy w regiony, do jakich nie wznosili się inni, „normalniejsi” poeci polscy XVIII stulecia”.

Wszystkie te walory poezji Wacław Borowy ukazuje wymową faktów, dokumentuje wybranymi doskonale cytatami, precyzuje przy pomocy zestawiania słownictwa, określania wersyfikacji, rozpatry-

¹⁾ „Wybór poezji” Książnina w opracowaniu Borowego ukazał się w roku 1948 jako tom „Biblioteki Narodowej”.

wania budowy zdań i konstrukcji obrazów. Ale — znajduje walory owe dzięki swej artystycznej wrażliwości. Bo pomimo wszelkiego dążenia do metod naukowych, obiektywnych, nikt nie zmienia faktu, że luneta, którą krytyk i historyk literatury obserwuje gwiazdy na firmamencie poezji, i mikroskop, którym bada ustroje — są to narzędzia subiektywne i że ich precyzyjność uwarunkowana jest — osobistością badacza.

Książka Wacława Borowego o wieku XVIII, która wywołała sprzeciwu mocne i stała się tematem ostrej polemiki, jest niewątpliwie książką jednostronną. Ale jest także niewątpliwie — najpiękniejszą książką o poezji owego stulecia. Trzem dziełom o literaturze polskiego wieku oświecenia należy się miejsce na wyżynach i trzem dziełom przyznać można śmiało rękojmię trwałości. Jednym z nich jest Smoleńskiego „Przewrót umysłowy”, drugą francuska monografia C a z i n a o Krasickim, trzecią studia B o r o w e g o „O poezji polskiej w wieku XVIII”.

Po ukończeniu tego dzieła zajął się on głównie Mickiewiczem, który zresztą w ciągu lat trzydziestu raz po raz był przedmiotem jego badań, czy gdy wskazany został związek „Dziadów” z teoriami magnetyzmu i teozofii²⁾, czy kiedy znawca Sterne’owskiej kompozycji fragmentarycznej wyjaśniał fragmentaryczność „Dziadów” i zagadkowość ich części czwartej, czy gdy po „kraju lat dziecinnych” Mickiewicza oprowadzał, pisząc szkic o „Nowogródczyźnie mickiewiczowskiej” dla monograficznego zeszytu „Ziemi” z r. 1925 („Nowogródzkie” — pod redakcją W. Borowego), czy kiedy jeszcze w r. 1920 ogłosił kómentowaną edycję „Dziadów” części trzeciej.

Przed drugą wojną światową przygotował dla wydania sejmowego „Dziel” Mickiewicza tom I, zawierający drobniejsze „Poezje”; wojna przeszkodziła drukowi, udało się jednak uratować maszynopis obejmujący zarówno teksty główne jak dodatek krytyczny z odmianami tekstu. Plon tej pracy przeszedł do pierwszego tomu ogłoszonej niedawno edycji narodowej.

W edycji mającej epokową doniosłość społeczną jako istotne udostępnienie całej twórczości Mickiewicza masom, pozycją o wy-

²⁾ Rozprawy o Mickiewiczu przedrukowane są w tomie pt. „Kamienne rękawiczki”.

bitnej wartości naukowej jest w obrębie wydrukowanych dotąd czterech tomów przede wszystkim tom pierwszy. Przynosi on niejedną nowość, rozwiązuje pewne problematy³⁾.

Jak wiadomo, teksty „tradycyjne” utworów drobnych doznały rewolucyjnej modyfikacji dzięki przestudiowaniu autografów przez Stanisława Pignonia. Trud jego raz jeszcze podjął Waław Borowy — i plon obfity trudu złożył w poprawkach, zmianach, modyfikacjach, doszedłszy przez dalsze odcyfrowywanie rękopisów nieczytelnych, przez analizowanie i zgadywanie, czasem przez uwzględnianie nowych źródeł, czasem przez dawanie interpunkcji odmiennej, do właściwego ustalenia tekstów niektórych.

W związku z rokiem Mickiewiczowskim powstało kilka studiów: jedno syntetyczne (drukowane w roku 1948 w „Twórczości”), trafnie uznało powtarzający się u poety motyw przemiany wewnętrznej za podstawę należytego zrozumienia jego osobistości; inne poświęcone były klasycyzmowi poety, lirykom patriotycznym i lirykom religijnym, „Grażynie” i „Ucieczce” i „Dziadów” cz. II i IV⁴⁾; niektóre czytane były na posiedzeniach Polskiej Akademii Umiejętności, której członkiem czynnym był Borowy. Jak głęboko sięgały w rysy istotne utworów, dowiodło choćby nowe zupełnie oświecenie bohaterki w „Ucieczce”, jej koncepcji psychologicznej i etycznej. Tom poświęcony Mickiewiczowi zamierzał Waław Borowy ogłosić w najbliższej przyszłości.

Znamienne w ostatnich czasach skierowanie uwagi na pisarzy tzw. okresu pozytywistycznego nie było mu również obce. Analizie poddał „Asa” Dygasińskiego i z ostrym rewizjonizmem przeciwstawił się wywyższaniu „Godów życia”⁵⁾. Przedmiotem rewizjonistycznego artykułu stał się także Słowacki jako twórca „Lilli Wenedy”⁶⁾.

Autor monografii o Chestertonie nigdy nie zrywał nici wiążących go tak silnie z literaturą angielską. Dwa lata temu wnikliwie oświetlił

³⁾ Szczegółowa recenzja tego tomu ukaże się niebawem w „Pamiętniku Literackim”.

⁴⁾ Por. „Wiedza i Życie” 1948, „Zeszyty Wrocławskie” 1948, „Pamiętnik Literacki” XXXVIII.

⁵⁾ „Nauka i Sztuka” sierpień 1946, „Twórczość” 1946, zesz. XI.

⁶⁾ „Wiedza i Życie”, z. XVII.

realizm pani George Eliot i występującą u niej koncepcję człowieka i losu w „Młynie nad Flossem”⁷⁾.

George Eliot, Dygasiński, Słowacki wyznaczali kierunki pewnych ekskursji naukowych. Do stałych natomiast ośrodków zainteresowań i umiłowañ należał Norwid, obok Mickiewicza ulubieniec krytyka. W latach 1921 do 1935 omawiał w „Pamiętniku Literackim” wszystkie publikacje dotyczące tego poety, po wojnie kontynuował w pewnej mierze dzieło Miriama czuwając nad wydaniem „Vade-Mecum” w podobiznie autografu⁸⁾ i zaopatrując je dokładną przedmową; poprzednio już wstęp napisał do nowego tomu „Pism” (1945), ogłosił myśli wybrane („Ludzkość — Ojczyzna — Sztuka” 1947), pracował nad zorganizowaniem wystawy Norwidowskiej w roku 1946, w związanym z nią wydawnictwie („Pamięci Norwida”) scharakteryzował „Norwida poetę” i ułożył bibliografię, jednocześnie w „Zeszytach Wrocławskich” wskazał „Główne motywy poezji Norwida”.

Był powołany do napisania monograficznego studium o tej poezji — którego niestety napisać nie zdążył.

Zdawało się, że studium takiego można było też oczekiwać na temat Żeromskiego, gdy po kilku rozprawach przedrukowanych w tomie „Dziś i wczoraj”⁹⁾ pojawiły się w „Pionie” w r. 1936 cztery studia będące jednolitą całością¹⁰⁾. Są one aktem rewizji stosunku do wielkiego pisarza, pragną z jego dzieł wydobyć to, co trwale i na wyzynie artysty stojące. I oto po uznaniu doskonałości niektórych utworów krótkich trzy tylko obszerniejsze dzieła zostały wyróżnione: „Syzyfowe prace”, „szczyt w prostocie”, „Duma o Hetmanie”, „szczyt w patetycznym przepychu” pisarza, i „Przepióreczka”, jako że w niej „szczególnie przejrzysty i harmonijny wyraz znalazł przebiegający przez całą twórczość motyw żelaznej woli, wyrastającej z gorącej afirmacji życia — rozumnej, a gotowej do walki i poświęceń”. Te tylko dzieła uznał jeden z naczelných wielbicieli Żeromskiego za „wewnętrznie zestrojone całości artystyczne” — inne czytać się będzie „jako rodzaj tego, co Norwid nazywa pamiętnikiem artysty”.

7) „Sprawozdania Polskiej Akademii Umiejętności” 1948.

8) Nakładem Tow. Naukowego Warszawskiego 1947.

9) „O Przepióreczce Żeromskiego” — „Żeromski i świat książek” — „Po śmierci Żeromskiego” — „Krytyce Żeromskiego”.

10) W numerach 43—46.

Z „pamiętnika artysty” Borowy dawniej już uprzystępniał czytelnikom w r. 1928 zbiór pośmiertny utworów „wydaniami książkowymi dotychczas nie objętych, częściowo wcale nie drukowanych, przeważnie zaś rozproszonych po czasopismach i innych publikacjach zbiorowych”; idąc torem pewnego zamiaru autora dał im tytuł „Elegie i inne pisma literackie i społeczne”.

Że z rewizją ocen, która nadała znaczenie zwrotne wspomnianym studiom z r. 1936, łączyła się rozleglejsza praca badawcza, zaświadczyła rozprawa włączona w r. 1937 do tomu zbiorowego „Prac ofiarowanych Kazimierzowi Wóycickiemu” pt. „Rytmika prozy Żeromskiego”, praca pionierska w dziedzinie naukowego badania naszej prozy artystycznej.

Wśród rozpraw o autorze „Ludzi bezdomnych” jedna zasługuje na szczególną uwagę: „Żeromski i świat książek”¹¹⁾. Bo jest to nie tylko uwydatnienie znamionującej Żeromskiego kultury literackiej, lecz także wyraz silny osobistych umiłowań krytyka. Był on nie tylko krytykiem-artystą, ale również miłośnikiem książek, nie tylko pisarzem i profesorem, lecz bibliotekarzem i bibliofilem. Może na tym terenie rozwinęła się owa drobiazgowość pracy, która cechowała Borowego. (Warto dla jej uplastycznienia przypomnieć pewien fakt znamieny. Gdy lat temu kilka chodziło o szczegółowy program uniwersyteckich wymagań polonistycznych, prof. Borowy obliczył, ile stron student potrafi przeczytać w okresie studiów i jakie książki dałyby się zmieścić w tej lekturze, możliwej nie do teoretycznego postulowania, lecz do realnego opanowania.)

Wieloletniemu bibliotekarzowi boleśnie umożliwione zostało w momencie kataklizmu dziejowego danie świadectwa stosunkowi do świata książek i do skarbów polskiej kultury. Gdy po powstaniu warszawskim zaczęło się potworne palenie stolicy — uzyskano od okupanta ustępstwo jedno: zezwolenie na usunięcie szczególnie cennych druków, by nie zostały zniszczone przez płomienie. Wtedy to Wacław Borowy, chory sercowo, przez kilka miesięcy zimowych co dzień o godzinie 5 rano wyjeżdżał z Pruszkowa, siedł do Biblioteki Uniwersyteckiej, pracował przy segregacji książek (która przeważnie tak się

¹¹⁾ Rzecz drukowana w „Przeglądzie Współczesnym” (1925, nr 51) i w osobnej odbitce, rozszerzona w tomie „Dziś i wczoraj”.

odbywała, że leżąc na niższej półce wybierał tomy z półek wyższych) i o godzinie 10 w nocy kończył pracę i wracał do Pruszkowa.

Co do jego stosunku osobistego do ludzi niejedno wyczytać można z sylwetek, jakie kreślił pisząc np. o Chlebowskim, o Porębowiczu, o Piwińskim. Zwłaszcza ostatnie to wspomnienie, w tomie nekrologów powojennych „Pamiętnika Literackiego” wydrukowane, czyni postać scharakteryzowanego pracownika naukowego, krytyka i miłośnika książki niezapomnianą dla czytelnika. Podobnym ciepłem i podobną prawdą tchnęło przed niewiele tygodniami wspomnienie o K. W. Zawodzińskim na posiedzeniu Komisji Polskiej Akademii Umiejętności; studium o tym zmarłym przyjacielu swym pisał Borowy krótko przed śmiercią.

Dyskretne, ale zawsze wyraziste piętno osobistości swojej wyciskał na wszystkich studiach. Był tak bardzo sobą i tak był władny na swym terenie, że luki po jego odejściu nikt nie zdoła zapłacić.

*

Urodził się Wacław Borowy jako syn Teofila i Florentyny z Świecickich dn. 19 maja r. 1890 we wsi Tuszynek w pow. łódzkim. W r. 1905 uczestniczył w Warszawie w strajku szkolnym. W r. 1908 ukończył polskie gimnazjum im. Chrzanowskiego. Studia uniwersyteckie zaczął we Lwowie, po pierwszym półroczu przeniósł się do Krakowa, w r. 1914 uzyskał w Uniwersytecie Jagiellońskim doktorat filozofii; w latach 1912—1914 był szeregowcem drużyn strzeleckich. Od r. 1916 pracował w Warszawie jako nauczyciel gimnazjalny, w r. 1919—1920 był archiwistą w Archiwum Akt Dawnych, w r. 1920—1928 bibliotekarzem w Bibliotece Uniwersyteckiej, w r. 1928—1936 radcą ministerialnym w Departamencie Sztuki Ministerstwa WR i OP. W r. 1921 objął redakcję „Przeglądu Warszawskiego”. W r. 1930 wyjechał do Anglii, był tam docentem literatury polskiej w Uniwersytecie Londyńskim (School of Slavonic and East European Studies). W latach 1936—1938 kierował Biblioteką Uniwersytecką w Warszawie, od r. 1938 był profesorem nadzwyczajnym, od r. 1946 zwyczajnym w Uniwersytecie Warszawskim, w r. 1948—1950 kierownikiem Seminarium Hist. Lit. Pol. — kierownikiem dbającym troskliwie o drobne nawet sprawy.

Idealną towarzyszkę życia i pracy miał od lat wielu w żonie, Julię z Baranowskich.

Brał żywy udział w pracach towarzystw naukowych, zwłaszcza Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, którego członkiem był od czasów pierwszej wojny światowej, i Polskiej Akademii Umiejętności, która w r. 1932 wybrała go korespondentem, w r. 1945 członkiem czynnym. W r. 1938 był laureatem państwowej nagrody literackiej; Polska Akademia Literatury przyznała mu wawrzyn złoty.

Informował kilkakrotnie czytelników angielskich o kulturze polskiej: w „Slavonic Review” z r. 1934 („Fifteen Years of Polish Literature”), w „Century Poland” 1931—1938 („Leading Authors of Twentieth”), w „The Studio” 1934 („The Genius of Poland”, o sztuce polskiej), w „The Years Worn in Modern Language Studies” 1935 („Polish Studies”). Opracował rozdziały I, XI, XII, XIII, XV i XX w książce zbiorowej, której był redaktorem, „The Nazi „Kultur” in Poland” (1945 — przekład Wiktorii Goryńskiej).

W czasopismach często pisywał o Polonicach u obcych, zwłaszcza o „Anglopolonicach”.

Prawdy historycznej, tak jak ją sam rozumiał, umiał też bronić sam Smolka już rychło po napisaniu „Mieszka Starego”. W tym samym jeszcze roku, 1881, w XIV t. „Rozpraw Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności”, poświęconym zasłużonemu prezesowi Akademii, Józefowi Majerowi, w 50. rocznicę jego jubileuszu doktorskiego, rozwinęła się głośnie dyskusja w sprawie genezy społeczeństwa polskiego. Rozpoczął dyskusję Michał Bobrzyński rozprawą o „Genezie społeczeństwa polskiego na podstawie kroniki Galla i dyplomów XII w.”⁸⁴⁾. W samym już tytule przeprowadził ograniczenie tematu, które metodycznie nie da się uzasadnić. Obraz najdawniejszego społeczeństwa na podstawie najdawniejszych źródeł, zachowanych tylko fragmentarycznie, wykazuje luki, które tylko w oparciu o studium późniejszego społeczeństwa dadzą się wypełnić. Nie uniknął tej konieczności sam Bobrzyński, ale granicę wykorzystanych źródeł zupełnie dowolnie oznaczył. Punkt ciężkości zagadnienia leży więc nie w granicy o sto czy dwieście lat wcześniej lub później przeprowadzonej, lecz w sposobie rozróżnienia rzeczy dawnych od nowych. Właśnie poznanie późniejszego społeczeństwa i przeprowadzenie porównania z tym, co wiemy z czasów wcześniejszych, daje w tym kierunku duże możliwości. Urządzenia społeczne czy państwowe nie znikają z jednym pokoleniem, lecz trwają nieraz przez wiele pokoleń. Trzeba tylko nauczyć się przeprowadzać porównanie, a rozszerzenie znajomości przedmiotu na cały okres średniowieczny może się do tego waleń przyczynić. Stosowanie tzw. metody „wstecznej” ma więc w historii społecznej swoje głębsze uzasadnienie. Bobrzyński, w niecałe dziesięciolecie później, sam zresztą to uznał w referacie na drugim Zjeździe Historyków Polskich we Lwowie. W pracy o „Genezie społeczeństwa” konsekwentnie jednak tego unikał. Dlatego też obraz samowładnie rządzonej monarchii pierwszych Piastów zaciążył zbyt na wyprowadzeniu urządzeń nie tylko państwowych, ale i społecznych. Sprawa wytworzenia się instytucji monarchicznych właściwie dla niego nie istniała, jak już na to wyżej zwróciliśmy uwagę. Ale także same urządzenia społeczne a nawet podział na klasy miały swoje uzasadnienie w działalności państwa. (Wzmianka o stopniu przedpań-

⁸⁴⁾ „Rozprawy” etc. t. XIV, s. 1—84. Nadto po rozprawach Fr. Piekosińskiego i St. Smolki dał jeszcze Bobrzyński swoje „Oświadczenie tymczasowe”, s. 399-400.

stwowej organizacji właściwie nic nie tłumaczy). Własność rycerska powstaje z nadania panującego, a nawet w najstarszym zawiązku szlachty „rodowej” widzi potomków dawnych książąt szczepowych. Rekrutacja nowej szlachty dokonywała się wolą księcia. Poza szlachtą do wolnych zalicza tylko włościan książęcych, nie posiadających jednakże własności gruntowej. Ponieważ szlachta, według hipotezy Bobrzyńskiego, rozwinęła się z bardzo nielicznej tylko grupy, przewaga więc monarchii tym s.lniej ciąży nad całym społeczeństwem. W przejściach z jednej grupy społecznej do drugiej rozstrzyga znowu wola panującego. W sposobie rozumowania Bobrzyńskiego można się dopatrzeć podobieństwa z Rothem i innymi prawnikami, do których sam Bobrzyński należał. Według tej metody patrzenia wszystko właściwie, co się dzieje w społeczeństwie, wyprowadzić należy z woli rządzącej. Z procesami spontanicznymi, dokonującymi się nieraz prawie niedostrzegalnie dla oka, Bobrzyński nie liczy się zupełnie. Obok świadomego ograniczenia możliwości źródłowych przy poznawaniu społeczeństwa średniowiecznego w jego statyce i dynamice, w stanie więc chwilowym i w rozwoju prowadzącym do zmiany, jest to niewątpliwie, z powyższego sposobu patrzenia wynikająca (można by ją nazwać antywolucyjną), druga przyczyna zwrócenia się Bobrzyńskiego w niewłaściwym kierunku. A właśnie w społeczeństwie średniowiecznym ustrój wynikający z zarządzeń władzy jest zupełnie nie do pomysłenia. Wszechwładza państwa jest w gruncie rzeczy tylko pozorna i ogranicza się do ciasnej sfery zjawisk, na które panujący i jego otoczenie mogą swój wpływ wywierać.

Odmienny kierunek naukowy reprezentował drugi uczestnik dyskusji, wybitny również uczony i znawca przeszłości, Franciszek Piekośński⁸⁵⁾. Łączył się on w gruncie rzeczy ze szkołą dawniejszą, która wszystkie trudności w wyprowadzeniu powstania społeczeństwa historycznego rozwiązywała jednym cięciem, a mianowicie z najazdu odgrywającego rolę katastrofy społecznej. Metodę tę słusznie więc możemy nazywać „katastroficzną”. Ten sam uczony, który w czasach historycznych każdy poznawany fakt uzasadniał źródłowo, dla czasów poprzedzających stwarzał z przedziwną łatwością fikcje, które ani

⁸⁵⁾ O powstaniu społeczeństwa polskiego w wiekach średnich i jego pierwotnym ustroju. „Rozprawy” etc., t. XIV, s. 85—292 i w końcu: Jeszcze jedno oświadczenie, s. 401—403.

w źródłach ściśle współczesnych, a tych często zgoła nie było — Piekosiński usiłował je zastąpić interpretacją późniejszych znaków herbowych, która nie miała realniejszych podstaw — ani w rozwoju późniejszym nie posiadały żadnego zgoła uzasadnienia. Podział na stan szlachecki i kmiecy albo chłopski nie był wytworem warunków gospodarczych czy chociażby politycznych, lecz zrodził się z najazdu. Skłonność do posługiwania się gotowymi od razu formacjami sięgała zresztą w tym wypadku poza sam moment rzekomego najazdu. (Podstawą była teoria nazw miejscowych, która nie mogła również dać tego, czego się od niej spodziewano). Dalsze stosunki społeczne wynikały właściwie z prawa wojennego, które według tej teorii decydowało o wszystkim. Początki odrębnej klasy szlacheckiej Piekosiński wyprowadzał, podobnie jak Bobrzyński, z nielicznej bardzo grupy społecznej, co stoi w rażącej sprzeczności z tym, co wiemy o szlachcie późniejszej.

Obu tym przeciwnikom naukowym przeciwstawił się Smolka nie tylko w obronie poszczególnych pozycji swych poprzednich wywodów, ale również broniąc całości poglądów, które bliżej wykładał i uzasadniał. W wywodach swych szerzej uwzględnił obraz społeczeństwa XIII w., z którego to okresu źródła poznał dokładniej (liczniej — już dokumenty z tego czasu), ale, jak już wiemy, w dawniejszym zetknięciu się z obfitym materiałem ksiąg sądowych z XIV i XV w., stwarzającym widoki dokładniejszego poznania ówczesnego społeczeństwa, uznał w nim podstawę do śledzenia samych dróg rozwojowych. Smolka w rozprawie pt. „Uwagi o pierwotnym ustroju społecznym Polski Piastowskiej etc.”⁸⁶⁾, w większym stopniu aniżeli jego oponenti przystępował do rozwiązywania postawionego sobie zadania nie tylko z gruntowną znajomością całego społeczeństwa średnio-wiecznego, ale również ze zrozumieniem możliwości zmian na innej drodze aniżeli wola panującego, w formie nadań lub aktów prawodawczych, bądź też jednorazowa katastrofa wojskowa i polityczna. Widzieliśmy już, jaką rolę w obserwacjach Smolki odgrywał fakt czysto gospodarczy, ażeby przypomnieć w szczególności rolę długu w społeczeństwach wczesnohistorycznych. Dla zjawiska o charakterze niewątpliwie ogólniejszym i powtarzającym się w różnych krajach wskazanie miejscowych faktów było niewątpliwie najważniejsze.

⁸⁶⁾ „Rozprawy” etc., t. XIV, s. 293—398.

W tym samym roku, 1881, pomiędzy „Mieszkim Starym” a „Uwagami” ukazała się trzecia praca Smolki pt. „Testament Bolesława Krzywoustego”⁸⁷⁾. Bezpośrednim powodem napisania tej rozprawy było ukazanie się na ten sam temat wydanej w języku niemieckim pracy Maksymiliana Kanteckiego. Teza autora, że Krzywousty obalił seniorat, a wprowadzając w to miejsce zasadę pierworodztwa zmierział tym postanowieniem do głębokiej i pełnej znaczenia reformy, obeszła żywo Smolkę, który, jak pisał teraz, usiłował „wyjaśnić stosunki pierwszych siedmiu dziesiątek lat po zgonie Krzywoustego, nie znając jeszcze owego klucza do ich zrozumienia”⁸⁸⁾. Rzecz wymagała dyskusji tym bardziej, że Wojciech Kętrzyński w recenzji, jaka się ukazała w r. 1880 w „Przewodniku Naukowym i Literackim”⁸⁹⁾, przyjął w całości jej wyniki. Zaletą pracy Kanteckiego, którą sam Smolka ocenił jako ciekawą i cenną, było wprowadzenie szerokiego tła słowiańskiego, posiadającego niewątpliwie dużą doniosłość dla wyjaśnienia instytucji polskich. Pierwszy badacz podniósł więc rozpoznanie u wszystkich Słowian, w ich wczesnych dziejach, zasady podziału państwa pomiędzy synów panującego (tzw. *paragium*) oraz utrzymywanie się w podzielonym państwie władzy naczelnej w rękach najstarszego z książąt (tzw. seniorat). Badania Smolki poszły przede wszystkim w kierunku ściślejszej analizy świadectw źródłowych, dotyczących postanowień Bolesława III. Po ich szczegółowym zestawieniu przeszedł do rozpatrzenia postanowień testamentu dotyczących władzy rządowej i następstwa tronu. Młodszy książęta (z wyjątkiem do czasu najmłodszego) otrzymali tylko dzielnice pod zwierzchnością brata, a właściwe następstwo przeszło na najstarszego. Przedmiot następstwa nie wahał się Smolka nazwać tronem, gdyż pomimo braku koronacji utrzymywało się — przy stosowaniu różnych nazw — pojęcie władzy nad całym obszarem państwa. To w poglądach Smolki najbardziej może zasługuje na uwagę. Zasady pierworodztwa, prowadzącego z konieczności do uprzywilejowania jednej linii rodu, postanowienie Krzywoustego nie wprowadziło. W zestawieniu z późniejszymi badaniami O. Balzera, który punkt ciężkości przeniósł na starość rodowego i w ten sposób prawo dynastyczne zrównał zupełnie

⁸⁷⁾ „Rozprawy Wydz. Hist.-Filoz. A. U.” XIII, s. 259—310.

⁸⁸⁾ Tamże, s. 260—261.

⁸⁹⁾ S. 946 nast.

z prawem prywatnym, Smółka więcej przywiązywał wagi do odrębności prawa publicznego. Pogląd ten wydaje się być słusznym, gdyż samo *paragium* — spotykane zresztą od dawna — wymagało ustalenia władzy dynastii. Pierwszy więc dostrzegał postęp w samej władzy książęcej. Może to nie było bez wpływu Kanteckiego, tylko że ten cały rozwój nadmiernie uprościł i przyspieszył.

Zaletą Smolki było, że każdą ze swych tez stawiał z wielkim umiarem, a to go chroniło od zboczenia na manowce błędnych teorii. Zasady monarchizmu wprowadzić w pełni nie wyjaśnił, gdyż do zagadnienia z lekka tylko poruszonego w „Testamencie Bolesława Krzywoustego” już nie powrócił, ale zarazem nie wpadł w sprzeczność z zasadniczą tezą „Mieszka Starego” w sprawie upadającego w XII w. monarchizmu piastowskiego. Przecież osłabienie starej zasady wiązało się z nowymi prądami. Społeczeństwo polskie XII w. nie utożsamiało się jeszcze z reformą zachodnią, ale zanim jeszcze do tego dojść miało, w wieku następnym, w ramach dawnych walk i rywalizacji wewnętrznych krzepło w swym oporze nie bez zewnętrznego wpływu. W tej chwili uwaga nasza zwraca się wciąż ku dawnemu okresowi, z którym się wiąże jedno jeszcze studium, napisane niewątpliwie przed końcem r. 1881, jak na to wskazuje data przedmowy, zamieszczona w I t. „Szkieł historycznych”⁹⁰⁾. Jest to „Niepoprawny ród”, poświęcony Werszowcom czeskim⁹¹⁾. W „Szkiełach” jako wzór stawiał sobie wyraźnie Karola Szajnochę, którego wpływ, jak i całość szkoły „opowiadającej”, już w „Mieszku Starym” był zupełnie widoczny. W odróżnieniu od pozostałych rozpraw o charakterze „erudycyjnym”, a więc z uwidocznieniem w tekście samych środków badawczych i z przeznaczeniem dla takich samych jak i on „erudytów”, w „Szkiełach Historycznych”, jak w „Mieszku Starym”, szukał on bezpośredniego kontaktu z publicznością. Zajęcie się w pierwszej serii „Szkieł”, obok dziejów polskich, czeskimi a w drugiej węgierskimi łączyło się formalnie z zajmowaną przez niego w tych latach katedrą dziejów „austriackich” w Uniwersytecie Jagiellońskim, ze względu jednak na bliski związek tych dziejów z polskimi i tym również wychodziło to na dobre.

⁹⁰⁾ W t. I mieści się seria 1: r. 1882, data przedmowy dn. 26 listopada 1881 r.; w t. II — seria 2: r. 1883.

⁹¹⁾ S. 1—30.

Mimo swej lekkiej, narratywnej formy „Niepoprawny ród” jest nowym dowodem nieustającej pracy myśli Smolki w dziedzinie zagadnień historii. Zjawisko rodu wczesnodziejowego wśród Słowian zachodnich występuje tu nie tylko z całą wyrazistością w świetle źródeł czeskich niejednokrotnie obfitszych i bardziej szczegółowych od źródeł polskich z tych samych lat, ale także w uchwyceniu jego istotnej roli zbliżyliśmy się o krok do rzeczywistości. Werszowcy to nie tylko „znamienity ród w najstarszej arystokracji czeskiej, najznaczniejsi między potomkami owych książąt plemiennych, którzy w przeddzień jowej, mgłą niedocieczoną pokrytej dobie w ziemi czeskiej panowali”. Władykami (raczej włodykami) z tego tytułu nie przestawał ich lud nazywać, a z tych dawnych źródeł płynęła krwawa zwada z panującymi w Czechach Przemysłowicami. W nowej organizacji państwowej brali oni urzędy decydujące o wpływie i znaczeniu, ale przez to nie dali się całkowicie pozyskać i rywalizacji z ich strony — obecnie już nieraz w całym państwie — można się było spodziewać. To jest niejako państwowy aspekt zagadnienia. Ale rzecz można rozważać też od strony społecznej. Mówiąc, że od takich rodów pochodzi szlachta czeska czy polska, trzeba mieć na myśli nie liczną, zwłaszcza w Polsce, późniejszą szlachtę, lecz późniejszą arystokrację (możliwość władztwa), a ściślej jeszcze biorąc sam fakt ich społecznego w danej chwili znaczenia. Nie wszystkie te rody musiały być konieczne „dynastyczne”, przez co rozumie się pochodzenie od książąt plemiennych. (Granica między plemieniem a rodem nie tylko etymologicznie, ale i społecznie jest dość niepewna w pewnym okresie, jakkolwiek nie dotyczy to już właściwych państw plemiennych albo, rozumiejąc geograficznie, kantonalnych). Potomkowie Kochanów, Mutinów i Bożejów mogli nie dotrzeć do następnej doby, gdyż krwawe rywalizacje przerzedzały ich szeregi, ale niemniej mogły przetrwać, nawet wśród ludzi „młodsze” pochodzenia, ich tradycje i narowy. Werszowcy jednak, dodajmy, to nie sami Bożeje i im podobni, ale również i masy ich „stryjców” (używając późniejszego określenia) rodujących i klientów. Rody wczesnodziejowe, podobnie jak dziś klany szkockie, które dzięki specjalnym przyczynom zachowały pewne cechy okresu jeszcze przed utworzeniem się stanów, zbudowane były na zasadzie hierarchicznej z cechami patriarchalnymi. Na tym też a nie na pochodzeniu od książąt plemiennych polegało ich znaczenie.

Dalszy ciąg pierwszej serii „Szkiców” przenosi nas w inną już zupełnie epokę. Tych bowiem lat sięgają pierwsze głębsze zainteresowania Smolki epoką jagiellońską. Szkic o Witoldzie pod Grunwaldem⁹²⁾ nie tylko zaczyna od znanego wielkiego obrazu Matejki, ale pod jego wpływem zdaje się pozostawać. Źródła, jakie posiadamy, nie potwierdzają naczelnej jego roli w tej bitwie. Wodzem stale szczęśliwym nie był on i w innych wypadkach. Wielka jego rola historyczna zdaje się polegać na talentach polityka, a wielką grę polityczną rozpoczął już nazajutrz po Grunwaldzie. W przygotowaniu zwycięstwa większą zdaje się być rola Jagielly, a nawet i w samej bitwie. Wpływ Witolda w Polsce i obóz jego przeciwników kreśli najszczęśliwiej Smolka w tym szkicu. Następny szkic poświęca Długoszowi⁹³⁾, a jest to już bardzo poważny zarys wspólnie potem wraz z Michałem Bobrzyńskim wydanej książki. Żywość i płodność myśli Smolki, jego mistrzowskie opanowanie metody historycznej i jego pogłębiony sąd o rzeczach wzbudzić może w tych latach najwyższy podziw. Do najświetniejszych studiów należy kolejna zaraz „Unia z Czechami”⁹⁴⁾. Smolka stanął tu wobec dwóch jednocześnie przeciwników, a mianowicie Jakuba Caro⁹⁵⁾ i Antoniego Prochaski⁹⁶⁾, obu posiadających bardzo daleko posunięte znawstwo epoki. W znajomości źródeł i faktów Smolka in szybko dorównał, a trafnością sądów na dokładnej analizie źródłowej opartych i talentem syntezy, w sposób najsluszniejszy wyjaśniających związek między wydarzeniami, nad obu przeciwnikami zyskał niezaprzeczoną i stanowczą przewagę. Można powiedzieć, że w tym typie prac dyskusyjno-syntetycznych (w pośrodku znajdujących się między pracami czysto „erudycyjnymi” a „opowiadającymi”) okazał niepospolite zupełnie zalety.

Problem husytyzmu, po opracowaniach Palackiego i Höflera, stał się również przedmiotem zainteresowań dziejopisarstwa polskiego. Chodziło o rozpatrzenie roli, jaką wobec niego odegrała Polska. Zagadnienie to poruszył niemiecki badacz dziejów polskich Jakub Caro, uczynił w tym jednak szereg kapitalnych błędów. Wśród nich do naj-

⁹²⁾ S. 31—64.

⁹³⁾ S. 65—123.

⁹⁴⁾ S. 125—278.

⁹⁵⁾ Geschichte Polens III.

⁹⁶⁾ Polska a Czechy w czasach husyckich aż do odwołania Korybuta z Czech. „Rozprawy Wydz. Hist.-Filoz. A. U.” VII 147—283, VIII 11—193.

bardziej sprzecznych z faktycznym stanem rzeczy należało utożsamienie polityki kanclerza Jastrzębca, ulegającego, jak to wykazał Smolka, wpływowi Witolda, z przeciwnym wszelkim związkom z husytami obozem Zbigniewa Oleśnickiego. Błędnie również wypadła jego ocena działających w Polsce obozów politycznych, gdy mianowicie sympatie husyckie i sympatie niemieckie usiłuje złączyć w jednej partii, a tymczasem rzeczywistość była temu wręcz przeciwna. Teoria jego o „teutonofilach” z przekonania w ówczesnym społeczeństwie polskim jest w głównej części wyssana z palca, a najbardziej zagorzali przeciwnicy Zakonu Niemieckiego właśnie z husytami pragnęli się łączyć. Nic więc dziwnego, że obraz stosunków Polski do Czech w czasach husyckich wypadł w tym przedstawieniu zupełnie skrzywiony. W mylnych tych poglądach nie poszedł za nim A. Prochaska, ale sam nie stworzył wiernego obrazu ówczesnej epoki usiłując sprowadzić wszystko to, co łączyło Polskę z Czechami, do sympatii plemiennych, a wszystko to, co te kraje i ich polityków dzieliło, do różnic religijnych, oraz nie dostrzegając w Polsce żadnych różnic między poszczególnymi obozami w sprawie kierunku polityki wobec Czech. Po prostu Prochaska nie zdobył się nieraz na wydobywanie głębszej treści ukrytej pod oficjalnymi oświadczeniami politycznymi. Wbrew temu Smolka w swej obszernej (z górą 120 stron liczącej) rozprawie poddaje szczegółowej i świetnej analizie stosunek społeczeństwa polskiego do dwóch głównych pierwiastków husytyzmu, a mianowicie plemiennego i religijnego. Wskazuje na odrębność indywidualną obu narodów jako wynik ich dziejowego rozwoju od XI do XV w., na walkę pierwiastka słowiańskiego i niemieckiego w Czechach oraz na reakcję słowiańską w dobie przedhusyckiej. Ale obok tego, rozróżniwszy pierwiastki: dogmatyczny i kościelno-polityczny w husytyzmie, wskazuje na znaczenie opozycji szlachty polskiej przeciw stanowisku i dążeniom Kościoła, oraz wylicza wszystkie sprawy sporne jak dziesięciny, sądownictwo kościelne, wezwania przed sąd papieski i zatargi w życiu codziennym a wreszcie próby organizowania się szlachty przeciw duchowieństwu. Wszystko to stwarzało podstawy wpływów husytyzmu w Polsce. Na kartach tych znajdują się obserwacje wprost znakomite i nie zawsze, jak np. w sprawie stanowiska Czech w obrębie Rzeszy, dostatecznie w nauce wyzyskane, gdy znowu w przemianie wewnętrznej w Czechach zmiany ustrojowe i zmiany narodowe są może zbyt

utożsamiane. Zmiany ustrojowe nie przeszkodziły przecież rozpoczynającej się reakcji kulturalnej i narodowej. Pozostają natomiast jako rezultat historycznego rozwoju poważne różnice pomiędzy Czechami a Polską. Trudno natomiast coś zmienić w obrazie reakcji, jakie religijna strona husytyzmu mogła wywołać w Polsce. W sposób odpowiadający najwyższej syntezie historiografii czasów nowszych Smolka buduje podstawy działań głównych polityków tej epoki, którą przedstawia z niemniejszym sukcesem i z uwzględnieniem wszystkich wahań i zwrotów w dalszym ciągu.

Z indywidualności politycznych jako główne wyrastają Witold i Zbigniew Oleśnicki, przy czym Smolka z właściwym sobie umiarem nie występuje w charakterze adwokata jednej ze stron, a obok nich przewija się szereg innych jeszcze, nieraz znacznych i interesujących postaci. Po raz pierwszy też u Smolki obok zachodnich zjawiają się sprawy wschodnie, a w szczególności sprawa odmiennego pojmowania sprawy unii z Litwą znajduje bystre wyświetlenie, a w dalszym ciągu i sprawa unii kościelnej jako fundamentu „olbrzymiego państwa słowiańskiego”, do którego zmierzał Witold. Wszystko to zaś odbywa się na tle zabiegów stronnictw czeskich o unię polityczną i na tle wielkiej polityki międzynarodowej, w której obok papieża i cesarza — w okresie soborowym — też Jagiello i Witold nie mogli być nieobecni. Wypadki z r. 1420 i 1421 przebiegają w pełnej dramatycznego napięcia atmosferze. Następstwa układów długo jeszcze dadzą się wyczuć w politycznych wydarzeniach mniejszego w gruncie rzeczy znaczenia, ale do unii ostatecznie nie dochodzi. Wielka gra polityczna Witolda najwidoczniej nie zdołała pokierować wypadkami, które zasięgiem swym obejmowały państwa i interesy obce. Dodajmy, że jeżeli Polacy poszli ostatecznie na kompromis zewnętrzny, to Czesi, choć później, ale dalej jeszcze doszli w kompromisie wewnętrznym. Sam Witold był bardziej wyrozumiały, niż można się było spodziewać, dla głównego przeciwnika Polski, Zakonu Niemieckiego, a wewnętrzne rozgrywki wielkiego państwa jagiellońskiego nie były tu bez wpływu. Państwo słowiańskie o większych jeszcze rozmiarach i bardziej sprzecznych nieraz interesach mogło się wydać nieosiągalne. Wszystko zdawało się więc wracać do zwykłego dnia codziennego, a to, co przerastało miary dotychczasowe, przestawało interesować. Pod koniec r. 1422 szala stanowczo już się przechyliła na drugą stronę

i w samych Czechach nie było już na kogo liczyć. W polityce międzynarodowej kończyło się na wzajemnym straszeniu ze strony Polski i cesarza, ażeby utorować sobie drogę do ostatecznego kompromisu. Smolka z prawdziwym talentem potrafi rozplątywać zawiloci gier i gierków politycznych, tak samo jak poprzednio dawał w wyrazistych skrótach wielkie problemy nagromadzone w ciągu wieków. Nie pomija też w tych wielkich wypadkach sprawy bliższego Polsce Śląska, którą próbowała w pewnym momencie wysunąć bardziej utylitarna polityka Oleśnickiego, ale która w okresie przewagi polityki przeciwnej utraciła swoje realne podstawy. Zawarta w dodatku odpowiedź Prochascie i Caro wyróżnia się przenikliwością i wysokim poziomem.

W drugiej serii „Szkiców” Smolka więcej uwagi poświęcił dziejom węgierskim. Rzecz pt. „Po bitwie mohackiej”⁹⁷⁾ pozostaje w bliskim związku z wcześniej wydaną pracą niemiecką o zabiegach Ferdynanda I o koronę węgierską. Polska praca ma charakter jednak bardziej popularny. Licząc się z potrzebami publiczności autor szerzej podmalowuje tło, a następnie w skróceniu przedstawia same zabiegi Ferdynanda. Jasno występują główne czynniki dziejów w tym okresie, jak przeżywanie się porządku średniowiecznego z papieżem i cesarzem na czele, obudzenie dążeń narodowych na Węgrzech i w Czechach oraz rywalizacja Habsburgów z Jagiellonami. Ważną rolę odgrywa stosunek polityki polskiej, Zygmunta I i podkanclerzego Tomickiego do zagadnień węgierskich. Odstępstwo magnatów węgierskich od narodowego króla, Jana Zapolyi, zadecydowało ostatecznie o zwycięstwie Ferdynanda. Wewnętrznych stosunków węgierskich dotyczy wyłącznie niezmiernie interesujący szkic o „Czarnym Iwanie”⁹⁸⁾. Okolice nad Maroszem były wówczas jak gdyby węgierskimi „dzikimi polami”, z których wyrósł wódz tłuszczy, spośród Słowian bałkańskiego pogranicza się rekrutującej, Czarny Iwan, najpierw sojusznik Zapolyi, a następnie jego wróg. Z krwi słowiańskiej pochodził zresztą sam Zapolya, którego zazdrośni panowie węgierscy „słowiańskim królem” (*tot kiraly*) nazywali. W potęgze i upadku Iwana zarysowały się wyraźnie przeciwieństwa nie tylko narodowe, ale i społeczne Węgier.

⁹⁷⁾ T. II, s. 91—213.

⁹⁸⁾ S. 215—255.

Wyłącznie dziejów polskich tyczyło się „Gniazdo Tęczyńskich”⁹⁹⁾, w którym Smolka sięgnął aż do prastarych podań o Tyńcu pod Krakowem i powiązanej z nimi przez kronikarza wielkopolskiego zachodniej legendy o Walterze. Powracał tutaj do zagadnienia dawnych niewielkich plemion słowiańskich, których kilka składało się na jeden szczepek, i próbował wyznaczyć przewroty późniejsze niszczące te gniazda. Metoda wydobywania z legend poszczególnych wątków, którą tak rozwinął później Karol Potkański, nie była mu obca. I w tym kierunku wywarł też wpływ na swych następców. W panoramie dziejów późniejszych dotarł dalej do możliwego Sieciecha, na schyłku w. XI i jego wielkich ambicji politycznych, zbliżając się w tym ponownie do podstawowych zagadnień „Mieszka Starego”. W trzynastym wieku zobrazował rolę rodów rywalizujących ze sobą w walkach dzielnicowych, a w XIV i XV zajął się ówczesnymi rodami dygnitarskimi z rodem Tęczyńskich pośrodku. Szkic pt. „Spór z kościołem”¹⁰⁰⁾ dotyczy już czasów Długosza, gdy wybuchnął spór o obsadzenie tak ważnego biskupstwa krakowskiego, w którym zwyciężyła polityka królewska Kazimierza Jagiellończyka znamionująca schyłek średniowiecza. (Marii Stuart dotyczy recenzja pracy Bresslau¹⁰¹⁾). W pierwszej zaś serii znalazło się „Słowo o historii”¹⁰²⁾ napisane przez znawcę metod krytycznych w badaniach naukowych. W wywodach tych najbardziej może na uwagę zasługuje określenie przedmiotu specjalnej historii — jako tego, co w rozwoju ludzkości odgrywało samoistną rolę — oraz podkreślenie znaczenia historii powszechnej.

W r. 1883, przypominamy, Smolka objął po śmierci Józefa Szujskiego katedrę historii polskiej w Uniw. Jagiellońskim¹⁰³⁾. Do objęcia całokształtu naszych dziejów we wszystkich okresach był w istocie

⁹⁹⁾ S. 1—89.

¹⁰⁰⁾ S. 257—281, pt. Spór o biskupstwo krakowskie; rzecz ta czytana poprzednio na posiedzeniu publicznym Akademii 3. V. 1882 r. „Rocznik Zarządu A. U.” w Krakowie.

¹⁰¹⁾ S. 283—302.

¹⁰²⁾ T. I, s. 279—360.

¹⁰³⁾ W związku z tym Smolka wydał: Wstępny wykład przy objęciu katedry historii polskiej na Uniw. Jagiellońskim. Kraków 1883, s. 32 (autor porusza sprawę aktywów i pasywów dziejów polskich). W tym samym roku wydał obszerniejszy szkic pt. Józef Szujski, jego stanowisko w literaturze i społeczeństwie (Odb. z „Czasu”, s. V, 126).

szczególnie dobrze przygotowany. Słusznie zauważono, że objął je „od genezy naszego społeczeństwa aż do wojny światowej, a to na bardzo szerokim tle powszechnodziejowym; interesował się każdą ich dziedziną, czy to polityczną, czy też kulturalną; stosował celem ich poznania najrozmaitsze metody, rozważywszy je teoretycznie z całą sumiennością: opracowywał bowiem śmiało zarysy syntetyczne obok subtelnych przyczynków analitycznych, wydawnictwa źródłowe obok artykułów w sprawie organizacji nauki”¹⁰⁴). Poprzednio już zwracaliśmy uwagę na to, jak wiele jest w jego pracach zdobyczy badawczych i poznawczych, które posłużyły i w dalszym ciągu mogą służyć jako wskazówki dla następnych historyków. W dwu okresach poprzednich jego twórczości naukowej, zachodzących zresztą na siebie pracami gotowymi, zajął się najpierw Polską dzielnicową a następnie sprawami polsko-czeskimi i polsko-węgierskimi pod koniec średniowiecza i w początkach doby nowszej. W obecnej pełni dojrzałego talentu naukowego zwracał się do dziejów Litwy i Rusi. W dwu tomach „Szkiców historycznych” sprawy litewskie są traktowane jakby na marginesie historii polskiej i mniej zajmują miejsca od krzyżackich i czesko-węgierskich. Obecnie dzieje Litwy stają się na najbliższe lata przedmiotem głównym jego studiów. Po dwuletniej przerwie (1884—5), która była tylko przygotowaniem do tym intensywniejszej działalności na nowym polu, wystąpił z syntetycznym studium pt. „Rok 1386, w pięciowiekową rocznicę”¹⁰⁵). Rzecz napisana syntetycznie z przeznaczeniem dla szerszej publiczności otrzymała zarazem cenny aparat źródłowy. Osiągnął podwójny sukces: naukowo-badawczy i artystyczno-psychologiczny, ten drugi w przedstawieniu roli Jadwigi. Wychodząc w tym niekiedy poza bezpośrednią wymowę źródeł, nie zdradził jednak prawdy psychologicznej, która wynikała z roli przyjętej w rozgrywających się wydarzeniach. Z wyników ogólniejszych do najważniejszych należy wyprowadzenie związku pomiędzy powołaniem Jagielli na tron polski a spuścizną polityczną Kazimierza Wielkiego, a obok tego szczególnej roli Rusi Czerwonej w całym tym okresie. W dziejach Litwy wskazał przewagę wpływów ruskich przed

¹⁰⁴) Halecki, *Od Polski piastowskiej do jagiellońskiej*. „Przegl. Histor.” 25. Warszawa 1925.

¹⁰⁵) „Przegląd Polski”, Kraków 1886. Odb. s. 144. Wydanie wznowione późniejsze pt. *Unia Litwy z Koroną*. Spółka Wydawnicza, Kraków 1903.

unią i przygotowanie odpadnięcia Żmudzi do Zakonu Krzyżackiego. Podstawą zmiany w obu tych procesach historycznych była unia z Polską.

Drugą najważniejszą jego pracą do tego okresu był „Kiejstut i Jagiełło”¹⁰⁶⁾. Do napisania dziejów pogańskiej Litwy przygotował się jak najstaranniej. Już w r. 1888 zdał sprawę ze studiów nad częściami latopisu w. książąt litewskich na posiedzeniu Akademii Umiejętności¹⁰⁷⁾. Referat ten jednak był tylko zapowiedzią „Klejstuta i Jagiełły” oraz innej nie mniej ważnej i gruntownej pracy pt. „Najdawniejsze pomniki dziejopisarstwa rusko-litewskiego”¹⁰⁸⁾. Dwaj wybitni historycy z pokolenia młodszego (St. Zakrzewski, O. Halecki) określili obie powyższe obszerne monografie jako apogeum twórczości naukowej Smolki. W dwu powyższych pracach, na pozór tak specjalnych, znajdujemy punkt wyjścia dla najciekawszych wniosków ogólnych (Halecki). Stanowią one również podstawę do zdobyczy jego zarówno merytorycznych jak zwłaszcza metodologicznych w dziedzinie dziejów litewsko-ruskich i ich związków z dziejami polskimi. Do problemów tych będzie zaś powracał czy w dziele o Długoszu (wspólnie z Bobrzyńskim), czy w „Polityce Lubeckiego”, czy wreszcie w zarysie panowania Władysława Jagiełły dla „Encyklopedii Polskiej” Akademii. Wyjaśniono również wzajemny stosunek obu wymienionych prac i ich genezę. „Chodziło mu o całokształt problemu Unii. Zastanowiwszy się nad wydarzeniami roku 1386, zrozumiał, że do rozwiązania problemu potrzeba szeregu monografii przygotowawczych i że przy tym należy się cofnąć wstecz do dziejów Litwy pogańskiej, biorąc jako punkt wyjścia sytuację w chwili śmierci Olgierda. Przez samo postawienie kwestii od razu się okazało, że w zrozumieniu Smolki litewska strona problemu jest równie doniosłą jak polska, a przy wykonaniu wystąpiło wyraźnie, że sprawa ruska ma nie mniejsze znaczenie od litewskiej”¹⁰⁹⁾. Tyle co do „Kiejstuta i Jagiełły”

¹⁰⁶⁾ „Pamiętnik Akad. Um. Wydz. Filol. i Hist.-Filoz.” VII. Kraków 1889 4^o, s. 79—155. Odb. tamże, 1888.

¹⁰⁷⁾ „Rozprawy Wydz. Hist.-Filoz. A. U.” XXIII.

¹⁰⁸⁾ „Pamiętnik Akad. Um. Wydz. Filol. i Hist.-Filoz.” VIII. Kraków 1890 4^o, s. 1—55.

¹⁰⁹⁾ Halecki, Od Polski piastowskiej do jagiellońskiej, „Przegląd Histor.” XXV 1925, s. 225.

Rozbiór krytyczny latopisów litewsko-ruskich rozpoczął serię prac przygotowujących materiał źródłowy dla konstrukcji tamtych.

W uzyskaniu doniosłych i nowych wyników (w „Kiejstucie i Jagielle”) dopomogła mu dokładniejsza analiza źródeł już przedtem znanych, opartych na umiejętności zdobytej w okresie zajmowania się źródłami do dziejów piastowskich, które choć o 150 do 200 lat wcześniejsze, odpowiadają w przybliżeniu co do zasobu a nieraz i charakteru źródłom do dziejów Litwy w XIV i XV wieku. Metodę badań historii piastowskiej, jak słusznie zauważono, on sam udoskonalił, korzystając z najświeższych zdobyczy mediewistyki obcej. „Wystarczyło mu teraz z kolei zastosować swe polskie doświadczenie na gruncie litewskim, aby i tam nie mniej doniosłe osiągnąć rezultaty. Charakterystyczne jest, że tak samo jak równoległe ze swą pierwszą pracą z epoki piastowskiej, monografią o Henryku Brodatym, zbadał roczniki polskie aż do początku XIV w., tak też pierwszym studium nad polityką Litwy na schyłku XIV stulecia towarzyszyło zbadanie dziejopisarstwa rusko-litewskiego aż do połowy XV w.”¹¹⁰). Na podstawie dokładnej analizy źródeł nie tylko litewsko-ruskich, ale również krzyżackich Smolka przedstawił w sposób wyczerpujący dzieje kolejnych trzech lat, od 1381 do 1382, a nadto z aktów patriarchatu bizantyńskiego czerpał wiadomości do spraw cerkiewnych Rusi. Z dziejów Litwy wydobył nie tylko to, co się mogło bezpośrednio przyczynić do rozumienia spraw polskich, lecz zbadał je dla nich samych i dał obraz stosunków wewnętrznych za Olgierda. Od czasu wystąpienia Smolki w historiografii polskiej zaznaczyło się też bardzo znaczne ożywienie w badaniach nad dziejami Litwy. W szczególności dotyczy to dziejów politycznych, później znacznie ustrojowych, a w mniejszej już mierze kulturalnych. Połączenia wszystkich trzech dziedzin w jedną całość i odnalezienia związków między nimi, w czym zawsze celował Smolka, trudniej było osiągnąć.

Z zagadnień specjalnych w sposób zupełnie obiektywny Smolka potrafił dotknąć sprawy stosunku Litwy do wschodu ruskiego, a w szczególności Moskwy, będącej dopiero w początkach swej historycznej kariery, wnikać mianowicie we własne problemy wschodniej Rusi, jak długotrwała rywalizacja moskiewsko-twerska, i badając

¹¹⁰) Tamże, s. 225—226.

źródła do dziejów bitwy nad Donem w r. 1380. W pracy o najdawniejszych latopiscach dał też wzorową analizę tych najważniejszych za-
bytków historiografii litewsko-ruskiej wyprzedzającą znacznie kry-
tyczne wydanie Ptaszyckiego i Szachmatowa ¹¹¹). W badaniach tych
szeroko również uwzględniał stosunek latopisców litewsko-ruskich do
la opisców wschodnio-ruskich i pierwszy wskazał na znaczenie ośrodka
smoleńskiego. Sprawy filiacji tekstów połączył też w sposób umie-
jętny z ogólnymi zagadnieniami historii politycznej i kulturalnej.
Wszeczhronność talentów Smolki budzi zdumienie: obok najdokład-
niejszej analizy źródłowej znajdujemy świetne charakterystyki osób
historycznych (Kiejstut, Jagiełło); stwarza obraz rodziny i domu ksią-
żąt litewskich przed Unią, a jednocześnie rozplątuje akcję polityczną
Krzyżaków na tym dworze, daje wizerunek prądów politycznych i kul-
turalnych epoki.

Lata te będące już drugim okresem największego natężenia dzia-
łalności naukowej Smolki świadczą jednocześnie o dalszym jeszcze
rozszerzaniu jego zainteresowań naukowych. Badania nad w. XVI
przenosi teraz do drugiej jego połowy. Świadczy o tym zamieszczony
w „Biuletynie Akademii” „Projet d’une ligue contre les Turcs en
1583” zamieszczony jako komunikat tymczasowy ¹¹²), a wcześniej już
drukuje w „Kwartalniku Historycznym” ¹¹³) recenzję z pracy Pier-
linga, Bathory et Possevino. Nie bez sukcesu zajmuje się także dzie-
jami końca XVIII w., zwracając po raz pierwszy uwagę na rolę Piat-
tolego w przygotowaniach do konstytucji 3 maja ¹¹⁴). Poprzednio,
w roku jubileuszowym, zajął się „Stanowiskiem mocarstw wobec Kon-
stytucji 3 maja” ¹¹⁵). Podejmuje też na nowo plany badań archiwal-
nych. Po archiwach wielkopolskich i pomorskich przyszła kolej na
węgierskie (materiały zebrane się nie dochowały), a w końcu rzym-
skie. Z tych ostatnich daje pierwsze sprawozdanie w r. 1891 w „Biu-

¹¹¹) W XVII t. wydawnictwa rosyjskiego pt. *Polnoje sobranie ruskich lie-
topisiej*.

¹¹²) 1890.

¹¹³) 1887.

¹¹⁴) W „Biuletynie Akademii” z r. 1892 pt. *La genèse de la Constitution du
3 mai*.

¹¹⁵) „Rocznik Akademii” 1891 r.

letynie Akademii”¹¹⁶⁾, a następne tamże w r. 1893¹¹⁷⁾ i 1894¹¹⁸⁾. Do wydawnictw źródeł powróci dopiero później, i to do epoki z czasów Królestwa Kongresowego. Dział ten w jego całej twórczości naukowej nie odegrał naczelnej roli. Nie pozwalała na to sama szerokość zainteresowań historycznych Smolki.

W tych latach natomiast zaczęła go pociągać działalność organizacyjna. Już w r. 1887 złożył memoriał w sprawie reorganizacji Akademii Umiejętności, a w r. 1890 został jej sekretarzem generalnym i pozostał na tym stanowisku do r. 1902. W zajęcia z tym związane włożył bardzo wiele pracy. Nie tylko zresztą organizował (por. wyżej interesujące świadectwo syna Smolki w przypisku), ale i popularyzował (por. udział Akademii w wystawie lwowskiej z r. 1894) i broił, gdy tego zachodziła potrzeba (broшуra z r. 1895 i szereg innych wystąpień i artykułów). W związku z tym można wspomnieć również o jego działalności publicystycznej, którą rozwijał odtąd na łamach „Czasu”, „Przeglądu Polskiego” i w oddzielnych broszurach służących także do popularyzacji historii. Później, w latach wielkiej wojny, związał się ściśle z krakowskim Naczelnyim Komitetem Narodowym.

W ramach organizacji nauki historycznej zaznaczył się zwłaszcza w stworzeniu i poprowadzeniu ekspedycji rzymskiej Akademii, która rozpoczęła swe prace w r. 1886. Początki tych prac zbiorowych związane były z otwarciem archiwów watykańskich do użytku całego świata naukowego przez papieża Leona XIII. St. Smolka, obok paru innych uczonych polskich, zasłużył się najbardziej, że w tym prawdziwym „szturmie” naukowym na archiwa watykańskie nie zabrakło Polaków. W dalszym ciągu istnienie ekspedycji rzymskiej wpłynęło nie tylko na zdobycie nowych cennych materiałów historycznych, ale również na uniezależnienie historiografii polskiej od jednostronnych wpływów nauki niemieckiej. Drugim takim „oknem na świat” miała się stać, również według planów Smolki, stacja naukowa Akademii

¹¹⁶⁾ Rapport sur les recherches faites dans les archives de Rome, „Bull. de l'Acad. de sciences de Cracovie”. Kraków, s. 136—142.

¹¹⁷⁾ Compte-rendu des recherches faites aux archives du Vatican et dans d'autres collections romaines en 1892, „Bull. de l'Acad. de sciences de Cracovie”. Kraków, s. 106—112.

¹¹⁸⁾ Compte-rendu des recherches faites aux archives du Vatican et dans d'autres collections romaines en 1893, „Bull. de l'Acad. de sciences de Cracovie”. Kraków, s. 26—33.

w Paryżu, którą udało się połączyć z założoną na emigracji Biblioteką Polską na Quai d'Orléans 6. W zabiegach tych trzeba było nieraz zwalczać poważne trudności, jak zwłaszcza w Rzymie, gdzie założenie samodzielnego polskiego instytutu historycznego zostało uniemożliwione przez wpływy austriackie, w czym znaczną rolę odegrał znany historyk wiedeński Theodor Sickel. Na przeszkodzie stały również skromne fundusze, jakimi rozporządzała Akademia. W związku z tym trzeba się było często wstrzymywać z publikowaniem gromadzonych materiałów i zadowolić gromadzeniem samych odpisów.

Z tym wszystkim własna praca naukowa uległa zahamowaniu, do czego przyczyniał się również niepomyślny stan zdrowia, i to nie bez związku z nadmiernym wysiłkiem lat poprzednich. W r. 1894 Smolka wydał jeszcze, łącznie z M. Bobrzyńskim, obszerne dzieło o Janie Długoszu ¹¹⁹), w którym w niejednym mógł się oprzeć na dawniejszym studium zamieszczonym w „Szkicach historycznych”. Jakkolwiek dwaj autorowie świadomie zatarli rozmiary udziału każdego z nich we wspólnej pracy, to jednak głos publiczny przypisywał większą jej część właśnie Smolce. W szeroko podmałowanym tle historycznym, z uwzględnieniem roli politycznej samego Długosza, Smolka mógł się oprzeć na swej pogłębionej znajomości najważniejszych spraw tego stulecia. (Bobrzyński był w tym wypadku bardziej znawcą spraw wewnętrznych i ustrojowych epoki). Praca ta, dziś wciąż jedyna pogłębiona monografia o Długoszu — wartościowa praca Al. Semkowicza zawiera jedynie rozbiór źródłowych podstaw Długosza do roku 1384, a praca Zeissberga tylko w niektórych sprawach, jak kwestia rękopisów, ma jeszcze znaczenie — nie straciła zupełnie swej aktualności. Tej samej epoki dotyczy również, poprzedzona komunikatem francuskim w „Biuletynie Akademii” (Un Hohenzollern candidat au trône de Pologne 1421—31. Kraków 1893) ¹²⁰), rozprawa pt. „Polska i Brandenburgia za czasów Jagiełły” ¹²¹). Zapowiedź zajęcia się sprawą brandenburską znajdujemy już w polemice z J. Caro w sprawie „Unii z Czechami”. Spełnienie jej znajdujemy obecnie w dziejach Fryderyka, pierwszego z Hohenzollernów w Brandenburgii a dawnego burgra-

¹¹⁹) Jan Długosz, jego życie i stanowisko w piśmiennictwie. Kraków 1893, s. 336, 4^o.

¹²⁰) „Bull. de l'Acad. de sciences de Cracovie”, s. 136—144.

¹²¹) „Biblioteka Warszawska” 1896, II. Odb., s. 17.

biego norymberskiego, i zabiegów jego o rękę córki Władysława Jagiełły z drugiego małżeństwa, Jadwigi, dla syna swego i następcy, również Fryderyka, oraz związanych z tym — przed urodzeniem się synów Jagiełły z czwartego małżeństwa — nadziei uzyskania dla niego w przyszłości korony polskiej. Fryderyk starszy, prawdziwy założyciel rodu i dynastii, tak dalece myśli tej był oddany, że na jej ołtarzu poświęcił nawet dotychczasowe bliskie związki i przyjaźń ze swym protektorem i dobrodzieją, cesarzem Zygmuntem luksemburskim. Smolka nie zadowalnia się jednak wyświehleniem samych matrymonialnych projektów — młody Fryderyk oddany został na wychowanie na dwór polski, gdzie pozostał aż do śmierci swej narzeczonej — lecz rzuca je na tło pewnych prawidłowości historycznych. Podobny projekt związania Brandenburgii z Polską zjawiał się już w poprzednim stuleciu w związku z planami matrymonialnymi córek Ludwika andegaweńskiego. Podstawą tych projektów i ich poparcia w pewnych kołach w szczególności rycerstwa wielkopolskiego było dążenie do osiągnięcia morza i zwalczenia przeszkody krzyżackiej. Czy współpraca z Brandenburgią dałaby istotnie trwałe wyniki? Smolka zwraca na to uwagę, że w „Brandenburgii było wówczas jeszcze dużo lechickiego żywiołu, który zanikał wprawdzie pod wpływem niemieczyzny, ale w łączności z Polską mógł być łatwo odżyć” i „na tle niedoszłych planów (Fryderyka) nie Polska miała w Brandenburgii utonąć, lecz Brandenburgia w Polsce”. W okresie najżywszego zainteresowania sprawami Wschodu Smolka nie zapominał również o problemach Zachodu, a pełen wielkich możliwości politycznych wiek XV szczególnie się do tego nadawał.

W ten sposób jednak Smolka kończył już tylko tak ważny w jego twórczości naukowej okres zajęcia się epoką jagiellońską. Jeszcze w r. 1898 umieścił francuski komunikat o Kiejstucie i Jagielle¹²²⁾, w r. 1903 w „Unii Litwy z Koroną” powtórzył swój „Rok 1386”¹²³⁾, a w r. 1907 wydał francuską broszurę pt. „Hedvige d'Anjou, reine de Pologne”¹²⁴⁾. W tych samych latach więcej już uwagi poświęcał dziejom XIX w. W r. 1897 wydał Z. Felińskiego, Pamiętniki (cz. I

¹²²⁾ „Bull. de l'Acad. de sciences de Cracovie”, s. 1—7.

¹²³⁾ S. 144.

¹²⁴⁾ Paris, s. 35.

1822—51, cz. II 1851—83)¹²⁵). Dopiero jednak od r. 1900 uwaga jego zwróciła się ostatecznie ku dziejom nowszym. W roku tym na III Zjeździe Historyków Polskich Szymon Askenazy wystąpił z programem badań historycznych w Polsce, obejmującym okres od ostatniego rozbioru do r. 1830. Smolka, który stał jeszcze wówczas u steru spraw Akademii, pchnął niezwłocznie tę najpoważniejszą instytucję naukową polską w kierunku realizacji uznanych wówczas za słuszne zadań. Sam też, obok M. Rostworowskiego (w latach 1907—12 wydał b. obszerny *Diariusz Sejmu 1830—1831*, a w r. 1918 — *Protokoły Komisji Rządzącej w r. 1807*), niezwłocznie przystąpił do pracy. Wyrwał przy niej mimo rozwijającej się choroby, która zmusiła go do wyrzeczenia się prowadzenia spraw Akademii, a nawet do ustąpienia z katedry uniwersyteckiej (1902). Sposobem wypróbowanym już dwukrotnie, w odniesieniu do czasów piastowskich a później jagiellońskich, przystąpił równocześnie do najskrupulatniejszego wgłębienia się w źródła epoki i do przygotowywania rozległej konstrukcji historycznej. Do najważniejszych źródeł, będących bezpośrednim odbiciem rozgrywających się i przygotowywanych wypadków a zarazem obfitujących w wielką ilość faktów najbardziej nawet szczegółowych, należała niewątpliwie dla tej doby, jak i dla szeregu innych z epoki nowożytnej, korespondencja polityczna. Nie wymagało to żmudnych dochodzeń, jak przy rocznikach polskich lub latopiscach litewskich, dla ustalenia samej wartości źródła, wzajemnego stosunku do siebie poszczególnych relacji itp., a krytyczna ocena tych świadectw sprowadzała się z reguły do krytyki samej treści. Wobec obfitości źródeł nowoczesnych ważniejszą rzeczą był ich sam wybór. Przypadek — w postaci zaufania potomków osoby odgrywającej bardzo znaczną rolę w dziejach Królestwa Kongresowego — zdarzył, że Smolka stanął wobec takiej „złotej żyły” wiadomości politycznych w papierach pozostałych po ministrze Ksawerym Lubeckim.

Najcenniejszym mianowicie materiałem okazała się korespondencja Lubeckiego z ministrami sekretarzami Stanu, Ignacym Sobolewskim (1821—22) i Stefanem Grabowskim (1822—30). Listy do Grabowskiego były pozornie tylko prywatne, gdyż — pisane w tym celu w języku francuskim — przeznaczone były do odczytywania cesarzowi na

¹²⁵) Kraków, s. XI, 436, 306.

tygodniowych audiencjach ministra reprezentującego rząd Królestwa przy jego boku. (Poufne listy Lubeckiego, pisane po polsku, o których niejednokrotnie sam wspomina, Grabowski niszczył). Z listów tych powstało wielkie wydawnictwo w trzech tomach (czwarty objął dodatki, uzupełnienia i indeksy), które ukazało się dopiero w r. 1909¹²⁶⁾, ale już dwa lata wcześniej mamy wiadomość, że druk I tomu był w połowie gotów. W r. 1907 ukazała się natomiast wielka monografia do historii nowoczesnej spod pióra Smolki pt. „Polityka Lubeckiego przed powstaniem listopadowym”¹²⁷⁾. Jak Smolka wywiązał się z nowego dla siebie zadania? Odpowiedź może być tylko jedna, że pod względem metody naukowej bez zarzutu. Materiał główny, pochodzący z obfitych, ale zupełnie nie uporządkowanych papierów samego Lubeckiego, rozsegregował oraz ułożył po odrzuceniu rzeczy bezwartościowych z cierpliwością prawdziwie benedyktyńską. Czy nie kosztowało go to zbyt wiele wysiłku, to inna sprawa. Możemy być jednak pewni, że nic naprawdę ważnego nie pominął. W opracowaniach z dziejów nowszych, wobec przytłoczenia historyka przez ogrom zachowanych materiałów, nie jest to rzeczą ani łatwą, ani częstą. Sumiennosc historyka-mediewisty, a takim Smolka pozostał również dla swych wielbicieli, w tym mogła więc odnieść nowy triumf. Nie sądźmy jednak, że idąc w głąb nie poszedł również wszcz, tj. że nie rozszerzył swoich badań na inne materiały. Wykaz materiałów z archiwów krajowych i zagranicznych wskazuje na szerokość kwerendy, którą może się równać z najbieglejszymi przedstawicielami dziejów nowszych, niejednego z nich przewyższając sumiennością i ścisłością ich wyzyskania. Plan tej i przyszłych prac Smolka miał jasno przed sobą. Monografii swej nie uważał za wyczerpującą, jak podobne, zwłaszcza wielotomowe niemieckie i angielskie, poświęcone wielkim mężom stanu na Zachodzie. Pragnął, ażeby jego książka torowała drogę do dalszych studiów nad niedawno ubiegłą epoką. Przygotowywał parę prac dalszych, jak o powstaniu listopadowym w początkowym okresie, o poprzedzających powstanie represjach politycznych i narodowych w Królestwie Kongresowym, pragnąc ustalić właściwe ich źródła, i dalej jeszcze cofając się wstecz o stosunkach i po-

¹²⁶⁾ Kraków Ak. Um., s. 408, 500, 407 533.

¹²⁷⁾ Kraków Ak. Um., I—II, s. 555, 624.

łożeniu w zaborze rosyjskim między trzecim rozbiorem a kongresem wiedeńskim. Wszystkie te rozleglejsze monografie miały stanowić jedną całość. Tylko pierwszą z wymienionych, jak się zdaje, zdołał naprzód posunąć. Nie tyle obfitość materiałów, którą zdołał opanować, ile sam stosunek do zbadanych zjawisk wstrzymywał, prócz możliwych innych jeszcze względów — wśród tych wojna światowa i jej następstwa — samo tempo pracy. Wielki program mógł być wykonany tylko siłami zbiorowymi, zwłaszcza przy stosowaniu tak dokładnej metody, a usunięcie się Smolki z uniwersytetu, w którym był poprzednio otoczony swymi uczniami, tym bardziej utrudniało osiągnięcie tego zadania.

Monografia o Lubeckim nie jest łatwą syntezą całej epoki, lecz zbliża się bardziej do typu prac analitycznych, z których jednak wybitne syntetyczne zdolności Smolki przebijają na każdym kroku. Głęboka znajomość dawniejszych epok przyczynia się zresztą ogromnie do szerokości samej syntezy, a właściwie poszczególnych poglądów w związku ze zrozumieniem przebiegów dziejów wypowiedzianych. To, co mówi Smolka o „systemie” Lubeckiego, mimo całej dyskrecji wypowiedzenia się, najbardziej musi zastanowić. Smolka zdaje sobie z tego sprawę, że do dawnych swych studiów nad XIV i XV w., o których nie przestawał wciąż myśleć, już nie powróci, i wyraża żal z tego powodu. Zauważył jednak, że cztery czy nawet prawie pięć stuleci dzielących tamtą epokę od czasów nowszych nie zacierają związku między nimi, i przyznał się, że w ciągu obecnej pracy zawsze miał wrażenie, jakby stał u wylotu napoczętego tunelu, odbiegłszy wniściami, gdzie pracował nad jego przebijaniem. „Tam Polska, pisze, weszła na szlak dziejowy, wspólny z tą wielką, szeroką Rusią, w której obrębie powstała Rosja; tu polityka Lubeckiego, tu jego system, jak tę politykę nazwał Mochnacki, to nic innego jak nieudana próba rozwiązania problemu, który swoją genezą sięga w XIV wiek”¹²⁸). Ten zaś system jest przedmiotem obecnej książki. A jak w niezrównany sposób sięga do tych dawniejszych czasów, które widziały początki gniazda i rodu Lubeckiego. Właśnie okres upadającej Rzeczypospolitej, którym w swych publikacjach nie zajmował się zgoła, w jak interesującym potrafi świetle postawić. Rody litewskie w głęboką przeszłość sięgały, ale w późnej Rzeczypospolitej nie są mimo

¹²⁸) Polityka Lubeckiego etc., s. XII.

to instytucją społeczną najważniejszą. O ich bowiem znaczeniu decyduje udział w „drugiej połowie” Rzeczypospolitej, na którą się składały starostwa królewskie i chleb duchowny. Nieunikniona gonitwa za starostwami i krzesłami senatorskimi, które ułatwiały drogę do lepszych starostw, były — dodajmy — jak gdyby stałą instytucją, jak taką instytucją stały się lenna lub zastawy średniowieczne. Prześwielenie jednak ustroju, w formie dyskretnej, gdyż bez wypowiedzenia ostatnich słów, jest tylko podbudową dla politycznych stwierdzeń, w których ostatecznych uogólnień autor raczej domyślać się pozwala. Względny Króla Jegomości, przez którego ostatecznie nadanie starostw następowało, nie były już pod koniec w większej cenie od łask imperatorowej ¹²⁹⁾. Jasnym wskutek tego się staje, że wydobyć się spod opieki politycznej nastąpić mogło tylko w związku ze zmianami wewnętrznymi i hasła przeciwne opiece z obozu postępowego wychodziły. W życiu samego Lubeckiego, mimo pozorów przeciwnych, odegrały one rolę wyrabiającą nową świadomość, też narodową, po powrocie jego do kraju, a tylko drogi porozumienia z Rosją jemu samemu pozostały jedynie właściwe. W pismach swych Smolka miewa nieraz coś z pragmatyzmu historyków starożytnych, ale pragmatyzmu najwyższej klasy. Wpływ jego na kształtowanie się poglądów w historiografii, jak sądzę, nie dobiegł jeszcze końca i będzie się zaznaczał w dalszym ciągu.

Dzieło jego życia miało się już jednak ku końcowi. W roku wydania Korespondencji Lubeckiego wziął udział w dyskusji w sprawie *factum* św. Stanisława, wywołanej przez „Szkice historyczne” Tadeusza Wojciechowskiego ¹³⁰⁾, ale wobec udatnych stwierdzeń przeciwnika w zakresie samego tekstu kroniki Galla nie został w każdym razie stroną zwycięską. W r. 1913 wydał ojca swego, Franciszka Smolki, „Dziennik 1848—49 w listach do żony”, który wstępem o ojcu i jego listach oraz objaśnieniami opatrzył, zapiskami Fr. Smolki z lat 1841 do 1848 dopełnił ¹³¹⁾. W trzecim roku wielkiej wojny wydał w Wiedniu obszerne dzieło pt. „Die reussische Welt. Historisch-politische

¹²⁹⁾ Tamże, s. 11 nast. Kładziemy tu nacisk na ustrojowy, a nie polityczny sens zdania.

¹³⁰⁾ „Przegląd Powszechny”. Kraków 1909, II, s. 415—449, III, s. 1—21, 210—236.

¹³¹⁾ Warszawa, s. LXI, 369.

Studien. Vergangenheit u. Gegenwart¹³²⁾, które, choć było dziełem politycznym, zawiera niejedną interesującą obserwację historyczną, dzięki gruntownej podbudowie w zakresie historii politycznej i kulturalnej.

Ostatnią jego pracą, uzupełnioną przez Fr. Papée'go, był zarys panowania Władysława Jagiełły w zbiorowej „Historii politycznej Polski”¹³³⁾. Zarys ten słusznie zaliczono do prac o charakterze syntetyczno-informacyjnym¹³⁴⁾. Napisany niezwykle treściwie i nie przeładowany faktami szczegółowymi, daje przede wszystkim obraz całości w formie niezmiernie plastycznej. Wykończony został w jednym rzucie i ściśle na termin przewidziany przez redakcję wydawnictwa a również w planowanych rozmiarach, czego nie można powiedzieć o innych artykułach wchodzących do tej samej całości. Na plan pierwszy wysunięty został problem unii i sprawy litewsko-ruskie. Nie potrzeba dodawać, że autor oparł się przede wszystkim na swych dawniejszych studiach. W niektórych rozdziałach (np. „Ruś i Czechy”) wprowadził jednak szereg myśli nowych. Obok szerokiego uwzględnienia literatury w zręczny sposób wplatał w opowiadanie najbardziej charakterystyczne teksty źródłowe. Znaczący i miłośnik świadectw przeszłości pragnął w ten sposób zbliżyć czytelnika do własnych przeżyć nie tracąc przez to nic na umiejętnej konstrukcji myślowej. Wreszcie tło powszechnodziejowe, zwłaszcza w sprawach unii, rozszerza bardzo perspektywę historyczne, które stają przed nami.

To samo więc co o pierwszej możemy powiedzieć również o ostatniej pracy Stanisława Smolki. Autor ten, jak mało który z historyków polskich, rozumiał i odczuwał związki między historią polską i powszechną. W tym kierunku mogły się rozwinąć jego wielkie zdolności twórcze, gdyby nie pochłaniała go w całości praca nad nie wyjaśnionymi wciąż zagadnieniami własnej historii polskiej. W tym szerokim rozglądzie w sprawach światowych niejedno zawdzięczać mógł nauce niemieckiej, z której szkoły wyszedł. Wobec tej nauki zachował jednak stanowisko bardzo samodzielne, jak słusznie podniósł to St. Za-

¹³²⁾ Wiedeń 1916, s. XIX, 460. Następnie po francusku w Bernie 1917, s. 39, 590.

¹³³⁾ Część I. Wieki Średnie, w Encyklopedii Polskiej, t. V. cz. I, s. 456—520.

¹³⁴⁾ O. Halecki, Od Polski piastowskiej do jagiellońskiej etc. „Przegląd Histor.” XXV (1925), s. 234.

krzewski¹³⁵), powołując się na słowa z broszury wydanej w r. 1898. Słowa te warto tu raz jeszcze przytoczyć: „Pomimo całego blasku, jakim jaśnieje dziejopisarstwo niemieckie XIX stulecia, historia Niemiec „est tout à fait à la refaire” i może kamień na kamieniu nie zostanie z dzisiejszego, zdogmatyzowanego niejako sądu o przeszłości niemieckiego narodu. Niech mnie za te słowa wyśmieją starzy (niemieccy) koledzy”. Trafność tych słów Smolki jest wprost zdumiewająca. Przekonaliśmy się, że Smolka nie wypowiadał na wiatr swoich twierdzeń. Wynikły one, w sposób dla nas dziś tak nieoczekiwany, z samych głębin jego świadomości naukowej.

¹³⁵) Zagadnienia historyczne, 2 wyd. I (1936), s. 266.

UTARCZKI O SIENKIEWICZA

(Artykuł dyskusyjny) *)

CZY BURZA NAD „QUO VADIS”?

Czy burza istotnie zbiera się nad „Quo vadis”? Odpowiedź nie należałaby do łatwych i gdyby nie była realnym sygnałem gwałtownych jakichś przemian w stosunku do dzieła, z natury rzeczy obracałaby się w dziedzinie prognoz literackich, które nie zawsze znajdują usprawiedliwienie w nowych perspektywach czasu i powszechnego odczuwania. Rzeczywiste zaś czy domniemane wahania na indywidualnym barometrze rzadko zwiastują burzę.

Kto i gdzie wystąpił z powyższą prognozą? Postawił ją Jan Dobraczyński w zeszytowanym swym artykule o „Quo vadis — po 52 latach” („Dziś i Jutro”, 1949, nr 12 z 27 marca). Czy i jak ją uzasadnić? W tym sęk właśnie, że ryzykowna ta opinia wypadła dość głośno. Przesada rewizjonisty czy nowe proroctwo bez pokrycia? Ryzyko przesady Dobraczyński ponosił tu bez ochyby, co do rzeczy samej natomiast orientował się bodaj że według niektórych wskazówek w atmosferze dzisiejszych dni a w dziejach stosunku ostatnich lat do Sienkiewicza. Interesujące jego uwagi były również raczej podsumowaniem i dalszym ogniwem w łańcuchu przygodnych wypowiedzi o „Quo vadis” z minionych lat niż nowym otwarciem dyskusji i zapowiedzią burzy. Ideowo-treściowe zaszereżenia Dobraczyńskiego zaciekawiają jako przyjęty przez niego, mniejsza o to: zapożyczony czy pokrewny punkt wyjścia. Ale poza nim Dobraczyński radził sobie samodzielnie i operował własnym materiałem uwag i spostrzeżeń zebranych na szlaku osobistych swych badań nad starożytnym Rzymem i świeżej lektury „Quo vadis”. W toku wywodów niejedno przejąskrawił i w niejednym przesolił po-
mniejsze swe obserwacje, dopiero co oto dokonane przy pomocy nowo zdobytej wiedzy romanistycznej, główny jednak zrab jego uwag wspierał się na domysłach nie uzasadnionych i dlatego ponoć zadania swego nie spełnił. Dobraczyński otwarcie przyznawał się do swej niekompetencji w zakresie krytyki literackiej. Czyżby się łudził, że taka deklaracja z góry go rozgrzeszyła z śmiałości, z jaką ferował oceny w materii bliżej sobie nie znanej? Konkluzja zaś, do której doszedł, nie tylko przeczyła wstępnej jego prognozie, ale w wątpliwość również podawała zasadność punktu wyjścia.

*) Publikując niniejszy artykuł, redakcja kieruje się ważkością poruszonych w nim zagadnień, które mogą wywołać szerszą dyskusję, aczkolwiek nie zgadza się z szeregiem sformułowań Autora. — Przyp. Redakcji „Ż. i M.”.

Ale od ogólnej charakterystyki udziału Dobraczyńskiego w kampanii przeciwko „Quo vadis” pora przejść do ustalenia jego niedawnych w niej poprzedników. Na takim tle linia jego argumentacji zarysuje się z kolei tym bardziej odrębnie i wyraziście. Cała ta „kampania” zresztą jest wcale znamienna i z przyczyn aż nadto uzasadnionych budzi refleksje raczej niewesołe. Ale o tym później.

*

W obecnej fazie naszego życia społeczno-narodowego obstrzeliwanie „Quo vadis” rozpoczęło się już przed paru laty i ze strony najmniej oczekiwanej. Pierwszy strzał padł w krakowskim organie katolickim. Nie wyróżniała go ani szczególna celność, ani kaliber broni, raczej osoba strzelca i platforma obstrzału. Tym strzelcem był prof. Konrad Górski. Jego artykuł jubileuszowy w numerze „Tygodnika Powszechnego” (nr 19/60 z dnia 12 marca 1946) poświęconym setnej rocznicy urodzin Sienkiewicza, wyróżniał „Trylogię” i „Krzyżaków” jako te jego utwory, które mu zapewniają najtrwalszą podstawę aktualności i żywotności pisarskiej. A co z resztą puścizny Sienkiewicza? Katolicki uczony wyraził się o niej bez ogródek: „Natomiast „Bez dogmatu”, „Rodzinę Połanieckich” i w dużym stopniu „Quo vadis” uważam za utwory martwe”. Pierwsze dwie z wymienionych powieści zbyt ryczałtową oceną powyższą, która bynajmniej nie usposabia korzystnie dla rocznicowego rewizjonizmu krytyka; na nieoczekiwaną drastyczność takiej oceny niewiele pomógł fakt, że za punkt wyjścia przyjął ją później Zawodziński, skoro równocześnie z lekka przeciwko niej zaoponował nawet Stawar. A jak Górski poradził sobie z „Quo vadis”? Świadomy tego, że przemawia w piśmie katolickim, bagatelizującemu osądowi „Quo vadis” poświęcił parę słów uzasadnienia. Streszczają się one w opinii, że „taki obraz chrześcijaństwa i takie przeciwstawienie między kończącą się kulturą starożytną i narodzinami nowej, chrześcijańskiej. Jakże Sienkiewicz dał w „Quo vadis”, dziś już wystarczyć nie może. Każdy czytelnik wyczuwa, że Sienkiewicz oficjalnie trzyma z św. Pawłem, ale uczuciowo bliższy mu jest Petroniusz...”

To „odezucie” stanowi właściwie skomplikowane zagadnienie literackie i psychologiczne, o których nie można przesądzać od ręki. Niemało pouczające pod tym względem było wystąpienie J. N. Millera sprzed ćwierćwiecza. W ciekawie pomyślanym artykule Miller zastrzegał się wówczas przed „zbyt bezwładną domysłowością czytelnika, który najchętniej rad by z Petroniusza, „arbitra elegantiarum”, uczynić wcielenie autora i z tego stanowiska rozstrzygnąć kwestię”. Czy nie trafnie? Do tej pory, tak. Ale wymienione próby interpretacyjne Miller zasadnie zakwestionował po to, by czym prędzej wystąpić z własnym ujęciem tej sprawy; ni mniej ni więcej przypisał „o Sienkiewiczowi, że „podmiotowa poniekąd” tragedię artysty odtworzył w postaci — Nerona: „przedstawił go wprawdzie — wywodził Miller — jako komedianta i degenerata, bezlitośnie natrząsa się nad jego pozą artystyczną, ośmiesza go i przytłacza olowianym brzmieniem swego osądu moralnego, lecz w ostatecznej konsekwencji jest to stosunek Cervantesa do Don Kichota, którego autor wprawdzie ośmiesza, lecz wy-

raza w tej komicznej postaci tragizm swej własnej donkichoterii..." („Wiadomości Literackie", nr. 43 z 26 października 1924).

Uwagi Millera były niewątpliwie b. oryginalne i ożywcze, podobnie jak w pomoc przywołana, mało szczęśliwa, choć efektowna analogia z hr. Henrykiem z „Nieboskiej". Czy jednak byłyby do przyjęcia? Dobitnie w zamian uwydatniają niebezpieczeństwo utożsamiania pisarza z postaciami fikcyjnymi jego utworów. Dlaczego jednak uczony katolicki, który w pełni doceniał wagę tych spraw przy Mickiewiczu, sam ugrzązł przy Sienkiewiczu w „błędnym mateczniku biografizmu" (jego określenie) i nawrócił do dość już zużytego ujęcia postaci Petroniusza? Ale prof. Górski szukał dla niego potwierdzenia. Gdzie i w czym? Czy w samym utworze? Nie, w anegdocie z życia Sienkiewicza, którą zresztą zaczerpnął z dobrego źródła. Według niej Sienkiewicz w toku przygotowań do zamierzonej powieści o Julianie Apostacie okrzyknął raz chrześcijan barbarzyńcami, którzy burzyli greckie świątynie. Czy bcz znaczenia była tu okoliczność, iż inkryminowany ten okrzyk dotyczył znanej sytuacji historycznej i zgoła określonego kontekstu przeżyć? Cóż stąd ostatecznie, że prof. Górskiemu wydał się mniej lub więcej naganny? Ta jego nagana nie mogła być na tyle rozciągliwa, by była również argumentem przy „Quo vadis" i ocenie uczuciowego stosunku pisarza do świata chrześcijańskiego w utworze. A jednak uczony katolicki zużytkował ten argument i na nim oparł swoją szermierkę słowną z „antychrześcijańskim" nastawieniem Sienkiewicza.

Opinia prof. Górskiego poddała ton, który w kołach katolickich odąd obowiązywał. Była jednak wyłącznie domniemanym negatywem obrazu. To nie mogło wystarczać. Z czasem też pojawiła się próba uzupełnienia tej luk. Była nią studium Józefa Mariana Świącieckiego pt. „Miłośnicy „głowy najdroższej" w „Quo vadis"”, ogłoszone w grudniowym zeszycie „Przeglądu Powszechnego" z roku 1948. Co kryło się pod tym frapującym tytułem? W twórczości Sienkiewicza częstą sprężyną intrygi powieściowej był motyw utraty i odzyskania umiłowanej kobiety. Dostrzegłszy stały nawrót tego motywu w kolejnych wielkich utworach Sienkiewicza, Świąciecki przypisał po prostu pisarzowi kompleks „głowy najdroższej"; szczytowy popis sienkiewiczowskiego tego motywu widział właśnie w „Quo vadis". Przyjawszy jako milczące założenie wspomnianą opinię prof. Górskiego, Świąciecki poczynił sobie tutaj wcale pomysłowo: akcję historyczną utworu sprowadził do skromnej funkcji romansowego tła; z antytezy pogaństwa i chrześcijaństwa uczynił umiejętny środek powieściowy: powiązanie motywu „głowy najdroższej" z perspektywami światopoglądowymi; w konsekwencji zaś i co najważniejsza: w nie tak bardzo znowuż, jakby się zdawać mogło, wyjątkowej i nie ze wszystkim zenującej drodze do chrześcijaństwa, którą przebył bohater utworu, Winiejuś, Świąciecki rozpoznał najosobistszą drogę do chrześcijaństwa Sienkiewicza, przez obecność kompleksu „głowy najdroższej" zubożoną jakoby o całą jej wymaganą bezinteresowność i pełnię.

Śmiało i efektownie, prawda?

Streściłem studium Świącieckiego w najgrubszym zarysie, już te jednak wyniki, które przytoczyłem, wskazują na nieoczekiwany jego błąd metodologiczny, znany pod nazwą biografizmu. Albowiem Świąciecki nie poprzestał na analizie utworu i nowym oświetleniu elementów estetycznych dzieła bodaj że pod kątem bogatej problematyki katolickiej; najniepotrzebniej natomiast postać powieściową utworu utożsamiał z autorem i na odwrot. Zbyteczny nalot biografizmu uelastycznił dialektykę jego studium, ale jego wyniki postawił pod poważnym znakiem zapytania. A byłoby na pewno inaczej, gdyby kulturalny ten pisarz chciał przestrzegać uznanych reguł pracy badawczej.

*

Ale stosunek do „Quo vadis” wciąż jeszcze dolegał i niepokoił naszych pisarzy katolickich. Może w ich odczuciu nie zadowalały dotychczasowe próby nowego spojrzenia na najpopularniejszy w skali światowej utwór Sienkiewicza? Wątpliwości bodaj że nastroczało się dużo. Nie przypadkiem zapewne był tu fakt, iż nibawem po Świącieckim odezwał się Dobraczyński. Nawiązał otwarcie i z uznaniem do studium Świącieckiego, ale wystąpił z własną koncepcją: według niej twórczość Sienkiewicza byłaby w naszej literaturze drugą po Mickiewiczu rewolucją romantyzmu. Dobraczyński wspominał o tym przygodnie, do innej natomiast sposobności odłożył szersze omówienie zagadnienia. Jego rąbek jednak z konieczności się odstąpił, gdy pisarz zaakcentował rolę miłości romantycznej w twórczości Sienkiewicza, w jej przedstawieniu dostrzegł tam pewien schemat i z kolei zastosował te uwagi do „Quo vadis”. Miał ten utwór być „przede wszystkim historią romantycznej miłości Winicjusza do Ligi, stonowaną przez krytyczne stanowisko Petroniusza...”.

I zdawałoby się, że wszystko jest w porządku, gdyby nie fakt, iż nakreślony schemat wyraźnie nie przylegał do konstrukcji powieściowej „Quo vadis”. Dobraczyński bez wątpienia dostrzegł to najlepiej. Czy zorientował się tedy, że jego formuła badawcza po prostu zawiodła? Czy ją zarzucił lub zmienił? Ani o tym pomyślał. Z trudnym natomiast do wytłumaczenia uporem szukał dziury w całym. Takimi „dziurami” w utworze wydały mu się: rzekome „zwichnięcie” roli Petroniusza lub nieoczekiwany jakoby rozrost pierwotnego pomysłu „Quo vadis” przez wprowadzenie problemu walki pogaństwa z chrześcijaństwem. Istne grzesawisko dowolności. Czy byłby sens przykładać do nich jakąkolwiek miarę krytyczną?

Niesposób jednak nie przyjrzeć się na moment próbom argumentacji Dobraczyńskiego w tej materii. Zarzut pierwszy (o „zwichnięciu” roli Petroniusza) podparł sprawą drugą, a tę znów starał się uzasadnić gołosłowną analogią z „Ogniem i mieczem” i bezprzedmiotową bodaj że polemiką z instruktywnymi ujawnieniami sprzed lat Ochrowicza o metodzie pracy pisarskiej Sienkiewicza. Ujawnienia Ochrowicza, zwłaszcza w zaatakowanym przez Dobraczyńskiego szczególe: „Sienkiewicz... długo obmyślał i przetrwiał wszystko, co miał pisać, aż do najdrobniejszych szczegółów...” — nie potrzebują obrony, albowiem w całej niemal rozciągłości pokrywają się z autorytatywnymi wyznaniami wielkiego pisarza „o swojej własnej twórczości”, ogłoszonymi w odpowiedzi na an-

kietę „Świata” (z roku 1913). Tym niemniej garść usterek pisarskich i przeoczeń, które Dobraczyński bystro i z powodzeniem wyłowił w tekście „Quo vadis”, jest połowem wcale interesującym. Omyłne natomiast były jego wnioski. Dobraczyński uznał oto, że wynotowane przez niego usterki i przeoczenia pisarza skutecznie kwestionują cytowaną opinię Ochorowicza. Czy nie byłoby właściwiej i zasadniej przypisać je znamiennej dla Sienkiewicza metodzie pisania z odcinka na odcinek, o której sam twórca „Trylogii” wyraził się, że „... jest to metoda wymagająca wielkiej czujności, niewygodna i niebezpieczna” („Pisma zapomniane i niewydane”, 1922, s. 423)? Trzeba bowiem zetknąć się bliżej i oswoić z tekstami Sienkiewicza, by się zdobyć na wstrzemięźliwość w ocenie usterek tego rodzaju. Wiązanka spostrzeżeń Dobraczyńskiego, tyjących się w ocenie usterek tego rodzaju, w jakimś stopniu, w nieczym nie uzasadniała jego uogólnień w tym względzie, z których jedno („Sienkiewicz tworzył dość szybko, niechłujnie...”) swoją bezceremonialnością w tonie przypominałyby raczej urywek recenzji z dzieła „książek najgorszych”. inne zaś („pokrywając mankamenty improwizacji wielkim talentem”) sięgają spraw nieco wyższego rzędu i przekraczają możliwości dowodowe tej dyskusji.

*

W dalszych partiach rozważań Dobraczyński korzystnie zużytkował swoją wiedzę w zakresie starożytności rzymskich pierwszego wieku chrześcijaństwa. Niezłe zorientowany w tej dziedzinie z podziwem podkreślał „imponującą” wiedzę o powyższych sprawach Sienkiewicza. A choć udało mu się ustalić szereg nowych usterek pisarza, zwłaszcza z dziedziny życia codziennego w Rzymie tego okresu, lojalnie jednak zaznaczył, że wiadomości te były zdobyczą najnowszej literatury fachowej, której z natury rzeczy Sienkiewicz znać nie mógł. Osobny rozdział Dobraczyński poświęcił odstępstwom Sienkiewicza w „Quo vadis” od litery źródeł historycznych dla celów własnej fikcji artystycznej. Najbardziej może zbędne te uwagi nie usprawiedliwiały się „nowości kwiatem”.

Znacznie ciekawsze były wywody Dobraczyńskiego o stosunku Sienkiewicza do świata i źródeł chrześcijańskich. Nie bezpodstawnie bodaj że ustalił nowy szereg luk i nieścisłości pisarza w zakresie „realiów”, dotyczących życia i praktyk religijnych chrześcijan tego okresu, wynikających zaś prawdopodobnie z niedostatecznego wykorzystania pism niektórych Ojców Kościoła. Interesujących wywodów Dobraczyńskiego w tej materii nie będzie mógł pominąć przyszły badacz powieści czy monograf Sienkiewicza. Nie znaczy to jednak, by nie miał obowiązku sprawdzić wskazanych zarzutów Dobraczyńskiego. Już dziś wolno zwrócić uwagę, że Dobraczyński zbyt lekko i raczej bezkrytycznie do tych pominiętych przez Sienkiewicza „realiów” pierwotnego chrześcijaństwa zaliczał „tak charakterystyczne dla tamtych czasów” (jak je określa) uczty, zwane „agapami”. W oparciu bowiem o całą literaturę fachową istnienie takiego zwyczaju przesuwając na okres późniejszy biblista polski, ks. dr Eugeniusz Dąbrowski w niezwykłe instruktywnej monografii o „Dziejach Pawła z Tarsu” (Warszawa, 1947, s. 367—368). Czy szczegół ten nie wzbudza usprawiedliwionej nieufności wobec innych zarzutów Dobraczyńskiego z tej dziedziny? Z wszelką pewnością ostoi się jego

zarzut co do braku w „Quo vadis” obrzędu Eucharystii, znanej wówczas — jak informuje ks. dr Dąbrowski — pod nazwą „łamania chleba”, a sprawowanej również w domach prywatnych. Ale inne proszą się o sprawdzenie.

W dalszym ciągu natomiast sporna, jak się zdaje, pozostała sprawa domniemych odstępstw Sienkiewicza od źródeł i pewnej jego niezgodności z dzisiejszym stanem wiedzy w nakreśleniu postaci jako też chronologii ostatniego okresu działalności św. Pawła. Nie jestem kompetentny w tej dziedzinie i nadmiernej w niej kompetencji nie dostrzegam u Dobraczyńskiego. Niemniej doraźnie już bodaj rozpatrzenie się w stanie zagadnienia, o ile na to pozwala cytowana monografia o „Dziejach Pawła z Tarsu”, podwaja oziębłość w ocenie zarzutów krytyka. Bo wszak stara tradycja kościelna uprawniała bądź co bądź i usprawiedliwiała użytkowanie jej przez Sienkiewicza w tej partii utworu. A znów fakt, że nowsza bibliistyka zarzuciła w niejednym przekazy tej tradycji, bynajmniej Sienkiewicza nie kompromituje. Wielki pisarz bowiem miał prawo wyboru wśród odmiennych przekazów i swobodnego kreowania z nich własnej tkanki powieściowej. Sam pisarz niepośledniej miary, Dobraczyński zapomniał o tych przywilejach twórczości i dlatego nie rozgraniczył tu odpowiednio zagadnienia. bodaj w tym sensie: czy i ile w tym było niezgodności z źródłami, ile zaś interesu fikcji powieściowej? A przecież więcej na ogół należy pamiętać o prawdzie fikcyjnej utworu i szerzej uwzględniać jej prymat w dociekaniach tego rodzaju. Dlaczego jednak o tym zapomniał? Dobraczyński, jak się zdaje, uległ oskarżycielskiej gorączce i myślał jedynie o natłoczeniu zarzutów przeciwko „Quo vadis”¹⁾. W takiej temperaturze łatwiej było o nieporozumienie niż o spostrzeżenia, które by wytrzymały próbę nieco rozważniejszego ich sprawdzenia.

Końcowe ustępy swych rozważań Dobraczyński poświęcił omówieniu zagadnienia: czy i w jakim stopniu klimat ówczesnej doby i osobisty stosunek Sienkiewicza do katolicyzmu ułatwiał mu lub utrudniały pracę nad „Quo vadis”? Mniejsza w tej chwili o rys stosunku tamtej epoki do spraw religii, który zresztą wypadł nadspodziewanie skąpo i blade. Daleko bowiem przykrzejszą niespodziankę zgotowała próba charakterystyki katolicyzmu pisarza. Gdy się zaś wejrzy, do czego Dobraczyński ograniczył i do jak nikłych rozmiarów sprowadził to zagadnienie — zdumienie po prostu ogarnia. Czyżby sobie nie zdawał sprawy, że w jego ujęciu byłaby to właściwie drobna i raczej wtórna cząstka rozleglejszego zjawiska, którym jest religijność pisarza, zazwyczaj przecież wyrażająca się w jego stosunku do życia, świata i Boga? Dobraczyński poddał redukcji pojemny i bogaty zakres tego zagadnienia, toteż katolicyzm Sienkiewicza rozpoznał jedynie w niektórych właściwościach jego postaci powieściowych i w sferze problematyki religijnej jego utworów; wśród pierwszych dostrzegł „folgę” i (za Święcickim) umiłowanie „głowy najdroższej”, spośród drugiej wyróżnił: wyznanie i przebaczenie, które to sprawy wyczerpują jakoby „zewnątrzny wyraz” wiary pisarza. Ubożuchno i żałośnie, nie prawdaż?

¹⁾ Niesympatycznej tej stronie wystąpienia Dobraczyńskiego spośród pisarzy katolickich przyganił wyłącznie Paweł Jasienica w art. poświęconym jego powieści o św. Pawle („Tyg. Powszechny” nr 42/240 z 23. X 1949).

Byłoby to ubóstwo katolicyzmu Sienkiewicza, czy raczej wynik zabiegu redukcyjnego jego krytyka?

Szczególnym jednak trafem nie przeszkodziło to, by uproszczony ten obraz Dobraczyńskiego i tak dość korzystnie odbiegał od bezceremonialnej o religijności Sienkiewicza opinii K. W. Zawodzińskiego („Odrodzenie”, nr 39/90 z dn. 18 sierpnia 1946), który nie cofnął się przed zużytkowaniem pod tym względem pospolitej plotki z czyjejs tam ręki. Doprawdy: trudno nie podziwiać nowego gustu naszych uczonych do anegdot i plotek biograficznych; pozwalają im one na obcesowe załatwianie się z zagadnieniami, które bynajmniej nie należą do łatwych. Nie kto inny, jeno właśnie prof. Konrad Górski, sam pod tym względem, jak widzieliśmy, nie bez winy, nazwał niedawno „plotkę biograficzną”, zdegenerowaną formą historii literatury”. Niechajby dosadna ta jego formuła posłużyła za podnetę do przejrzania i uściślenia również metod pracy badawczej nad Sienkiewiczem. W literaturze sienkiewiczowskiej ostatnich lat jedynie bodaj prof. Juliusz Kleiner w ślicznym szkicu o dwu scenach śmierci heroicznej („Nauka i Sztuka”, 1947, lipiec—wrzesień) ustrzegł się uroków zadziwiającej takiej mody: jeśli przytoczył (w przypisku) pewną anegdotę o Sienkiewiczu, uczynił to w tym celu, by ukazać jej nieprawdopodobieństwo. Przykład goday naśladowania. Ale o tym jeno mimochodem.

Nie na tym jednak koniec. Dobraczyński zredukował zagadnienie katolicyzmu Sienkiewicza do elementów wręcz niepokąźnych, ale i poddał go egzaminowi raczej osobiłowemu. Nie chodzi mi tutaj o sam egzamin, jeno o rzecz nierównie ważniejszą: o kryterium oceny tych spraw. Dobraczyński rozpatrywał je z punktu widzenia, który przywykł za swój uważać i reprezentuje nie od dzisiaj w naszej publicystyce katolickiej. Przyznając, że niewątpliwie miał prawo tak uczynić. Nie przesądza to jeszcze o słuszności, z jaką z tego prawa zrobił użytek. Chodzi tu przecie o utwór sprzed półwiecza. Czy nie właściwiej więc byłoby tu zastosować te zasady, które reprezentują tak zwany „umiar w Kościele”, kapitalnie niedawno na łamach „Tygodnika Powszechnego” sformułowany przez Adm. Ap. Ks. Bolesława Kominka? Czy nie one właśnie szerzej by uwzględniały odpowiednie perspektywy i były pewniejszą gwarancją sprawiedliwej oceny?

Może się mylę, ale wydaje mi się, że gdyby ten „umiar” Kościoła katolickiego mocniej i tam właśnie, gdzie należy, był przestregany, nie byłoby zapewne sprawy „Quo vadis” i mało fortunnych prób rewizji utworu na łamach prasy katolickiej. A znów ofensywa krytyki katolickiej, omylnie tutaj skierowana, z większym na pewno powodzeniem zwróciłaby się bodaj że na inne odcinki, szczególnie pełne i zaniedbane.

*

Strzał Dobraczyńskiego chybił celu: nie przyniósł rewelacji na niekorzyść literackiego szacowania „Quo vadis”.

Tym istotniejszą w pewnym sensie jego rewelacją była ocena końcowa. Dobraczyński zdobył się w niej na stwierdzenie, iż bez względu na to, co podobno miałyby się o tym do powiedzenia z katolickiego punktu widzenia, „Quo vadis” jest wciąż jeszcze „apologią chrześcijaństwa”. To swoje odczucie

uzasadniał doniosłymi spostrzeżeniami z zakresu obecnego oddziaływania utworu; wydało mu się zaś to na tyle nieoczekiwane, iż jak gdyby otwierało po prostu perspektywę nowej wielkiej dyskusji nad „Quo vadis”. Czy jednak taka dyskusja nieodmiennie musiałaby być burzą?

Tę uwagę końcową Dobraczyńskiego pojmuję jako jego zachętę do sprostowania opinii o „Quo vadis” jako „utworze martwym”, skierowaną pod właściwym adresem. Czy nie mogłaby znaleźć posłuchu i przyczynić się do złagodzenia nastrojów niechęci wśród popleczników katolickiej rewizji utworu? Już sama bowiem uporeczywość ich usiłowań ujawnia ponad wszelką wątpliwość, że „Quo vadis” wciąż budzi żywy interes i intryguje w sposób niepowszedni. Czy nie wolno się w tym domyślać rosnącej raczej atrakcyjności utworu, którego punkt ciężkości przenosi się dzisiaj właśnie na świat chrześcijański w powieści? W innym wypadku może nie kruszyliby o niego kopii tak skwapliwie i z takim nakładem dobrej woli?

A choć cały hałas o „Quo vadis” zrodził się z potrzeby walki o katolickie oblicze naszej kultury, w podwyższonej jej temperaturze zawiódł wybór przedmiotu i metody wartościowania. Jak zaś do tego doszło? Pomyłka spoczywała zapewne u samych podstaw dyskusji. Nieporozumieniem bowiem wydaje się zbyt jednostronne ustosunkowanie się do utworu, polegające według mnie na zlekceważeniu literackich jego znamion i odpowiednich sposobów oceny. Czy zaś bez przestrzegania podstawowych zasad fachu wystąpienia krytyki nie graniczą niekiedy ze zwykłą uzurpacją? A chyba krytyka katolicka nie przestaje być krytyką literacką i ponosi pełny ciężar i ryzyko działalności w tym zawodzie? Pytanie o tyle niezbędne, że późniejsze próby przedyskutowania zadań krytyki katolickiej u nas wcale lub w dostatecznej mierze nie uwzględniają tej strony sprawy. Czy więc jej przypomnienie wciąż nie jest na czasie?

O SŁOWO WŁASNE PISARZA

Na podstawie decyzji Ministerstwa Kultury i Sztuki z dnia 11 marca 1947, regulującej sprawę wznowień 12 pisarzy, których dorobek twórczy uznano za niezbędny człon podstawowy naszych zasobów czytelniczych, Państwowy Instytut Wydawniczy w Warszawie otrzymał prawo wydania pułcinny Sienkiewicza. Był to zarazem niełatwy obowiązek i dosyć odpowiedzialny.

Wyдання zbiorowe pisarzy, jeśli mają sprostać żywotnym potrzebom społecznym, wymagają zazwyczaj dużego nakładu sił i starannego przygotowania edytorskiego. Czy więc należą do nazbyt częstych przedsięwzięć wydawniczych? Ich doniosłość szczególnie akcentuje fakt, że pojawiają się na ogół co parę dziesiątków lat. Tym uważniej trzeba śledzić, jak wywiązują się ze swych zadań, każde z nich bowiem odzwierciedla z jednej strony nowo kształtujący się stosunek do pisarza, z drugiej zaś poniekąd twórcze ambicje kulturalne swojego pokolenia.

A wydanie zbiorowe „Dzieł” Sienkiewicza stanowi naprawdę niemałe przedsięwzięcie, już choćby pod względem cyfrowym: jest bowiem obliczone na 60 tomów. Redakcję „Dzieł” nakładcy powierzyli znanemu uczonemu warszawskiemu, prof. Julianowi Krzyżanowskiemu, wytrawnemu znawcy litera-

tury staropolskiej, autorowi studium o Orkanie i monografowi Reymonta, który parę ciekawych studiów i szkiców poświęcił również Sienkiewiczowi. Czy nie świadczy to, że firma nakładowa przywiązuje dużą wagę do strony edytorskiej nowej edycji zbiorowej?

Nowe wydanie bogatej puścizny Sienkiewiczowskiej ukazuje się seriami, po dziesięć tomów. Dotychczas pojawiło się ich dwie. Przed paru miesiącami omówiłem serię pierwszą w tygodniowej prasie warszawskiej, nieskape zaś własne zarzuty natury wydawniczej podtrzymałem z powodzeniem i skutecznie w polemicznym starciu z redaktorem „Dziela”. Już potem nakładcy nadesłali mi uprzejmie serię drugą: rozpatrzenie się w jej zawartości nastrepiło mi sporo istotnych spostrzeżeń, a ich uzasadnieniu poświęcam uwagi niniejsze. Czy nie zainteresują one czytelnika, chociażby nie był obznajomiony z techniką pracy wydawniczej?

*

Drugą tę dziesiątkę tomów wspomnianej edycji zbiorowej (w nakładzie Państwowego Instytutu Wydawniczego, Warszawa 1949) wypełniają następujące utwory Sienkiewicza: I „Nowele młodzieńcze”; XX—XXII „Quo vadis”; XXIX—XXXI „Bez dogmatu”; XXXII—XXXIV „Rodzina Połanieckich”. Każdy tom, jak poprzednio, przynosi podobiznę pisarza, jeszcze gorzej niż w pierwszej serii odbita; a znów dwa tomy „Bez dogmatu” zdobi zbyt pomniejszona i dlatego gołym okiem nieczytelna fotografia dwu kart rękopisów utworu.

Tom pierwszy nie przyniósł oczekiwanego przeze mnie redakcyjnego słowa wstępnego z uzasadnieniem układu i metody wydawniczej, zastosowanej w edycji niniejszej. Czy zdołam odżałować tę własną pomyłkę w przewidywaniach? Bodaż że tak, zwłaszcza że redaktor „Dziela” nie poskapił w swym liście polemicznym („Dzis i Jutro”, nr 16/230 z 23 kwietnia) deklaracji zastępczych, wielce pod tym względem obiecujących. Taki ton posiada przede wszystkim jego zapewnienie, że redagowanie „Dziela” to nie sobiepańska gospodarka, lecz mozolne, stopniowe docieranie do istotnego brzmienia słowa Sienkiewiczowskiego. Coś nieco już wiemy o tym, jak pięknie to samookreślenie się wydawcy odpowiadało jego praktyce przy pierwszych dziesięciu tomach. A jak to wygląda przy dalszych wznowieniach Sienkiewicza?

„Uwagi wydawcy” informują każdorazowo o stopniu wysiłku edytorskiego przy wznowieniach tej serii. Ten wkład jego pracy bywał dość różny i od przedruku jakiegoś określonego wydania (przy „Quo vadis”) rósł w skali aż do skrajnego wykorzystania autografu przy ustalaniu tekstu „Bez dogmatu”. Na różnych tych szczeblach również filologiczna kontrola sprawozdawcy układałaby się dosyć rozmaicie. Ale dla poszukiwacza „nadzwyczajności”, jakim wydałem się redaktorowi „Dziela” po poprzednim sprawozdaniu, najniższe te szczeble jego pracy edytorskiej nie przedstawiają w istocie żadnego interesu badawczego. Cóż to bowiem ostatecznie za satysfakcja stwierdzić mniejszą lub większą staranność pospolitego przedruku? Dzisiaj więc wstąpię od razu i zatrzymam się dłużej na takim jej szczeblu najwyższym, na którym wydawca, jak sądzić wolno z jego „uwag” końcowych, doznał szczególnych emocyj edytorskich i uzyskał efekty

wręcz niezwykle. Myślę oczywiście o wznowieniu „Bez dogmatu”. Jego mocno odnowiony tekst posłuży za miarę podstawowych właściwości edytorskich wydawcy: bystrości i rozważli w docieraniu do „istotnego brzmienia” słowa Sienkiewicza.

W pracy nad „Bez dogmatu” wydawca, jak wspomniałem, wyzyskał rękopis powieści, szczęśliwie odszukany w wrocławskich zbiorach Ossolineum. Wskutek tego miał możliwość sprostować zasadnie trochę zastarzałych usterek, które kaleczyły tekst wszystkich wydań dotychczasowych (nie wyłączając pierwszego). M. i. należał do nich następujący zwrot: „Anielka zagroziła mi do tego stopnia, iż wysiądzie z powozu...” (I wyd. II, s. 315). Wydawca trafnie przywrócił z rękopisu należyte brzmienie tego szczegółu: „Anielka uniosła się do tego stopnia, że zagroziła mi, iż wysiądzie z powozu...”. (Wyd. z roku 1949, II, s. 146). A znów w porównaniu zimowej aury rzymskiej z pogodą w Płoszowie („tu zaś od dwóch dni należałoby w pokojach lampy palić...” I wyd. I, s. 96) uzupełnił niedostrzegalną lukę tekstu („tu zaś od dwóch dni należałoby w pokojach od rana do wieczora lampy palić...”, 1949, I, s. 45). Gdy zaś gdzieś indziej chochlik drukarski uprawdopodobnił na długo zmianę sensu w zdaniu („a teraz, pod wpływem zmartwień wielkiego znaczenia...” I wyd. I, s. 194), wydawca, wprowadził właściwą lekcję z rękopisu („a teraz, pod wpływem zmartwień, wielkiego znudzenia...”, 1949, I, s. 90). To samo można powiedzieć o innym szczególe („każda walka nuży, a coś dopiero walka o osobę ukochaną...”, I wyd. III, s. 214), i tutaj bowiem rękopis dopomógł mu przywrócić odpowiedni sens w zdaniu („a coś dopiero walka z osobą kochaną...”, 1949, III, s. 98). Trafnie również uratował sens zdania jeszcze gdzieś indziej („Wysłuchiwała mnie stosunkowo spokojnie, choć nie bez wzruszenia...”, 1949, III, s. 149).

Takie odczytania tekstu świadczą o wykorzystaniu autografu w sposób zgodny z zasadami nowoczesnej techniki wydawniczej. Ale wydawca na tym nie poprzestał i wszczął dalej idącą akcję uzupełniania tradycyjnego tekstu powieści całymi nieraz ustępami czy zdaniami z rękopisu, co do których wydało mu się — jak zaznacza w swojej notce edytorskiej — że „w druku wypadły, wskutek czego dalszy tok opowiadania na nich właśnie oparty, zawisa w powietrzu” (XXXI, s. 165). Czy takie zabiegi wydawcy wspierają się na dostatecznych podstawach? Łatwo to będzie sprawdzić na konkretnym przykładzie, szczegółowo omówionym przez wydawcę. Wskazuje mianowicie na drobny ustęp, wprowadzony przez siebie do tekstu głównego powieści:

„Powiem jednak całą prawdę. Bezpieczeństwa Klary strzeże także, obok powyższych przyczyn, jej zbyt wysoki wzrost. Tak strzeliste kobiety nie robiły nigdy na mnie wrażenia” (1949, II, s. 12).

A jak to uzasadnia? Tak oto, że bez wytłumaczenia, dlaczego Klara nie wywierała wrażenia na Płoszowskim, nie można jakoby zrozumieć dalszego ustępu, w którym pamiętnikarz „Mimo tego” namawiał ją na wyjazd z koncertem do Warszawy (XXXI, s. 165). To rozumowanie wydawcy bynajmniej nie przekonywa. Intrygujący go bowiem zwrot przymkowy „Mimo tego”, który roz-

poczyna najbliższy ustęp, wiąże się bezpośrednio z tokiem myślowym pamiętnikarza w poprzednim ustępie:

„W ogóle mam dla kobiet uczucie tego rodzaju, jakie może mieć jubiler, wycofany z interesu, dla drogich kamieni. Ujrzawszy jakiś cenny klejnot, powiadam sobie: warto się o niego postarać, następnie przypominam sobie, że się już zlikwidował — i idę dalej.

Mimo tego począłem ją kiedyś półzartem namawiać...” (I wyd. II, s. 25).

Czy urywek powyższy nie jest dostatecznie przejrzysty? I właśnie usadówienie się pośród tego dwu zdań, przywróconych z rękopisu przez wydawcę, psuje jego logiczną zwartość (na skutek tego bodaj, iż szczególne zapewnianie o niedostatecznym wrażeniu, jakie Klara zrobiła na pamiętnikarzu, wyraźnie koliduje z równoczesnym jego przyznaniem, że jednak wspólna z nią podróż do Warszawy byłaby dla niego nie bez „pewnego powabu”). Czy nie z powodu tych sprzeczności z kontekstem pisarz usunął dotyczący ustęp przed lub w czasie druku powieści? Takie same bodaj że względy dyskredytują obecnie jego przywrócenie do tekstu głównego.

Trochę bliżej przyjrzałem się cytowanym racjom wydawcy, by w granicach próbnej i z grubsza jeno podjętej analizy materiału tekstowego, ukazać ich gruntowną bepodstawność i dowolność. Nie lepiej tłumaczą się inne zabiegi wydawnicze tego pokroju. Naliczyłem ich jeszcze dziewięć. Wspólną ich cechą jest przeoczenie woli pisarza, którego ołówek ingerował w tekście zawsze celnie i właściwie w różnych etapach końcowej pracy nad dziełem. Ten brak respektu wydawcy dla czynnika świadomej kontroli autorskiej uwydatnia się również w scenie amorów na załóżce. I tutaj bowiem wydawca wprowadził zdanie („I wkrótce zdałem statek na wolę morza”, I. s. 97), którego skreślenie było niezawodnie wyraźnym aktem dyskrecji pisarskiej Sienkiewicza. Także gdzie indziej zachodzi podobny wypadek:

„Ja jeszcze dziś, gdybym miał nawet jakie ukryte zamiary, gdyby ona była nie wiem jaką dla mnie pokusą, cofnąłbym się przed jej nieszczęściem. Za nic tego nie chcę, za nic! Sama myśl o tym odrzynałaby mi przedsiębiorczość i stanowczość. Życie moje ułożyło się w ten sposób, że ujemne strony mego charakteru rozwinęły się, a dodatnie znikły, ale faktem jest, że nie przyniosłem na świat złego serca. Miałem w sobie całe góry tklivości dla niej...” (II, s. 22).

Czy trudno dostrzec, że wprowadzone przez wydawcę zdanie zgola wyraźnie tutaj nie przystaje i na pewno należało do tych, które pisarz miał prawo uznać za zbędne w tym kontekście? Trzeba wielkiej odwagi, by twierdzić, że bez niego dalszy tok opowiadania „zawisa w powietrzu”, i łudzić się celowością jego przywrócenia do tekstu powieści. Czy zaś nie to samo (mniej więcej) można powiedzieć o pozostałych 7 wypadkach bepodstawnego uzupełniania tekstu?

Skąd poszły nieskape zabiegi w tym kierunku? Wydawca uległ tu zapewne sugestii rękopisu, w którym dotyczące ustępy tekstu prawdopodobnie nie były wykreślone; przeoczył zaś możliwość dalszej pracy pisarza nad tekstem, dokonywanej raczej poza rękopisem, a jej ślady przecięż w sposób przekonywa-

jacy uwidoczniły się w tekście tradycyjnym. Odnalazłszy rękopis, zbagatelizował wyraźnie pierwsze druki powieści, choć one to właśnie przy „Krzyżakach” dostarczyły wielu ciekawych spostrzeżeń. Tym razem o drukach wydawca posiał pojęcie b. niedokładne. Pierwszego wydania może nawet nie miał w ręku; nazywa je bowiem Gebethnerowskim, gdy tymczasem wyszło nakładem „Słowa”; twierdzi, że z jego matrycę odbito „wydanie nowe”, które weszło w skład edycji zbiorowej „Pism”; przeczy temu bodaj że odmienna cześć i liczba stron w obydwu. Wobec takiej znajomości tekstów podstawowych tym chętniej zapominał o ograniczonej w pracy edytorskiej roli rękopisu i dał sobie folę w korzystaniu z niego ponad sens i potrzebę. Czy rezultaty mogły być zadowalające?

Gdy w roku 1937 Ludwik Bernacki ogłaszał cztery tomy „publicystyki” Sienkiewicza, poprzedził je słowem wstępnym „od wydawcy”, w którym uzasadniał przygodnie, dlaczego za podstawę swego wydania nie przyjął tekstów w edycji „Tygodnika Ilustrowanego”; jej redaktor bowiem „począł sobie zupełnie dowolnie z tekstem Sienkiewiczowskim, który w jego redakcji tracił nieraz swoistą barwę” („Pisma”, t. XLI, s. XII). Parę szczegółowych spostrzeżeń dorzuciłem do tej sprawy w artykule „Nie tędy droga” (z roku 1947), rozszerzając dyskretnie a przekonująco listę znanych dotychczas „poprawiaczy” Sienkiewicza.

Przemyślana opinia Bernackiego rozstrzygnęła negatywnie i raz na zawsze zagadnienie owej popularnej edycji zbiorowej jako tekstu podstawowego. Pomimo i wbrew niej odbywają się wciąż u nas rzeczy raczej osobliwe. Któryś z okrzyczanych „asów” sztuki edytorskiej nazwał wydanie „Krzyżaków” z tej serii (pożal się Boże!) „najstaranniejszym” i wyraził nawet ubolewanie z tego powodu, iż przecież nie bezpodstawnie zignorowała je praktyka lat późniejszych; co rychlej dano mu sposobność, by naprawił rzekomy ten błąd przeszłości i użył sobie w zamian na kultywowaniu tamtej „staranności” do syta. Później znów nowa edycja zbiorowa korzystała niekiedy bez skrupułów (przy dwu nowelaach i „Krzyżakach”) z tekstów zdyskwalifikowanej tej edycji popularnej. Mówiło się już o tym w artykule poprzednim.

Ale je li to ciążenie wstecz znało jakieś granice w serii pierwszej i mogło uchodzić za nieporozumienie, w serii drugiej odsłania właściwe swoje oblicze. Czy to nie dowód, że po prostu odżyły stare tendencje „poprawiaczy”? Postaram się udowodnić, że bynajmniej nie przesadzam.

Powracam teraz do nowego wydania „Bez dogmatu”. I oto w „Uwagach wydawcy” znajduje się następująca informacja: „W kilku wreszcie wypadkach odstąpiono tu od brzmienia i rękopisu i pierwodruku, idąc za wydaniem „Tygodnika Ilustrowanego” (1899), gdzie poprawiono te czy owe potknięcia pióra Sienkiewicza (np. „pytają coraz częściej”, gdy w rkp. jest „coraz pytają częściej”)” (III, s. 165).

Informacja z pozoru niewinna i raczej nazbyt skromna w cyfrach. Ale podczas sprawdzania nabiera nieco poważniejszego ciężaru gatunkowego. Najpierw

więc cyfry. Mam w ręku trzeci tom nowego wydania utworu i przeliczam odmiany tekstu, które pochodzą z tego źródła; znajduję ich 21, między nimi zaś takie okazy arcysubtelnego poczucia językowego naszych purystów w pracy wydawniczej: fizjologowie, zam. fizjolodzy; tycze się, zam. tyczy się; tylko, zam. jak; co większa, zam. co więcej; ani słowem, zam. ani słowa; niż, zam. jak; doktorowie, zam. doktorzy. W dwu pierwszych tomach odmiany tekstu z tegoż źródła przedstawiałyby się równie licznie i o wiele okazalej; nie chcę jednak piętrzyć przykładów by nie nadużywać cierpliwości czytelnika. Gdyby jednak ze świecą szukał, nie znajdzie wśród nich owych „potknięć pióra” pisarza; są to natomiast niemal typowe właściwości językowe Sienkiewicza, bezmyślnie tropione i banalizowane.

Nie wymieniłem powyżej poprawki cytowanej przez wydawcę, gdyż nie pochodzi z tekstu wydania „Tygodnika Ilustrowanego”. Skądże więc tutaj się wzięła? To już własna poprawka wydawcy i naprawdę nie była jaka. Mimochodem oto daje upust skłonnościom do poprawiania pisarza, ale zarazem świadczy niekorzystnie o orientacji wydawcy w materiale tekstów podstawowych, które znają ten zwrot w poprawnej postaci („coraz częściej pytają”. I wyd. III, s. 299). Ale wydawca szukał bodaj że pozoru „potknięć pióra” Sienkiewicza, by usprawiedliwić ingerencję obcej ręki; znalazłszy zaś taki lapsus w rękopisie, na ślepo poprawił go w tekście drukowanym (III, s. 138), który bynajmniej tego nie potrzebował. Czy to nie jest doprawdy szczególne?

Ale nowy tekst „Bez dogmatu” krasi jeszcze inna poprawka własna wydawcy. Tym razem chodzi o pewną właściwość wysłowienia Sienkiewicza („Mówił, że pani Celina jest lepiej...”, I wyd. II, s. 355), którą uszanowano w wydaniu „Tygodnika Ilustrowanego” (V, str. 39), jednakowoż nowy wydawca jej nie przepuścił: „Mówił, że pani Celinie jest lepiej...” (II, s. 165). Ten sam zabieg powtórzył w nowym wydaniu „Rodziny Połanieckich” i zaznaczył o tym w nocie wydawniczej (XXXIV, s. 365). W grę mianowicie wchodzi inny zwrot tego typu: „Ona bardzo źle”, bezpodstawnie poprawiony przez wydawcę na „Z nią bardzo źle” (I, s. 15). Uszedł atoli jego uwagi inny zwrot podobny: „Mała naprawdę lepiej” (I, s. 205), który tutaj notuję, by zaznaczyć pełne prawo obywatelstwa zwrotów tego typu w bogatej polszczyźnie wielkiego pisarza.

Jakaż satysfakcja z takiego poprawiania pisarza? Raczej nikła i krótkotrwała. Czy zaś nie odwodzi od zadań bardziej istotnych? Świadczy bodaj że o tym cyfra 69 nowych usterek druku w trzech niewielkich tomikach „Bez dogmatu”.

Czy w tym wszystkim, co tutaj kolejno przytoczyłem, ktokolwiek dopatrzy się dbałości o słowo własne pisarza? Powinnej zaś tej dbałości nie trzeba rozumieć nazbyt dosłownie, jakby na to wskazywały przykłady powyższe, bo chodzi tu również o poszanowanie woli pisarza i najistotniejszych jego intencji twórczych. Mówiło się już o tym obszerniej, jak wyglądało to w pracy nad tekstem „Bez dogmatu” i jak wręcz opaczne dało rezultaty.

PUBLIKACJA O POLSCE W JĘZYKU FRANCUSKIM

W końcu października 1948 r. po dłuższym przygotowaniu doszła była do skutku sesja „Centre International de Synthèse” w Paryżu, poświęcona zagadnieniu stosunku sieci rzecznej w Europie Środkowo-Wschodniej do powstania i rozwoju narodów.

„Centre International de Synthèse” jest organizacją kierowaną przez sędziego uczonego Henri Berra. Motorem poczynañ naukowych „Centre” jest konserwator i wykładowca w École des Hautes Études p. André Varagnac, autor m. i. cennej książki pt. „Civilisation traditionnelle et genres de vie”, wydanej w Paryżu w r. 1948 (Albin Michel, s. 402). Do chwili wybuchu minionej wojny znaczną rolę odgrywał w „Centre” znakomity postępowy historyk francuski Marc Bloch (autor m. i. 2-tomowego wspaniałego dzieła o społeczeństwie feudalnym, wydanego w latach 1939—40), zamordowany przez okupanta w lecie 1944 r.

Seria odczytów, o których mowa była przed chwilą, poświęcona była zagadnieniom polskim. Sesję otworzył znany także z przyjazdów do Polski postępowy geograf francuski i wybitny uczony, prof. Sorbony Pierre George. Prof. George mówił sumarycznie na temat warunków geograficznych rozwoju komunikacji i kontaktu cywilizacji w Europie Środkowo-Wschodniej. Następny mówca, profesor U. P. August Zierhoffer, poruszył zagadnienie podstaw geograficznych Polski. Z kolei profesor i b. rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego Tadeusz Lehr-Spławiński zastanawiał się nad umiejscowieniem praojczyzny Słowian; referat ten, obficie zaopatrzony w mapki, wciągnął do rozważań także bogatą rosyjską literaturę przedmiotu; dzięki temu czytelnik francuski może skonfrontować polskie i rosyjskie poglądy na to zagadnienie. — Następnie doc. U. P. dr Michał Szczaniecki poruszył sprawę możliwych stosunków pomiędzy monarchią frankońską a dorzeciami Wisły i Odry, a dr Maria Wojciechowska przedstawiła poglądy na niektóre szczególne cechy rozwoju cywilizacyjnego Polski. Końcowy prelegent, profesor U. P. Zygmunt Wojciechowski, przedstawił zagadnienie Odry i Wisły w aspekcie historycznym, zastanawiając się nad łącznością pomiędzy historią a geografją. Rzecz przy tym jasna, że ta łączność jest tym silniejsza, im bardziej cofamy się wstecz; im mniejsze możliwości techniczne, tym silniejszy wpływ warunków geograficznych. Niemniej — w ramach przedstawienia historycznego — rzuca się w oczy konkordancja najdawniejsza i współczesna pomiędzy dorzeciami Odry i Wisły a biegiem granic państwa polskiego.

Referatom przysłuchiwali się i w dyskusji brali udział najznakomitsi przedstawiciele nauki francuskiej, m. i. świeżo zmarły profesor Sorbony i członek Instytutu, Louis Halphen.

Wykłady te ukazały się obecnie drukiem w estetycznej broszurze¹⁾, wydanej przez Presses Universitaires de France. Jako aneks został do wspomnianych wykładów dołączony odczyt prof. Z. Wojciechowskiego na temat roli politycznej Odry w historii, wygłoszony w tymże „Centre” w październiku 1947 r. Teza główna, którą reprezentuje wspomniana publikacja, jest, że naturalne miejsce geograficzne Polski znajduje się na terenie dorzeczy Odry i Wisły; teza ta z natury rzeczy ma aspekt także polityczny i nie jest obojętne, że mogła być przedstawiona w naukowo nienagannej szacie i postaci kołom intelektualnym społeczeństwa francuskiego. Może być też, w zmieniających się obecnie warunkach, w pewnej mierze odtrutką na wszelkie pomysły związane z remilitaryzacją Niemiec zachodnich i połączoną z tym akcją rewizjonistyczną w stosunku do ziem zachodnich Polski.

R.

¹⁾ Centre International de Synthèse, Institut International d'Archéocivilisation. Cinquièmes Journées de Synthèse historique, Les Fleuves et l'évolution des peuples: Europe Orientale, Avec la collaboration de Pierre George, T. Lehr-Spławiński, M. Sozaniecki, M. Wojciechowska, Z. Wojciechowski et A. Zierhoffer et le concours de l'Institut Occidental de Poznań. Presses Universitaires de France, 1950, s. 103.

DEKLARACJA POKOJOWA POLSKIEJ AKADEMII UMIEJĘTNOŚCI I TOWARZYSTW NAUKOWYCH

Polska Akademia Umiejętności, Towarzystwo Naukowe Warszawskie, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk i Wrocławskie Towarzystwo Naukowe zwracają się do wszystkich Towarzystw i Instytucyj Naukowych, reprezentujących ogół uczonych polskich, z następującym apelem:

W najbliższym czasie zbierze się II Światowy Kongres Obrońców Pokoju. Jest rzeczą konieczną, aby w przededniu tego wielkiego zdarzenia nie zabrakło głosu uczonych polskich, którzy przez swe wystąpienie dają wyraz niezłomnej woli obrony pokoju.

II Światowy Kongres Obrońców Pokoju zbiera się w chwili wyjątkowo doniosłej. Zła wola, wykazywana przez imperialistyczne koła anglosaskie w zdecydowany sposób już od czasu Konferencji Moskiewskiej w r. 1947, akcentuje się coraz wyraźniej. Remilitaryzacja Niemiec Zachodnich jest krokiem prowadzącym do agresji, zagrażającej pokojowi a przez to interesom Polski w sposób bezpośredni.

Akcja obrony pokoju, zapoczątkowana Kongresem Wrocławskim w 1948 roku, stwarza możliwość unicestwienia groźby nowej wojny i nowych zniszczeń, wielokrotnionych, w wypadku użycia bomby atomowej. W tej akcji obrony pokoju przoduje Związek Radziecki a stają z nim w jednym szeregu Polska i inne kraje demokracji ludowych.

Polski świat naukowy, który w okresie minionej wojny poniósł tak niezmierne straty, był i jest zdania, że wojna toczona była w pierwszym rzędzie o pewne zasady moralne. Sprzymierzanie się bloku anglosaskiego z hitleryzmem odradzającym się w Niemczech Zachodnich jest podeptaniem tych zasad i znieważeniem poniesionych wysiłków i ofiar. Przeciw temu polski świat naukowy zakłada stanowczy protest i zwraca się do uczonych całego świata o wyłączenie wszelkich sił w obronie pokoju.

Polska Akademia Umiejętności

Towarzystwo Naukowe Warszawskie

Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk

Wrocławskie Towarzystwo Naukowe

„CARITAS” NA NOWYM ETAPIE PRACY

Dzień 12 września 1950 r. stanowić będzie pamiątką datę w dziejach instytucji, noszącej nazwę „Caritas”. W dniu tym bowiem odbył się w Warszawie jej zjazd organizacyjny, który ustalił nowe prawno-formalne ramy jej działalności i przesunął ją z okresu zarządu przymusowego w okres zarządu normalnego, a tym samym uczynił z kościelno-kanonicznej organizacji „Caritas”, opartej na strukturze diecezjalnej, Zrzeszenie Katolickie „Caritas”, oparte na strukturze wojewódzkiej.

Podstawą tego przeobrażenia stał się nowy statut, zatwierdzony przez władze państwowe. Statut w następujący sposób określa istotę i zadania Zrzeszenia: „Istniejąca poprzednio organizacja kościelna „Caritas” przekształca się w Zrzeszenie Katolickie dla niesienia pomocy biednym i potrzebującym. Zrzeszenie przejmuje wszystkie prawa i urządzenia dotychczasowej organizacji „Caritas”. Zrzeszenie „Caritas” jest stowarzyszeniem zarejestrowanym i posiada osobowość prawną w myśl art. 21 prawa o stowarzyszeniach. Zrzeszenie posiada zdolność do działań prawnych, a w szczególności może nabywać i zbywać zgodnie z obowiązującymi ustawami i niniejszym statutem wszelki majątek ruchomy i nieruchomości, zarządzać nim, zaciągać zobowiązania, pożywać i być pożywanym.

Celem „Caritasu” jest:

1. Niesienie potrzebującym we wszelkiej formie pomocy materialnej w duchu chrześcijańskiej miłości bliźniego.
2. Inicjowanie, tworzenie i prowadzenie w ramach ogólnie obowiązujących przepisów prawnych i zgodnie z niniejszym statutem opieki całkowitej i częściowej akcji zapobiegawczej, pomocy doraźnej, a w szczególności:
 - a) prowadzenie domów opieki, zakładów specjalnych dla starców, nieuleczalnie chorych, umysłowo upośledzonych i niewidomych;
 - b) prowadzenie prewentoriów i punktów pielęgnacji chorych, prowadzenie domów noclegowych, kuchni;
 - c) prowadzenie domów dziecka, internatów, burs, przedszkoli, świetlic;
 - d) prowadzenie punktów opieki nad matką i dzieckiem, żłobków itp.;
 - e) udzielanie zapomóg pieniężnych i w naturze oraz pomocy lekarskiej.
3. Szerzenie i pogłębianie w społeczeństwie zrozumienia obowiązków, wpływających z przykazania miłości bliźniego, ofiarnej i bezinteresownej pomocy biednym i potrzebującym.
4. Organizowanie akcji prasowej i publicystycznej.

Rzecz jasna, że w tym przekształceniu „Caritasu” jako organizacji kościelnej na świecką organizację katolicką „Caritas” rolę decydującą odegrało porozumienie między Kościołem a Państwem, zawarte w dniu 14 kwietnia 1950 r. Porozumienie bowiem w treści protokołu wspólnej Komisji Rządu R. P. i Episkopatu stwierdziło wyraźnie uzgodnienie stanowiska przedstawicieli Rządu i Episkopatu w sprawie działalności „Caritas” i stwierdziło również wyraźnie, że w celu normalizacji stosunków organizacja kościelna przekształca się w Zrzeszenie katolików świeckich.

Zawarcie porozumienia między Kościołem a Państwem znaczyło tym samym zamknięcie krytycznego okresu „Caritas”, który nastał w początkach roku 1950, gdy wielka instytucja kościelna, mająca pośredni lub bezpośredni wpływ na około 4 tysiące zakładów wychowawczych i leczniczych, dysponująca w zakresie akcji opieki otwartej miliardowej wartości ilością najcenniejszych leków, odzieży i obuwia, zatrudniająca kilkunastotysięczny personel płatny i honorowy — stała się na skutek ujawnionych w niej nadużyć instytucją pod zarządem przymusowym. Dzięki temu też nastąpiło rozładowanie napięcia, jakie wywołała w społeczeństwie polskim sprawa „Caritasu”, i dzięki temu stało się jasne, że nie może stać na przeszkodzie akcji chrześcijańskiej miłości bliźniego w ramach ustroju socjalistycznego, tym bardziej, że dobra wola władz państwa ludowego uwidoczniła się i uwidacznia się nadal w zapewnieniu i realizowaniu konkretnej pomocy dla wielkiego dzieła „Caritasowego”.

Wspomniany na początku zjazd organizacyjny Zrzeszenia Katolickiego „Caritas” miał na celu wyciągnięcie wszystkich konsekwencji z zaszłych w międzyczasie faktów, a przede wszystkim dokonanie wyboru władz, które zgodnie z nowym statutem miały przejąć wszystkie agendy Zrzeszenia.

Po zagajeniu i wyborze prezydium zebrani wysłuchali sprawozdania z działalności dotychczasowego zarządu „Caritas”.

Pierwszą część sprawozdania wygłosił wiceprezes pos. Br. Frankowski, który mówił m. inn.:

Staliśmy na stanowisku, że zrzeszenie „Caritas” i jego terenowe ogniska w pierwszym rzędzie mają się zająć rzeczywistą działalnością charytatywną, ale to również pewne podstawowe obowiązki obywatelskie, które my katolicy winniśmy wykonać i dawać przykład reszcie. Dlatego też w ramach naszej działalności jako zarząd przymusowy dawaliśmy publicznie wyraz naszemu stanowisku wobec zawartego w dniu 14 kwietnia porozumienia pomiędzy Episkopatem a rządem Polski, dawaliśmy wyraz wobec akcji pokoju, dawaliśmy wyraz wobec planu 6-letniego. Mobilizowaliśmy opinię katolicką wokół tych problemów i dawaliśmy ich ocenę zgodną z racją stanu Polski Ludowej.

Głosiliśmy i będziemy głosić, że dobry katolik powinien być dobrym obywatelem Polski Ludowej, w codziennych naszych pracach spotkaliśmy się z życzliwym stanowiskiem i pomocą państwa.

Bodźce do naszej pracy czerpaliśmy z pozytywnej postawy tej części społeczeństwa, która od razu zrozumiała i właściwie oceniła nasze zamierzenia i prace. W szczególności wielkie dowody ofiarności nie tylko pieniężnej ale i w formie osobistej pracy mogliśmy stwierdzić przy organizowaniu zbiórki ulicznej.

Jak wynikało z sprawozdania wygłoszonego przez dyr. Centrali, Jerzego Tymiańskiego, istnieją na terenie Polski 1.404 zakłady opiekuńcze, które znajdowały się w orbicie wpływów organizacji kościelnej „Caritas”. Z ilości tej przystąpiło dobrowolnie do współpracy Zrzeszenia „Caritas” 879 zakładów, które posiadają na swym utrzymaniu ponad 50.000 dzieci, starców, kalek i chorych. Na ilość tę składa się 96 Domów Starców, 154 Domy Dziecka, 425 Przedszkoli, 87 kuchni i stołówek, 9 Domów Małego Dziecka, 7 Burs, 13 Internatów, 2 Sanatoria, 4 Prewentoria, 2 Szpitale, 1 Dom Matki i Dziecka, 16 Zakładów Specjalnych, 2 Domy

Turnusowe, 10 Żłobków, 36 Świetlic, 2 Domy Noclegowe, 3 Misje Dworcowe, 6 Ognisk Samarytańskich, 2 Zakłady Naukowe i 1 Szwalnia. Pozostaje więc nawiązanie współpracy, zgodnie z art. 1 i 6 Statutu jeszcze z 525 zakładami, w tym: jeśli chodzi o najważniejsze: ze 190 przedszkolami, 41 Domami Starców, 30 Internatami, 37 Domami Dziecka i 30 Świetlicami.

W ramach działalności opieki otwartej rozdano 76 tysięcy sztuk odzieży i 10.580 par obuwia wśród 20 tysięcy 980 osób. Poza tym stosowana była pomoc w postaci zapomóg gotówkowych „Caritas” interweniowała bezpośrednio w wypadku klęsk żywiołowych, np. w Diecezji Siedleckiej we wsi Przesmyki udzielono pomocy w naturze dla 35 rodzin (136 osób) i w Arch. Warszawskiej po pożarze we wsi Brzeg zaopatrzone gotówką i odzieżą 26 rodzin, czyli 131 osób. We wsi tej obecnie przystępuje „Caritas” do montowania baraków, w których urządzi przedszkole. Poza normalnym rozdawnictwem dla najbardziej potrzebujących przeprowadzono trzy akcje specjalne, a mianowicie: akcję świąteczną z okazji Świąt Wielkiejnocy, akcję komunijną i akcję z okazji Międzynarodowego Dnia Dziecka.

W akcji świątecznej: rozdano paczek żywnościowych 32.897, obdarzono 32.897 osób odzieży wydano 19.221 sztuk, obuwia wydano 1748 par, paczek odzieżowych wydano 328, przy czym na zakup paczek żywnościowych wydano gotówką 20.924.866 złotych.

W akcji komunijnej: zaopatrzone w odzież i obuwie 5 552 dzieci, z magazynów własnych wydano: odzieży 2.096 sztuk, obuwia 530 par. Zakupiono z funduszy własnych odzieży 5 041 sztuk, obuwia 994 pary, uszyto z materiałów własnych: odzieży 197 sztuk, sumarycznie rozdano odzieży 7.334 sztuk, obuwia 1.524 sztuk, na akcję komunijną wydano ogółem gotówką 15.274.610 zł.

W akcji z racji Międzynarodowego Dnia Dziecka: obdzielono słodyczami we własnych Domach Dziecka 7.756 dzieci, w Zakładach opieki specjalnej 755 dzieci, w przedszkolach 20 861 dzieci. Razem obdzielono słodyczami 29.276 dzieci, nadto w przedszkolach rozdano dla najbiedniejszych dzieci z magazynów własnych: odzieży 4 458 sztuk, obuwia 402 pary, obdzielono ogółem 2.524. Na akcję Dnia Dziecka wydano gotówką 2.328.965 zł.

Jedno jest pewne — mówił dyr. Jerzy Tymiński — byliśmy i staliśmy się organizacją społeczną posiadającą swój określony odcinek i zadania w ramach ogólnej polityki Państwa Ludowego. „Caritas” przestał być wyspą, wokół której przepływa nurt rzeczywistości. Rozumiemy rzeczywistość, chcemy być jej czynnymi współtwórcami i będziemy w ramach naszych sił i możliwości pomagać w jej tworzeniu. Dlatego też obserwowaliśmy i przeżywaliśmy z radością trzy wielkie fakty jakie miały miejsce w okresie naszej działalności. Pierwszym faktem było porozumienie między Państwem i Kościołem podpisane w dniu 14 kwietnia b. r., które uregulowało wzajemne stosunki i które stwierdziło wolę Rządu do stworzenia najlepszych warunków rozwoju oraz możliwości wszechstronnej i spokojnej pracy dla wszystkich obywateli oraz zgodę Episkopatu na współpracę z Państwem Ludowym na najważniejszych odcinkach naszego kraju. Drugim z kolei faktem radosnym było uchwalenie przez Sejm Rzeczypospolitej Planu 6-letniego, którego realizacja zapewni nową strukturę gospodarczą Państwa, czyniąc zeń kraj przemysłowo-rolniczy, dając mu większy potencjał gospodarczy, powiększając dochód

narodowy, podnosząc stopę życiową pracujących. Nieprawdą jest, że Plan 6-letni nie interesuje członków, czy działaczy organizacji charytatywnej, niegospodarczej, jaką jest „Caritas”. Prawdą natomiast jest, że nie ma dziedziny życia gospodarczego i politycznego, która by w Polsce nas nie interesowała. Prawdą ta wynika z prostego faktu, że jako Polacy i jako katolicy czujemy się w pełni obywatelami Polski Ludowej, Polski budującej socjalizm, obywatelami o pełnych prawach, ale i o pełnych obowiązkach. W tej chwili zaś pierwszym obowiązkiem każdego obywatela jest realizacja Planu 6-letniego.

Trzecim wreszcie radosnym faktem, jaki ostatnio przeżywaliśmy, była ogólnopolska akcja obrońców pokoju zakończona Pierwszym Polskim Kongresem Pokoju, w którym liczni przedstawiciele „Caritasu” wzięli czynny udział bądź w charakterze delegatów, bądź też członków naczelnych władz Polskiego Komitetu Obrońców Pokoju.”

*

Przewodniczący dotychczasowego zarządu, ks. Lemparty, wygłosił referat o zadaniach Zrzeszenia w świetle nowego statutu oraz omówił obszernie nową, ustaloną statutem, strukturę Zrzeszenia podkreślając, że daje ona możliwość pracy społecznej najszerszym rzeszom katolików. Praca ta — stwierdził ks. Lemparty — w której powinno uczestniczyć jak najwięcej księży i świeckich katolików, jest dowodem, tak jak udział duchowieństwa w pracy „trójek”, zbierających podpisy pod Apellem Sztokholmskim, że duchowieństwo polskie chce budować lepszą i bogatszą przyszłość ojczyzny, że chce na swoim odcinku brać udział w realizacji Planu 6-letniego.

Następnie zabrał głos sekretarz generalny dotychczasowego zarządu zrzeszenia, Micewski Andrzej.

Poszczególne ustępy przemówienia red. A. Micewskiego brzmiały, jak następuje:

Głównym celem istnienia i działalności zrzeszenia katolików „Caritas” jest praca charytatywna. Praca ta czerpie swą najgłębszą motywację ideową z wyznawanego przez nas spirytualistycznego poglądu na świat, z zasad naszej katolickiej religii. Największym przykazaniem naszej religii jest przykazanie miłości. Miłość chrześcijańska, prawdziwie po chrześcijańsku realizowana to jednocześnie postawa aktywności, aktywności społecznej. Postawa ta w naszym wypadku to realizowanie zasad chrześcijańskiego miłosierdzia poprzez konkretną codzienną pracę charytatywną.

Żyjemy dziś w okresie rewolucji, w okresie, kiedy sprzeczności ustroju kapitalistycznego i wynikające stąd tragiczne konflikty i załamania socjalne wywołują konieczność wielkich reform i przebudowy struktury życia społecznego. Zdajemy sobie sprawę, że ogrom zła, w jakim pławi się ludzkość w ramach dotychczasowego kapitalistycznego porządku społecznego, nie dałby się usunąć jedynie za pomocą aktów miłosierdzia. Potrzebne tu jest coś więcej, potrzebna jest zmiana całej struktury społecznej. W Polsce dokonują się właśnie te strukturalne przemiany ustrojowe. Nie znaczy to jednak, że nie ma w naszym kraju miejsca na zorganizowaną akcję miłosierdzia, na pracę charytatywną. Przeciwnie, działalność taka jest po-

trzebna, i jeśli nie będzie sprzeczna z kierunkiem rozwojowym naszego ludowego państwa, może i powinna uzupełniać społeczną opiekę państwa.

Miłosierdzie chrześcijańskie, zasada miłości w naszej religii, łączy się bardzo blisko z naczelnym problemem współczesności, z problemem walki o pokój. Pojęcie „pokój” w religii chrześcijańskiej, a w szczególności w Piśmie Świętym, przewija się raz po raz. Każdy katolik, który sięgnie do Księgi Żywota, jaką jest dla niego Ewangelia, znajduje często słowo „pokój”. Oczywiście, trzeba sobie zdawać sprawę, że nie można ewangelicznego pojęcia „pokoju” utożsamiać z pojęciem współczesnym. W Ewangelii „pokój” odnosi się przede wszystkim do wewnętrznej harmonii osoby ludzkiej, pełnej zgody ze światem zewnętrznym i wewnętrznym, pełnej porozumienia z Bogiem i poddającej się Jego woli. Nie znaczy to jednak w żadnym wypadku, że tanto znaczenie słowa „pokój” nie pozwala na ukazywanie związku, jaki łączy jego sens ewangeliczny z sensem współczesnym. Przeciwnie, w chrześcijańskim ujęciu słowo „pokój” nie zatraciło na pewno nic ze swego ewangelicznego, przede wszystkim wewnętrznego, znaczenia, wzbogacając się jednocześnie o nowe znaczenie, wynikające ze stosowania ciągle tych samych zasad filozoficznych i moralnych w zmieniających się dziejach w coraz to innym kontekście społecznym.

Dla katolickiego działacza społecznego żyjącego w Polsce w konkretnych warunkach społeczno-politycznych, istnieją następujące główne uzasadnienia moralnej słuszności społecznej i politycznej celowości walki o pokój. Pierwszym jest przede wszystkim uzasadnienie religijne. W oparciu o formułowane powyżej zasady chrześcijańskiego miłosierdzia, zasadę miłości bliźniego, ewangeliczne ujęcie pokoju, religia katolicka sprzeciwia się kategorycznie w zasadach swego systemu normatywnego każdej wojnie agresywnej. To jest zupełnie pewne, że religia katolicka moralnie potępia każdą agresywną wojnę.

Jednakże uzasadnienie to najważniejsze, bo wychodzące z przesłanek światopoglądowo-filozoficznych, nie wyczerpuje jeszcze zagadnienia. Istnieje problem przeżywania i ukochania przez nas wszystkich polskiej przynależności państwowej i narodowej. Wytyczną postępowania katolików polskich jest tu współczesna racja stanu państwa polskiego. Nie trzeba dowodzić, że pokój w chwili obecnej jest gwarantem współczesnej racji stanu Polski Ludowej. Pokój bowiem gwarantuje nam zabezpieczenie najżywniejszych interesów narodowych, jak umocnienie granicy pokojowej nad Odrą i Nysą Łużycką i ciągle wzmaganie się imponującego rozwoju gospodarczego i kulturalnego. W chwili obecnej, kiedy po raz pierwszy w naszych dziejach Państwo Polskie w zgodzie z rządem Niemieckiej Republiki Demokratycznej aktem zgorzeleckim dokonało wytyczenia ustalonej i istniejącej granicy pokoju nad Odrą i Nysą Łużycką, kiedy w oparciu o zasadę dobrosąsiedzkich stosunków z odradzającym się państwem niemieckim, stworzono historyczną perspektywę pokoju w tej części Europy, nie ulega dla nikogo wątpliwości, że najważniejsze narodowe interesy Polaków, nasza racja stanu jest równoznaczną z umocnieniem pokoju na świecie. Temu nie mającemu precedensu historycznego wydarzeniu międzynarodowemu, jakim są polsko-niemieckie układy graniczne oraz umowy gospodarcze i kulturalne, odpowiadają równocześnie imponujący wewnętrzny rozwój kraju. Sześcioletni plan rozbudowy gospodarczej, który poprzez

rozbudowę przede wszystkim środków wytwórczych stwarza podstawę do zupełnego rewolucyjnego przekształcenia struktury naszego kraju z rolniczo-przemysłowego na przemysłowo-rolniczy, wyrównując jednocześnie w wysokim procencie wielowiekowe zacofanie i niż cywilizacyjny Państwa Polskiego — to dzieło po prostu na miarę historyczną, któremu oczywiście sprzyja i które warunkuje pokój na całym świecie.

Zarówno uzyskanie i utrzymanie granicy państwowej nad Odrą i Nysą Łużycką, jak i realizacja poprzedniego trzyletniego planu odbudowy gospodarczej i obecnego sześcioletniego planu socjalistycznej rozbudowy byłaby w naszych warunkach niemożliwa bez pomocy i politycznego poparcia naszego wschodniego sąsiada ZSRR.

Dlatego też sojusz Państwa Polskiego ze Związkiem Radzieckim jest bezspornie wymogiem naszej współczesnej racji stanu...

14 kwietnia br. zostało zawarte w naszym kraju Porozumienie między Episkopatem Kościoła katolickiego i Rządem R. P. Porozumienie to reguluje całokształt praw Kościoła katolickiego. Porozumienie stanowi akt uznania przez Władze Kościelne porządku ludowego w naszym kraju i zapewnia przeciwdziałanie przez Kościół jakimkolwiek aktom nielegalnym i wrogim Państwu Polskiemu. Porozumienie gwarantuje także aktywny udział Kościoła i wierzących katolików po stronie obozu pokoju. Jesteśmy przekonani, że ta umowa Kościoła i Państwa posiada znaczenie historycznego precedensu. I to zarówno przez fakt, że była pierwszą w dziejach ugodą między Kościołem katolickim a socjalistycznym państwem, jak i przez fakt, że formułuje niebywałej doniosłości stwierdzenia ideologiczne. Głosi ona bowiem, że Kościół katolicki może pełnić swoją misję nie tylko w starym kapitalistycznym ustroju, ale w każdych formach społecznych, a więc także w nowym i zwycięskim porządku socjalistycznym. Dalej, porozumienie sprecyzowało bardzo wyraźnie uznanie przez Episkopat Kościoła katolickiego faktu że Rząd Polski Ludowej działa zgodnie z najlepiej pojętą współczesną polską racją stanu...

Zrzeszenie Katolików „Caritas” w pracy swej, która z jednej strony wynika z założeń chrześcijańskiej miłości, z drugiej strony jest wykonywana w oparciu i przy pomocy Ludowego Państwa w Polsce, musi wziąć aktywny udział w realizacji wskazań pierwszego Polskiego Kongresu Pokoju. Organizacja nasza, mając kontakt z szerokimi rzeszami katolickiego społeczeństwa, mając dużą kadrę pracowników w całym kraju podopiecznych w swych zakładach opieki zamkniętej, musi wszędzie tam, gdzie mamy dostęp, przekazywać uchwały pierwszego Polskiego Kongresu Pokoju. Uchwały te bowiem są zgodne z założeniami naszej religii potępiającej wojnę agresywną, jak i z wymogami racji stanu naszego państwa...

Zgodnie ze statutem dokonano wyboru zarządu głównego Zrzeszenia Katolików „Caritas” i komisji rewizyjnej.

Do zarządu Zrzeszenia weszli: ks. Antoni Lemparty, ks. Stanisław Skurski, ks. Krocze, ks. Antoni Lorenz, ks. Pasternak, ks. prowincjał Bonifacy Woźny, ks. Weryński, ks. Bielski, ks. Śliwakowski, ks. Nowak, ks. Dykier, ks. Szynawa, ks. Wileński, poseł Frankowki, dr Hagmajer Jerzy, red. Micewski Andrzej, prof.

Halban, Tuczeńska Wanda, Żukrowski Wojciech, prof. Szwarcenberg-Czerny i dr Aleksander Rogalski. Zastępcami członków zarządu wybrano — ks. Zalewskiego, ks. Czerniejewskiego, ks. Pilipowskiego oraz Szczawińskiego Józefa. Nizyńskiego, Głównię Jerzego i Wysockiego. Do komisji rewizyjnej weszli: ks. Owczarek, ks. Rożek, ks. Borysiewicz ks. Jacha, ks. Górecki, poseł Sadłowski, Seweryn Dolański, prof. Wojtkowski, Zientarówna i Zembaty.

Nowo wybrany Zarząd Zrzeszenia Katolików „Caritas” odbył zaraz po zjeździe zebranie konstytucyjne.

Zarząd wyłonił z siebie 5-osobowe Prezydium w składzie: Prezes — ks. Antoni Lemparty, Wiceprezes — pos. dr Jan Frankowski, Sekretarz generalny — dr Jerzy Hagmajer, Członkowie prezydium — ks. Stanisław Skurski i Wanda Tuczeńska.

Po wyborach Zarządu Głównego odbyły się zjazdy wojewódzkie, połączone z wyborami nowych władz lokalnych. Zjazdy, na których dokonywano podsumowania wyników pracy na własnych odcinkach i uchwalono deklaracje ideowe, odbyły się m. in. w Warszawie, Łodzi, Krakowie, Gdańsku, Zielonej Górze i Poznaniu. Z porównania wyników prac oddziałów wojewódzkich „Caritas” okazuje się, że najżywszą działalność rozwijał i najlepsze wyniki osiągnął zarząd „Caritasu” w województwie poznańskim. Totż konferencję wojewódzką „Caritas” w Poznaniu, której przewodniczył prof. Szwarcenberg-Czerny, cechował wyjątkowo pozytywny nastrój.

W wyniku głosowania na czele Zarządu „Caritas” województwa poznańskiego stanął O. prof. Leonard Grochocki, jego zastępcą został ks. major Puacz, sekretarzem ob. Wittek zastępcą sekretarza red. Tadeusz Jankowski. Członkami Zarządu wybrano: prof. dr Zygmunta Wojciechowskiego, dr Aleksandra Rogalskiego, ks. Piotra Sokołowskiego, ks. Ignacego Wachowiaka, ks. Juliana Malinowskiego, ks. Romana Ziemiakiewicza, ks. kanonika Edmunda Lewandowskiego i Stanisława Witkowską.

Wytyczne zarówno dla deklaracji zjazdów wojewódzkich jak i dla pracy ideowej samego Zrzeszenia Katolickiego „Caritas” zawarła deklaracja, uchwalona w dniu 12 września 1950 r. Oto jej treść:

DEKLARACJA ZJAZDU ORGANIZACYJNEGO ZRRZESZENIA KATOLIKÓW „CARITAS”

„My, duchowni i świeccy działacze katolicycy zebrani na organizacyjnym zjeździe Zrzeszenia Katolików „Caritas”, pragniemy sformułować i przekazać do najszerszych mas katolickiego społeczeństwa te zasady i cele ideowe, które będą przyświecać nam w pracy organizacyjnej Zrzeszenia Katolików „Caritas”.

Zrzeszenie Katolików „Caritas” w oparciu o nowy statut zatwierdzony już przez władze naszego Państwa rozpoczyna dziś normalną działalność, zgodnie z zasadami ustalonymi w historycznym porozumieniu zawartym w Polsce między Katolickim Kościołem i Ludowym Państwem.

Pracy naszej w Zrzeszeniu Katolików „Caritas” przyświecać będą te same co dotychczas zasady chrześcijańskiego Miłosierdzia, wynikające z największego przykazania naszej religii — przykazania miłości. W oparciu o tę zasadę będziemy środki nasze, pochodzące z dotacji Państwa i innych funduszy społecznych

przeznaczać wyłącznie dla uczynków miłosierdzia polegających na konkretnej, możliwie wszechstronnej pomocy wszystkim biednym i potrzebującym.

Statut Zrzeszenia Katolików „Caritas” szeroko określa formy pomocy materialnej, toteż podstawowym obowiązkiem naszym jest podjęcie maksymalnego wysiłku w mobilizowaniu ofiarności dla biednych, starców, nieuleczalnie chorych, kalek, ubogiej młodzieży i opuszczonych dzieci.

Główny trzon naszej pracy to działalność charytatywna, która zgodnie z postulatami naszej religii katolickiej nie może ograniczać się tylko do pomocy materialnej, lecz również musi objąć opiekę moralną nad podopiecznymi i krzewienie wśród nich naszego światopoglądu i zasad chrześcijańskiego miłosierdzia.

Nie zapominamy też, że działalność ta będzie prowadzona w konkretnej rzeczywistości społeczno-politycznej w nowym rozbudowującym się i potężniejącym Ludowym Państwie Polskim. Żyjemy w dobie, kiedy władze ludowe czynią wielkie wysiłki dla podźwignięcia biednych i upośledzonych, dla zapewnienia dobrobytu każdemu człowiekowi pracy. W tych warunkach działalność Zrzeszenia Katolików „Caritas” nie może być sprzeczna z kierunkiem rozwojowym Polski Ludowej, natomiast winna uzupełnić społeczną opiekę Państwa.

Całe państwo ludowe i naród polski prowadzi dziś walkę o pokój. Zrzeszenie Katolików „Caritas” musi w tej walce wziąć czynny udział. Wynika to z zasady naszej katolickiej religii, która bezwzględnie potępia każdą wojnę agresywną oraz z nakazów współczesnej polskiej racji stanu. Pokój bowiem jest gwarantem najżywotniejszych narodowych interesów, a przede wszystkim granicą pokojowej nad Odrą i Nysą i imponującego rozwoju gospodarczego i kulturalnego.

Jesteśmy za pokojem z najbardziej humanitarnych ogólnoludzkich względów, w szczególności doceniamy potworność perspektywy użycia broni atomowej i dlatego akcję sztokholmską uznajemy za jedyną w tej chwili właściwą formę walki o pokój. W walce o pokój nie zabraknie katolików, księży i świeckich działaczy. Nie zabraknie członków naszego Zrzeszenia, którzy realizować będą wskazania Pierwszego Polskiego Kongresu Pokoju. Traktujemy to jako zobowiązanie i jeden z głównych celów działalności naszego Zrzeszenia.

Udział katolików w walce o pokój został w Polsce umocniony autorytetem całego Episkopatu, który realizując zobowiązanie porozumienia i dając wyraz woli wszystkich katolików, złożył podpisy pod apelem sztokholmskim. W walce o pokój przyświecają nam sformułowania porozumienia, zawartego między Kościołem i Państwem.

Zasady porozumienia są i będą dla nas wytyczną także i we wszystkich innych dziedzinach. Porozumienie mówi bowiem, że Kościół katolicki może swoją misję pełnić także w nowych socjalistycznych formach społecznych, oraz że Rząd Polski Ludowej działa zgodnie z najlepiej pojętą współczesną polską racją stanu.

W imię wierności założeniom ideowym chrześcijańskiego miłosierdzia, w imię wierności postulatom współczesnej racji stanu Polski Ludowej i w przeświadczeniu, że działalność Zrzeszenia Katolików „Caritas” służyć będzie naszej katolickiej religii, dobru Państwa i narodu polskiego, rozpoczynamy nowy etap działalności. Wzywamy wszystkich członków i pracowników naszego Zrzeszenia do dobroczynnej pracy dla dobra bliźnich i realizacji założeń ideologicznych”.

KONFERENCJA INTELEKTUALISTÓW I DZIAŁACZY KATOLICKICH W SPRAWIE OBRONY POKOJU

W związku z Listem otwartym uczonych i pisarzy katolickich w Polsce do francuskich uczonych i pisarzy katolickich odbyła się z inicjatywy Polskiego Komitetu Obróńców Pokoju dnia 4 listopada rb. w Warszawie konferencja intelektualistów i działaczy katolickich.

W konferencji wzięli m. in. udział: ks. dr Piotr Chojnacki — prof. Uniw. Warsz., ks. dr Jan Czuj — dziekan Wydz. Teologicznego UW., ks. dr Eugeniusz Dąbrowski, ks. dr Mieczysław Żywczyński — prof. KUL, ks. dr Zygmunt Kozubski — prof. UW, ks. Rudolf Weiser — dziekan Instytutu Wyższej Wiedzy Religijnej w Łodzi, ks. dr Władysław Kwiatkowski, ks. Władysław Padacz — rektor kościoła akademickiego w Warszawie, dr Zygmunt Wojciechowski — prof. Uniwers. Pozn., dr Kazimierz Kumaniecki — prof. UW, dr Andrzej Wojtkowski — prof. KUL, dr Jan Sajdak — prof. UP, Jerzy Zawieyski, Jan Dobraczyński, Antoni Gołubiew, Paweł Jasienica, Jerzy Turowicz — red. „Tygodnika Powszechnego”, Dominik Horodyński, Wojciech Kętrzyński — red. „Dzisiaj i Jutro”, Konstanty Łubieński — red. „Słowa Powszechnego”, dr Stanisław Stomma — red. mies. „Znak” i dr Aleksander Rogalski — sekr. red. „Życia i Myśli”.

Obradom przewodniczył min. Adam Rapacki, wiceprzewodniczący Komitetu. W konferencji brał też udział Jerzy Albrecht, przewodniczący Prezydium Stołecznej Rady Narodowej.

Po referacie, wygłoszonym przez min. Adama Rapackiego, który przedstawił zasadnicze cele polskiego ruchu obrony pokoju, wywiązała się ożywiona dyskusja. Konieczność, zakres i znaczenie udziału katolickich intelektualistów, zarówno duchownych jak i świeckich, w światowej walce o pokój z rozmaitych stron naświetlał szereg mówców, m. in. ks. prof. M. Żywczyński, ks. dr Eugeniusz Dąbrowski, prof. Zygmunt Wojciechowski, prof. Andrzej Wojtkowski, red. K. Łubieński, red. D. Horodyński, dr Aleksander Rogalski, red. W. Kętrzyński, Jerzy Zawieyski i dr Wąsowicz. W wyniku dyskusji opracowane zostały i odczytane rezolucja i deklaracja intelektualistów katolickich na II Światowy Kongres Pokoju. Oba teksty zostały jednogłośnie przyjęte przez zebranych. Rezolucja miała brzmienie następujące:

„My, zebrani dzisiaj na naradzie w Warszawie, uczeni, pisarze i działacze katoliccy, duchowni i świeccy, stwierdzamy, że w pełni solidaryzujemy się z listem otwartym uczonych i pisarzy katolickich w Polsce do intelektualistów i działaczy katolickich we Francji.

Zdajemy sobie sprawę, jak straszliwymi konsekwencjami grozi naszej Ojczyźnie rozpoczęta akcja remilitaryzacji Niemiec Zachodnich. Zdajemy sobie sprawę, jak wielkim nieszczęściem dla całego świata byłoby dopuszczenie do wybuchu trzeciej wojny światowej.

Wychodząc z założenia, że ruch obrońców pokoju nie jest reprezentacją żadnej partii politycznej ani żadnego określonego światopoglądu, a w zakresie swoich zadań ma prawo uważać się za przedstawiciela interesów ogólnonarodowych, chcemy w miarę naszych sił i możliwości wesprzeć siły walczące o pokój i postanawiamy:

1. Położyć nasze podpisy pod listem otwartym uczonych i pisarzy katolickich w Polsce do intelektualistów i działaczy katolickich we Francji, by tą drogą wzmocnić wagę tego apelu w oczach naszych braci we Francji;

2. Utworzyć przy Polskim Komitecie Obrońców Pokoju stałą komisję intelektualistów katolickich i świeckich, której zadaniem będzie rozszerzyć podstawy ruchu pokoju w Polsce oraz wzmocnić skuteczność naszego oddziaływania na bliskie nam ideowo ośrodki zagraniczne;

3. Delegować naszych przedstawicieli na II Światowy Kongres Pokoju”.

Zebrani spełnili natychmiast postulat rezolucji i dokonali jednomyślnego wyboru stałej komisji przy Polskim Komitecie Obrońców Pokoju w składzie: ks. prof. Piotr Chojnacki, ks. prof. Jan Czuj, ks. prof. Eugeniusz Dąbrowski, red. Dominik Horodyński, red. Paweł Jasienica, prof. Tadeusz Lehr-Spławiński, prof. Zygmunt Wojciechowski i ks. prof. Mieczysław Żywiecyński.

Narada wybrała również przedstawicieli upoważnionych do jej reprezentowania na II Światowym Kongresie, a mianowicie: ks. prof. Piotra Chojnackiego, ks. prof. Eugeniusza Dąbrowskiego i ks. prof. Mieczysława Żywiecyńskiego.

A oto tekst deklaracji intelektualistów i działaczy katolickich na II Światowy Kongres Pokoju:

„My, katolicycy intelektualiści i działacze duchowni i świeccy, zebraliśmy się dziś w stolicy naszej, Warszawie, w tej samej Warszawie, która zniszczona do szczytnie w czasie wojny zbrodniczą ręką hitleryzmu, dziś odbudowuje się w niewiarygodnie szybki sposób wspólnym wysiłkiem całego społeczeństwa polskiego.

Zjechaliśmy do Warszawy z różnych części kraju, z kilku ośrodków uniwersyteckich, oderwaliśmy się od warsztatów pracy naukowej, wychowawczej i kulturalnej. Przychodzimy z placówek duszpasterskich, przychodzimy zewsząd gdzie w tej chwili w Polsce postępuje pokojowa budowa i rozwój naszego narodowego życia.

Ściągnęła nas do stolicy sprawa doniosła, sprawa, która skupia dziś uwagę wszystkich ludzi dobrej woli na całym świecie — sprawa pokoju.

W codziennej naszej pracy, w pracy intelektualnej i twórczej w pracy nad rozwojem myśli i kultury katolickiej, przyświeca nam wiara w człowieka, którego — jak mówi nasza religia — Pan Bóg stworzył na obraz i podobieństwo swoje. Pragniemy walczyć o dobro moralne i materialne jednostki ludzkiej, troszczymy się o podniesienie godności człowieka we współczesnym świecie, o wszechstronny wolny rozwój osobowości.

Te wartości, których służbie poświęcamy swoje życie i pracę, realizować można tylko w pokojowych warunkach twórczej pracy. Wojna jest zawsze równoznaczna z ich upadkiem, przynosi poniżenie człowieka i niezliczone nieszczęścia, przynosi także upadek moralny człowieka.

Aż dziwne jest, że w kilka lat po zakończeniu drugiej wojny światowej musimy mówić o tych sprawach i wskazywać grozę nowej wojny. Niestety, wydarzenia ostatnich miesięcy, a zwłaszcza wiadomości o tworzeniu w zachodnich Niemczech nowego, odwetowego Wehrmachtu dowodzą niezbicie, że są na świecie

ludzie, którzy dążą do rozpętania nowej zawieruchy. Współczesna wojna byłaby tym straszniejsza w konsekwencjach od poprzednich, że postęp techniczny oddał w ręce ludzkości broń atomową, której użycie byłoby równoznaczne z nieopisanymi wprost ofiarami i zbiorowymi klęskami; byłoby zbrodnią niewyrażalną w żadnych słowach.

Wojna uderzyłaby w najżywniejsze interesy narodu polskiego przez zahamowanie wielkich planów gospodarczych realizowanych w naszym kraju i zagrożenie granicy na Odrze i Nysie.

Dlatego my, intelektualiści i działacze katolicy, zebrani dziś w Warszawie, zdecydowaliśmy się włączyć w czynną walkę o obronę pokoju i uczynić wszystko, co w naszej leży mocy, by zespolić siły narodu i dopomóc wspólnej wielkiej sprawie uratowania pokoju.

Wiemy, że świat dzisiejszy rozdarty jest różnicami ideologicznymi, filozoficznymi i politycznymi. Nie bagatelizujemy tych różnic. Lecz jako ludzie nauki i kultury wiemy na pewno, że droga wojny nigdy nie jest w stanie rozwiązać żadnych zagadnień podstawowych, a zawsze nieuchronnie prowadzi do zbrodni i nieszczęścia. Dlatego z najgłębszym przekonaniem twierdzimy, że tylko na drodze pokoju i rzetelnej współpracy między narodami ludzkość szczęśliwie rozwikła wszystkie trapiące ją dziś sprzeczności.

Przed nami jest II Światowy Kongres Pokoju. Chcemy na Kongres ten wysłać naszych przedstawicieli, by podzielili się oni naszymi przekonaniami ze wszystkimi katolikami na świecie i ze wszystkimi ludźmi dobrej woli. Chcemy, by przekazali im wspólną wolę katolickich intelektualistów w Polsce: uczynić trzeba wszystko, by ludzkość uratowała pokój!"

Komisja Intelektualistów Katolickich przy Polskim Komitecie Obrońców Pokoju, wyłoniona przez radę intelektualistów katolickich w dniu 4 listopada 1950 r. i zebrana na posiedzeniu konstytuującym dnia 13 listopada r.b. w składzie ks. prof. Chojnacki, ks. prof. Czuj, ks. prof. Dąbrowski, red. Horodyński, red. Jasienica, prof. Lehr-Spławiński i prof. Wojciechowski, uchwaliła skierować apel do opinii katolickiej w Polsce o zgłoszenie akcesu do odezwy intelektualistów w sprawie pokoju.

Komisja wyraziła pogląd, że apel ten jest powitaniem przez polską opinię katolicką II Światowego Kongresu Obrońców Pokoju zbierającego się w Warszawie.

OŚWIADCZENIE EPISKOPATU POLSKI NA II ŚWIATOWYM KONGRESIE OBROŃCÓW POKOJU

Polski Komitet Obrońców Pokoju przesłał do Prezydium Kongresu z prośbą o odczytanie pismo, podpisane przez sekretarza Episkopatu Polski, ks. biskupa Choromańskiego, wręczone Polskiemu Komitetowi Obrońców Pokoju.

„Sekretarz Episkopatu, Warszawa, d. 18. XI. 1950.

W związku z II Światowym Kongresem Obrońców Pokoju, Episkopat Polski przesyła następujące pismo:

W Warszawie, Stolicy Polski zbiera się II Światowy Kongres Pokoju.

Z tej okazji Episkopat Polski wraz z duchowieństwem ponawia swoje dotychczasowe oświadczenia o pokoju, złożone swego czasu wobec Rządu R. P., stwierdzając jeszcze raz, że wysiłki w kierunku pokojowego i sprawiedliwego rozwiązania zagadnień międzynarodowych zasługują w całym społeczeństwie na poparcie.

Episkopat stoi również na stanowisku, że dzieło pokoju, tak doniosłe dla świata, jest owocem współdziałania wielu czynników, pomiędzy którymi wielką rolę odgrywają czynniki moralne i religijne.

Właśnie w tej dziedzinie wielki wkład daje Kościół katolicki.

Episkopat jest przeświadczony, że wysiłki Międzynarodowego Kongresu Pokoju, złączone z wysiłkami Kościoła katolickiego, przyczynią się do zagwarantowania i utrwalenia tak upragnionego pokoju na świecie”.

(—) *Biskup Zygmunt Choromański*
sekretarz Episkopatu

II ŚWIATOWY KONGRES POKOJU

ŚWIAT CHRZEŚCJIJAŃSKI NA II ŚWIATOWYM KONGRESIE OBROŃCÓW POKOJU

W Warszawie, mieście uwidoczniającym, do czego prowadzi wojna agresywna, a zarazem najwspanialej na świecie manifestującym wolę pokojowej odbudowy, obradował w dniach 16—22 listopada b. r. II Światowy Kongres Obrońców Pokoju. Ten światowy sejm przedstawicieli setek milionów ludzi z 72 krajów wszystkich kontynentów zgromadził w Domu Słowa Polskiego w Warszawie 1705 delegatów 192 gości i 128 obserwatorów, nie licząc przedstawicieli prasy zagranicznej i krajowej oraz licznych gości z Polski.

Nie tylko jednak liczba delegatów i warunków, w jakich znaleźli się w Warszawie zamiast w Sheffield gdzie pierwotnie przewidziane były obrady, sprawiły, że kongres ten wzbudził najwyższe zainteresowanie opinii całego świata. Morałna potęga wywalczenia pokoju, jedność ideowa mas różnych światopoglądów, ras, wyznań religijnych, przekonań politycznych przejawiająca się w potępieniu wojny imperialistycznej i bomby atomowej oto dominująca na sali obrad atmosfera rozstrzygająca o doniosłym znaczeniu Kongresu dla dalszego rozwoju sytuacji moralnej i politycznej w świecie.

Sprawozdawcy „Życia i Myśli”¹⁾, którzy mieli możność obserwować przebieg obrad kongresowych i w rozmowach z delegatami znajdować dodatkowe potwierdzenie oficjalnych wypowiedzi z tribuny, za swe szczególne zadanie uznali zwrócenie uwagi czytelników na udział i głosy przedstawicieli światopoglądu chrześcijańskiego katolickiego zaś w szczególności, w kongresie i na oświadczenia delegatów składane w imieniu rzesz, które reprezentowali.

Udział przedstawicieli świata chrześcijańskiego w Kongresie był bardzo wielki, a wynikało to z zasadniczych założeń II Światowego Kongresu. Zostały one wyraźnie określone w licznych oświadczeniach czołowych osobistości Kongresu i tak przewodniczący Stałego Komitetu Światowego Kongresu Obrońców Pokoju, prof. Fryderyk Joliot-Curie w swym referacie sprawozdawczym podkreślił „nagłą konieczność skupienia sił całego świata” i „wezwanie do walki o pokój tych wszystkich niezliczonych ludzi którzy nie chcą ponownej klęski wojny a przede wszystkim tych którzy sami walczyli, i tych którzy cierpieli”. „Już manifest, mówił prof. Joliot-Curie, ogłoszony w kwietniu 1949 roku, był świadectwem naszego szczerego pragnienia pokoju. Działamy wyłącznie w interesie pokoju, nie chcemy natomiast występować jako rzecznicy określonego ustroju politycznego lub ekonomicznego”. W dalszym ciągu mówca stwierdził, że „II Światowy Kongres Obrońców Pokoju reprezentuje jeszcze większe masy ludzi o różnych poglądach i wierzeniach”. Bo choć bojownicy pokoju nie we wszystkich zgadzają się sprawach i ich koncepcje polityczne, etyczne lub filozoficzne mogą być rozmaite, to jednakże są oni przeświadczeni „o konieczności

¹⁾ Byli nimi mgr Włodzimierz Głowacki i dr Aleksander Rogalski.

przeprowadzenia wspólnej dyskusji i znalezienia wspólnie środków, które będą mogły zapobiec nowemu konfliktowi zbrojnemu".

Kongres miał na celu znaleźć rozwiązanie następujących pięciu punktów programu pokoju: 1. Zakaz broni atomowej. 2. Powszechne ograniczenie i kontrola zbrojeń wszelkiego rodzaju. 3. Demaskowanie wszelkiej agresji i potępienie interwencji zbrojnej w sprawy wewnętrzne narodów. 4. Pokojowe uregulowanie konfliktu koreańskiego, zgodnie z Kartą Narodów Zjednoczonych. 5. Zakaz wszelkiej propagandy na rzecz wojny w jakimkolwiek kraju.

Referując te postulaty Pietro Nenni, wiceprzewodniczący Stałego Komitetu Światowego Kongresu Obrońców Pokoju, uzależnił ich urzeczywistnienie od spełnienia następujących warunków: „Należy, powiedział Pietro Nenni, po pierwsze: abyśmy wierzyli w możliwość współistnienia i pokojowej współpracy różnych ustrojów politycznych i socjalnych, demokracji radzieckiej lub demokracji ludowej i demokracji parlamentarnej, socjalizmu i kapitalizmu. Oba systemy nie tylko zresztą współistniały w niedawnej przeszłości, lecz i współpracowały podczas najpoważniejszego kryzysu w historii współczesnej, w chwili agresji hitlerowo-faszyzmu przeciwko demokracji światowej; po drugie: żebyśmy pracowali ze wszystkich sił dla urzeczywistnienia współpracy ekonomicznej oraz wymiany kulturalnej i politycznej między Wschodem a Zachodem, między wszystkimi narodami bez różnicy poglądów religijnych, filozoficznych, społecznych lub politycznych; po trzecie: żebyśmy domagali się dyskusji, jedynie dyskusji, z której powinna wyłonić się prawda. Nie można zapewnić pokoju bez dyskusji, porozumienia, kompromisu między ludźmi i państwami o różnej orientacji ideologicznej, politycznej i socjalnej".

W imieniu delegacji radzieckiej Aleksander Fadiejew, słynny pisarz i bojownik pokoju przedstawił propozycje, dotyczące żądania: redukcji w latach 1951—1952 od jednej trzeciej do połowy wszystkich sił zbrojnych we wszystkich państwach, zakazu użycia wszelkiej broni masowej zagłady, oraz utworzenia przy Radzie Bezpieczeństwa organu skutecznej, międzynarodowej kontroli zbrojenia. W przemówieniu, przedstawiającym te propozycje, Fadiejew powiedział m. in. co następuje: „Doświadczenie Apelu Sztokholmskiego wykazało, że ludzie o najróżnorodniejszych poglądach na rozwój społeczeństwa, na religię i kulturę mogą rzeczywiście porozumiewać się co do konkretnych projektów, sprzyjających sprawie pokoju na całym świecie. My, ludzie radzieccy, jesteśmy gotowi nadal iść na każdą rozsądną propozycję, niezależnie od tego, z jakich wyjdzie kół, jeśli propozycja ta pomaga w utrwaleniu pokoju na całym świecie. Jesteśmy gotowi porozumieć się ze wszystkimi prawdziwymi przyjaciółmi pokoju w Stanach Zjednoczonych, Anglii, Kanadzie, krajach skandynawskich, w jakimkolwiek kraju świata, niezależnie od dzielących nas poglądów na wewnętrzny ustrój polityczny lub ogólną koncepcję życia międzynarodowego; gotowi jesteśmy porozumieć się na podstawie dowolnego, konkretnego projektu pokojowego, gotowi jesteśmy szukać wspólnej decyzji w każdej sprawie, jeśli na tym gruncie możliwa jest wspólna działalność na rzecz pokoju. Z tego punktu widzenia możliwości wspólnego działania przyjaciół pokoju nie są jeszcze w najmniejszym stopniu wyczerpane. Przeciwnie, my, zebrani w tej sali, powinniśmy wystąpić z szero-

kimi, i jednocześnie jak najbardziej jasnymi i zrozumiałymi dla wszystkich, jak najbardziej konkretnymi i praktycznymi propozycjami, które byłyby w stanie zjednoczyć wszystkie niezliczone siły bojowników o pokój na całym świecie i okiełznać ludzi zainteresowanych w rozpętaniu wojny”.

Inny przedstawiciel delegacji radzieckiej, Ilia Erenburg, wysunął projekt uchwały przeciwko propagandzie wojennej, przy czym powiedział m. in.: „Wyższości jakiegoś systemu filozoficznego lub formy gospodarki nie można udowodnić za pomocą wojny. Sto bomb, zrzuconych na sto radzieckich uniwersytetów nie udowodni, że pragmatyzm Jamesa ma wyższość nad materializmem historycznym. Wojna nie jest współzawodnictwem idei i nie jest dysputą. Wojna to najstraszliwsza klęska, jaka spada na wszystkie narody i na wszystkie przejawy ich kultury... Jestem za pokojem, za pokojem nie tylko z Ameryką Howarda Fasta i Robesona, ale także za pokojem z Ameryką pana Trumana i pana Achesona. Mamy co prawda jedną tylko planetę, ale jest ona dosyć obszerna i jest na niej dosyć miejsca dla zwolenników różnych systemów społecznych. Mogą się oni porozumiewać między sobą, by nikt nie wylamywał drzwi cudzego domu pod pretekstem antypatii dla poglądów właściciela tego domu i by nikt nie rzucał kamieniem w okna sąsiada jedynie z tego powodu, że sąsiad ten myśli inaczej, mówi inaczej, żyje inaczej”.

*

Te zasadnicze założenia Światowego Ruchu Obrońców Pokoju zbiegły się z aktywizacją w dziedzinie walki o pokój polskiego społeczeństwa katolickiego, duchowieństwa i episkopatu. O inicjatywach polskich katolickich kół intelektualnych była już wyżej mowa.

Episkopat Polski w dniu 18 listopada br. przesłał za pośrednictwem Polskiego Komitetu Obrońców Pokoju do Prezydium Kongresu oświadczenie, którego tekst podaliśmy na osobnym miejscu. Doniosły ten dokument odczytany został na Kongresie w czwartym dniu obrad i wywołał żywy oddźwięk wśród zebranych. Szereg mówców, którzy przemawiali w dalszym ciągu, podkreślał wagę tego faktu dla sprawy walki o pokój nie tylko w skali polskiej lecz również w skali ogólnoswiatowej. Oświadczenie Episkopatu Polski rozwiązało ostatecznie wszelkie wątpliwości co do istotnej postawy polskiej hierarchii kościelnej wobec tej najważniejszej sprawy dla ludzkości, jaką jest wspólna z Kościołem katolickim walka wszystkich ludzi dobrej woli o trwały pokój na świecie. Jednocześnie oświadczenie uwypukliło jednolite stanowisko całego katolickiego społeczeństwa polskiego w sprawie pokoju.

*

Było rzeczą charakterystyczną dla całości Kongresu, że zebrani delegaci w znacznej liczbie reprezentowali określone wyznania religijne, zarówno chrześcijańskie jak muzułmańskie, budystyczne i inne. Stąd też wielu mówców w dyskusji omawiało stanowiska poszczególnych kierunków religijnych do sprawy pokoju. Słowa wszelkiego rodzaju ksiąg świętych cytowane przez nich wiązała postawa pokojowa jako postawa wynikająca z założeń wszelkiej religii.

Dwa kraje cywilizacji łacińskiej w masie swej ukształcone od wieków w kulturze i wierze katolickiej: Włochy i Francja, dały uderzająco wielką liczbę delegatów, a mianowicie 428 na ogólną liczbę 1705. W delegacji francuskiej, jak stwierdził jeden z mówców, 80 delegatów było wierzącymi katolikami.

W kilkodniowej dyskusji nad zasadniczymi referatami prof. Joliot-Curie i Pietro Nenni'ego zaraz po przemówieniu delegata polskiego prof. Infelda, zabrał głos delegat włoski, ksiądz katolicki z Genui Andrea Gaggero. „Choć nie jestem tutaj oficjalnym przedstawicielem mego Kościoła, powiedział ks. Gaggero reprezentując poglądy milionów katolików włoskich i setek wielebnych księży. Te same siły, które są zainteresowane w rozpętaniu nowej wojny pragnęłyby dziś użyć do swoich strasznych celów również autorytetu Kościoła katolickiego. Jestem tu po to, ażeby jak najkategoryczniej stwierdzić, że takie postawienie sprawy jest absurdalne i zbrodnicze. Chrystus przed dwoma tysiącami lat zapoznał nas ze wspaniałą, zawsze aktualną prawdą: wszyscy ludzie — głośi ta prawda — mają jeden naród i jedną rodzinę i są braćmi posiadającymi jednego Ojca — Boga i jedno prawo — prawo miłości... Myśl Jezusa można by wyrazić w okrzyku: „Wojna przeciwko wojnie”. W imię tej właśnie waki z wojną Jezus umarł na krzyżu. Dlatego też chrześcijanie nie mogą zostać obojętni w stosunku do wojny”.

W dalszym ciągu swego przemówienia ks. Gaggero potępił posługiwanie się w propagandzie wojennej hasłem krucjaty jako sprzecznym z misją Kościoła: „Katolicy włoscy i większość kleru włoskiego nie chce wojen krzyżowych, ponieważ wie że nie jest to dobry sposób służenia Chrystusowi. My sądzimy, że każda propaganda wojenna, nawet ukryta za osłonkami motywów religijnych nie tylko przygotowuje śmierć milionów ludzi, lecz wywołać może smutne tarcie wewnątrz Kościoła”. Na przytoczenie zasługuje również następująca wypowiedź: „My uważamy wasze propozycje w sprawie pokoju za nasze propozycje. Chcielibyśmy wykazać, że katolicy nie tylko mówią o pokoju, ale pragną także stworzyć pokój, chcemy tą drogą uratować uniwersalność i jedność Kościoła”.

W imieniu postępowego duchowieństwa przemawiał ks. Plojhar, minister rządu czechosłowackiego, podkreślając wspólność idei Kościoła, ruchu pokoju i socjalizmu.

Ks. Pasternak, członek polskiej delegacji, poruszył w przemówieniu zagadnienie stosunku Kościoła wobec sił, które prą do wojny: „Kościół występował niejednokrotnie przeciw moźnym którzy szykowali zgubę narodom, i zmuszał ich do zaniechania krwawych zamiarów. Tym bardziej dziś, gdy szatańska myśl opanowała władców zza Oceanu, należy wszystkie siły świata wyteżyć w czynnej obronie pokoju. My, polscy duchowni katolicy, z racji najwyższego nakazu Bożego, z racji nakazu sumienia i z racji troski o dobro narodu polskiego i Państwa Ludowego stanęliśmy po stronie sił pokoju”. Ks. Pasternak zaznaczył, że podobnie jak cały naród polski, zanępokojony wydarzeniami na Korei, wzmógł akcję na rzecz pokoju, tak i duchowieństwo katolickie wzmogło tę akcję. Zatacza ona coraz szersze kręgi, czego dowodem jest apel katolickich intelektualistów duchownych i świeckich do intelektualistów francuskich w sprawie remilitaryzacji Niemiec zachodnich. W końcowej części przemówienia ks. Pasternak

weswał wszystkich katolików świata aby domagali się „zakazu broni atomowej, zakazu wyścigu zbrojeń, zakazu agresji i brutalnej przemocy przeciwko wolnym narodom. Módlmy się, aby Bóg oświecił błędzących i odwrócił groźbę, która zawisła nad głowami narodów”.

Członek Prezydium Kongresu delegat francuski ksiądz Jean Boulier potępił propagandę antysowiecką, ponieważ dzieli ona siły pokoju i służy podżegaczom wojennym. „Oto d'aczego — powiedział — z szacunkiem i najgłębszą wdzięcznością przyjmujemy szlachetne słowa, jakimi biskupi polscy powitali nasz Kongres. Kościół jest jeden, jedna jest wiara i jeden jest pokój i jest rzeczą niemożliwą, aby ten akt, tak poważny i tak uroczysty, nie wywołał dobroczynnego odzwłędu w całym świecie chrześcijańskim”.

Ks. Boulier powiedział również, że: „Kongres odda przysługę pokojowi, jeśli potępi ideę krucjaty, pokutującą w niespokojnych umysłach, jako najbardziej perfidną formę propagandy wojennej, i opowie się za świętym prawem ludzi do współdziałania w pokoju, ludzi zarówno wierzących jak i niewierzących, w demokracjach liberalnych i w demokracjach ludowych, kładąc w ten sposób trwałą podwalinę i dając najlepszą nadzieję pokojowi”.

W szóstym dniu obrad wystąpił z przemówieniem dziekan Wydziału Teologii Katolickiej Uniwersytetu Warszawskiego, ks. prof. Jan Czuj, przedstawiając rezolucję komisji intelektualistów katolickich, podpisaną poza zespołem katolików-intelektualistów również przez 6.598 księży świeckich, 4.107 zakonników i 9.998 zakonnic. Rezolucję tę podaliśmy w pełnym brzmieniu na innym miejscu. Przed przystąpieniem do odczytania rezolucji ks. prof. Czuj stwierdził, że: „Kościół katolicki szedł zawsze do ludzi z hasłem pokoju i zawsze usiłował zbliżyć ludzi do siebie. Jego też wyłącznym dziełem był tzw. Pokój Boży, Treuga Dei w czasach, gdy siła i przemoc rozstrzygać miały spory i zatargi. Najszuszniesze i wszystkim nam najbliższe są przeto wysiłki, zmierzające do zapobieżenia jeszcze jednej wojnie, której wyników nikt przewidzieć nie zdoła, a które mogą być straszniejsze od tego wszystkiego, co starsze generacje przeżyły i co dobrze pamiętają”.

Wystąpienie ks. Czuj i złożona przez niego rezolucja katolików intelektualistów spotkały się z bardzo życzliwym przyjęciem przez zebranych, a szczególnie głębokie wrażenie wywołały w kołach katolickich.

Interesujące było też przemówienie przedstawiciela katolików francuskich, Marcela Moore, który pozdrowił serdecznie w ich imieniu Kongres. Stwierdził on, że miliony katolików na całym świecie walczą aktywnie o pokój. Omawiając udział francuskich katolików w walce o pokój Moore podkreślił, że ponad 40 wybitnych katolików podpisało we Francji apel, w którym wzywają księży i wszystkich wierzących do składania podpisów pod Apelem Sztokholmskim i żądania zaprzestania wojny w Korei. Wśród oklasków mówca oświadczył, że nie ma pokoju komunistycznego, ani imperialistycznego, ateistycznego lub chrześcijańskiego: jest tylko jeden niepodzielny pokój światowy.

Z przemówień licznych przedstawicieli innych wyznań na wspomnienie zasługuje szczególnie wystąpienie przedstawiciela delegacji radzieckiej, Metropolity

Mikołaja. Zwłaszcza następujący ustęp jego przemówienia spotkał się z żywym przyjęciem ze strony audytorium: „Przemawiam do Was w imieniu rosyjskiej cerkwi prawosławnej ze świadomością odpowiedzialności przed Bogiem, cerkwią prawosławną i historią. Za każde wypowiedziane słowo pragnę, by mnie usłyszeli przede wszystkim ci, którzy uważają siebie za chrześcijan nie w słowach, ale w rzeczywistości.

Do Was, bracia moi, chrześcijanie wszystkich wyznań, którzy nie włączyliście się jeszcze do walki o pokój zwracam przede wszystkim moje słowa! Jako chrześcijanie wierzący w Boga-Zbawiciela, w Boga — źródło pokoju, walczyć o pokój wszystkimi siłami rozumu, serca i woli — w imię Chrystusa!”

Liczne owacje wywołało też przemówienie dziekana katedry Canterbury dra Hevlett Johnsona. Dwa miejsca z tego przemówienia zasługują na przytoczenie. Pierwsze brzmiało: „Patrzę z podziwem i zachwytem na Wasze wspaniałe miasto, które wznosi się na nowo w całej swej chwale dzięki Waszym wysiłkom. Widzę gigantyczne plany realizowane w całej wschodniej części świata. Jakież głupiec będąc domagał się nowej wojny stanowiącej groźbę dla tej twórczej pracy.” Różnie zaś oświadczył dziekan Johnson: „Przyczyny zbrojeń St. Zj. znajdują się wyłącznie w obrębie granicy St. Zj. Przyczyny zbrojeń ZSRR znajdują się wyłącznie poza granicami ZSRR. Każdy milion funtów wydawany przez Wschód na zbrojenie szkodzi jego ekonomice. Każdy milion dolarów wydawany na zbrojenie przez Stany Zjednoczone wzmacnia ich ekonomikę.

Nie więc dziwnego, że Zachód zabronił urządzenia Kongresu Pokoju. Nie również dziwnego, że Wschód wita ten Kongres. Oczywiście jest, po czyjej stronie są moje sympatie jako kapłana chrześcijańskiego.” Nie można też nie wspomnieć o wystąpieniach księdza Armstronga z Irlandii, który potępił wojnę z punktu widzenia chrześcijańskich pacyfistów, oświadczył bowiem: „My, chrześcijanie pacyfiści, uważamy, że wojna jest nie tylko zgubnym przedsięwzięciem, nie tylko przyczyną niewysłowionej nędzy, nie tylko głupią, fanatyczną drogą rozwiązywania problemów politycznych, lecz również zaprzeczeniem najszczytniejszych zasad socjalnych, które znalazły wyraz w życiu Chrystusa. W głębokim przekonaniu, że wojna godzi w samą istotę życia chrześcijańskiego, nie możemy pod żadnym pretekstem zgodzić się na udział w niej.”

Nie można dalej pominąć przemówienia pastora Villarda Uphausa, który w imieniu delegacji amerykańskiej zaproponował 10-letni pakt pokojowej rywalizacji między ZSRR a Stanami Zjednoczonymi, a w końcu oświadczył: „Pozwólcie mi powiedzieć, że przybyliśmy tu w pokorze ducha, aby nauczyć się od Was przez wymianę myśli i doświadczeń i aby znaleźć wspólny teren, gdzie spotkają się wszyscy ludzie dobrej woli dla utrzymania pokoju.”

Polaków zainteresować musiały nadto wystąpienia delegatów niemieckich, a mianowicie: Johanna R. Bechera i Waltera Diehla. Becher oświadczył m. i.: „Granica na Odrze i Nysie jest dla nas granicą pokoju”. Walter Diehl zaś, który przybył z Niemiec zachodnich i który jest studentem teologii, powiedział, że młodzi bojownicy o pokój w Niemczech dołożą wszelkich sił, aby młodzież nie-

miecka już nigdy więcej nie uległa infekcji faszyzmu, i że w tym względzie wzorem dla nich jest młodzież działająca w Niemczech Demokratycznych.

*

Ogólnie biorąc II Światowy Kongres Pokoju był imponującym wyrazem potęgi sił, które zdolne są do stanowczego przeciwstawienia się czynnikom i rzecznikom wojny. A obok tego zaprezentował on najwyższą klasę sztuki organizacyjnej. Podkreślali to z podziwem liczni mówcy kongresowi i podkreślała to prasa światowa. Ten element dodał szczególnego blasku i Kongresowi i Warszawie obrazując do jakich wyżyn doprowadzić może twórcza pokojowa praca.



Prosimy o odnowienie lub zamówienie prenumeraty na rok 1951.
Wynosi ona w stosunku rocznym 36,— zł, półrocznym 18,— zł.
Cena zeszytu pojedynczego 9,— zł.

Prosimy o wczesne dokonanie wpłaty na wskazane niżej konto PKO,
gdyż ekspedycja może nastąpić tylko po otrzymaniu wpłaty przez
PPK. „Ruch”.

PPK. „Ruch” konto PKO Nr V - 6718, z koniecznym dodatkiem:
Na „Życie i Myśl”.

Komitet Redakcyjny: przewodniczący — *Tadeusz Lehr-Spławiński*
członkowie — *Włodzimierz Głowacki, Zdzisław Jaroszewski, Zdzisław Kaczmarczyk,*
Alfons Kłafkowski, Aleksander Rogalski, Michał Szczaniecki, Mieczysław
Suchocki, Zygmunt Wojciechowski i Seweryn Wystouch.

Redaktor: *Zygmunt Wojciechowski*; zast. redaktora: *Mieczysław Suchocki*
sekretarz redakcji: *Aleksander Rogalski.*

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

Prenumerata „Życia i Myśli” w r. 1950 — 36,— zł, wraz z przesyłką.
PPK. „Ruch” konto PKO Nr V - 6718 — (na „Życie i Myśl”).

Wysyłka za uprzednią wpłatą

BIBLIOTEKA

W. S. P.

w

Gdańsku

~~C-11~~

~~56~~