



04118



ZYCIE MYSŁ

* DWUMIESIĘCZNIK *

NR 2/3

1955

W A R S Z A W A

KS. KAZIMIERZ KLÓSAK

POCZĄTEK CZASOWY WSZECHŚWIATA A ZAGADNIENIE ISTNIENIA BOGA

W artykule *Zagadnienie początku trwania czasowego wszechświata*, ogłoszonym w „Polonia Sacra“ (r. IV, 1951, zes. 1, s. 1—25), starałem się wykazać, że odwołując się do drugiego prawa termodynamiki i do teorii rozszerzania się wszechświata nie można udowodnić tezy, iż wszechświat miał początek w swym trwaniu czasowym, lecz że tej tezy można dowieść przy pomocy pewnych rozumowań z zakresu metafizyki szczegółowej. Ponieważ część pozytywna moich wywodów wypadła w wymienionym artykule zbyt szkicowo i mało zadowalająco, dlatego chciałbym ją obecnie szerzej rozwinąć, a przede wszystkim poprawniejsformułować. Uczynię to w pierwszej części niniejszego studium. W drugiej jego części przedstawię argumentację za istnieniem Boga, opartą na założeniu początku czasowego wszechświata, tę argumentację, którą również naszkicowałem bardzo ogólnikowo w artykule z „Polonia Sacra“.

b 58 - 86 / 69 / cz

Argumentację za początkiem czasowym wszechświata opieram dziś na założeniu niemożliwości urzeczywistnienia się mnogości aktualnie nieskończonej w obrębie zdarzeń tworzących dzieje wszechświata, tych zdarzeń, z których każde znajduje w taki czy inny sposób odniesienie do skończonych okresów trwania czasowego. Oto, jak przedstawiam sobie całe rozumowanie:

1. Dzieje wszechświata rozkładają się na poszczególne *zdarzenia*, które są albo zdarzeniami elementarnymi, tj. zdarzeniami nie obejmującymi jakichś dalszych zdarzeń składowych,¹ albo zdarzeniami złożonymi ze skończonej liczby² tych zdarzeń elementarnych.

Mówiąc tu o zdarzeniach biorę ich pojęcie w znaczeniu *bardzo szerokim*. Przez zdarzenie rozumiem nie tylko pozbawione trwania „dokonanie się czegoś, wejście w byt, urzeczywistnienie pewnego stanu rzeczy“, do czego ograniczył pojęcie zdarzenia Roman Ingarden.³ Zdarzeniem jest dla mnie równie dobrze krótko lub długo trwający przebieg oraz utrzymywanie się przy istnieniu pewnych przedmiotów, pewnych stanów rzeczy czy pewnych określonych sytuacji.⁴

Rozkładając dzieje wszechświata na tego rodzaju zdarzenia ani nie myślę przeczyć istnieniu substancji w rozumieniu perypatetycznym, ani nie myślę zacierać różnicy między substancjami materialnymi a substancjami duchowymi. Wysuwana przeze mnie teoria zdarzeń nie utożsamia się z teorią zdarzeń podzielaną przez Alfreda N. Whiteheada czy przez Bertranda Russella. Ja nie podzielam antysubstancjalistycznego stanowiska Russella, według którego materia jest systemem zdarzeń, „które nie zdarzają się materii, ani czemukolwiek innemu, lecz po prostu tylko zdarzają się.“⁵ Nie idę również za Whiteheadem, który, sprowadzając

¹ Bertrand Russell nazywa takie zdarzenia w *An outline of philosophy* „zdarzeniami minimalnymi“. Zob. polskie tłumaczenie Janiny Hosiasson pt. *Zarys filozofii*, Warszawa 1939, s. 328. Russell twierdzi, że wprowadził pojęcie zdarzeń minimalnych jedynie dla uproszczenia swoich wywodów, gdyż wydaje mu się, że to pojęcie można wyeliminować przy pomocy odpowiedniego omówienia (Tamże).

² Russell pisze: „Nie ma powodu przypuszczać, że wszelkie zdarzenia, z jakimi się spotykamy, są nieskończenie złożone; przeciwnie, wszystko co wiemy o świecie, zgodne jest z poglądem, iż każde zdarzenie posiada skończoną liczbę części. Nie wiemy, czy tak jest istotnie; hipoteza ta jednak nie daje się obalić, a jest prostsza od wszelkich innych możliwych hipotez.“ Cyt. wyż. tłum., s. 327.

³ Zob. tegoż autora *Spór o istnienie świata*, t. I, Kraków 1947, s. 219—224.

⁴ Nie trudno zauważyć, że przyjęte tu pojęcie zdarzenia wykracza poza scholastyczne pojęcie ruchu „*sive accipiatur motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti, id est existentis in potentia; sive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur etiam actus perfecti; prout intelligere et sentire dicuntur moveri*“ (Sum. theol. I, qu. XVIII, a. 1).

⁵ *Zarys filozofii* s. 330.— W *Analysis of matter* (London 1927) Russell przyjmował, że zdarzenia (events), z których składa się świat fizyczny, są treściami spostrzeżeniowymi albo tym, co może być wyprowadzone z tych treści. (Zob. tłumaczenie niemieckie wymienionego dzieła Russella, dokonane przez Kurta Grelinga pt. *Philosophie der Materie*, Leipzig u. Berlin 1929, s. 406, 407.). Po wydaniu *Analizy materii* Russell zmienił pogląd na istotę zdarzeń, z których ma być

świat do zdarzeń zawierających się jedno w drugim, sądził, że duch i materia są jedynie subiektywnymi konstrukcjami (abstrakcjami) kawałkującego rzeczywistość umysłu.⁶ Utrzymuję jedynie, że d z i e j e wszechświata są zespołem zdarzeń. Rozkładał więc wszechświat na zdarzenia ze stanowiska jego istnienia czy utrzymywania się przy istnieniu, a nie ze stanowiska jego istoty oraz struktury metafizycznej, realizującej się w poszczególnych fazach istnienia. Kategoria zdarzenia jest w podzielanym tu ujęciu wyrazem myślenia, które można by nazwać myśleniem egzystencjalistycznym, myśleniem, które nie przesądza żadnego rozwiązania metafizycznego.

2. Wszystkie znane nam zdarzenia we wszechświecie znajdują w taki czy inny sposób odniesienie do s k o ń c z o n y c h o k r e s ó w t r w a n i a c z a s o w e g o .

Są liczne zdarzenia, które w swym dokonywaniu się mierzą się w e-
w n ę t r z n i e skończonym okresem trwania czasowego. Do nich należą na przykład zdarzenia, konkretyzujące się w określonej formie ruchu lokalnego.

Gdy idzie o takie zdarzenie, jak trwanie naszego „ja“ substancjalnego,⁷ stanowiącego bytowe podłoże naszych czynności psychicznych, to trzeba przyznać, że temu „ja“ wewnątrznie nie przysługuje istnienie w czasie. Dlaczego?

Oto, gdy w obrębie naszych przeżyć świadomych dostrzegamy ciągle pojawianie się czegoś zupełnie nowego, a wśród tego, co w naszej psychice jest już rzeczywistością aktualną, ustawiczne zmiany ilościowe i jakościowe, to w obrębie naszego „ja“, naszego c z y s t e g o „ja“, jak się wyrażają William J a m e s s,⁸ ks. Jan L i n d w o r s k y S. J.⁹ czy I n g a r d e n,¹⁰ nie zauważamy żadnego śladu podobnych przemian.¹¹ Mimo że bezpośrednio nie poznajemy tego, co wewnątrznie stanowi wymie-

uksztaltowana materia. W *An outline of philosophy* opowiedział się za istnieniem zdarzeń „nieduchowych“, tj. zdarzeń, które nie są percepcjami (polskie tłumaczenie wskazane wyżej, s. 327, 328, 338, 345), chociaż przyznawał, że przeciwnego stanowiska nie da się logicznie wykluczyć (cyt. tłum., s. 343—345). W *Human knowledge: its scope and limits* (London 1948) przerzucił się znów Russell do pozycji zdecydowanie agnostycznej. Oto, co pisze w wymienionym dziele na s. 247: „...physical events are known only as regards their space-time structure. The qualities that compose such events are unknown — so completely unknown that we cannot say either that they are, or that they are not, different from the qualities that we know as belonging to mental events.“

⁶ Zob. W h i t e h e a d, *The concept of nature*, Cambridge 1926.

⁷ Substancjonalności naszego „ja“ dowodziłem w artykule *Substancjonalność duszy ludzkiej ze stanowiska doświadczenia bezpośredniego* („Przegląd Powszechny“, t. 230, 1950, s. 3—20). Część tego artykułu włączam do obecnego szkicu.

⁸ *The principles of psychology*, London 1891, vol. I, s. 292, 329—401; *Text-book of psychology*, London 1892, s. 176, 195—216.

⁹ *Experimentelle Psychologie*³, München 1923, 209.

¹⁰ Dz. cyt., t. II, Kraków 1948, s. 758.

¹¹ Gdy ks. Lindworsky pisze w cyt. wyż. dziele, s. 209, że ponieważ „żadne pojędyńcze zjawisko świadomości nie jest wolne od «ja», stąd też «ja» jest ciągle inne i całkowicie przez przeżycia danej chwili określone“, to zdaje się twierdzić tylko tyle, że „ja“ staje się kolejno podmiotem coraz to innych zjawisk psychicznych. Założenie takiej zmienności „ja“, zasadzającej się na tym, że „ja“ jako podmiot wchodzi w relację z coraz innymi zjawiskami psychicznymi, nie przeszkadza nam utrzymywać, że „ja“ wzięte w sobie jest całkowicie niezmiennie.

nione „ja“, to przecież to „ja“, wzięte w swoich konturach czysto formalnych, przedstawia się nam ustawicznie takie samo mimo wszystkich zmian, jakie zaszły w naszym ciele lub w naszej psychice. Tę całkowitą niezmiennność naszego czystego „ja“ uświadamiamy sobie bezpośrednio mniej lub więcej wyraźnie przy stopniowym rozwijaniu się naszego życia psychicznego od jednego aktu do drugiego.¹² „*My znajdujemy siebie w introspekcji — pisał Jan L e s z c z y ŋ s k i — jako coś, co istnieje... jako był... z a c h o w u j ą c y s w ą t o ż s a m o ś ć, w każdej nowej chwili na nowo w całości się zawierający — co nie znaczy, że pozbawiony własnej historii, że jego »teraz« nie ma łączności z przeszłością, że nie wyrasta z niej. Nie może to być jednak tożsamość tego rodzaju co tożsamość procesu, bo proces rozwijając się w czasie osiąga całkowitość dopiero w momencie, gdy upływa jego faza końcowa. Natomiast jaźń jest czymś całkowitym od pierwszej chwili i pozostaje sobą w każdej z kolejno aktualizujących się teraźniejszości...*“¹³

Tak rozumiana niezmiennność naszego czystego „ja“ narzuca się nam nie tylko w tych minimalnych „odcinkach“ jego trwania, jakie można wyodrębnić w związku z bezpośrednio następującymi po sobie aktami psychicznymi. Gdy przypominamy sobie nasze dawne czynności, to choćby to były czynności sprzed wielu nawet lat, uświadamiamy sobie bez żadnego rozumowania, że nasze „ja“, które było podmiotem tych czynności, jest numerycznie tym samym „ja“, jakie czujemy w sobie dzisiaj, albo jeszcze ściślej, że to „ja“ ze wspomnianej przez nas przeszłości jest bezwzględnie identyczne z naszym obecnym „ja“. Nie zgodzimy się z ks. Lindworskim, który utrzymuje, że utożsamianie naszego obecnego „ja“ z podmiotem dawniejszego przeżycia jest wnioskiem, niezupełnie zresztą pewnym i nieoczywistym, jaki wyprowadzamy ze świadomości, że coś jest naszym dawniejszym przeżyciem.¹⁴ Takiego wnioskowania nie stwierdzamy w sobie. Jest ono zresztą zbędne, bo jeżeli coś przedstawia mi się jako moje dawniejsze przeżycie, to w jego przedstawieniu musi się bezpośrednio ukazywać tożsamość podmiotu dawniejszego przeżycia z moim obecnym „ja“.¹⁵

Biorąc pod uwagę wskazane tu przeżycie niezmienności naszego czystego „ja“, możemy powiedzieć, że to „ja“ jest według naszego bezpośredniego przeświadczenia tak od razu w całej pełni sobą, że nie potrzebuje wewnątrz siebie żadnych dalszych uzupełnień i że jest ono w maksymalistycznym sensie sobą w sposób tak definitywny, iż niczego już nie traci ze swej rzeczywistości.

¹² To doświadczenie niezmienności naszego czystego „ja“ przyjmuje ks. Lindworski w cyt. wyż. dziele, s. 211.

¹³ *Teoria świata w ujęciu Hansa 'Corneliusa*, „Kwartalnik filozoficzny“, t. XVIII, 1949, s. 189.

¹⁴ Dz. cyt., l. c.

¹⁵ Za istnieniem w nas adykursywnego, zupełnie pierwotnego poczucia tożsamości naszego aktualnego czystego „ja“ z podmiotem naszych dawniejszych przeżyć świadomości opowiada się Ingarden w drugim tomie *Sporu o istnienie świata*, s. 749—751. Ingarden ma specjalnie na uwadze ten fakt, że „budząc się z nieświadomości, czujemy się w sposób pierwotny, bez specjalnego zastanawiania się nad tym, bez przypominania sobie faktów z naszego poprzedniego życia, tym samym «ja» (sobą), którym byliśmy nie tylko przed zaśnięciem (utrata świadomości), ale i nawet p r z e z c a ł y c z a s p r z y t o m n o ś c i“ (s. 749, 750). Por. jeszcze wypowiedź Ingardena w artykule *Człowiek i czas*, „Przegląd filozof.“, rocznik 41, 1938, z. 1. s. 57.

Ze względu na całkowitą niezmiennność naszego czystego „ja“ nie możemy mu przypisywać żadnej przeszłości ani nie możemy mówić w stosunku do niego o jakiejś przyszłości. W obrębie tego „ja“ nie ma więc podstaw do wyróżniania tego, co by było wpierw, i tego, co by było potem. O naszym czystym „ja“, wziętym w całości, możemy wyrażać się jedynie w czasie teraźniejszym, utrzymując, że to „ja“ ustawicznie *j e s t*.

Ale ta jego teraźniejszość ukazuje się nam z innymi właściwościami niż konkretna teraźniejszość psychologiczna, jaką znamy w zakresie trwania czynności psychicznych, oraz treści występujących w obrębie naszej świadomości. Ta ostatnia teraźniejszość, chociaż posiada pewną rozciągłość czasową,¹⁶ charakteryzuje się efemerycznym istnieniem, gdy tymczasem teraźniejszość, która przysługuje naszemu czystemu „ja“, jest teraźniejszością trwałą przynajmniej ze stanowiska naszego dotychczasowego doświadczenia. Między obu rodzajami teraźniejszości zachodzi jeszcze inna różnica. Oto konkretna teraźniejszość, stanowiąca część czasu, jest teraźniejszością w znaczeniu niedoskonałym i osłabionym, bo chociaż ze stanowiska subiektywnego jest nierozdzieloną jednością trwania współczesnego, to jednak obiektywnie jest czymś podzielnym i mieści w sobie następstwo stanów, skoro np. dla wrażeń słuchowych może nawet obejmować około 12 sekund.¹⁷ Tymczasem teraźniejszość, jaką znajdujemy w trwaniu naszego czystego „ja“, ukazuje się nam jako teraźniejszość absolutna, nie dopuszczająca pod żadnym względem jakiejś podzielności i następstwa stanów. Ta teraźniejszość nie jest jednak czymś, co byśmy bezpośrednio przeżywali. Teraźniejszość, w której bezpośrednio żyjemy, jest teraźniejszością przeżyć naszej świadomości, która to teraźniejszość, jak podkreśla Ingarden,¹⁸ jest wciąż nowa. Natomiast nieprzerwana teraźniejszość naszego czystego „ja“ ujawnia się nam dopiero na drodze dalszej interpretacji pojęciowej bezpośredniego poczucia tożsamości tego „ja“ w różnych etapach naszego życia.

Analiza trwania naszego czystego „ja“ prowadzi nas do wniosku, że trwania tego nie możemy pojąć jako trwanie w czasie. Trwanie naszego czystego „ja“ daje się natomiast przyporządkować scholastycznemu pojęciu *aevum*,¹⁹ który to termin nie został dotąd spolszczony w sposób zadowalający. Może jeszcze najlepiej oddał go ks. Kazimierz W a i s w słowach: „*wieczność w szerszym znaczeniu*“.²⁰

O tym, do jakiego stopnia pojęcie tego ponadczasowego trwania może dla człowieka współczesnego wypełnić się na gruncie doświadczenia we-

¹⁶ Tę rozciągłość czasową podkreślał między innymi J a m e s w *The principles of psychology*, vol. I, s. 608—615 oraz w *Text-book of psychology*, s. 280, 281. Neoscholastycy również przyjmują tę rozciągłość. Zob. ks. Kazimierza W a i s a *Ontologię czyli metafizykę ogólną*, Lwów 1926, s. 184.

¹⁷ J a m e s, *The principles of psychology*, vol. I, s. 612, 612; H. D e l a c r o i x, *Les souvenirs*, studium w pracy zbiorowej *Traité de psychologie*, t. II, Paris 1924, s. 48—54.

¹⁸ *Spór o istnienie świata*, t. II, s. 731, przypisek ze strony poprzedniej.

¹⁹ Zob. doktrynę św. T o m a s z a z A k w i n u o *aevum* w *Sum. theol.*, I, qu. X, a. 5 i 6, w *De potentia Dei*, qu. III, a.X, ad 8, a.XIV, ad 18, w *Quodlibetum quintum*, qu. IV i w *Quodlibetum decimum*, qu. II. Por. uwagi Zygmunta Z a w i r s k i e g o o *aevum* w *L'évolution de la notion du temps*, Cracoviae 1938, s. 34.

²⁰ Dz. cyt., s. 177. Tłumaczenie ks. Waisa dobrze wyraża tę myśl św. Tomasza, że *aevum* jest pewnego rodzaju uczestnictwem we wieczności (*aevum est quaedam aeternitatis participatio*, *Quodlib.* V, qu. IV).

wewnętrznego żywą treścią, tracąc obcy mu wydźwięk scholastyczny, świadczy następujący tekst Ingardena z jego artykułu *Człowiek i czas*, ogłoszonego w pierwszym zeszycie 41 rocznika „Przeglądu filozoficznego” z r. 1938: „Czuć się wciąż tym samym człowiekiem, czuję się zarazem w najgłębszej mej istocie *n i e z a l e ż n y* od czasu, nie czuję się przez jego upływ zagrożony, jak gdybym nie »przyjmował do wiadomości« czasu i nieustannego przemijania wszelkiej rzeczywistości. Nie biorę czasu »w rachubę«, nie troszczę się o niego. Wszelka abstrakcyjna *w i e d z a* o stałym przemijaniu zdarzeń w otaczającym mię świecie i we mnie samym nie może w niczym zmienić poczucia, że czas jest dla mnie samego zupełnie bez znaczenia. Albowiem — w tej postawie — wydaje się, że przemianie nie płynie z istoty czasu lub z istoty bytu, lecz tylko z natury *d z i a n i a* się (stawiania się). Ja jednak, który nie jestem działaniem się, lecz czymś *i s t n i e j ą c y m*, *p o z o s t a j ę* w czasie. I choć czas przez sam swój upływ wypiera z rzeczywistości wszystko, co jest samym działaniem się, *m n i e* samemu nie może nic zrobić: spływa jakby po mnie, pozostawia mię nienaruszonym.”²¹ Przy pisaniu tych słów widział Ingarden to, czego nie dostrzegł Henryk B e r g s o n, który w człowieku znajdował samą tylko ciągłość zmiany i niezmiennie „ja” zaliczał nie do bezpośrednich danych naszej świadomości, lecz brał je za wymysł naszej uwagi, usiłującej przy pomocy idei nieruchomego podłoża połączyć sztucznie wdrębniowane przez siebie stany psychiczne.”²²

Przyjawszy na podstawie doświadczenia bezpośredniego, że nasze czyste „ja” jest w sferze aktualnie istniejącego bytu ostatecznym podmiotem

²¹ s. 56. Ten tekst mieści się również w drugim zeszycie „Twórczości” z r. 1946 (s. 123), w którym Ingarden przedrukował artykuł z „Przeglądu Filozoficznego”, dodając do niego zakończenie (cz. IV — VI). Podobnie wypowiedział się Ingarden w drugim tomie *Sporu o istnienie świata*, gdy na s. 759 napisał o czystym „ja”, że jest to „*j e d e n i t e n s a m s t a ł y* czynnik, niewrażliwy na wpływ czasu i na nowość spełnianego właśnie przezeń aktu”.

Podzielając w całej pełni zdanie Ingardena, wyrażone w artykule z „Przeglądu filozof.” i z „Twórczości”, że przemijanie nie płynie z istoty bytu, trudno mi tylko zgodzić się z jego twierdzeniem, że przemijanie nie płynie z istoty czasu. Przeciwnie, przemianie wydaje się według moich intuicji czymś tak zasadniczym dla czasu, że w trwaniu, w którym nie ma przemijania, nie mogę już dopatrzeć się czasu. Jeżeli tym, co jest rzeczywistego w czasie, jest ruch, i jeżeli, jak pisał J a n o d ś w. T o m a s z a (*Cursus philosophicus thomisticus*, nova editio a P. Beato R e i s e r O. S. B. exarata, vol. II, Taurini MCMXXXIII, *Naturalis philosophiae I pars*, qu. XXIV, a. 2, s. 481 b 41—43), *motus sine transitu et successione partium non est*, to w takim razie i czasu nie może być bez przemijania. Ingarden daje jeszcze wyraz swoim poglądom o niekonieczności przejmiania dla czasu w przypisku do przytoczonego tekstu, gdzie utrzymuje, że przypuszczalnie w związku z przytoczonym typem doświadczenia „odróżniano w scholastyce od czasów św. Tomasza jakby dwa różnego rodzaju czasy: czas procesów i trwania substancyj”. Tymczasem u św. Tomasza w przytoczonych w przypisku 19-ym tekstach, *aevum* występuje jako trwanie różne od czasu. Szkoda jeszcze, że Ingarden podważył bezwzględna prawomocność opisanego przez się doświadczenia twierdzeniem, że istnieje jeszcze inny typ doświadczenia czasu, w którym wszystko, co rzeczywiste, a więc i nasze czyste „ja”, jest poddane upływowi czasu. (Zob. „Przegląd filozof.”, s. 58—63 i „Twórczość”, s. 125—129). Dla tego, kto uważa za autentyczne pierwsze doświadczenie, wysunięte przez Ingardena twierdzenie o istnieniu drugiego doświadczenia będzie się przedstawiało jako jakieś nieporozumienie, którego nie mogę jednak tu bliżej rozpatrzyć.

²² Zob. Bergson, *L'évolution créatrice*¹², Paris 1913, s. 3, 4. Por. jeszcze w tym dziele s. 5—8, 18 oraz *La perception du changement*, Oxford 1911, s. 26. W *L'évolu-*

naszych czynności psychicznych tak całkowicie niezmiennym, iż jego trwanie daje się wyrazić jedynie przy pomocy pojęcia *aevum*, musimy jednak powiedzieć, że to czyste „ja” znajduje w swym trwaniu zewnątrz n e t r z n e odniesienie do skończonych odcinków czasu, którymi mierzą się wewnętrznie niektóre czynności rzeczonego „ja”, lub którymi są pooddzielane różne jego czynności.²³ Wszak gdy podajemy liczbę przeżytych przez nas lat, to chociaż brany przez nas pod uwagę skończony odcinek czasu znajduje bezpośrednie i wewnętrzne zastosowanie jedynie do ciągu naszych przeszłych czynności, to jednak temu obcemu dla wewnętrznej osnowy czystego „ja” odcinkowi czasu podporządkowujemy jakoś pośrednio, poprzez dokonane przez nas czynności, trwanie tego „ja”.

Zdarzenia pozbawione trwania, jak akty myślowego ujmowania stosunków czy akty chcenia rozumnego, które dokonują się całe naraz, w sposób bezwzględnie niepodzielny,²⁴ nie mogą być tak zewnętrznie zestawiane ze skończonymi odcinkami czasu, jak trwanie naszego czystego „ja”, niemniej jednak te zdarzenia są przynajmniej o d d z i e l o n e o d s i e b i e przez łańcuch skończonego trwania czasowego.

4. Dzieje wszechświata są ciągiem poszczególnych zdarzeń, z których jedno zachodzi na drugie.²⁵ Wobec tego wszechświat nie może rozwijać się od wieków w szeregach zdarzeń tak, żeby nie miał w przeszłości żadnego zdarzenia pierwszego czy jakichś wielu zdarzeń pierwszych.

Pierwsze pytanie, jakie narzuca się w stosunku do tej tezy, to pytanie, czy odwieczne istnienie wszechświata należy rozumieć dokładnie tak, jak to zostało wyrażone w wysuniętej przez nas tezie? Jest faktem — podkreślił to ks. Jan S a l a m u c h a w studium *Dowód „ex motu” na istnienie Boga* („Collectanea theologica”, XV, 1934) — że „teoria mnogości zna uporządkowane zbiory nieskończone, posiadające i pierwszy, i ostatni element”,²⁶ do których należy np. „zbiór wszystkich liczb rzeczywistych, zawartych w granicach: $1 \leq x \leq 2$, uporządkowany w ten sposób, że każdy element następny jest większy od poprzednich”.²⁷ Wydaje się jednak, że

tion créatrice, na s. 4 Bergson pisze, że „*«ja»*, które się nie zmienia, nie trwa” (*un moi qui ne change pas ne dure pas*).

²³ Oto, jak św. Tomasz pisał o ustosunkowaniu się do czasu bytu substancjalnego anioła, który również istnieje *in aevo*, jak nasze „ja” substancjalne: „...in ipso esse angeli in se considerato non est differentia praeteriti et futuri, sed solum secundum adiunctas mutationes. Sed quod dicimus angelum esse vel fuisse, vel futurum esse, differt secundum acceptionem intellectus nostri qui accipit esse angeli per comparisonem ad diversas partes temporis.” (*Sum. theol.*, I, qu. X, a. 5, ad 3).

²⁴ Na tę właściwość wymienionych czynności psychicznych zwrócił uwagę św. Tomasz, gdy w *Sum. theol.*, I—II, qu. XXXI, a. 2, ad 1, pisał, że „*ruh*” (*motus*), jakim jest myślenie i chcenie rozumne, nie jest ruchem sukcesywnym, ani nie jest ruchem, który sam przez się byłby w czasie. Pozytywnie sformułował św. Tomasz swe spostrzeżenie w części trzeciej *Sum. theol.*, w qu. XXXIV, w a. 2: „*Subito enim et in instanti perficitur operatio intellectus et voluntatis, magis quam visio corporalis; eo quo intelligere, velle et sentire non est motus qui sit actus imperfecti (quod successive perficitur), sed est actus iam perfecti...*” Zob. jeszcze *Sum. c. Gent.*, lib. II, cap. XCVI.

²⁵ „Zdarzenia — twierdzi słusznie Russell — nie są nieprzenikliwe, jak to się zakłada w stosunku do materii; przeciwnie, każde zdarzenie w czasoprzestrzeni zachodzi na inne zdarzenia.” *Zarys filozofii*, s. 327.

²⁶ S. 70.

²⁷ S. 64.

w idei odwiecznego istnienia wszechświata nie może chodzić o nieskończony ciąg zdarzeń, który miałby jakieś absolutnie pierwsze zdarzenie czy jakieś absolutnie pierwsze zdarzenia. Wszak taki ciąg mimo nieskończonej ilości swoich elementów miałby w swej przeszłości pewną zasadniczą granicę, a tymczasem idea odwiecznego istnienia wszechświata zdaje się wykluczać od strony przeszłości wszelką granicę, a więc i tę granicę, która wiązałaby się z wymienionym ciągiem. W teorii mnogości nie można iść za starym określeniem nieskończoności: *nieskończonym jest to, co nie posiada granicy (infinitum est id, quod limitem non habet)*,²⁸ natomiast nie podobna inaczej pojmować odwiecznego istnienia wszechświata, jak po linii tego określenia.

5. Dlaczego dzieje wszechświata nie mogą obejmować nieskończonej ilości zdarzeń, wśród których nie byłoby żadnego zdarzenia pierwszego względnie żadnych zdarzeń pierwszych?

Zanim wejdziemy we właściwą argumentację, chciałbym podkreślić, że założenie takiej nieskończonej ilości zdarzeń przeszłych, o jakiej była przed chwilą mowa, nie zawiera, o ile mogłem stwierdzić, żadnej sprzeczności wewnętrznej.

Nie możemy tu inspirować się wywodami Franciszka Suareza i Jana od św. Tomasza³⁰ twierdząc, że założenie odwiecznego istnienia wszechświata nie daje się pogodzić z pojawianiem się w nim coraz to nowych zdarzeń. Dlatego nie możemy transponować na grunt naszego rozumowania argumentacji wymienionych autorów, bo Suarez nie spostrzegł się przy swoim antyewolucyjnym ujmowaniu wszechświata, że założenie odwiecznego istnienia jakiegoś bytu nie ma nic wspólnego z założeniem jego całkowitej niezmienności w przeszłości,³¹ a Jan od św. Tomasza nie zauważył znów, że gdybyśmy opowiedzieli się za odwiecznym istnieniem jakiegoś bytu podległego zmianie, to nie mielibyśmy podstaw do wyodrębnienia przy nim żadnego pierwszego ruchu.³²

Nie możemy również nawiązywać w naszym wypadku do wywodów ks. Salvatora Torgiorgiego S. J., który utrzymywał, że z założeniem

²⁸ Tego rodzaju określenie nieskończoności przyjmował św. Tomasz z Akwinu, gdy pisał w *Sum. theol.*, I, qu. VII, a.1: *infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum*.

²⁹ *Disputationes metaphysicae*, disp. XXIX, sect. I, n. 9 (*Opera omnia edita a Carolo Berton, Parisiis MDCCCLVI, t. XXVI, s. 23, 24*).

³⁰ Dz. cyt., vol. II, *Phil. nat. I, p.*, qu. XXIV, a. 2, s. 481 a 13—17, b. 33—43.

³¹ „...*omnis creatura ex aeternitate existens — pisał Suarez — necessario durare debet per aeternitatem in ea dispositione in qua creata est, non quod in aeternum, a parte post, ita sit necessario duratura, id enim constat non esse necessarium, sed quod a parte ante per durationem infinitam, et sine principio, necessario sit in ea dispositione permansura, sive illa dispositio sit substantiae, aut existentiae, sive qualitatis, aut situs, vel alterius huiusmodi, quia si res creatur ab aeterno in aliqua dispositione, etiam ipsa dispositio ab aeterno condita est; ergo etiam ipsa dispositio habet durationem sine principio; talis autem duratio necessario est infinita ex parte alterius extremi...*“ L. c., s. 23.

³² Ten brak jest widoczny w dwu tekstach Jana od św. Tomasza: „*De ratione... successionis est, quod una pars desinat et alia incipiat; illa autem, quae desinit, quando motus fuit productus ab aeterno, vel duravit infinito tempore vel finito*“ L. c., a 11—15. „*Si ergo datur aliqua [pars motus], quae nunquam incepit, quia ab aeterno datur motus, illa non potuit nec infinito tempore nec finito durare*“ L. c., b. 33—37. (Podkreślenia moje).

odwiecznego istnienia wszechświata, z założeniem nieskończonej ilości upłynionych dni nie daje się pogodzić fakt ustawicznego dodawania się do nich nowych dni, gdyż pojęcie dodawania czegoś do nieskończoności mieści w sobie sprzeczność.³³ Dlatego nie będziemy wzorowali się na argumentacji ks. Tongiorgiego, bo ten autor, który w związku ze swą obiekcją twierdził: *quum de multitudine agitur, parum refert ex qua parte ipsi incrementum accesserit*³⁴, nie rozumiał tego, co św. Tomasz z Akwinu wyraził z taką jasnością w *Sum. c. Gent.*, lib. II, cap. XXXVIII, że to, co jest pod pewnym względem nieskończone, może wzrastać przez nowe dodatki z tej strony, z jakiej jest skończone, a właśnie przy założeniu odwiecznego istnienia wszechświata z nieskończoną ilością dni chodzi o przyjęcie czasu nieskończonego *ex parte ante* a skończonego *ex parte post* w każdym „teraz”.³⁵ Kierując się tą słuszną uwagą św. Tomasza powiemy, że choć seria zdarzeń przeszłych jest skończoną w każdym przeżywanym przez nas czasie teraźniejszym i choć ta seria ciągle wzrasta przez urzeczywistnienie się każdego nowego zdarzenia, to jednak mógłby ktoś przyjąć bez wejścia w sprzeczność logiczną z tymi faktami, że seria zdarzeń przeszłych nie ma żadnego zdarzenia pierwszego czy żadnych zdarzeń pierwszych, a mógłby to przyjąć bez uwikłania się w sprzeczność dlatego, że zakłada, iż seria zdarzeń zrealizowanych we wszechświecie jest nieskończoną nie z obu stron, *ex parte ante* i *ex parte post*, ale tylko *ex parte ante*, od strony przeszłości.

Jeżelibyśmy się zgodzili na twierdzenie św. Tomasza, wypowiedziane w *Quodlibetum duodecimum*, a. 2, że pojęcie nieskończoności aktualnej, którą jakieś stworzenie posiadałoby pod pewnym względem, nie zawiera w sobie sprzeczności (*non implicat contradictionem*), to moglibyśmy sformułować tezę, że pojęcie nieskończonej *ex parte ante* serii zdarzeń sukcesywnych nie tylko nie zawiera tych sprzeczności, jakie mogłyby się nasuwać pod wpływem wywodów Suareza, Jana od św. Tomasza i ks. Tongiorgiego, ale nie zawiera żadnej w ogóle sprzeczności.

6. Jednakowoż stwierdzenie niesprzeczności w pojęciu nieskończonej serii zdarzeń przeszłych nie wystarcza samo przez się do tego, żebyśmy mogli powiedzieć, iż jest w jakiś sposób rzeczą możliwą, by dotychczasowe

³³ *Institutiones philosophicae*¹⁰, t. II, Parisiis (bez daty), s. 336, nr. 291.

³⁴ Tamże, s. 292 b.

³⁵ Czytamy tam: „...*nihil prohibet infinito ex ea parte additionem fieri qua est finitum. Ex hoc autem quod ponitur tempus aeternum, sequitur quod sit infinitum ex parte ante, sed finitum ex parte post: nam praesens est terminus praeteriti.*” Por. analogiczne wywody ks. Konstantego Guiberteta w *Allgemeine Metaphysik*³, Münster 1897, s. 172-173, s. 276, ad b.

Można również i tak argumentować, jak argumentował ks. Jolivet. Autor ten w ten sposób przedstawił zarzut, jaki został wysunięty przeciw nieskończonej w przeszłości serii zdarzeń:

„La seule objection qui ait été faite contre cette opinion consiste à dire que si la série des causes et des effets était réellement infinie dans le passé, elle serait en même temps finie dans le présent et à chaque moment de la durée, puisque chaque nouveau terme de la série ajouterait quelque chose à celle-ci. En d'autres termes, elle constituerait un nombre infini, ce qui est contradictoire.” Na ten zarzut francuski scholastyk odpowiada: „Mais cette objection est une pure pétition de principe. Car la série infinie ne constituerait pas un nombre, puisque, par hypothèse, il n'y aurait pas de premier terme et, par la même, pas de somme ni de nombre.” Zob. cyt. wyż. dzieło ks. Joliveta, t. III *Métab physique*, s. 324.

dzieje wszechświata nie miały żadnego początku czasowego. Bo jeżeli nie jest prawdą, co utrzymywał Arystoteles i św. Tomasz z Akwinu,³⁶ a co dziś jeszcze utrzymuje np. ks. Józef de Tonquédéc S. J.,³⁷ czy Jakub Maritain,³⁸ że zasada sprzeczności w ujęciu ontologicznym lub logicznym jest najwyższym prawem i ostateczną podstawą całego naszego myślenia — błędności tego poglądu dowiódł Jan Łukasiewicz w studium *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa* (Kraków 1910)³⁹ — to w takim razie, biorąc pod uwagę tę okoliczność, iż porządek logiczny stanowi swoistą transpozycję porządku ontologicznego, na którym ostatecznie się opiera, nie możemy już z góry twierdzić, że nie może bezwzględnie zaistnieć to tylko, co kłóci się z zasadą sprzeczności w ujęciu ontologicznym, w czego więc pojęciu mieści się sprzeczność, i że może w jakiś sposób znaleźć realizację to wszystko, co nie wchodzi w konflikt z wymienioną zasadą, czego pojęcie nie zawiera sprzeczności.

Jeżeli idzie o szereg dokonanych zdarzeń, w tym tylko wypadku ten szereg byłby szeregiem nieskończonym *ex parte ante*, szeregiem bez pierwszego zdarzenia, a przez to samo szeregiem bez początku czasowego, gdyby w przeszłości kołisko dziejów obróciło się faktycznie w szereg zdarzeń nie dającą się przeliczyć od chwili obecnej ilość razy, tzn. ileś razy, której nie zdołalibyśmy określić, jeżelibyśmy zaczęli poszczególnym zdarzeniom kolejno podporządkowywać idące po sobie od jedynki liczby całkowite. Taki wprawdzie obrót kołiska dziejów abstrakcyjnie pomyśleć się daje, ale nie widać, na jakiej drodze mogłoby znaleźć urzeczywistnienie.

Uwzględniając rozróżnienie między nieskończonością *potentia* (infinitum in potentia, infinitum syncategorematicum) a nieskończonością *actua* (infinitum in actu, infinitum categorematicum), tzn. między możliwością ciągłego wzrostu bez końca⁴⁰ a faktycznym brakiem granicy,⁴¹ zwróćmy najpierw uwagę na to, że przyszłe dzieje wszechświata mogłyby

³⁶ In *Metaphysicam Aristotelis commentaria cura et studio P. Fr. M. R. Catta* h a l a, Taurini MCMXXVI, lib. IV, lect. VI, n. 603, 605, s. 202, lib. XI, lect. V, n. 2211. s. 632; *Sum, theol.*, I—II, q. XCIV, a. 2, II—II, q. I, a. 7.

³⁷ *La critique de la connaissance*, Paris MCMXXIX, s. 314, § 5.

³⁸ *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, Paris, Téqui (bez daty), s. 41.

³⁹ W tym studium Łukasiewicz wskazał na to, że zasada sprzeczności nie wchodzi w grę jako racja logiczna przy udowadnianiu takich praw logicznych, jak np. prawo tożsamości: Epp, prawo sylogizmu o dwu przesłankach hipotecznych: CKCpQcQrCpr, prawa symplifikacji: CKppp i CKpqq, prawa składania: CKCpQcPrCpKqr i CKCqp-CrpCAqp oraz prawa przemienności: EKpqKqp i EApqAqp. (Zmieniłem ideografię Ludwika Couturata, jaką Łukasiewicz posługiwał się w książce *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, na ideografię, jaką ten logistyk wprowadził po raz pierwszy w studium *O znaczeniu i potrzebach logiki matematycznej*, drukowanym w pracy zbiorowej *Nauka polska, jej potrzeby, organizacja i rozwój*, Warszawa 1929 s. 604—620). Praw logicznych, które nie posiadają żadnego związku z zasadą sprzeczności, jest, według Łukasiewicza, dość pokaźna liczba, tak że z ich pomocą można by skonstruować cały szereg form rozumowania dedukcyjnego i indukcyjnego i stworzyć naukę. Mając na uwadze te dane Łukasiewicz pisze na s. 205 swej książki, że zasada sprzeczności „nie tylko nie jest ostateczną, ale nie jest i niezbędną podstawą logicznego myślenia”. „Byłby najwyższy czas — kończy swe wywody Łukasiewicz — żebyśmy przestali powtarzać bezkrytycznie za Arystotelesem, że zasada sprzeczności jest najwyższym prawem i ostateczną podstawą całej naszej wiedzy.” (S. 206).

być *ex parte post* nieskończone potencjalnie, ale nie mogłyby nigdy być nieskończone aktualnie. Mogłyby być te dzieje pod wymienionym względem nieskończone potencjalnie, jeżeliby poszczególne zdarzenia przyszłe mogły bez końca następować kolejno po sobie tak, że długość trwania czasowego wszechświata ustawicznie by wzrastała. Nie mogłyby jednak nigdy przyszłe dzieje wszechświata być *ex parte post* nieskończone aktualnie, bo żeby mogły kiedy posiadać taką właściwość, musiałyby objąć w swym biegu faktyczną ilość zdarzeń bez końca, ilość zdarzeń nieprzeliczalną, związaną z rozciągłością czasową wolną od wszelkiego, nawet od prowizorycznego kresu. To zaś jest niemożliwe, bo przy realizacji sukcesywnych zdarzeń bez końca kołisko dziejów nie mogłoby zatrzymać się na żadnym konkretnym zdarzeniu jako na swym ostatecznym kresie, a w następstwie tego w żadnym momencie czasu jego obrót nie mógłby być z punktu widzenia pojęcia nieskończonej *in actu* ilości zdarzeń obrotem w całości dopełnionym, kompletnym.

Otóż, jeżeli przyszłe dzieje wszechświata nie mogą być szeregiem zdarzeń nieskończonym aktualnie *ex parte post*, to w takim razie i minione dzieje wszechświata nie mogą być szeregiem zdarzeń nieskończonym aktualnie *ex parte ante* tak, żeby nie miały żadnego pierwszego zdarzenia czy żadnych zdarzeń pierwszych, a tym samym żadnego początku czasowego. Wszak przy nieskończonym aktualnie *ex parte ante* szeregu zdarzeń sukcesywnych chodzi w zasadzie o to samo, co przy takimże szeregu zdarzeń nieskończonym aktualnie *ex parte post*, mianowicie o b r a k g r a n i c y. To, że w pierwszym wypadku ten brak granicy jest brakiem początku, a w drugim wypadku jest brakiem końca, to jest już kwestia dalszej determinacji, wyznaczonej przez kontekst sytuacyjny. Jeżeli więc w żadnym momencie przyszłości nie mógłby znaleźć pełnej realizacji ciąg zdarzeń, który miałby być bez granicy *ex parte post*, to w takim razie w żadnym „teraz“ nie moglibyśmy powiedzieć, iż w przeszłości dokonało się tyle zdarzeń, że ich szereg nie ma już żadnej granicy *ex parte ante*,

⁴⁰ „*Infinitem... in potentia* — pisał Jan od św. Tomasza — *dicatur illud, quod secundum id, quod habet, est finitum, sed secundum id, quod est in potentia, non habet terminum, id est non potest illi assignari certus determinatus terminus, ultra quem transire non possit, sive per additionem sive per subtractionem sive per successionem.*“ Dz. cyt., vol. II, *Phil. nat. I. p.*, qu. XV, a 1, s. 316 b 20—29. Zob. jeszcze w następnym artykule tego samego tomu *Tomistycznego kursu filozoficznego* s. 320 b 3—12.

⁴¹ Jan od św. Tomasza w ten sposób określał ten drugi gatunek nieskończoności: „*Infinitem in actu, quod etiam infinitum positione seu positive appellari potest et communiter dicitur infinitum categorematico, id est affirmative aut praedicative, est illud, cui non solum non potest signari terminus, ultra quem non transeat, sed etiam de facto omnes terminos transit, et ideo requiritur ad tale infinitum, quod habeat partes infinitas aequales uni certae non communicantes inter se et simul existentes.*“ Dz. cyt., vol. II, *Phil. nat. I. p.*, qu. XV, a 1, s. 316 a 44 — b 9. Bardzo zwięźle wyraził treść pojęcia nieskończoności aktualnej o. Józef G r e d t, O.S.B., pisząc w „*Elementa philosophiae aristotelicothomisticae*“⁵, Friburgi Brisgoviae 1929, vol. I, n. 365, s. 287: „*Infinitem in actu est, quod est sine termino.*“ Za niezadowalające określenie nieskończoności aktualnej należy uznać to, jakie podaje ks. Töngeorgi w drugim tomie „*Institutiones philosophicae*“, s. 169, n. 347: „*Infinitem actu est quod actu habet omnem perfectionem quam habere potest.*“ Nie widać, dlaczego to, co *in actu* posiada wszelką doskonałość, jaką może posiadać, musiałoby być nieskończone aktualnie. Przecież wszystko zależy od tego, jaki zasięg doskonałości może objąć i w jakim stopniu może je posiadać.

czyli że nie ma żadnego zdarzenia pierwszego. Nie moglibyśmy tak powiedzieć dlatego, że, jak tam, tak i tu, wchodzi w grę ta sama niemożliwość, mianowicie niemożliwość pełnego zrealizowania się w jakimkolwiek momencie czasu takiego ciągu następujących po sobie zdarzeń, który miałby nie posiadać w jakimś kierunku żadnej granicy. A jeżeli przeszłe dzieje wszechświata musiały mieć jakieś zdarzenie pierwsze czy jakieś zdarzenia pierwsze, to w takim razie wszechświat nie istnieje od wieków, bo ma początek w swym trwaniu czasowym, który od chwili obecnej jest oddzielony przez skończony ciąg czasu, powstały ze sumowania się skończonej ilości skończonych w swej rozciągłości odcinków czasu, z jakimi ściślej lub luźniej były powiązane wszystkie dokonane zdarzenia.⁴²

7. Twierdząc tak chciałbym podkreślić, że chodzi mi tylko o tezę, iż to, czego trwanie wyraża się w szeregu następujących po sobie zdarzeń o skończonej rozciągłości czasowej, nie może stanowić nieskończonej aktualnie mnogości zdarzeń, lecz jest zawsze ograniczone obustronnie, od strony przeszłości z racji swego zapoczątkowania w czasie czy razem z czasem i od strony zapadającej momentalnie w przeszłość coraz to nową terażniejszości. Natomiast nie twierdzę, żeby to z otaczającego nas świata, w czego trwaniu nie da się wyróżnić żadnych zmian, tak substancjalnych, jak i przypadłościowych, żadnego następstwa skończonych czasowo zdarzeń, nie mogło istnieć odwiecznie, bez początku swego trwania. Wszystkie argumenty wysunięte przed chwilą przeciw odwiecznemu istnieniu wszechświata nie dotyczą takich bytów, jak dusza ludzka wzięta w swej niezmienniej substancji, jeżeliby tylko ta dusza mogła istnieć nie spełniając żadnych czynności i nie będąc w następstwie tej inercji odnoszoną zewnętrznnie do skończonych odcinków trwania czasowego. To samo należałoby również powiedzieć o niezmienniej substancji duchów czystych, pomyślanych w warunkach podobnej inaktywności, jeżeli tylko filozof jako taki może z jakimś prawdopodobieństwem twierdzić o istnieniu wymienionych duchów.⁴³ Nie zdołano dotąd wysunąć żadnych racji, które by dowodziły niemożliwości odwiecznego istnienia wskazanych bytów. Zauważył to już ks. Konstanty G u t b e r l e t, który w *Allgemeine Metaphysik*⁴⁴ stonował twierdzenie Suareza⁴⁵ i Jana od św. Tomasza,⁴⁶ że byty o niezmiennym trwaniu (*res permanentes*) niezależnie od tego, czy to byłyby substancje niezniszczalne (*incorruptibiles substantiae*), czy jestestwa zniszczalne (*res*

⁴² Do tego samego rezultatu moglibyśmy dojść na znacznie krótszej drodze, pytając się, czy szereg zdarzeń sukcesywnych mógłby być tak przedłużony *a parte ante*, żeby nie miał żadnego zdarzenia pierwszego? Na to pytanie musimy odpowiedzieć przecząco, bo przy żadnym zdarzeniu przedłużającym *a parte ante* serię wymienionych zdarzeń nie moglibyśmy się zatrzymać twierdząc, że już dokonało się to, o co nam chodzi, skoro mamy na uwadze serię zdarzeń sukcesywnych bez żadnej granicy *a parte ante*. A jeżeli tak, to w takim razie nigdy nie mogłaby znaleźć realizacji seria zdarzeń sukcesywnych bez zdarzenia pierwszego.

⁴³ M a r i t a i n utrzymuje, że istnienie duchów czystych przedstawia się w świetle rozumu naturalnego nie tylko jako coś teoretycznie wysoce prawdopodobnego, ale jako coś pewnego. Zob. tego autora *Les degrés du savoir*², Paris 1934, s. 436, 437.

⁴⁴ Cyt. wyż. wyd. s. 273—279.

⁴⁵ Dz. cyt., disp. XX, sect. V, n. 15—21 (cyt. wyż. wyd., t. XXV, s. 783—785).

⁴⁶ Dz. cyt., vol. II, *Phil. nat. I. p.*, qu. XXIV, a. 2, s. 482—484.

corruptibiles permanentes), mogły być tak przed wiekami stworzone, iż nie miałyby żadnego początku swego trwania, gdyż to nie jest bezwzględnie niemożliwe ani nie zawiera w sobie żadnej sprzeczności.⁴⁷ Nie wchodząc jednak w to, czy nie można by posunąć się dalej, niż to zrobił ks. Gutberlet, mianowicie czy od Suareza i Jana od św. Tomasza nie można by bez zastrzeżeń przejąć przynajmniej twierdzenia o możliwości odwiecznego istnienia bytów duchowych wziętych w stanie całkowitej niezmienności, chciałbym zaznaczyć, że jeżeli idzie o kwestię faktu, to gdy ograniczymy się do duszy ludzkiej, musimy przyznać, że nic nie przemawia za tym, żeby substancja tej duszy rzeczywiście istniała od wieków nie spełniając do momentu obudzenia się naszej świadomości żadnych czynności.

8. Dowodząc, że wszechświat bytów podległych zmianom nie mógł rozwijać się od wieków w szeregach zdarzeń, nie biorę za punkt wyjścia argumentacji jakichś wymagań, których podmiotem byłby *czas* jako taki, *czas* wzięty w swej *specyficznej* rzeczywistości. Sądzę bowiem, że gdy uwzględnimy *czas* jako taki, *czas* rozumiany jako „miara zmiany pojętej jako pewien porządek, wyrażony przy pomocy przysłówków: *wcześniej, później*“⁴⁸ (*numerus motus secundum prius et posterius*),⁴⁹ to nic ze specyficznych właściwości czasu nie zmusza nas do tego, byśmy musieli przed jakimkolwiek jego konkretnym odcinkiem założyć dla niego absolutny początek, podobnie jak nic nie każe nam przyjąć jego ostatecznego końca po takiej czy innej serii upłynionych chwil. W związku z tą właściwością czasu musimy zauważyć, że jeżeliby tylko mogła urzeczywistnić się jakaś nieskończona aktualnie ilość zdarzeń następujących po sobie, to chociaż te zdarzenia znajdowałyby w taki czy inny sposób odniesienie do skończonych odcinków czasu, ze sumowania się nieskończonej aktualnie ilości tych odcinków powstałaby jakaś nieskończona aktualnie rozciągłość czasowa. Nie moglibyśmy tu odwoływać się do twierdzenia Jana od św. Tomasza: *fini-*

⁴⁷ Pogląd, że byty o niezmiennym trwaniu mogłyby istnieć od wieków, znajdujemy także u takich nowszych autorów, jak np. ks. Bernard Bartmann (*Lehrbuch der Dogmatik*⁶, Freiburg i. Br. 1923, I. Bd., s. 244), ks. Franciszek Diekamp (*Theologiae dogmaticae manuale, iuxta editionem sextam versionem latinam curavit Adolphus M. Hoffmann, O.P., Parisiis — Tornaci — Romae* 1933, vol. II, s. 28).

⁴⁸ Zawirski sądził, że tymi słowami można wyrazić w sposób bardziej poprawny arystotelesowską definicję czasu. Zob. tego autora *Rozwój pojęcia czasu*, osobne odbicie z „Kwartalnika Filozof”, t. XII, z. 1 i 2, Kraków 1935, s. 9.

⁴⁹ *Sum. theol.*, I, qu. X, a. 1. — O. Sertillanges słusznie bronił tę definicję przed zarzutem błędnego koła. Oto, co pisał francuski dominikanin na s. 43, 44 drugiego tomu monografii o św. Tomaszu z Akwinu: „*Et qu'on ne dise pas: Cette définition est circulaire pour cette raison que la succession qui y figure suppose déjà le temps: il n'en est rien. La succession dont on entend parler n'est pas la succession temporelle, c'est l'ordre des états du mouvement en tant que celui-ci dépend de la quantité et de ses positions coexistentes. Il n'y a donc pas cercle, mais simple dépendance de trois choses: premièrement l'ordre coexistant des positions quantitatives; deuxièmement l'ordre des états du mouvement qui parcourt ces positions; troisièmement l'ordre numéral réalisé dans l'âme par son adaptation à ces choses.*” Por. św. Tomasza z Akwinu *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, lib. IV, cap. XI, lect. XVII, n. 10 (Wyd. Leon., t. II, Romae MDCCCLXXXIV, s. 203, 2 kol.). Zawirski nie zrozumiał Arystotelesa, gdy w *L'Évolution de la notion du temps*, s. 21, twierdził, że „wcześniej” i „później”, które według starożytnego myśliciela istnieją w ruchu, wyrażają porządek czasowy (*l'ordre temporel*) z jego ciągłością tak, że rola duszy w stosunku do tego porządku ogranicza się tylko do jego oceny liczbowej.

tum addito finito non facit infinitum,⁵⁰ gdyż to twierdzenie w naszym wypadku okazuje się słuszne jedynie przy sumowaniu się skończonej ilości ograniczonych pod względem swego trwania odcinków czasu. A ponieważ przy nieskończonej aktualnie ilości zdarzeń sukcesywnych cecha aktualnej nieskończoności mogłaby występować albo *ex parte ante*, albo *ex parte post*, albo i *ex parte ante* i *ex parte post*, dlatego mierzący trwanie tych zdarzeń czas albo mógłby nie mieć początku, albo, mając początek, nie miałby nawet chwilowo żadnego końca, albo nie miałby żadnego początku i żadnego, choćby prowizorycznego tylko końca.⁵¹ Jednakowoż ilość zdarzeń następujących kolejno po sobie nie może stanowić pod żadnym względem nieskończonej aktualnie mnogości, bo w żadnym momencie czasu nie może dojść do pełnej, całkowitej realizacji takiego szeregu tych zdarzeń, który miałby nie posiadać granicy *ex parte ante* czy *ex parte post*, czy wreszcie z obu stron równocześnie. Wobec tego przyjmuję, że i czas, który występuje jako coś pochodnego w stosunku do dokonanych zmian, nie może z powodu dla siebie zewnętrznego posiadać żadnej z tych trzech właściwości, jakich ewentualność wzięliśmy pod uwagę przy autonomicznym potraktowaniu specyficznej treści pojęcia czasu, a pamiętamy, że jedną z uwzględnionych przez nas właściwości czasu był brak początku.

9. Opierając całą argumentację za początkiem czasowym wszechświata nie na specyficznych właściwościach czasu, lecz na niemożliwości zaistnienia w obrębie zdarzeń, które składają się na dzieje wszechświata, mnogości nieskończonej aktualnie, idę w zasadzie za wywodami, jakie wysunęli Suarez i⁵² Jan od św. Tomasza.⁵³ Argumentację tych autorów przetoczyłem jednak na szersze tory, bo gdy oni bazowali w swych wywodach na ruchu wziętym w jego rodzajowej właściwości bytu sukcesywnego, to

⁵⁰ Dz. cyt., vol. II, *Phil. nat. I. p.*, qu. XXIV, a. 2, s. 482 a 14—15. W artykule drugim kwestii piętnastej (s. 320 b 12—14) Jan od św. Tomasza pisał: „*per additionem... finitarum partium infinitum non est pertransibile*“. Podobne twierdzenie wysunął również ks. T o n g i o r g i (dz. cyt., t. II, s. 171, propositio IV).

⁵¹ O. Albert K r a p i e c, O.P. trafnie zauważył w artykule *Raz jeszcze o kinetycznym dowodzie istnienia Boga* („Znak“ r. V, 1950, 25, s. 292, przypisek), że „nie można... ściśle argumentować o początku czasowym zmian czy materii, na skutek tego że one się wyrażają w czasie“. Mniej nas tylko zadowala to, co dominikanin krakowski zaraz dalej pisze: „wprawdzie każdy odcinek czasu, jaki zdolamy wyodrębnić, będzie posiadał charakter czegoś skończonego, to jednak nie można zapominać, że każdy wyodrębniony odcinek czasu jest właśnie dowolnie wyodrębniony przez umysł; stowem miara czasu jest bytem pojęciowym, posiadającym swe uzasadnienie w rzeczy.“ O. Krapiec słusznie uważa czas za *ens rationis cum fundamento in re*, ale z tej tezy realizmu umiarkowanego wyprowadza nie mający z nią nic wspólnego wniosek w duchu czystego konwencjonalizmu, że „każdy wyodrębniony odcinek czasu jest... dowolnie wyodrębniony przez umysł“, a ponadto tak rozumuje. Jakby uważał za poprawne to zastosowanie cytowanego wyżej twierdzenia Jana od św. Tomasza, które byliśmy zmuszeni zakwestionować.

⁵² Dz. cyt., disp. XXIX, sect. I, n. 9 i 10 (cyt. wyż. wyd., t. XXVI, s. 23—24). — Wykorzystałem w pewien sposób tylko początek argumentacji Suareza: „*...licet ex sua specifica ratione [motus coeli] non postulet certum principium, vel terminum, et ideo potuerit ante quodlibet instans incipere et post quodlibet instans durare, tamen ex generica ratione motus et entis successivi, repugnat illi aeterna duratio sine principio, ...quia alias nunquam potuisset pertransiri...*“ (n. 9, s. 23).

⁵³ Dz. cyt., vol. II, *Phil. nat. I. p.*, qu. XXIV, a. 2, s. 480—484. — Poszedłem tylko za tą częścią wywodów Jana od św. Tomasza, która może być uważana za uściślenie przytoczonej w poprzednim przypisku argumentacji Suareza (s. 482 b 24—37).

w podanym wyżej rozumowaniu wyszedłem poza obręb ruchu, nie tylko poza obręb ruchu w znaczeniu ścisłym, poza ruch fizyczny, ale także poza obręb ruchu w znaczeniu szerokim, jakim są również czynności psychiczne, gdyż pojęciem zdarzenia objąłem nie same zmiany, ale i niezmiennie utrzymywanie się przy istnieniu pewnych bytów, pewnych stanów rzeczy czy pewnych określonych sytuacji.

Chociaż wśród bezpośrednich inspiratorów mojej argumentacji wymienięm Suareza, to jednak sądzę, że ta argumentacja pozostaje w pełnej harmonii ze stanowiskiem, jakie św. Tomasz z Akwinu zajął przynajmniej w pierwszej części *Summy Teologicznej*. Bo jeżeli w artykule czwartym kwestii siódmej części pierwszej wymienionego dzieła doktor powszechny dowodził, że nie mogłaby zaistnieć mnogość aktualnie nieskończona *per accidens*,⁵⁴ to w takim razie nie mógł, chcąc być konsekwentnym, przyjmować teoretycznej możliwości odwiecznego istnienia bytów podległych ruchowi, zmianie. Tak było faktycznie, bo chociaż w zasadniczej części artykułu drugiego kwestii czterdziestej szóstej tej samej pierwszej części *Summy Teologicznej* wyraził zdanie, że biorąc za punkt wyjścia wszechświat, rozpatrywany w ponadprzestrzennej i ponadczasowej istocie składających się nań bytów, i wolę Bożą, która w odniesieniu do stworzeń niczego nie chce z bezwzględną koniecznością, nie da się ściśle udowodnić tego, co jest przedmiotem wiary, że mianowicie wszechświat nie zawsze istniał, to jednak w odpowiedzi na ósmą obiekcję wymienionego artykułu wyraźnie zacieśnił zakres ważności swojej tezy. W obiekcji ósmej zostało powiedziane, że można z całą koniecznością wiedzieć, iż wszechświat ma początek w swym trwaniu, bo przy przeciwnym założeniu musielibyśmy przyjąć coś, co jest niemożliwe, mianowicie że w następstwie istnienia przed nami nieskończonej ilości ludzi obdarzonych duszą nieśmiertelną istniałaby teraz nieskończona aktualnie ilość dusz. Na tak sformułowaną trudność św. Tomasz odpowiedział, „że ta obiekcja ma charakter partykularny. Stąd mógłby ktoś powiedzieć, że wszechświat istnieje od wieków, albo przynajmniej pewne określone stworzenie jak anioł, ale nie człowiek. My zaś bierzemy rzecz ogólnie pytając się, czy jakieś stworzenie mogłoby istnieć od wieków (*Nos autem intendimus universaliter an aliqua creatura fuerit ab aeterno*)”. W artykule drugim kwestii czterdziestej szóstej pierwszej części *Summy Teologicznej* ujął więc św. Tomasz zagadnienie w ten sam ogólny sposób, w jaki je ujął już wcześniej w *Sum. c. Gent.*, lib. II cap. XXXVIII.⁵⁵ Miał więc Jan od św. Tomasza wiele danych do tego, by

⁵⁴ Tę mnogość określał ś w. T o m a s z loco citato w ten sposób: „*Per accidens... dicitur multitudo [actu] infinita, quando non requiritur ad aliquid infinitas multitudinis, sed accidit ita esse.*” (Słowo w nawiasie dodałem na podstawie kontekstu). Pojęciem mnogości nieskończonej aktualnie *per accidens* obejmował św. Tomasz zarówno byty występujące po sobie sukcesywnie, jak i byty istniejące równocześnie. Pierwszą część tego twierdzenia opieram na podanym przez św. Tomasza przykładzie wymienionej mnogości („*Sed multitudo martellorum, quae accidit ex hoc quod unum frangitur et accipitur aliud, est multitudo per accidens. Accidit enim quod multis martellis operetur, et nihil differt utrum uno, vel duobus, vel pluribus operetur, vel infinitis, si infinito tempore operaretur*”), zaś podstawę drugiej części mego twierdzenia stanowi odpowiedź autora *Summy Teologicznej* na obiekcję ósmą artykułu drugiego kwestii czterdziestej szóstej pierwszej części dzieła.

⁵⁵ Na to, że ś w. T o m a s z tak faktycznie postąpił w wymienionym tu miejscu *Sum. c. Gent.*, wskazuje odpowiedź, jaką dał na trzecią obiekcję. W obiekcji tej zostało powiedziane, że „*infinita non est transire. Si autem mundus semper fuisset,*

w tych słowach wyrazić najdojrzalsze, ale niedopowiedziane do końca intuicje swego mistrza: *Solum enim intendit [D. Thomas] potuisse mundum esse ab aeterno secundum substantiam vel aliquas creaturas permanentes, non secundum generationes et motus, praesertim propter generationem hominum.*⁵⁶ Zasadniczo tak samo zrozumiał myśl św. Tomasza ze *Summy Teologicznej* ks. Franciszek Diekamp.⁵⁷ Jeżeli Józef Schnippenkötter,⁵⁸ ks. Bernard Bartmann,⁵⁹ ks. Dezydery Nys⁶⁰ i ks. Salamucha⁶¹ przedstawili stanowisko autora *Summy Teologicznej* w ten sposób, jakoby św. Tomasz był zdania, że początku czasowego nie można ściśle udowodnić dla całego wszechświata, to uczynili tak dlatego, że przy artykule drugim kwestii czterdziestej szóstej części pierwszej dzieła wzięli pod uwagę sam *corpus articuli*, natomiast pominęli wnoszącą restrykcje odpowiedź na obiekcję ósmą. Uznając słuszość interpretacji Jana od św. Tomasza i ks. Diekampa, nie możemy jednak zapominać o tym, czego wymieniony tu dominikanin jakoś nie dostrzegł, że doktor powszechny, ulegając wyraźnym fluktuacjom poglądów, opowiadał się czasem nawet za możliwością odwiecznego istnienia bytów podległych ruchowi, zmianom, a przynajmniej podległych pewnej formie ruchu czy w ogóle zmianom, jak o tym świadczą zarówno niektóre teksty wcześniejsze od pierwszej części *Summy Teologicznej* (*De potentia Dei*, qu. III, a. XVII),⁶²

essent iam infinita pertransita: quia quod praeteritum est, pertransitum est; sunt autem infiniti dies vel circulationes solis praeteritae, si mundus semper fuit.“ Na tę obiekcję św. Tomasz odpowiedział: „*Quod etiam tertio ponitur, non est cogens. Nam infinitum, etsi non sit simul in actu, potest tamen esse in successione: quia sic quodlibet infinitum acceptum finitum est. Quaelibet igitur circulatio praecedentium transiri potuit: quia finita fuit. In omnibus autem simul, si mundus semper fuisset, non esset accipere primam. Et ita nec transitum qui semper exigit duo extrema.*“ Jan od św. Tomasza trafnie zauważył: „*Ecce, quomodo S. Thomas fatetur, non posse esse transactas infinitas circulationes collective, et quia non posset accipi prima, non posset accipi transitus, motus autem transitus est. Quod est non dari motum ab aeterno, quia cum non sit accipere primam, illa, sub qua mundus creatus est, caruit principio, atque adeo fuit infinita in duratione et permanentia, quod est non esse motum.*“ (Dz. cyt., I. c., s. 482-a 42-b 6.) Jeżeli więc autor *Summy* filozoficznej był przekonany, że ruch nie mógłby się dokonywać od wieków, to mógł zagadnienie, o które nam chodzi, ujmować tylko w ten ogólny sposób, w jaki je ujmie później w *Sum. theol.* Trudno zrozumieć, na jakiej podstawie o. Edward Hugon, O.P. twierdził, że w *Sum. c. Gent.*, lib. II, cap. XXXVIII, św. Tomasz przyjmował możliwość odwiecznego stworzenia „*etiam pro entibus successivis, in quibus distinguuntur dies, circulationes, corruptiones, etc.*“ Zob. o. Hugon, *Tractatus dogmatici*⁵, Parisiis 1927, vol. I, s. 513.

⁵⁶ Dz. cyt., I. c., s. 484 a 14—20.

⁵⁷ Dz. cyt., vol. II, s. 28.

⁵⁸ Dz. cyt., s. 95.

⁵⁹ Dz. cyt., I. Bd., s. 245, 246.

⁶⁰ Dz. cyt., s. 149, n. 87, s. 204, n. 126.

⁶¹ Studium cyt. wyż., s. 71.

⁶² W artykule tym św. Tomasz opowiedział się przy ocenie wartości obiekcji 17-ej za możliwością odwiecznego dokonywania się ruchu kołowego. Trudno zgodzić się z tym, co Jan od św. Tomasza pisze na marginesie tekstu swego mistrza, że „*non loquitur ibi D. Thomas assertive nec dicit, quod illud argumentum id efficaciter probat. Subdit enim, «quod ex mathematicis non potest aliquid efficaciter concludi de motu».*“ (Dz. cyt., vol. II, *Phil. nat. I. p.*, qu. XXIV, a. 2, s. 482 b 12—17). Dlatego nie możemy pójść za interpretacją Jana od św. Tomasza, bo przytoczony przezeń tekst myśliciela średniowiecznego odnosi się nie do ruchu kołowego jako takiego, ale do ruchu wziętego w całej swej rozciągłości.

jak i pewne teksty od niej późniejsze (*Quodlibetum* XII, qu. VI, a. 7, ⁶³ *De aeternitate mundi contra murmurantes*).⁶⁴

II.

1. Jeżeli cały wszechświat ma początek w swym trwaniu czasowym, to zaistnienie wszechświata stanie się dla nas zrozumiałe tylko wówczas, gdy założymy działanie stwórcze istoty tak potężnej, którą tylko z Bogiem można utożsamić. Dlaczego takie założenie jest konieczne?

Bertrand Russell przyjmuje możliwość spontanicznego powstania wszechświata bez interwencji Boga Stwórcy. „Nie ma żadnego powodu — pisze angielski myśliciel — dlaczego Świat nie miałby powstać spontanicznie, chyba jedynie dlatego, że musiałby być zgola chaotycznym, a takim nie jest; również nie znamy żadnego takiego prawa przyrody, według którego chaotyczne rozmieszczenie przedmiotów nie mogłoby się zdarzyć. Przypisywać Wszechświat Stwórcy, jest to uciekać się do praw przyczynowych, które nauka uznaje tylko o tyle, o ile one wynikają z obserwacji. Stworzenie czegoś z niczego jest pewnym zjawiskiem dotychczas nie obserwowanym, i dlatego nie ma żadnej lepszej racji do przypuszczenia, że Świat został stworzony przez Stwórcę, jak i do przypuszczenia, że nie został stworzony. Oba przypuszczenia są sprzeczne z prawami przyczynowymi, które możemy obserwować.”⁶⁵

Wydaje się jednak, że Russell niewielu znajdzie zwolenników dla swego poglądu o możliwości spontanicznego powstania wszechświata bez akcji stwórczej ze strony Boga. Normalną drogę do ateizmu znajduje człowiek

⁶³ W tym *quodlibetum* św. Tomasz liczy się z teoretyczną możliwością odwiecznego istnienia całego wszechświata, skoro twierdzi, że to, czy wszechświat miałby istnieć od wieków, czy miałby mieć początek w swym trwaniu czasowym, zależy od wolnej woli Bożej.

⁶⁴ Zmiana stanowiska jest widoczną w szczególności z zakończenia *opusculum*. W jego zakończeniu w ten sposób odpowiada św. Tomasz na obiekcję tego rodzaju, co obiekcja ósma drugiego artykułu kwestii czterdziestej szóstej pierwszej części *Summy Teologicznej*: „*Sed haec ratio non est ad propositum: quia Deus mundum facere potuit sine hominibus et animabus; vel tunc etiam potuit hominem facere quando fecit, si etiam totum alium mundum fecisset ab aeterno; et sic non remanerent post corpora animae infinitae. Et prater ea adhuc non est demonstratum, quod Deus non possit facere ut sint infinita actu.*” (Podkreślenie moje). Przez ostatnie twierdzenie św. Tomasz zakwestionował wartość argumentacji, opartej na założeniu niemożliwości równoczesnego zaistnienia mnogości aktualnie nieskończonej. Trudno nam inaczej osądzić to ostateczne stanowisko myśliciela średniowiecznego, skoro mało nas przekonuje komentarz dany przez o. Sertillanges'a w przedmowie podkreślonego wyżej twierdzenia św. Tomasza: „*Ce jugement se rapporte évidemment aux démonstrations fournies par d'autres ainsi que le fait remarquer l'opuscule apocryphe «De Concordantiis»: il ne peut donc infirmer la valeur d'une affirmation absolue telle que celle qui se trouve dans la «Somme»*” (S. Thomas d'Aquin, Paris 1910, t. II, s. 55).

⁶⁵ Poglądy i widoki nauki współczesnej, s. 137, 138. — W odczycie Dlaczego nie jestem chrześcijaninem? wygłoszonym w Londynie dnia 6 marca 1927 r. pod egidą National Secular Society, Russell opowiedział się zdecydowanie za ateizmem. „Pojęcie Boga — mówił — bierze swój początek w starodawnym wschodnim despotyzmie. Jest to pojęcie bezwarunkowo niegodne wolnych ludzi.” (Cytuję za polskim tłumaczeniem Amelii Kurlandzkiej, odbitka z „Wolnomyśliciela Polskiego“ [bez daty], s. 15).

współczesny przez założenie odwiecznego istnienia wszechświata. Wprawdzie z tezą odwiecznego istnienia wszechświata daje się pogodzić jakieś pojęcie Boga — dowodem tego jest choćby system filozoficzny Arystotelesa, według którego Bóg jest pierwszym motorem nieporuszającym istniejącego odwiecznie wszechświata, o ile jest jego ostatecznym celem — ale widocznie człowiek współczesny czuje niezależnie od trudności koncepcji Stagiryty, że jeżeliby miał uznać istnienie Boga, to mógłby uznać tylko istnienie Boga w jego maksymalistycznym rozumieniu, w rozumieniu chrześcijańskim jako Stwórcę wszechświata. Kto więc dziś twierdzi, że wszechświat istnieje od wieków, ten już nie opowiada się za istnieniem Boga w zminimalizowanym ujęciu takiego na przykład Arystotelesa, ale staje po stronie ateizmu. Jeżeli zaś ktoś przyjmuje zdanie, ku któremu skłania się nie bez pewnego wahania Russell, że „wszechświat ma ... początek w czasie, znajdującym się w nie nazbyt odległej epoce od nas“, to już potem podziela stanowisko teistyczne.

2. Do kreacjonistycznej interpretacji faktu zaistnienia wszechświata prowadzi pierwiastkowo intuicja, którą św. Tomasz z Akwinu wyraził w *Sum. theol.*, I, qu. II. a. 3, w słowach: „to, co nie jest, zaczyna istnieć tylko przez to, co jest“ (*quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est*).⁶⁶

Chodzi tu o tezę, która jest bezpośrednio oczywista. Wartości tej oczywistości, będącej niewątpliwie oczywistością tzw. *przedmiotową*, nie można by podważać sceptyczną uwagą, że mieści ona w sobie pewien moment subiektywny, bo jest oczywistością dla naszego rozumu ludzkiego, i stąd przy błędnej organizacji racjonalnego rozumu treść tej oczywistości mogłaby być błędna. Samo to, że jest to oczywistość dla naszego rozumu ludzkiego, nie jest jeszcze wystarczającym powodem do otwarcia furtki dla zwątpienia, bo przecież każda oczywistość, każde poznanie jest poznaniem dla kogoś, a być oczywistością, być poznaniem dla kogoś nie znaczy: być niepewnym. Podstawę do wątpliwości mielibyśmy dopiero wtedy, gdyby było prawdą, że w naszym poznaniu nie osiągamy bezpośrednio żadnej rzeczywistości transcendentnej, lecz że tym, na czym się zatrzymujemy, są treści wrażeniowe i pojęcia. Wtedy moglibyśmy powiedzieć to, co napisał ks. Franciszek Sawicki, że „wprost nie możemy udowodnić, że poznanie nasze odpowiada rzeczywistości, bo nie możemy naszego poglądu porównać z rzeczą samą, jako że rzecz sama dana jest nam tylko właśnie przez nasze wrażenia zmysłowe lub umysłowe“.⁶⁷ Chcąc w sytuacji poznawczej, zakładanej przez myśliciela pelplińskiego, wyjść z wątpliwości, które mogłyby nam nasuwać się bez końca, musielibyśmy razem z tym myślicielem uciec się do czynnika irracjonalnego, do uzasadnionego w dużej mierze racjonalnie zaufania na-

⁶⁶ W *De potentia Dei*, qu. III, a. XVII, wyraził św. Tomasz z wskazaną intuicję w ten sposób: „Cum enim nihil se educat de non esse in esse, oportet causam aliam habere quod incipit esse...“ Zaś w *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, lib. VIII, cap. I, lect. I (w cyt. wyd. n. 6, s. 364b) wyśliciel średniowieczny napisze: „omne novum indiget aliquo principio innovante“.

⁶⁷ Głos obrony X. prof. Sawickiego, „Orędownik diecezji chełmińskiej“, r. 4 (86), 1948, s. 206. — W przytoczonym zdaniu daje się dostrzec jakiś wpływ idealizmu epistemologicznego Kanta, który ks. Sawicki w zasadzie zwalczał, jak to jest widoczne z jego książki *Die Wahrheit des Christentums*⁵⁻⁶, Paderborn 1921, s. 11—13.

szej woli w słusność przedmiotowych oczywistości naszego rozumu.⁶⁸ Nic nas jednak nie zmusza do pójścia drogą wskazaną przez ks. Sawickiego, bo nie jest prawdą, żebyśmy w naszym poznaniu nie dosięgali wprost żadnej rzeczywistości transcendentnej. Mamy przecież nie dającą się zaprzeczyć świadomość tego, że w naszym poznaniu możemy zetknąć się bezpośrednio z czymś, co jest od nas niezależne, co jest nam tylko dane, czemu musimy się w naszym poznaniu całkowicie poddać, co posiada własne prawa, co do których nie pozostaje nic innego, jak tylko je uznać. To nasze przeświadczenie możemy poprzeć szeregiem argumentów pośrednich, do których zaliczymy również argument marksistowskich teoretyków poznania, wyprowadzony z możliwości skutecznego oddziaływania na przyrodę, z możliwości rozwijania aktywności industrialnej.⁶⁹ Nie narzuca się więc nam bynajmniej perspektywa wiecznego wątpienia w słusność „przedmiotowych“ oczywistości naszego rozumu, w naszym wypadku w słusność „przedmiotowej“ oczywistości, z jaką ukazuje się nam teza: „to, co nie jest, zaczyna istnieć tylko przez to, co jest“, ani też nie potrzebujemy dla zdobycia pewności o prawdziwości tej tezy uciekać się za ks. Sawickim do wskazanego przezeń czynnika irracjonalnego.

Temu, dla kogo wymieniona teza nie byłaby bezpośrednio oczywista, nie można by dowieść wprost jej prawdziwości ze względu na to, że ona obejmuje takie pojęcia pierwsze, jak pojęcia istnienia i nieistnienia. Można by natomiast argumentować nie wprost powołując się na to, że przecież w warunkach całkowitego niebytu nie mogłoby w żaden sposób pojawić się realne istnienie aktualne czegoś, gdyż to istnienie stanowi zupełne przeciwieństwo do tego niebytu i jest czymś, czego ten niebyt nie zawiera nawet wirtualnie⁷⁰.

3. Jeżeli to, co nie jest, zaczyna istnieć tylko przez to, co jest, to w takim razie wszechświat mógł zaistnieć jedynie dzięki b y t o w i r ó ż -

⁶⁸ Zob. m. in. cyt. art. ks. Sawickiego s. 206—208, jego autobiografię *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, herausgegeben von Erich Stange, Leipzig 1927 (s. 35, 36) oraz jego art. *Das Irrationale in den Grundlagen der Erkenntnis und die Gottesbeweise* („Philosophisches Jahrbuch“, 44, Bd., 1931, s. 411).

⁶⁹ Zob. Karol Marks, *Tezy o Feuerbachu* (Fryderyk Engels, *Ludwik Feuerbach i zmięch klasycznej filozofii niemieckiej*, „Książka“ 1946, s. 83, teza 2), cyt. tu pracę Engelsa s. 36, 37, oraz Adama Schaffa, *Wstęp do teorii marksizmu*⁵, Warszawa 1950, s. 62, 63.

⁷⁰ Podając, jak można by dowodzić nie wprost prawdziwości podanej wyżej formuły zasady przyczynowości, odwołuję się do intuicji, jakie przy zasadzie dostatecznej racji lub przy jej szczególnym wypadku, przy zasadzie przyczynowości, brali pod uwagę np. ks. Tongiorgi (dz. cyt., t. II, s. 155, n. 318, ¹⁰, ks. Albert Farges „Etudes philosophiques“ VII: *L'idée de Dieu d'après la raison et la science*, Paris 1894, s. 42, 43), Józef Geysier jako autor prac *Naturerkenntnis und Kausalgesetz*, Münster 1906 (s. 99, 100, 103) i *Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur*, Münster 1915 (s. 118, 119, n. 120), ks. Sebastian Reinstadler (*Elementa philosophiae scholasticae*¹¹⁻¹², Friburgi Brisg., MCMXXIII, vol. I, s. 276), ks. Wais (o. c., s. 37), ks. Józef Mausbach (*Dasein und Wesen Gottes*¹⁻², I. Bd., Münster 1930, s. 93, 94, 113, 114) i Antoni De Coninck (*Le principe de raison d'être est-il synthétique?*, „Revue philosophique de Louvain“, t. 47, 1949, s. 91, 92.)

(Gdy idzie o próbę krytyki argumentacji ks. Farges, niestety nie z *L'idée de Dieu d'après la raison et la science*, ale z „Revue thomiste“, r. V, 1896, s. 598 i nast., zob. art. Jakuba Lamina *Le principe de contradiction et le principe de causalité*, „Revue néo-scholastique de philosophie“, a. XIX, 1912, s. 472).

nemu od siebie, który już był obdarzony realnym istnieniem aktualnym, czyli dzięki pewnej przyczynie.

Chcąc bliżej określić naturę tej przyczyny, musimy rozważyć, jakiej potrzeba było mocy, by powołać wszechświat z całkowitego niebytu do bytu. Tu możemy wykorzystać niektóre wywody św. Tomasza z Akwinu, przedstawione w *Sum. c. Gent.*, lib. II, cap. XX, w *De potentia Dei*, qu. III, a. 4, w *Sum. theol.*, I, qu. XLV, a. 5, ad. 3, i w *Compendium theologiae*, I. p., cap. LXX.

Oto, jak argumentował doktor powszechny w *Summie Teologicznej*: Stworzenie czegoś skończonego jako skończonego nie dowodzi mocy nieskończonej, ale stworzenie go z niczego dowodzi takiej mocy. Jeżeli bowiem czynnik działający musi mieć tym większą moc, im bardziej [realna] możność pojawienia się czegoś jest oddalona od istnienia aktualnego (*ab actu*), to w wypadku, w którym nie występowałaby żadna [realna] możność zaistnienia, potrzeba nieskończonej mocy, by powołać coś do bytu, gdyż między brakiem [realnej] możności zaistnienia a jej występowaniem w wypadku działania zwykłych przyczyn nie ma żadnej proporcji, jak jej nie ma między niebytem a bytem.

To rozumowanie św. Tomasza jest całkowicie poprawne. Chcąc ostatnią część argumentacji uczynić jeszcze bardziej oczywistą, możemy jej nadać postać, jaką mają wywody ze *Sum. c. Gent.*, lib. II, cap. XX, które również zmierzają do wykazania, że stworzenie z niczego domaga się mocy nieskończonej: Tam, gdzie nie ma żadnej [realnej] możności zaistnienia czegoś, tam chodzi o wypadek, przy którym wykraczamy poza wszelką określoną odległość zachodzącą między [realną] możnością zaistnienia a aktualnym istnieniem. Wobec tego moc czynnika działającego w takich warunkach musi wykraczać poza wszelką proporcję z czynnikiem kształtującym coś z istniejącej już materii, czyli musi to być moc nieskończona⁷¹.

Chcąc zaakceptować to bardzo intuicyjne rozumowanie musimy pamiętać o tym, by słów o wykraczaniu poza wszelką określoną odległość między realną możnością zaistnienia a aktualnym istnieniem nie brać w sensie nieskończonej odległości całkowitego niebytu od takiej czy innej aktualnej postaci danego jestestwa. Wszak założenie takiej jednostronnie nieskończonej odległości byłoby założeniem odległości pozytywnej, a tymczasem to nie miałoby sensu, gdyż odległość pozytywna może znaleźć realizację tylko między dwoma członami należącymi do dziedziny rzeczywistości, a więc *inter extrema positiva*, jak się wyraził Jan Duns Scot⁷², w omawianym zaś wypadku jeden tylko człon wchodzi w sferę rzeczywistości, bo drugi jest jej zupełnym zaprzeczeniem.

Gdy idzie o myśl samego św. Tomasza, to chociaż ten autor nie dopowiedział jej do końca w cytowanym tekście ze *Sum. c. Gent.*, to jednak

⁷¹ „... ubi omnino potentia praeexistens subtrahitur, exceditur omnis determinatae distantiae proportio, et sic necesse est potentiam agentis quae aliquid instituit nulla potentia praeexistente, excedere omnem proportionem quae posset considerari ad potentiam agentis aliquid ex materia facientis”.

⁷² *Quaestiones in lib. IV. Sententiarum*, dist. I, quaest. I, ed. Lucae Waddini, Lugduni MDCXXXIX, Scoti oper. t. VIII, s. 22. Duns Scot trafnie zauważył (tamże, s. 21), że gdy porównujemy nicość z nicością, nie stajemy wobec żadnej odległości (*comparando nihil ad nihil, nulla est distantia*).

zdaje się nie ulegać wątpliwości, że miał na uwadze założenie jednostronnie nieskończonej odległości, jak utrzymuje w swym komentarzu *Franciscus Sylvester z Ferrary*⁷³. Za taką interpretacją myśli św. Tomasza przemawia roz. XLIII pierwszej księgi *Summy Filozoficznej*, gdzie czytamy, że to, co jest całkowitym niebytem, jest nieskończenie odległe od swego istnienia aktualnego (*quod omnino non est, infinite distat ab actu*). Taką interpretację sugerują nam również *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, in lib. IV, dist. V, qu. I, a. 3, solut. 3, ad 5, i *De potentia Dei*, qu. III, a. 4, *corpus art.* i ad 2, w których to tekstach zostało najwyraźniej powiedziane, że odległość, jaka ma zachodzić między niebytem a aktualnym istnieniem czegoś skończonego, jest odległością nieskończoną z jednej swej strony, mianowicie od strony niebytu⁷⁴. Pojął więc św. Tomasz rzeczoną odległość jako odległość pozytywną.

Takie ujęcie jest jednak bezsensowne i nic dziwnego, że wystąpił przeciwko niemu Duns Scot.⁷⁵ Niestety myśliciel franciszkański przeciwstawił ujęciu św. Tomasza ujęcie również bezsensowne, bo wyrażające się w twierdzeniu, że gdy idzie o byt stwarzalny (*ens creabile*) i o jego przeciwieństwo, o całkowitą nicłość, to oba te człony stykają się ze sobą bezpośrednio (*sunt immediata*). Ponieważ tego rodzaju sformułowanie nie ma sensu z tego samego powodu, co teza św. Tomasza o jednostronnie nieskończonej odległości, dlatego nie potrzebujemy poddawać szczegółowej analizie krytycznej twierdzenia Scota, że do stworzenia z niczego bytu skończonego nie potrzeba mocy nieskończonej. Kwestionując sensowność głównej podstawy tego twierdzenia, możemy odrzucić samo twierdzenie⁷⁶. Ale podobnie przejdziemy do porządku nad próbami poczynionymi przez św. Tomasza, by argumentację za koniecznością posiadania nieskończonej mocy do powołania czegoś z niebytu do bytu oprzeć na założeniu nieskończonej odległości nicości od istnienia aktualnego. Rezygnując z tego założenia przyjmujemy jednak to, co św. Tomasz mówi o braku wszelkiej

⁷³ Komentarz do wymienionego rozdziału *Summy Filozof.*, *Sancti Thomae Aquinatis opera omnia iussu edita Leonis XIII*, t. XIII, Romae MCMXVIII, s. 312, n. VII, 2.

⁷⁴ W *Scriptum super libros Sententiarum* wypowiedział św. Tomasz tę tezę z pewnymi zastrzeżeniami, twierdząc, że wymieniona odległość jest w pewien sposób (*quodammodo*) nieskończona od strony całkowitego niebytu.

⁷⁵ Dz. cyt., s. 20—23.

⁷⁶ Poza wymienioną podstawę wyszedł Duns Scot dopiero przy końcu swoich wywodów, gdy pisał: „*Ad rationem iuxta hoc factam, de improporzione nullius potentiae ad aliam potentiam, concedo, quod distantia nullius potentiae ad actum, non habet proportionem aliquam ad illam, quae est alicuius potentiae ad actum: sed hoc est, quia una est distantia positiva inter extrema positiva extens: alia autem non est positiva, quia eius alterum extremum est nihil: positivi autem ad non positivum, nulla est proportio, sicut nec entis ad nihil. Sed ex ista improporzione non sequitur, quod virtus quae potest super istam, sit improporcionabilis virtuti, quae potest super illam, quia positivum non est improporcionabile alteri positivo, nisi propter infinitatem in altero: in aliis autem distantibus fuit improporzione, non quia fuerit infinitas in altero, sed quia altera non habuit aliquam quantitatem, secundum quam potuit proportionari.*” (Dz. cyt., s. 122, 123, n. 13). Trudno nie zauważyć, że Duns Scot dlatego doszedł w tych wywodach do wniosku sprzecznego z wnioskiem przyjętym przez św. Tomasza z Akwinu, gdyż zamiast rozpatrzyć, co zawierają wirtualnie przesłanki analizowanej argumentacji, przeszedł pospiesznie do swoich własnych przesłanek, by na nich oprzeć swój sprzeciw.

proporcji z wypadkami, przy których z realnej możności kształtuje się aktualna postać jakiegoś bytu, a to nam wystarczy do tego, by opowiedzieć się za brakiem wszelkiej proporcji między przyczyną stwarzającą z niczego a czynnikami pracującymi nad nowymi kształtami w oparciu o określoną realną możność, czyli aby przypisać owej przyczynie moc nieskończoną. Wprawdzie przy takim ujęciu argumentacji św. Tomasza znika paralelizm, który się wyrażał w nieskończonej odległości nicości od bytu skończonego i w nieskończonej mocy sprawczej przyczyny stwarzającej z niczego, ale ten paralelizm, zresztą bardzo niedoskonały, nie jest wcale konieczny dla utrzymania głównej myśli argumentacji. Bo żeby można było dojść do wniosku, że przyczyna stwarzająca z niczego jest bez żadnej proporcji z przyczynami działającymi w oparciu o określoną możność realną, czyli że jest bytem o nieskończonej mocy sprawczej, wystarczy przyjąć, że tam, gdzie nie ma żadnej realnej możności zaistnienia czegoś, tam, z racji nieistnienia tej możności, nie znajdujemy żadnej proporcji z wypadkami, przy których realna możność służy za tworzywo dla określonej postaci jakiegoś bytu aktualnego. Że tak faktycznie jest, tego dowodem m. in. jest argumentacja ks. Macieja Sieniatyckiiego, który choć był zdania, że „przy stwarzaniu materia jest nieskończenie odległa od skutku”⁷⁷, to jednak w rozumowaniu uważanym przez siebie za najbardziej oczywiste pominął zupełnie wzmiankowane założenie. „Skutek — pisał ks. Sieniatycki — jest wynikiem iloczynu z siły sprawczej i materii. Zaznaczamy to równaniem $e = mv$, gdzie $e = effectus$ (skutek), $m = materia$, $v = virtus$ (siła). W miarę jak m będzie się zmniejszało, musi rość v , by ten sam skutek sprawić. Gdy $m = 0$, wtedy v musi się równać — ∞ ”⁷⁸.

4. Jeżeli przyczynie zaistnienia wszechświata trzeba przypisać moc nieskończoną, to w takim razie musimy powiedzieć, że ta przyczyna jest B o g i e m, bo chociaż nasze wywody prowadzą nas tylko do przypisania jej względnej mocy nieskończonej (*potentia infinita secundum quid*), tzn. mocy dostosowanej do stwarzanych bytów, a nie mocy nieskończonej pod każdym względem (*potentia infinita simpliciter*)⁷⁹, to jednak nie może ulegać wątpliwości, że jestestwo, ukazujące się nam pod aspektem względnie nieskończonej mocy sprawczej, musi posiadać bez żadnych ograniczeń tę pełnię doskonałości, jaką wiążemy z pojęciem Boga. Jeżeliby bowiem

⁷⁷ Dz. cyt., s. 60.

⁷⁸ Tamże. — Z przytoczonego w przypisku 12-ym tekstu Dunska Scota widzimy również, że mimo odrzucenia idei nieskończonej odległości nicości od realnego istnienia aktualnego można mówić o braku proporcji między wypadkiem, w którym nie ma żadnej realnej możności do aktualnego zaistnienia, a wypadkami występowania takiej możności.

⁷⁹ Na tę okoliczność, że założenie stworzenia z niczego upoważnia nas tylko do mówienia o względnej mocy nieskończonej, zwrócił już uwagę św. Tomasz z Akwinu w cyt. wyż. miejscu z komentarza do *Sentencji Lombarda*. Niestety, doktor powszechny powiązał swoje wywody z ideą nieskończonej odległości mającej zachodzić między całkowitym niebytem a aktualnym istnieniem czegoś. Oto, co czytamy: „...creatio non habet quantitate ex distantia non entis ad ens, sed ab ente quod creatur; et ideo non oportet quod potentia creantis proportionetur distantiae quae est inter ens et non ens, sed solum ei quod creatur, quod non est infinitum; et ideo non requiritur potentia infinita simpliciter, sed infinita secundum quid ut scilicet commensurata alicui materiae determinatae, sicut sunt omnia agentia naturalia et materialia...”

wymienionemu jestestwu brakowało jakiejs doskonałości, którą w naszym sposobie pojmowania wyodrębniamy w Bogu od Jego mocy stwórczej, lub gdyby to jestestwo posiadało jakąś doskonałość z pewnym ograniczeniem, już byłoby pod jakimś względem ograniczone w swej mocy powołania do istnienia naszego wszechświata, już jego relatywna do tego wszechświata moc stwórcza nie byłaby nieskończoną. Św. Tomasz z Akwinu miał więc słuszną, gdy względną nieskończoną moc stwórczą wiązał z istotą nieskończoną (*essentia infinita*), z istnieniem z siebie, z posiadaniem wszystkiego w formie czystej doskonałości, z całkowitą pojedynczością.⁸⁰

Ponieważ fakt zaistnienia wszechświata daje się wyłącznie zrozumieć przy założeniu istnienia i działania istoty mogącej się utożsamiać tylko z Bogiem, dlatego przy realistycznej teorii pojęć możemy nasze rozumowanie redukcyjne, tłumaczenie⁸¹, zakończyć wnioskiem, że B ó g r z e c z y w i ś c i e i s t n i e j e .

5. W przedstawionej tu argumentacji nie odwoływałem się do cechy przygodności, jaka przysługuje bytom otaczającego nas wszechświata. Jeżeli więc moje wywody są poprawne, nie jest prawdą, żeby do przeświadczenia o istnieniu Boga można było dojść tylko na drodze takiego czy innego argumentu z przygodności wszechświata. Ale choć punktu wyjścia mojej argumentacji nie stanowiła cecha przygodności, to jednak nie można zaprzeczyć, że ta cecha, choć nie wymieniona, stoi domyślnie u podstaw powyższych wywodów. Wszak w moim rozumowaniu bazuję na fakcie początku czasowego wszechświata, a to, że wszechświat nie zawsze istniał, to, że miał początek w swym trwaniu czasowym, jest dowodem, że ten wszechświat jest zespołem bytów przygodnych, niekoniecznych, mogących istnieć i nie istnieć, bo to, co jest bytem koniecznym, do czego istoty należy istnienie, istnieje zawsze, bez żadnego początku. Sprawdza się więc w stosunku do mojej argumentacji *ex inceptiōne mundi* to, co ks. Ignacy R ó ż y c k i twierdzi ogólnie, że każdy dowód istnienia Boga jest dowodem z przygodności, jeżeli nie formalnie, to przynajmniej w znaczeniu przyczynowym, bo choć nie wszystkie dowody mają za podstawę stosunek przygodności, to jednak wszystkie fakty, które stanowią ich punkt wyjścia, wypływają z przygodności⁸².

6. Przy retrospektywnym rzucie oka na moją argumentację nie chciałbym przemilczeć tego, że w tłumaczeniu zaistnienia wszechświata, które prowadzi do przeświadczenia o istnieniu Boga, nie wszystko jest dla nas w pełni zrozumiałe. Częściowo w głęboki mrok pogrąża się pojęcie stworzenia przez Boga z niczego, pojęcie powołania do istnienia przez Boga całego bytu danego jestestwa, a więc bez posłużenia się jakimś materiałem wpięty w istniejącym. Musimy z całą lojalnością powiedzieć, że my, którzy z doświadczenia znamy jedynie powstawanie czegoś nowego z istniejącego już bytu, nie jesteśmy w stanie pozytywnie zrozumieć, w jaki sposób może się dokonać coś takiego, jak stworzenie z niczego. Odwoływanie się do nieskończonej mocy Bożej czy do tego, że Bóg jest całym aktem, doskonałością, nie zdaje się naszemu rozumowi coś efektywnie

⁸⁰ *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, 1. c.; *Compendium theologiae*, 1. c.

⁸¹ W podziale form rozumowania idę za studium Jana Łukasiewicza *O nauce*², Lwów 1936. Zob. w tym studium s. 15—17.

⁸² Dz. cyt., nr. 363. — Por. jeszcze w tym samym dziele nr. 532.

1 adekwatnie wyjaśniać. Na wskazaną przez nas niemożność zrozumienia zwrócił już uwagę Paweł S c h a n z, Wilhelm K o c h⁸³ i H. P i n a r d⁸⁴.

Ale choć pojęcie stworzenia z niczego przez Boga jest dla nas ciemnym pojęciem, to jednak ta okoliczność nie może być wystarczającym powodem do odrzucenia tego pojęcia. Wszak jedynie przez odwołanie się do pojęcia stworzenia z niczego przez Boga możemy zadowalająco wytłumaczyć zaistnienie wszechświata. Wymienione pojęcie trzeba więc mimo tajemniczości jego treści uznać ze św. Tomaszem z Akwinu za pojęcie filozoficzne⁸⁵, choć autorowie przedchrześcijańscy nie doszli do jego sformułowania, jak już na to zwrócili uwagę m. in. Jan od św. Tomasza⁸⁶ i o. A. D. S e r t i l l a n g e s⁸⁷. Gdybyśmy zaistnienie wszechświata przedstawiali sobie za Russellem jako zaistnienie zupełnie spontaniczne, musielibyśmy po głębszej refleksji przyznać, że taka interpretacja wymienionego faktu czyni go dla nas czymś zupełnie niezrozumiałym, czymś całkowicie irracjonalnym. Jeżeli więc mamy wybierać między tłumaczeniem, które nie we wszystkim jest dla nas jasne, ale które przynajmniej w części daje nam ostatecznie zrozumieć zaistnienie wszechświata, a negacją tego tłumaczenia, przy której rzeczony zaistnienie przechodzi w sferę całkowitej irracjonalności, to trudno nam nie opowiedzieć się za częściowo rozświetlającym tłumaczeniem. Bierzemy tu stronę logosu nie dlatego, że będąc istotami rozumnymi, spontanicznie oglądamy się za śladami rozumu w otaczającym nas świecie, ale dlatego, że badając coraz głębiej

⁸³ „Niemand kann diesen Begriff entbehren — pisali o pojęciu stworzenia z niczego ks. Schanz i ks. Koch — niemand wird aber von ihm erwarten, dass er ihn in die Werkstatt Gottes einführe und das Wie der göttlichen Schöpfungstätigkeit vor Augen stelle.“ Paul S c h a n z, *Apologie des Christentums*, erster Teil: *Gott und die Natur*, vierte, vermehrte und verbesserte Auflage, herausgegeben von Wilhelm Koch, Friburg i. Br. 1910, s. 668.

⁸⁴ „Le comment de la création — twierdzi ten autor — reste mystérieux.“ *Création, Dictionnaire de théologie catholique* A. V a c a n t a, E. M a n g e n o t a i E. A m a n n a, tom trzeci, część druga, Paryż 1939, kol. 2037.

⁸⁵ W *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, *Commentum in lib. II Sent.*, dist. I, qu. I, a. 2, św. T o m a s z utrzymywał, „quod creationem esse non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat“. Podobnie wyraził się myśliciel średniowieczny w *De potentia Dei*, qu. III, a. 5: „...ratione demonstratur et fide tenetur quod omnia sint a Deo creata“.

Nie jest dogmatem w Kościele katolickim, że do przyjęcia stworzenia wszechświata z niczego można dojść przy pomocy samego rozumu, bo jak wyjaśnili Ojcowie Soboru Watykańskiego w dyskusji nad pierwszym kanonem dołączonym do rozdziału pierwszego konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej: „Etsi in canone legatur vocabulum «Creator», non ideo definitur, creationem proprie dictam ratione demonstrari posse.“ Jednakowoż, jak dowodzi P i n a r d (studium cyt. wyż., kol. 2192-2194), z dogmatu głoszącego możliwość poznania prawdziwego Boga „który jest Stwórcą, wynika jako wniosek teologicznie pewny, że rozum ludzki przynajmniej w zasadzie, jeżeli nie u wszystkich jednostek, jest zdolny do poznania konieczności stworzenia z niczego.

⁸⁶ Dz. cyt., vol. II, *Phil. nat.* I p., qu. XII, a. 1, s. 249 b 25—28.

⁸⁷ *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris, 1945, s. 5, 6; *Le Christianisme et les philosophies*, t. I, s. 50, 51, 147—150, 154, 170.

O. S e r t i l l a n g e s pisze na s. 50 pierwszego tomu tego drugiego dzieła, że wprawdzie platończyk E u d o r u s i niektórzy neopitagorejczycy głosili przyczynowość Jedni w odniesieniu do samej nawet materii, ale nie jest rzeczą jasną, jak pojmowali Jedni i jej powszechną przyczynowość.

ten świat, przekonujemy się, ile w nim jest zgodności z rozumem, tak że nawet w tych wypadkach, w których ta zgodność nie jest dla nas oczywista, ufamy, że ona faktycznie istnieje.

Chciałbym jeszcze podkreślić, że gdy idzie o działanie Boże, nie podobna domagać się, żeby w nim wszystko było dla nas zrozumiałe, skoro Bóg przewyższa w sposób nie dający się wypowiedzieć to wszystko, co poza Nim istnieje i co możemy pomyśleć⁸⁸. Fakt więc, że zupełnie nie rozumiemy, jak może się dokonać stworzenie z niczego, powinien być dla nas raczej wskaźnikiem, że w naszych dociekaniach znaleźliśmy się na dobrej drodze, że naprawdę zbliżyliśmy się do Bytu, o którym, jak zauważył św. Tomasz z Akwinu, lepiej wiemy, czym nie jest, niż czym jest⁸⁹. Ks. Schanz i ks. Koch mieli niewątpliwie słuszną, gdy twierdzili,⁹⁰ że trzeba byłoby być Bogiem, żeby można było rozumowo do głębi przeniknąć akt stworzenia z niczego.

⁸⁸ „...super omnia quae praeter ipsum sunt et concipi possunt ineffabiliter excelsus”. *Vaticanum*, Const. de fide catholica, cap. I. — Przytoczone słowa wyrażają nie tylko stanowisko wiary, ale również i stanowisko rozumu.

⁸⁹ „Magis... manifestatur nobis de ipso quid non est, quam quid est...” *Sum. theol.*, I, qu. I, a. 9, ad 3. — Zob. jeszcze *Sum. c. Gent.*, lib. I, cap. XIV i XXX.

⁹⁰ Dz. cyt., 1. c.

STANOWISKO LUDWIKA PASTORA W HISTORIOGRAFII PAPIESTWA

W roku ubiegłym minęło sto lat od daty urodzenia wielkiego historyka, Ludwika Pastora. Ta okoliczność była okazją do napisania poniższych uwag o stanowisku Pastora w historiografii, głównie jednak w historiografii papiestwa, gdyż w tej dziedzinie Pastor położył największe zasługi.

I

Naprzód parę dat z jego życia.¹ Urodził się przed stu laty, w dniu 31 stycznia 1854 r., w Akwizgranie, potem rodzice przenieśli się z synem do Frankfurtu nad Menem, wówczas stolicy Związku Niemieckiego, miasta znanego już w VIII w., będącego potem wolnym miastem cesarskim aż do r. 1866. Tu od poł. XIV wieku koronowali się cesarze. W tej atmosferze wspomnień historycznych wychowywał się młody Ludwik. Przez pierwsze lata życia aż do śmierci ojca, protestanta, należał do jego wyznania, dopiero potem ogromnie pobożna matka zaczęła go wychowywać po katolicku. Pod względem społecznym należał do klasy mieszczańskiej. Ojciec był bogatym kupcem, miał nim też zostać i syn, ale od początku zajęcie to go nie pociągało. Więcej interesowała go historia, stare monety i książki historyczne. Przyczynił się niewątpliwie do tego nauczyciel domowy a także szkoła średnia. Nauczycielem historii w gimnazjum, do którego chodził Ludwik Pastor, był ks. Janssen, już wówczas poważny, a później sławny historyk katolicki. Wywarł on na Pastora wpływ ogromny, historyk papieży zachował pamięć o tym przez całe życie. Janssen przekonał ostatecznie i matkę Pastora, by pozwoliła synowi poświęcić się karierze naukowej. Pracując sam nad historią narodu niemieckiego od XV do poł. XVII wieku, nad skutkami, jakie w życiu narodu wywołała reformacja, Janssen zachęcał swojego młodego ucznia do zaję-

¹ *Pastor Ludwig von*, w wyd. *Deutschlands, Osterreich, Ungarns und der Schweiz Gelehrte, Künstler und Schriftsteller in Wort und Bild*, III wyd. Hanower 1911, s. 414; *Ludwig Freiherr von Pastor* — autobiografia w wyd. przez S. Steinberga, *Die Geschichtswissenschaft in Selbstdarstellungen*, t. II, Lipsk 1926, s. 169—198; *Pastor Ludwig Freiherr, Tagebücher, Briefe, Erinnerungen*, wyd. Wilhelm

cia się odrodzeniem Kościoła w XVI i XVII wieku, tj. sprawą, która była w ówczesnej historiografii katolickiej niedoceniana, a w protestanckiej bądź lekceważona, bądź przedstawiana niedokładnie. Dnia 8 grudnia 1873 roku Janssen dał swemu 19-letniemu uczniowi do czytania historię papieża Rankego.² Wywarła ona ogromne wrażenie na Pastorze i już podczas jej czytania postanowił poświęcić się temu samemu tematowi, ale ujętemu po katolicku. Janssen aprobował ten zamiar swego nie mającego jeszcze matury ucznia.

Rzadko kiedy w historii nauki zdarza się, by ktoś tak wcześnie obrał sobie kierunek studiów szczegółowych, a nawet dokładnie temat pracy, i aby pozostał temu tematowi wierny przez całe życie, jak to zrobił Pastor. Dziejom papieństwa miał się on odtąd poświęcić przez blisko 55 lat.

Pierwszą zaprawę metodyczną dał mu sam Janssen, który przygotowywał przy jego pomocy do druku swoją historię narodu niemieckiego od schyłku Średniowiecza. Potem Pastor studiował kolejno w Lowanium, Bonn, Berlinie i w Wiedniu. Profesorów miał wybitnych: w Bonn Maurycego Rittera, w Berlinie Waitza, Droysena i Treitschkego, pracował w seminarium Rittera i Waitza, ale żaden z nich, może poza dwoma pierwszymi, nie wywarł na Pastora większego wrażenia. Moritz Ritter, u którego pisał pierwszą pracę seminaryjną, był ostatnim uczniem Rankego, miał rozległą wiedzę i doskonale opanowaną metodę, ale był starokatolikiem, ortodoksyjnych katolików nie lubił, obcowanie z nim — jak pisze sam Pastor — nie było łatwe.³

Jeszcze mniej podobali się Pastorowi Droysen i Treitschke ze względu na swój skrajny nacjonalizm i wycieczki przeciwko katolikom, większy wpływ mógł za to wywrzeć prof. Jerzy Waitz. Świetny badacz dziejów ustroju Niemiec, kładł on nacisk na dokładność korzystania ze źródeł; umysł suchy, pozbawiony fantazji i, choć uczeń Rankego, daleki od jego

Wühr, Heidelberg 1950; I. Ph. Dengel, *Ludwig Freiherr v. Pastor*, „Historisches Jahrbuch“ 49 (1929), s. 1—32 i oddz. Monachium 1929; id., *Pastor*, „Deutsches Biographisches Jahrbuch“, t. X: Das Jahr 1928, Stuttgart 1931, s. 207—219; id., *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. VII, Fryburg bad. 1935, 1018—1020; E. Göller, *Ludwig von Pastor der Geschichtsschreiber der Päpste*, „Der katholische Gedanke“ II (1929), s. 137—155; K. Löffler, *Ludwig von Pastor*, „Hochland“ IX (1912), s. 529—544; *Ludwig von Pastor, Denkschrift an den 70. Geburtstag zum 40. Jahrestag des erstmaligen Erscheinens der „Geschichte der Päpste“*, herausgegeben von seinen Freunden, als Manuskript gedruckt, Fryburg bad. 1926; M. Schermann, *Ludwig von Pastor, Ein Gedenkwort zum siebzigsten Geburtstag* — wstęp do k. Pastora, *Charakterbilder katholischen Reformatoren*, Fryburg bad. 1924, s. 139—160; H. Srbik, *Ludwig von Pastor. Neue Oesterreichische Biographie*, cz. I, t. 7, Wiedeń 1931, s. 201—206; A. Pelzer, *L'Histoire Louis von Pastor d'après ses journaux, sa correspondance et ses souvenirs*, „Revue d'histoire ecclésiastique“ 46 (1951), s. 192—201; E. Raitz von Frentz, *Ludwig von Pastor als Historiker und Geschichtszeuge*, *Schweitzer Rundschau* N. F. 51 (1951), s. 345—353; F. Cognasso, *Pastor*, *Enciclopedia Cattolica*, IX (1952), s. 925—928; J. Brodrick, *Pastor and his History*, „The Month“ VII (1953), s. 41—47. Artykuły czysto panegiryczne pomijam.

² Leopold Ranke, *Die römischen Päpste, ihre Kirche und ihr Staat im 16 und 17 Jahrhundert*, 3 tomy, B. 1834—1839. Później rozszerzone na wiek XVIII i XIX nosiło w wydaniach od r. 1878 tytuł *Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten*. Korzystałem z X wydania (Lipsk 1900). O pierwszym wrażeniu tego dzieła na Pastora zob. tegoż *Tagebücher*, s. 33.

³ Pastor, autobiografia u Steinberga, s. 4 i *Tagebücher*, s. 69. O M. Ritterze por. W. Goetz, *Moritz Ritter*, „Historische Zeitschrift“ 131 (1925), s. 472—495.

szerokości horyzontu historycznego, był za to dobrym pedagogiem.⁴ „*Moje najlepsze prace — jak sam mówił — to moi uczniowie.*“⁵ Na uniwersytecie wiedeńskim Pastor niewiele, zdaje się, skorzystał. Znakomity ówczesny paleograf i dyplomatyk, Teodor Sickel, nie chciał go przyjąć na swe seminarium. Nawiązał za to Pastor i tu stosunki z wybitnymi katolikami, jak np. Karol Adolf Konstantyn v. Höfler, a zwłaszcza Onno Klopp, konwertyta z protestantyzmu, historyk ogromnie płodny, polemizujący skutecznie z badaczami protestanckimi piszącymi o XVI i XVII wieku, zdecydowany przeciwnik Prusaków.⁶ Po Janssenie on niewątpliwie wywarł największy wpływ na Pastora. Ale jako gorliwy katolik, choć dobrze zapowiadający się badacz, nie mógł jednak Pastor doktoryzować się w ówczesnym Wiedniu. Zrobił to w roku 1878, w Grazu, u podobnego sobie przekonaniami profesora Jana Weissa. Onno Klopp pomógł mu w dostaniu się do źródeł watykańskich, bo go przedstawił nuncjuszowi wiedeńskiemu, Jacobinie-mu, a ten polecił go w Rzymie. Z ogromnym trudem jednak, po przeszło miesiącu starań, otrzymał Pastor w styczniu 1879 r. pozwolenie na korzystanie z rękopisów archiwalnych watykańskich, ale nie w samym archiwum, lecz w bibliotece i z warunkiem pokazywania swych notat prefektowi archiwum, który zresztą szereg notatek mu zabrał. Sytuacja się zmieniła, gdy prefektem archiwum został wybitny historyk, kardynał Józef Hergenröther. Zwrócił on młodemu badaczowi skonfiskowane notatki, pozwolił na korzystanie z inwentarza. Zachęcony tym Pastor złożył mu memoriał o potrzebie wydawnictwa źródeł do XVI wieku z Archiwum Watykańskiego. Miało ono nosić nazwę *Corpus Catholicorum* i być przeciwstawieniem wychodzącego już od roku 1827 wydawnictwa protestanckiego, *Corpus Reformatorum*. Do wykonania tego projektu na razie wprawdzie nie doszło⁷, ale memoriał Pastora przyczynił się do załatwienia sprawy znacznie donioślejszej. W parę lat potem (w r. 1883) papież Leon XIII częściowo otworzył dla wszystkich Archiwum Watykańskie, które dotąd było niedostępne nawet dla kardynałów pod karą ekskomuniki.⁸

Ogłosiwszy w roku 1880 podstawową książkę o próbach zjednoczenia Kościoła w czasie rządów Karola V oraz korespondencję nuncjusza Conta-

⁴ O nim E. Fueter, *Geschichte der neueren Historiographie*, Monachium 1936, s. 487-488; K. Tymieniecki, *Charakterystyka naukowej działalności Stanisława Smolki (1854—1924)*, „Życie i Myśl“ I (1950), s. 483—485. Pastor zaatakował jednak Waitza za jego tendencyjność w stosunku do katolików, ob. Pastor, *Georg Waitz als preussischer Geschichtsmonopolist*, „Katholik“ 55 (1875), s. 435 i ns.

⁵ E. Göller, dz. cyt., s. 145.

⁶ J. Uttenweiler, *Klopp Onno, Lexikon f. Theol. u. K.* VI, (1934), 48—49; E. L. słowski, *Die Entwicklung Onno Kloppls. Ein Beitrag zum Problem Persönlichkeit und Geschichtsauffassung*, „Hist. Jahrbuch“ 56 (1936), s. 481—498. Nie znam pracy W. v. Kloppla, *Onno Klopp, Leben und Wirken*, wyd. F. Schnabel, Monachium 1950. Onno Klopp wywarł wpływ także i na Janssen, ob. G. Beyerhaus, *Ein Mitarbeiter an Janssens Geschichte des deutschen Volkes*, „Hist. Zeitschr.“ 132 (1925), s. 465—471. Specjalnie o stosunku Pastora do Kloppla ob. W. Klopp, *Die Beziehungen Ludwig Pastors zu Onno Klopp*, „Jahrbuch der Österr. Leo-Gesellschaft“, 1934, s. 18—64.

⁷ Wznowił go w r. 1915 prof. historii Kościoła w Münster, Józef Greving, choć doczekał się druku tylko I tomu w r. 1909. Kontynuował je po nim jego następca na katedrze w Bonn, Albert Ehrhard, jako przewodniczący *Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum*, choć właściwym wydawcą był Wilhelm Neuss i inni. Do wojny wyszło 21 tomów.

⁸ Tak mówił do Pastora kard. sekretarz stanu, Nina. Ob. Pastor — autobiogr., s. 8.

riniego⁹, mając zresztą za sobą i szereg prac drobniejszych, Pastor chciał się habilitować, ale to wcale nie było łatwe. O karierze uniwersyteckiej w Niemczech ani w Wiedniu nie było co myśleć, habilitował się więc na podrzędnym uniwersytecie austriackim w Innsbrucku, w lutym 1880 roku. Dopiero po jedenastu miesiącach, i to nie bez starań przyjaciół Pastora, habilitację zatwierdziło wiedeńskie ministerium oświaty. Ale choć pracował i nadal naukowo bardzo wydatnie, o awansie nie mógł na razie myśleć. Starania o dostanie się na uniwersytet w Pradze czeskiej pozostały bez skutku. Gdy wydał pierwszy tom swej historii papieży, kolega z wydziału, profesor Busson, powiedział mu wprost: „Może pan jeszcze tuzin takich tomów napisać, na profesora nie będzie pan proponowany, jeśli nie zmieni swego kierunku.“¹⁰ Ten kierunek to był ultramontański, jak wówczas mówiono, katolicyzm Pastora. I znowu dopiero po staraniach wpływowych przyjaciół w Wiedniu, Pastor został w r. 1886 profesorem nadzwyczajnym, a w rok potem zwyczajnym, w Innsbrucku. Starania o przeniesienie na inny uniwersytet i teraz nie odniosły skutku. Za to w r. 1901 został dyrektorem austriackiego Instytutu Historycznego w Rzymie. W r. 1908 cesarz austriacki nadał mu dziedziczne szlacheństwo, w r. 1916 tytuł barona.¹¹ Po pierwszej wojnie światowej został mianowany posłem austriackim przy Stolicy Apostolskiej. Umarł w dniu 30 września 1923 roku.

Jako profesor wykładał podobno dobrze, ale szkoły nie stworzył, miał tylko dwóch uczniów wybitniejszych: Ignacego Filipa Dengela, który też został jego następcą na katedrze uniwersyteckiej i w austriackim Instytucie Historycznym w Rzymie, oraz jezuitę Emila Michaela.

Był szczerym z przekonania katolikiem i z tym się nie krył. Ale był także obcy i niechętny wszystkim prądom krytycznym nurtującym na przełomie XIX i XX wieku katolicyzm niemiecki. Nie rozumiał również potrzeby zmian społecznych, nie widział ani wokół siebie, ani w historii kwestii społecznej. Był na wskroś konserwatystą, co musiało zrażać do niego nawet wielu katolików. Tak np. ustąpił z komitetu redakcyjnego czołowego pisma historycznego katolików niemieckich „Historisches Jahrbuch“, gdyż współpraca z nim okazała się trudna. Obraził się z powodu słusznej zresztą recenzji o książce jezuitę Michaela.¹² Z dziennika Pastora widać, jak był niechętny np. w stosunku do tych ludzi, którzy nie podzielali jego konserwatyzmu, jak Hertling, Grauert, Ehrhard, Merkle, choć byli to i katolicy, i wybitni badacze.

Zagadkową rolę odegrał Pastor w Rzymie w r. 1907. Nie wiadomo dokładnie, kto namówił papieża Piusa X do projektu utworzenia Instytutu katolickiego dla rozwoju nauk. Miała to być instytucja popierająca naukę przez publikację prac naukowych i udzielanie funduszy na ich prowadzenie. Na czele miał stanąć kardynał Marian Rampolla. Wybór był naprawdę dobry, bo kardynał ten był poważnym uczonym, zajmował się

⁹ *Die kirchlichen Reunions Bestrebungen während der Regierung Karls V, Fryburg bad. 1879; Die Korrespondenz des Kardinals Contarini während seiner deutschen Legation 1541, Münster 1880.*

¹⁰ Pastor, autobiogr., 12. Por. też *Tagebücher*, s. 184-185.

¹¹ Freiherr von Campersfelden. Nazwiska tego Pastor nie używał, ale tytułem „von“ i „Freiherr“ posługiwał się w swej korespondencji.

¹² W. Goetz, *Ludwig Pastor*, „Frankfurter Zeitung“ z 12. X 1928 i w „Hist. Zeitschrift“ 145 (1932), s. 559.

czynnie archeologią i wtedy także, gdy był sekretarzem stanu Leona XIII. Na drugim międzynarodowym kongresie archeologów w r. 1900, mimo nawалу pracy politycznej, wystąpił aż z dwoma referatami.¹³ Po ustąpieniu z sekretariatu stanu wydał gruntowną monografię o św. Melanii.¹⁴ Sekretarzem generalnym Instytutu miał zostać prof. Pastor. I oto niespodziewanie Pius X odstąpił od swego zamiaru. Zaważyła na tej decyzji niewątpliwie obawa przed modernizmem, ale dokładniej mówiąc — jakieś intrygi nie zawsze szczęśliwych doradców papieża. Autor monografii o Piusie X, ks. Józef Schmidlin, twierdzi, że Pastor w tych intrygach odegrał szczególną rolę.¹⁵ Akademię utworzył dopiero papież Pius XI w r. 1936.

Niejasną też rolę odegrał Pastor w sprawie Schnitzera, który w swych badaniach nad Savonarolą doszedł do innych wyników niż autor historii papieży. Schnitzer twierdził, że już w roku 1898 Pastor starał się o umieszczenie jego prac na indeksie i że w roku 1926 przyczynił się do odebrania mu wstępu do Archiwum Watykańskiego. Wprawdzie Pastor obydwu tym posądzeniom zaprzeczył, ale Schnitzer powtórzył swój zarzut, dowodząc, że o umieszczenie jego prac na indeksie starał się przyjaciel Pastora, biskup z Brixen, Aichner.¹⁶ Byłoby to może nieprzekonywujące, bo z przesłanek o staraniach Aichnera i o przyjaźni jego z Pastorem nie wypływałby jeszcze wniosek, że biskup brixenński działał pod wpływem Pastora, gdyby nie to, że w ogłoszonym w r. 1950 dzienniku Pastor pisze wyraźnie, iż w swej polemice ze Schnitzerem na temat Savonaroli radził się księcia biskupa z Brixen.¹⁷ W ten sposób zarzut Schnitzera nabiera cech poważnego prawdopodobieństwa.

Oprócz historii papieży Pastor ogłosił szereg prac naukowych z dziedziny historii sztuki i historii Kościoła w XVI wieku oraz parę monografii o wybitnych postaciach z dziejów Niemiec i Austrii XIX i XX wieku. Niektóre z nich są to po prostu panegiryki.¹⁸ Ale sławę światową zjednała mu tylko wielka, w 16 tomach, a 22 książkach, *Historia papieży od schyłku średniowiecza* wydana w latach 1886 — 1933, obejmująca dzieje papieży od połowy XV w. (szkicowo nawet od początku w. XIV) aż do końca w. XVIII, tj. dzieje 350 lat.¹⁹

¹³ *Di un catalogo cimateriale romano* oraz *Di una biografia di santa Melania giuniore*. Referatów tych Rampolla nie wygłosił, lecz wydał w formie listu do przewodniczącego kongresu, ks. Ludwika Duschesne'a. Są to staranne charakterystyki rękopisów, które znalazł sam Rampolla, ob. „Revue d'histoire ecclésiastique“ I (1900), s. 808-809 i G. P. Sinopoli da Giunta, *Kardinal Mariano Rampolla del Tindaro*, Hildesheim 1929, s. 271.

¹⁴ *Santa Melania Giuniore senatrice romana, documenti contemporanei e note*, Rzym 1905, str. LXXIX+305. O R. jako uczonym i pisarzu ob. G. P. Sinopoli da Giunta, dz. cyt., s. 263 ns. i 270 ns.

¹⁵ J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, t. III, Monachium 1936, s. 154.

¹⁶ J. Schnitzer, *Der Tod Alexanders VI*, Monachium 1929, s. 8—10.

¹⁷ Pastor, *Tagebücher*, s. 18-19.

¹⁸ Np. Conrad von Hötendorf, *ein Lebensbild*, Fryburg bad. 1916; *Generaloberst Victor Dankl*, ib. 1916 i inne. Wykaz prawie wszystkich prac Pastora podaje W. Wühr w dodatku do Pastora, *Tagebücher*, s. 911—918. Na język polski była tłumaczona tylko jedna: *Katolicycy reformatorzy*, Kraków 1924.

¹⁹ *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, mit Benutzung des Päpstlichen Geheim-Archives und vieler anderer Archive, bearbeitet von...*, wyd. przez Herdera w Fryburgu bad., t. I w r. 1886 (ostatnie poprawione wydanie w 1924), t. XVI cz. III w r. 1933. Niżej cytuję: GP. Było tłumaczone na języki: włoski, francuski, hiszpański, angielski i holenderski. Wartość największą posiada przekład włoski ze względu na cenne uzupełnienia źródłowe A. Mercatiego.

Chcąc zrozumieć doniosłość tego dzieła, trzeba zwrócić uwagę na poprzedników Pastora w tej dziedzinie, na tych badaczy, którzy próbowali przed nim opracować całość lub większe okresy nowożytnych dziejów papieżstwa. O autorach szczegółowych rozpraw lub monografii, lub też o dziełach na temat ogólnej historii Kościoła mówić tu oczywiście nie będziemy.

Jeżeli pominąć liczne prace teologów o prymacie ²⁰, to pierwszym historykiem nowożytnego papieżstwa był kustosz biblioteki watykańskiej Bartolomeo Sacchi, zwany od miejsca urodzenia Platina.²¹ Kierownictwo biblioteką i zadanie napisania historii papieży powierzył mu papież Sykstus IV, aczkolwiek Platina nie cieszył się dobrą opinią jako katolik. Jego *Vitae pontificum*, ukończone w roku 1474, sięgały aż do pontyfikatu Pawła II włącznie, tj. do r. 1471. Było to pierwsze nowożytne opracowanie historii papieży, oparte o źródła watykańskie, do których Platina miał łatwy dostęp. Pisane było jasno, z talentem. Platina próbował nawet być tu i ówdzie krytyczny, choć nie za wiele, by sobie nie zrazić mecenasa i aby nie psuć ładnego opowiadania. W jednym tylko wypadku dał upust już nie tylko krytycyzmowi, ale po prostu nienawiści. Nie mógł darować swemu prześladowcy, papieżowi Pawłowi II, i zamiast biografii dał jego karykaturę. Opracowanie Platiny było ogromnym krokiem naprzód w stosunku do annalistycznej historiografii średniowiecznej, ale ściśle biorąc naukowym nie było, bo Platina więcej dbał o ładne przedstawienie rzeczy niż o prawdę, lekceważył daty, ujmował wszystko dość powierzchownie. Mimo to zyskał sobie dość znaczną sławę.

Kontynuatorem Platiny był erudyta włoski, augustinianin Onofrio Panvini, sławny w historiografii przez szereg prac archeologicznych o Rzymie i przez pracę o kardynałach, a także dzięki swej *Epitome Vitarum Romanorum Pontificum*, lecz przede wszystkim przez wydanie dzieła Platiny, które doprowadził do ostatnich czasów.²² Ta kontynuacja cieszyła się znaczną powagą, a jej autor dość dużym uznaniem. Podkreślano na przykład, że uczony Panvini nawet biskupstwa przyjąć nie chciał.²³ W rzeczywistości jednak okazało się, że Panvini był pisarzem stronnictw, ujmującym dzieje ostatnich papieży w zależności od okoliczności zewnętrznych, i że można go było kupić. Tak np. w pierwszym wydaniu swego życiorysu Pawła IV, pisany za czasów Piusa IV, który swego poprzednika nie

²⁰ Teksty autorów od IX do XVII w. wyd. J. T. Rocaberti, *Bibliotheca Maxima Pontificia*, 21 t., Rzym 1695—1699. Bibliografię nowszych podaje A. Roskovany, *Romanus Pontifex tamquam Primas Ecclesiae et princeps civilis*, t. I—XIV i w t. XV indeks, Nitra 1867—1879; H. Hurter, *Nomenclator litterarius theologiae catholicae*, III wyd., 6 t., Innsbruck 1903—1913 (t. I w IV wyd. F. Pangerla, 1926).

²¹ Ur. w r. 1421, zm. w 1481. O nim F. Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, t. II, Drezno 1926, s. 925-926; F. X. Wegele, *Geschichte der deutschen Historiographie*, Monachium 1885, s. 35; Pastor, *Gesch. d. P.*, II (1904), passim; E. Fuetter, *Geschichte der neueren Historiographie*, wyd. III, Monachium 1936, s. 47 ns., G. Paparelli, *Platina Bartolomeo, Enciclopedia Cattolica IX* (1952), 1602—1603.

²² Panvini ur. się w r. 1530, zm. w 1568. Dobrze informuje o nim W. Hümpfner, *Panvini, Lexikon für Theol. u. Kirche VII* (1935), 923-924.

²³ F. Bonnard, *Panvinio w Dict. de Théol. Cath.* (Vacanta), t. XI, cz. II, (1932), 1875.

lubił, Panvini pisze o Pawle IV bardzo ujemnie, robiąc z niego niemal człowieka niezupełnie normalnego (*haud satis mentis compos*), ale w wydaniu późniejszym, pisanym za czasów Piusa V, który miał dodatni pogląd o Pawle IV, i u Panviniego jest to wybitny papież. Gorzej jeszcze było z papieżem Piusem IV, o którym Panvini pisał aż 3 razy, pierwszy raz bezbarwnie, bo się zawiódł, gdy mu zbyt mało zapłacono, drugi z ogromnymi pochwałami, ponieważ dostał pieniądze, i po raz trzeci w świetle ujemnym, gdyż to było za czasów Piusa V, który swego imiennika nie cenił wysoko.²⁴ Poza tym Panvini trzymał się formy przejętej po Platinie, tak jak ten przejął ją od humanistów. To nie jest historia, ale szereg powierzchownych panegiryków.

Podobny charakter miały dzieje papieży, które układali następcy Panviniego w XVII wieku: Jan Antoni Petramellari, Alfons Chacon, zwany Ciaconius, Jan Bordini, Andrzej Du Chesne, Jan Palazzi oraz pomniejsi.²⁵

Aż do poł. XVIII wieku panowała maniera humanistyczna w pisaniu żywotów papieży. Nacisk kładziono na formę literacką, znacznie mniejszy na krytykę źródeł, przy czym jedni powtarzali za drugimi fakty, nie dbając zwykle o to, skąd rzecz pojawiła się po raz pierwszy. Wydawało się, że wiek XVIII przyniesie zmianę pod tym względem, bo przecież w roku 1716 powstała pierwsza katedra historii na katolickim uniwersytecie, a mianowicie we Fryburgu Badeńskim zaczął wyklądać historię, między innymi także dzieje papieży, jezuita Grzegorz Kolb.²⁶ Jezuici wymogli jednak na cesarzu, że historia miała tu być wykładana według metody scholastycznej, taki też charakter scholastyczny, a ponadto i apologetyczno-polemiczny przeciwko luteranom, nosiła profesora Kolba *Series Romanorum Pontificum*.²⁷ Podobnie zupełnie opracował dzieje papieży Jan Gandert.²⁸ Było to cofnięcie się historiografii papieństwa do poziomu, na jakim stała ona w Średniowieczu. Nawet Platina i jego kontynuatorzy dawali więcej niż suche, cechujące prace Kolba i Ganderta, wyliczanie papieży i faktów z ich panowania. Znacznie wyżej stała wówczas historiografia kościelna francuska, ale dziejami papieży zajmowała się ona tylko ubocznie, w ramach lub przy okazji prac poświęconych innym tematom. Była ona zresztą częściowo pod wpływem gallikanizmu. Tak np. autor kilku większych prac z historii papieństwa, jezuita Ludwik Maimbourg, wykazywał przede wszystkim, jak papieństwo samowolnie i niesłusznie rozszerzało swą władzę.²⁹ Najgorliwiej zajmowali się historią papieństwa w dalszym ciągu Włosi, choć

²⁴ Pastor, *Gesch. d. P.*, VI (1913), s. 693. Zwrócił na to uwagę już S. Merkle, wydawca *Concilii Tridentini Dispositionum pars II*, Fryburg 1911.

²⁵ O nich Hurter, dz. cyt., III, 1907 i *Lex. f. Theol. u. K.* (sub voce). O Palazzim nadto H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. II, Bonn, s. 137.

²⁶ E. C. Scherer, *Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten*, Fryburg b. 1927, s. 290-291.

²⁷ Scherer, dz. cyt., s. 292, 504.

²⁸ *Series romanorum pontificum per saecula digesta*, 2 t., Praga 1755—1756.

²⁹ Zwłaszcza *Traité historique de l'établissement et de prérogatives de l'église de Rome et des ses évêques* (1684). O M. ob. H. Reusch, *Beiträge zur Geschichte des Jesuitenordens*, Monachium 1894, s. 71—73; id., *Der Index*, II, s. 583—586; E. Fueter, dz. cyt., s. 267; G. Wolf, *Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte*, t. I, Gotha 1915, s. 9; J. Carreyre, Maimbourg, *Dict. de Théologie Cath.*, t. IX, cz. II (1927) 1656—1661; C. Testore, Maimbourg, *Encicl. Catt.*, VII (1951), 1855—1856.

dzieła ich nadal stały na poziomie prac humanistów i właściwie wartości naukowej nie miały.

Nie mogły jej mieć także ówczesne dzieła protestantów. O ile prace dziejopisów katolickich, zwłaszcza w XVI wieku, miały charakter bezkrytycznie hagiograficzny, o tyle protestanci stosowali w dziejach papieżstwa krytykę nadmiernie surową, w samej nawet instytucji papieżstwa widzieli dzieło złe, dzieło szatańskie i wrogie prawdziwemu Kościołowi. Pierwsze wybitne dzieło historiografii protestanckiej, *Chronica* Sebastiana Francka z r. 1531, całą trzecią część (wszystkich było cztery) poświęciła papieżom, nazywając zresztą papieżami wszystkich nietolerantów. Kompilacja Francka nie miała żadnej wartości naukowej.³⁰

Większą sławą od Francka cieszyli się w XVI w. Anglicy, Robert Barnes i Jan Bale, którzy na długie lata wprowadzili do historiografii protestanckiej specyficzny pogląd na papiestwo.³¹ Pierwszemu z nich przedmowę napisał sam Luter, wyrażając radość, że dotąd atakowano papieży *a priori*, teraz zaś atakuje się ich *a posteriori*, tj. przy pomocy historii.

Jest zupełnie zrozumiałe, że nie mogło mieć sympatii dla papieżstwa, na ogół biorąc, Oświecenie. Co ciekawsze, ta antypatia, w różnym co prawda stopniu, występuje zarówno u protestantów, jak i u katolików. Protestanci nie omawiają tego tematu specjalnie, lecz tylko ubocznie, gdyż lekceważą papieża. Na miejsce dawnej niechęci protestanckiej, widzącej w papieżu sługę antychrysta, występuje teraz niechęć innego rodzaju. Papieże dawniejsi to ludzie przewrotni, żądni władzy, papieże nowsi to władcy, broniący resztek władzy, która się chyli ku upadkowi. To już nie tyle słudzy szatana, ile raczej wrogowie oświaty i postępu, przeciwnicy kultury nowożytnej. Oświecenie wywarło znaczny wpływ i na niektórych katolickich historyków Kościoła, co ujawniło się zwłaszcza w podręcznikach austriackich z drugiej połowy XVIII wieku.³² Analogicznie do historyków gallikańskich i józefińscy starali się wykazywać nadużycia władzy papieskiej. Poza tym jednak katolicka historiografia Oświecenia stała niewątpliwie wyżej od historiografii humanistycznej. Potrafiła wznieść się ponad biograficzne ujmowanie dziejów, zdobyła się na szerszy horyzont myślowy, na uwzględnianie większej liczby czynników historycznych, na większą krytykę przekazanych źródeł, ale w dziedzinie nowożytnej historii papieżstwa niewiele posunęła wiedzę naprzód. W rezultacie w wieku XVIII

³⁰ W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, B. 1929, Gesammelte Schriften, t. II, s. 80 ns.; H. Oncken, *Sebastian Franck als Geschichtsschreiber*, w k. *Historisch-politische Aufsätze und Reden*, cz. I, (1914), s. 273—319; G. Wolf, *Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte*, t. I, Gotha 1915, s. 480-481; F. Schnabel, *Deutschlands Geschichtliche Quellen und Darstellungen in der Neuzeit*, cz. I, Lipsk 1931, s. 114—121; E. Fueter, dz. cyt., s. 188-189; W. Nigg, *Geschichte des religiösen Liberalismus*, Zürich 1937, s. 52 ns.; W. E. Peuckert, *Sebastian Franck, Ein deutscher Sucher*, Monachium 1943.

³¹ Robert Barnes (ur. 1495, zm. 1540) doprowadził właściwie swoje *Vitae Romanorum Pontificum* tylko do Aleksandra III (Bazyleja 1535); nawet pisarz protestancki R. Buddensieg (*Barnes, Realencyklopedie für protestantische Theologie und Kirche* — poniżej cytuję ją: RE — t. II, Lipsk 1897, s. 414-415) widzi w tym dziele „masslose Leidenschaftlichkeit”. O Barnesie i Bale ob. E. Fueter, dz. cyt., s. 247—249.

³² K. Zinke, *Zustände und Strömungen in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung der Aufklärungs — Zeitalters im deutschen Sprachgebiet*, Bernau 1933, s. 32 ns. O historiografii kościelnej Oświecenia ogólnie ob. K. Völker, *Die Kirchengeschichtsschreibung der Aufklärung*, Tybinga 1921 (s. 61-62 — o poglądach tej historiografii na papiestwo).

nadal wydawano o papieżach prace budujące, pobożne, lekceważone w świecie naukowym, albo tendencyjne, na usługach dworów, rządów lub opinii Oświecenia, wnioskujące więcej niż pozwalały źródła, w dodatku głównie źródła drukowane i skąpe.

Utarło się przekonanie, że zwrot zasadniczy w traktowaniu dziejów papieży przyniósł dopiero Romantyzm, że dopiero pod wpływem strachu przed powtórzeniem się scen wielkiej rewolucji francuskiej zaczęto doceniać rolę papieństwa i badać jego dzieje. Taki np. motyw występuje u de Maistre'a, Hurtera i wielu innych. Ale nie jest to pogląd słuszny. Już niektórzy pisarze Oświecenia zerwali z tradycyjnym, istniejącym od czasów humanizmu poglądem na Średniowiecze, a w związku z tym starali się i odpowiednio ocenić rolę papieństwa. Zmiana ta pozostawała w związku z przekonaniem filozofów Oświecenia o stałym postępie ludzkości, w związku z ich optymistyczną teodyceją.³³ Skoro świat — ich zdaniem — był urządzony celowo i skoro szedł stale po drodze postępu, to musiało mieć swój sens i Średniowiecze, a także papieństwo średniowieczne. Najpełniej ujął to bodaj słynny Jan Gotfryd Herder (ur. 1744, zm. 1803) w swych *Ideen zur Philosophie der Geschichte*,³⁴ widząc — mimo całego swego lekceważenia dla papieństwa jako instytucji — trzy jednak jego zasługi: obronę Europy przed Hunami, Saracenami i Turkami, wpływ na powstanie władzy panującej na Zachodzie i ratowanie kultury antycznej.³⁵

Krok dalej w kierunku rehabilitacji Średniowiecza i papieństwa zrobił w XVIII w. badacz, który przez długi czas uchodził za największego historyka niemieckiego. Szwajcar, Jan Müller, stał się sławnym głównie przez swoją historię Szwajcarii i historię powszechną oraz szereg rozpraw, w których zupełnie inaczej ujmował Średniowiecze, niż to robiono dotychczas, i wywarł dzięki temu ogromny wpływ.³⁶ Znaczenie zasadnicze miała zwłaszcza jego praca pod tytułem *Reisen der Päpste* (1782), w której chwalił średniowieczne papieństwo za obronę porządku średniowiecznego, za obronę wolności państw chrześcijańskich, co było pierwszym tego rodzaju wypadkiem w literaturze protestanckiej. Posądzano nawet tego wówczas profesora z Kassel, że chciał się osiedlić w Rzymie i pracą swą

³³ R. Stadelmann, *Grundformen der Mittelalterauffassung von Herder bis Ranke*, „Deutsche Vierteljahrschr. für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte“ 9 (1931), s. 76-77.

³⁴ W latach 1784—1791. Ostatnie wyd. pod tyt.: *Zur Philosophie der Geschichte*, wybór w 2 tomach (w t. II) Berlin (wschodni) 1952 wyd. W. Harich; O ich znaczeniu R. Haym, *Herder, Allg. Deutsche Biographie*, t. XII, Lipsk 1880, s. 83 ns.; R. Stadelmann, *Jacob Burckhardt und das Mittelalter*, „Hist. Zeitschr.“ 142 (1930), s. 460-461; id., *Grundformen*, s. 82 ns.; F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, t. II, Monachium 1930, s. 416 ns.; K. Breysig, *Die Meister der entwickelnden Geschichtsforschung*, Wrocław 1936, s. 192 ns.; E. Fueter, dz. cyt., s. 407 ns.; J. W. Thompson — B. J. Holm, *A History of Historical Writing*, Nowy Jork 1942, s. 134 ns.; W. Harich, *Herder und die bürgerliche Geisteswissenschaft*, we wstępie do wyd. berlińskiego z 1952 r., s. 7—82.

³⁵ *Zur Philosophie*, t. II, 1952, s. 529—530.

³⁶ E. Fueter, dz. cyt., s. 403. Podobnie J. W. Thompson, *A History*, s. 140: „he was undoubtedly the most widely — read historian of his time.“ Poza tym o Müllerze: F. Schnabel w *Lexikon f. Theol. u. K.*, VII, 359-360; K. Henking, *Johannes von Müller 1752—1809*, 2 t., Stuttgart 1909—1928; R. Feller, *Die schweizerische Geschichtschreibung im 19. Jahrhundert*, Zürich 1938, s. 19—21 i J. R. de Salis w dodatku do tejsze książki, s. 168—171.

ułatwić sobie pobyt nad Tybrem.³⁷ Istotnie zjednała mu ona możliwość kariery w cesarskim Wiedniu. Tak czy inaczej, Müller od razu stał się powagą w tej dziedzinie, jego sąd o papieżach brzmiał wówczas jak objawienie.³⁸ Romantycy i konserwatyści z początku XIX wieku, Fryderyk Schlegel i Fryderyk Hurter, będą nawiązywać do tej książki, czytanej zresztą wówczas dość ogólnie, i nie z pobożnych żywotów, ale z niej właśnie brać punkt wyjścia. Jeszcze w 50 lat po jej ukazaniu wydał ją, z poprawkami co prawda, katolicki ksiądz, Georg Klatz.³⁹

W czasach Romantyzmu dzieje papieństwa stały się popularne, choć ogólniejszego dzieła na ten temat aż do czasu Rankego nikt z romantyków nie napisał. Mnożą się za to obszerne, w różnych językach, opracowania katolickie, choć ani jedno z nich nie miało większego znaczenia. I oto niespodziewanie zyskał sobie od razu ogromny rozgłos 40-letni profesor nadzwyczajny historii na uniwersytecie berlińskim, Leopold Ranke, swym dziełem *Die römischen Päpste, ihre Kirche und ihr Staat im 16. und 17. Jahrhundert*.⁴⁰ Wrażenie wywołane tą pracą porównywano do wrażenia, jakie zrobił równocześnie swym życiorysem Jezusa Dawid Fryderyk Strauss, choć ten ostatni chciał zburzyć poglądy tradycyjne, a Ranke wcale burzycielem nie był. Jego znaczenie polegało na czym innym. Dał on pierwszą naukową, opartą na źródłach drukowanych i rękopiśmiennych historię papieństwa nowożytnego. Do jej napisania doszło stopniowo. Miała to być kontynuacja dzieła zamierzonego na wielką skalę o monarchiach i ludach Europy południowej. Pierwszy tom o Osmanach i monarchii hiszpańskiej w XVI i XVII wieku wyszedł w roku 1827, a jego podstawę stanowiły relacje agentów weneckich w bibliotece państwowej berlińskiej, na które pierwszy zwrócił uwagę Jan Müller.⁴¹ W celu obejrzenia reszty tych relacji Ranke pojechał do Wenecji, a potem sięgnął i do innych źródeł rozsianych w miastach włoskich i zajął się historią Włoch. Zainteresowanie się także papieństwem było zatem nieuniknione. Jeszcze w przedmowie do pierwszego wydania swego dzieła Ranke tłumaczy się jakby nieco zażenowany, dlaczego pisze o papieżach, których znaczenie należy tylko do przeszłości, ale w następnych wydaniach to tłumaczenie zostało z przedmowy usunięte. Wyprowadzano czasem z tego wniosek, że Ranke zmienił zdanie o roli papieństwa. Jest to tylko nieporozumienie. Ranke nie zmienił swego zdania, ale pierwsze wydanie puszczał w świat za rządów w Prusach tępego, konserwatywnego, wrogiego katolikom króla Fryderyka Wilhelma III. Profesor uniwersytetu berlińskiego musiał się z tym liczyć choćby dlatego, że potrzebował częstych i długich urlopów na badania naukowe, liczyć tym bardziej, że nie chciał i nie mógł pisać ortodoksyjnie luterskiego, antypapieskiego pamfletu. A nie przewidywał może te-

³⁷ F. Schnabel, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, t. I, Fryburg bad. 1937, s. 275. *Reisen der Päpste* u Müllera, *Sämmtliche Werke*, t. XXV, Stuttgart 1833 s. 13—45. Müller omawia 7 podróży papieskich: 1-sza to podróż pap. Leona do Hunow, 7-ma to podróż Innocentego IV do Lyonu w r. 1244; o znaczeniu papieństwa s. 43-44.

³⁸ E. Göllerw. k. L. v. Pastor, *Denkschrift* (1926), s. 29. O posądzeniu Müllera ob. Wegele, Müller J., *Allg. Deutsche Biographie*, t. XXII, 1885, s. 596.

³⁹ R. Stadelmann, *Grundformen*, s. 83.

⁴⁰ 3 t., Berlin 1834—1839. Później Ranke uzupełnił to dzieło historią aż do r. 1870.

⁴¹ A. Dove, *Ranke, Allg. D. Biogr.*, t. 27, Lipsk 1888, s. 252.

go, że w roku 1841 jego dzieło, pierwsze z literatury naukowej historycznej niemieckiej, dostanie się na indeks kościelny katolicki i to w towarzystwie pamfletu niemieckiego.⁴² Urzędowe rzymskie *Annali delle scienze religiose* z r. 1840 były niewątpliwie wyrazem poglądu cenzorów książki Rankego, pisząc o niej, że autor miał pretensję napisania historii papieństwa, a dał nieuporządkowane zbiorowisko faktów, przeważnie niedokładnych, błędnych i sfałszowanych, z których na wszystkie strony przebiega się ten duch złośliwości protestanckiej, który jest duszą całej jego książki. Można wątpić, czy cenzor naprawdę przeprowadzał badania źródłowe nad dziełem Rankego, zapewne wiedział z góry jak było; w każdym razie ocena, że było to *raccozzamento indigesto*, lub *fatti... guasti e falsati* lub nawet *malignita protestante*, była zupełnie niesłuszna. O zarzucie oszczerstwa nie warto nawet wspominać.

Jest dość ogólne mniemanie, że *Papieże rzymscy* wraz z historią Niemiec za czasów reformacji, to najlepsze dzieło Rankego,⁴³ a napisał przeciw całą bibliotekę. W dziele tym są widoczne i wszystkie zalety i wszystkie słabe strony tego największego bodaj historyka niemieckiego w XIX wieku. Jest tu przede wszystkim ogromna podstawa źródłowa. Ranke nie powtarzał danych z dotychczasowych, panegirycznych życiorysów papieży, ale lwiał część wiadomości czerpał wprost ze źródeł i to przeważnie rękopiśmiennych. Źródła te wykorzystywał już na sposób nowy, stosując wobec nich nową metodę, którą nazwano filologiczno - krytyczną. Nie on był jej twórcą, bo zapoczątkował ją na terenie niemieckim młody wówczas uniwersytet w Getyndze, nawiązując do tradycji holenderskiego uniwersytetu w Lejdzie. Do historii zaczął ją bodaj pierwszy stosować Bartold Jerzy Niebuhr, a później nieco także Stenzel, Pertz i Dahlmann. Ale i Ranke był jej wybitnym zwolennikiem, a gdy chodzi o nowożytną historię papieży nawet pionierem.⁴⁴ Co więcej, takiego ujęcia historiografia papieństwa dotąd wcale nie знаła. To nie były życiorysy papieży, przy których nazwiskach wspominało się o różnych sprawach dokonywanych przy ich udziale, jak to robiła dotychczasowa historiografia. To była naprawdę historia powszechna papieży, dzieje powszechne ze szczególnym uwzględnieniem papieństwa, wskutek czego jego rola wystąpiła jasno i plastycznie, papieństwo zostało przedstawione jako czynnik powszechno-dziejowy. Wreszcie jedna jeszcze zaleta to ogromny talent literacki Rankego tak rzadki na ogół u historyków niemieckich. Prosty, niewymuszony, niezawili styl, żywość i barwność opisu, plastyczne przedstawienie zdarzeń i ludzi przykuwają do dziś uwagę czytelnika. Tragizmu Hadriana VI, su-

⁴² Ob. H. Reusch, *Der Index* t. II, cz. II, Bonn 1885, s. 1044.

⁴³ A. Dove, dz. cyt., s. 256, uważa *Historię papieży* za „*unstreitig sein grösstes Werk*”; A. Harnack, *Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin 1901, s. 675, sądzi, że *Historia papieży* jest obok *Historii reformacji* — „*das vollendetste*” dzieło Rankego; J. W. Thompson, *A History*, s. 179, pisze, że *Historia papieży* „*is certainly his bestknown, and perhaps his best work*”; podobnie sądzi G. P. Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century*, Londyn 1928 (IV wyd.), s. 85 ns.

⁴⁴ G. Below, *Die deutsche Geschichtschreibung von den Befreiungskriegen bis zu unseren Tagen*, Monachium 1924, s. 22-23; F. Schnabel, *Deutsche Geschichte*, t. I, s. 214 ns., 439 i t. III (1934), 32 ns.; J. W. Thompson, *A History*, s. 124-125; G. P. Gooch, *History*, s. 79.

rowości Pawła IV, reformatorstwa Sykstusa V⁴⁵ i później nikt nie przedstawił w sposób równie mistrzowski w swej prostocie i plastyce zarazem.

Ale dzieło Rankego miało i ogromne strony ujemne. Miała je po prostu każda zaleta jego dzieła. Podstawa źródłowa profesora berlińskiego była w rzeczywistości bardzo wąska. Trzon główny źródeł rękopiśmiennych to były relacje z Rzymu agentów weneckich, źródło ważne, bardzo ciekawe, ale przy tym ogromnie jednostronne. Ci agenci weneccy docierali w Rzymie do wszystkich i do wszystkiego. Gdzie nie mogli zdobyć wiadomości bezpośrednio, tam zdobywali je przy pomocy świetnego, pasującego do ogromnej większości szczelnych nawet zamków klucza, tj. pieniędzy. Wywiad wenecki był po prostu mistrzowski, ale nie można na nim głównie opierać swej wiedzy o papieństwie. Wenecjan interesowały osoby i sympatie polityczne papieży i kardynałów, interesowało ich to, kto ma i może mieć wpływ na kurię rzymską, obserwowali bacznie ambasadorów i agentów państw obcych nad Tybrem, ich zawiści, intrygi i wpływy, ale rola papieństwa jako czynnika ściśle religijnego nie obchodziła ich wcale, sprawy czysto kościelne były dla nich przedmiotem obojętnym, o ile oczywiście papież nie zaczął się nagle interesować bliżej Kościołem w państwie Najjaśniejszej Republiki, czego rząd jej ogromnie nie lubił. To właśnie źródło było nie jedyną co prawda, ale główną podstawą Rankego.

Ale i niezależnie od tego Ranke nie był w stanie należycie zrozumieć papieństwa. Nie dlatego, że przez złośliwość protestancką fałszował fakty, jak to mu przypisywał cenzor rzymski, ten zarzut można uznać po prostu za oszczerstwo, ale z powodu zupełnie innego. Ranke był protestantem, papieństwo było dla niego produktem naturalnego rozwoju rzeczy w państwie rzymskim, papieństwo w średniowieczu miało ogromne znaczenie i władzę zarówno duchową, jak i polityczną, jedną i drugą ustawicznie powiększało, ale w czasach nowożytnych rozpaczliwie walczyło o jej utrzymanie, choć kruszyła się coraz bardziej. Tylko pod tym względem ujmował on znaczenie papieństwa, tylko czynnik polityczny interesował go przede wszystkim. Ale sprawę tę ujmował w ten sposób nie tylko dlatego, że był protestantem, lecz także i dlatego, że jego w ogóle najwięcej, niemal wyłącznie, interesowała historia polityczna, choć szeroko pojęta; historię gospodarczą, kultury i prawa uwzględniał bardzo mało.⁴⁶ Tak np. bardzo mało uwagi poświęcił Ranke stosunkowi papieży do sztuki i literatury Renesansu i Baroku. Nie jest Ranke także i pisarzem obiektywnym, ale nie w tym znaczeniu, by z całą świadomością rzecz przedstawiał fałszywie. Owszem, gdy chodzi o tendencję osobistą zarzucano mu nawet nadmiar obiektywizmu.⁴⁷ Był to pisarz uczciwy, ale trzeba pamiętać o całej dyalektyce ówczesnej historiografii protestancko-liberalnej, by się nie łudzić pod tym względem.⁴⁸

⁴⁵ T. I (1900), s. 59 ns., 183 ns., 285 ns.

⁴⁶ G. Below, dz. cyt., s. 25 ns.; A. Harnack, *Geschichte*, s. 673-674, M. Lenz, *Kleine historische Schriften* (1913), s. 4.

⁴⁷ A. Harnack, *Geschichte*, s. 674.

⁴⁸ O. Diether, *Leopold von Ranke als Politiker*, Lipsk 1911; M. Lenz, *Leopold Ranke w k. Kleine historische Schriften*, Monachium 1913, s. 1-13; K. Borries, *Die Romanik und die Geschichte*, Berlin 1925, s. 213-214; G. Ritter, *Die neue Ranke — Ausgabe*, „Hist. Zeitschr.“ 139 (1928), s. 105 ns.; H. Srbik, *Zu Leopold von Ranke's Universalismus und Nationalbewusstsein*, „Mitt. des Inst. f. Osterr. Geschichtsforschung“

Dzieło Rankego zyskało sobie ogromną poczytność i zostawiło trwałą ślad, bo przecież stworzył on szkołę historyczną, największą chyba ze znanych w historiografii. Większość najwybitniejszych historyków niemieckich w drugiej połowie XIX wieku to byli uczniowie Rankego. Tego nie można było przewidzieć w chwili ukazania się jego dzieła o papieństwie, ale nawet wtedy zrobiło ono ogromne wrażenie. Katolicy nie mieli mu co przeciwstawić. Ówczesna historiografia kościelna katolicka pozostawała daleko w tyle za protestancką. Poważniejsi historycy katoliccy byli bardzo nieliczni i nie zajmowali się historią papieża. Uboczną polemikę z Ranke podjął tylko jeden, Konstanty von Höfler, ale poprzestał tylko na sprecyzowaniu katolickiego poglądu na rolę Kościoła i papieństwa w Średniowieczu.⁴⁹ O drobnych polemiczno-apologetycznych pracach i artykułach prasy katolickiej oczywiście nie wspominamy.

A tymczasem w dwadzieścia lat po ukazaniu się dzieła Rankego ukazał się pierwszy tom, w ciągu zaś lat następnych i dalsze tomy dzieła mało znanego jeszcze wówczas pisarza z Prus Wschodnich, Ferdynanda Gregoroviusa: *Historia miasta Rzymu w Średniowieczu*.⁵⁰ Zaczynając historię średniowiecznego Rzymu od V w., a kończąc ją na śmierci papieża Klemensa VII w r. 1534, Gregorovius dał właściwie historię papieństwa, bo ona przecież była najważniejszą sprawą w dziejach Wiecznego Miasta, zresztą jej najwięcej poświęcił uwagi. Autor ten był doskonałym narratorem, świetnym gawędziarzem. Dawał ogromnie żywą, plastyczną wizję, w której nie zawsze chodziło o to, co ważniejsze, a co mniej ważne; czasem nie chodziło nawet o dokładne trzymanie się źródeł ani o krytycyzm w stosunku do złośliwej zwłaszcza anegdoty, jeśli czyniła całość bardziej barwną. Pisał w sposób znacznie ciekawszy niż Ranke, bo odtwarzał obszernie tło, na którym występował papież w Rzymie. Domy, pałace, kościoły, ludzie, ich zwyczaje, sztuka, literatura, polityka — wszystko tu było. Wyzyskał do tego i szereg źródeł, a choć za podstawę wziął słynne wydawnictwa erudyty włoskiego z XVIII wieku, Ludwika Muratoriego,

52 (1939), s. 355—384; L. Dehio, *Ranke und der deutsche Imperialismus*, „Hist. Zeitschrift“ 170 (1950), s. 307—328; F. Fischer, *Der deutsche Protestantismus und die Politik im 19. Jahrhundert*, „Hist. Zeitschr.“ 171 (1951), s. 478 ns.

⁴⁹ W książce *Die deutschen Päpste*, 2 t., 1839. Ob. T. Borodajkewycz, *Deutscher Geist und Katholizismus im 19. Jahrhundert dargestellt am Entwicklungsgang Constantins von Höfler*, Salzburg 1935, s. 120 ns. Inne prace Höflera dotyczą głównie średniowiecza, jak zresztą i praca o *Papieżach niemieckich*.

⁵⁰ *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, 8 t., Stuttgart 1859—1872. Korzystałem z wydania w 2 tomach, Drezno 1926 (ze wstępem i cennymi uwagami F. Schillmanna). Ostatnie wydanie tomu I, w Tybindze 1953 r., było mi niedostępne. Gregorovius, z polskiej rodziny Grzegorzewskich, czego się zresztą nie wypierali, ur. się 19 stycznia 1821 r. w Nidzicy (Neidenburg), um. 1 stycznia 1891 r. w Monachium. O wydaniach jego listów informuje Dahlmann-Waitz, *Quellenkunde der deutschen Geschichte*, IX wyd. Lipsk 1931, nr 15152. Ob. nadto F. X. Kraus, *Ferdinand Gregorovius*, w książce *Essays*, seria II, (B. 1901), s. 137—147; J. Hönig, *Ferdinand Gregorovius des Geschichtsschreiber der Stadt Rom*, Stuttgart 1921 (tu w cz. II wydana korespondencja Gregoroviusa); H. Hollack, *Victor Hehn und Ferdinand Gregorovius, ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Italienauffassung*, „Hist. Zeitschr.“ 154 (1936), s. 285—310; C. Schneider, *Gregorovius als Ostpreusse*, „Altpreussische Forschungen“ 19 (1942), s. 79—97; C. Trasselli, *Gregorovius, Enciclop. Cattolica*, VI (1951), 1160—1162. Nie znam oceny podanej przez H. Srbika, *Geist und Geschichte*, t. I, Monachium 1950. Na historię Rzymu Gregorovius rzucił sporo światła także w swych *Römische Tagebücher*, II wyd., Stuttgart 1893 i częściowo w *Wanderjahre in Italien*, Drezno 1925.

to jednak i sam szperał za rękopisami. Wprawdzie nie zdobył sobie ogólnego uznania w nauce oficjalnej⁵¹, ale zdobył je u szerokich rzesz czytelników, bo dawał im coś innego niż pedantyczna, oficjalna historiografia — dawał przeżycie estetyczne. W gruncie rzeczy była to nie tyle historia, ile raczej powieść historyczna. Autor jej podawał mnóstwo szczegółów i dlatego cytuje się go niekiedy i dzisiaj, ale nie stawiał problemów, nie miał zrozumienia dla zagadnień ekonomicznych i społecznych.

Był w dodatku wrogiem katolicyzmu i papieństwa, któremu przepowiadał rychły upadek⁵², był zresztą niechętny i chrześcijaństwu w ogóle, to wszystko odbiło się na jego dziele. Nic też dziwnego, że gdy zostało przetłumaczone na język włoski, kuria rzymska umieściła je zaraz na indeksie⁵³, a jezuici zaczęli się starać o wydanie dzieła, które by było przeciwwagą dla dzieła Gregoroviusa. Podjął się tego zadania jezuita, profesor w Innsbrucku, Hartman Grisar, ale do wykonania zamiaru doszło tylko częściowo i to bardzo nieprędko.⁵⁴

Praca Gregoroviusa spotkała się jednak z przeciwwagą ze strony historyka katolickiego. W 8 lat po ukazaniu się pierwszego tomu dzieła Gregoroviusa zaczął wydawać, ale wcześniej od niego wydał, swoją *Historię miasta Rzymu* wybitny historyk, Alfred von Reumont.⁵⁵ Gregorovius był tym ogromnie rozgoryczony, nazywał dzieło rywala kompilacją, której autor nad całym Średniowieczem pracował przez rok, własną pracę Gregorovius nazywał dziełem oryginalnym, opartym na szesnastoletniej pracy nad źródłami. Był to werdykt całkowicie niesłuszny. Prawda, że Reumont zaczął pracę nad historią Rzymu w r. 1863 i już w r. 1867 wydał pierwszy jej tom, a w trzy lata całkowicie wykończył, prawda i to, że w ciągu tych 7 lat wydał całe dzieje Rzymu aż do ostatnich czasów, ale w rzeczywistości pracował nad tym tematem lat trzydzieści kilka, bo już w latach 1840—1841 wydał dobrą charakterystykę państwa kościelnego na początku XIX wieku⁵⁶, miał już za sobą monografię o Klemensie XIV i szereg innych prac, miał olbrzymi materiał do dziejów Włoch, który potem dopiero opracowywał.

I dzieło Reumonta jest głównie historią papieży, ale od pracy Gregoroviusa stoi ono pod względem naukowym nieporównanie wyżej. Ma na przód znacznie bardziej szerokie i naukowe ujęcie. Reumont nie wybie-

⁵¹ Ob. np. E. Fueter, *Geschichte der neueren Historiographie*, s. 600. Ale były i sądy odmienne, tak np. głośny mediewista i metodolog Ernest Bernheim, w swym *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, Lipsk 1908, s. 795, uważa ujęcie Gregoroviusa za wzór godny polecenia.

⁵² To widać zwłaszcza z jego listów i z *Römische Tagebücher*, ob. też F. X. Kraus, dz. cyt., s. 144-145; J. Hönig, dz. cyt., s. 131; H. Hölzl, s. 301-302; C. Schneider, dz. cyt., s. 88-89.

⁵³ W r. 1874, zakaz czytania „in originali germanico et in quocumque alio idiomate”, ob. Reusch, *Der Index*, II, 1045.

⁵⁴ H. Grisar, *Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter, mit besonderer Berücksichtigung von Cultur und Kunst*, tom. I (więcej nie wyszło), Fryburg bad. 1901, obejmuje okres od końca IV do końca VI wieku.

⁵⁵ *Geschichte der Stadt Rom*, 3 t. (t. II w 2 częściach), Berlin 1867—1870; o Reumencie: Zeck, *Kirchenlexikon*, t. X (1897), 1118—1119; H. Hüffer, *Allg. D. Biographie*, XXVIII, 1889, s. 284—294; id., *Alfred von Reumont*, bez m. i r. (Kolonja 1904); H. Hurter, *Nomenclator*, t. V, cz. II, Innsbruck 1913, 1643—1644; J. Beckmann, *Lexikon f. Th. u. K.*, VIII (1936), 852.

⁵⁶ *Römische Briefe*, 4 t., Lipsk 1840—1841.

rał kuriozów i anegdot, ale przedstawił i stosunki prawne, i kulturalne, i nawet moralne Rzymu, dał opis całej działalności papieża: kościelnej, politycznej, kulturalnej, cytował starannie źródła i literaturę, a korzystał z nich bardzo krytycznie i, choć katolik do Stolicy Apostolskiej szczerze przywiązany, pisał naprawdę bezstronnie, nie broniąc ani potępiając. Nie ma tu tła powszechnie dziejowego, uwzględniał je w minimalnej mierze, choć oczywiście całkiem świadomie, bo zgodnie z tematem pracy miała to być przecież historia Rzymu, a nie papieży.

A jednak choć dzieło Gregoroviusa miało kilka wydań, zrobiono nawet jego skrót, to dzieło Reumonta, mimo wszystkie wyliczone zalety, którymi górowało nad poprzednikami, prawie żadnego wrażenia nie wywarło, zostało rychło zapomniane niemal całkowicie. I inaczej bodaj być nie mogło — to nie jest książka do czytania. Pisana jest tak zwięźle i sucho, że nie sposób jej czytać bez wysiłku. Nawet bardzo życzliwy autorowi jego biograf, profesor prawa w Bonn, Hermann Hüffer, taką tylko o książce Reumonta wyraził pochwałę: podziw ogarnia, gdy ma się przed oczyma ten nieprzejrzany ogrom dat, z trudem znalazłby się ktoś inny, kto by posiadał tak obszerną znajomość starożytnych, średniowiecznych i nowożytnych czasów, aby do takiego dorosnąć zadania.⁵⁷ Suchy, czasem niedbały styl, pedantyczna troska o ścisłość, nadmierna zwięźłość skazały tę książkę na zapomnienie, chociaż aż do czasów Pastora było to najlepsze katolickie opracowanie dziejów papieństwa nowożytnego, a do czasów Schmidlina także jedno z najlepszych ujęć dziejów papieństwa dziewiętnastowiecznego.

Gdy Reumont wydawał swe dzieło, miała już historiografia katolicka na ten sam temat parę prac francuskich, ale z nauką nie miały one nic wspólnego; miała za to dobrą, choć niewielką rzecz Döllingera. Ten wielki historyk Kościoła zajmował się dotąd historią starożytną. Ukazanie się historii reformacji Rankego skłoniło Döllingera do wydania także dzieła o Reformacji. Było ono niezmiernie ostrą krytyką luteranizmu. Ale dziełami papieży Döllinger nie interesował się dotąd bezpośrednio, temat ten stał mu się bliższy dopiero w związku z ówczesnymi wypadkami politycznymi we Włoszech, gdy w całej Europie po roku 1848 zaczęła zajmować uwagę polityków sprawa rzymska. Jego *Kościół i kościoły, papieństwo i państwo kościelne* wyrosło z dwóch odczytów publicznych. Część pierwsza omawiała stosunek Kościoła katolickiego i papieństwa do różnych kościołów chrześcijańskich, część druga dawała zarys dziejów państwa kościelnego ze szczególnym uwzględnieniem czasów nowożytnych od końca XVIII wieku.⁵⁸ Ta druga część, jak zresztą wiele prac Döllingera, nie uległa przestarzeniu aż do dziś, choć wówczas, gdy ją wydawał, wywołała

⁵⁷ H. Hüffer, *Allg. D. B.*, XXVIII, s. 291, podobnie w książce *A. v. Reumont*, s. 157

⁵⁸ *Kirche und Kirchen. Papstthum und Kirchenstaat*, II wyd. niezmiennione, Monachium 1861. Literatura o Döllingerze jest olbrzymia, nie cytuję jej, gdyż jego książka dla naszego tematu ma znaczenie uboczne. Na temat *Kirche und Kirchen* ob. E. Michael, *Ignaz von Döllinger, eine Charakteristik* (właściwie złośliwy pamflet), Innsbruck 1892, s. 10-11; J. Friedrich, *Ignaz von Döllinger, sein Leben auf Grund seines schriftlichen Nachlasses*, t. III, Monachium 1901, s. 184-185, 234, 237-238; (J. E. Jörg), *Döllinger*, „Hist. polit. Blätter“ 105 (1890), s. 246; H. Hurter, *Nomenclator*, t. V, cz. II, 1913, 1621. Por. też list Döllingera do Anny Gramich z 7.IX.1862: *Ignaz Döllingers Briefe an eine junge Freundin*, wyd. H. Schrörs, Kempten 1914, s. 146-147 (oraz list z 22. XII 1861, s. 107—109).

ogromne oburzenie w kołach katolickich ze względu na pogląd autora, iż państwo kościelne nie jest konieczne dla papieża. Oprócz tego i w tym okresie pojawiło się po stronie katolickiej parę opracowań historii papieża. **na uwagę jednak** zasługują tylko dwa wydawnictwa źródeł: Roskovany'ego i Theinera.⁵⁹ Ksiądz Augustyn Roskovany, wychowanek seminarium głównego w Budapeszcie, profesor seminarium i wreszcie biskup w Nitrze, przez całe życie poświęcał się wydawaniu źródeł, dotyczących spraw dla Kościoła zasadniczych. Razem na temat: małżeństw mieszanych, celibatu, brewiarza, papiestwa, kultu Najświętszej Maryi Panny, stosunku państwa do Kościoła wydał około 70 tomów źródeł i bibliografii, przedrukowując zwykle teksty już wydane, ale często mało dostępne. Papiestwa dotyczyło szesnastotomowe *Romanus Pontifex*. Ponieważ biskup nitrzański dodał do tekstu i literaturę, stąd jego dzieło ma znaczną wartość, choć zbyt mało na nim polegać nie można, gdyż wydawca nie zawsze był krytyczny. Zbierał to, co mu wpadło w ręce. Gorzej przedstawia się sprawa Słazaka, Augustyna Theinera, wydawcy kodeksu dokumentów do dziejów państwa kościelnego, bo na sumienności tego wielkiego skądinąd erudyty w ogóle polegać nie można. Obydwa te wydawnictwa nie mogły, rzecz prosta, zastąpić opracowań, wśród których i nadal najpoważniejszą pozycją było dzieło Rankego, najciekawszą Gregoroviusa, obok szeregu katolickich, ale o znacznie mniejszej wartości naukowej. Żadne z tych ostatnich nie mogło się równać ze świetną syntezą Rankego.

W obozie protestanckim Ranke znalazł też poważnego kontynuatora. W latach 1882—1894 wydał *Historię papiestwa podczas okresu reformacji* profesor kolegium w Oxfordzie, a potem biskup anglikański, Mandell Creighton.⁶⁰ I on, jak Reumont, zajmował się uprzednio historią Włoch, lecz także Reformacją. Był jednym z twórców, choć nie najwybitniejszym, tzw. oxfordzkiej szkoły historycznej, która chciała zerwać z panującym wówczas w historiografii angielskiej utylitaryzmem, a za cel postawiła sobie badania bez założeń z góry, najściślej źródłowe i obiektywne. Dla Creightona wzorem był Ranke; formuła tego ostatniego: pisać *wie es eigentlich gewesen* wywierała fascynujący wpływ na całą ówczesną generację historyków. Creighton wprowadzał ją w życie jeszcze bardziej konsekwentnie niż Ranke. Celem profesora z Cambridge było właściwie, przez przedstawienie dziejów papiestwa, dać łatwiejsze zrozumienie Reformacji.⁶¹ Za-

⁵⁹ Roskovany, *Romanus Pontifex*, cyt. wyżej; J. F. Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des Canonischen Rechts*, t. III, cz. I, Stuttgart 1880, s. 778, pisze o tym dziele: „ein geradezu komisches Buch, in dem alles figurirt, bei dem der Papst betheiligt war“. Ob. też Ph. Schneider, *Kirchenlexikon*, t. X (1897), 1292—1293; H. Hurter, dz. cyt., II, s. 1751; Augustyn Theiner, *Codex diplomaticus dominii temporalis S. Sedis*, 3 t., Rzym 1861—1862. Tu chodzi o t. III, obejmujący dokumenty z lat 1389—1793. Jest to wybór dość dowolny, nie dający pełnego obrazu.

⁶⁰ *A History of the Papacy during the Period of the Reformation*, 3 t., Londyn 1882—1894. Korzystałem z nowego wydania pod zmienionym tytułem: *A History of the Papacy from the Great Schism to the Sack of Rome*, 6 t., Londyn 1907 (t. I), 1905 (t. II), 1903 (t. III—IV). O Creightonie: Wollschläger, *Religion in Gesch. u. Gegenwart*, I wyd., t. I, Tybinga 1909, 1912; Th. Kolde, *Realencyklopädie* 23. 1913, s. 323—329; G. Woll, *Quellenkunde*, t. II, cz. II, Gotha 1922, s. 214; J. W. Thompson, *A History*, s. 572—574; G. P. Gooch, *History*, s. 374—378.

⁶¹ Przedmowa do I t. w r. 1882.

czynał je od początku istnienia papiestwa, obszernie opowiadał dopiero czasy od wieku XIV, kończył na roku 1527. Podstawę źródłową miał mniejszą niż Ranke, oprócz źródeł drukowanych wyzyskał trochę archiwaliów angielskich, choć sam przyznawał, że nie był to materiał ważny. I on jak jego mistrz, a nawet w wyższym jeszcze stopniu, widział w papiestwie tylko czynnik polityczny, widział w jego działalności tylko dążenie do rozszerzenia swej władzy oraz do zdobycia hegemonii nad Włochami. Reformacja, jego zdaniem, spowodowała upadek powagi papieskiej jako czynnika międzynarodowego. Ale Creighton górował nad Rankem przez swą znacznie większą bezstronność. To mu zjednało uznanie nawet w kołach katolickich. Tak np. papież Aleksander VI nie był — jego zdaniem — ani gorszy, ani lepszy niż otoczenie i czasy, w których żył.⁶² Creighton przystępował do badania osób i rzeczy z naturalną *pietas*, jak mówił, i z sympatią, starał się postawić w sytuacji osób opisywanych. Ten liberalny, dowcipny, czasem złośliwy, często przekorny i mówiący o swym narodzie rzeczy przykre profesor, a potem biskup, doczekał się i drugiego wydania swej książki, ale wtedy zjawił się na widowni nowy i niebezpieczny rywal w tej dziedzinie.

III

W r. 1886 ukazał się tom pierwszy dzieła pt. *Historia papieży od schyłku średniowiecza*. Podtytuł zapowiadał, że będzie to coś nowego, rewelacyjnego, mówił bowiem o wyzyskaniu przez autora papieskiego archiwum tajnego, dotąd bowiem nikt w nowszych czasach, poza bardzo nielicznymi wyjątkami, z niego nie korzystał. Odcinał się nadto autor od Rankego, z uznaniem wspominał tylko Reumonta. Tom ten według tytułu obejmował wprawdzie tylko pierwszą połowę XV wieku, ale Pastor zapowiadał, że dzieło będzie kontynuowane i doprowadzone aż do wieku XVIII włącznie. W gruncie rzeczy, gdy chodzi o treść, Pastor w tym I-ym tomie dawał także rzut oka wstecz na okres od roku 1305, tj. od tzw. niewoli awiniońskiej. Ale nie był to zwykły ogólnikowy wstęp, jak np. u Creightona, bo obejmował przeszło 200 stron, wyzyskiwał starannie materiał drukowany, a w części i źródła rękopiśmienne; niektóre z nich zostały nawet wydane *in extenso*. Tom II tego dzieła wyszedł w roku 1889 i obejmował już tylko okres 26 lat, tj. pontyfikaty Piusa II, Pawła II i Sykstusa IV. Po tym tomie co parę lat i przez 5 lat jeszcze po śmierci Pastora aż do roku 1933 ukazywały się tomy następne. Ostatni, tj. trzecia część tomu XVI, kończył swe opowiadanie na roku 1799. Pastor zatem słowa danego w roku 1886 dotrzymał.

Już tom I cytował materiał rękopiśmienny ze 109 archiwów i bibliotek a nadto 34 stronic bibliografii. Podobnie imponująco od strony źródłowej wyglądały tomy następne. To musiało budzić podziw ogólny. Już o I tomie, który miał aż 76 recenzji⁶³, pisał wybitny historyk zajmujący się także dziejami papiestwa, Juliusz von Pflugk-Harttung, że Pastor opiera się na tak wielkim materiale, jakiego nigdy dotąd na ten te-

⁶² T. V (1903), s. 50 ns.

⁶³ I. Ph. Dengel, „Hist. Jahrbuch“ 49 (1929), s. 23.

mat nie zebrano.⁶⁴ Istotnie te 22 woluminy historii papieży nowożytnych opierają się na materiale zdumiewająco ogromnym. Obliczono, że Pastor korzystał z archiwów i bibliotek w 230 miejscowościach⁶⁵, bibliografia przez niego cytowana obejmuje tysiące pozycji i sama w sobie ma wartość doniosłą, jako sumienny wykaz tego, co dotąd na temat papieństwa napisano.

Tak wyglądają na zewnątrz fundamenty tego dzieła. Jego redakcja już na pierwszy rzut oka przedstawia się niejednolicie, co jednak pozostaje w związku z ewolucją zamiaru samego autora. Pierwotnie chciał on opracować tylko wiek XVI i XVII, potem rozszerzył swój plan, decydując się na opracowanie w 6 tomach całych nowożytnych dziejów papieństwa, ale wtedy wyłonił się problem początku tych dziejów. W czasach Pastora historię nowożytną zaczynało się zwykle od r. 1492, nie była to jednak data zwrotna w dziejach samego papieństwa, bo zaczęty w tym roku pontyfikat Aleksandra VI był w gruncie rzeczy tylko kontynuacją tego, co robili już poprzednicy, pewna zmiana zaczęła się dopiero od *Sacco di Roma*, po roku 1527. Serdeczny przyjaciel Pastora za młodu, wybitny dogmatyk, praeat Jan Heinrich, radził opracować i Średniowiecze. Inny przyjaciel, któremu Pastor poświęcił później panegiryczną biografię, wódz Centrum, August Reichensperger, radził zacząć od końca XV wieku. W rezultacie, niezbyt co prawda konsekwentnie, Pastor przyjął za punkt wyjścia nowożytnych dziejów papieństwa początek XIV wieku. Na tej decyzji zaważył bodaj najwięcej pisarz, który uchodził za jednego z największych mistrzów historiografii w drugiej połowie XIX w. I Pastor był pod wpływem słynnego historyka szwajcarskiego, ucznia Rankego, Jakóba Burckhardta, który początek dziejów nowożytnych, narodziny nowożytnego człowieka, wyznaczał na czasy Renesansu, to jest na wiek XIV i XV, i widział w tym okresie zerwanie ze Średniowieczem.⁶⁶ Dzieje papieży Pastora zaczynają się zatem od charakterystyki Renesansu. Pastor utrzymał ten podział i w wydaniach następnych, choć w międzyczasie historiografia, m. in. dzięki zwłaszcza uczniowi Burckhardta, Karolowi Neumannowi, odrzuciła główne zręby tej koncepcji.⁶⁷ Tytuł za to swemu dziełu Pastor dał podobny do tytułu dzieła swego mistrza, Janssena. Ten ostatni w podtytule swej historii narodu niemieckiego i Pastor w podtytule swej historii papieży dodawali te same słowa: *Seit dem Ausgang des Mittelalters*, choć dla pierwszego Średniowiecze kończyło się w połowie XV wieku, a Pastor I tom zaczynał wstępem od pocz. XIV wieku i właściwym opowiadaniem już czasów od roku 1417.

Ale nie tylko tytuł Pastor wziął od Janssena. Wziął także i układ zewnętrzny, choć z bardzo ważną i słuszną poprawką. U obydwoch każde niemal zdanie jest poparteacytowanym w przypisku źródłem lub literaturą, u obydwoch niemal jedna trzecia książki to przypiski zupełnie podob-

⁶⁴ „Liter. Jahresbericht“ II (1886), s. 39.

⁶⁵ I. Ph. Dengel, j.w., s. 29.

⁶⁶ Głównie w dziele *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 1860 (notem szeregu wydań).

⁶⁷ Chodzi głównie o 3 prace K. Neumanna, *Byzantinische Kultur und Renaissancekultur*, „Hist. Zeitschr.“ 91 (1903), s. 215 ns.; *Ende des Mittelalters. Legende von der Ablösung des Mittelalters durch die Renaissance*, „Vierteljahrsschr. f. Literaturwissenschaft“ XII (1934); *Ranke und Burckhardt und die Geltung des Begriffes „Renaissance“ insbesondere für Deutschland*, „Hist. Zeitschr.“ 150 (1934), s. 485 ns.

nie podane. U Janssena jednak lwia część książki to cytaty ze źródeł lub literatury, podane *in extenso* i poprzeplatane uwagami autora. Krytyk tego dzieła obliczył, że na 1900 stron pierwszych trzech tomów Janssena aż 1400 jest obcego pióra.⁶⁸ Taki sposób traktowania rzeczy Janssen wzięł od Döllingera⁶⁹, nie zwróciwszy uwagi na to, że u mistrza miało to swój sens, było uzasadnione celem jego dzieła o Reformacji, bo chodziło o zacytowanie ujemnych o niej sądów, u naśladowcy zaś było niezbyt uzasadnione. Pastor, może pod wpływem złośliwych uwag Maxa Lenza o tej metodzie, nie poszedł pod tym względem w ślady Janssena. Ale poza tym pozostał jednak jego wiernym, na ogół biorąc, uczniem, utrwalając w historiografii jego metodę i jego poglądy, a właściwie poglądy wspólnego im obydwojmu mistrza, Onno Kloppa.

Uznanie w literaturze Pastor zyskał większe niż Janssen, choć — rzecz jasna — nie u wszystkich od razu i nie u wszystkich zawsze jednakowe. Setki recenzentów podziwiali ogrom materiału zebranego przez Pastora, treść oceniano różnie. Niewierzący liberał, ale bliski Pastorowi przez swoje poglądy społeczne, Jakób Burckhardt, nazwał jego dzieło *Nachschlagewerk*.⁷⁰ Protestantcki badacz dziejów reformacji, Otto Clemen, pisał o drugiej części czwartego tomu: „*stoiny tu, przynajmniej gdy chodzi o ten tom, naprawdę przed monumentum aere perennius*“.⁷¹ Bardziej powściągliwa była z początku oficjalna reprezentantka historiografii niemieckiej, „*Historische Zeitschrift*“. Ale i w niej ten sam recenzent, teolog protestancki i wybitny badacz dziejów Reformacji, Gustaw Kawerau, który dał niezmiernie surową ocenę tomu drugiego i trzeciego dzieła Pastora, już w tomie czwartym i obydwu częściach tomu piątego tegoż autora widział więcej zalet niż stron ujemnych.⁷² Ogół recenzji zbliżał się do tej ostatniej, wysuwano strony ujemne i dodatnie, do tych ostatnich z reguły zaliczano olbrzymi materiał źródłowy i bibliografię.

Najwięcej pochwał wysłuchał Pastor w dniu 27 stycznia 1924 r. po południu w Rzymie, w sali Kolegium niemieckiego, gdy wobec paru kardynałów, generałów zakonnych i delegatów różnych instytucji naukowych mówcy prześcigali się w pochwałach pod jego adresem.⁷³ Luminarz mediewistyki, jezuita, kardynał Franciszek Ehrle, nazwał historię papieża Pastora dziełem opatrznosciowym, a chwalił w niej olbrzymi materiał źródłowy, krytycyzm, ładny wykład i bezstronność.⁷⁴ Ale już przedtem papież Pius XI w liście z 8 stycznia 1924 roku do jubilatę Pastora ogromne mu przyznawał pochwały, podnosząc jego wiedzę złączoną „*cum peracuta iudici subtilitate incorruptoque veritatis studio*“. Papież pisał, że hi-

⁶⁸ M. Lenz z, *Janssens Geschichte des deutschen Volkes*, w książce *Kleine historische Schriften*, Monachium 1913, s. 25. Ocenę tę Lenz ogłosił już w 1883 r.

⁶⁹ Z jego *Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen*, 3 t., Regensburg 1846—1848.

⁷⁰ W liście do Pastora 12.V.1889; ob. Jacob Burckhardt, *Brieje*, wyd. F. Kaphar, Lipsk 1941, s. 524—525. Na ten list powołuje się Pastor i w swej autobiografii, wyd. przez S. Steinberga, s. 13—14.

⁷¹ „Archiv f. Reformationsgesch.“ 1908, zeszyt 3.

⁷² „Hist. Zeitschr.“ 66 (1891), s. 505—513; 80 (1898), s. 299—305; 105 (1910), s. 361—370.

⁷³ L. v. Pastor, *Denkschrift*, 1926; *Tagebücher*, s. 786 ns.

⁷⁴ *Denkschrift*, s. 16—19.

istoria papieży Pastora daje „*tabulas plenas veritatis, plenas artis*“.⁷⁵ Na uroczystej akademii w Wiedniu, 22 stycznia 1924 roku, wobec najwyższych dostojników rządowych i kościelnych, docent wiedeński ks. Jan Hollnsteiner wskazywał na Pastora jako na wzór dla historyków katolickich.⁷⁶ Jeszcze wyraźniej podkreślił to na akademii rzymskiej, 27 stycznia, profesor z Fryburga Badeńskiego, ks. Emil Göller.⁷⁷

Ale nie było dane Pastorowi spędzić ostatnich lat życia pod wrażeniem samych tylko pochwał z obozu katolickiego. Pochwały styczniowe 1924 roku nie stały się jedynym wyrazem stosunku uczonych katolickich do dzieła Pastora. Pierwszym poważnym zgrzytem było wystąpienie obrońców Savonaroli, którego Pastor potraktował — ich zdaniem — niesłusznie. Ale tu chodziło tylko o jedną sprawę. Znacznie ważniejsze były wystąpienia inne i to koryfeuszów w historiografii katolickiej. Jeden z najpoważniejszych wówczas historyków Kościoła, znany i ze swej olbrzymiej erudycji i z przenikliwości badawczej profesor uniwersytetu w Würzburgu, ks. Sebastian Merkle, dał analizę metody naukowej Pastora stosowanej w trzecim tomie jego historii papieży.⁷⁸ Merkle nie ograniczył się do spraw ogólnych, ale poszedł krok w krok i za źródłami Pastora. Wykazał jego tendencyjność w ich cytowaniu i interpretacji, nieznajomość historii teologii i prawa kanonicznego, powierzchowność sądów i sprzeczności. Wyraził nawet wątpliwość, czy sam Pastor pisał wydane pod jego nazwiskiem dzieło.

Ale jeszcze surowsza była inna recenzja. To, co Merkle zrobił w stosunku do trzeciego tomu dzieła Pastora, to samo w stosunku do tomów od X do XIII zrobił wybitny erudyta, prałat Paweł Maria Baumgarten, wykazując nie tylko rażącą tendencyjność i nieznajomość teologii u Pastora, ale nadto jego brak krytycyzmu, przemilczenia i nieznajomość źródeł.⁷⁹ Baumgarten doszedł do wniosku, że tomy przez niego omawiane mają niewielką wartość naukową. Z obroną dzieła Pastora pospieszył wprawdzie jezuita Bernard Duhr podkreślając, słusznie zresztą, przesadę w sądach recenzentów, ale nie potrafił odeprzeć ich istotnych zarzutów.⁸⁰ Nie tylko oni zresztą w obozie katolickim zakwestionowali wartość dzieła insbruckiego profesora, bo równocześnie z nimi jego całość ocenił dość ujemnie wnikliwy badacz, Klemens Bauer.⁸¹ W ten sposób nawet w obozie katolickim gwiazda Pastora, dotąd świecąca tak jasno, dość przybladła, choć wielbicieli i nadal mu nie zabrakło, a spośród nich jego uczeń insbrucki, Dengel, nadal będzie powtarzał, że ta historia papieży jest uważana za arcydzieło historiografii nowożytnej.⁸²

⁷⁵ *Denkschrift*, s. 15—16.

⁷⁶ *Denkschrift*, s. 11; *Tagebücher*, s. 789.

⁷⁷ *Denkschrift*, s. 29 ns.

⁷⁸ „*Deutsche Literaturzeitung* N. F.“ 5 (1928), 1199—1214.

⁷⁹ „*Zeitschr. f. Kirchengeschichte*“ 46 (1928), s. 232—244 i 48 (1929), s. 416—442.

⁸⁰ *Pastors Papstgeschichte, ein providentielles Lebenswerk*, „*Stimmen der Zeit*“ 116 (1929), s. 412 ns. Na Baumgartena był oburzony i papież Pius XI, ob. *Tagebücher*, s. 889.

⁸¹ *Ludwig von Pastor, ein Profil*, „*Hochland*“ 26 (1928—1929), s. 578—588.

⁸² „*Deutsches Biogr. Jahrbuch*“, t. X: Das Jahr 1928, Stuttgart 1937, s. 216 oraz w *Lexikon f. Th. u. K.*, VII (1935). Podobnie jezuita J. Brodrick, *Pastor and his History*, „*The Month*“ 193 (stycz. 1952), s. 41—47; Sąd zbliżony: J. W. Thompson, *A History*, s. 546—549 i E. Raitz von Frentz, dz. cyt., s. 345 ns.; godne uwagi natomiast zastrzeżenia prof. F. Cognasso w papieskiej *Enciclopedia Cattolica*, t. IX, 1952, 927—928.

W sumie biorąc, praca Pastora spotkała się w historiografii katolickiej z oceną bardzo niejednorodną, od skrajnych pochwał Göllera i Dengela do skrajnych potępień Merklego i Baumgartena. Mniej skrajne oceny dawali protestanci, choć nie brak było wśród nich wybitnych znawców rzeczy omawianych. Najostrzej jednak ocenił Pastora liberalny filozof i historyk włoski, Benedetto Croce, odmawiając mu w ogóle zdolności do myślenia historycznego i miana historyka.⁸³

IV

Słów uznania, ale i potępienia nie brakło tedy Pastorowi. Ilościowo biorąc, pierwszych było znacznie więcej, inaczej jednak sprawa wygląda, gdy ważyć oceny, to jest zwrócić uwagę na to, kto wypowiadał swe zdanie i co wypowiadał. Zresztą poszczególne tomy oceniano niejednakowo i to z wielu powodów. Jeden z nich wysuwa się na czoło i nie można mówić o dziele Pastora bez podkreślenia tej sprawy. Chodzi o pytanie zasadnicze, które postawił już Merkle w roku 1928, a mianowicie czy sam Pastor napisał to wszystko, co pod jego nazwiskiem wydano jako *Geschichte der Päpste*? Po profesorze würzburskim tę samą wątpliwość wysunął Baumgarten pisząc złośliwie, że dopóki się nie ujawnią współpracownicy Pastora, on sam ponosi odpowiedzialność także za błędy, stronnictwo, przemilczenia i lekkomyślność, które się znajdują w tych partiach, które przez owych współpracowników zostały dodane.⁸⁴ Baumgarten zwracał uwagę nawet na różnice stylu w dziele Pastora. Zarzut ten spotkał się z dość słabą obroną przyjaciół Pastora, ale w roku 1932 powtórzył go historyk kultury, następca słynnego Lamprechta na katedrze w Lipsku, Walter Goetz, mówiąc o sztabie współpracowników Pastora z zakonu jezuitów.⁸⁵ To twierdzenie wywołało natychmiast zaprzeczenie ze strony syna Pastora.⁸⁶ Twierdził on kategorycznie, że ten sztab współpracowników nigdy nie istniał, przyznawał tylko, że studenci robili ojcu odpisy w archiwach, że w ostatnich czasach materiał dla ojca zbierał o. Karol Kneller T. J., że luki w rękopisie ojca uzupełniali niektoś, ale są w dziele wymienieni, reszta zaś współpracowników to czysty wymysł. Goetz w swej replice wyraził zdziwienie, dlaczego nie uwzględniono zarzutów Baumgartena.⁸⁷ Istotnie, nie zostały one odparte, a tymczasem wbrew twierdzeniu młodego

⁸³ *Scritti di storia letteraria e politica*, t. XXXII, Bari 1939, s. 232—233; Pastor wybierał i układał materiał dla celów apologetycznych; myślenia ściśle historycznego nie ma tu wcale („*di pensiero propriamente storico nel Pastor non c'è nulla*”), prądów duchowych w ogóle nie rozumiał („*non habbia compreso niente e non habbia fatto neppure lo sforzo per comprenderlo*” — tj. ich znaczenia, „*privo com' è d' intelligenza per la vita intellettuale*”) itd. Z historyków niemieckich najostrzej oceniał Pastora prof. lipski, Waler Goetz, *Ludwig Pastor*, „Frankfurter Zeitung” z 12.X.1928 (uważa Pastora po prostu za apologetę, nakręcającego prawdę dla celów kościelnych, dającego iatszywy obraz dziejów papieży) i pod tymże tyt., „Hist. Zeitschr.” 145 (1932), s. 550—563. Z artykułem we „Frankfurter Zeitung” polemizował (dość słabo) F. X. Seppelt, *Um Ludwig von Pastors Papstgeschichte*, „Schönere Zukunft” 8.VI.1930, nr 36, s. 862.

⁸⁴ „Zeitschr. f. Kircheng.” 48 (1929), s. 417.

⁸⁵ „Hist. Zeitschr.” 145 (1932), s. 560.

⁸⁶ „Hist. Zeitschr.” 146 (1932), s. 513.

⁸⁷ „Hist. Zeitschr.” 146 (1932), s. 514—515.

Pastora ujawnił się jeden współpracownik. Profesor z Monachium Józef Schmidlin przyznał, że w ciągu wielu lat był współpracownikiem Pastora i zbierał dla niego materiały dla czasów od Pawła III do Piusa VI.⁸⁸ W rok później sprawa została znowu wysunięta. Franciszkanin Leone Cicchitto zaatakował w roku 1934 niezmiernie ostro tom Pastora poświęcony papieżowi Klemensowi XIV, ale ponadto wyraził przypuszczenie, że tomu tego nie pisał Pastor, lecz jezuita, Kratz i Kneller.⁸⁹ Odpowiedział mu jezuita Piotr Leturia, wyjaśniając, że tylko luki w rękopisie Pastora uzupełnili jezuita Kneller i Kratz oraz dr Wühr.⁹⁰ Cicchitto zaatakował i to wyjaśnienie i znowu odpowiedzieli Wilhelm Kratz i Piotr Leturia podtrzymując swoje twierdzenia pierwotne.⁹¹ Porobili wprawdzie szereg ustępstw co do autorstwa wielu ustępów w dziele Pastora, ale podtrzymali zdanie, gdy chodzi o zrab tomu o Klemensie XIV. Mieli za sobą argument zupełnie przekonujący, to jest rękopis autora. Ale polemika ojca Cicchitto wykazała tylko, że głównie ustępy o jezuitach w ostatnich tomach dzieła Pastora pochodzą od jezuitów, głównie Knellera, za resztę zaś, zwłaszcza za tomy poprzednie on tylko ponosi odpowiedzialność. To można podkreślić, bo niezależnie od udziału współpracowników Pastor wziął odpowiedzialność za całość, a więc także za zalety i wady swego dzieła.

Tych zalet jest bardzo wiele. Niektóre podniesiono już wyżej. Nie ulega wątpliwości, że dzieło Pastora jest pierwszą na wielką skalę historią papieży nowożytnych, że jest ono oparte na olbrzymim materiale źródłowym, bardzo często dotąd nieznanym, że olbrzymią literaturę przedmiotu Pastor cytuje nie tylko ogólnikowo, ale i w przypiskach, że zna ją naprawdę. Tego, o czym pisał Pastor, po raz pierwszy ze wszystkich historyków papieństwa, nie sposób wyliczać. Jest to naprawdę praca pionierska.

Artystą słowa Pastor nie był, talentu pisarskiego takiego, jaki miał np. Ranke, nie posiadał, ale pisał językiem prostym i jasnym, cpowiadanie dawał dość żywe.

Wyliczone powyżej strony dodatnie dzieła Pastora nie wyczerpują jednak jego charakterystyki. Przede wszystkim pytanie zasadnicze: czym właściwie jest to dzieło? Z tytułu sądząc to nie jest historia papieży, ale z treści wynika, że nie są to także tylko biografie papieży. Sam Pastor i jego przyjaciele zastanawiali się nad tym, jaki dać tytuł, w rezultacie przyjęto radę dogmatyka Heinricha. Jest zrozumiałe, dlaczego Pastor obawiał się pisać historię papieństwa — nie był teologiem, a musiałby przecie-

⁸⁸ Autobiografia, wyd. E. Stange, *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Lipsk 1927, s. 173 — Pastor junior nie znał jej; „Zeitschr. f. Missionswissenschaft u. Religionswiss.“ 19 (1929), s. 182 ns.; *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, t. I, Monachium 1933, s. VII. W r. 1930 słyszałem w Rzymie, że materiały dla Pastora zbierał także sekretarz austriackiego Instytutu historycznego w Rzymie, dr Pogatscher. To nie byli studenci, jak pisał Pastor junior.

⁸⁹ *Il pontefice Clemente XIV nel vol. XVI, p. 2-a della „Storia dei Papi“ di Ludovico von Pastor*, Rzym 1934 (odb. z „Miscellanea Franciscana“).

⁹⁰ „Civiltà Cattolica“ z 3.XI.1934.

⁹¹ Cicchitto, *Ancora intorno al „Clemente XIV“ del barone von Pastor*, „Miscellanea Franciscana“ 34 (1934) i odb., Rzym 1935; P. Leturia, *Quaenam Dr. Ludovicus von Pastor in historiam suppressionis Societatis Jesu conscribendam de penu suo protulerit*, „Archivum histor. Soc. Jesu“ 3 (1934); G. Kratz i P. Leturia, *intorno al „Clemente XIV“ del Barone von Pastor*, Rzym 1935 (część II pisana przez Leturię, *Sulla paternità del volume*).

większą uwagę zwrócić na stronę dogmatyczną zagadnienia. Pastor był katolikiem, wierzył w Boskie ustanowienie prymatu, podkreślał w swej historii papieży dość często przekonanie, że instytucja i czyny poszczególnych papieży to nie to samo, a jednak niezwiązanie tych spraw w jedno, sztuczne wydzielenie sprawy instytucji odbiło się na dziele Pastora ujemnie. Autor jak gdyby zakłada, że wiara w prymat i nieomyślność papieską była zawsze taka sama, jaką była po roku 1870, że pod tym względem nie się nie zmieniało. Po prostu instytucja papieństwa w świadomości ogółu zawsze się przedstawiała jednakowo, a zmieniali się tylko papieże, ich interesy doczesne, ich polityka. Scena jest ta sama, tylko coraz to nowi wchodzi na nią aktorzy. Dlatego też Pastor nie jest w stanie zrozumieć tych, którzy ongiś mogli się znaleźć w konflikcie z papieżem, i widzi w nich wrogów papieństwa. Jaskrawym tego przykładem jest np. sprawa Savonaroli. Jego nieposłuszeństwo wobec Aleksandra VI Pastor ocenia według tej świadomości o dogmacie, jaką posiadali katolicy po roku 1870, i zacierając świadomie tę ważną rzecz, że Savonarola wcale nie odrzucał dogmatu, a sprzeciwiał się tylko polityce Aleksandra VI. Nie posłuchał zakazu mówienia kazań, ale inaczej ta sprawa wyglądała w wieku XV niż w XIX.⁹²

Nie dał Pastor także, jak powiedziano, tylko biografii papieży. Nie poszedł za wzorem Platiny i jego licznych naśladowców. Pod tym względem jego praca stanowi znaczny postęp. Chciał on dać nie tylko życiorysy swych bohaterów, ale i przedstawić to, co robili w Kościele i w swym państwie kościelnym, ich stosunek do państw, do kultury. W dziele Pastora zacierają się granice między dogmatyczną instytucją papieństwa a jej wyrazem historycznym. Dla niego nie tylko instytucja należy do istoty Kościoła, co oczywiście jest zupełnie zrozumiałe dla katolika, ale — co jest dziwne — wydaje się, że także i kuria rzymska w swej polityce doczesnej również należy do substancji Kościoła. Płynął stąd prosty wniosek, że historia kurii rzymskiej, że historia doczesna papieży to po prostu historia Kościoła. Sam Pastor musiał jednak zdawać sobie sprawę z tego, że wiele bardzo ważnych spraw kościelnych działo się przy minimalnym udziale papieży, na peryferiach ich wpływów, poza zasięgiem działania kurii rzymskiej i jej kardynałów. Wybrnął z tej trudności w sposób niemal mechaniczny, włączył po prostu całe partie dziejów Kościoła do swej historii papieży. Tak np. w dziele o Grzegorz XIII mamy rozdziały o powstaniu w Niderlandach, ogromne rozmiarami ustępy o kontrreformacji w Niemczech ⁹³, w dziele o Klemensie VIII ustępy o kontrreformacji w Niemczech i Niderlandach hiszpańskich ⁹⁴, w dziele o Pawle V ogrom-

⁹² G. P., t. III, cz. I, 1926, s. 158 ns. i 476 ns.; id., *Zur Beurteilung Savonarolas*, Freiburg bad. 1898. Dyskusję dawniejszą omawia J. Schnitzer, *Savonarola. Ein Kulturbild aus der Zeit der Renaissance*, t. II, Monachium 1924, s. 982 ns. Ob. nadto F. V e r n e t, Savonarola, *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, t. IV, Paryż 1922 1214—1228; S. Merkle, *Der Streit um Savonarola*, „Hochland“ 25 (1928), s. 462—485 i w „Deutsche Literaturzeitung N. F.“ 5 (1928), 1193 ns.; H. J e d i n, *Geschichte des Konzils von Trient*, t. I: *Der Kampf um das Konzil*, wyd. II, Freiburg bad. 1951, s. 30—31, 113; Ch. Journet, *Alexandre VI et Savonarole*, „Nova et Vetera“ 27 (1952), s. 127—138.

⁹³ G. P., IX, 1925.

⁹⁴ G. P., XI, 1927.

ny rozdział o Reformacji i odrodzeniu Kościoła we Francji.⁹⁵ Wystarczyło, by w Rzymie interesowali się trochę daną sprawą lub co więcej, by powinni się interesować, a już Pastor omawia ją obszernie, zwykle bardzo obszernie. A więc nie jest to tylko historia papieża, ale po prostu historia Kościoła powszechnego. Ale dziwna jest ta historia, dziwna w swym układzie i podziale, dziwna w swym ujęciu. Lwią część każdego tomu zajmuje nie instytucja papieństwa, co byłoby zrozumiałe, ale słaby często człowiek. Tłem dla niego są zmagania się milionów, są walki całych narodów o wiarę, a często i o niepodległość. To nie jest historia papieża na tle historii powszechnej ani tym bardziej nie jest historia powszechna ze szczególnym uwzględnieniem roli papieństwa, jak to robił Ranke, ale często biografie papieża z doczepieniem do każdej tego, co się w świecie równocześnie działo i w czym papież brali minimalny choćby udział, albo nawet i nie brali, ale co nie było lub nie powinno było być dla nich obojętne.

Ale ta historia Kościoła Pastora ma jeszcze inną dziwną właściwość. Dzieli się na tyle okresów, ile było pontyfikatów. Ze śmiercią każdego papieża kończy się okres w tej historii, wszystko zaczyna się od nowa, o jakiejś ciągłości nie ma tu prawie mowy. Prawda, że w Kościele papież odgrywa ogromną rolę, prawda, że w nowszych zwłaszcza czasach jego indywidualność wyciska silne piętno na losach całości, przykładem klasycznym tego są pontyfikaty Piusa IX, Leona XIII i Piusa X, ale nie zawsze tak było, a poza tym w szeregu spraw ciągłość polityki papieskiej istnieje nawet mimo zmiany najważniejszych osób. Pomijając dogmatyczną stronę tego zagadnienia, bo Pastor od niej abstrahował, należy zwrócić uwagę na ciągłość działania prawnych instytucji naczelnych papieństwa, różnych urzędów centralnych, w czasach nowych — kongregacji. Ich członkowie nie zmieniają się wraz z papieżami, prawa, którymi się kierują, ulegają rzadko zasadniczym reformom, zwykle podlegają powolnej ewolucji. I one to właśnie zapewniają przede wszystkim ciągłość polityce papieskiej, z ich opinią musi się liczyć i papież. Czasem potężna indywidualność na tronie papieskim wprowadza szereg zmian, wskazuje Kościołowi nowe hasła i nowe cele najbliższe, czasem narzuca to papieżowi otoczenie i jego opinia, jak np. miało to miejsce z Pawłem III Farnese; wtedy istotnie można mówić o nowym okresie. Ale często szereg pontyfikatów mieści się w okresie tym samym, przejawia się tymi samymi niemal cechami wspólnymi. Schematyczne dzielenie historii papieża na okresy według pontyfikatów, jak jest u Pastora, robi często wrażenie, że jest to olbrzymia uhistoryzowana kronika, która podaje tylko mnóstwo mniej lub więcej ważnych szczegółów. Ale na tym doborze szczegółów zaważyły, oprócz powyższych, jeszcze dwie ważne okoliczności. Pierwsza to same źródła, z których Pastor korzystał. To, co powiedziano o zależności opowiadania Rankego od rodzaju źródeł, na których się opierał, odnosi się również częściowo do Pastora. Bardzo często i dla niego główną podstawą są instrukcje rządowe oraz relacje nuncjuszów i innych agentów dyplomatycznych, a ponieważ w materiale tym dominował pierwiastek polityczny, stąd i Pastor pisze głównie historię polityczną papieża, choć próbuje z niej robić historię Kościoła. Papież Pastora to często przede wszystkim politycy, choć nigdy nie zapominał on o ich istotnym charak-

⁹⁵ G. P., XII, 1927.

terze, polityka interesuje ich tyleż, a czasem i więcej, co wszystkie inne sprawy kościelno-religijne. Wprawdzie Pastor mówi i o tych ostatnich, pod tym względem góruje znacznie nad Rankem i Creightonem, ale w całości biorąc i on daje głównie historię polityczną, co z katolickiego punktu widzenia jest niewątpliwie poważnym brakiem, bo zaciemnia pogląd na istotną rolę papieżstwa.

Łączy się z tym inna sprawa doniosłego znaczenia. Pastor należał do tej generacji historyków, która unikała starannie zarówno wszelkiej filozofii, jak i wiązania spraw politycznych z procesami ekonomicznymi i społecznymi, uogólnienia formułowała niesłychanie ostrożnie i raczej mimochodem, poprzestawała zwykle na opowiadaniu wypadków z jednej tylko dziedziny bez ich związku z ogólnym procesem dziejowym, łącząc je w szereg genetyczny. Chciano mówić o procesach historycznych, a mówiono w rzeczywistości o losach osób, zajmujących wyższe w społeczeństwie stanowiska. Na stałej, niezmiennej scenie zjawiali się coraz to nowi ludzie, opowiadający swoje przygody, tym więcej przygód, im byli ważniejsi. Tłum zjawiał się rzadko, a jeśli się zjawiał, to tylko jak chór w greckiej tragedii, mówił *unisono* dla wyjaśnienia toku akcji. Historia była przecież tylko zbiorowiskiem dziejów jednostek wybitnych, dziejów o nieuchwytnym sensie, a może nawet bez sensu. Na tym unikaniu filozofowania zaważył niewątpliwie wpływ Hegla, a raczej konsekwencje stosowania jego systemu w historii. Tej filozofii bał się także i Ranke z wielu powodów oprócz powyższego. A więc i jako wierzący protestant i w związku o wpływy niechętny Heglowi, poza tym, jako przedstawiciel walczącego o prawa polityczne mieszczaństwa, w historii widział przede wszystkim walkę jednostek o znaczenie polityczne i walkę państw również tego samego charakteru. Uczniowie Rankego byli jeszcze bardziej konsekwentni aniżeli mistrz, który miał jednak swoistą historiozofię i dawał jej wyraz w swych pracach. Nie ma filozofii i u Pastora, nie ma i u niego pełnego ujęcia tła historycznego, filozofię zastępuje mu teologia ujęta w sposób dość uproszczony. Niemal czysto faktograficzny stosunek do przeszłości sprawił, że Pastor nie potrafił wyjaśnić pewnych procesów bardzo ważnych, zasadniczych. A więc np. przedstawił bardzo żywo odrodzenie Kościoła w okresie potrydenckim i udzielił w tym dziele papieży, ale nie spróbował wyjaśnić, dlaczego potem, mimo trwającego nadal okresu odrodzenia katolickiego, przyszedł szereg papieży przeciętnych, słabych, interesujących się głównie swą rodziną i własnym państwem kościelnym. Jakże niewielki miał w rzeczywistości wpływ Paweł V czy Grzegorz XV na francuski katolicyzm de Berulle'a, Wincentego Depaula czy Franciszka Salezego. Ale co więcej, jeśli Kościół tak się świetnie odrodził po soborze trydenckim, to dlaczego Oświecenie stało się najradykałniejsze właśnie w krajach katolickich? Dlaczego tak wspaniale umocniony Kościół utracił w wieku XVII i XVIII swe przodownictwo w życiu Europy i znalazł się w stadium ciężkiego kryzysu wewnętrzznego? ⁹⁶ Opowiadanie faktograficzne nie daje tu wystarczającej odpowiedzi. Czytelnikowi musi wystarczyć, że tak było. Otrzymuje co najwyżej wyjaśnienie, że głowę podnosili coraz bardziej wrogowie Kościoła.

⁹⁶ H. Leube, „Archiv für Kulturgesch.“ 23 (1933), s. 132—133.

Tylko w I tomie Pastor daje naprzód tło powszechne dziejowe i w ten sposób stara się wyjaśnić dzieje papieży końca XV i początku XVI wieku. Pastor był, jak powiedziano, pod wpływem Burckhardta. Dla tego ostatniego początek dziejów nowożytnych zaczyna się od Renesansu, odtąd rozwija się indywidualizm nowożytny. Burckhart był człowiekiem niewierzącym⁹⁷ i w jego ujęciu Renesans jest obcy religii tradycyjnej, jest areligijny. Pastor przyjął to twierdzenie, ale wysunął koncepcję dwóch renesansów, pogańskiego i chrześcijańskiego. Z pierwszego miał się wywodzić nowożytny areligijny indywidualizm⁹⁸, drugi współpracował z Kościołem. Ten pomysł podobał się i Burckhardtowi, który po roku 1870, po czasach komuny paryskiej, zaczął się bać rewolucji socjalnej, nie ukrywał swej niechęci do demokracji, a nawet zaczął nieco więcej doceniać społeczne znaczenie Kościoła. W liście do Pastora wyrażał mu tedy nie tylko uznanie za ogrom pracy i za usuwanie w Niemczech uprzedzenia do swej książki o Renesansie, ale także ubolewał nad tym, że choć i dawniej widział w czasach Renesansu wielki i silny prąd szacunku dla religii i tego, co święte, to jednak w swych badaniach nie opracował tej sprawy bardziej starannie, tłumaczył się zatem, że w swym dziele na temat wielu spraw nie zachował słusznej proporcji.⁹⁹ Ale Burckhardt mówił o dwóch prądach, a nie o dwóch współczesnych sobie Renesansach. Ta ostatnia koncepcja była tak sztuczna, tak nienaturalna, że w następnym wydaniu swego dzieła Pastor, pod wpływem zapewne listu Burckhardta i rad przyjaciół, zwłaszcza historyka i archeologa Kirscha, porzucił ją i wprowadził nową, o podwójnym charakterze Renesansu, o dwóch jego kierunkach — antychrześcijańskim i chrześcijańskim. Przedstawicielami pierwszego mieli być: Lorenzo Valla, Antonio Beccadelli i Poggio Bracciolini.¹⁰⁰

Koncepcja ta uchodziła dość długo za trwałą zdobycz historiografii, podkreślano tę zasługę Pastora¹⁰¹, choć obecnie wydaje się ona dość problematyczna. Sam Pastor pisze, że Bracciolini nigdy nie stał się niewierzącym i on, i Beccadelli, pisywali rzeczy pornograficzne, ale gdyby to miało przesądzać o zaliczeniu ich do kierunku antychrześcijańskiego, to trzeba by do niego zaliczyć także Eneasza Silviusa Piccolominiego. Zostaje zatem tylko Valla, po nim Macchiavelli, trudno więc mówić o całym antychrześcijańskim kierunku. Poza tym obok dwóch kierunków trzeba by chyba przyjąć jeszcze kierunek pośredni, bo przecież byli i tacy pisarze Renesansu, których — tą miarą mierząc — można by nazwać mieszanymi, na przykład Petrarka, Boccaccio, i później Erazm z Rotterdamu.

⁹⁷ C. Neumann, *Jacob Burckhardt*, Monachium 1927, s. 27—28, 65 ns.; P. W. Krüger, *Das Dekadenzproblem bei Jakob Burckhardt*, Bazyleja 1930; W. Nigg, *Geschichte der religiösen Liberalismus*, Zurych 1937, s. 312—313; A. Martin, *Die Religion in Jacob Burckhardts Leben und Denken*, Monachium 1943.

⁹⁸ Jest tu widoczny wpływ dualistycznego poglądu na dzieje, występującego u św. Augustyna (nie on był jednak jego twórcą), a także u tych mediewistów, którzy mówią o dualizmie w średniowieczu, tj. o dwóch obliczach średniowiecza.

⁹⁹ W liście z 12.V.1889 cyt. wyżej. O poglądach społecznych Burckhardta C. Neumann, dz. cyt., s. 16, 18, 70—71; P. W. Krüger j.w.; O. A. Wajnsztajn, *Istoriografija srednich wiewow*, Moskwa 1940, s. 222—223.

¹⁰⁰ G. P., w wyd. X z 1931 r. spis rzeczy: *die antichristliche Richtung i christlich. Richtung* (s. XIII).

¹⁰¹ E. Göller, *Ludwig v. Pastor*, „Der kath. Gedanke“ II (1929), s. 152.

Ale największe zastrzeżenie musi budzić sprowadzenie Renesansu tylko do dziedziny literatury i sztuki, a właściwie tylko do literatury, oraz tłumaczenie powstania Renesansu po prostu odrodzeniem zainteresowania się starożytnością.¹⁰² Pastor uprościł tu nadmiernie nawet tezę Burckhardta, a co gorsza utrzymał swój pogląd w następnych wydaniach aż do końca, nie uwzględniając coraz liczniejszych głosów krytycznych kierowanych przeciwko koncepcjom uczonego bazylejskiego, głosów tak licznych, że trudno dziś powiedzieć, co się jeszcze z tych koncepcji w ogóle zostało. W gruncie rzeczy, traktując zbyt wąsko pojęcie Renesansu, Pastor nie wyjaśnił dostatecznie tego zjawiska, które by można nazwać papieżami renesansowymi, nie związał go przekonująco z epoką Renesansu. I ta więc, jedyna w dziele Pastora, próba podania tła powszechno-dziejowego, na którym by jaśniej wystąpiła historia papieży, została zrobiona w sposób nadmiernie prosty, niewiele wyjaśniający. W rezultacie trzeba powiedzieć, że dzieło Pastora brak ujęcia powszechno-dziejowego; pod tym względem stoi on niżej od Rankego, choć o wiele bogatszym od niego rozporządzał materiałem faktycznym.¹⁰³

Brak tu także proporcji w opowiadaniu o wydarzeniach przeszłości. Ilość miejsca poświęconego sprawie czy osobie nie stoi w odpowiednim stosunku do ich znaczenia. Rzeczy bardzo ważne i mało ważne są tu traktowane na jednej płaszczyźnie, dokładność i rozmiary ich omówienia nie zależą od ich ważności historycznej. Schemat pisania jest zawsze taki sam. Naprzód obszernie opisane konklawe, w którym kłębią się i krzyżują intrygi. Potem idzie życiorys wybranego papieża, jego działalność wewnętrzno-kościelna, następnie opowiadanie o tym, co się działo na świecie i o udziale w tym papieża, opis jego śmierci, krótki sąd o nim, wreszcie dzieje sztuki w Rzymie za jego pontyfikatu. Cała niemal dialektyka dziejów papieży sprowadza się do tych schematów.

Powiedziano wyżej, że Pastor był przede wszystkim historykiem politycznym. Był nim podobnie jak ówczesna większość historyków, ich metodę stosował i do dziejów papieży. Przejawem tego było m. in. zupełne zlekceważenie spraw ekonomicznych, całkowite niemal pominięcie podstaw finansowych kurii rzymskiej. Dowiadujemy się, że jedni papieże wydawali np. krocie na dzieła sztuki, inni bardzo mało. Czytelnik musi sądzić, że to zależało tylko od woli papieży, od ich większych lub mniejszych zamiłowań artystycznych. W stosunku do państw także sprawy pieniężne żadnej nie odgrywają roli, na politykę doczesną papieża ma tu wpływ jego poczucie godności, a bardzo często sympatie, interesy rodzinne lub interesy państwa kościelnego, czasem nawet patriotyzm, jak to miało miejsce z Juliuszem II lub Pawłem IV, ale prawie nigdy sprawy finansowe. Prawda, że ujęcie tych ostatnich przedstawiało ogromne trudności, że wymagało olbrzymiej pracy, przerastającej siły jednego człowieka, ale można było przynajmniej ogólnie zwracać na te sprawy uwagę, trudno się nie dziwić, dlaczego je niemal zupełnie pominięto. I nie można powiedzieć, że Pastor robił tak, jak robił ogół ówczesnych historyków politycznych, jak robił także i Ranke, bo Pastor miał również wzory inne, które jednak zbagatelizował. Przecież nawet Janssen zwrócił uwagę na

¹⁰² G. P., I, 1931, s. 3.

¹⁰³ Sąd ten wypowiedział już C. Bauer w „Hochland“ 26 (1928—1929), s. 588.

gospodarczą stronę reformacji.¹⁰⁴ Reumont poświęcił tej sprawie parę stron i w historii papieży. Ale nie tylko on. Już przed Pastorem zaczęto badanie finansów papieskich, co prawda prawie wyłącznie w zakresie starożytności i Średniowiecza. Ogłoszono szereg prac o kamerze apostolskiej, o jej wydatkach i dochodach, o opłatach z poszczególnych krajów¹⁰⁵; a stwierdzenie wpływu fiskalizmu kurii na sprawy kościelne w poszczególnych krajach Średniowiecza weszło już nawet do podręczników akademickich. I Pastor wspomina o tym fiskalizmie mówiąc o genezie Reformacji, bo trudno było nie mówić o tym, zwłaszcza po ogłoszeniu książki Alojzego Schulte o Fuggerach i kościelnej gospodarce pieniężnej.¹⁰⁶ Ale poza tym sprawy te dla Pastora niemal nie istnieją, jeśli je wspomina, to tylko wtedy, gdy mowa o kryzysach w państwie kościelnym, choć i te kryzysy nie są wyjaśnione dostatecznie. A przecież właśnie te sprawy odegrały doniosłą rolę w dziejach papieństwa potrydenckiego. Rozwinęło ono ogromną działalność na polu walki z protestantyzmem i z Turcją, udzielało znacznych nieraz subsydiów Francji, Bawarii, niemieckiej Lidze katolików podczas wojny trzydziestoletniej, cesarzowi i Polsce¹⁰⁷, tej ostatniej zwłaszcza za Batorego i Sobieskiego, rozwinęło żywą akcję artystyczną, by Rzym utrzymać na poziomie duchowej stolicy świata. To wszystko pociągało za sobą olbrzymie wydatki, które starano się pokryć dochodami ze świata katolickiego, a przede wszystkim z państwa kościelnego. To jednak wszystko nie wystarczało, rosła dysproporcja między rozchodami a wpływami, oszczędnymi gospodarzami papieże na ogół nie byli, rolę ujemną odgrywał i nepotyzm papieży, to wszystko jednak musiało się przyczynić do osłabienia potęgi politycznej papieństwa w XVII i XVIII wieku. Nie są to zatem sprawy drugorzędne, ale przeciwnie — w dziejach papieży — zasadnicze.

V

Ale to, co powiedziano dotychczas, nie wyczerpuje wszystkich ważnych cech dzieła Pastora. Pozostaje ważna sprawa jego bezstronności. Wypowiedziano na ten temat poglądy rozmaite, bądź pochwały nadmierne, bądź też sądy niezwykle ostre. Ta sprawa istotnie nie przedstawia się prosto. Pomijając nawet to, że badacz-humanista jest zawsze w swych sądach świadomie czy nieświadomie zależny od światopoglądu, który wyznaje, trzeba pamiętać o specyficznej ideologii Pastora. Należał przecież do tego odłamu mieszczańsko-katolickiego, który miał jeszcze żywe sympatie dla feudalizmu. Tytuł szlachecki i baronat ogromnie mu imponował. Był tedy konserwatystą i w papieństwie widział nie tylko instytucję religijną, ale i ważny czynnik konserwatywno-społeczny, czynnik „porządku” społecznego. Tę jego rolę stale podkreślał. Nie obojętny był dla niego także взгляд na niektórych dygnitarzy kościelnych włoskich, z reguły konserwatyw-

¹⁰⁴ Np. w t. III, 1870, s. 280 ns.

¹⁰⁵ Omawia je C. Bauer, *Die Epochen der Papstfinanz*, „Hist. Zeitschr.” 138 (1928).

¹⁰⁶ *Die Fugger in Rom (1495—1525). Mit Studien zur Geschichte des kirchlichen Finanzwesens jener Zeit*, 2 t., Lipsk 1904.

¹⁰⁷ C. Bauer, *Die Epochen*, s. 492—493.

nych, wychowanych w szkołach, gdzie nauka historii Kościoła stała bardzo nisko. Ale z drugiej strony musiał się liczyć z ogromnym rozwojem badań, zwłaszcza protestantów niechętnych papieżowi. Musiał się z tym liczyć, że jego źródła będą później przeglądali i inni, że pewne sprawy zostały już przyjęte w nauce i nie sposób ich było kwestionować.

Ludzi przeszłości oceniał według kryteriów moralnych, ale ta ocena była uwarunkowana jego poglądami ogólnymi. Nie był z nastawienia świadomym apologetą, zdobywał się i na sądy surowe. Warto np. zwrócić uwagę na to, co pisał o Reformacji w Niemczech albo o papieżu Leonie X.¹⁰⁸ Spokojnie i bezstronnie starał się przedstawić noc św. Bartłomieja, odrzucając legendy z nią związane¹⁰⁹, m. in. wydał na ten temat nieznaną a ciekawą relację biskupa Musottiego.¹¹⁰ Z dużą odwagą przedstawił stosunek papieża Grzegorza XIII do królowej angielskiej Elżbiety¹¹¹, podobnie także pisał o Pawle IV¹¹² o Piusie V.¹¹³ O Aleksandrze VI sąd Pastora jest zdecydowanie ujemny, choć miał wielu poprzedników próbujących bronić tego papieża. Nowożytnie próby ratowania opinii Aleksandra VI Pastor nazywa niegodnym przekręcaniem prawdy i uważa, że trzeba zdecydowanie je odrzucić.¹¹⁴ Sam też dodał szereg faktów obciążających tego papieża. Tom o Aleksandrze VI wyszedł w roku 1895, za czasów papieża Leona XIII, i niektórym dygnitarzom kurialnym mocno się nie podobał. Jeszcze w roku 1920 konserwatywny, za czasów Piusa X ogromnie wpływowy, kardynał Kajetan de Lai mówił, że nie może darować Pastorowi tego, co napisał o Aleksandrze VI, bo przecież *prima la carita e poi la verita anche nella storia*. Gdyby to było słuszne — sądził Pastor — to cała historiografia powinna przestać istnieć.¹¹⁵ Historyk papieży nie wiedział, że były głosy w Rzymie domagające się umieszczenia tego tomu na indeksie, tak np. radził to zrobić kardynał Tomasz Boggiani. Były to niewątpliwie sądy zbyt surowe. Monografia Pastora może być uważana za tendencyjną, ale bynajmniej nie na niekorzyść tego papieża. Materiały, na których się oparł profesor z Innsbrucka, upoważniały go nawet do ostrzejszego sądu i raczej na pochwałę winien był u kardynała Boggianiego zasłużyć.

Trzeba też powiedzieć, że Pastor różnił się pod względem bezstronności od wielu swych kolegów z tego samego odłamu konserwatywnego historiografii katolickiej. Różnił się przez to, że poruszał i sprawy drażliwe, że nic nie przemilczał, choć sprawy najbardziej przykre spychał tylko do przypisków albo ograniczał się do podawania jedynie źródeł na ich temat, tak że czytelnik nie zawsze wie, o co dokładnie chodzi.¹¹⁶ A jednak, mimo to wszystko, ujęcie Pastora nie zawsze jest przekonywujące. Wyliczy-

¹⁰⁸ G. P., IV, cz. 1, 1906, s. 419 ns., 487 ns., 604—605. Co prawda J. Schmidlin „Historisches Jahrbuch“ 28 (1907), s. 371—372, jeszcze surowiej osądza Leona X.

¹⁰⁹ G. P., 1925, s. 352 ns. (ale i dziwne tłumaczenie na s. 371, że w Rzymie nie cieszono się z powodu okrucieństw, lecz z powodu skutków tych okrucieństw).

¹¹⁰ G. P., IX, 1925, s. 365.

¹¹¹ G. P., IX, 1925, s. 321 ns.

¹¹² G. P., VI, 1913. Ob. jednak zastrzeżenia W. Friedensburga, „Histor. Vierteljahrsschrift“ 17 (1914), s. 426 ns.

¹¹³ G. P., VII, 1920.

¹¹⁴ G. P., III, cz. 1, 1926, s. 596.

¹¹⁵ Tagebücher, s. 695—696.

¹¹⁶ Np. omawiające Sykstusa IV lub Juliusza II.

my parę przykładów. Tak np. w rozdziale o działalności kościelnej Aleksandra VI Pastor pisze o linii demarkacyjnej nakreślonej przez tego papieża w roku 1493 między tym, co w nowoodkrytych krajach mają prawo wziąć Hiszpanie, a co Portugalczycy. To było pokojowe rozstrzygnięcie — dodaje — to przyczyniło się do rozwoju misji, jest zatem tytułem do sławy papieża. Tylko ślepa tendencyjność i ignorancja może prowadzić do innego sądu.¹¹⁷ A jednak jak wytłumaczyć wyrażenie papieża Borgii: darowujemy? Pastor odpowiada łatwo, że oczywiście papież dawał tylko to, co było pozyskane w sposób sprawiedliwy. Sam jednak musiał widocznie zadać sobie pytanie, czy zabór siłą był tytułem sprawiedliwym, bo wyjaśnia dodatkowo, że Aleksander VI wcale nie chciał ograniczać wolności ludów pogańskich, gdyż wyraz „darowujemy“ kiedy indziej został użyty z dodatkiem o dobrowolnym poddaniu się mieszkańców Portugalczykom. Tego rodzaju tłumaczenie aktów papieskich z roku 1493 nie może być przekonujące. Można je wyjaśniać ówczesnymi poglądami, ale trudno sądzić, by Aleksander VI na serio wierzył w dobrowolne poddawanie się Indian zdobywcom. Można i trzeba zapewne uważać, że Aleksander VI nie odbiegał w swych poglądach prawnych od istniejących współcześnie, ale trudno się zgodzić na robienie z niego człowieka naiwnego lub ograniczonego. A nie inny zapewne sąd musi wyprowadzić czytelnik, gdy nieco dalej czyta u Pastora, że Aleksander VI popierał przedsięwzięcia Portugalczyków w Afryce tak, jak wyprawy krzyżowe dla rozszerzenia wiary. Aleksander VI może naprawdę sądził, że Portugalczycy jeżdżą do Afryki głównie w celu nawracania Murzynów i może naprawdę myślał, że krucjaty były przedsięwzięciami w służbie tylko ideałów nadziemskich, ale trudno się nie dziwić historykowi nowożytnemu, który tak sądzi również, który zapomina o tym, że Portugalczycy wyprawiali się do Afryki głównie w celach handlowych, m. in. po niewolników, których, co więcej, wcale nie myśleli nawracać.

Wysoce niesprawiedliwą dał Pastor ocenę Savonaroli, a gdy jego ujęcie spotkało się ze sprzeciwem, napisał dodatkową, podirytowaną pracę o Savonaroli, w której powtarzał swe dawne zarzuty. Wtedy jednak opinię dominikańską poparł szereg badaczy, a wśród nich jeden z najwybitniejszych przedstawicieli innego niż Pastor kierunku historiografii, profesor wüzburgski, ks. Sebastian Merkle. Jego wywody były druzgocące dla Pastora. Historyk papieży nie wyszedł z tej dyskusji zwycięsko. Podobnie, wbrew świadectwom źródłowym, Pastor przedstawił nieściśle śmierć papieża Aleksandra VI.¹¹⁸ Ponadto powiedzieć trzeba, że w tym samym źródle Pastor potrafił czytać tylko to, co mu było wygodne. Merkle podaje drastyczne tego przykłady, m. in. jak Pastor wybierał z relacji mistrza ceremonii Juliusza II, Parisa de Grassis, ustępy mogące świadczyć dodatnio o papieżu Della Rovere, a przemilczał ustępy mówiące co in-

¹¹⁷ G. P., III, cz. 1, 1926, s. 620 ns. Por. G. Kawerau, „Hist. Zeitschr.“ 80, (1898), s. 299 ns.

¹¹⁸ G. P., III, cz. 1, 1926, s. 588 ns. Por. J. Schnitzer, *Peter Deljin General des Camaldulenserordens (1444—1525)*, Monachium 1926 i tegoż *Der Tod Alexanders VI. Eine quellenkritische Untersuchung*, ib. 1929. Autor ten (*Der Tod*, s. 121) zadaje pytanie, czy wreszcie „die Fabel vom Fiebertode Alexanders VI“ zniknie z literatury historycznej i odpowiada pesymistycznie: „Ich glaube es nicht“. Pesymizm słuszny, ale tylko częściowo, ob. np. F. X. Seppelt, *Geschichte des Papsttums*, t. IV, Lipsk 1941, s. 379.

nego.¹¹⁹ Świeżo badacz niemiecki wskazał, jak tendencyjnie przedstawił Pastor stosunek Goethego do Rzymu i papieżstwa.¹²⁰

Przykładów braku bezstronności Pastora można by cytować cały szereg ze wszystkich jego tomów. Tendencyjność dochodziła czasem aż do wydawania sądów zupełnie dziwnych, jak np. w sprawie cytowanej już wyżej darowizny Aleksandra VI albo np. w sprawie sporu molinistów z tomiastami w końcu XVI wieku, który autor tak przedstawił, że czytelnik nie może wątpić ani w związek poglądów dominikańskich z poglądami luterskimi i kalwińskimi, ani w upór zakonu dominikańskiego i ugodowość jezuitów hiszpańskich.¹²¹ Ta druga sprawa łączy się z zagadnieniem ogólniejszej natury. Pastor był związany przyjaźnią z paroma jezuitami, był także pod ich silnym wpływem. Trudno tu mówić o wpływach zakonu, bo ten wydał i bardzo wybitnych historyków Kościoła, nigdy też nie hołdował jednemu tylko konserwatywno - apologetycznemu kierunkowi w historiografii kościelnej. Wielu historyków jezuitów, jak np. Delehay, potrafiło burzyć nawet konstrukcje ogólnie przyjęte, idąc w ślady swych poprzedników, bollandystów, którzy w XVII wieku przez dziesiątki lat toczyli odważną walkę przeciw legendom, nawet z inkwizycją hiszpańską. Ale o ile zakon jako taki nie angażował się w popieraniu jednego tylko kierunku w dziejopisarstwie, to nie można tego samego powiedzieć o tych jego członkach, którzy się przyjaźnili z Pastorem, to jest głównie o Knelerze i Kratzu. Ci dwaj byli głównymi doradcami Pastora w sprawach teologicznych i oni też wydawali historię papieży Pastora po jego śmierci. Wpływ ten widać np. w przedstawieniu przez Pastora sprawy sporu molinistów z dominikanami. Autor, nie będący teologiem i zastrzegający się nawet, że nie chce dawać wyczerpującego wyjaśnienia przedmiotu sporu¹²², poświęca jednak tej sprawie aż 81 stron, informuje się o niej głównie u autora jezuitckiego, Astraina, chętnie i obszernie cytując zarzuty stawiane dominikanom przez molinistów, choć wcale nie dotyczyły istoty sporu, ale w dziwny sposób nie zna czy też tylko nie cytuje tego, co zwolennicy Baneza pisali o jezuitach. Gdy w pewnym momencie papież Klemens VIII zaczął się skłaniać na stronę tomistów, to Pastor nie omieszkiał wyjaśnić, że papież ten nie był żadnym teologiem i niewiele rozumiał się na subtelnościach scholastycznych.¹²³ Nie ma podstaw, by kwestionować słuszność tego zdania, ale wolno podkreślić, że Pastor nie był konsekwentny w dodawaniu tego rodzaju wyjaśnień. Oto przykład: w latach siedemdziesiątych XVII wieku wybuchł spór między papieżem Innocentym XI a rządem hiszpańskim o immunitet dyplomatyczny cyrkułu, w którym mieszkał poseł hiszpański, di Carpio, i rząd hiszpański ustąpić nie chciał. Gdy w roku 1680 wybuchło w Madrycie trzęsienie ziemi, które pochłonęło mno-

¹¹⁹ G. P., III, cz. 2, 1938, s. 870 ns. i S. Merkle, *Deutsche Lit.*, j.w., 1211—1212. Czasem Pastor lekceważy źródło, które jest niepochlebne dla papieży, tak np. zrobił z dziennikiem Stefana Infessury, ob. Infessura, *Römisches Tagebuch* (przekł. niemiecki, Jena 1913), wstęp H. Hefelego, s. XXIX—XXX.

¹²⁰ P. Meinhold, *Goethes Begegnung mit dem Katholizismus in Italien*, „Saeculum“ 2 (1951), s. 973 ns.

¹²¹ G. P., XI, 1927, s. 513 ns., 527, 534. Por. P. M. Baumgarten, *Kritische Bemerkungen zum elften, zwölften und dreizehnten Band von Pastors Papstgeschichte*, „Zeitschrift f. Kirchengesch.“ 48 (1929), s. 419 ns.

¹²² G. P., XI, 1927, s. 517, przyp. 1.

¹²³ G. P., XI, 1927, s. 558.

stwo ofiar, mężczyzn, kobiet i dzieci, Innocenty XI widział w tym karę Bożą za nadużywanie przez Hiszpanię immunitetu dyplomatycznego w Rzymie.¹²⁴ Pastor pisząc o tym nie dodał, że Innocenty XI był słabym teologiem, ale tak rzecz przedstawił, jak gdyby i sam podzielał sąd papieża.

Najbardziej widoczne jednak i najmniej szczęśliwe były wpływy doradców na opracowanie ostatnich tomów dzieł Pastora, zwłaszcza XV i XVI. Już mniejsza o nieścisłości, tam gdzie chodziło o sprawy jezuickie, ale czy nie musi dziwić fakt, że np. sprawie kasaty jezuitów w Rosji poświęcono 88 stron, a dziejom Kościoła w Polsce i Rosji w tymże czasie stron tylko 10?¹²⁵ Całe dzieje Kościoła w Polsce za Stanisława Augusta Poniatowskiego, cała polityka Katarzyny II wobec Kościoła łacińskiego i unickiego okazały się o wiele mniej ważne niż sprawa jednego zakonu, zostały zbyt ogólnikami, podczas gdy zagadnienie legalności istnienia jezuitów w Rosji po roku 1773 omówiono jak najszczegółowiej.

Ale najdziwniejszy w *Historii papieży* Pastora jest tom poświęcony papieżowi Klemensowi XIV.¹²⁶ Nie tylko dlatego, że całym dziejom Kościoła w tym czasie, poza sprawą jezuicką, tak ważnemu dla Kościoła podziałowi Polski, antykurializmowi w Niemczech, misjom i sztuce poświęconym osiemdziesiąt parę stron, a przeszło trzysta kasacie jezuitów, ale najdziwniejszy z innego powodu. Autor, czy autorzy, tak zawsze powściągliwy w swych sądach o papieżach, poglądy odmienne spychający do przypisków i starający się je osłabić, tylko w stosunku do tego jednego papieża poniechał swej ogólnej zasady. Jezuita Kratz, uzupełniając Pastora, podaje kilka pochwał o Ganganellim, ale obok nich cytuje różne relacje mówiące o jego pysze, dążeniu do tiary, dwulicowości, instyganctwie, oszukiwaniu wszystkich, o tym, że mu nikt nie wierzył.¹²⁷ Na końcu zaś książki autor podaje, że im więcej odkrywa się autentycznych źródeł o tym papieżu, tym bardziej surowy wypada sąd o nim. I cytuje autor źródła, z którymi się zgadza, że to była słaba dusza, przeciętny duch, który nie dorósł do stanowiska, które zajmował, że pycha prowadziła go do kroków kompromitujących, że miał pod koniec wyrzuty sumienia i męczący go strach, że był jednym z najsłabszych i najmniej szczęśliwszych papieży, że pycha i strach zrobiły go śmiesznym i niewolnikiem innych ludzi.¹²⁸ Żaden papież nie został osądzony tak surowo, nawet Innocenty VIII i Aleksander VI. W tym tomie nie pominięto niczego, co by się dało zacytować na niekorzyść papieża.¹²⁹ Z większym też szacunkiem dla nieśczęśliwego Klemensa XIV pisał Leopold Ranke i z większym protestan-

¹²⁴ G. P., XIV, cz. 2, 1930, s. 911—913. Por. B. Croce, *Scritti*, t. 32, Bari 1939, s. 233. Sprawa owego cyrkulu dyplomatycznego nie była, co prawda, biała; ob. D. B. Lewin, *Diplomatische Immunität*, Moskwa 1949, s. 56 ns., 59—60.

¹²⁵ G. P., XVI, cz. 3, 1933, s. 150—238 (o sprawie jezuickiej), 119—129 (o Kościele w Polsce).

¹²⁶ G. P., XVI, cz. 2, 1932.

¹²⁷ G. P., XVI, cz. 2, 1932, s. 64—71.

¹²⁸ G. P., XVI, cz. 2, 1932, s. 396—398.

¹²⁹ Podnosząc to, bynajmniej nie mam zamiaru kwestionować słuszności poglądów Pastora i jego pomocników. Chcąc kwestionować, trzeba by przedtem zbadać źródła do dziejów Klemensa XIV, ale tu chodzi o co innego, a mianowicie o sposób pisania o tym papieżu tak dalece odbiegający od sposobu używanego przy omawianiu innych papieży.

cki profesor z Lipska, Albert Hauck.¹³⁰ O doradcy tego papieża, franciszkaninie Bontempim, autor pisał, że po śmierci papieża sekularyzował się i dręczony wyrzutami sumienia, drżąc ze strachu, pędził swój nędzny żywot poza Rzymem, w Monte Porzio.¹³¹

Ta monografia Klemensa XIV wywołała jednak bardzo ożywioną dyskusję.¹³² Zaczął ją, jak powiedziano, franciszkanin Leone Cicchitto, ujmując się za papieżem ze swego zakonu. Odpowiedzieli mu obrońcy książki Pastora, zaczęła się żywa polemika, do której włączyło się szereg ludzi, która przeniosła się nawet i na szpalty pism codziennych. Cicchitto nie miał racji odmawiając Pastorowi autorstwa tomu o Klemensie XIV, ale niewątpliwie odsłonił metodę pracy tego badacza i rodzaj usług, świadczonych mu przez przyjaciół. Franciszkanin stwierdził, że Pastor nie wyzyskał wszystkich źródeł, nie korzystał na przykład z archiwum franciszkanów przy kościele degli Dodici Apostoli, skąd dowiedziałby się choćby o tym, że Bontempi nie rzucił habitu i że umarł spokojnie w klasztorze rzymskim, stwierdził także, że Pastor jest tendencyjny. Znalazły się i nowe relacje o Klemencie XIV. Pasjonista Ireneusz od św. Jana wykazał, jak wielki szacunek dla Ganganellego miał św. Paweł od Krzyża.¹³³ Franciszkanin Abate dał nową interpretację listu św. Alfonsa o Ganganellim, znaną i Pastorowi, ale niesłusznie przez niego interpretowaną na niekorzyść papieża.¹³⁴

Cała ta dyskusja toczyła się już po śmierci Pastora. Po śmierci także spotykały go i nadal dowody uznania. W dniu 1 grudnia 1930 roku w bibliotece watykańskiej, w galerii Urbana VIII, wobec papieża Piusa XI. umieszczono uroczyste brązowy biust Pastora i szafę z jego dziełami. Stała ona obok szafy z pracami Jana de Rossiego.¹³⁵ Spuścizna naukowa twórcy nowożytnej archeologii chrześcijańskiej znalazła się obok spuścizny twórcy pierwszej wielkiej, a zarazem źródłowej historii papieży. Pierwszy był niemal pionierem w swej dziedzinie, stworzył całą szkołę. Pastor był także pionierem, ale pod innymi względami. Nie był nim w tym znaczeniu co de Rossi, bo miał poważnych poprzedników. Taką samą jak inni, nie zawsze dobrze pasującą do spraw omawianych, posługiwał się metodą. Nie dorównywał wielu współczesnym katolickim historykom Kościoła bezstronnością pisarską, ściślej mówiąc, był po prostu bardzo często tendencyjny. Nie miał tej szerokości ujęcia, jaką miał Ranke czy współczesny Pastorowi katolicki historyk Ehrhard, choć nie reprezentował także ciasno niemieckiego punktu widzenia, tak charakterystycznego dla ówczesnej historiografii niemieckiej. Nigdy nie był nacjonalistą takim, jak jego koledzy północno-niemieccy. Pochodzenie nadreńskie, wpływy Jan-

¹³⁰ Ranke, *Die römischen Päpste*, t. III, Lipsk 1900, s. 138—142; G. Voigt — A. Hauck, *Clemens XIV, RE*, III, (1898), s. 153—155. Z katolickich pisarzy por. spokojny sąd F. X. Seppelta, *Gesch. des Papsttums*, t. V, Lipsk 1936, s. 478 ns., zwłaszcza 488 ns.

¹³¹ G. P., XVI, cz. 2, 1932, s. 391.

¹³² Ob. prace cytowane wyżej oraz O. Montenovesi, *Un pontificato da riabilitare. Il papa Clemente XVI, e il volume a lui dedicato da L. von Pastor*, „Archivi” VIII (1941).

¹³³ *Clemente XIV e S. Paolo della Croce*, „Miscell. Franciscana” 34 (1934), s. 98—121.

¹³⁴ *Clemente XIV e S. Alfonso*, ib.

¹³⁵ A. Pelzer, *L'historien Louis von Pastor* (ob. przyp. 1), s. 201.

ssena i Höflera, ale zwłaszcza Onno Kloppa, a potem pobyt w Austrii za-
ważyły na nim dodatnio, choć oczywiście nie był też kosmopolitą, swoich
niemieckich sympatij nie ukrywał. Brak dalej w jego dziele ujęcia teolo-
gicznego i brak pogłębienia filozoficznego. Jest to nie tyle synteza dzie-
jów papieży, ile raczej szereg monografii i rozpraw, związanych ze sobą
chronologicznie; trudno go też uważać za wzorowego badacza. W dziejach
rozwoju metody historycznej nie zrobił ani kroku naprzód. Pionierem był
jednak przez swój ogrom pracy, przez wydobycie na światło szeregu no-
wych zupełnie źródeł, nowych faktów, nowych zagadnień. Mimo wszystkie
braki dzieło to, ukończone w druku przed dwudziestu laty, jest poza tym,
i musi być, punktem wyjścia dla badań następnych, choć nie przez swe
ujęcie, ale przez materiał, na którym jest oparte.

MARIA, MARTA I CHRYSTUS

Co roku słyszymy z ambony, że „*Maria najlepszą częśćkę obrała, która od niej nie będzie odjęta*“, gdyż „*jednej tylko potrzeba*“ rzeczy. Pamiętamy, że wyrzut Marty: „*Siostra moja zostawiła mię, abym sama posługiwała*“ spotkał się z łagodną naganą jej Gościa. Ta nagana zamyka epizod ewangeliczny i wydaje się nam, że Maria w dalszym ciągu, siedząc u stóp Pana, słucha słów Jego, Marta zaś krząta się koło różnych posług. Mało zastanawiamy się nad tym, że używając przy pochwalę Marii słów „*najlepsza częśćka*“, Zbawiciel daje nam do zrozumienia, że to, co robiła Marta, było rzeczą *dobrą*; że mówiąc o jednej rzeczy koniecznej — *unum necessarium* — nie potępiał innych. Chciał tylko, żeby o niej nie zapominać, żeby w Jego obecności nie troskać się i nie kłopotać. Chciał ustalić hierarchię wartości.

W tradycji chrześcijańskiej Maria i Marta uchodzą za typy życia kontemplacyjnego i życia czynnego, te zaś rodzaje życia utożsamia się niekiedy z życiem zakonnym i życiem świeckim. Ostatnim stopniem spłycecia w pojmowaniu Ewangelii jest robienie z Marii istoty, która nic nie robi, tylko się modli, z Marty zaś osoby, która jest tak czynna, że zapominała o istnieniu Boga i nie ma czasu na modlitwę.

Mamy tu do czynienia z całym spłotem nieporozumień i błędnych wyobrażeń, który trzeba rozwiązać i wyprostować w jeden prosty wątek prawdy.

Najpierw powiedzmy sobie, że ani Marta, ani Maria nie są najwyższym wzorem życia chrześcijańskiego. Jest nim Jezus Chrystus. Tylko w Nim istnieje pełnia życia chrześcijańskiego. Tylko On jest Doskonałością. Tylko Jego mamy obowiązek naśladować. U Niego zaś — wskazuje to w wielu miejscach Ewangelia — modlitwa w samotności i publiczna działalność stale przeplatały się. Celem ich było uwielbienie Ojca i zbawienie ludzkości. Treścią — wszechobejmująca miłość. Dzięki zaś zjednoczeniu w sobie natury ludzkiej z Boską, Chrystus Pan nigdy nie przestawał obcować wewnętrznie z Ojcem. Każda Jego modlitwa była najdoskonalszym czynem, każdy czyn najdoskonalszą modlitwą.

Ten właśnie zawrotnie wysoki wzór stawia przed nami Pismo święte. O. Ad. Tanquerey pisząc w *Zarysie teologii ascetycznej i mistycznej* o *Obowiązku dążenia do doskonałości*, mówi, że Ewangelia „*tak... silny nacisk kładzie na potrzebę świętości, która przystoi chrześcijanom, taki nam*

przed oczy stawia ideał doskonałości, tak wyraźnie w *wszystkim* bez wyjątku głosi potrzebę wyrzeczenia się i miłości, jako istotnych pierwiastków doskonałości, iż każdy umysł bezstronny dochodzi do przekonania, że chcąc zbawić duszę, potrzeba w pewnych chwilach życia czynić coś więcej ponad to, co ściśle jest nakazane, a tym samym starać się o postęp w życiu duchowym.“ Nie można bowiem „zostawać czas dłuższy w stanie łaski, nie usiłując czynić postępów w życiu duchowym i nie spełniając od czasu do czasu niektórych rad ewangelicznych“. ¹

Istnieje więc o b o w i ą z e k d ą ż e n i a d o d o s k o n a ł o ś c i. Mistrz nasz wyraził go nakazem: „Bądźcież wy tedy doskonali, jako i Ojciec wasz niebieski doskonały jest.“ (Mat. V, 48).

Jakże jednak jest to możliwe? Doskonały jak Bóg może być tylko Bóg! Istotnie. Ale też cały sens Stworzenia, Wcielenia i Odkupienia polega na tym, ażeby człowieka przemienić w istotę wewnętrźnie bogokształtną — *deiformis*, jak to nazywa św. Tomasz z Akwinu. Ażeby przemienić ludzi w synów Boga, wprowadzić nie współistotnych Bogu, jak Syn Jednorodzony, ale podobnoistnych i tylko dlatego nazwanych przez św. Pawła synami przybranymi, nie zaś dlatego, żeby to była piękna, lecz pusta przenośnia.

Sprawy te należy rozumieć dosłownie. Syn Ojca Przedwiecznego urodził się jako Syn Człowieczy, abyśmy w duchu zaczęli życie boskie i w ten sposób naprawdę stali się synami Bożymi; Nieskończona Mądrość zstąpiła w ciało i krew, „abyśmy mogli mieć uczestnictwo w bóstwie Tego, który ludzkiej natury naszej raczył stać się uczestnikiem“. ² Oto, co pisze św. Jan od Krzyża, doktor Kościoła, o najwyższym stopniu życia miłością:

„Dziesiąty czyli ostatni stopień tych tajemniczych schodów polega na tym, że d u s z a c a ł k o w i t e u p o d a b n i a s i ę d o B o g a, a to ze względu na jasną wizję Boga, która się jej bezpośrednio udziela, gdy ona przeszedłszy w tym życiu na dziewiąty stopień miłości wychodzi z ciała. I te dusze, są one jednak nieliczne, które są ostatecznie oczyszczone przez tę miłość, nie przechodzą przez czyszciec. Mówi bowiem św. Mateusz: *Beati munda corde, quoniam ipsi Deum vident*. Ta jasna wizja jest przyczyną upodobnienia się całkowitego duszy do Boga, jak to mówi św. Jan: Wiemy, że gdy się okaże, podobni Mu będziemy. Nie w tym znaczeniu, by dusza stała się taka jak Bóg, to bowiem jest niemożliwe, lecz dlatego, że *wszystka* upodobnia się do Boga. Można ją więc nazwać — i tak jest istotnie, — że staje się Bogiem przez uczestnictwo“. ³

Taka jest treść obietnicy Bożej: „A wy będziecie mi synami i córkami — mówi Pan wszechmogący.“ (Ez. XXVII, 27, Kapł. XXVI, 12.)

„Mając tedy te obietnice, najmiłsi — wzywa chrześcijan św. Paweł — oczyszczajmy się od wszelkiej zmazy ciała i ducha, doskonaląc się przez świętość.“ (II Kor. VII, 1) „Aż wszyscy zejdziemy się w jedności wiary i poznania Syna Bożego, stawszy się mężami doskonałymi na miarę pełnego wzrostu dojrzałości Chrystusowej.“ (Efez. IV, 13.)

¹ O. Ad. Tanquerey, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, Kraków 1928, t. I, rozdz. IV, s. 292.

² Kanon Mszy św.

³ Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, Kraków 1949, s. 170.

Dynamizm postępu ku doskonałości jest jedną z najistotniejszych cech katolicyzmu. On, między innymi, sprawia, że jedną z cech rozpoznawczych Kościoła jest zdolność wydawania świętych. Gdy w jakiejś epoce historycznej duchowieństwo i wierni poprzestają na tym, że są „porządnymi ludźmi“, społeczeństwo chrześcijańskie moralnie upada. Wielkość celu decyduje bowiem o wysiłku, na jaki się zdobywamy, od wielkości zaś wysiłku zależy wielkość osiągnąć.

Dlatego to Chrystus Pan wzywa do stanu najwyższej doskonałości w s z y s t k i c h ludzi, a n a w s z y s t k i c h chrześcijan nakłada obowiązek dążenia do niego, choć tylko wielcy święci dochodzą w tym życiu do najwyższego stanu doskonałości, opisywanego przez św. Jana od Krzyża i innych mistyków, stanu z j e d n o c z e n i a p r z e k s t a ł c a j a c e g o.

Obowiązek postępu ku doskonałości zdaniem teologów nie dotyczy wszystkich w jednakowym stopniu i w jednakowy sposób. Zakonnicy, którzy ślubowali żyć nie tylko według przykazań, lecz według rad ewangelicznych, tj. przez zachowanie czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, są według św. Alfonsa Liguori winni grzechu śmiertelnego, jeśli postanawiają mocno „nie dążyć do doskonałości, lub przynajmniej się o nią nie troszczyć“. ⁴ „Kaplani na mocy urzędu swego i posłannictwa uświęcania dusz ludzkich, obowiązani są do doskonalszej świętości wewnętrznej niż proszą zakonnicy, którzy nie zostali wyniesieni do stanu kapłańskiego. Jest to wyraźna nauka Św. Tomasza, potwierdzona przez najbardziej autentyczne orzeczenia Kościoła.“ ⁵

Obowiązek dążenia do doskonałości nie jest jednak równoznaczny z obowiązkiem osiągnięcia jej szczytów, gdyż to nie zależy wyłącznie od człowieka. Zjednoczenie przekształcające człowieka w Boga jest dziełem samego Boga, a Ten udziela go, kiedy chce i jak chce. Istnieje nawet różnica zdań — referuje ją O. Ad. Tanquerey ⁶ — co do tego, czy wszyscy mogą w tym życiu stan ten osiągnąć lub zbliżyć się do niego w jednakowym stopniu.

I nic w tym dziwnego. Wznoszenie się ku boskości, to wstępowanie na zawrotne wyżyny życia duchowego, to wyprawa na duchowy Mount Everest, którego szczyt, jaśniejący w nieustannym słońcu, rzadko jest widoczny dla tych, co stoją u jego podnóża w gęstych oparach leniwych mgieł, lub pod niskim pułapem groźnych chmur. Szczegóły drogi są nieznane. Techniczne określenia, dotyczące treningu we wspinaczce, budzą wiele nieporozumień. „Człowiek zmysłowy nie pojmuje, co jest z Ducha Bożego.“ (I Kor. II, 14.)

Aby spełnić obowiązek, musimy wiedzieć, jak go wypełnić. Musimy wiedzieć, jakie drogi prowadzą na wyżyny. Sprawozdania z najśmielszych wypraw duchowych, z przeżyć i przemian wewnętrznych na drodze ku doskonałości zostawili nam w swoich dziełach święci mistycy, doktorzy Kościoła. Teologia ascetyczna i mistyczna usystematyzowała te sprawozdania w świetle dogmatów, tworząc mapy i przewodniki dróg życia chrześcijańskiego.

Zajrzyjmy więc do nich.

⁴ Tanquerey, dz. cyt., t. I, s. 305.

⁵ Tanquerey, dz. cyt., t. I, s. 312.

⁶ Tanquerey, dz. cyt., t. II, s. 732 i ns.

Dążenie do doskonałości polega na życiu wewnętrznym. Co to jest życie wewnętrzne? „Pojęcie *ż y c i e w e w n ę t r z n e* nie jest bynajmniej sprzeczne z pojęciem *ż y c i e z e w n ę t r z n e*, tak jak w człowieku funkcje życia wegetatywnego nie są sprzeczne z funkcjami życia intelektualnego; są to po prostu sprawy odmienne, lecz jedność duszy ustanawia pomiędzy nimi konieczny związek” — pisze dominikanin O. Boissieu w ma-lutkiej, lecz treściwej książeczce pt. *Życie wewnętrzne w duszach ludzi czynu*.⁷

„Przez życie wewnętrzne rozumiemy życie chrześcijańskie, dążące do doskonałości. Chrześcijanin, który nie usiłuje wznieść się wyżej, lecz za-dawalnia się tym, aby się zbawić w sposób najłatwiejszy, przy możliwie najmniejszym nakładzie wysiłku, nie posiada życia wewnętrznego, ponie-waż nie wyrzeka się żadnego nie zakazanego absolutnie zadowolenia, jakie mu ofiaruje życie i ponieważ skutkiem tego dusza jego, rozproszona na zewnątrz, staje się niewolnicą dóbr ziemskich, do których zbyt się przy-wiązuje, aby móc zasmakować w innych. To samo, choć w nieco niższym stopniu, dzieje się z osobą, która oddawać się będzie działalności religij-nej i społecznej nie w samej tylko czystej intencji promieniowania, przy-czynienia się do poznania i umiłowania Boga i pomnożenia w samej sobie miłości ku Niemu, lecz jedynie w celu dania upustu wrodzonej chęci i potrzebie czynu. Osoba taka, zbyt łatwo zadowolniającą się swą działal-nością, nie będzie dbała o wyższą doskonałość i lekceważyć będzie środki do niej prowadzące, w szczególności zaś czujne unikanie grzechu i okazji do niego.”⁸

Przez życie wewnętrzne — pisze dalej O. Boissieu — należy „rozumieć czujną uwagę, jaką człowiek zwraca na działanie łaski w swym własnym wnętrzu, jego dobrowolne współdziałanie z jej ruchem i wzrostem życia Bożego w sobie, celem oderwania się od stworzeń a zbliżenia się do Boga i zjednoczenia z Nim”.⁹

„Oderwanie się od stworzeń” — to nie ucieczka od świata, lecz unieza-leźnienie się od niego. To zdobycie władzy nad sobą. To wyzwolenie się od wszelkiej pożądliwości ciała, od tzw. pożądliwości oczu, która nie jest niczym innym jak żądzą posiadania z całą skalą zazdrości, chciwości, egoizmu i wyzysku, od żądzy władzy i zaszczytów za wszelką cenę, zwa-nej pychą żywota. To wyzbycie się małych pragnień i przywiązań, które przeszkadzają nam pragnąć ze wszystkich sił zjednoczenia z Bogiem. Tu wchodzi w grę jako narzędzie asceza czyli technika oczyszczenia wewnętrznego, nauka panowania nad swoim ciałem i duszą. Mistrzowie życia we-wnętrznego nazywają ten proces Drogą Oczyszczenia. Życie wewnętrzne musi się od niego zaczynać, a kroczy się tą drogą w pewnej mierze aż do zjednoczenia. Drogę Oczyszczenia opisał szczegółowo św. Jan od Krzyża w *Nocy Ciemnej*.

W miarę postępującego oczyszczenia człowiek poznaje coraz lepiej i bez-pośredniej Boga i coraz doskonalej się z Nim jednoczy, w przekreślającej siebie miłości, aż może o sobie powiedzieć: „*I żyje już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus*.” (Gal. II, 20.) Wzrost świadomości i poznania ducho-

⁷ O. Boissieu, *Życie wewnętrzne w duszach ludzi czynu*, Opole 1948, s. 7 i 8.

⁸ Boissieu, dz. cyt., s. 8—9.

⁹ Boissieu, dz. cyt., s. 11.

wego — to Droga Oświecenia. Postęp w jednoczeniu się z Bogiem — to Droga Zjednoczenia.

Życie wewnętrzne odbywa się w tym samym czasie co życie zewnętrzne. Wymaga ono jednak poświęcenia pewnego czasu na modlitwę, czyli kontakt myślowy, wolitywny i uczuciowy z Bogiem. Rodzaje modlitwy są rozmaite. Jest modlitwa ustna; jest wyższy od niej (bo uniemożliwiający bezmyślne „klepanie“) stopień modlitwy myślniej, zwany *m e d y t a c j ą* lub rozmyślaniem. Jest wreszcie modlitwa, zwana *k o n t e m p l a c j ą*.

Wyraz ten wymaga objaśnienia. Naturalna kontemplacja jest znana każdemu, kto zapatrzył się w piękny krajobraz lub zasluchał w muzykę, tak że przestał myśleć i stracił poczucie czasu, nie przestając jednocześnie chłonać piękna. Podobny stan świadomości występuje u tych, których porywa miłość do Boga, przy czym rozróżnia się kontemplację *n a b y t ą* i kontemplację *w l a n ą* w duszę przez samego jej Ojca.

„Wyraz kontemplacja we właściwym znaczeniu — pisze O. Ad. Tanquerey — oznacza akt prostego patrzenia wzrokiem umysłu, nie biorąc w rachubę różnych pierwiastków uczuciowych lub wyobraźniowych, które mu towarzyszą: gdy jednak przedmiot kontemplacji jest piękny i godzien miłości, wtedy towarzyszą jej podziw i miłość. Rozszerzając to pojęcie, nazywamy kontemplacją modlitwę myślną, którą cechuje przewaga tego prostego patrzenia; nie ma więc potrzeby, żeby akt ten trwał przez cały czas rozmyślania, wystarczy, by często się ponawiał i aby mu towarzyszyły uczucia. Tak więc modlitwa kontemplacyjna różni się od rozmyślania rozumowego, wyklucza bowiem długie rozumowania; i od modlitwy uczuć, gdyż wyklucza mnogość aktów, która jest cechą tej ostatniej. Można więc określić kontemplację jako patrzenie proste i miłosne na Boga lub rzeczy boskie; a krócej jeszcze: *simplex intuitus veritatis*, jak mówi św. Tomasz.“¹⁰

O kontemplacji wlanej ten sam autor mówi tak:

„Ponieważ kontemplacja jest darem z istoty swej darmo danym, przeto Bóg udziela go, komu chce, kiedy chce i w jaki sposób chce. Na ogół wszakże i normalnie udziela go tylko duszom przygotowanym.“¹¹

Zagadnienie powszechnego powołania do kontemplacji, nierozstrzygnięte dotąd w Kościele, Tanquerey ujmuje na podstawie obserwacji w ten sposób:

„I dawniej bywali, i dziś zdarzać się mogą kontemplatycy wszelkich temperamentów i wszelkiego stanu; faktycznie jednak pewne temperamenty i pewne rodzaje życia podatniejsze są od innych do kontemplacji wlanej.“¹²

„Wszyscyśmy na chrzcie św. otrzymali organizm nadprzyrodzony (łaskę uświęcającą, cnoty i dary). Skoro ten organizm dojdzie do pełnego rozwoju, prowadzi normalnie do kontemplacji w tym znaczeniu, iż nadaje nam ową gietkość i uległość, która pozwala Bogu przenieść nas w stan bierny,¹³ kiedy zechce i w sposób, jaki zechce. W rzeczywistości jednak zda-

¹⁰ Tanquerey, dz. cyt., t. II, s. 521.

¹¹ Tanquerey, dz. cyt., t. II, s. 614.

¹² Tanquerey, dz. cyt., t. II, s. 736.

¹³ Stanem biernym nazywa się najwyższy stopień oczyszczenia i zjednoczenia, w którym „dusza nie ma ani własnej inicjatywy, ani własnego działania; albowiem Bóg działa w niej, podczas gdy ona zachowuje się biernie“. Dotyczy to wewnętrznego zachowania się w czasie kontemplacji.

rzają się dusze, które na tym świecie do kontemplacji nie dochodzą, choć nie ma w tym żadnej winy z ich strony.“¹⁴

Dlaczego?

Dlatego, że „kontemplacja nie jest sama przez się świętością, lecz jednym z bardzo skutecznych środków dojścia do niej; świętość zaś sama polega na miłości, oraz na ścisłym i stałym zjednoczeniu z Bogiem. Otóż kontemplacja jest rzeczywiście sama w sobie skróconą drogą prowadzącą do tego zjednoczenia, lecz nie jest to droga jedyną, gdyż bywają dusze niekontemplatywne, które mogły poczynić większe postępy w nocy i w prawdziwej miłości, niż inne, które rychlej kontemplację włąną otrzymały.“¹⁵

Tym bardziej i zjawiska mistyczne, towarzyszące kontemplacji, jak np. zawieszenie czynności zmysłów, zwane ekstazą (z którego jednak osoba mu podlegająca może na rozkaz ustny się zbudzić), nie są same w sobie miarą doskonałości i świętości.

„Kiedy... zobaczymy — powiada św. Franciszek Salezy — że jakaś osoba ma na modlitwie ekstazy... a mimo to nie posiada ekstazy życia, czyli nie prowadzi życia podniosłego i zjednoczonego z Bogiem przez zaparcie, umartwienie chęci i skłonności przyrodzonych, przez wewnętrzną słodycz, prostotę, pokorę, a zwłaszcza przez ciągłą miłość — wierząc mi, Teotymie, że wszystkie jej zachwyty są doprawdy bardzo wątpliwe i niebezpieczne.“¹⁶

Nawet na wyżynach modlitwy sam fakt ich osiągnięcia nie zabezpiecza całkowicie dusz kontemplacyjnych od grzechów, błędów i pokus, św. Jan od Krzyża w *Nocy ciemnej* wskazuje na istnienie duchowej nieczystości, łakomstwa, obżarstwa, lenistwa, zazdrości i przestrzega przed przywiązywaniem się do pewnego rodzaju modlitw, praktyk pobożnych, nabożeństw, miejsc modlitwy, dewocjonaliów, nie mówiąc już o pysze i braku miłości, na temat których w *Przestroгах duchownych* powiada: „Kto w sobie tylko ufność pokłada, gorszy jest niż szatan.“¹⁷ św. Katarzynie ze Sieny Pan Bóg oświadczył: „Duchowa miłość własna przynosi niekiedy duszy większą szkodę, gdy dusza przywiązuje się jedynie do pociech wewnętrznych i widzeń, którymi wyróżniam niekiedy sługi moje.“¹⁸

Św. Teresa od Jezusa, wielki przyjaciel św. Jana od Krzyża, kobieta wspaniała i zadziwiająca, z właściwą sobie swobodą i szczerością pisze:

„Śmiech mnie nieraz bierze na widok pewnych dusz, które w czasie modlitwy wyobrażają sobie, że pragną upokorzenia i publicznego sponiewierania dla miłości Boga, a potem wykręcają się, jak mogą, aby nie przyznać się do małego jakiegoś uchybienia; a jeśli jeszcze takiej zarzucisz jaką winę, której w istocie nie popełniła, to już taki podniesie lament, że nie dał Boże.“¹⁹

¹⁴ Tanquerey, dz. cyt., t. II, s. 737.

¹⁵ Tanquerey, dz. cyt., t. II, s. 737.

¹⁶ Cyt. u Tanquereya, dz. cyt., t. II, s. 657—658.

¹⁷ Św. Jan od Krzyża, *Przestrogi duchowne*, Kraków 1936, s. 38.

¹⁸ Św. Katarzyna ze Sieny, *Księga miłosierdzia Bożego, czyli dialog*, Kielce 1949, t. I, s. 192.

¹⁹ Św. Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, Kraków 1943, s. 165

Dalej zaś:

„Gdy znowu widzę inne dusze, tak zaciętrzewione w przedmiocie rozmyślania swego i tak skrępowane na modlitwie, iż nie śmieją, rzekłbyś, i poruszyć się, ani myśli na chwilę odwrócić, by snadź nie uroniło się co z tej odrobiny uczuć pobożnych i smaków duchownych, które im na modlitwie przyszły, myślę sobie, że są to dusze, nie mające jeszcze ani pojęcia o prawdziwej drodze, którą się dochodzi do zjednoczenia, kiedy tak na własnych pociechach i słodkościach zasadzają całe nabożeństwo swoje. Nie tędy droga, siostry, nie tędy!“²⁰

Pisząc o niewłaściwym rozumieniu kontemplacji przez tych, którzy jej nie uprawiają, św. Teresa mówi:

„Jeśli ktoś zajdzie tak daleko, że spędza codziennie krótki czas na rozmyślaniu o swoich grzechach, jak to robić jest obowiązany, jeśli jest chrześcijaninem trochę więcej niż z imienia, ludzie od razu nazywają go wielkim kontemplatykiem, a potem spodziewają się, że posiadał rzadkie cnoty, które wielki kontemplatyk musi posiadać. On sam nawet może myśleć, że je ma, ale będzie całkiem w błędzie.“²¹

Skąd wynikają te wszystkie nieporozumienia, trudności i zasadzki w tak zdawałoby się, wzniosłej dziedzinie ludzkiego ducha jak modlitwa? Czy nie ma jakiegoś zabezpieczenia przeciw tak licznyemu upadkom świątobliwej, zdawałoby się, Marii?

Przyczyną niebezpieczeństw życia kontemplacyjnego jest niewspółmierność skończonej natury ludzkiej i natury nieskończonego Boga. „Boga nikt nigdy nie widział. Syn jednorodzony, który jest na łonie Ojca, ten nam opowiedział“ (Jan I, 18). Człowiek nie poznaje Boga bezpośrednio. „Wszystkie czy stworzone — mówi św. Jan od Krzyża — nie mogą się równać z bytem Bożym, zatem wszystko, co sobie można wyobrazić na ich podobieństwo, nie może być środkiem właściwym do zjednoczenia z Bogiem. Przeciwnie, jest tylko przeszkodą.“²² Dalej zaś powiada: „Wiele dusz postępuje tu błędną drogą. Pragną bowiem zbliżyć się do Boga przez wyobrażenia, formy i rozważania, które są stosowne dla początku, c y c h,“²³ podczas gdy na tych wyżynach „dusza powinna dążyć do Boga, poznając Go raczej przez to, czym On nie jest, aniżeli przez to, czym jest. Tym samym więc musi odrzucić całkowicie wszystko, co może pojmować sposobem naturalnym czy nadprzyrodzonym.“²⁴ Poznaje Go zaś przez kształtowanie wiary, nadzieją i miłością swoich władz duchowych i psychicznych tak, że to, co z natury jest w niej podobne do Boga, uwalnia się od tego, co jest do Niego niepodobne. „To poznanie ogólne, o którym mówimy — wyjaśnia św. Jan — jest często tak subtelne i delikatne, zwłaszcza gdy jest czystsze i prostsze, doskonalsze, bardziej duchowe i wewnętrzne, że dusza, mimo że jest w nim czynna, nie spostrzega go ani od c z u w a. Najczęściej spotyka się to wówczas, gdy jest ono jaśniejsze,

²⁰ Św. Teresa od Jezusa, dz. cyt., s. 166.

²¹ The Complete Works of St. Teresa of Jesus, New York 1946, t. II, Way of Perfection, s. 64.

²² Św. Jan od Krzyża, Droga na górę Karmel, Kraków 1948, s. 152.

²³ Tamże, s. 153.

²⁴ Tamże, s. 274.

prostsze i doskonalsze, i gdy przenika duszę czystsza i bardziej oddaloną od pojęć i wiadomości szczegółowych, które by mogły zajmować umysł lub myśli. W tym poznaniu nie ma już żadnej zmysłowości. I to jest przyczyną, dla której to poznanie w miarę jak staje się czystsze, doskonalsze i prostsze, rozum mniej je odczuwa i wydaje mu się ono ciemne.“²⁵

Gdy człowiek obcy życiu kontemplacyjnemu czyta te słowa, łatwo wśliznąć się w jego myśli podejrzeniu, że całe to życie jest jednym wielkim złudzeniem. Ale Kościół naucza, że kto chce być zbawiony, musi się modlić, gdyż tylko przez zwrócenie się do Boga otrzymujemy łaskę uczynkową, która „do zbawienia jest koniecznie potrzebna“. „Maria najlepszą częstkę obrała, która od niej nie będzie odjęta.“

Wzywając do modlitwy i zachęcając do życia kontemplacyjnego, Kościół czyni to śmiało i ufnie. Posiada bowiem sprawdzian istotnej wartości tego życia. Sprawdzian niezawodny, obiektywny, jawny i dostępny nawet dla niewierzących. Tym sprawdzianem jest życie czynne, pogardzana często przez niezrozumienie tekstu ewangelicznego Marta.

„Poczytam cię za duszę prawdziwie kontemplacyjną, jeśli przede wszystkim czyni twoje okazać się doskonale.“ — pisał już Orygenes.²⁶

„Ktokolwiek pragnie zdobyć kontemplacji — mówi św. Grzegorz Wielki, papież — niechaj najpierw wypróbuje siebie doskonale w pracach życia czynnego; bo potrzeba mu dokładnie się dowiedzieć, czy nie sprawia przykrości bliźniemu, czy z pokojem duszy przyjmuje przykrości, jakie mu wyrządzają inni; czy dobra doczesne, jakie otrzymuje, nie uprawiają go w zbytnią radość, a ich utrata nie pogrąża w smutek bez miary. A potem, gdy znów wejdzie w siebie, by oddać się sprawom ducha, niech zapyta siebie, czy nie niesie za sobą cienia i obrazu rzeczy zmysłowych, a jeśli tak, to czy potrafi opatrzną ręką oddalić je od siebie i usunąć.“²⁷

„Nie ten jest mi bardzo miły — oznajmił Bóg św. Katarzynie ze Sieny — który tylko wola do mnie głosem swoim: «Panie, Panie, chciałbym uczynić coś dla Ciebie», ani ten, który chce dla mnie umartwiać ciało swoje licznymi pokutami, lecz nie wyrzeka się własnej woli. Jam jest Ten, co lubi mało słów a dużo uczynków... Ja, który jestem nieskończony, żądam czynów nieskończonych, to jest nieskończonej miłości.“²⁸

„Czynów nieskończonych, to jest nieskończonej miłości...“ To równanie między miłością i czynem nie jest przypadkowe. „Trwajcie w miłości mojej — powiedział Chrystus Pan w przeddzień swojej męki — Jeśli przykazanie moje zachowacie, wytrwacie w miłości mojej.“ (Jan XV, 9—10.) Św. Jakub zaś w liście apostoelskim grozi: „Tego, który nie czyni miłosierdzia, spotka sąd bez miłosierdzia... Cóż pomoże, bracia moi, jeśli by kto mówił, że ma wiarę, ale uczynków by nie miał? Czyż wiara mogłaby go zbawić? I jeśli by brat i siostra nie mieli ubrania i potrzebowali codziennej żywności, a ktoś powiedziałby im: Idźcie w pokój, ogrzejcie się i nasycie —

²⁵ Tamże, s. 162—163.

²⁶ Cyt. u Boissieu, dz. cyt., s. 22.

²⁷ Cyt. u Boissieu, dz. cyt., s. 22.

²⁸ Św. Katarzyna ze Sieny, dz. cyt., t. I, s. 50.

a nie dalibyście im tego, czego ciało ich potrzebuje, cóżby to pomogło?“ (Jak. II, 13—16.) Dla takich, choćby wołali: „Panie, Panie!, Najwyższy Sędzia będzie miał tylko ten wyrok: „Idźcie przekłęci, w ogień wieczny!“ (Mat. XXV, 31—46.)

Tak jak Bóg-Człowiek jest jedynym najwyższym wzorem doskonałości, tak czynna miłość Boga i bliźniego jest jedynym wypełnieniem Jego prawa i jedyną podstawą prawdziwego życia wewnętrznego.

„Od nas — powiada św. Teresa w *Twierdzy wewnętrznej* — Pan dwóch tylko rzeczy żąda: byśmy miłowali Jego i byśmy miłowali bliźniego: do tego dwojga z mierzając ma wszystka praca nasza, tego dwojga przestrzegając z wszelką, ile zdołamy, doskonałością, czynimy wolę Jego, a zatem i dochodzimy do zjednoczenia z Nim.“²⁹

Wzrastanie w miłości do Boga i bliźniego mierzy się pragnieniem czynu. Św. Jan od Krzyża ciągle zwraca na to uwagę, omawiając dziesięć stopni mistycznych Bożej miłości według św. Bernarda i św. Tomasza:

„Na tym (drugim) stopniu dusza tak jest przejęta miłością, że we wszystkim szuka Umiłowanego: w myślach swoich, w słowach, w zajęciach, nawet przy jedzeniu, w czasie snu, czuwania i w ogóle we wszystkim przynaglana pragnieniem miłości szuka tego, którego miłuje...“

„Trzeci stopień tych miłosnych schodów przynagla duszę do czynu i wlewa w nią zapal, by nie ustawała... Na tym stopniu dusza nawet wielkie czyny spełniane dla Umiłowanego uważa za małe, mnogie za nieliczne, długi czas w służbie miłości za krótki, a wszystko to na skutek wzrastającej w niej miłości.“

„Czwarty stopień miłości polega na tym, że dusza kochając Umiłowanego wiecierpi bez zmęczenia. Mówi bowiem św. Augustyn, że wielkie trudy i cierpienia niczym są dla miłości...“³⁰

Miarą miłości Boga jest według Ewangelii miłość bliźniego. To samo mówi Bóg do duszy w *Księdze miłosierdzia Bożego* św. Katarzyny Sienieńskiej:

„Każdą cnotę, jak i każdy grzech spełnia się za pośrednictwem bliźniego. Kto żywi nienawiść ku mnie, czyni szkodę bliźniemu i sobie samemu, który jest głównym bliżnim.“³¹

Inaczej być nie może, gdyż „nie ma dwóch cnót miłości, jednej względem Boga, a drugiej względem bliźniego; istnieje jedna tylko, która obejmuje jednocześnie Boga miłowanego dla niego samego i bliźniego, którego miłujemy dla Boga.“³²

„Na j p e w n i e j s z y ń z n a k i e m, po którym poznać możemy, czy spełniamy tę dwojaką powinność, jest zdaniem moim — mówi św. Teresa — *w i e r n e p r z e s t r z e g a n i e m i ło ś c i b l i ż n i e g o*; bo czy kochamy Boga tak jak należy, tego, mimo wielu wskazówek potwierdzających, że Go kochamy, na pewno jednak nigdy wie-dzieć nie możemy; ale łatwo jest poznać, czy kochamy bliźniego. Im wyż-

²⁹ Św. Teresa od Jezusa, dz. cyt., s. 163.

³⁰ Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, s. 163—165.

³¹ Św. Katarzyna ze Sieny, dz. cyt., t. I, s. 31.

³² Tanquerey, dz. cyt., t. I, s. 262.

szy więc ujrzenie w sobie postęp w tej cnocie miłości bliźniego, tym mocniej, miejcie to za rzecz pewną, będziecie utwierdzone w miłości Boga.“³³

Ażeby nie było tu żadnych nieporozumień, zarówno Pismo św. jak i święci mistycy podkreślają, że miłość bliźniego ma być najbardziej konkretna, wyrażona w czynach najbardziej materialnych, namacalnych, prozaicznych. Błog. Jan Ruysbroeck mówi gdzieś o obowiązku przerywania ekstazy rozmowy ze św. Piotrem dla podania komuś talerza rosółu. Niezrównana w kobiecej trzeźwości św. Teresa z Avila oświadcza swoim mniszkom:

„Jeśli (posłuszeństwo) pośle was do kuchni, pamiętajcie, że Pan przechadza się wśród garnków i patelni i że pomoże wam w zadaniach wewnętrznych i zewnętrznych.“³⁴

W Drodze do Doskonałości również podkreśla znaczenie życia czynnego w klasztorze:

„Święta Marta była święta, ale nie powiedziano o niej, że była kontemplatyczką. Cóż więc chcecie od tego, żeby stać się podobnymi od tej błogosławionej kobiety, która była godna tak często przyjmować Pana Naszego Chrystusa w swoim domu i przygotowywać dla Niego posiłki, i służyć Mu i może jeść z Nim przy stole? Gdyby była zajęta pobożnością przez cały czas, jak Magdalena, nie byłoby nikogo do przygotowania posiłku dla tego Boskiego Gościa.

Pamiętajcie, że musi być ktoś, kto by gotował jedzenie i uważał się za szczęśliwego, że może posługiwać jak Marta. Pomyślcie, że prawdziwa pokora polega w znacznym stopniu na tym, aby być gotowym na to, co Pan pragnie z wami uczynić i szczęśliwym, że to czyni, i na uważaniu się zawsze za niegodnych nazwy Jego sług. Jeśli kontemplacja i myśl i ustna modlitwa, i dogłębne oglądanie chorych, i posługiwanie w domu, i praca nawet przy najniższych zajęciach są pożyteczne dla Gościa, który przychodzi do nas jeść i odpoczywać z nami, jakież znaczenie ma mieć dla nas to, czy robimy jedną z tych rzeczy, czy raczej inną?“³⁵

Życie wewnętrzne więc nie tylko powinno zaczynać się od pracy — oczywiście przepełnionej miłością — ale taka właśnie zwykła, codzienna praca jest największą próbą świętości i najpewniejszym środkiem uświęcenia i osiągnięcia doskonałości.

„Stosunki zawodowe są środkiem uświęcenia lub przeszkodą do postępu, stosownie do tego, jak kto zapatruje się na obowiązki stanu i jak je spełnia. Obowiązki, jakie wkłada na nas zawód nasz, są w gruncie rzeczy same w sobie zgodne z wolą bożą; jeśli je spełniamy jako wyraz woli bożej, z intencją posłuszeństwa Bogu, i z tą wolą, by przy ich wykonywaniu kierować się prawidłami roztropności, sprawiedliwości i miłości, wtedy przyczyniają się do naszego uświęcenia.“³⁶

³³ Św. Teresa od Jezusa, dz. cyt., s. 164.

³⁴ The Complete Works, t. III, Book of the Foundations, s. 22.

³⁵ The Complete Works, t. II, Way of Perfection, s. 70—71.

³⁶ Tanqueray, dz. cyt., t. I, s. 479—480.

„Wnioskiem, który się tutaj narzuca, jest konieczność uświęcania wszystkich czynności i każdej z osobna, nawet najzwyczajniejszych. Widzieliśmy, że każda z nich może być zasługująca, jeżeli ją spełniamy w celach nadprzyrodzonych, w zjednoczeniu z Pracownikiem w Nazarecie, który pracując w swym warsztacie, ustawicznie zbierał dla nas zasługi. A jeśli najdrobniejszą nawet czynność możemy uświęcić, jakże łatwo możemy postąpić naprzód w ciągu jednego choćby dnia! Od pierwszej chwili przebudzenia aż do spoczynku wieczornego, akty zasługujące, wykonywane przez duszę skupioną i wspaniałomyślną, liczyć się mogą na setki; bo nie tylko każdą czynność, lecz, jeśli czynność ta trwa czas dłuższy, każdy wysilek, by ją lepiej wykonać, by np. odpędzić roztargnienia na modlitwie, by się przyłożyć do pracy, by uniknąć jakiegoś słowa nie bardzo zgodnego z miłością bliźniego, by oddać bliźniemu najmniejszą choćby przysługę; każde słowo wyrzeczone pod wpływem miłości do bliźniego: każda myśl dobra, z której się korzysta; słowem, wszystkie wewnętrzne poruszenia duszy; dobrowolnie skierowane do dobrego, są każde z nich aktem zasługującym, przez który i Bóg, i łaska w duszy potężnieje.“³⁷

Życie kontemplacyjne — Maria — ma być dla życia czynnego — Marty — źródłem natchnienia; życie czynne ma być sprawdzianem rzeczywistej wartości życia kontemplacyjnego. „Maria i Marta to siostry, a nie pani i sluga; po bratersku łączy je jeden cel, do którego na dwa różne zdążają sposoby“ — mówi O. Boissieu.³⁸ Składają się one na jedność, którą nazywamy życiem wewnętrznym i nikt nie może go posiadać, kto chce być tylko Marią lub tylko Martą.

O jednej z tych krańcowości mówi bł. Jan Ruysbroeck:

„Kto tylko sam dla siebie oddawać się pragnie życiu kontemplacji nie troszcząc się wcale o bliźnich, ten nie posiada ani życia wewnętrznego, ani kontemplacji, lecz we wszystkim postępowaniu swym zawsze się ludzi.“³⁹

Do drugiej odnoszą się słowa św. Pawła:

„Gdybym na żywienie ubogich rozdał wszystką majątność swoją a ciało swoje wydał na spalenie, a miłości bym nie miał, nic mi nie pomoże.“ (I Kor. XIII, 3.)

Prymat życia kontemplacyjnego w życiu wewnętrznym polega na tym, że stanowi ono jedyny sposób wniesienia Boga do naszej świadomości. Jeśli chodzi o realizację Jego woli, na pierwszy plan wysuwa się życie czynne.

Dotyczy to także życia zakonnego, które jest (jak chrześcijańskie życie świeckie) jedną z dwóch form organizacyjnych życia wewnętrznego. Wewnętrznie różni się ono od chrześcijańskiego życia świeckiego tym, że zakonnicy uroczyście zobowiązują się żyć zawsze według rad ewangelicznych. Zewnętrzna różnica polega na tym, że przez zaspokojenie potrzeb doczesnych we wspólnocie własności i dzięki specjalnemu trybowi życia opartemu na ścisłej dyscyplinie i bezżenności, jednostka w zakonie ma zapewnioną możliwość stałego udziału w nabożeństwach, modlitwie, rozmyślanii i lekturze religijnej. W zakonie łatwiej zdobyć życie wewnętrzne. Dlatego też od zakonników wymaga się większego w nim postępu.

³⁷ Tanquerey, dz. cyt., t. I, s. 214—215.

³⁸ Boissieu, dz. cyt., s. 18—19.

³⁹ Cyt. u Boissieu, dz. cyt., s. 23.

Proporcja czasu przeznaczanego na życie kontemplacyjne i życie czynne jest w różnych zakonach różna. Nawet jednak w klasztorach ściśle poświęconych kontemplacji, czyli kontemplacyjnych, nie powinna ona wypadać na niekorzyść życia czynnego. Św. Teresa od Jezusa, która była karmelitanką, a więc należała do zakonu sławnego z kontemplacji, naśmiewszy się z dusz „zacierzewionych w przedmiocie rozmyślania“, w cytowanym już urywku z *Twierdzy wewnętrznej*, po słowach „Nie tędy droga siostry, nie tędy!“ woła: „Bóg żąda uczynków! Gdy widzisz siostrę chorą, której możesz przynieść ulgę, nie wahaj się ani na chwilę poświecić dla niej nabożeństwo twoje; okaż jej współczucie, co ją boli, niech ciebie boli i jeśli dla posilenia jej potrzeba, byś sama sobie odmówiła pożywienia, ochoczmy sercem to uczynić, nie tyle dla niej samej, ile raczej dla miłości Pana, który wiesz, że tego pragnie. To jest prawdziwe zjednoczenie...“⁴⁰

W Księdze Fundacji zapewnia zaś:

„Wierzcie mi, nie długość czasu spędzanego na modlitwie przynosi duszy dobrodziejstwa; gdy spędzamy czas na dobrych uczynkach, jest to dla nas wielka pomoc i lepsze i szybsze przygotowanie do rozniecenia naszej miłości niż wiele godzin rozmyślania.“⁴¹

Przypomina to słowa Pana w Księdze miłosierdzia Bożego św. Katarzyny:

„Nie ma obrazy w tym, że nie posiada się pociechy duchowej, ani w tym, że opuszcza się modlitwę w czasie, gdy wymaga tego potrzeba bliźniego, lecz grzechem jest uchybić miłości bliźniego, którego powinno się kochać, służąc mu z miłości dla Mnie.“⁴²

Dlatego, według św. Teresy, dusza daleko posunięta w doskonałości „prosi, żeby mogła dokonać wielkich rzeczy w służbie Pana Naszego i swego bliźniego, i dlatego cieszy się z utraty rozkoszy i przyjemności, albowiem, chociaż to należy raczej do życia czynnego niż kontemplacyjnego i choć pozornie będzie stratna, jeśli ta prośba zostanie spełniona, kiedy dusza jest w tym stanie, Marta i Maria jakby nigdy nie przestają działać razem. Wewnętrzna część duszy działa w życiu czynnym i w rzeczach, które wydają się zewnętrzne, lecz kiedy dzieła czynu wychodzą z tego źródła, są one jak cudne i wonne kwiaty. Drzewem bowiem, z którego pochodzą, jest bezinteresowna miłość dla Boga, dla Niego samego...“⁴³

„Jest to wielka łaska, której Pan udziela tym duszom, gdyż łączą życie czynne z kontemplacyjnym. W takich razach służą one Panu na oba te sposoby jednocześnie; wola w czasie kontemplacji pracuje nie wiedząc, jak to robi; inne dwie władze służą Mu jak Marta. W ten sposób Marta i Maria pracują razem.“⁴⁴

⁴⁰ Św. Teresa od Jezusa, dz. cyt., s. 166.

⁴¹ *The Complete Works*, t. III *Book of the Foundations*, s. 26.

⁴² Św. Katarzyna ze Sieny, dz. cyt., t. I, s. 192.

⁴³ *The Complete Works*, t. II, *Conceptions of the Love of God*, s. 396.

⁴⁴ *The Complete Works*, t. II, *Way of Perfection*, s. 129.

Życie więc kontemplacyjne nie może w żaden sposób wykluczać życia czynnego. Widać to najlepiej u autentycznych kontemplatyków, u świętych. Oto, co pisze na ten temat O. Ad. Tanqueray: „Święci, którzy pisali o życiu duchowym, byli to po większej części ludzie nauki i czynu. Dowodem na to Klemens Aleksandryjski, św. Bazyli, św. Chryzostom, św. Ambroży, św. Augustyn, św. Grzegorz, św. Anzelm, św. Bernard, bł. Albert Wielki, św. Tomasz, św. Bonawentura, Gerson, św. Ignacy Loyola, św. Teresa, św. Franciszek Salezy, św. Winceny à Paulo, Kard. de Berulle, M-me Acarie i tylu innych, których zbyt długo byłoby wyliczać.“ Prawdziwa bowiem „kontemplacja nie tylko czynowi nie staje na zawadzie, lecz przeciwnie, oświeca go i nim kieruje.“⁴⁵

To samo zauważył M. de Montmorand:

„Prawdziwi mistycy, to ludzie praktyki i czynu a nie rezonerzy i teoretycy. Mają oni zmysł organizacyjny, dar rozkazywania i okazują wybitne zdolności do prowadzenia interesów. Dzieła przez nich założone są żywotne i trwałe; w ujęciu i przeprowadzeniu swych zamiarów dają dowody roztropności i śmiałości, oraz owej sprawiedliwej oceny różnych możliwości, która jest cechą zdrowego rozsądku. I w rzeczy samej, zdrowy rozsądek zdaje się być ich główną zaletą: zdrowy rozsądek nie zamącony żadną chorobliwą egzaltacją, żadną wybujałą wyobraźnią...“⁴⁶

Tak właśnie być powinno. Uświęcenie osobiste, jeśli jest prawdziwe, musi iść w parze z budowaniem Królestwa Bożego na ziemi. Na to Ojciec Wszechmogący stworzył człowieka. Zrobił to mówiąc: „Uczyńmy człowieka na wyobrażenie i na podobieństwo nasze: a niech przełożony będzie rybm morskim i ptactwu powietrznemu, i bestiom, i wszystkim ziemi.“ (Rodz. I, 26.) A ludziom rozkazał: „Rośnijcie i mnożcie się i napełniajcie ziemię, a czyńcie ją sobie poddaną.“ (Rozdz. I, 28.) Grzech pierworodny opóźnił realizację tego zadania i odebrał człowiekowi możność włodarzowania na ziemi zgodnie z planem Stwórcy. Bóg więc sam zstąpił między ludzi, aby w Kościele założyć załazek nowego, odrodzonego czyli na nowo narodzonego społeczeństwa ludzkiego. Słowa: „Idąc tedy nauczajcie wszystkie narody“ (Mat. XXVIII, 19) i „Tak niechaj świeci światłość wasza przed ludźmi, aby widzieli dobre czyny wasze i chwalili Ojca“ (Mat. V, 16) wyrażnie świadczą o tym, że posłannictwo nałożone przez Odkupiciela na każdego chrześcijanina odnosi się do całej ludzkości.

Budowanie Królestwa, o którego przyjście mamy obowiązek modlić się przed zaczęciem dnia pracy i po jego zakończeniu, zaczyna się od wewnątrz, cel jednak pozostał ten sam — uczynienie z człowieka szczęśliwego syna Bożego i pana szczęśliwej ziemi. Tej sprawy dotyczy św. Paweł w tych tajemniczych słowach: „Stworzenie... z upragnieniem wyczekuje objawienia synów Bożych. Stworzenie bowiem poddane było znikomości nie ze swej woli, lecz dla tego, który je znikomości poddał w nadziei, że i samo stworzenie będzie wyzwolone z niewoli skażenia na wolność chwały synów Bożych. Bo wiemy, że całe stworzenie wzdycha i aż dotychczas rodzi wśród boleści. A nie tylko ono, ale i my sami, którzy mamy pierwiastki

⁴⁵ Tanqueray, dz. cyt., t. I, s. 445—46.

⁴⁶ Montmorand, *Psychologie des Mystiques*, 1920; cyt. u Tanqueray, dz. cyt., t. I, s. 45.

ducha, i my także we wnętrzu naszym wdychamy, wyczekując przybrania za synów Bożych, odkupienia ciała naszego.“ (Rzym. VIII, 19—23.)

Olbrzymie, trudne do objęcia okiem horyzonty otwierają się przed tym, kto uważnie słucha nauk Mistrza. Jakaż ogromną wartość społeczną mogłoby mieć życie wewnętrzne, gdyby w ciągu ostatnich dwudziestu wieków **jego** praktyka była, po pierwsze, całkowicie zgodna z nauką Kościoła o kontemplacji i o czynie, po drugie, masowa w społeczności katolickiej! Niestety jednak, fakty takie, jak istnienie niesprawiedliwości społecznej, nędzy, ciemnoty i wojen w świecie, w którym największą społeczność stanowią chrześcijanie, świadczy o tym, że jeszcze bardzo daleko nam do doskonałości. Widocznie życie wewnętrzne w praktyce zbyt często rozszczepia się na modlitwę bez uczynków, czyli dewocję, i na czyny, których treścią i celem nie jest ani miłość Boga, ani bliźniego, lecz histeryczne podniecenie. kult samego siebie i samolubstwo.

Gdy rzekoma Maria i rzekoma Marta, przejęte własną ważnością, zapominają o sobie wzajem i o swoim Gościu, Łazarz leży ciężko chory. Uzdrówmy go w pełnym Chrystusie.

Uwaga: Prawie wszystkie podkreślenia w tekstach przytoczonych są moje. **W. O.**

WEZWANIE KU WOLNOŚCI*

Wolność jest dobrem chrześcijańskim. Jesteśmy „wezвани ku wolności“, jak mówi Apostoł; jesteśmy uwolnieni od panowania Zakonu, od niewoli grzechu i zła — a wyzwoleni dla świętości, dla łaski i dla miłości, dla dziecięstwa Bożego, dla życia wiecznego i dla współudziału w Królestwie Bożym. Wolność staje się sama „Zakonem“ chrześcijanina.

Pełnia tej wolności duchowej, od której wystarczającego przemyślenia teologia jest jeszcze bardzo odległa, powinna rozstrzygać o charakterze naszego jestestwa. Musi się ona nam ukazać na tle historycznym; jej rzeczywistość duchowa powinna objawiać się także w praktyce życiowej chrześcijanina: w gminie wiernych, w hierarchii i w jej działalności w świecie. Z tego też wyłącznie punktu widzenia omawiać będziemy w poniższych тезach zagadnienie wolności chrześcijańskiej.

Wolność chrześcijanina w łonie Kościoła wyrażała się także i w jego udziale w ciągle trwającej polemice na tematy dotyczące wiary, dzięki której prawda chrześcijańska rozwija się pod względem teologicznym w ciągu dziejów.

Dziś jednak polemiki te, jak się zdaje, niemal całkowicie zamilkły. Ogół chrześcijan prawie zaprzestał zajmować się zagadnieniami wiary: zainteresowania jego dotyczą nienal wyłącznie problemów dyscypliny i moralności, a zwłaszcza moralności seksualnej i małżeńskiej. Rozprawy o charakterze teologicznym ogranicza się do kół fachowych — nie wzbudzają one większego zainteresowania wśród wiernych.

Nie tylko wierni ponoszą winę za ten stan rzeczy. Teologiczne zainteresowania wiernych zostały zniweczone przez samą teologię — przez to

* Przekład z wydawanego przez grupę katolików austriackich w Wiedniu miesięcznika „Wort und Wahrheit“, nr 4, kwiecień 1953 r.

mianowicie, że teologia przerodziła się w specjalną gałąź wiedzy, pozbawioną dynamiki, a przede wszystkim pozbawioną duchowej odwagi. Wskutek nadmiernej trwożliwości zarówno ze strony władzy nauczycielskiej Kościoła, jak i ze strony samych teologów, postęp w dziedzinie teologii przemienił się w dreptanie na jednym miejscu. Czasami tylko, niestety zbyt rzadko, pojawia się umysł teologiczny, gotów do przyjęcia na siebie ryzyka nowszej lub zgoła nowej koncepcji; ale przeważnie tych niezwykle ludzi wprzega się z powrotem w kierat tradycyjnego biegu teologii.

Nie wyszło teologii na dobre także i to, że dziś — w przeciwieństwie do dawniejszych okresów w życiu Kościoła, jak np. czasów Augustyna czy Bernarda z Clairvaux — jest ona całkowicie oddzielona od urzędu pasterskiego. Brak jej zwłaszcza czynnika proroczego (a wraz z tym czynnika wolności). Tak więc staje się ona przez swój puryzm fachowy obca duchowi czasu, a mająca tendencję do uogólnienia błędna opinia, że „teologia nie może nam już dzisiaj nic nowego powiedzieć“, staje się zrozumiała.

Teologia jest wiedzą — ale scjentyzm przyczyniłby jej tylko oschłości.

Uczestnictwo w polemikach na temat wiary stanowi cenną część wolności chrześcijańskiej; skoro wszakże przeważająca większość kleru i wszyscy świeccy wyłączeni są z tego uczestnictwa lub sami się zeń wyłączają, to ważna dziedzina chrześcijańskiego życia leży odłogiem.

Brak otwartych polemik teologicznych wśród wiernych chrześcijan ma jeszcze i ten skutek, że nie można publicznie ustalić błędów i herezji, które zawsze istnieją i będą istnieć. Pozostają one niedostrzeżone, w ukryciu, i przez to właśnie stają się tym groźniejsze. Zdarza się również coraz częściej, że problemy wyraźnie teologiczne stają się tematem literatury powieściowej i są przez nią pozornie rozwiązywane — w sposób wątpliwy lub zgoła heretycki.

*

Publiczne sprawy Kościoła, które nie dotyczą wprawdzie wiary, lecz wewnętrznego porządku wśród społeczności wiernych oraz działania ich w świecie, domagają się również wyjaśniających dyskusji, a nawet sporów. Hierarchia nie jest autokracją; decyzje autorytatywnych władz Kościoła oraz tych organów, które wywodzą swój autorytet z autorytetu biskupów, nie powinny być dyktatem, lecz powinny pozostawać w zgodzie z wewnętrznym stanem danej społeczności wiernych i korzystać z ich doświadczenia i znajomości rzeczy. Tylko swobodne wypowiedzanie swego zdania może wydobyć na jaw te wartości; powinno ono poprzedzać każdą autorytatywną decyzję.

Tymczasem wolność wypowiedzania się w łonie Kościoła zmniejszała się w sposób niebezpieczny. Istnieje wprawdzie szeroko rozgałęziona prasa katolicka czy chrześcijańska, ale trudno ją uważać za samodzielny czynnik, zdolny do formowania opinii w wielkim stylu. Pierwszą rzeczą, której na ogół wymaga się od publicysty katolickiego jako dowodu właściwego zachowania się, jest zacny konformizm. Kto wyłamuje się z granic przeciętności i mówi niemiłe prawdy, naraża się na upomnienie, a nawet na utratę swojej pozycji. Częste używanie pseudonimów w prasie katolickiej wielu krajów świadczy o tym, że nie jest popularne, a częstokroć nawet jest niebezpieczne branie na siebie odpowiedzialności za własne słowa. Ponieważ dzienniki i czasopisma katolickie nie posiadają przeważnie własnych podstaw materialnych, lecz są zależne od różnych organizacji i funduszy, muszą liczyć się z wieloma względami — w konsekwencji niedwuznaczne wypowiedzi o wyraźnym profilu stają się niemal niemożliwe.

Urzędowo gładka i upiękuszona publicystyka konformistyczna nie może jednak pociągnąć nikogo. Może ona najwyżej, zajmować się interpretacją powziętych już postanowień lub służyć sprawom wewnątrzkościelnego bizantynizmu — nigdy jednak nie może przyczynić się do postępu ani doprowadzić do wyjaśnienia zasadniczych zagadnień. Właśnie to jest rzeczą niezbędną, a można do tego dojść jedynie za pomocą krytyki — oczywiście jednak otwartej i w razie potrzeby ostrej, która musiała by w zasadzie objąć swym zasięgiem także i autorytatywne władze kościelne oraz ich czynności.

Tej krytyki brak albo jest ona zepchnięta na łamy pokątnych pisemek i wciśnięta w ramy określonych szeptów, gdzie z konieczności wyradza się w uszczypliwe gderanie i w zawistne przeświadczenie o własnej wyższości intelektualnej, albo też prowadzi do tworzenia się grupiek sekciarskich czy też w jakiś inny sposób traci swój charakter. Jeżeli życie Kościoła nie ma się cofnąć i zwrócić ku przeszłości — potrzebna jest nam prawdziwa krytyka. Oczywiście krytyka ta musi być inteligentna, musi wykazywać znajomość rzeczy, dojrzałość i powagę moralną. Gdzie brak tych cech, tam nie można domagać się wolności słowa.

*

Uszczuplenie wolności duchowej prowadzi coraz bardziej do zaniku zdolności myślenia wśród katolików. Nie dajemy z siebie prawie nic nowego. Powtarzamy ustawicznie rzeczy znane od dawna; wzbraniamy się porzucić bezpieczny rzekomo grunt tradycji i w ten sposób tracimy wszelkie kontakty ze współczesnością. Dlatego programy katolickie są tak po-

zbawione fantazji i tak suche; wciąż te same minimalne żądania powtarzają się w tych samych niemal słowach; brak nam twórczego rozmachu i brak uniwersalnych aspektów — brak nam iskry nowej, płodnej myśli, której wymusić nie podobna.

Myśl taką daje nam Bóg; ale myśl twórcza może rozwijać się tylko w atmosferze wolności, dyskusji i krytyki. Ponieważ zaś czynników tych nie ma lub są zbyt słabe, więc brak nam także i zaufania we własne siły — wiara w siebie jest przecież funkcją wolności. Wciąż jeszcze cierpimy na rodzaj „psychozy fortecznej“, która uniemożliwia nam spotkanie z wrogiem w otwartym polu i pokonanie go. Zamiast tego okopujemy się w szanicach stereotypowych żądań, dobrze nabytych praw, wypróbowanych metod, uznanych podręczników i przeżytych myśli.

Nie potrafimy już utrzymać przy życiu dwudziestowiekowej tradycji myślenia katolickiego, a więc utrzymać przy stanie wzrostu i owocowania, bośmy zapomnieli, że warunkiem tego jest odwaga w wolności. Dlatego tradycja ta z żywotnej siły przeradza się coraz bardziej w brzemień; w brzemień standaryzowanej wiedzy szkolnej i skostniałego schematu kształcenia, który opanował ducha naszych zakładów naukowych; w brzemień przestarzałych sposobów postępowania, o których myślimy, że odpowiadają istocie Kościoła, podczas gdy w rzeczywistości są one płodem jakiejś określonej epoki historycznej, płodem minionych stosunków społecznych.

*

Niechęć dzisiejszych katolików do podjęcia ryzyka włączenia się, w poczuciu odpowiedzialności — jako chrześcijan — w kształtowanie otaczającej nas rzeczywistości — niechęć, nad którą częstokroć się ubolewa — jest wynikiem „psychozy defensywnej“ oraz jałowości naszego myślenia. przede wszystkim w dziedzinie spraw politycznych, społecznych i gospodarczych. Niechęć ta łączy się jednak również z prawdziwym lub urojonym brakiem swobody działania, spowodowanym postawą władzy kościelnej.

Właśnie w okresie scentralizowania i zdyscyplinowania życia w łonie Kościoła pojawili się na arenie politycznej ludzie genialni, którzy na własną odpowiedzialność, bez kierownictwa ze strony biskupów, a czasami zgoła wbrew wyraźnej woli Episkopatu dokonali doniosłych czynów o znaczeniu państwowym. Zarówno akcja polityczna, jak i półpolityczna działalność niektórych stowarzyszeń, mimo nieustannego powoływania się na autorytet kościelny, była w wysokim stopniu niezależna — nawet wtedy, gdy przywódcami ich byli duchowni, ponieważ kierowanie sprawami świeckimi spoczywało w większym stopniu w rękach polityków niż władz

kościelnych. Natomiast osobista odpowiedzialność człowieka świeckiego w łonie Kościoła i jego swoboda działania były w najwyższym stopniu ograniczone.

*

*

Nie jesteśmy zatem w stanie sprostać zadaniu objęcia przypadającego nam dziedzictwa czasów, choćbyśmy mieli ograniczyć się tylko do przemyślenia nowej rzeczywistości. Teologii moralnej nie udało się na przykład uporać z problemami wynikającymi z zasadniczych przemian w strukturze społecznej — ba, część przedstawicieli tej nauki nie potrafiła w ogóle dostrzec owych przemian, tak że ich wywody zakładają sytuację społeczną od dawna już nie istniejącą; musimy na przykład stwierdzić, że teologia moralna zawiodła wobec problemu wojny i wobec problemu płacy w przemyśle. Podobne usiłowania katolików w kierunku stworzenia nauki społecznej opartej o podstawy etyczne pozostały daleko w tyle za rozwojem rzeczywistości społecznej; wytyczne podawane przez papieża zaledwie zrozumiano — wykorzystywano je przeważnie tylko w formie suchych komentarzy, ale nie umiano rozwinąć ich do poziomu systemu, do poziomu dynamicznego programu.

Podobnie i filozofia oparta na tradycji katolickiej nie miała — z wyjątkiem kilku prób — dość siły, aby przemówić przekonująco do dzisiejszego człowieka. Od kilkudziesięciu lat filozofia ogranicza się do komentowania siebie samej, to jest swej tradycji, bo nie ma tyle odwagi ani swobody, aby porzucić literę tradycji po to, by ją samą uratować. Wszystko to wynika w końcu z braku teologii spekulatywnej, która dąży do stałego rozwijania depozytu wiary.

*

*

*

Z wiary chrześcijańskiej nie wydobyliśmy na świat nauki o wolności, która by mogła przemówić do człowieka współczesnego i podciągnąć go. Przede wszystkim jednak sami nie dajemy dobrego przykładu. Pierwszeństwo u nas mają nie ci chrześcijanie, którzy znają swą wolność i odważnie z niej korzystają, lecz ludzie lękliwi, pełni oporów i zastrzeżeń, wyczekujący, nadmiernie ostrożni, oportuniści, konformiści, trzymający się skrupulatnie swojej linii, służalcy, szeptacze i gderacze. Nie jesteśmy wspólnotą wolnych — jesteśmy społecznością, w której panuje schemat.

Nikt nie jest rozmyślnym sprawcą tego stanu rzeczy. Szermierze praw świeckich w Kościele, którzy sądzą, że stan ów jest wynikiem planowego pozbawiania ich praw przez „klerokrację“, ulegają irracjonalnemu urazowi.

Rolę grają tu dwie przyczyny zupełnie innego rodzaju. Po pierwsze osłabienie wiary i życia w łasce — począwszy od XVIII stulecia — jako rezultat kryzysów umysłowych i przemian duchowych; słaba wiara jest równoznaczna z osłabieniem wolności i uszczupleniem odwagi. Po drugie zaś — niewątpliwie w związku z tym — wdarcie się na teren Kościoła powszechnej wówczas tendencji rozwojowej panującej wśród współczesnego społeczeństwa, gdyż Kościół — pod pewnym kątem widzenia — jest także społeczeństwem; idzie tu o tendencję do likwidacji wolnego społeczeństwa na korzyść „zobiektywizowanych“ instytucji.

Także i w Kościele istnieje odpowiednik „wolnego społeczeństwa“ z jego samorzutnie formującymi się zespołami ludzi i organicznymi wspólnotami, istnieje odpowiednik tej dziedziny wolności i kwitnącego życia: jest to *corpus catholicorum*, katolicy jako społeczeństwo — wyrazem jego są rodziny, wolne zrzeszenia, zebrania organizowane celem rozmowy i celem modlitwy, jednoczenie się w celu nie ujętej w normy współpracy dla dobra zarówno Kościoła, jak kultury lub polityki, różne „ruchy“, jak ruch młodzieżowy albo ruch maryjny.

Zasięg tego „wolnego społeczeństwa“ w łonie Kościoła uległ niemal równie silnemu zwężeniu jak w „świecie“, podczas gdy w zamian wciąż wzrastał „czynnik instytucjonalny“, „aparat“. Stąd wzmagające się biurokratyzowanie administracji kościelnej; gromadzenie się coraz to większej ilości uprawnień w jednych rękach; przerost organizacji życia kościelnego oraz potężne monopole związkowe, wykorzystywanie przez niektóre zakony przedsiębiorstw gospodarczych pracujących według zasad kapitalistycznych i rozbudowa tych przedsiębiorstw; nadawanie nadmiernego znaczenia karności i obowiązкови posłuszeństwa, dążność do standaryzowania i schematyzowania objawów życia kościelnego; szkolenie i wyróżnianie jednolitego, łatwo wymiennego typu funkcjonariusza szczególnie podatnego do kierowania, a myślącego w sposób mu narzucony, który w niższej i średniej warstwie kierowniczej zagraża już zdobyciem przewagi, a czasami wdzierą się i do najwyższej warstwy rządzącej.

Wszystkie te objawy są refleksami ogólnego rozwoju społecznego; paralele są znane. Niejedna z tych rzeczy „zdarzyła się sama przez się“ i przez to nabiera w oczach zainteresowanych pozoru nieuchronności. Każda z nich jednak istnieje z konieczności kosztem wolności w łonie Kościoła: kosztem wolności myślenia i działania. Ten „czynnik instytucjonalny“ rozrósł się nadmiernie i pasożytuje na wolności poszczególnych chrześcijan ograniczając ją. Życie wolne ulega stopniowemu paraliżowaniu.

Największe niebezpieczeństwo takiego instytucjonalizowania i centralizowania życia w Kościele leży w tym, że zbyt wielka staje się pokusa od-

dania prócz urzędu pasterskiego także i urzędu nauczycielskiego w służbę przełożonej jednostki lub jedności katolików o charakterze wyłącznie organizacyjnopolitycznym. W kwestiach, które należałoby powierzyć do swobodnego rozstrzygnięcia sumieniu dojrzałych chrześcijan, a które mają bardzo tylko pośredni związek z religijnymi lub etycznymi prawdami (o ile go w ogóle mają), wydaje się polecenia oparte o autorytet Kościoła w tym celu, aby „utrzymać“ katolików w jakiejś określonej organizacji lub w jakimś określonym froncie politycznym. Ażeby osiągnąć ten cel typu czysto instytucjonalnego, korzysta się dla określonego zalecenia co najmniej z powagi, jeśli nie wprost z władzy urzędu nauczycielskiego — i nie tylko wydaje się zarządzenie powołujące się na obowiązek karności wobec Kościoła, lecz nadto nakłada się jarzmo na ludzką myśl.

Rezultatem jest nie tylko pomniejszenie wolności chrześcijańskiej — nie tylko „reglamentacja“ duchowa, która niesłusznie powołuje się na konieczność utrzymania wiary w czystości pozbawiając chrześcijanina własnej woli — lecz zarazem nadużycie autorytetu władzy nauczycielskiej Kościoła dla osiągnięcia podrzędnych celów, a więc zmniejszenie jego powagi i jego mocy wiązania i rozwiązywania. Nie da się nawet całkowicie wykluczyć niebezpieczeństwa, że różne poglądy, mieszczące się wprawdzie w ramach chrześcijaństwa, ale należące do dziedziny świeckiej działalności chrześcijanina, ulegają jak gdyby dogmatyzacji, a mianowicie nabierają charakteru obowiązującej prawdy chrześcijańskiej, który im się nie należy. Tym sposobem można by „kanonizować“ nawet pewne upodobania w zakresie sztuki.

Corpus catholicorum jako wolne społeczeństwo powinno stać się dla świata przykładem. Wolność w łonie Kościoła musi doznać wzmocnienia — zgodnie z prawem wolności, które rządzi chrześcijanami.

Wezwanie to kieruje się do ogółu wiernych; nie należy go rozumieć jako „żądania skierowanego do władzy kościelnej“. Nie ma wprawdzie żadnego spisku klerokratycznego; ale przedstawiciele wyższej władzy kościelnej są czasami niewolnikami swego „aparatu“. Zresztą w tej sytuacji jest również ogół, i to nie tylko świeckich, którzy zawarli spisek przeciw wolności. Nie mają oni chęci korzystać z tej wolności, a liczne skargi na ucisk władzy biskupiej są przede wszystkim wykrętami dla usprawiedliwienia własnego lenistwa. Władze kościelne nie występują już dzisiaj przeciwko wolności w łonie Kościoła; przeciwnie, oczekują one, częstokroć — być może — z nadmierną cierpliwością na to, by wolność zaczęła wreszcie działać.

Nie można w imię chrześcijańskiej wolności domagać się zlikwidowania prawdziwego porządku. Wolność i porządek są to dwa biegunowe zjawiska tej samej nie dającej się nazwać istoty rzeczy; porządek jest treścią wolności, a wolność jest sensem porządku. Jeśli rozdzielamy je od siebie, jedno z nich wyradza się w samowolę, drugie zaś staje się aparatem. Rezultatem jest anarchia lub kolektywna tyrania.

Domaganie się wolności w łonie Kościoła bynajmniej nie oznacza czegoś w rodzaju „demokratyzacji“ Kościoła. Okoliczność, że Chrystus jest Panem Kościoła i że rządzi za pośrednictwem następców św. Piotra i Apostołów, działających z mocy Boskiej władzy, nie stoi wolności chrześcijańskiej na przeszkodzie. Hierarchiczność struktury Kościoła nie narusza wolności woli chrześcijanina. Naprężenia i spory, które muszą się rodzić w wyniku zamącenia naszych zdolności poznawczych i słabości naszych serc, winny być załatwiane w atmosferze wolności i otwartego wypowiedzenia się; ukrywać je tylko albo je przytłumiać znaczyłoby tyle, co zatruwać organizm Kościoła.

Podobnie domaganie się wolności nie jest równoznaczne z żądaniem zlikwidowania nowych form organizacyjnych, stworzonych w obliczu konieczności wprowadzenia ładu w działalność świecką katolików.

Wolność dyskusji i krytyki w łonie Kościoła nie kieruje się przeciw władzy nauczycielskiej biskupów i Stolicy Apostolskiej. Ale każde ważne rozstrzygnięcie władz nauczycielskich i pasterskich w Kościele winno być poprzedzone publicznymi dysputami. Nie znaczy to, by papież miał ograniczyć się jedynie do definiowania, a biskup do autorytatywnego obwieszczenia tego, co kwalifikowana większość wiernych postanowi lub uzna za słuszne w ramach plebiscytu duchowego. Podział Kościoła na nauczających i słuchających pozostaje w mocy; nie ma żadnej „demokratyzacji“ nauczania. Ale Duch Święty zstąpił na cały Kościół i działa w całym Kościele; głos Jego przemawia także i wśród wiernych. Urząd hierarchiczny, który sam jeden posiada moc wiązania i rozwiązywania, powinien zatem wysłuchać zdania wiernych, a nawet pobudzać do takiej wymiany zdań.

Gdy rozstrzygnięcia zwierzchnich władz kościelnych opierają się jedynie na tajnym postępowaniu opiniodawczym, obejmującym tylko pewne kręgi rzeczoznawców, którym nie jest przy tym dana możliwość publicznej i bezpośredniej dyskusji, tak że świat chrześcijański za każdym razem staje wobec niespodzianki — wtedy rodzi się niebezpieczeństwo oddalenia się wiernych od czynnika nauczycielskiego w Kościele. Rozstrzygnięcie zwierzchnich władz kościelnych wydaje się wtedy narzucone. I to nawet wówczas, gdy orzeczenie władzy zgodne jest z żywą wiarą ogółu chrześcijan.

Istnieje wyraźny obowiązek katolików otwartego powiadamiania swego biskupa o własnych poglądach, i to szczególnie wtedy właśnie, gdy odbiegają one od oficjalnej przeciętności, gdy łamią utarte w danej chwili uspokajające frazesy i wskutek tego są „nie na czasie” — tylko tą drogą mogą wierni pomóc swemu biskupowi w uczynieniu zadość jego obowiązkowi informowania papieża w sposób zgodny z prawdą i tylko tą drogą może także i ich wola znaleźć wyraz w rozstrzygnięciach Pasterza chrześcijaństwa.

Mamy przykłady na to, że rzeczy takie są możliwe, i nawet na to, że życzenia, które zrazu nie znajdowały poparcia ani u Episkopatu, ani w Rzymie, a nawet spotykały się z oporem, stały się w końcu sprawą całego Kościoła, a przynajmniej zostały przyjęte przez władze kościelne — ponieważ właśnie część społeczeństwa kościelnego, o silnej postawie życiowej i mocnej wierze, obstawała przy nich wytrwale i w czystych zamiarach, wbrew ociąganiu się teologów i władz kościelnych. Mamy tu na myśli takie objawy jak ruch liturgiczny, domaganie się przez wiernych mszy wieczornych, ruch biblijny, ruch maryjny itp.

*

*

*

Zadanie Kościoła polegające na tym, by dać światu wolność i by wolności tej bronić, pociąga za sobą konieczność zajęcia wyraźnej postawy w sprawie tolerancji. Nie wolno nam narazić się na zarzut, że wychwalamy wprawdzie wolność obywatelską i wolność myśli i że domagamy się jej tam, gdzie jako mniejszość w społeczeństwie lub z jakiegokolwiek przyczyny słabsza jego część potrzebujemy opieki z jego strony i nie chcemy tracić korzyści, które nam ono daje — gdzie indziej natomiast, tam gdzie jesteśmy silniejsi, domagamy się od państwa pomocy policyjnej przeciw niekatolickim religiom, wyznaniom i poglądom na świat.

Nie należy jednak mieszać tolerancji z ustępliwością wobec błędu. Wolność chrześcijańska domaga się uznania przyrodzonej wolności, która się każdemu należy, a więc także i wolności posiadania innego zdania. Ale miłość chrześcijańska nie domaga się milczenia wobec błędu, nie domaga się tolerancji dla błędnych poglądów, dla niewłaściwego ujmowania sprawy i unikania walki z fałszywymi przekonaniami.

Wolności trudno się nauczyć. Trzeba zaprawić się do niej jak do cnoty. Nie można jej wprowadzić w Kościele z pomocą zewnętrznych środków, jakkolwiek z ich pomocą można popierać jej rozwój, przede wszystkim drogą nauczania i szkolenia. Ale właśnie przy zaprawianiu się do wolności

nie możemy zapominać, że kryje ona w sobie swe własne niebezpieczeństwa: zadowala się chętnie zaprzeczeniem, przeradza się często w uroszczenia, skłania człowieka do utraty zdolności właściwego oceniania siebie i do utraty szacunku dla innych. Dzięki temu może się wyrodzić w butę — hybris, której rezultatem będzie wyłamanie się z szeregów i wewnętrzna katastrofa. Także i wolność chrześcijańska nigdy nie jest zabezpieczona przed groźbą takiego upadku. A zatem wolność potrzebuje autorytetu dla swej własnej obrony.

Jednak potrzebne jest jej również zaufanie władzy, jej wyrozumiałość, jej wspałałomyślność i dobroć. W przeciwnym razie nie mogłaby się rozwinąć i nie mogłaby dać tego, co dać winna: twórczej, odważnej myśli, która nigdy nie może zakwitnąć w atmosferze półwolności lub niewoli, trwożliwego protekcjonizmu w łonie Kościoła — i nie mogłaby sprzyjać powstaniu krytyki. Bo i krytyka, we właściwy sposób praktykowana, służy całości, a w dużym stopniu także i władzy kościelnej, której potrzebne jest zwierciadło krytyki w tym celu, by poznać siebie samą i przez to zawsze zachować swą odpowiedzialność, a zarazem i w tym celu, by nie przekraczać swych granic.

Katolicy i władze kościelne muszą odnaleźć w sobie odwagę do chrześcijańskiej wolności. W przeciwnym razie pozostanie ona frazesem bez pokrycia.

UPRAWNIENIA POLSKI W WOLNYM MIEŚCIE GDAŃSKU W LATACH 1918—1939 JAKO ZAGADNIENIE PRAWA MIĘDZYNARODOWEGO

Zagadnienie uprawnień Polski w Wolnym Mieście Gdańsku w okresie międzywojennym nie zostało dotąd w sposób monograficzny opracowane. Prace na tym odcinku podjęte zostały ostatnio z wielkim rozmachem i nakładem środków przez Instytut Historii Polskiej Akademii Nauk.¹ Celem niniejszego przedstawienia jest ujęcie wersalskiej konstrukcji prawnej statutu WM Gdańska na tle analizy tych sił międzynarodowych, które ukształtowały taki statut. W ramach tak postawionego zadania należy odpowiedzieć na pytanie, jakie uprawnienia otrzymała Polska w stosunku do WM Gdańska — jako że „pod pewnymi względami posiadała Polska w Gdańsku prawa podobne do tych, z których korzysta na własnym terytorium”.² Dalej należy tutaj odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób Polska realizowała swoje uprawnienia — czy je utrzymywała, czy je rozszerzała, czy też je traciła? Jeżeli je traciła, to z jakich przyczyn — ile było w tym winy polskiej, ile winy obcej, i czyjej?

W odpowiedzi na powyższe pytania będzie rzeczą właściwą wyjść z założenia, że istotę problematyki gdańskiej w okresie międzywojennym można dostrzec najlepiej poprzez sprawy sporne polsko-gdańskie. Te spory ogniskują najlepiej grę sił międzynarodowych, działającą na odcinku problematyki dostępu Polski do morza. Jednocześnie trzeba dodać, że spory polsko-gdańskie, a ściślej mówiąc gdańsko-polskie, objęły najważniejsze punkty stosunków między Polską a WM Gdańskiem. Przy takim

¹ Instytut Historii Polskiej Akademii Nauk starannie przygotował wielką sesję naukową w październiku 1954 z okazji 500-letniej rocznicy przyłączenia Pomorza i Gdańska do Polski. W pracach przygotowawczych do tej sesji pracowało kilka zespołów pracowników naukowych różnych dziedzin — wśród nich autor niniejszego artykułu pracował w zespole pod przewodnictwem prof. UP. dr Gerarda Labudy, złożonym z Remigiusza Bierzanka, Kazimierza Piwarskiego, Alfreda Siebeneichena, Franciszka Marszałka, Krzysztofa Skubiszewskiego, Karola M. Pośpieszalskiego, Władysława Szremowicza i Donalda Steyera. W niniejszym opracowaniu wykorzystane są zarówno materiały z referatów wymienionych wyżej pracowników naukowych, jak i — rzecz oczywista — szeregu poglądów ukształtowanych w dyskusjach. Materiały z sesji pomorskiej będą opublikowane.

² Według sformułowania K. Skubiszewskiego, zawartego w cennym syntetycznym opracowaniu pt. *Statut prawny WM Gdańska* (maszynopis).

określeniu punktu wyjścia analizy przedmiotu uwypuklony zostaje jednocześnie ten czynnik, który obarczony został szczególną odpowiedzialnością za wykonanie statutu WM Gdańska — Liga Narodów.

Przyjęcie takiej zasadniczej linii dla analizy problemu umożliwia dokładne zbadanie wszystkich współczynników władzy w WM Gdańsku oraz ich stosunku do umów międzynarodowych, będących podstawą jego statutu. Na tej linii badawczej zmieści się przede wszystkim analiza traktatu pokoju z dnia 28 czerwca 1919 roku, podpisanego w Wersalu (zwłaszcza Dział XI, art. 100—108). Analiza ta uwzględnia jednocześnie grę sił politycznych i gospodarczych, które ukształtowały odnośne postanowienia traktatu wersalskiego — wykazując, kto jest odpowiedzialny za wykonanie tych postanowień, w jaki sposób je interpretowano i czym interesom ta interpretacja służyła. Przedmiotem dalszej analizy będą wszystkie umowy polsko-gdańskie, poczynając od konwencji paryskiej z dnia 9 listopada 1920 roku — również pod kątem widzenia odpowiedzialności za wszystkie odchylenia występujące w tych umowach w porównaniu z traktatem wersalskim. Wreszcie przedmiotem analizy będą decyzje Wysokiego Komisarza Ligi Narodów, wydawane w sporach polsko-gdańskich, rezolucje Rady Ligi Narodów, jako instancji odwoławczej od niego oraz uchwały innych organów Ligi Narodów, jak również wyroki i opinie doradcze Stałego Trybunału Sprawiedliwości Międzynarodowej w Hadze. Rzecz jasna, że podstawę dokumentacji stanowi również obszerna grupa dokumentów rządu polskiego i senatu gdańskiego.³

W okresie istnienia WM Gdańska Wysocy Komisarze LN rozstrzygnęli 70 spraw spornych polsko-gdańskich. Z tego 49 spraw wytoczył senat gdański, 15 spraw rząd polski, a 6 spraw obie strony. Na 70 decyzji wydanych przez Wysokich Komisarzy LN — 49 decyzji wydali poddani brytyjscy, piastujący to stanowisko. Z tych 49 decyzji brytyjskich tylko 17 utrzymało się w mocy, a reszta — to jest 32 decyzje — zastąpione zostały umowami między stronami lub decyzjami Rady Ligi Narodów. Ostatnia decyzja Wysokiego Komisarza LN wydana została 6 stycznia 1934 r., po czym spory polsko-gdańskie przeszły na drogę załatwienia przy pomocy tzw. bezpośrednich rokowań lub umów. Rada Ligi Narodów jako instancja odwoławcza od decyzji Wysokich Komisarzy LN zatwierdziła ich decyzje w 13 sporach, wydała własne decyzje w czterech sporach, a w 29 sporach doprowadziła do zawarcia umów między stronami.⁴ W ten sposób — według oceny niemieckiego autora — sprawy sporne między Polską a WM Gdańskiem bywały rozstrzygane w pierwszej instancji niemal wyłącznie, w drugiej przeważnie na korzyść WM Gdańska. Stały Trybu-

³ Remigiusz Bierzanek, *Sprawa Gdańska w polityce wielkich mocarstw zachodnich w okresie konferencji pokojowej 1919 r.*, „Przegląd Zachodni” 1954, nr. 9/10, s. 140-181, zawiera szereg cennych opracowań źródłowych, udostępniających nie znaną dotąd dokumentację.

⁴ Gruntowna analiza sporów polsko-gdańskich zawarta jest w referacie Franciszka Marszałka pt. *Komisariat Generalny RP w Gdańsku a ochrona praw Polski na terytorium WM Gdańska* (maszynopis). Analiza ta oparta jest na autopsji, zawierającej szereg materiałów źródłowych i cennych osobistych uwag. Inne obliczenie przedstawia John Brown Mason, *The Danzig Dilemma*, 1946, str. 377. Wymienia on na s. 354 tabelę sporów polsko-gdańskich, obejmującą tylko 66 spraw. Zagadnienie to wymaga szczegółowego opracowania. Przyjmuję obliczenie Marszałka, ze względu na wyższe, moim zdaniem, kompetencje tego autora.

nał Sprawiedliwości Międzynarodowej w Hadze na 6 opinii doradczych wydał 5 na korzyść WM Gdańska, a jedną na korzyść Polski.⁵ Jeśli dodać do tej grupy spory rozpatrywane przez Przewodniczącego Rady Portu i Dróg Wodnych (art. 19 i art. 39 konwencji paryskiej), to otrzymamy obraz współczynników międzynarodowych, działających na tym odcinku.

Odrębną grupę źródeł stanowi wewnętrzne ustawodawstwo WM Gdańska włącznie z konstytucją, która została opracowana w porozumieniu z Wysokim Komisarzem LN, została zatwierdzona przez Radę LN i znajdowała się pod gwarancją Ligi Narodów.

Powyższe określenie źródeł do analizy uprawnień Polski w WM Gdańsku — jako zagadnienia prawa międzynarodowego — przesądza konieczność rozpatrywania tej problematyki w ścisłym związku z rozwojem stosunków międzynarodowych, a zwłaszcza polityki zagranicznej mocarstw, które odniosły zwycięstwo w I wojnie światowej. Rozważania te muszą być również związane z zasadniczą charakterystyką ekonomicznego podłoża stosunku mocarstw imperialistycznych wobec Polski i jej dostępu do morza. Walka Polski o dostęp do morza dotyczyła lokalnie Pomorza i Gdańska. Jednak swym zasięgiem politycznym i gospodarczym zataczała o wiele szersze kręgi zarówno na wschód, jak i na zachód. Nie chodziło tu bowiem wyłącznie o sposób realizowania bezspornych praw Polski do posiadania wolnego dostępu do morza, praw, których słuszność nie była zresztą kwestionowana przez żadne państwo. Chodziło natomiast o to, jak przy rozwiązywaniu tego zagadnienia pogodzić same sprzeczne interesy państw kapitalistycznych. Sprawa dostępu Polski do morza była bowiem jednym z fragmentów polityki mocarstw imperialistycznych, precyzowanej na tle zwycięstwa nad Niemcami w I wojnie światowej oraz zburzenia kapitalizmu w Rosji przez Rewolucję Październikową. Analiza podłoża historycznego na tym odcinku, z uwzględnieniem interesów gospodarczych i ruchów społecznych, znajduje się obecnie zaledwie we wstępnym stadium opracowania. Przy tej pracy niejeden utarty dotąd sąd już uległ gruntownej rewizji historycznej, niejeden sąd jeszcze takiej rewizji ulegnie.⁶

Na tle dotychczasowych wyników pracy, ujawnionych zwłaszcza podczas pomorskiej sesji Instytutu Historii PAN, przyjęta została dość szczegółowa periodyzacja tego zagadnienia.⁷ Analiza uprawnień Polski w WM Gdańsku oparta została na periodyzacji uwzględniającej następujące okresy historyczne:

- 1) okres 1918 — 1923
- 2) okres 1924 — 1933
- 3) okres 1933 — 1939
- 4) okres 1939 — 1944

⁵ Georg Crusen, *Die Beziehungen der Freien Stadt Danzig zu Polen seit der Uebernahme der Regierung durch den Nationalsozialismus*, artykuł opublikowany w „Zeitschrift fuer Voelkerrecht“ 1935, B. XIX, s. 39—64 — tutaj cytowane strony 41—42.

⁶ Remigiusz Bierzanek, art. cyt., daje szczegółową i staranną analizę dostępnych źródeł do tego zagadnienia; Tadeusz Cieślak, *Dorohe nauk społecznych w dziedzinie pomoroznawstwa*, „Przegląd Zachodni” 1954, nr 9, 10 s. 8—14.

⁷ Prace periodyzacyjne do tego zagadnienia kierowane były przez prof. G. Labudę i prof. dr. K. Piwarskiego, wybitnych znawców historii Pomorza.

Podstawa tej periodyzacji zawarta jest nie tylko w wydarzeniach historycznych, lecz przede wszystkim w rozwoju sił gospodarczych i społecznych zarówno na terytorium WM Gdańska, jak i w stosunkach między Polską i WM Gdańskiem. Praca nad konkretyzowaniem elementów stanowiących podstawę periodyzacji jest żmudna i uciążliwa. Historycy pracujący nad tym zagadnieniem stoją wobec faktu, że po dzień dzisiejszy nie opublikowano jeszcze pełnej dokumentacji konferencji wersalskiej z 1919 roku. Jeden z najważniejszych zbiorów dokumentów z tego okresu wydany został prywatnie w 40 egzemplarzach. Podczas II wojny światowej Departament Stanu USA wydał część dokumentów z konferencji wersalskiej w 13-tomowym zbiorze. Nie jest to wszakże pełna dokumentacja. Nie opublikowano dotąd korespondencji dyplomatycznej brytyjskiej, francuskiej, włoskiej i niemieckiej z tego okresu. Pod koniec II wojny światowej zdobyte zostały pewne części archiwum niemieckiego Min. Spraw Zagranicznych.⁸ Rządy mocarstw zachodnich przystąpiły do częściowej publikacji tych archiwów — lecz rozpoczęto publikację od materiałów dopiero z 1936 roku, pomijając dotąd materiały z okresu konferencji wersalskiej.

Po tych wyjaśnieniach wstępnych należy przejść do określenia zasadniczych podstaw prawnych statutu WM Gdańska.

I — STATUT PRAWNY WM GDAŃSKA

Na statut prawny WM Gdańska składają się różne akty międzynarodowo-prawne, które należy szczegółowo omówić, by na podstawie tego omówienia scharakteryzować następnie problematykę realizacji tych postanowień przez wszystkie zainteresowane współczynniki władzy w WM Gdańsku. Oto zasadnicze akty prawne:

1. Traktat wersalski z dnia 28 czerwca 1919 r.

W okresie, jaki upłynął między podpisaniem traktatu wersalskiego — 28 czerwca 1919 roku — a momentem ukonstytuowania WM Gdańska, na szczególną uwagę zasługują następujące kardynalne postanowienia organizacyjne, zawarte w traktacie wersalskim:

1) Niemcy zrzekają się na rzecz głównych mocarstw sprzymierzonych i stowarzyszonych wszystkich praw i tytułów do określonego terytorium, które ma być ukonstytuowane jako WM Gdańsk (art. 100).

2) Komisja złożona z trzech członków, w tej liczbie z Komisarza Naczelnego w charakterze przewodniczącego, mianowanego przez główne mocarstwa, z jednego członka mianowanego przez Niemcy i jednego przez Polskę — utworzona zostanie w ciągu 15 dni od uprawomocnienia się traktatu wersalskiego. Celem tej komisji jest oznaczenie na miejscu linii granicznej terytorium przyszłego WM Gdańska, biorąc pod uwagę w miarę możliwości istniejące granice gmin (art. 101).

3) Wszelka własność należąca do Rzeszy lub państw niemieckich, znajdująca się na określonym terytorium, zostanie przeniesiona na główne

⁸ B i e r z a n e k, art. cyt., s. 144—145.

mocarstwa, które ją odstąpią Wolnemu Miastu lub państwu polskiemu według swego uznania (art. 107).

4) Stosunek i rodzaj ciężarów finansowych Niemiec i Prus, które ponosić będzie musiało WM Gdańsk, zostaną oznaczone zgodnie z art. 254 części IX traktatu wersalskiego (art. 108).

Z chwilą podpisania traktatu wersalskiego Gdańsk nie przestał być automatycznie i od razu obszarem podlegającym suwerenności niemieckiej. Art. 100 traktatu wersalskiego miał obowiązywać dopiero od daty spisania pierwszego protokołu, stwierdzającego ratyfikację przez Niemcy oraz trzy spośród mocarstw. Protokół ten sporządzono 10 stycznia 1920 roku i od tej daty Niemcy utraciły terytorium późniejszego WM Gdańska. Wynika z tego, że Niemcy między dniem 28 czerwca 1919 r. a dniem 10 stycznia 1920 r. — mimo że były suwerenem Gdańska, nie korzystały z całkowitej swobody rozporządzalności na tym obszarze. Trzeba jednak podkreślić, że właśnie w tym czasie niemieckie organy władzy usunęły z Gdańska i okolic znaczną ilość mienia należącego do Rzeszy albo do Prus. Jest to pierwsze naruszenie przez Niemcy traktatu wersalskiego w sprawach gdańskich.

Z dniem 10 stycznia 1920 r. terytorium gdańskie przeszło pod cointerim czterech mocarstw: Japonii, Francji, W. Brytanii i Włoch. Okres ten trwał do 15 listopada 1920 r., tj. do chwili formalnego utworzenia WM Gdańska. Traktat wersalski postanawia, że główne mocarstwa zobowiązują się utworzyć z miasta Gdańska wraz z terytorium oznaczonym w art. 100 tego traktatu wolne miasto pod ochroną Ligi Narodów. W tym okresie działał zarówno z ramienia głównych mocarstw, jak i Ligi Narodów — Wysoki Komisarz, będący najwyższą władzą administracyjną. Współpracował on z organami gdańskimi, w szczególności z radą stanu oraz konstytuanta. Stosunek Polski do Gdańska — w tym okresie cointerim regulowały umowy zawarte między rządem polskim a Wysokim Komisarzem. W tym okresie Gdańsk był okupowany przez alianckie siły zbrojne.

(W tym okresie, zgodnie z art. 103 traktatu wersalskiego, opracowana została konstytucja WM Gdańska. Znajdować się ona będzie pod gwarancją Ligi Narodów (art. 103). Wysoki Komisarz — jak postanawia art. 103 — orzekać będzie w pierwszej instancji we wszystkich sporach, które mogłyby wyniknąć pomiędzy Polską a WM Gdańskiem z powodu traktatu wersalskiego lub porozumień i układów dodatkowych).

Decyzja konferencji ambasadorów (reprezentującej wówczas wymienione cztery mocarstwa) z dnia 27 października 1920 r. utworzyła WM Gdańsk. Decyzja nabrała mocy obowiązującej 19 listopada 1920 r. Dnia 9 listopada 1920 r. została ona przyjęta przez delegację gdańską, biorącą wówczas udział w negocjowaniu konwencji paryskiej.

Z tą chwilą szczególnego znaczenia nabiera art. 104 traktatu wersalskiego, zapowiadający zawarcie między Polską a WM Gdańskiem konwencji, która:

1) włączy WM Gdańsk do obszaru objętego polską granicą celną i zapewni ustanowienie w porcie strefy wolnej;

2) zapewni Polsce, bez żadnych zastrzeżeń, swobodne używanie i korzystanie z dróg wodnych, doków, basenów, nabrzeży i innych budowli na terytorium WM Gdańska, koniecznych dla przywozu i wywozu z Polski;

3) zapewni Polsce nadzór i zarząd Wisły i całej sieci kolejowej w granicach Wolnego Miasta, z wyjątkiem tramwajów i innych kolei, służących głównie potrzebom Wolnego Miasta, jak też nadzór i zarząd komunikacji pocztowych, telegraficznych i telefonicznych między Polską a portem gdańskim;

4) zapewni Polsce prawo rozwijania i ulepszania dróg wodnych, doków, basenów, nabrzeży, dróg żelaznych i innych budowli i środków komunikacyjnych wyżej wzmiankowanych, oraz prawo wydzierżawiania lub nabywania w tym celu na odpowiednich warunkach koniecznych terenów i wszelkiej własności;

5) zapewni, iż żadne różnice nie będą czynione w WM Gdańsku na niekorzyść obywateli polskich i innych osób polskiego pochodzenia, lub mówiących po polsku;

6) zapewni prowadzenie spraw zagranicznych WM Gdańska oraz ochronę jego obywateli za granicą przez rząd Polski.

Tak przedstawiają się prawa kardynalne Polski na terenie WM Gdańska, zawarte w art. 104 traktatu wersalskiego, które mogły być zmienione tylko za zgodą wszystkich sygnatariuszy tego traktatu.

2. Konwencja paryska z 9 listopada 1920 r.

Drugi akt prawny regulujący w sposób zasadniczy stosunki między Polską a WM Gdańskiem stanowi konwencja podpisana w Paryżu dnia 9 listopada 1920 roku.

Okoliczności historyczne i polityczne tego faktu wymagają dodatkowego naświetlenia. Celem realizacji postanowień zawartych w art. 104 traktatu wersalskiego rząd polski przedłożył swój projekt konwencji w styczniu 1920 roku, lecz dyskusja nad projektem przedłużała się. Po ustępstwach Władysława Grabskiego w Spa 10 lipca 1920 r. Konferencja Ambasadorów powzięła nowe, niekorzystne dla Polski decyzje w sprawie Gdańska. Rząd polski przedstawił wtedy nowy projekt konwencji z WM Gdańskiem, we wrześniu 1920 roku, znacznie zmodyfikowany i dostosowany do zobowiązań ciążących w Spa. Delegacja gdańska również złożyła swój projekt konwencji. Rada Ambasadorów opracowała w połowie października 1920 r. swój własny projekt, który został jeszcze dwukrotnie zmieniony na żądanie bądź delegacji polskiej, bądź gdańskiej. Ostateczny tekst konwencji przyjęty został przez obie strony pod naciskiem Rady Ambasadorów i podpisany w dniu 9 listopada 1920 roku. W tym samym dniu delegacja gdańska przyjęła do wiadomości decyzję Rady Ambasadorów o utworzeniu WM Gdańska.

Konfrontacja postanowień konwencji paryskiej z postanowieniami art. 104 traktatu wersalskiego odsłania istotny kierunek nacisku wywartego na Polskę zarówno w Spa, jak i w Paryżu. Oto wynik tej konfrontacji przedstawiony na tle porównawczym z przytoczonym wyżej art. 104 traktatu wersalskiego.

ad 1) Objęcie Wolnego Miasta polską granicą celną oznaczało poddanie go polskiemu ustawodawstwu i polskiej taryfie celnej. Administrację celną mieli jednak wykonywać urzędnicy gdańscy, pod kontrolą polskiego Centralnego Zarządu Cei i polskich inspektorów celnych, przydzielonych do personelu gdańskiego. Polski Centralny Zarząd Cei obowiązany był do po-

krywania wydatków na gdańską administrację celną oraz do udzielania Wolnemu Miastu odpowiedniego procentu od czystego zysku ustalonego przez obie strony.

ad 2) Kontrolę, zarząd i eksploatację portu, dróg wodnych i części sieci kolejowej, obsługującej specjalnie port, oddaje konwencja paryska — Radzie Portu i Dróg Wodnych w Gdańsku. Organ ten, nie przewidziany w postanowieniach traktatu wersalskiego, narzucony został w formie rezolucji Rady Najwyższej z dnia 11 lipca 1920 roku. W ten sposób wykonana została rezolucja Rady Ambasadorów w tej sprawie, uchwalona pod naciskiem W. Brytanii w dniu 7 maja 1920 roku. Zdecydowana polityka brytyjska przesądziła zarząd portu i dróg komunikacyjnych w WM Gdańsku na niekorzyść Polski, łamiąc tym samym traktat wersalski.

ad 5) Prawa obywateli polskich zostały ograniczone do praw mniejszości narodowych, określonych w tzw. traktacie mniejszościowym podpisanym przez Polskę w Wersalu dnia 22 czerwca 1919 roku. Równało się to poważnemu ograniczeniu uprawnień polskich.

ad 6) Rząd polski miał otaczać obywateli gdańskich za granicą taką samą opieką, jak obywateli polskich. WM Gdańsk miał prawo przydzielania do polskich konsulatów swoich urzędników w tych miastach, w których WM Gdańsk miał poważne interesy ekonomiczne. Urzędnicy ci podlegali polskim konsulom i mieli się zajmować sprawami dotyczącymi specjalnie obywateli gdańskich. Koszty ich utrzymania oraz koszty opieki za granicą nad obywatelami gdańskimi pokrywał rząd polski. Erequatur agentom konsularnym na terytorium WM Gdańska miał udzielać rząd polski po porozumieniu się z władzami gdańskimi. Rząd polski mógł zawrzeć umowę międzynarodową dotyczącą WM Gdańska, jedynie po zasięgnięciu opinii senatu gdańskiego. WM Gdańsk nie może zaciągać pożyczki zagranicznej bez uprzedniej zgody rządu polskiego.

Analiza zasadniczych postanowień konwencji paryskiej prowadzi do wniosku, że Polska otrzymała w WM Gdańsku rodzaj „ograniczonego dostępu do morza”⁹. WM Gdańsk, nie włączony do obszaru politycznego Polski, stał się w wielu dziedzinach gospodarki polskiej jak gdyby przedłużeniem państwowości polskiej i jej administracji. W ten sposób było to coś więcej niż dostęp prawno-polityczny do morza, lecz jednocześnie formalna niezależność WM Gdańska w innych dziedzinach utrudniała Polsce ten dostęp. Konwencja paryska nie wyczerpała wszystkich zagadnień, jakie powstawały już na tle przyszłego skomplikowanego stosunku między Polską a WM Gdańskiem. Art. 38 konwencji paryskiej przewiduje, że późniejsze umowy zawarte zostaną między Polską a WM Gdańskiem co do wszystkich spraw, którymi ta konwencja się nie zajmuje. Art. 39 konwencji paryskiej postanawia, że każdy spór między Polską a WM Gdańskiem będzie oddany przez zainteresowane strony do decyzji Wysokiego Komisarza, który może odesłać taką sprawę do Ligi Narodów. Obu stronom przysługuje również prawo odwołania się do Ligi Narodów.

W ten sposób wyłącznie kardynalne prawa Polski w WM Gdańsku zastąpiono na odcinku administracji portowej rodzajem „condominium” Pol-

⁹ Według określenia A. Siebeneichena, zawartego w referacie pl. WM Gdańsk jako przedmiot i podmiot konfliktów ekonomicznych w walce Polski o morze i Pomorze 1918 — 1939 (maszynopis).

ski i WM Gdańska przy wprowadzeniu nowego czynnika — prezydenta Rady Portu. W dziedzinie celnej zorganizowane zostało przez konwencję paryską także swoiste „condominium“ polsko-gdańskie. Wysoki Komisarz Ligi Narodów — oprócz przewidzianej w traktacie wersalskim roli arbitra w sporach wynikłych z tego traktatu, porozumień i układów dodatkowych — uzyskał w konwencji paryskiej prawo rozpatrywania i rozstrzygania we wszystkich sporach polsko-gdańskich, a nadto otrzymał prawo „Veto“ w zakresie umów międzynarodowych dotyczących WM Gdańska. Jest to oczywista zmiana charakteru Wysokiego Komisarza. Na podkreślenie zasługuje, że konwencja paryska mogła być ulec zmianie na podstawie wzajemnego porozumienia między Polską a WM Gdańskiem.

Rozwinięcie postanowień konwencji paryskiej nastąpiło w obszernej umowie podpisanej w Warszawie dnia 24 października 1921 r. oraz w licznych umowach zawieranych w ciągu istnienia WM Gdańska. Interpretację konwencji paryskiej stanowiły decyzje Wysokiego Komisarza Ligi Narodów i rezolucje Rady Ligi Narodów, która kilkakrotnie zasięgała opinii Stałego Trybunału Sprawiedliwości Międzynarodowej w Hadze oraz różnych organów specjalnych.

Jeśli chodzi o stosunek konwencji paryskiej do traktatu wersalskiego, to sformułowana została opinia, że konwencja paryska służy za podstawę prawną dla stosunków polsko-gdańskich.

Wątpliwości interpretacyjne postanowień konwencji paryskiej winny być rozstrzygane na podstawie art. 104 traktatu wersalskiego, w wyniku którego została ona zawarta. Taką opinię wypowiedziała Rada Ligi Narodów oraz Stały Trybunał Sprawiedliwości Międzynarodowej w Hadze. Pogląd ten rozbudowany został w pracach polskich autorów — międzynarodowców, w szczególności w pracach Juliana Makowskiego.¹⁰ Prace te były wielokrotnie atakowane w literaturze niemieckiej, negującej istnienie związku przyczynowego między traktatem wersalskim a konwencją paryską — i nie tylko związku przyczynowego — lecz również stosunku wzajemnego dopełniania się. Istotnym celem tej tezy niemieckiej jest dążenie do takiej konstrukcji prawnej, w której art. 104 traktatu wersalskiego przedstawiałby się jako *res inter alios acta*, a tym samym nie mająca znaczenia dla stosunków polsko-gdańskich. Teoria niemiecka (i gdańska) wysuwała tutaj argument, że przedstawiciel Polski podpisał traktat wersalski razem z mocarstwami, lecz przedstawiciel gdański nie podpisywał traktatu wersalskiego.¹¹ Istota rzeczy sprowadza się do tego, że dla celów polityki niemieckiej i dla WM Gdańska postanowienia konwencji paryskiej, ograniczające uprawnienia Polski wynikające z art. 104 traktatu wersalskiego, były korzystniejsze.

¹⁰ Na szczególną uwagę zasługują w tej dziedzinie prace prof. dr Juliana Makowskiego: a) *Prawno-państwowe położenie Wolnego Miasta Gdańska*, Warszawa 1923, oraz b) *Zagadnienie państwowości WM Gdańska*, Warszawa, 1934. Prof. Julian Makowski jest najwybitniejszym znawcą tych zagadnień, a jego prace cytowane są w literaturze światowej przedmiotu.

¹¹ Cytuje według Viktor Boehmert, *Die Rechtsgrundlagen der Beziehungen zwischen Danzig und Polen*, artykuł opublikowany w „Zeitschrift fuer Voelkerrecht“ 1930, B. XV, s. 694—702. Autor ten atakuje również poglądy dr M. Gąsiorowskiego na temat pozycji prawnej Gdańska.

3. Umowa warszawska z dnia 24 października 1921 r.

Sprecyzowaniem postanowień konwencji paryskiej oraz jej uzupełnieniem zajęła się umowa warszawska z dnia 24 października 1921 r. (oraz szereg dalszych umów o znaczeniu raczej odcinkowym). Rokowania w sprawie zawarcia tej umowy toczyły się bezpośrednio między Polską i WM Gdańskiem. Były one długotrwałe i uciążliwe, zmierzały do osiągnięcia kompromisowego załatwienia spornych spraw. Umowa ta, mimo że obejmuje 244 artykuły, nie wyczerpała wszystkich spraw ani też nie rozwiązała wielu zagadnień spornych. W wielu miejscach tej umowy zawarte są sformułowania niejasne, dające pole do głębokich różnic interpretacyjnych. W wielu wypadkach umowa warszawska po prostu rejestruje odmienne stanowiska stron w poszczególnych sprawach.

Jeśli chodzi o zagadnienia uregulowane w umowie warszawskiej — wychodzące poza ramy art. 104 traktatu wersalskiego i poza postanowienia konwencji paryskiej — to zasługuje na uwagę udzielenie WM Gdańskowi przez Polskę praw wzajemności w zakresie „*przekraczania granicy polsko-gdańskiej, nabywania majątków, wykonywania handlu i przemysłu oraz żeglugi i rybołówstwa*“. Ponadto Polska jednostronnie zrezygnowała z prawa likwidacji majątków obywateli gdańskich w Polsce oraz nadała bankom gdańskim uprawnienia banków dewizowych. Również na zasadzie wzajemności uregulowano w umowie warszawskiej pomoc prawną w sprawach sądowych cywilnych i karnych, w wydawaniu przestępców oraz przejęcie wymiaru sprawiedliwości w sprawach cywilnych i karnych.

Umowa warszawska stanowi dalsze ogniwo cofania się uprawnień polskich na terenie WM Gdańska, stanowi dalsze umniejszenie uprawnień polskich przewidzianych w art. 104 traktatu wersalskiego.]

Przechodząc do omówienia uprawnień Polski w WM Gdańsku pod kątem widzenia ich realizacji, należy uporządkować ten ogromny materiał. Jako podstawę systematyki tego materiału można przyjąć art. 104 traktatu wersalskiego, z którego wynikają następujące uprawnienia Polski:

- 1) uprawnienia celno-gospodarcze,
- 2) uprawnienia komunikacyjne,
- 3) uprawnienia polityczne,
- 4) uprawnienia wojskowe, które wprawdzie nie wynikają z traktatu wersalskiego, lecz przyznane zostały Polsce w tym okresie przez właściwe organa Ligi Narodów.

Te cztery grupy uprawnień Polski na terytorium WM Gdańska należy z kolei poddać analizie w oparciu o przedstawioną wyżej periodyzację międzywojennego okresu stosunków polsko-gdańskich.

II — OKRES 1918—1923

1. Uprawnienia celno-gospodarcze

Od pierwszych dni realizacji uprawnień Polski w WM Gdańsku powstały ostre konflikty na tle celno-gospodarczym. Przedmiot tych konfliktów można uszeregować następująco:

a) *Sprawy celne*. Zapowiedź traktatu wersalskiego, iż Gdańsk zostanie włączony „do obszaru objętego polską granicą celną“ (art. 104 pkt 1), ujęta została w konwencji paryskiej (art. 13—17) w następującej formie: „Polska i Wolne Miasto stanowią jeden obszar celny, poddany prawodawstwu i taryfie celnej Polski“. Inkorporacja WM Gdańska do polskiego terytorium celnego nastąpiła dnia 1 stycznia 1922 r. Interwencja Konferencji Ambasadorów podczas obrad w Spa doprowadziła do złamania postanowienia traktatu wersalskiego w tym zakresie. Wskutek decyzji w Spa urzędnicy gdańscy stali się inkasentami polskich celi. Wywołało to po stronie polskiej uczucie nieufności i podejrzliwości w stosunku do WM Gdańska — uczucie potwierdzone aż nadto wielką liczbą faktów.¹² Istnienie tego rodzaju „wylotu“ w polskim systemie celnym zatruwało od samego początku stosunki polsko-gdańskie. Sam mechanizm polsko-gdańskich stosunków celnych sprzyjał powstawaniu sporów. Administracja celna w WM Gdańsku omijała i sabotowała polskie przepisy celne na podstawie wyraźnego polecenia senatu gdańskiego zarówno w przypadkach indywidualnych, gdy szła na rękę kupiectwu gdańskiemu, jak i co do samej zasady — kiedy senat uważał, że polskie przepisy celne naruszają interesy WM Gdańska. W tym drugim przypadku chodziło najczęściej o utrzymanie ścisłej łączności gospodarczej WM Gdańska z Niemcami, od których oddzielony on został polską granicą celną. Do rzędu zasadniczych spraw w tej dziedzinie należy również kwestia udziału Gdańska w ogólnych dochodach celnych oraz w pokrywaniu kosztów administracji celnej w WM Gdańsku. Według umowy warszawskiej dochody celne dzielone były brutto, z tym, że udział WM Gdańska był obliczany na podstawie stosunku liczby mieszkańców według ostatniego spisu ludności oraz normy przeciętnego zużycia oclonych towarów, przypadającej na jednego mieszkańca każdego z obydwu obszarów. Na okres pierwszych trzech lat przyjęto, że norma zużycia przypadająca na jednego mieszkańca WM Gdańska będzie sześciokrotnie wyższa niż norma przypadająca na jednego mieszkańca Polski. Dochody z cel stanowiły bardzo poważną pozycję w budżecie gdańskim. Dla ilustracji wysokości dochodów celnych w WM Gdańsku warto podać, że w 1922 roku budżet WM Gdańska wykazywał dochód z cel w wysokości 75.596.100 marek niemieckich. W 1923 roku przewidywał dochód z cel 4.094.000 marek niemieckich i w wydatkach z tego tytułu 790.396.190 marek niemieckich. Opłaty celne mogły być wnoszone w walucie polskiej lub gdańskiej. Przeliczenie na walutę gdańską dokonywane było według kursu urzędowego notowanego w WM Gdańsku. Biorąc pod uwagę deprecjację obowiązującej w Gdańsku marki niemieckiej i postępującą w tym okresie inflację, za którą nie nadążył kurs urzędowy — jasne stanie się, że faworyzowało to płatnika gdańskiego, jak również WM Gdańsk, które rozliczało się z Polską z opóźnieniem, oddając do wspólnej kasy bezwartościowe już marki niemieckie.¹³

b) Na uprawnieniach celno-gospodarczych Polski w WM Gdańsku zaciążyło powstanie i organizacja *Rady Portu i Dróg Wodnych*, wprowadzonej przez konwencję paryską (art. 19—28) w okolicznościach

¹² Henryk Strasburger, *Sprawa Gdańska*, Warszawa 1937, str. 112, zawiera wiele cennego materiału do poznania problematyki WM Gdańska z tego okresu.

¹³ Opracowanie niniejsze oparte jest na referacie A. Siebeneichena, rel. cyt.

wyżej przedstawionych. Jest to organ nie przewidziany przez traktat wersalski. Rada Portu i Dróg Wodnych składała się w równych częściach z polskich i gdańskich komisarzy, których liczba z każdej strony nie mogła przekraczać pięciu. Komisarze byli „przedstawicielami interesów gospodarczych obu krajów“. Przewodniczącym wybierany był obywatel obcy, który w razie braku zgody między rządem polskim i władzami gdańskimi wyznaczany był przez Radę Ligi Narodów spośród obywateli szwajcarskich. Jeśli w łonie Rady Portu przewodniczącemu nie udało się doprowadzić do porozumienia w danej sprawie między stroną polską i gdańską — brał udział w głosowaniu i w razie równości głosów (co zawsze występowało przy braku zgody) głos jego miał charakter rozstrzygający. Przewodniczący mógł także sam zgłaszać wobec stron wnioski merytoryczne. Organ ten miał osobowość prawną, korzystał ze zdolności procesowej przed sądami polskimi i gdańskimi. Kompetencje Rady Portu i Dróg Wodnych określone w art. 20 konwencji paryskiej przenoszą na ten organ uprawnienia przyznane Polsce w traktacie wersalskim w art. 105 pkt 2—4. Późniejsza wykładnia art. 20 konwencji paryskiej doprowadziła także do poddania władztwu tego organu całej Wisły na obszarze WM Gdańska. Samo wyliczenie kompetencji Rady Portu i Dróg Wodnych wskazuje, że stała się ona czynnikiem, przy którego udziale lub pośrednictwie Polska mogła korzystać z WM Gdańska, realizując swoje prawo dostępu do morza. Przy wykonywaniu swych zadań Rada ta obowiązana była „godzić i popierać przy pomocy środków stojących do jej dyspozycji gospodarcze interesy obu stron w ramach zarządu i eksploatacji portu gdańskiego“. Skrępowania, jakie dla Polski spowodowało pośrednictwo Rady Portu i Dróg Wodnych, nie usuwał art. 26 konwencji paryskiej, nakładający na ten organ obowiązek zapewnienia Polsce swobodnej używalności portu i obsługujących port środków komunikacyjnych oraz obowiązek ich rozwijania i ulepszania celem zabezpieczenia polskiego ruchu importowego i eksportowego. Konwencja paryska wprowadzając ten organ zmniejszyła, a jednocześnie dokładniej sformułowała te uprawnienia Polski w WM Gdańsku. Działalność Rady Portu i Dróg Wodnych charakteryzują najlepiej sprawy sporne z tego okresu.¹⁴ Oto wyliczenie:

1. Spór dotyczący zagadnienia, nad jaką częścią Wisły w granicach WM Gdańska ma wykonywać kontrolę i administrację Rada Portu i Dróg Wodnych, a w jakiej części ma ją sprawować Polska. Spór wytoczony przez Polskę i WM Gdańsk. Wysoki Komisarz LN postanowił w dniu 1 września 1921 r., że Rada Portu i Dróg Wodnych ma administrować całym biegiem Wisły na terenie Wolnego Miasta. Polska wniosła odwołanie od tej decyzji do Rady Ligi Narodów, która zatwierdziła decyzję Wysokiego Komisarza.

2. W sprawie pierwszeństwa kupców polskich przy dzierżawie gruntów Rady Portu i Dróg Wodnych wystąpiła Polska z odwołaniem od nieprzychylniej decyzji prezydenta Rady Portu i Dróg Wodnych. Wysoki Komisarz decyzją z dnia 27 października 1922 r. ustalił zasady, jakimi powinna kierować się Rada Portu i Dróg Wodnych przy dzierżawie gruntów, przyznając prawo pierwszeństwa kupcom i firmom polskim. Od tej decyzji apelował WM Gdańsk do Ligi Narodów.

¹⁴ Oparte na opracowaniu Franciszka Marszałka, ref. cyt.

3. Polska i WM Gdańsk wytoczyły spór o język urzędowy w porcie, w formie odwołania od decyzji prezydenta Rady Portu i Dróg Wodnych, uznającej równorzędność języka urzędowego: francuskiego, polskiego i niemieckiego. W decyzji z dnia 5 grudnia 1922 r. Wysoki Komisarz potwierdził tę decyzję przewodniczącego Rady Portu i Dróg Wodnych. Polska i WM Gdańsk apelowały do Ligi Narodów, która potwierdziła decyzję Wysokiego Komisarza.

4. Spór o pokrywanie niedoborów Rady Portu i Dróg Wodnych został wytoczony przez WM Gdańsk domagające się, by Polska pokrywała w połowie niedobory tego organu. Polska zakwestionowała kompetencję Wysokiego Komisarza LN do rozstrzygnięcia tej sprawy i uznała wystąpienie WM Gdańska za naruszenie swych praw suwerennych. Dnia 29 kwietnia 1923 r. Wysoki Komisarz LN ogłosił decyzję, że Polska winna wykonywać swe prowizoryczne zobowiązanie w tym zakresie do czasu zawarcia definitywnej umowy finansowej. W wyniku odwołania wniesionego przez Polskę decyzja powyższa została zastąpiona tymczasowym układem.

5. Prawo Rady Portu i Dróg Wodnych do zaciągania pożyczek i obciążania majątku było przedmiotem sporu, wytoczonego przez Polskę w formie odwołania od decyzji przewodniczącego tego organu. Spór ten został rozstrzygnięty przez Wysokiego Komisarza LN dnia 24 maja 1923 r. na korzyść Rady Portu i Dróg Wodnych — lecz uległ zawieszeniu do momentu zawarcia umowy finansowej z dnia 7 lutego 1934 roku.

6. Rozpoczęty przez WM Gdańsk w listopadzie 1921 roku spór w sprawie policji Rady Portu i Dróg Wodnych trwał do czerwca 1934 roku. W sporze tym zapadły dwie decyzje Wysokiego Komisarza LN, kilka decyzji Rady LN, a ponadto zawarto w tym zakresie kilka umów prowizorycznych.

Oceniając działalność Rady Portu i Dróg Wodnych z polskiego punktu widzenia trzeba stwierdzić, że organ ten narzucony został Polsce kosztem uprawnień przyznanych przez traktat wersalski. Organ ten stanowił czynnik ograniczający uprawnienia gospodarcze i komunikacyjne Polski na terenie WM Gdańska. Julian Makowski, który współcześnie oceniał bardzo krytycznie działalność tego organu i jego organizację, podkreślał, że Rada Portu i Dróg Wodnych nie jest instytucją prawa międzynarodowego, lecz typowym organem polsko-gdańskim. Ani mocarstwa zachodnie, ani Liga Narodów nie mogą decydować w sprawie tego organu — zdaniem Juliana Makowskiego — gdyż nie jest on przewidziany w traktacie wersalskim. Rada Portu i Dróg Wodnych nie jest, zdaniem Juliana Makowskiego, osobą prawną ani polską, ani gdańską — lecz polsko-gdańską. Nie podlega ona ani polskiemu ustawodawstwu, ani gdańskiemu, lecz wyłącznie nielicznym postanowieniom zawartym na jej temat w konwencji paryskiej. Rada Portu i Dróg Wodnych nie posiada podmiotowości międzynarodowo-prawnej.¹⁵ W literaturze francuskiej określono Radę Portu i Dróg Wodnych jako „organ specjalny o charakterze międzynarodowym”. Stwierdzono przy tym, że organ ten jest niezależny od Polski i WM Gdańska, posiada osobowość prawną i „jest organem o atrybutach prawa publicznego”.

¹⁵ Szczegółową analizę poglądów prof. Juliana Makowskiego przeprowadza H a n s A d o l f H a r d e r, *Danzig Polen und Voelkerbund*, Berlin 1927, str. 134, tutaj cytowane strony 88—94.

c) Wbrew art. 36 konwencji paryskiej nie przeprowadzono unifikacji monetarnej ani też akcyzowo-monopolowej, wskutek czego utrzymane zostało istnienie wewnętrznej granicy gospodarczej pomiędzy Polską a WM Gdańskiem.¹⁶ Do końca 1923 roku WM Gdańsk podtrzymywał na swym terytorium obieg marki niemieckiej wbrew rezolucji Komitetu Finansowego Ligi Narodów z września 1922 r. Raport sprawozdawcy Komitetu Finansowego LN z dnia 31 stycznia 1923 r. do Rady LN stwierdza: „W swej rezolucji przyjętej we wrześniu 1922 r. Komitet Finansowy wyraził zdanie, że gdański problem finansowy może być rozwiązany jedynie przez zamianę marki niemieckiej na walutę zdrową. Wolne Miasto nie poszło za tą radą. Chociaż Komitet Finansowy przyznaje, że jest nadzwyczaj trudno w obecnych warunkach zastąpić markę niemiecką przez nową walutę, jednak Komitet uważa za potrzebne oświadczyć, że w chwili kiedy wypowiedział swe zdanie, zamiana taka była możliwa i jest rzeczą jasną, że Wolne Miasto nie wydobędzie się nigdy ze swych kłopotów pieniężnych, jeśli nie wprowadzi zdrowej waluty. Do tego celu właśnie powinna dążyć jego polityka finansowa. Zatrzymanie marki niemieckiej doprowadziło rzeczywiście do skutków, które Komitet przewidział już we wrześniu, tj. z jednej strony do chwilowego dobrobytu w przemyśle i handlu, a z drugiej strony do wzrostu trudności budżetowych, które właśnie przedstawiciel Wolnego Miasta przedłożył na nowo Radzie.”

„Chwilowy dobrobyt w przemyśle i handlu“ dotyczył wyłącznie kapitalistów, kładąc się całym ciężarem inflacji na masy pracujące — o czym nie wspomina sprawozdawca Ligi Narodów. WM Gdańsk ze względów politycznych oraz przez wzgląd na ten „chwilowy dobrobyt w przemyśle i handlu“ nie porzucił marki niemieckiej aż do chwili jej zupełnego załamania się. Reformę monetarną przeprowadzono w WM Gdańsku na początku 1924 roku, wprowadzając gulden gdański przyrównany do 1/25 funta szterlinga. Polska wyraziła zgodę na to w umowie z dnia 22 września 1923 r., zastrzegając przy tym ponownie unifikację systemów monetarnych w przyszłości. Powołany został do życia Bank Emisyjny w WM Gdańsku, w którego kapitale akcyjnym brały udział banki polskie w wysokości 28%. Również w późniejszych okresach nie doszło do unifikacji waluty gdańskiej z walutą polską, wskutek czego istniał powód do ostrych konfliktów gospodarczych polsko-gdańskich. Te konflikty występowały również na odcinku akcyzowo-monopolowym. Próby uporządkowania tego odcinka w drodze rokowań nie dały rezultatów. Wskutek tego powstała konieczność wzmocnienia kontroli na granicy wewnętrznej polsko-gdańskiej, co utrudniło swobodny obrót towarowy i osobowy między obu obszarami. Ten stan rzeczy przekreślał zasadę uzgodnioną w art. 215 i art. 217 umowy warszawskiej o zniesieniu wewnętrznej granicy gospodarczej polsko-gdańskiej z dniem 1 kwietnia 1922 r., tzn. 3 miesiące po włączeniu WM Gdańska do polskiego obszaru celnego. Jednocześnie okazało się, że obrót towarowy WM Gdańska do Polski musiał być nadzorowany nie tylko ze względu na różnicę w ustawodawstwie akcyzowo-monopolowym, lecz również ze względu na wyłamanie się WM Gdańska z lojalnej współpracy z Polską w dziedzinie reglamentacji obrotu towarowego ze wspólną zagranicą.

¹⁶ Oparte na opracowaniu A. Siebeneichena, ref. cyt.

d) W tym okresie ze szczególną jaskrawością rozwinęły organy WM Gdańska akcję germanizacji Polaków-obywateli gdańskich przy użyciu nacisku gospodarczego.¹⁷ Rozbudowany został system utrudnień w celu niedopuszczenia obywateli i przedsiębiorstw polskich do swobodnej działalności na obszarze Wolnego Miasta, a więc osiedlania się, nabywania mieszkania, nabywania nieruchomości i zarabkowania. WM Gdańsk odmawiał rejestracji filii polskich przedsiębiorstw. W uzasadnieniu tego systemu przepisów zmierzających do germanizacji przy pomocy środków nacisku gospodarczego WM Gdańsk operował argumentami rzekomej obrony przed „polonizacją Gdańska”. Wszystkie te utrudnienia odstraszały obywateli polskich od silniejszego wiązania się z portem gdańskim i korzystania z jego urządzeń. Równało się to wydatnemu utrudnianiu Polsce swobodnego dostępu do morza. Jednocześnie obrona WM Gdańska przed „unifikacją gospodarczą z Polską” podcinała ekonomiczne podstawy istnienia Wolnego Miasta. O to jednak chodziło nacjonalistycznym kołom w WM Gdańsku, wzmacniało to bowiem ich argumenty polityczne za rewizją traktatu wersalskiego. Na tym tle szczególne znaczenie posiada analiza stosunku do tej sprawy poszczególnych odłamów gdańskiego społeczeństwa i jego stronnictw politycznych, zwłaszcza w początkowym okresie istnienia WM Gdańska oraz w późniejszych okresach do czasu hitleryzacji Gdańska.

e) W zakresie uprawnień gospodarczych Polski szczególne znaczenie miała w tym okresie sprawa zawierania przez Polskę u m ó w h a n d l o w y c h. Dotyczyło to WM Gdańska, którego sprawy zagraniczne prowadziła Polska. Spory wytaczane przez WM Gdańsk w tym zakresie miały podłoże czysto polityczne, bez żadnej podstawy gospodarczej.

Przechodząc do podsumowania uprawnień celno-gospodarczych Polski na terytorium WM Gdańska w tym okresie trzeba podkreślić narastające trudności i konflikty, rozstrzygane przez Wysokiego Komisarza L.N. na niekorzyść Polski. Wskutek tego stanu uprawnień polskich coraz bardziej cofał się w porównaniu z tym, co — w przekonaniu burżuazyjnego rządu polskiego — przyznawał Polsce traktat wersalski. Pod wpływem bezustannego cofania się Polska zwróciła się do Rady Ligi Narodów z żądaniem generalnej rewizji w sprawie WM Gdańska. Raport sprawozdawczy przedłożony Radzie Ligi Narodów dnia 4 lipca 1923 roku stwierdza: „*Nota ministra spraw zagranicznych Polski z dnia 20 czerwca 1923 roku oświadcza, że prawa Rzeczypospolitej Polskiej na terytorium WM Gdańska nie zostały dotąd urzeczywistnione i że rząd polski spodziewa się, iż zostanie umożliwione praktyczne zastosowanie postanowień zawartych w artykułach 100—108 traktatu wersalskiego na skutek gruntownej rewizji obecnego stanu rzeczy i wprowadzenia w życie gwarancji ustanowionych na korzyść Polski przez traktat wersalski.*”

Ten generalny atak rządu polskiego, nie liczący się z układem sił państw imperialistycznych, rozplątał się w następujących formułach raportu sprawozdawcy Ligi Narodów z dnia 7 lipca 1923 roku: „*Przyszłość Gdańska jest ściśle złączona z przyszłością Polski i wszelki antagonizm uczuć między*

¹⁷ Oparte na wzmiankowanych już opracowaniach: Siebeneichena, Marszałka, Pośpieszalskiego i Szremowicza.

Gdańskiem a Polską powinien zniknąć dzięki wspólnym wysiłkom skierowanym ku obopólnemu zrozumieniu i połączeniu się we wspólnej pracy nad rozwojem portu gdańskiego na pożytek obu krajów. Władze Wolnego Miasta postarają się unikać powodów do uzasadnionych skarg na ich postępowanie względem Polski. Nie chciałbym, aby ta moja uwaga była rozumiana jako krytyka dotychczasowego postępowania Wolnego Miasta, ale uważam za konieczne, żeby Rada opowiedziała się za zbliżeniem duchowym Gdańska i Polski. Jedynie tylko przy takich warunkach mogą być urzeczywistnione prawa Polski w całej pełni, a interesy Gdańska całkowicie zabezpieczone.“

Oświadczenie to nie wymaga komentarzy. Rada Ligi Narodów po wysłuchaniu raportu „przyjęła do wiadomości“ notę ministra spraw zagranicznych z dnia 20 czerwca 1923 r. „odnoszącą się do całości nieporozumień, powstałych między Polską a Gdańskiem“ — oraz poleciła, by Polska i WM Gdańsk przedłożyły Wysokiemu Komisarzowi LN niezwłocznie „będące w zawieszeniu różnice zdań“. W wyniku dłuższych pertraktacji w Genewie i Gdańsku podpisana została umowa genewska z 1 września 1923 roku, w której „załatwiono“ około 30 spraw spornych, a resztę postanowiono „chwilowo odroczyć“. Dążenie Gdańska do podkreślenia swej odrębności państwowej, separowanie się nie tylko polityczne, lecz i gospodarcze od Polski, zasadnicza linia polityki uszczuplania, a nie rozszerzania praw Polski w WM Gdańsku — wszystko to nie stwarzało podłoża do zgodnego uregulowania spraw otwartych lub spornych. Z drugiej strony wszędzie tam, gdzie Wolne Miasto zostało objęte uprawnieniami gospodarczymi Polski, wykorzystywało ono każdą okazję, aby podważać te uprawnienia, wywoływać spory, oskarżać Polskę o niedostateczną ochronę lub też naruszanie interesów WM Gdańska. Oceniając tę sytuację stwierdza Siebeneichen w 1923 roku: „Względy ekonomiczne nie odegrały do tej pory swej właściwej roli. Kupiec gdański korzystał dotychczas z niezdrowych koniunktur, jakie kształtowały się dla niego pomyślnie, właśnie dzięki separatystycznym dążeniom rządu gdańskiego. Poza tym kupiec gdański był monopolistą w porcie i chciał w nim pozostać, wobec czego odsuwanie kupca polskiego od bezpośredniego zetknięcia się z morzem — do czego dążą władze gdańskie — idzie po linii jego polityki.“

2. Uprawnienia komunikacyjne

W zakresie uprawnień komunikacyjnych Polski na terytorium WM Gdańska należy wskazać następujące sprawy:

a) Zapowiedź traktatu wersalskiego, iż przyszła konwencja polsko-gdańska „zapewni Polsce władztwo i zarząd ... Wisły ... w granicach Wolnego Miasta“ (art. 104 pkt 3) nie zostało przez mocarstwa zachodnie wykonane.¹⁸ Konwencja paryska powołała do życia Radę Portu i Dróg Wodnych — w okolicznościach już omówionych. Warto podkreślić, że skoro art. 20 konwencji paryskiej mówił o „Wiśle polskiej“, tym samym zakładał, iż znajdować się będzie na obszarze WM Gdańska taka część Wisły, która nie będzie podlegać Radzie Portu i Dróg

¹⁸ Wniosek oparty na wynikach szczegółowej analizy K. Skubiszewskiego, dz. cyt.

Wodnych. Organowi temu mogły podlegać — w świetle konwencji paryskiej — pozostałe drogi wodne (Motława, Nogat), z sieci rzecznej Wisły tylko Leniwna (tzw. martwa Wisła wraz z portem rzeczny). Natomiast drugie ujście Wisły do morza stanowić powinno właśnie wspomnianą Wisłę polską. Brytyjski punkt widzenia, sprzeczny z interesami polskimi, nie znalazłszy pełnego wyrazu w konwencji paryskiej zwyciężył później. Rada Portu i Dróg Wodnych zdecydowała w 1921 roku, że cała Wisła na obszarze WM Gdańska jej podlega. Uchwałę tę zatwierdził Wysoki Komisarz LN, brytyjski poddany, a następnie Rada LN. Warto dodać, że długość Wisły wynosi 1.059 km, z czego w tym okresie tylko 26 km znajdowało się na terenie gdańskim. Mimo to polityka brytyjska sprawiła, że Polska w okresie międzywojennym nie kontrolowała ujścia Wisły.

b) Postanowienia traktatu wersalskiego o poddaniu Polsce sieci kolejowej w granicach WM Gdańska nie zostały zrealizowane wskutek utworzenia Rady Portu i Dróg Wodnych. Ten organ przejął zwierzchność — wbrew traktatowi wersalskiemu, nad drogami żelaznymi obsługującymi port. Tak więc tylko te koleje szerokotorowe w Gdańsku, które nie należały do Rady Portu, przyznane zostały Polsce (art. 21 konwencji paryskiej). Natomiast samemu rządowi polskiemu podlegały na podstawie decyzji Wysokiego Komisarza (wbrew życzeniom senatu) również koleje Rady Portu i Dróg Wodnych. Polska nie korzystała z pełnej swobody postępowania nawet w odniesieniu do tych dróg żelaznych, które do niej wyłącznie należały. Polskie koleje w Gdańsku musiały stanowić odrębną jednostkę administracyjną, Polska nie mogła nimi zarządzać łącznie z kolejami położonymi na własnym obszarze. W wyniku sporu, jaki toczył się na ten temat w latach 1922—1932, Polska musiała usunąć z WM Gdańska swą dyrekcję kolejową i utworzyć odrębną administrację w postaci tzw. Biura Gdańskiego PKP. Spory kolejowe wskazują na konsekwentną linię wypierania Polski z komunikacji na terytorium WM Gdańska. Linię tę reprezentował przewodniczący Rady Portu i Dróg Wodnych oraz Wysoki Komisarz LN. Na szczególne podkreślenie zasługuje, że właśnie w sporach dotyczących komunikacji senat WM Gdańska w szczególnie sposób demonstrował swe dążenie do uzyskania kwalifikacji państwa. O sile ataku gdańskiego na uprawnienia Polski w zakresie kolei świadczy 9 decyzji Wysokich Komisarzy LN wydanych w tej dziedzinie, z tego 8 wydanych zostało na wniosek senatu WM Gdańska.^{19x}

c) Sprawa poczty, telegrafu i telefonu rozwijała się podobnie, równolegle do wypierania Polski z uprawnień w dziedzinie kolejnictwa. Konferencja Ambasadorów nie liczyła się z interesami polskimi na tym odcinku w okresie negocjowania konwencji paryskiej. Projekty Konferencji Ambasadorów przychylają się ku propozycjom ówczesnym delegacji gdańskiej. Gdy Polska przystąpiła do realizacji swych uprawnień pocztowych, określonych w traktacie wersalskim, konwencji paryskiej i umowie warszawskiej, została gwałtownie zaatakowana przez senat gdański i Wysokiego Komisarza LN. Spory w sprawach pocztowych przedstawione zostały w referacie Marszałka. Dotyczyły one takich zagadnień, jak ilość urzędów pocztowych, które wolno było Polsce uruchomić na obszarze

¹⁹ Oparte na opracowaniu F. r. M a r s z a ł k a, ref. cyt.

WM Gdańska, sprecyzowania pojęcia „portu“ oraz zakresu działania polskich urzędów pocztowych.

d) Rozważając uprawnienia komunikacyjne Polski na terenie WM Gdańska w tym okresie należy zwrócić uwagę na problematykę niemieckiego tranzytu kolejowego przez Polskę.²⁰ Ostatnie badania wykazują, że w tym okresie Stany Zjednoczone miały gotową koncepcję opanowania polskiej sieci kolejowej. Według oceny opartej na źródłowych materiałach amerykańskich sytuacja przedstawiała się następująco: „Amerykańska misja kolejowa była panem sytuacji. Snula ona szerokie plany w przewidywaniu długotrwałego pobytu w Polsce i głębokiej penetracji kapitału amerykańskiego do gospodarki polskiej. Hoover oświadczał, że misja kolejowa nie zostanie odwołana z Polski w najbliższej przyszłości, przeciwnie, w interesie Stanów Zjednoczonych stawiano przed misją zadania rozszerzenia ram jej kontroli daleko poza granice terytorium Polski... Stawiali oni sobie jako zadanie pierwszego rzędu ustanowienie kontroli nad liniami, łączącymi Polskę z Moskwą oraz nad kolejami rejonu, położonego bardziej na północ i sięgającego Piotrogradu oraz linii kolejowej Piotrogród-Moskwa.“²¹

Należy tutaj dodać, że fragment planów gospodarczej penetracji amerykańskiej w Polsce na odcinku węglowym obejmuje również komunikację kolejową. W tym okresie zagadnienie komunikacji kolejowej było bowiem ściśle związane ze sprawą wydobycia węgla dla celów kolejnictwa. Stąd wszystkie plany amerykańskie w zakresie tzw. nadzoru i kontroli nad wydobyciem węgla w Polsce wiążą się ściśle z zagadnieniem komunikacji i tranzytu, a więc także z komunikacją na terenie WM Gdańska. Wytyczne odnośnie do tranzytu niemieckiego przez Polskę zawarte są w art. 89 i art. 96 traktatu wersalskiego. Jeśli chodzi o odcinek dostępu Polski do morza, to praktyka kilku lat po podpisaniu traktatu wersalskiego wykazała, że kierunek komunikacji kolejowej południe-północ był prawie 100% intensywniejszy niż kierunek komunikacji kolejowej „wschód-zachód“ między Rzeszą i Prusami Wschodnimi. Te wskaźniki ruchu komunikacyjnego potwierdzają wagę dostępu Polski do morza i stanowią ilustrację do polityki dławienia uprawnień komunikacyjnych Polski w świetle polityki państw imperialistycznych.

Zagadnienia tranzytowe między Prusami Wschodnimi a resztą Niemiec uregulowane zostały w konwencji zawartej między Polską i WM Gdańskiem z jednej strony a Niemcami z drugiej strony w Paryżu dnia 21 kwietnia 1921 roku. Jest to konwencja przewidziana przez art. 89 i art. 98 traktatu wersalskiego oraz art. 33 konwencji polsko-gdańskiej, podpisanej w Paryżu 9 listopada 1920 roku. Konwencja w sprawie tranzytu podpisana została pod bezpośrednim naciskiem mocarstw imperialistycznych. Zawiera ona unikat w dziedzinie komunikacji, a mianowicie tzw. tranzyt uprzywilejowany. Z przywilejów korzystają w tym tranzyt Niemcy, a częściowo WM Gdańsk. Dla polityki mocarstw imperialistycznych znamienny jest fakt

²⁰ Zbigniew Barański, *Niemiecki tranzyt kolejowy przez Polskę 1919 — 1939 jako zagadnienie prawa międzynarodowego* — praca w maszynopisie przeznaczona do publikacji w „Przeglądzie Zachodnim“.

²¹ A. Bierozkin, *Kierownicza rola Stanów Zjednoczonych w przygotowaniu i realizacji interwencji zbrojnej przeciwko Rosji Radzieckiej 1918 — 1920*, Książ i Wiedza, Warszawa 1951, str. 208, tutaj cytowane strony 176—177.

że dnia 30 kwietnia 1921 r. podpisana została w Barcelonie konwencja i statut o wolności tranzytu. Proklamuje ona i reguluje prawo wolności tranzytu „jako jeden z najlepszych środków rozwoju współpracy między państwami, bez ujemy dla ich praw zwierzchniczych lub władzy na drogach, przeznaczonych do tranzytu”. Delegacja polska, biorąca udział w tej konferencji, nie tylko nie poruszyła zagadnień dotyczących tranzytu niemieckiego przez Polskę, lecz nie interesowała się w swych wystąpieniach problematyką komunikacyjną WM Gdańska i widoczną już w tym okresie regresją uprawnień komunikacyjnych Polski. W literaturze fachowej ukazującej się w państwach imperialistycznych zagadnienia tranzytu kolejowego przez Polskę były pilnie obserwowane pod kątem widzenia systematycznego uszczuplenia uprawnień Polski.

3. Uprawnienia polityczne

Uprawnienia polityczne Polski na terytorium WM Gdańska określone są w art. 104 pkt 5 i pkt 6 traktatu wersalskiego. Obejmują one dwie grupy spraw:

a) Wbrew postanowieniom traktatowym, iż obywatele polscy i inne osoby polskiego pochodzenia lub mówiące po polsku nie będą traktowani niekorzystnie w WM Gdańsku — na tym odcinku władze gdańskie uprawiały zdecydowany separatyzm narodowościowy. Wyrażał się on nie tylko w dążeniu do zachowania niemieckiej odrębności kulturalnej. Występował on przede wszystkim w czynieniu Polakom wszelkiego rodzaju trudności zarówno w zakresie przebywania na terytorium gdańskim, jak i warunków pracy. Stosując te utrudnienia nacjonaliści niemieccy w Gdańsku operowali argumentem walki przeciwko rzekomej polonizacji Gdańska. Ponieważ jednym z motywów oficjalnych utworzenia Wolnego Miasta była kwestia niemieckiej narodowości ludności tego obszaru, obrona niemieckości Gdańska stała się jednym z haseł kół nacjonalistycznych w Gdańsku. Wysuwane przez te koła obawy przed polonizacją Gdańska wywierały nawet pewien wpływ na decyzje Rady Ligi i na orzeczenia Stałego Trybunału Sprawiedliwości Międzynarodowej w Hadze. Na tym odcinku trwał spór między Polską a WM Gdańskim, zakończony formalnie w zakresie np. szkolnictwa dopiero w 1933 roku. W okresie zawierania umowy warszawskiej z 24 października 1921 r. oraz umowy genewskiej z 1 września 1923 roku, obie strony stwierdziły rozbieżność zdań m. in. w zakresie interpretacji art. 33 konwencji paryskiej. Na tym odcinku najwięcej dawały się odczuwać wszelkie wahania w ogólnej polityce polsko-gdańskiej. Najwięcej różnic zdań w tej dziedzinie wystąpiło w pierwszym okresie istnienia WM Gdańska. Różnice te zdołano usuwać w drodze porozumień między stronami z wyjątkiem jednej zasadniczej sprawy, a mianowicie sprawy wydalenia obywateli polskich z Gdańska, którą przekazano do rozstrzygnięcia Wysokiemu Komisarzowi LN. Jego decyzja przychyliła się w zasadzie do poglądu senatu gdańskiego, lecz obie strony apelowały do Rady LN w tej sprawie. Na podstawie materiałów źródłowych można sformułować wniosek ogólny na temat systematycznego i perfidnego prześladowania osób pochodzenia lub obywatelstwa polskiego na terytorium WM Gdańska.]

b) Sprawa prowadzenia spraw zagranicznych WM Gdańska oraz ochrony jego obywateli za granicą przez Polskę. Istota sporu na tym odcinku spro-

wadza się do twierdzenia gdańskiego i niemieckiego, iż Polska tylko „*prowadzi*” a nie „*kieruje*” sprawami zagranicznymi WM Gdańska. Już w czasie negocjowania konwencji paryskiej delegacja gdańska dowodziła, że Polska winna działać na podstawie instrukcji gdańskich. Po formalnym utworzeniu Wolnego Miasta rozbudowano ten pogląd dowodząc, że Polska obowiązana jest zawsze prowadzić jego sprawy zagraniczne w sposób odpowiadający Wolnemu Miastu, nawet wówczas, gdy konkretne postępowanie, dyktowane interesami gdańskimi, sprzeciwiałoby się polityce zewnętrznej państwa polskiego, Polska natomiast, deklarując gotowość czynienia wszystkiego, co leży w jej mocy, by zaspokoić życzenia WM Gdańska — uważała, że korzysta z pełnej swobody w prowadzeniu spraw zagranicznych WM Gdańska, nie wyłączając możliwości działania całkowicie sprzecznego z polityką organów gdańskich. Wysoki Komisarz LN decyzją z dnia 17 grudnia 1921 r. stwierdził co następuje:

1. „Polska, gdy jest zawezwana przez Gdańsk do prowadzenia jakichkolwiek zagranicznych spraw Wolnego Miasta, ma prawo odmówić temu wezwaniu, jeżeli poruszona sprawa jest wyraźnie na niekorzyść ważnych interesów państwa polskiego.

2. Polska nie ma prawa inicjowania ani narzucania Gdańskowi określonej polityki zagranicznej, która jest w wyraźnej sprzeczności z dobrobytem, powodzeniem i praworządnością Wolnego Miasta...

3. Na żądanie rządu gdańskiego prowadzenia jakichkolwiek spraw zagranicznych Wolnego Miasta rząd polski zechce się natychmiast zapoznać z żądaniem... i albo wykona życzenie Gdańska bezzwłocznie i to w sposób zupełnie lojalny, albo też zawiadomi rząd Wolnego Miasta jak najrychlej, a w każdym razie w przeciągu 30 dni, że rząd polski nie jest w stanie wykonać życzeń rządu gdańskiego. Polska poda również swoje przyczyny tej odmowy i da do zrozumienia rządowi gdańskiemu, jak dalece jest gotowa pójść lub jaką alternatywę ma zamiar przyjąć celem uwzględnienia życzeń rządu gdańskiego w danej sprawie.”

Sprawa Komisariatu Generalnego RP i urzędów polskich w WM Gdańsku czeka na szczegółowe opracowanie. Na tym odcinku powstawały liczne spory, które zostały przekazane do decyzji Wysokiego Komisarza LN lub organów LN. Szczegółowego opracowania wymaga też odcinek działalności konsularnej, ochrony obywateli gdańskich za granicą, udziału przedstawicieli WM Gdańska w składzie polskich delegacji na międzynarodowe konferencje gospodarcze oraz negocjowanie umów międzynarodowych, w których WM Gdańsk występował jako strona, albo które dotyczyły spraw gdańskich, wreszcie zagadnienie międzynarodowej zdolności procesowej i zdolności do odpowiedzialności międzynarodowej WM Gdańska. Na podstawie dotychczasowych opracowań można sformułować pewne wnioski ogólne. Stwierdzają one, że w okresie 1920—1923 rząd polski chciał uważać WM Gdańsk za prowincję polską o pewnej autonomii i dążył do zmuszenia WM Gdańska do poszanowania praw Polski drogą represji gospodarczych i stosowania retorsji. Kiedy polityka ta nie dawała pożądanych rezultatów, rząd polski wystąpił w czerwcu 1923 r. do Rady Ligi Narodów z wnioskiem o zasadniczą rewizję uprawnień Polski w Gdańsku na zasadach art. 104 traktatu wersalskiego. Występując w tak zasadniczy sposób rząd polski nie uwzględnił trzech okoliczności, a mianowicie — że Wysokim Komisarzem LN w Gdańsku był wówczas poddany brytyjski, zdecydowanie

wrogo usposobiony do Polski, że w stosunku do Polski istniała w tym momencie nieufność ze względu na tzw. sprawę wileńską (15 marca 1923 r.) i wreszcie, że Polska dopiero niedawno uzyskała uznanie swej granicy wschodniej przez Radę Ambasadorów. Rezultat tego braku kalkulacji w posunięciu rządu polskiego był taki, że Polska sprawę w Lidze Narodów przegrała. Stosując w tym czasie politykę silnej ręki rząd polski nie potrafił tej polityki zastosować w innej, bardziej dla Polski korzystnej sytuacji, jaka się wówczas wytworzyła. Wskutek gwałtownej inflacji marki niemieckiej i wynikłych z tego powodu trudności gospodarczych — powiększonych polskimi zarządzeniami — wytworzyły się wśród robotników i ludności uboższej nastroje propolskie. Była to sytuacja dogodna dla decyzji, lecz rząd polski tej sytuacji nie zdyskontował.

Przechodząc do wniosków ściśle międzynarodowo-prawnych, wynikających z analizy uprawnień politycznych Polski w tym okresie, trzeba stwierdzić, że jest to okres, w którym kwitnie literatura i dokumentacja dyplomatyczna na temat tzw. suwerenności gdańskiej.²² Zarówno literatura gdańska, jak i niemiecka przeprowadza w tym okresie dowody, że WM Gdańsk jest „niewątpliwie państwem” — natomiast co do „suwerenności” gdańskiej zarysował się podział, uwzględniający wszystkie odmiany, jeśli tak wolno powiedzieć, ułomnej suwerenności przypisywanej WM Gdańskowi. Nie przedstawiając tutaj całej patologii twierdzeń niemiecko-gdańskich w dziedzinie tzw. suwerenności gdańskiej — trzeba wszakże stwierdzić, że ten kierunek akcji politycznej, skierowanej przeciwko Polsce cieszył się poparciem Wysokiego Komisarza LN. Punkt szczytowy aktywności tego poddanego brytyjskiego na odcinku tzw. suwerenności gdańskiej przypada na grudzień w 1921 r., gdy Wysoki Komisarz LN dwukrotnie (6 i 18 grudnia 1921 r.) nadaje WM Gdańskowi rangę „suwerennego państwa” lub też „wolnego i niezawisłego państwa”. Z tego okresu pochodzą też konsekwencje wynikające z tzw. suwerenności gdańskiej — a mianowicie określanie uprawnień Polski jako „służebności międzynarodowych” nałożonych na WM Gdańsk w charakterze *rei inter alios actae*.

4. Uprawnienia wojskowe

Czwarta grupa uprawnień Polski w stosunku do WM Gdańska to sprawy o charakterze wojskowym. Traktat wersalski nie czyni w tym zakresie żadnych ustępstw na rzecz Polski.²³ Jednakże wkrótce po podpisaniu konwencji paryskiej w 1920 roku Rada Ligi Narodów, przychylając się do opinii Konferencji Ambasadorów postanowiła, że Polska może otrzymać mandat Ligi Narodów w zakresie obrony WM Gdańska. Decyzja ta została szczegółowo rozwinięta w rezolucji Rady Ligi Narodów z dnia 22 czerwca 1921 roku. Stwierdza ona, że rząd polski jest szczególnie desygnowany na wezwanie Ligi Narodów do obrony Wolnego Miasta na lądzie i do utrzymania na jego obszarze porządku, gdyby miejscowe siły policyjne okazały się nie-

²² H a r d e r, dz. cyt., s. 23—28, s. 75; G. C r u s e n, *Danzig (voelkerrechtliche Stellung)* — artykuł w encyklopedii S t r u p p a, *Voerterbuch des Voelkerrechts und der Diplomatie*, pod hasłem „Versailler Frieden”, tom. III, s. 134—148; G. C r u s e n, dz. cyt., w przypisie 51, s. 400—404.

²³ Oparte na opracowaniach K. S k u b i s z e w s k i e g o dz. cyt., i F r. M a r s z a ł k a, ref. cyt.; G. C r u s e n, art. cyt. w przyp. 22, s. 145—146.

wystarczające. Wysoki Komisarz LN może uprzedzić wezwanie Rady Ligi Narodów i sam bezpośrednio wezwać rząd polski do zapewnienia obrony WM Gdańska lub do utrzymania w nim porządku w wypadku groźby lub niebezpieczeństwa napadu ze strony innego kraju sąsiedzkiego niż Polska. Taka możliwość istnieje również, gdyby Polskę z jakiegokolwiek powodu niespodziewanie i rzeczywiście uniemożliwiono import lub eksport przez port gdański wszelkiego rodzaju towarów, nie zabronionych przez ustawy polskie. Z chwilą osiągnięcia zamierzonego celu, wojska polskie winny opuścić WM Gdańsk. Rada Ligi Narodów mogła w każdym wypadku dodać celem współdziałania wojska innych państw—członków Ligi Narodów. Ta rezolucja, jak widać, unika jasnej wypowiedzi w przedmiocie obrony morskiej. Rada Ligi Narodów nie przyznała też Polsce żadnych konkretnych przywilejów wojskowych, a zatwierdzając konstytucję WM Gdańska—wyłączyła możliwość stworzenia na jego obszarze bazy wojskowej lub morskiej, budowanie umocnień oraz zajmowanie się produkcją wojenną. Wynika wszakże z tej rezolucji, że Wysoki Komisarz LN był tą instancją, która samodzielnie na własną odpowiedzialność mogła spowodować w sposób zgodny z prawem międzynarodowym wkroczenie wojsk polskich do WM Gdańska. Tu leży jedna z istotnych przyczyn podważania przez Rzeszę Niemiecką autorytetu Ligi Narodów i Wysokiego Komisarza LN w Gdańsku w okresach późniejszych. W tym okresie zarysowały się trzy zagadnienia wojskowe:

1) ustalenie w porcie gdańskim miejsca do wylądunku i przeładunku materiałów wybuchowych,

2) prawo postoju polskich okrętów,

3) sprawa oddziału wojskowego, który miał wykonywać nadzór nad wymierzonym miejscem oraz nad czynnościami przeładunku i wylądunku materiałów wybuchowych i broni.

Nad uregulowaniem powyższych zagadnień ciążyła zarówno po stronie senatu WM Gdańska, jak i po stronie Wysokich Komisarzy LN i Rady LN obawa, by Polska nie stworzyła sobie bazy wojennej i morskiej. Obawa ta była niekiedy pozorowana troską o bezpieczeństwo portu gdańskiego i jego mieszkańców. Spory w zakresie zagadnień wojskowych wywołały dwie decyzje Wysokiego Komisarza LN, wiele rezolucji Rady LN, kilka ekspertyz biegłych powołanych przez Ligę Narodów oraz szereg porozumień polsko-gdańskich. Spór o miejsce i prawa Polski do wylądowania i rozładowania w porcie gdańskim materiałów wybuchowych, przeznaczonych dla Polski, oraz w sprawie postoju polskich okrętów był niezwykle długi, przewlekły, trwał od 1921 do 1933 roku. Zapadły w tych sprawach 2 decyzje Wysokiego Komisarza LN, 1 decyzja przewodniczącego Rady Portu i Dróg Wodnych, 25 rezolucji Rady LN oraz 5 porozumień polsko-gdańskich. Ostatecznie Polska uzyskała część półwyspu Westerplatte z prawem utrzymywania tam oddziału wojskowego w sile 88 żołnierzy oraz postoju polskich okrętów.

5. W n i o s k i

Wnioski, jakie można wysnuć z przedstawionego materiału źródłowego w okresie 1918—1923 r. są następujące:

1) Przede wszystkim wolno stwierdzić, że w zakresie „dostępu Polski do morza” panowała po stronie mocarstw imperialistycznych zdecydowana niechęć do ścisłego definiowania uprawnień Polski. Ten brak precyzji sta-

nowi istotną podstawę zamętu, wywoływanego na odcinku stosunków polsko-gdańskich. Jest rzeczą charakterystyczną, że w bogatej dokumentacji nie widać troski o prawnicze zaszerogowanie statutu WM Gdańska w momencie jego powstawania, bądź też tuż po podpisaniu traktatu wersalskiego. Pozycja prawna WM Gdańska nie otrzymała ścisłego zaszerogowania w płaszczyźnie prawa międzynarodowego. Statut WM Gdańska powstawał w okolicznościach odległych od troski o precyzję prawniczą. Stąd w okresie 1919—1923 można obserwować chęć „dorabiania” konstrukcji międzynarodowo-prawnych do najdziwniejszych decyzji gospodarczo-politycznych. Zjawisko to jest łatwiej zrozumiałe na tle analogii w zakresie precyzowania statutu Wolnego Terytorium Triestu po II wojnie światowej. Można przytoczyć taki fragment przemówienia Andrzeja Wyszyńskiego, wygłoszonego w Komisji Politycznej i Terytorialnej dla Włoch w dniu 3 października 1946 roku: „Stanowisko trzech delegacji — Stanów Zjednoczonych, W. Brytanii i Francji — jak oświadczył sprawozdawca Star-Busmann (Holandia) i jak to stwierdza sprawozdanie — polega na tym, ażeby nadać statutowi Wolnego Terytorium Triestu charakter bardziej ograniczony, aniżeli charakter statutu zwykłego państwa. Tak dosłownie brzmi sprawozdanie Komisji...”²⁴ Niezwykłą wymowę polityczno-prawną posiada to sformułowanie „statut zwykłego państwa”. W jednym z przemówień min. W. Mołotowa w tym okresie można znaleźć przeprowadzenie analogii między Triestem a WM Gdańskiem. Dokonawszy analizy porównawczej tych dwóch tzw. wolnych terytoriów określił min. W. Mołotow treść zasad demokratycznych, które winny decydować o ustroju Wolnego Terytorium Triestu. Przy tej okazji oświadczył on: „Jeżeli Gdańskowi nadano statut demokratyczny, chociaż stwarzało to niebezpieczeństwo dla niego ze strony takiego kraju jak Niemcy, to nie ma żadnych podstaw, aby odmówić Triestowi statutu Gdańska, uznanego przez Ligę Narodów...”²⁵

W innym przemówieniu min. W. Mołotowa można znaleźć interesujące analizy na temat stanowiska gubernatora w takich tworach, jak Wolne Terytorium Triest w wydaniu imperialistycznym. Analiza ta wykazuje, że statut gubernatora jest odpowiednikiem metod kolonizatorskich mocarstw imperialistycznych.²⁶ Dokonanie szczegółowej analizy zagadnienia triesteńskiego po II wojnie światowej może dostarczyć dodatkowych naświetleń dla rozwikłania problematyki polityczno-prawnej WM Gdańska.

2) Przedstawiony w tej części materiał pozwala jasno odpowiedzieć na pytanie — do kogo należała władza na obszarze WM Gdańska? W świetle tego materiału można określić trzy ośrodki władzy formalnie istniejące oraz jeden ośrodek istniejący faktycznie. Są to następujące ośrodki:

a) Liga Narodów jako gwarant nienaruszalności statutu WM Gdańska wysuwa się na czołowe miejsce. Wysoki Komisarz LN wykonuje funkcje nadzoru i opieki, ma pewne kompetencje administracyjne, jak również uprawnienia natury sądowej oraz pośrednika między WM Gdańskiem i Polską. Poprzez Ligę Narodów wywierali oczywiście wpływ na sprawy gdań-

²⁴ A. J. W y s z y ń s k i, *Zagadnienie prawa i polityki międzynarodowej*, Warszawa 1951, str. 699 — tutaj cyt. s. 88—89.

²⁵ W. M. M o ł o t o w, *Zagadnienia polityki zagranicznej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1950, str. 447 — tutaj cyt. s. 153.

²⁶ M o ł o t o w, dz. cyt.; s. 133—135.

skie jej członkowie, a szczególnie członkowie Rady LN. Chodzi tu nie tylko o moment wydawania decyzji, czy też uchwalania rezolucji, lecz nadto o funkcje ekspertów, członków różnych komisji, sprawozdawców i cały aparat Sekretariatu LN, obsadzony przez obywateli państw imperialistycznych — oraz o całą zakulisową grę w czasie i pomiędzy sesjami Ligi Narodów. Nie można też zapominać o roli Wysokich Komisarzy LN w Gdańsku. W pierwszym okresie byli to wyłącznie poddani brytyjczy. których wpływ na układ stosunków polsko-gdańskich był niezwykle silny przez cały okres zasadniczego kształtowania się statutu WM Gdańska. Istota sprawy nie sprowadzała się do tego, kto z ramienia Ligi Narodów ma sprawować „nadzór“ i „opiekę“ nad WM Gdańskiem. Istotą rzeczy była sprawa wielkiej polityki imperialistycznej, której bezpośrednim obiektem było Wolne Miasto — a tym samym doniosłe interesy gospodarcze i polityczne kapitalistycznej Polski, w szerszym zaś aspekcie — wszystko, co się działo w Europie wschodniej i zachodniej.

b) Polska znajdowała się w szczególnie niewygodnej, a niejednokrotnie upokarzającej sytuacji. Dziesiątki sporów polsko-gdańskich przewijały się rocznie przez Ligę Narodów i jej organy. Polska była niemal stałym klientem Ligi Narodów. W wielu przypadkach chodziło tu o żywotne sprawy bytu gospodarczego i politycznego Polski. „Wolne Miasto“ było bowiem tym instrumentem, przy pomocy którego „samodzielność“ Polski mogła być skutecznie krępowana przez mocarstwa imperialistyczne. Taki był cel utworzenia WM Gdańska i niesprecyzowanego ujęcia jego statutu.²⁷ Polska sama przyczyniła się do tego stanu rzeczy. Polska jest w tym okresie zepchnięta na pozycję obrony uprawnień przysługujących jej na podstawie umów międzynarodowych. Walkę o swe uprawnienia toczy Polska na wszystkich odcinkach współżycia z WM Gdańskiem. Ta żmudna codzienna walka prowadzona była przez władze gdańskie konsekwentnie i ze świadomością ostatecznego celu. Po stronie polskiej linia tej walki jest chwiejna, zmienna, pełna niekonsekwencji. Zmienność polityki w sprawach gdańskich tłumaczy się całym szeregiem czynników, wśród których nie bez decydującego znaczenia był fakt niedoceniań znaczenia dostępu do morza dla Polski przez ogół narodu polskiego, pewne emocjonalne podejście do sprawy Gdańska, brak tradycji morskiej nawet wśród sfer gospodarczych, wreszcie dominująca w polityce polskiej ekspansja burżuazji polskiej w kierunku wschodnim.

W tych warunkach duże znaczenie miała osoba Komisarza Generalnego RP w Gdańsku. Charakterystyczne jest pytanie jednego z tych Komisarzy Generalnych RP — czy zagadnienie gdańskie jest sprawą polityki wewnętrznej, czy zagranicznej Polski? Odpowiedź brzmi: „Jest ono i jednym i drugim. Gdańsk — to jakby mikrokosmos, w którym, acz w zmniejszonych, czasem drobnych rozmiarach, odbijają się i zazębiają wszystkie sprawy Rzeczypospolitej. To nie jest jedna z wielu naszych spraw, to jest wielka sprawa państwa polskiego... Nasze połączenie z morzem jest tam czymś więcej niż dostępem prawno-politycznym, nie będąc jednocześnie całkowitym dostępem terytorialnym...“²⁸

²⁷ Strasburger, dz. cyt., w przypisie 12, s. 19—30.

²⁸ Tamże, s. 19.

W innym miejscu stwierdza ten sam Komisarz Generalny RP: „Z powyższego krótkiego przeglądu naszych uprawnień i zainteresowań w Gdańsku możemy się przekonać, że przenikają one cały polski organizm państwowy. Sprawy gdańskie są częścią wszystkich kwestii polskich... W tym miejscu i w tym punkcie każda sprawa naszej administracji i każdy problem naszej państwowości styka się z morzem i spotyka ze światem, przekształcając Polskę z narodu kontynentalnego, zależnego od potęgi swoich sąsiadów, w państwo prawdziwie niezależne. Ktoś mówiąc o tych sprawach wyraził się, że nie ma sprawy gdańskiej, ale jest sto spraw gdańskich. W tym duchu można by również powiedzieć, że jest sto jedna spraw gdańskich — sto drobnych, skomplikowanych, technicznych i administracyjnych i jedna wielka, obejmująca wszystkie inne, którą określić można słowami: niepodległość Polski.“²⁹

c) Zakres uprawnień władz WM Gdańska wynikający ze statutu prawnego zależał od zakresu władzy Ligi Narodów i jej Wysokiego Komisarza oraz od zakresu bezpośrednich i pośrednich uprawnień Polski na obszarze Wolnego Miasta. To przesądza, że WM Gdańsk walczy zarówno o jak największe zwięźenie uprawnień Polski na obszarze Wolnego Miasta — jak też ostatecznie o wyeliminowanie wpływu Ligi Narodów i kompetencji jej Wysokiego Komisarza.

d) Tym czynnikiem, który faktycznie wywierał decydujący wpływ w pierwszym okresie istnienia WM Gdańska na jego losy, jest Rzesza Niemiecka. Pokonana w I wojnie światowej, podpisała traktat wersalski, lecz nigdy nie zgadzała się ze sposobem rozwiązania sprawy dostępu Polski do morza. Ten stosunek Rzeszy Niemieckiej do WM Gdańska i „korytarza gdańskiego“ decydował w całym okresie międzywojennym o całości stosunku do Polski. Formalnie Rzesza Niemiecka nie korzystała w WM Gdańsku z żadnych szczególnych praw i przywilejów i pozostawała na prawach obcego państwa. Faktycznie jednak wpływ Rzeszy Niemieckiej na politykę senatu gdańskiego od początku istnienia Wolnego Miasta był bardzo znaczny i nieraz decydujący. Od pierwszej chwili administracja Gdańska spoczywała w rękach urzędników pruskich. Szereg najważniejszych partii w Gdańsku był organicznie związany i stanowił część składową odpowiednich niemieckich partii politycznych. W pierwszym okresie istnienia Wolnego Miasta powiązania z Rzeszą Niemiecką były starannie konspirowane.

3) Losy realizacji uprawnień Polski zależały od decyzji Ligi Narodów i jej Wysokich Komisarzy oraz Komisarza Generalnego RP. Szczególny wpływ na stosunek do uprawnień Polski w WM Gdańsku miał Wysoki Komisarz LN. Do niego należało rozstrzyganie sporów między Polską a WM Gdańskiem, on mógł założyć veto przeciwko umowie międzynarodowej, naruszającej — według jego zdania — statut WM Gdańska, miał prawo żądania od senatu wszelkich informacji, miał wreszcie prawo wezwania rządu polskiego do zapewnienia obrony WM Gdańska i utrzymania w nim porządku. W tym okresie WM Gdańsk wytoczył przed Wysokim Komisarzem LN 19 zasadniczych spraw spornych, z których 17 Wysocy Komisarze LN rozstrzygnęli na niekorzyść Polski. Trzej Wysocy Komisarze LN w tym okresie byli poddanymi brytyjskimi. Ich stosunek do Polski był nieprzyjacielski, dokładali wszelkich starań, by umniejszać prawa Polski w WM Gdań-

²⁹ S t r a s b u r g e r, dz. cyt. w przypisie 12, s. 29—30.

sku. Realizowali oni cele własne polityki brytyjskiej. Nie rozstrzygali sporów w sposób obiektywny i nie starali się w sporach tych dążyć do porozumienia między stronami — co w praktyce było jednak możliwe. W ten sposób trzej pierwsi w WM Gdańsku Wysocy Komisarze LN — poddani brytyjscy, kontynuowali linię polityki Lloyd George'a, rozwiniętą przez niego w okresie zawierania traktatu wersalskiego i kontynuowaną w okresie negocjowania polsko-gdańskiej konwencji paryskiej. Oczywiście między tymi trzema poddanymi brytyjskimi istniały pewne różnice. Jeden z Wysokich Komisarzy LN nazwał nieprzyjazne dla Polski decyzje swego poprzednika — „katastrofalnymi”.³⁰

4) Przedstawiony w tej części zespół norm międzynarodowo-prawnych oraz warunki ich praktycznej realizacji stanowią podstawę do określenia dostępu Polski do morza na tych zasadach jako „ograniczonego dostępu do morza”. Dzisiaj z punktu widzenia analizy zamkniętego okresu historycznego można powiedzieć, że historia wykazała, dla kogo owo miasto było „wolne”. Wydaje się, że z punktu widzenia polskiego określenie tego zespołu norm prawnych jako rodzaj „ograniczonego dostępu do morza” jest słuszny. W decyzji Wielkiego Komisarza LN z dnia 6 grudnia 1921 roku znajduje się otwarte stwierdzenie, że nie jest właściwy pogląd, jakoby WM Gdańsk stworzony został wyłącznie w interesie Polski, albo w tym celu, by zapewnić Polsce wolny dostęp do morza. „Gdyby tak było — stwierdza Wysoki Komisarz LN — wtedy Gdańsk razem z prowincją poznańską i «korytarzem» zostałby oddany Polsce”.

5) Zagadnienie charakteru prawnego WM Gdańsk nie zostało w tym okresie wyraźnie rozstrzygnięte ani przez naukę burżuazyjną, ani też przez Radę Ligi Narodów, o którą oparła się ta sprawa w 1925 roku. Przedstawiciele nauki burżuazyjnej zajmowali stanowisko niejednołite, a nawet zmienne i zależne całkowicie od polityki rządów swego państwa. Spór, czy Wolne Miasto jest suwerennym państwem i czy w ogóle jest państwem, miał charakter czysto polityczny. Był on podnoszony przez WM Gdańsk w zamiarze politycznego odgródnienia się od Polski i wywalczenia sobie odpowiedniej pozycji formalno-prawnej z myślą o przyszłym związku z Rzeszą Niemiecką. W tym świetle oczywiste jest stanowisko Polski, odmawiające WM Gdańskowi zarówno charakteru państwa, jak i uprawnień suwerennych. Nie ulega też wątpliwości, że w świetle postanowień traktatu wersalskiego nie można określić WM Gdańsk jako suwerennego państwa. Według oceny tego zagadnienia sformułowanej przez jednego z Komisarzy Generalnych RP, za przyznaniem Gdańskowi charakteru państwa przemawiałaby jedynie trudność znalezienia innego określenia z dziedziny prawa międzynarodowego. Jeśli bowiem powiedzieć, że Gdańsk jest Wolnym Miastem, to należy zaznaczyć, że jest to określenie ze stanowiska prawa międzynarodowego niejasne. Sposób powstania WM Gdańsk przemawia przeciwko charakterowi państwowemu. Wolne Miasto powstało na zasadzie traktatu wersalskiego, pod którym podpis jego nie istnieje. W art. 102 traktatu wersalskiego główne mocarstwa zobowiązały się utworzyć z Gdańsk Wolne Miasto — ukonstytuowanie tego tworzy więc dziełem czterech głównych mocarstw. Jednakże opracowanie konstytucji Wolnego Miasta zostało powierzone przedstawicielom gdańskim w granicach posta-

³⁰ Według analizy zawartej w referacie F r. M a r s z a ł k a, ref. cyt.

nowień traktatu wersalskiego. Przeciwno charakterowi państwowemu WM Gdańska przemawia też często wysuwana w Gdańsku opinia, że Gdańsk został ukonstytuowany jako Wolne Miasto — wbrew swojej własnej woli. Traktat wersalski ustanawia ograniczenia praw WM Gdańska na rzecz Polski i Ligi Narodów. Gdańsk nie jest władny usunąć tych ograniczeń, które zostały nań nałożone przed jego powstaniem. Nie posiada on uprawnień rozszerzania swoich kompetencji — co wydaje się być zasadniczą cechą suwerenności. Ograniczenia na rzecz Polski są wprawdzie natury umownej, ale obowiązek zawarcia tej umowy nałożony został przez traktat wersalski, który jest podpisany przez Polskę, a nie jest podpisany przez WM Gdańsk. Gdańskowi brak jest ważnych atrybutów suwerenności — jak obrony swej niezależności, która jest zastąpiona gwarancją Ligi Narodów z powierzeniem ewentualnego mandatu obrony Polsce — oraz prowadzenia spraw zagranicznych, które także jest powierzone Polsce. Jednakże Gdańsk jest stroną kontraktującą w umowach międzynarodowych. Jakkolwiek kontraktuje za pośrednictwem Polski, z wyjątkiem umów zawieranych bezpośrednio z Polską. Gdańsk ma zatem ograniczoną podmiotowość prawa międzynarodowego.³¹ Obrońcy poglądu „suwerenności państwowej“ WM Gdańska rozwinęli swoje tezy głównie w walce przeciwko pracom Juliana Makowskiego. Zwalczając konsekwentne konstrukcje międzynarodowo-prawne Juliana Makowskiego, autorzy niemiecko-gdańscy dodawali tyle różnych przymiotników do terminu „suwerenność“ — aby go przystosować dla potrzeb swoich tez — że czołowy autor tej grupy, dokonując w 1941 roku podsumowania o charakterze historycznym, określił spór o suwerenność WM Gdańska jako „kłótnię o słowa“.³² Nie dodał przy tym, że tę kłótnię o słowa sam rozpoczął pracami, w których określał WM Gdańsk jako państwo, uzasadniał jego suwerenność, a uprawnienia Polski na terytorium WM Gdańska nazywał służebnościami międzynarodowymi, które zostały WM Gdańskowi narzucone przez mocarstwa imperialistyczne. Trzeba tutaj podkreślić, że w rozprawach teoretycznych nie było takiego współczynnika władzy w WM Gdańsku, któremu nie przypisywano by atrybutu „suwerenności“.³³ Po likwidacji suwerenności Rzeszy Niemiec na tym terytorium przypisywano suwerenność czterem mocarstwom, które objęły władzę w okresie poprzedzającym sformułowanie statutu Wolnego Miasta. Następnie uważano za suwerena w WM Gdańsku — Ligę Narodów. Określano ją jako protektorat WM Gdańska. Nie brak prac niemiecko-gdańskich z tego okresu, uznających protektorat Polski nad WM Gdańskiem.³⁴ Istnieje szereg poglądów uważających, że suwerenność należała do WM Gdańska. Wreszcie nie brak poglądów, że suwerenem WM Gdańska była w tym okresie Polska. Analizując to zagadnienie z punktu widzenia zamkniętego okresu historii WM Gdańska trzeba stwierdzić, że

³¹ H. Strasburger i A. Siebeneichen, *Spór o Gdynię*, Toruń 1930, str. 179 — tutaj cyt. s. 18; Strasburger, artykuł w *Dictionnaire Diplomatique*, tom. I, s. 638.

³² G. Crusen, *Die ehemalige Freie Stadt Danzig als Muster eines Staates mit beschränkten Rechten* — artykuł opublikowany w „Zeitschrift fuer Voelkerrecht“ 1941, B. XXV, s. 377—412 — tutaj cyt. s. 387.

³³ G. Crusen, art. cyt. w przypisie 22 zesławia te poglądy w opracowaniu encyklopedycznym wraz z bibliografią przedmiotu, s. 137—142.

³⁴ Tigler, *Danzig (voelkerrechtliche Stellung)* — artykuł w encyklopedii Strup-pa *Voerterbuch des Voelkerrechts und der Diplomatie*, tom. I, 1922, s. 217—219.

odpowiedź na pytanie, kto był suwerenem w WM Gdańsku, nie przedstawia żadnej wartości ani teoretycznej, ani praktycznej. Istotną wartość przedstawia jedynie odpowiedź na pytanie, jakie były ośrodki władzy w WM Gdańsku, kto ją wykonywał i jak ją wykonywał.

III — OKRES 1924—1933

W tym okresie liczba aktów międzynarodowo-prawnych osiąga cyfrę około 450 tekstów, licząc do końca 1930 roku. Są to nie tylko najrozmaitszego rodzaju porozumienia polsko-gdańskie, lecz również decyzje Ligi Narodów i takich jej organów, jak Wysokiego Komisarza LN, Rady LN, a ponadto orzeczenia Stałego Trybunału Sprawiedliwości Międzynarodowej w Hadze.³⁵ W trosce o zmniejszenie ilości spraw polsko-gdańskich Rada LN powzięła dnia 11 czerwca 1925 r. decyzję ustanawiającą nowy tryb postępowania w tych sprawach. Polegał on na tym, że Wysoki Komisarz uzyskiwał prawo zasięgania opinii ekspertów przed powzięciem decyzji. Ekspertci byli wyznaczani przez Sekretarza Generalnego Ligi Narodów.

Był to drugi w tym okresie krok ze strony Ligi Narodów w kierunku zmniejszenia liczby spraw polsko-gdańskich przed jej organami. Do tego bowiem celu zmierzała również umowa genewska zawarta dnia 1 września 1923 r. między Polską a WM Gdańskiem w związku z omówionym wystąpieniem rządu polskiego z dnia 20 czerwca 1923 r. z żądaniem gruntownej rewizji statutu prawnego WM Gdańska i przywrócenia uprawnień Polski zawartych w traktacie wersalskim. Ten cel nie został po zawarciu umowy genewskiej osiągnięty, gdyż do końca 1924 roku Wysoki Komisarz wydał decyzje w 16 sprawach spornych, odrzucając w większości tych spraw punkt widzenia Polski. Część tych decyzji została później zastąpiona przez bezpośrednie porozumienia polsko-gdańskie, inne zaś przez późniejsze rezolucje Rady LN. Znakomita większość decyzji dotyczyła spraw politycznych.³⁶

Ogólnie biorąc w tym okresie ilość spraw przedkładanych do decyzji Wysokiego Komisarza przedstawia się następująco:

rok 1925	— 1 decyzja
1926	— 2 decyzje
1927	— 6 decyzji
1928	— ani jedna
1929	— ani jedna
1930	— 2 decyzje
1931	— 1 decyzja
1932	— 7 decyzji

Powyższa tabela wymaga starannej i gruntownej analizy.³⁶ Na jej układ i linię rozwojową złożyły się, rzecz jasna, różne czynniki polityczne i gospodarcze w skali międzynarodowej. Warto tutaj dodać, że jest to okres, w którym na stanowisko Wysokiego Komisarza wchodzi przedstawiciele innych narodowości niż brytyjskiej. W tym bowiem okresie polityka bry-

³⁵ S t r a s b u r g e r, dz. cyt. w przypisie 12, s. 57.

³⁶ Opracowane według cytowanych wyżej referatów F r. M a r s z a ł k a i A. S i e b e n e i c h e n a, patrz również Mason s. 354—363.

tyjska wycofuje się ze swoich planów penetracji do Europy środkowej poprzez Bałtyk, przekazując jednocześnie spadek po sobie Rzeszy Niemieckiej. Współdziałanie W. Brytanii z Rzeszą Niemiecką w tym okresie występuje coraz jaskrawiej w publikowanych po II wojnie światowej zbiorach dokumentów. Jednym z zasadniczych elementów tego zwrotu w polityce brytyjskiej jest wytyczna „city“ sformułowana w często przytaczanym zdaniu: „Niechaj Rzesza Niemiecka nażre się do syta na wschodzie, a z nami niech handluje na zachodzie“. Na odcinku gdańskim wyrazem tego zwrotu w polityce brytyjskiej jest rezolucja Rady LN z dnia 12 grudnia 1925 r. postanawiająca, że po upływie kadencji ówczesnego Komisarza LN — poddanego brytyjskiego, na to stanowisko ma być powołany przedstawiciel innej narodowości. W rezolucji Rady z dnia 1 lutego 1933 r. wykluczono od możliwości kandydowania na stanowisko Wysokiego Komisarza przedstawicieli wielkich mocarstw, dominiów brytyjskich oraz tych państw, które utrzymują ścisłe stosunki z Polską lub WM Gdańskiem. Jeśli chodzi o stanowisko Francji w tym okresie, to jest ono wypadkową dwóch zasadniczych linii splatających się na jej politykę zagraniczną. Interesy wielkich kapitalistów francuskich, wrogo ustosunkowanych do ZSRR, konkurujących również i w Polsce (Śląsk, magistrała Śląsk—Gdynia, Gdynia itp.) z kapitałem angielskim, amerykańskim i niemieckim rzucały swe reflektory na stosunek do WM Gdańska. Druga linia polityki francuskiej, wysuwająca na czoło stosunek do Rzeszy Niemieckiej, gotowa była do kompromisu w stosunku do ZSRR i tym samym sceptycznie traktowała imperialistyczne plany interwencji przeciwko ZSRR — a co za tym idzie — krytycznie oceniała politykę rządu sanacyjnego w tym okresie. Na odcinku polsko-gdańskim obie te linie raczej nie opuszczały pozycji neutralności w stosunku do interesów polskich. Zaznaczało się to w stosunku Francji do spraw polsko-gdańskich, przenoszonych na teren Ligi Narodów. Trzeci element gry w płaszczyźnie Ligi Narodów stanowi w tym okresie Rzesza Niemiecka, która po wstąpieniu do Ligi Narodów, jako członek Rady LN uzyskiwała formalny tytuł do występowania w sprawie WM Gdańska. Jest rzeczą oczywistą, że i na tym odcinku polityka Rzeszy Niemieckiej podważała niewątpliwie sytuację polityczną i gospodarczą Polski. Okres ten stoi zresztą dla polityki zagranicznej Rzeszy Niemieckiej pod hasłem „pokojoyej rewizji“ traktatu wersalskiego.

Drugi współczynnik władzy w WM Gdańsku — Polska — wykazuje w tym okresie politykę pełną sprzeczności. Podstawę sprzeczności stanowi fakt, że Komisarz Generalny RP w Gdańsku, H. Strasburger, reprezentował w tym okresie na terenie WM Gdańska kierunek ugodowy, dążąc do porozumienia z kołami rządzącymi gdańskimi na drodze bezpośrednich pertraktacji, zwłaszcza w dziedzinie gospodarczej. Koncepcja jego linii politycznej oparta była na niesprecyzowanym założeniu, że z czasem uda się anektować WM Gdańsk po prostu w drodze pewnych konieczności gospodarczych. Inną linię reprezentowała grupa konserwatywno-ziemiańska, w tym również Piłsudski, dążąc do pokojowego współżycia z WM Gdańskiem za cenę najżywotniejszych interesów narodowych. Ta grupa wysuwała na pierwszy plan wytyczne imperialistycznej polityki antyradzieckiej. W momencie zaostrzenia sytuacji na terenie WM Gdańska, pierwsza linia, reprezentowana przez wykładnika „Lewiatana“, Strasburgera, zmuszona została do wycofania się i Strasburger opuścił stanowisko Komisarza Ge-

neralnego RP. Od tego momentu panuje na odcinku stosunków polsko-gdańskich niepodzielnie druga linia, przystępująca do prowadzenia polityki ścisłej współpracy z Rzeszą hitlerowską i jej gdańskimi ekspozyturami. W ten sposób ujawniła się na odcinku gdańskim pierwsza część polityki polsko-hitlerowskiej, która znalazła swój wyraz w deklaracji o nieagresji z dnia 26 stycznia 1934 roku. Warto podkreślić, że Strasburger, oceniając później krytycznie ten moment przełomowy w stosunkach polsko-gdańskich pisze: „Osoby obeznane z tym, co się działo w Gdańsku, wiedzą, że przez szereg lat największy posłuch u centralnych czynników polskich, decydujących w sprawach gdańskich miało dwóch ludzi — z których jeden okazał się zwykłym oszustem ze sfalszowanymi papierami, wyrzuconym po paru latach ze służby bez praw do emerytury, a drugi został niedawno wreszcie pozbawiony wszelkiego wpływu na sprawy polityczne i społeczne w Gdańsku.”³⁷

Trzeci współczynnik władzy — senat WM Gdańska — realizował w tym okresie z całą stanowczością zapowiedź delegacji niemieckiej, złożoną tuż przed podpisaniem traktatu wersalskiego, że stworzenie WM Gdańska przyczyni się do utrzymania trwałego stanu wojennego na wschodzie. WM Gdański dążył konsekwentnie do ograniczania praw Polski we wszystkich dziedzinach. W tej polityce udzielała mu poparcia W. Brytania i Rzesza Niemiecka, słabnące znaczenie Ligi Narodów — i wreszcie błędy polityczne rządu polskiego. Dochodzi w tym okresie nawet do pewnych starć między przedstawicielami WM Gdańska a oficjalnymi organami Ligi Narodów. Wysoki Komisarz stwierdza w 1931 roku (zresztą faszysta, ściśle powiązany z polityką hitlerowską), że w WM Gdańsku narastają nacjonalistyczne dążenia do podważenia statutu prawnego i do przyłączenia WM Gdańska do Rzeszy Niemieckiej. Politykę senatu WM Gdańska w tym okresie można streścić w zdaniach, zawartych w decyzji brytyjskiego Wysokiego Komisarza z dnia 7 listopada 1924 r., że „stosunki polsko-gdańskie są stosunkami międzynarodowymi, lecz są one tak odrębnego rodzaju, iż nie da się do nich zastosować jakiegokolwiek normalnej procedury międzynarodowej, która w danym wypadku winna być do nich zastosowana”. Decyzja ta zawiera również wytyczną dla senatu WM Gdańska — określając Wolne Miasto jako państwo „w międzynarodowym znaczeniu tego słowa”. Wprawdzie Wysoki Komisarz dodaje w uzasadnieniu, że uznanie WM Gdańska jako państwa jest „mało co więcej nad prostą formułą grzeczności” — lecz senat WM Gdańska potraktował tę formułę jako wytyczną dla swej polityki antypolskiej.

Trzeba dodać, że w literaturze przedmiotu nie brak poglądów, wyrażanych przez autorów niemieckich i gdańskich — że WM Gdańsk nie jest państwem, lecz tworem znajdującym się w podwójnej zależności: od Ligi Narodów i od Polski.³⁸

Przechodząc do omówienia uprawnień Polski w WM Gdańsku na przestrzeni 1924—1933 należy zachować jako podstawę systematyki tego materiału art. 104 traktatu wersalskiego, przy tym samym podziale, jak w części poprzedniej. Obraz sytuacji przedstawia się następująco:

³⁷ Strasburger, dz. cyt. w przypisie 12, s. 63.

³⁸ Gmelin, fragment artykułu pod hasłem *Versailler Frieden* w *Encyklopedie Struppa Voerterbuch des Voelkerrechts und der Diplomatie*, tom. III, 1926, s. 1.

1. Uprawnienia celno-gospodarcze

Uprawnienia celno-gospodarcze Polski stoją pod znakiem faktu, że port gdański czterokrotnie powiększył swój obrót towarowy w stosunku do okresu poprzedzającego utworzenie WM Gdańska, przy czym przeszło 90% jego obrotu przypada na Polskę.³⁹

Na rozwój uprawnień Polski w tym zakresie wielki wpływ wywarła wojna celna polsko-niemiecka. Dnia 10 stycznia 1925 r. wygasły przepisy przejściowe traktatu wersalskiego, zobowiązujące Niemcy do niestosowania wobec Polski dyskryminacji gospodarczej. Bezpośrednio po wygaśnięciu tych przepisów Rzesza Niemiecka wprowadziła szereg ograniczeń przywozu z Polski, co spotkało się z odpowiednimi retorsjami ze strony Polski. Rozpoczęła się wojna celna, w wyniku której obrót towarowy między Rzeszą Niemiecką a Polską zmniejszył się wydatnie, co nie pozostało bez wpływu na handel gdański, w dużym stopniu pośredniczący między tymi dwoma państwami.

Z punktu widzenia międzynarodowo-prawnego można stwierdzić, że w płaszczyźnie stosunków gospodarczych WM Gdańsk w pewnym sensie ograniczał suwerenność Polski. Polityka gospodarcza Polski na jej własnym terytorium państwowym była nieraz krępowana na skutek zakazu wprowadzenia granicy gospodarczej pomiędzy Polską a Wolnym Miastem — wobec czego niektóre zarządzenia gospodarcze na terytorium Polski musiały być uprzednio uzgadniane z władzami WM Gdańska. Inna okoliczność, z której również ponad wszelką wątpliwość wynika dążenie do ograniczenia suwerenności Polski na jej własnym terytorium — to ostry atak gdańskich kół rządzących na decyzję budowy portu w Gdyni. Tzw. spór o Gdynię godzi przecież w suwerenne prawa Polski do swobodnego decydowania na własnym terytorium państwowym. Wydaje się, że ten kierunek analizy stosunków polsko-gdańskich wymaga szczegółowego sprecyzowania i gruntownej dokumentacji.

2. Uprawnienia komunikacyjne

W zakresie uprawnień komunikacyjnych Polski w tym okresie na podkreślenie zasługuje, że rządy lewicowej koalicji gdańskiej uzyskały od Polski zgodę na wprowadzenie w 1928 roku na terenie WM Gdańska polskich taryf kolejowych i zaniechanie stosowania łamanych taryf. W zamian za to WM Gdańsk wprowadził u siebie przepisy przewozowe identyczne z przepisami polskimi. W ten sposób zakończona została wieloletnia różnica zdań na ten temat.

Początek jawnej hitleryzacji WM Gdańska zarysowuje się na tym odcinku wyrażeniem przez Polskę zgody na usunięcie z WM Gdańska polskiej dyrekcji kolei. W ten sposób WM Gdańsk osiągnął zwycięstwo w sprawie, która była zatargiem od 1922 roku do połowy 1933 r. Z tego okresu pochodzi również umowa polsko-gdańska o obowiązku kolejarzy gdańskich w zakresie uczenia się języka niemieckiego i uzależnienia od znajomości tego języka przyjęcia na stałe do służby kolejowej.

³⁹ Strasburger — Siebeneichen dz. cyt. w przypisie 31, s. 21—22.

Charakterystyczny dla stosunków polsko-gdańskich w zakresie uprawnień komunikacyjnych spór o ratyfikację taryfy kolejowej przez Polskę został w tym okresie ponownie podjęty przez senat WM Gdańska. Senat oświadczył przy tym, że odmowę ratyfikacji uważać będzie za akt nieprzyjazny ze strony rządu polskiego. Rząd polski odrzucając sugestię senatu WM Gdańska co do „aktu nieprzyjaznego“ odmówił ponownie ratyfikacji stwierdzając, że umowa ta wskutek zmiany warunków przestała być aktualna i że rząd polski zamierza wystąpić z projektem nowej umowy taryfowej. Wysoki Komisarz w decyzji z dnia 26 października 1927 roku stwierdził brak podstawy prawnej do zmuszenia rządu polskiego do ratyfikacji tej umowy i zalecił obu stronom ugodowe załatwienie sporu. Sprawa została załatwiona polubownie przez zawarcie w drodze wymiany pism nowej umowy w sprawie taryf kolejowych. W ten sposób jeszcze raz w sprawach kolejowych senat WM Gdańska niezwykle silnie zaakcentował elementy polityczne.

„Spór o polskie skrzynki pocztowe“ przypada na 1925 rok i został ostatecznie rozstrzygnięty przez Radę LN na korzyść Polski. Sprawa ta nie miała charakteru zagadnienia z zakresu komunikacji, lecz wyłącznie charakter polityczny. Niemniej „spór o skrzynki pocztowe“ odbił się głośnym echem w stosunkach międzynarodowych, ujawnił w całej pełni pniactwo senatu WM Gdańska, ośmieszył go za definicję „portu gdańskiego“ — jak również podważył autorytet Wysokiego Komisarza — poddanego brytyjskiego.

3. Uprawnienia polityczne

Podcinanie uprawnień politycznych Polski w WM Gdańsku występuje szczególnie ostro w tym okresie.

a) Na odcinku antypolskiej polityki w zakresie tzw. mniejszości polskiej i żydowskiej w WM Gdańsku można stwierdzić w oparciu o całokształt sytuacji w polityce zagranicznej Polski, że jest to okres przechodzenia do przetargów interesami ludności polskiej na terytorium WM Gdańska. Polityka rządów sanacyjnych, czyniąca z uprawnień ludności polskiej przedmiot przetargów dla celów gry politycznej z hitlerowską Rzeszą, nosi niewątpliwie cechy zdrady narodowej. Wyrazem tego jest postępująca regresja uprawnień ludności polskiej na terytorium WM Gdańska i narastająca fala prześladowań narodowych. Ten katastrofalny dla interesów polskich stan znalazł swój wyraz w dwóch raportach faszystowskiego Wysokiego Komisarza do Rady LN w 1931 roku. W raporcie z kwietnia 1931 r. stwierdza Wysoki Komisarz, że wielokrotnie zmuszony był interweniować wobec senatu gdańskiego w sprawie zabezpieczenia w sposób bardziej skuteczny porządku w WM Gdańsku. Stwierdza on w tym raporcie: „Niemniej nie należy się łudzić, że obecne napięcie w stosunkach polsko-gdańskich i wytworzone napięcie umysłów zarówno w kołach polskich jak też i gdańskich — nie mogłoby wywołać w pewnej chwili dalszych przykrych zająć między obywatelami gdańskimi i polskimi. Należałoby się zastanowić, czy wydane dotychczas zarządzenia okażą się w praktyce dostateczne, by takim zająćsiom zapobiec“. W raporcie z sierpnia tego roku wyraża Wysoki Komisarz zaniepokojenie z powodu mnożących się manifestacji, organizowanych przez grupy hitlerowskie na terytorium WM Gdańska, w których „więcej

lub mniej żywo wyjawiają się nacjonalistyczne dążenia powrotu do Rzeszy". Naprężenie w stosunkach polsko-gdańskich na tle eksterminacyjnej polityki w stosunku do ludności polskiej było dyskutowane również w organach Ligi Narodów. W tym okresie punkt ciężkości polityki polskiej w sprawach gdańskich przenosi się do Min. Spraw Zagranicznych w Warszawie, a Komisarz Generalny RP jest wykonawcą polityki zmierzającej do zawarcia paktu nieagresji z hitlerowską Rzeszą. Koszty tej polityki płaciła tzw. mniejszość polska w WM Gdańsku.

b) Sprawa tzw. prowadzenia polityki zagranicznej WM Gdańska przez Polskę nosi w tym okresie charakter zagadnienia czysto politycznego. Była to konsekwentna walka WM Gdańska o uznanie go jako „suwerennego państwa”. Liga Narodów poprzez swoje organy prowadzi politykę podsyłania tych ambicji WM Gdańska. Punktem kulminacyjnym jest opinia doradcza nr 18 Stałego Trybunału Sprawiedliwości Międzynarodowej w Hadze z dnia 26 sierpnia 1930 roku stwierdzająca: „Co do prawa Polski do prowadzenia polityki zagranicznej Gdańska należy przyjąć, że to prawo nie powinno być absolutne i że Wolne Miasto ma prawo zająć się własnymi interesami”. W ówczesnej sytuacji międzynarodowej było to wyraźne podżeganie władz gdańskich do zaczepnej polityki w stosunku do Polski.

4. U p r a w n i e n i a w o j s k o w e

W zakresie uprawnień wojskowych Polski zarysowały się w tym okresie następujące zagadnienia:

a) W sierpniu 1928 r. załatwiony został długoletni spór o Westerplatte, jako teren dla transportu amunicji i polskiego materiału wojennego przez port gdański. Sprawę tę załatwiono na drodze bezpośredniego porozumienia z senatem WM Gdańska. Chodziło tu — wraz z rozpoczęciem budowy portu w Gdyni — o stworzenie bazy morskiej do ewentualnego rozporządzania przez francusko-angielsko-niemieckie siły morskie na wypadek przygotowywanej wojny przeciwko ZSRR. W styczniu 1929 r. francuski generał Lerond wyznaczony został na prezesa spółki akcyjnej „Stocznia Gdańska”. co według opinii radzieckiej łączyło się z przygotowaniem baz na Morzu Bałtyckim na wypadek operacji flot wielkich mocarstw imperialistycznych przeciwko ZSRR. Strasburger również podkreślał osobiste zainteresowanie Piłsudskiego do elementów sytuacji wojskowej w WM Gdańsku.

b) Sprawa postoju polskich okrętów w porcie gdańskim była przedmiotem opinii doradczej Stałego Trybunału Sprawiedliwości Międzynarodowej w Hadze, wydanej na żądanie Rady Ligi Narodów. Trybunał miał udzielić odpowiedzi na pytanie, czy traktat wersalski lub konwencja paryska pozwalają Polsce stacjonować jej okręty w porcie gdańskim — a jeśli tak, jaka jest treść tych uprawnień. Opinia doradcza z dnia 11 grudnia 1931 r. zaprzecza, jakoby wymienione akty prawa międzynarodowego (a także decyzje Rady LN i Wysokiego Komisarza) przyznawały Polsce prawo stacjonowania okrętów w porcie gdańskim. Rada LN aprobowала tę opinię doradczą, proponując jednocześnie obu stronom zawarcie porozumienia, opartego na tej opinii. W wykonaniu tej rezolucji Rady LN podpisany został dnia 13 sierpnia 1932 roku protokół polsko-gdański, regulujący wpływanie i pobyt w porcie gdańskim polskich okrętów. Protokół

ten przyznał Polsce pewne uprawnienia, z których — na podstawie prawa międzynarodowego — nie korzystają okręty w obcych portach.

c) Sprawa oddziału wojskowego polskiego na Westerplatte była przedmiotem obrad w Radzie LN w początkach 1933 roku. Polska powiększyła oddział wojska na Westerplatte, co wywołało ostry spór polityczny z WM Gdańskiem i stojącym za nim reżyserem — Rzeszą Niemiecką. Polska przegrała spór w Radzie LN i zmuszona została do wycofania części oddziału wojskowego.

Jest rzeczą oczywistą, że na ograniczeniu uprawnień wojskowych Polski musiały zaciążyć w szczególny sposób elementy sytuacji międzynarodowej oraz polityka zagraniczna rządów sanacyjnych w kierunku współpracy z hitlerowską Rzeszą.

5. W n i o s k i

Przechodząc do sformułowania wniosków na temat uprawnień Polski w WM Gdańsku w okresie 1924—1933 należy wyjść z istotnych elementów, kształtujących sytuację międzynarodową w tym okresie. Jest to bowiem okres, w którym Stany Zjednoczone przystąpiły do energicznego przygotowywania podstaw gospodarczych przyszłej agresji niemieckiej.⁴⁰ W ciągu sześciu lat (1924—1929) suma pożyczek zagranicznych udzielonych Rzeszy Niemieckiej doszła do 21 miliardów marek w złocie — z tego 70% udzieliły Stany Zjednoczone. Pożyczki te przeznaczono prawie wyłącznie na odbudowę i rozbudowę ciężkiego przemysłu jako bazy wojenno-przemysłowego potencjału Niemiec. Po niespełna 10 latach, gdy założono gospodarcze fundamenty przyszłej agresji, za cichą aprobatą rządów mocarstw imperialistycznych oddano władzę w ręce rządu baronów przemysłowych i junkrów — rządu hitlerowskiego. W tym starannie przygotowanym i konsekwentnie zrealizowanym planie nader poważną rolę odegrał tzw. plan Dawesa. Plan ten miał odbudować gospodarczo Niemcy i zapewnić aliantom wypłatę reparacji. Dawes, ściśle związany z miliardami amerykańskimi, zwanymi „grupą Morgana“ — przedstawił dnia 19 kwietnia 1924 r. projekt planu, nazwany jego nazwiskiem. W myśl tego projektu na odbudowę gospodarczą Niemiec przewidziano kapitały amerykańsko-angielskie w wysokości 800 milionów marek w złocie. Plan Dawesa zawierał jednak antagonistyczne sprzeczności wewnętrzne. W ramach postanowień traktatu wersalskiego mocarstwa imperialistyczne zamierzały bowiem odbudować silne gospodarczo i wypłacalne Niemcy — lecz obawiając się niemieckiej konkurencji postanowiły skierować ekspansję gospodarczą Niemiec na wschód i w ten sposób zadusić przemysłową produkcję radziecką lawiną tanich towarów. Chodziło o uniemożliwienie rozwoju przemysłowego ZSRR, który miał stać się — według planów mocarstw imperialistycznych — drugorzędnym rynkiem rolniczym dla uprzemysłowionej Europy zachodniej.

⁴⁰ Opracowane na podstawie materiałów źródłowych, zawartych w artykule K. R. Zawadzkiego, *U źródeł II wojny światowej (rola kapitału monopolistycznego USA w przygotowaniu agresji hitlerowskiej)*, opublikowanym w „Sprawach Międzynarodowych” 1950, nr 3/4, s. 129—151.

Politycznym ogniwem tych koncepcji jest pakt w Locarno z 1925 roku. Jest to traktat wzajemnie gwarantujący nienaruszalność francusko-niemieckiej i belgijsko-niemieckiej granicy, podpisany przez Rzeszę Niemiecką, Francję i Belgię oraz W. Brytanię i Włochy. Sprawa wschodniej granicy Niemiec pozostała w tym pakcie otwarta — co w praktyce dawało Rzeszy Niemieckiej swobodę działania przeciwko wschodnim sąsiadom. W ten sposób imperialistyczne mocarstwa skierowały już w 1925 roku szukające rewanżu, rządzone przez imperialistów Niemcy przeciwko Polsce i ZSRR. Konferencja w Locarno to pierwsza faza jawnego planu stworzenia „Bloku Zachodniego“, skierowanego przeciwko ZSRR. Była ona poza tym kontynuacją i rozwinięciem założeń ekonomiczno-politycznych, sformułowanych w planie Dawesa. Po raz pierwszy po zakończeniu imperialistycznej wojny 1914—1918 postawiono w Locarno otwarcie sprawę udziału Niemiec jako równouprawnionego członka akcji imperialistycznej przeciwko ZSRR. W konferencji wzięli udział również przedstawiciele Polski i Czechosłowacji. Rzecz nader charakterystyczna — że udział w konferencji Locarno tych państw został uzależniony od zgody Rzeszy Niemieckiej. Polska i Czechosłowacja zostały dopuszczone do ogólnych obrad dopiero wtedy, gdy zasadnicze problemy zostały już rozstrzygnięte.

Refleksy tej wielkiej sytuacji międzynarodowej na stosunki wewnętrzne w Polsce w tym okresie są w tej chwili przedmiotem badań opartych na niedostępnej do niedawna dokumentacji⁴¹. W Polsce szereg najważniejszych i największych przedsięwzięć przemysłowych znajdował się jeszcze z okresu zaborów w rękach monopolu niemieckich, francuskich, brytyjskich, amerykańskich, belgijskich i innych — z czym zresztą klasa rządząca całkowicie się godziła. W tym okresie monopole amerykańskie nie interesowały się poważniejszymi nowymi inwestycjami na terytorium Polski. Traktowały je jako rynek zbytu dla trudnych do ulokowania własnych nadwyżek towarowych. Poza tym interesowała je kwestia niedopuszczania do rozwoju przemysłu nie kontrolowanego przez monopole amerykańskie. Ale przede wszystkim monopole amerykańskie przeznaczały rynek polski na teren eksploatacji dla monopolu niemieckich. I ta sprawa wiąże się ściśle z planem Dawesa. Według projektu autorów tego planu głównym rynkiem dostarczającym Rzeszy Niemieckiej środków na spłatę reparacji miał być ZSRR. Wśród innych krajów, przeznaczonych na rynki zbytu dla przemysłu niemieckiego, znalazła się również Polska. Dzisiaj wiemy, że monopole amerykańskie i brytyjskie wyznaczyły już w tym okresie monopolom niemieckim zadanie stworzenia z Rzeszy Niemieckiej głównej ostoji kontrewolucji w Europie i głównego ośrodka agresji, skierowanej przeciwko ZSRR. W związku z tym monopolom niemieckim, poza dostarczeniem im ogromnych kredytów na wykonanie tych zadań, postanowiono oddać do dyspozycji między innymi nie tylko rynek polski, ale również i faktyczną kontrolę nad gospodarką polską. Ze względu na poważne opory przed ekspansją niemiecką, istniejące wśród mas robotniczo-chłopskich i inteligencji pracującej w Polsce oraz również wśród części burżuazji — sprawę oddania gospodarki polskiej na łup monopolu niemieckich trzeba było umiejętnie rozegrać. Trzeba było zabezpieczyć kluczowe pozycje monopolu nie-

⁴¹ Opracowane na podstawie artykułu *Uwagi na marginesie pożyczki stabilizacyjnej 1927 roku*, opublikowanego w „Sprawach Międzynarodowych“ 1952, nr 4, s. 47—62.

mieckich w Polsce oraz zapewnić kontrolę nad gospodarką polską w sposób, który nie zdradzałby, że jest ona sprawowana w interesie kapitału niemieckiego. Sprawą zabezpieczenia kluczowej pozycji monopolu niemieckich w Polsce zajął się z ramienia wielkiego kapitału amerykańskiego koncern Harrimana. Koncern ten jedynie maskował stan posiadania niemieckiego monopolu w Polsce, a działalność jego była okryta najgłębszą tajemnicą. Dowody jego działalności zostały ujawnione dopiero po II wojnie światowej. Decydującą rolę odegrała na tym odcinku grupa Morgana, której wykładnikiem operującym w Polsce w tym okresie był prof. Kemmerer, urzędujący jako tzw. doradca przy rządzie polskim. Raport przez niego złożony demaskuje wynik przetargów między różnymi ugrupowaniami monopolistycznymi, w rezultacie czego Polska została oddana nieodwołalnie w „sferę wpływów” monopolu niemieckich. Na szczególne podkreślenie zasługuje fakt, że dyspozycje rządu polskiego, wydane na podstawie raportu Kemmerera, pochodzą od jednego z najbardziej bezceremonialnych rzeszników imperializmu amerykańskiego, znanego pośrednika między monopolami amerykańskimi i niemieckimi — Johna Fostera Dullesa. On bowiem, będąc wówczas doradcą prawnym pertraktujących z rządem polskim przedstawicieli grupy Morgana, zredagował „*we współpracy z Ministerstwem Skarbu i z Bankiem Polskim*” wszystkie decydujące akty prawa wewnętrznego w Polsce, wynikające z raportu Kemmerera.

Pozostaje do omówienia sprawa konsekwencji wynikających z przedstawionych wyżej szkicowo linii rozwojowych — jeśli chodzi o przerzuty tej sytuacji międzynarodowej na odcinek dostępu Polski do morza. Plan Dawesa i linia działania grupy Morgana — to odbudowa potencjału przemysłowego imperializmu niemieckiego do przyszłej agresji przeciwko państwu wschodniej Europy, w pierwszym rzędzie przeciwko Polsce i ZSRR. Locarno, to wstęp do bezpośredniej agresji Rzeszy Niemieckiej przeciwko Polsce, ujęty najlepiej w liście, który minister spraw zagranicznych Rzeszy Niemieckiej, Stresemann, skierował do Kronprinza Fryderyka Wilhelma oświadczając, że głównym celem jego polityki jest „*rewizja granic wschodnich, przywrócenia Niemcom Gdańska i korytarza polskiego oraz rewizja granic na Dolnym Śląsku*”.

Zestawienie publikacji amerykańskich z tego okresu wykazuje nasilenie argumentacji zmierzającej do przekreślenia prawa Polski do dostępu do morza. Pojawiają się w tym okresie prace o konieczności likwidacji wszelkich wpływów polskich na wybrzeżu Bałtyku w trosce o bezpieczeństwo Niemiec, zagrożonych jakoby przez Polskę. W pracach amerykańskich zarysowuje się szczególnie niepokój o Prusy Wschodnie, ognisko niemieckiego militarysty i agresji. Jednocześnie z objęciem władzy przez Hitlera półoficjalne wydawnictwa amerykańskie stwierdzają, że WM Gdańsk powinien być przyłączony do Rzeszy Niemieckiej, rejestruje się pogląd, że wielu Niemców nie tai przekonania, iż może to być osiągnięte jedynie przez wojnę. W tym okresie też zauważyć można wzrost liczby projektów tak zwanej wymiany WM Gdańska wraz z „korytarzem polskim” w zamian za dostęp Polski do morza na terytorium... Litwy. Imperialiści amerykańscy przystąpili w tym okresie do „przesuwania Polski na wschód” — rea-

⁴² Opracowane na podstawie materiału źródłowego, zawartego w artykule S. B. Amerykańscy protektorzy rewizjonizmu niemieckiego w okresie międzywojennym, opublikowanym w „Sprawach Międzynarodowych” 1952, nr. 5, s. 83—89.

luzując i na tym odcinku dalsze ogniwo swych planów wojny przeciwko ZSRR. W październiku 1931 r. przewodniczący Komisji Spraw Zagranicznych Senatu USA Borah wypowiedział się za rewizją traktatu wersalskiego „albo na drodze pokojowej, albo przez wojnę” — stwierdzając: „Jestem za likwidacją polskiego korytarza i zmienilibym także sytuację na Górnym Śląsku”. W tym okresie wypowiadają się również byli ambasadorzy Stanów Zjednoczonych w Berlinie, proponując przeniesienie korytarza polskiego „...gdzieś na wschód od Prus Wschodnich”. Organ grupy Morgana stwierdza w tym okresie: „Niezależni eksperci od lat dowodzą... że polski korytarz to wynalazek diabła.” Hitler zrobił użytek z wypowiedzi Boraha, oświadczając dnia 4 grudnia 1931 r. na konferencji prasowej w Berlinie, że Borah ma zupełną rację domagając się odebrania Polsce dostępu do morza.

Rządy sanacyjne nie reagowały na te wystąpienia i ukrywały je przed opinią polską.

IV — OKRES 1933—1939

Ocena historyczna tego okresu jest decydująca dla określenia istotnych przyczyn II wojny światowej. W chwili obecnej jesteśmy świadkami publikowania fragmentów dokumentacji do tego okresu. Przede wszystkim warto poświęcić więcej miejsca analizie publikacji Radzieckiego Biura Informacyjnego pt. *O fałszerzach historii*⁴³. Jest to publikacja odsłaniająca okoliczności opublikowania przez rządy Stanów Zjednoczonych, W. Brytanii i Francji zbioru raportów i różnych notatek z pamiętników hitlerowskich dyplomatów. Ze wstępu do zbioru wynika, że rządy tych trzech mocarstw porozumiały się w 1946 roku w sprawie publikacji materiałów archiwalnych Min. Spraw Zagranicznych Rzeszy z okresu 1918—1945. Materiały te zostały zdobyte przez wojska amerykańskie i brytyjskie. Z tych archiwów niemieckich rządy trzech mocarstw imperialistycznych uznały za stosowne opublikować jedynie dokumenty dotyczące okresu 1939—1941. Departament Stanu USA wyłączył z tego zbioru materiały wcześniejsze, a zwłaszcza okres monachijski. W związku z tym Radzieckie Biuro Informacyjne stwierdziło, że stan faktyczny, dotyczący tej częściowej publikacji archiwów niemieckich przedstawia się w sposób, który nie ma nic wspólnego z obiektywnym i uczciwym stosunkiem do prawdy historycznej.

Jak wynika z tych wyjaśnień w związku z ukazaniem się w lecie 1945 r. wiadomości o rozpoczynających się w W. Brytanii pracach przygotowawczych do publikacji zdobytych archiwów niemieckich, rząd ZSRR proponował rządowi brytyjskiemu udział rzeczoznawców radzieckich. Wydanie takich dokumentów bez wspólnego uzgodnienia uważał rząd radziecki za niedopuszczalne i jednocześnie nie mógł wziąć na siebie odpowiedzialności za ich opublikowanie bez dokonania uprzednio skrupulatnej i obiektywnej kontroli. Rząd radziecki uważał, że nieprzestrzeganie tych elementarnych warunków doprowadzi jedynie do pogorszenia stosunków między państwami koalicji antyhitlerowskiej. Min. Spraw Zagranicznych W. Brytanii odrzuciło propozycje radzieckie powołując się na to, że rząd ZSRR przedwcze-

⁴³ Opracowane na podstawie wstępu do publikacji Radzieckiego Biura Informacyjnego. *O fałszerzach historii*, Warszawa 1948, str. 75, tutaj cyt. s. 5—9.

śnie stawia sprawę wymiany kopii zdobytych dokumentów hitlerowskich. Dnia 6 września 1945 r. delegacja amerykańska przedstawiła w dyrektoriacie politycznym Sojuszniczej Rady Kontroli nad Niemcami swój własny projekt wytycznych w sprawie postępowania z niemieckimi archiwami i dokumentami. Projekt ten przewidywał ustalenie jednolitego dla całych Niemiec systemu kompletowania i przechowywania archiwów oraz przyznawał prawo dostępu do nich wszystkim państwom — członkom ONZ. Projekt ten przewidywał również możliwość sporządzania kopii dokumentów oraz możliwość ich wydania. Po czterokrotnym dyskutowaniu tego projektu na posiedzeniach dyrektoriatu politycznego Sojuszniczej Rady Kontroli nad Niemcami Stany Zjednoczone i W. Brytania zażądały odroczenia tej sprawy. Następnie delegat amerykański oświadczył, że rząd Stanów Zjednoczonych przygotowuje nowy projekt i prosi o wycofanie poprzedniego projektu porządku obrad dyrektoriatu politycznego Sojuszniczej Rady Kontroli nad Niemcami.

Następnie rząd Stanów Zjednoczonych opublikował dokumenty z okresu 1939—1941. Jak stwierdza Radzieckie Buro Informacyjne — ogłoszony zbiór obfituje w dokumenty sfabrykowane przez urzędników hitlerowskich. Ta okoliczność powinna była stać się przestrogą przed jednostronnym wykorzystaniem i opublikowaniem tych tendencyjnych dokumentów, przedstawiających fakty historyczne z punktu widzenia rządu hitlerowskiego. Urzędowa agencja francuska przyznała w tym okresie, że tryb opublikowania materiałów wydanych przez rządy trzech mocarstw imperialistycznych bez wiedzy ZSRR „niezupełnie odpowiada wymogom normalnej procedury dyplomatycznej”. W związku z tym rząd ZSRR ogłosił szereg dokumentów uzupełniających ten zbiór. Jednocześnie rząd ZSRR oświadczył, że jest w posiadaniu ważnych materiałów archiwalnych, zdobytych przez wojska radzieckie w chwili rozbicia Niemiec hitlerowskich. Na tych materiałach oparty jest częściowo komunikat Radzieckiego Biura Informacyjnego przy Radzie Ministrów ZSRR pt. *O fałszerzach historii*. Komunikat ten zawiera szereg istotnych przyczynków źródłowych do problematyki dostępu Polski do morza w okresie 1933—1939.

Dalsza bogata dokumentacja do tego okresu znajduje się w wydawnictwie Min. Spraw Zagranicznych ZSRR pt. *Dokumenty i materiały z przedednia drugiej wojny światowej*, wydane w 1949 roku. Ponadto należy wymienić dokumentację zestawioną przez T. Cypriana i J. Sawickiego w wydawnictwie pt. *Agresja na Polskę w świetle dokumentów*, wydane w 1946 roku. Wreszcie należy zwrócić uwagę na wydawnictwo zachodnio-niemieckie, pt. *Akten zur Deutschen Auswaertigen Politik 1918—1945*, którego piąty tom już się ukazał, a które nie było dostępne dla celów niniejszego opracowania.⁴⁴

Przechodząc do analizy trzech współczynników władzy w WM Gdańsku, w świetle tej dokumentacji, można ją ująć w następujący sposób:

1) Stosunek Ligi Narodów do zagadnienia gdańskiego nacechowany jest w tym okresie coraz bardziej zdecydowanym cofaniem się. Wzrastająca

⁴⁴ Marian Wojciechowski, *W przededniu wybuchu wojny polsko-niemieckiej 1939 r. [Akten zur Deutschen Auswaertigen Politik 1918 — 1945. Serie D. (1937—1945), Band VI]* — artykuł opublikowany w „Przeglądzie Zachodnim” 1954, nr. 5/6, s. 192 — 203.

hitleryzacja i łamanie konstytucji przez senat WM Gdańska niepokoiły Wysokiego Komisarza i Radę LN, która na początku 1936 r. zamierzała wysłać do WM Gdańska komisję w celu zbadania na miejscu zagadnienia przystosowywania WM Gdańska do stosunków wewnętrznych, panujących w hitlerowskiej Rzeszy. Wysoki Komisarz LN był wskutek tego ostro atakowany przez hitlerowskie władze WM Gdańska, a Polska nie podtrzymywała ani jego propozycji, ani też nie popierała Rady LN jako gwaranta konstytucji WM Gdańska. W ten sposób polityka rządów sanacyjnych przyczyniła się w poważnym stopniu do osłabienia roli Ligi Narodów w WM Gdańsku. W tym okresie W. Brytania wyraziła zamiar wycofania się z zagadnień polsko-gdańskich i zrzeczenia się roli referenta tych spraw w Radzie LN. Leżało to w intencjach sanacyjnej polityki zagranicznej, dążącej do tego, by na odcinku tych spraw pozostały tylko dwa czynniki, to jest Polska i WM Gdańsk. Linie tę reprezentował Beck w ścisłym porozumieniu z polityką hitlerowską. Zamiast formalnych trzech ośrodków władzy w Wolnym Mieście: Genewy, Warszawy, Gdańska (z ukrytym doświadczeniem Berlina), według koncepcji Becka miało powstać jakby condominium polsko-niemieckie w WM Gdańsku, oparte na zaufaniu do oświadczeń Hitlera. Fakty z tej dziedziny były ukrywane przed opinią polską. Polsko-hitlerowska deklaracja o nieagresji wywołała wstrzymanie się postępowania w 18 sprawach polsko-gdańskich spornych, toczących się przed organami Ligi Narodów. Zaczęły się w tych sprawach tak zwane bezpośrednie rokowania polsko-gdańskie, których czynnikiem rozstrzygającym stał się kanclerz Rzeszy Niemieckiej. Z zachodnio-niemieckiej publikacji dokumentów wynika dążenie Hitlera do wyeliminowania Ligi Narodów z zakresu spraw gdańskich. Ostatni Wysoki Komisarz Ligi Narodów w WM Gdańsku rozpoczyna swoje urzędowanie od usłudznego poinformowania hitlerowskiego Min. Spraw Zagranicznych, że zdaniem brytyjskiego Min. Spraw Zagranicznych Halifaxa „rozwiązanie sprawy Gdańska i korytara polskiego było chyba najgłupszym postanowieniem traktatu wersalskiego”. Ten Wysoki Komisarz LN był w takiej mierze usłużny wobec Hitlera, że gdy rządy Francji i W. Brytanii zamierzały wszcząć postępowanie w kierunku likwidacji tego organu Ligi Narodów w Gdańsku — ówczesny prezydent senatu gdańskiego, Greiser, prosił rząd hitlerowski o pozostawienie Wysokiego Komisarza Ligi Narodów w Gdańsku. Na odcinku stosunków polsko-gdańskich polityka brytyjska rozwija się według dewizy — „niech Hitler zabiera Gdańsk, jakimi chce metodami, byle tylko zrobił to po cichu”⁴⁵. O stanowisku Francji w tym okresie świadczy wypowiedź Petainem i Lavalem: „Na widok oddziału marynarki wojennej defilującej przed trumną marszałka następuje taka wymiana zdań: — Jak to, czy oni mają też flotę? — Zdaje się, ale w jakim porcie? — Być może w Gdańsku? — Dopiero ambasador Laroche wyjaśnił im, co to jest Gdynia.”⁴⁶

2) Polityka Polski w tym okresie stoi pod znakiem polsko-hitlerowskiej deklaracji o nieagresji z dnia 26 stycznia 1934 r. Z chwilą gdy Rzesza hitlerowska opuściła Ligę Narodów, spory polsko-gdańskie zostały faktycznie

⁴⁵ Marian Wojciechowski, art. cyt. w przypisie 44, s. 192—194.

⁴⁶ *Dziennik Szembeka. Dokument polityki sanacyjnej*. Przełożył i opracował Zygmunt Kałużyński, wstęp Stefana Arskiego. Warszawa, 1954, str. 109. Tutaj cyt. s. 41.

przeniesione z Genewy do Berlina. Polska systematycznie podcina pozycję Ligi Narodów i jej organów w WM Gdańsku i podkreśla zadowolenie ze współpracy z senatem gdańskim. Szembek pod datą 8 marca 1939 roku notuje, iż w rozmowie z ambasadorem Francji podkreślił, „że na odcinku Gdańska nie mamy najmniejszego nawet konfliktu z rządem Rzeszy. Przeciwnie, nasze stosunki z Wolnym Miastem zdecydowanie się polepszyły od chwili dojścia Hitlera do władzy.“⁴⁷ Rządy sanacyjne ogłaszają w tym okresie „brak zainteresowania“ sprawami „wewnętrznymi“ WM Gdańska. Sprawa gdańska została zepchnięta przez rządy sanacyjne do roli przedmiotu gry politycznej między Polską a hitlerowską Rzeszą.

3) Trzeci współczynnik władzy w WM Gdańsku — senat gdański — przeprowadza w tym okresie stopniową i systematyczną hitleryzację władz i całego życia gdańskiego. Wszystkie stanowiska senackie i urzędnicze obsadzone są przez hitlerowców i kierowane centralnie z Berlina. Partia hitlerowska opanowała w tym okresie całkowicie życie gdańskie. Wewnętrzne ustawodawstwo hitlerowskie Rzeszy przenoszone było na teren gdański bez żadnych zmian, bez oglądania się na konstytucję WM Gdańska, znajdującą się pod gwarancją Ligi Narodów. Senat gdański likwiduje w tym okresie w sposób faktyczny wszystkie uprawnienia Wysokiego Komisarza i dąży do faktycznej eliminacji działalności wszystkich organów Ligi Narodów. Dzieje się to równoległe z hasłem usuwania polskości z terytorium WM Gdańska. Dnia 1 września 1939 r. Gauleiter gdański działając jako „głowa państwa“ w Wolnym Mieście wydał ustawę o inkorporacji WM Gdańska w skład Rzeszy Niemieckiej. Ustawa ta zawieszła jednocześnie moc obowiązującą konstytucji WM Gdańska. Od 1 stycznia 1940 r. na terytorium WM Gdańska rozciągnięte zostało ustawodawstwo wewnętrzne hitlerowskiej Rzeszy i pruskie prawo krajowe.

1. Uprawnienia celno-gospodarcze

Uprawnienia celno-gospodarcze Polski są systematycznie likwidowane przez separatyzm gospodarczy i polityczny senatu gdańskiego. Jest to polityka zmierzająca do „pokojuowego włączenia gospodarczego“ WM Gdańska do Rzeszy hitlerowskiej, poprzez niemal automatyczne przejmowanie hitlerowskich ustaw gospodarczych. Rządy sanacyjne nie reagowały na faszyzację gospodarczą WM Gdańska. Dnia 6 sierpnia 1934 r. podpisana została seria układów gospodarczych polsko-gdańskich, mogących — według oceny specjalistów — stanowić podstawę do bardziej normalnej współpracy gospodarczej między Polską a WM Gdańskiem. Wewnętrzne zarządzenia hitlerowskie unicestwiły ewentualne, korzystne skutki tych układów, pogarszając położenie gospodarcze ludności gdańskiej.

Rok 1935 charakteryzuje konflikt polsko-gdański, związany z dewaluacją guldena i wprowadzeniem przez WM Gdańsk kontroli dewizowej, uzależniającej przywóz towarów — również z Polski — od zezwoleń specjalnego urzędu. Spór ten został ostatecznie rozstrzygnięty przez kanclerza hitlerowskiej Rzeszy i jego zastępcę. W ten sposób po raz pierwszy spór polsko-gdański został rozstrzygnięty jawnie przez kanclerza Rzeszy Niemieckiej.

⁴⁷ Dziennik Szembeka, s. 73.

Sytuację gospodarczą WM Gdańska w tym okresie naświetla w szczególności sprawa brytyjskiego portfela akcji „Stoczni Gdańskiej“. Akcje te sprzedane zostały ostatecznie czynnikom gdańskim za sumę 75 tysięcy funtów szterlingów, podczas gdy rząd polski gotów był nabyć je za sumę 150 tysięcy funtów. Dokumentacja tego zagadnienia wskazuje na powiązanie istniejące między kapitałem brytyjskim i niemieckim oraz na fakt, że kapitał brytyjski wolał przekazywać swój spadek na tym odcinku w ręce niemieckie, a nie polskie.⁴⁸

2. Uprawnienia komunikacyjne

Uprawnienia komunikacyjne Polski w WM Gdańsku wykonywane są w tym okresie w atmosferze ciągłego zadrażniania stosunków przez władze gdańskie.

Z punktu widzenia międzynarodowo-prawnego szczególną wymowę posiada porozumienie z dnia 13 lutego 1933 roku między Polską a Rzeszą hitlerowską o przewozie więźniów między Prusami Wschodnimi i pozostałą częścią Rzeszy przez Polskę i obszar WM Gdańska. Jest to jedna z najdłuższych umów polsko-niemieckich, zawartych w dziedzinie komunikacji.

Zagadnienia komunikacyjne stały się w tym okresie pierwszorzędnym pretekstem dla celów agresywnej polityki hitlerowskiej. Z dokumentacji hitlerowskiej wynika, że po raz pierwszy postawione zostało żądanie odstąpienia WM Gdańska i autostrady eksterytorialnej przez Pomorze w dniu 24 października 1938 r.⁴⁹ Polska dokumentacja wykazuje, że Hitler mówił o „*autostradzie przez korytarz*“ do ambasadora polskiego w Berlinie już w 1935 roku. Moltke stwierdza, że o projekcie autostrady przez Pomorze rozmawiał w maju 1935 r. z Beckiem, który nie udzielił mu odpowiedzi. We wrześniu 1935 r. rozmawiał na ten temat Todt z podsekretarzem stanu Min. Komunikacji, Piaseckim. Moltke pisze, że należałoby zacząć budowę autostrady od strony Prus Wschodnich i Brandenburgii, z obu stron „*korytarza*“, by w ten sposób postawić rząd polski przed faktem dokonanym. Połączenie tych dróg byłoby kwestią czasu. Gauleiter gdański prosi ministra spraw zagranicznych hitlerowskiej Rzeszy, by w wypadku jeśli nie będzie możliwa dostawa stali na planowaną budowę autostrady i mostów z Niemiec do Prus Wschodnich — postarać się o stal z Polski. W październiku 1938 roku Todt w liście do Ribbentropa przedstawia dwa projekty budowy autostrady. Pierwsza koncepcja — to przeprowadzenie autostrady z Bytowa do Elbląga przez Pruszcz Gdański (40 km na obszarze Polski). „*Trasa ta — pisze Todt — jest mało sympatyczna polskim wojskowym, ponieważ przebiega zbyt blisko wybrzeża. Polskim życzeniom odpowiada bardziej droga położona bardziej na południe, mniej więcej od Tłuchowa do Kwidzyna, biegnąca przez polskie terytorium na długości 85 km*“. Ze sformułowań tego listu Todta wynika, że omawiał on plany autostrady eksterytorialnej z czynnikami rządowymi, podczas swej wizyty w Warszawie.

Argumenty komunikacyjne pozorowały działanie agresywnej polityki hitlerowskiej w stosunku do Polski. Szembek referuje pod datą 15 maja

⁴⁸ Marian Wojciechowski, j. w. (w odsyłaczu 44) s. 194—195.

⁴⁹ Tamże, s. 195—196.

1939 roku rozmowę ambasadora polskiego w Rzymie z min. Ciano. Oto charakterystyczny fragment tej rozmowy, prowadzonej przez Ciano:

„...Nie moglibyście dostarczyć Niemcom jakiegó linii komunikacyjnej przez Pomorze? — Niemcy mają wiele dróg łączących je z Prusami Wschodnimi. W tym konflikcie chodzi o prawa suwerenne, o suwerenność, nie o jakąś tam drogę, linię kolejową, wiadukt, czy tunel!... (odpowiada ambasador polski — przypisek mój) — Tunel! — przerwał Ciano — tunel! Wierawa, ma Pan genialny pomysł, mój kochany! Pomyślcie naa tunelem! Jakie szerokie jest Pomorze? 40 do 50 km. Co was będzie obchodził tunel! Suwerenność nie tyczy terenów pod ziemią. Powiedzcie Niemcom, żeby wykopali tunel. Co Pan o tym myśli? Na tunel przecież możecie się zgodzić.“⁵⁰

Dokładnie 7 dni później — dnia 22 maja 1939 roku — podczas pobytu w Berlinie zapytuje Ciano Ribbentropa:

„Czego wy właściwie chcecie: autostrady przez polski korytarz, czy przyłączenia Pomorza do Rzeszy?“

Odpowiedź hitlerowskiego ministra spraw zagranicznych brzmi krótko: „Wojny“.

Jest to fragment z pamiętnika min. Ciano.

3. Uprawnienia polityczne

Zagadnienie uprawnień politycznych Polski w WM Gdańsku zostało już omawiane we wstępie do niniejszej części:

a) Z całą jaskrawością występuje błędna linia polityki sanacyjnej w WM Gdańsku, przekreślająca interesy ludności polskiej, składającej się przeważnie z robotników i rzemieślników. Ludność polska była ilościowo nieznaczna, przedstawiała wysoką wartość jakościową, dużą odporność przeciwko germanizacji. Ludność ta mogła odegrać z powodzeniem rolę podstawy wyjściowej do odzyskiwania dla polskości zgermanizowanej części ludności polskiej i do spełnienia roli łącznika gospodarczego między Polską a WM Gdańskiem. Urzędowa polityka polska traktowała ludność polską w WM Gdańsku nieraz wręcz nieżyczliwie.

b) Zagadnienie tzw. prowadzenia polityki zagranicznej Gdańska przez Polskę zostało już zarysowane. Polityka sanacyjna w tym okresie przyspiesza hitleryzację WM Gdańska i przykładą rękę do jego politycznej aneksji przez Rzeszę. W końcu rządy sanacyjne stają się wobec wypadków w WM Gdańsku coraz bardziej bezsilne.

4. Uprawnienia wojskowe

Jednocześnie z hitleryzacją WM Gdańska odbywała się stopniowa remilitaryzacja Wolnego Miasta przez Rzeszę Niemiecką. Polityka sanacyjna odnosiła się tolerancyjnie do tych zjawisk. Liga Narodów była zupełnie bezsilna.

⁵⁰ Dziennik Szembeka, s. 100—101.

5. Wnioski

Analiza uprawnień Polski w WM Gdańsku w okresie 1933—1939 upoważnia do sformułowania zasadniczego wniosku, że te uprawnienia dochodzą do stanu *nudum ius*.

Tylko część stanu faktycznego w tym zakresie dociera do opinii publicznej w Polsce. To zagadnienie wymaga szczególnego opracowania monograficznego. Warto tu jedynie przytoczyć opublikowany ostatnio fragment przemówienia przedstawiciela burżuazji w senacie, senatora Motza — z dnia 1 marca 1935 roku. Fragment ten brzmi:

„Cały świat, a szczególnie Europa przypatruje się niezrozumiałym posunięciom naszej obecnej polityki zagranicznej, zapytuje: *quo vadis, Polonia?* Jedni stawiają to pytanie ze zdumieniem, a inni z wielkim zdenerwowaniem i niepokojem. Niestety obywatel Rzeczypospolitej Polskiej wobec tajemniczości naszej polityki zagranicznej nie jest w stanie dać na to odpowiedzi, bo właściwie sam nie wie, dokąd jest prowadzony...”⁵¹

Charakterystyczny jest zwrot dotyczący stosunków między Polską a ZSRR w tym samym przemówieniu:

„Przyjazne porozumienie ze Związkiem Sowieckim może nam również przynieść w przyszłości wielkie korzyści ekonomiczne, ale pod warunkiem, że nabierze on zaufania do naszej pokojowej polityki. Niestety czytając pisma sowieckie wyczuwa się jasno, że nie mają tam do nas tego niezbędnego zaufania i że istnieje przekonanie, że wbrew nastrojowi całego naszego społeczeństwa istotne kierownictwo naszej polityki zagranicznej nie zerwało jeszcze ze swymi dawnymi uprzedzeniami do ZSRR. Brak zaufania do szczerości Polski zrodził w umysłach bardzo zdolnych polityków sowieckich pomysł paktu wschodniego, którego zadaniem jest zapewnienie na wschodzie Europy daleko pewniejszego pokoju, aniżeli dają pakt o nieagresji, gdyż istniałaby solidna, wzajemna gwarancja państw wchodzących do tego zespółu, w którym najważniejszymi jednostkami byłyby: Związek Radziecki, Niemcy, Francja i Polska. Pakt ten winien był być przyjęty bardzo przychylnie przez wszystkich zwolenników pokoju, a szczególnie przez Polskę. Po wyjaśnieniu szeregu kwestii szczególnie nas obchodzących z uwagi na nasze geograficzne położenie — do idei paktu regionalnego winniśmy się ustosunkować pozytywnie. Toteż zupełnie niepojęte jest negatywne stanowisko Polski względem tej tak ważnej dla niej propozycji...”⁵²

W dalszej części tego przemówienia są wyraźne wzmianki o istotnych celach polityki hitlerowskiej w zakresie dostępu Polski do morza.

Sądzę, że trafny jest wniosek — iż wojna 1939 roku nie była oczywiście wojną o Gdańsk i „korytarz” gdański, chociaż taką nazwę nadawano jej w państwach zachodnich. Dla decyzji Hitlera o napaści na Polskę sprawy gdańskie odgrywały drugorzędną rolę, podobnie jak dla stanowiska W. Brytanii i Francji, gdy do tej wojny przystępowały. Również w polityce sanacyjnej sprawa Gdańska i cała gra polityczna z hitlerowską Rzeszą była

⁵¹ Kazimierz Jaworski, *Polityka Becka w świetle dokumentów sejmowych*, artykuł opublikowany w „Sprawach Międzynarodowych” 1949, nr. 3/4, s. 193—202. Tutaj cyt. s. 194.

⁵² Tamże, s. 197.

tylko funkcją stosunku tych rządów do ZSRR. To zagadnienie wymaga jeszcze szczegółowego opracowania na podstawie ujawnionej obecnie dokumentacji dotyczącej polityki mocarstw imperialistycznych.

V — OKRES 1939—1945

Okres historyczny 1939—1945 wymaga szczegółowego opracowania w oparciu o dokumentację.

Statut WM Gdańska został zlikwidowany *de facto* dnia 1 września 1939 roku z przekreśleniem wszystkich postanowień traktatu wersalskiego oraz wszystkich umów międzynarodowych, związanych z art. 100—108 tego traktatu. Nielegalne przyłączenie WM Gdańska do Rzeszy Niemieckiej dokonane zostało przy ścisłym współdziałaniu kół rządzących gdańskich. Z prawnego punktu widzenia WM Gdańska nie został uznany przez strony traktatu wersalskiego za część terytorium Rzeszy Niemieckiej.

Jest rzeczą niezwykle charakterystyczną, że w jednej niemieckiej publikacji na temat WM Gdańska z tego okresu napisanej w 1941 roku — znajduje się zwrot: „*Dawne Wolne Miasto Gdańsk stanowiło obszar z ograniczeniami zwierzchnictwa państwowego w zakresie spraw wewnętrznych i zewnętrznych.*”⁵³ A więc nie określono WM Gdańska ani jako państwa, ani nie analizowano już jego suwerenności. Autorem tego określenia jest twórca teorii, że WM Gdańsk stanowi suwerenne państwo.

W końcowej fazie operacji mazursko-pomorskiej wojska frontu dowodzonego przez Marszałka K. Rokossowskiego szturmem wyzwoliły Gdańsk. W rozkazie dziennym podpisanym przez Józefa Stalina znalazł się zwrot: „*Nad Gdańskiem został zatknęty narodowy sztandar państwa polskiego.*” Dekret z dnia 30 marca 1945 roku tworzy województwo gdańskie.

Umowa poczdamska z dnia 2 sierpnia 1945 roku, umowa o charakterze preliminarzów pokojowych, konkretyzuje i przesądza szereg zagadnień, które winny znaleźć rozwiązanie w traktacie pokoju. Określając zachodnią granicę Polski na linii Odra-Nysa Łużycka zwraca umowa poczdamska państwu polskiemu jego macierzyste ziemie zachodnie. W zespole tych ziem wydzielone jest jedno terytorium — „*obszar dawnego Wolnego Miasta Gdańska.*”⁵⁴ W chwili gdy odbywała się konferencja trzech mocarstw — ZSRR, Stanów Zjednoczonych, W. Brytanii — w Poczdamie, „*obszar dawnego Wolnego Miasta Gdańska*”, jak to określa umowa poczdamska, stanowił już jedno z województw odrodzonego państwa polskiego. W tej terminologii — uważne podkreślanie „*dawne*” WM Gdańsk — ujawniony jest stosunek mocarstw biorących udział w konferencji poczdamskiej do tego zagadnienia. Postanowienia terytorialne umowy poczdamskiej zostały sformułowane po wysłuchaniu przedstawicieli rządu polskiego, postanowienia te mają charakter ostateczny. Przyszły traktat pokoju włączy je do swych postanowień, podobnie jak włączy szereg innych decyzji mocarstw, przesądzonych w preliminarzach pokojowych. Terytorium państwa niemieckiego stanowi od tego momentu ten obszar, który podlega władzy najwyższej

⁵³ G. C r u s e n, art. cyt., w przypisie 32, s. 379.

⁵⁴ *Zbiór Dokumentów pod redakcją Juliana Makowskiego*. Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, Warszawa. Rocznik 1946, nr. 1, s. 28.

Sojuszniczej Rady Kontroli nad Niemcami. Wschodnia granica tego obszaru jest na linii Odra-Nysa Łużycka. Całe ustawodawstwo Sojuszniczej Rady Kontroli nad Niemcami określając granice Niemiec stwierdza, że należy je obliczać według daty 31 grudnia 1937 roku — wtedy WM Gdańsk oparty był na statucie prawnym, sformułowanym w art. 100—103 traktatu wersalskiego, nie był jeszcze nielegalnie włączony do Rzeszy Niemieckiej.

„Zagadnienie gdańskie“ przestało istnieć. Istnieje zagadnienie wykonania postanowień umowy poczdamskiej w zakresie terytorialnego dostępu Polski do morza. Jedno tylko mocarstwo wykonuje te postanowienia zgodnie z literą i duchem tej fundamentalnej umowy regulującej wiele zagadnień powojennej organizacji Europy. Jest to Związek Radziecki.

Pozostałe trzy mocarstwa, od których Polska ma prawo wymagać przestrzegania umowy poczdamskiej — stanowią front walki przeciwko Polsce i przeciwko jej granicom zachodnim. Wyłaniają się na tym odcinku natrętne analogie historyczne. Oto kilka faktów, posiadających szczególną wymowę. Dnia 23 listopada 1951 roku rząd zachodnio-niemiecki w Bonn wydał oficjalnie zarządzenie nakazujące określanie zachodnich ziem polskich nazwą „*niemieckie tereny wschodnie pod zarządem polskim*“. Tym terminem jest objęte również województwo gdańskie.

To zarządzenie zostało załączone do sprawozdania Wysokiego Komisarza USA w Bonn wraz z mapą Niemiec w granicach z 1939 roku. W marcu 1952 roku Sekretarz Wojny USA, Lovett, wysunął propozycję, aby w odpowiedzi na notę ZSRR z dnia 10 marca 1952 r. zawierającą podstawy przyszłego traktatu pokoju z Niemcami — sformułować oficjalne oświadczenie Stanów Zjednoczonych, zawierające obietnicę gwarantowania Niemcom granic z 1939 roku wraz z Gdańskiem. Plan ten poparty przez Departament Stanu i Departament Wojny USA, postanowiono poprzedzić ankietą, rozpiętą wśród 600 niemieckich polityków, generałów, naukowców, przemysłowców itd. w Niemczech zachodnich. Okazało się, że 90% uczestników ankiety wypowiedziało się przeciwko projektowi min. Lovetta, odrzucając w ten sposób jeszcze jeden amerykański plan podsycania rewizjonizmu niemieckiego. Polityka amerykańska bezustannie podsyci rewizjonizm niemiecki w sprawie gdańskiej.⁵⁵

Jeśli chodzi o W. Brytanię — to jej minister spraw zagranicznych, który podpisywał umowę poczdamską, oświadczył po kilku miesiącach, że podpisał ją „z największym ociąganiem“. A nieco później ten sam minister oświadczył w urzędowej deklaracji, że zdaniem W. Brytanii Wolne Miasto Gdańsk istnieje, przynajmniej *de iure*, zgodnie z postanowieniami traktatu wersalskiego. Polityka premiera W. Churchilla przeciwko granicy polskiej na Odrze i Nysie Łużyckiej posiada bogatą dokumentację. W jednym z ostatnich dokumentów — w przemówieniu wygłoszonym w Izbie Gmin w maju 1953 roku — Churchill oświadczył, że zagadnienie granicy niemiecko-polskiej zostało specjalnie zarezerwowane na konferencji poczdamskiej do rozwiązania przy zawarciu powszechnego traktatu pokojowego, „który lagodnie mówiąc, obecnie chyba nie jest bliższy niż wówczas.“⁵⁶

⁵⁵ Zestawienie materiałów w artykule A. Klafkowskiego, *Podstawowe tezy traktatu pokoju z Niemcami*, opublikowanym w „Przeglądzie Zachodnim“ 1952, nr. 7/8, s. 496—511.

⁵⁶ „Wolność“ z dnia 16 maja 1953, nr. 110.

Politykę Francji ocenił przedstawiciel rządu polskiego w ONZ oświadczając, że „...rząd francuski pod presją Stanów Zjednoczonych prowadzi dziś taką samą politykę, jaka już raz przysporzyła światu dużo nieszczęść, Francji zaś przyniosła tragiczną katastrofę. Oświadczenie to (mowa jest tutaj o oświadczeniu François-Poncet z dnia 30 stycznia 1951 r. w Kilonii przeciwko granicy polskiej na Odrze-Nysie Łużyckiej — przypisek mój) ma ścisły związek z polityką niedopuszczenia do traktatu pokojowego z Niemcami. Ataki na umowę między Polską a Niemiecką Republiką Demokratyczną w sprawie wytyczenia granicy są ściśle związane z ową polityką. Rząd francuski wbrew interesom i bezpieczeństwu Francji, zmienił swoje stanowisko w sprawie decyzji, które znalazły powszechne uznanie i formalny wyraz w umowie poczdamskiej oraz dokumentach — podpisanych między Polską a Niemiecką Republiką Demokratyczną...”⁵⁷

Dla całości tego szkicu należy wspomnieć o ustawie nr 46 Sojuszniczej Rady Kontroli nad Niemcami z dnia 25 lutego 1947 r. Ustawa ta stwierdza, że państwo pruskie, jego rząd i cała jego organizacja są rozwiązane. Szczególne znaczenie ustawy nr 46 znalazło swe formalne podkreślenie w tym, że jest to jedyna ustawa Sojuszniczej Rady Kontroli nad Niemcami, opatrzona sankcją Rady Ministrów Spraw Zagranicznych. Celem tej ustawy jest realizacja poczdamskiego programu terytorialnego w stosunku do Niemiec oraz przekreślenia na przyszłość przebudowy państwa niemieckiego według wzorów pruskich.

Wreszcie należy podkreślić, że umowy międzynarodowe, zawarte między Polską a Niemiecką Republiką Demokratyczną, dotyczące wytyczenia w terenie granicy ustalonej i określonej w umowie poczdamskiej — nie poruszają zagadnienia gdańskiego. To zagadnienie zostało już przesądzone dnia 30 marca 1945 roku. Umowy te dotyczą jedynie linii granicznej na Odrze-Nysie Łużyckiej.

VI — WNIOSKI OGÓLNE

Przedstawiony tutaj materiał źródłowy upoważnia do sformułowania wniosków o charakterze ogólnym, zbudowanych na wnioskach kończących analizę poszczególnych okresów rozwojowych stosunków polsko-gdańskich. Oto te wnioski ogólne:

1) Odpowiadając na pytanie, co wynika z przyjęcia perspektywy sporów polsko-gdańskich jako linii zasadniczej niniejszego opracowania, można stwierdzić, że akty prawne stanowiące podstawę statutu Wolnego Miasta Gdańska nie zadowalały ani Ligi Narodów, ani Polski, ani WM Gdańska. Akty prawne zawierały szereg punktów, umożliwiających wszczynanie sporów przed różnymi organami międzynarodowymi. Z możliwości tych senat gdański korzystał ponad miarę, zmierzając do podsycania w świecie wrażenia, że dostęp Polski do morza ustanowiony został z krzywdą dla WM Gdańska. Wyczerpująca analiza wszystkich zagadnień spornych polsko-gdańskich jest tutaj niemożliwa, stąd syntetyczne ujęcie zagadnień kluczowych. Z tego syntetycznego przedstawienia wynika, że zanik uprawnień Polski w WM Gdańsku rozwijał się zdecydowanie w kierunku uczynienia z tych uprawnień *nudum ius* dla Polski.

⁵⁷ Por. zestawienie materiałów jak w przypisie 55.

2) Materiał tutaj przedstawiony odpowiada na pytanie, jakie siły działały przeciwko Polsce. Szczególną wymowę posiada w tym zakresie zestawienie listy Wysokich Komisarzy Ligi Narodów według ich narodowości. Poddani brytyjscy zapisali się złowrogo swoimi decyzjami w organizowaniu akcji likwidowania dostępu Polski do morza na tym odcinku. Na szczególne podkreślenie zasługuje to, że gdy polityka brytyjska uznała tutaj bezcelowość swego działania bezpośredniego, postanowiła ona przekazać swój spadek polityce niemieckiej.

3) Wnioski z przedstawionego materiału odpowiadają na pytanie, kto wyrządził Polsce największą szkodę na tym odcinku jej dostępu do morza. Nie może ulegać żadnej wątpliwości, że największą szkodę wyrządziły Polsce te rodzime ośrodki polityki burżuazyjnej, które w okresie konferencji wersalskiej swe siły i plany na przyszłość oddały w służbę mocarstw imperialistycznych dążących do tworzenia z Polski bazy wypadowej przeciwko ZSRR.

4) Czym było Wolne Miasto Gdańsk z punktu widzenia teorii prawa międzynarodowego? Jest to zagadnienie nie bez znaczenia dla badań naukowych w chwili obecnej, dlatego warto mu poświęcić kilka uwag o charakterze ogólnym. Z punktu widzenia polityki rozwiązanie tego zagadnienia nie miało zasadniczego charakteru w okresie istnienia WM Gdańska. O wiele ważniejszą sprawą jest przedstawienie funkcjonowania organizmu politycznego WM Gdańska, niż teoretyczna definicja jego charakteru międzynarodowo-prawnego. Znanienna jest bezradność nauki burżuazyjnej, poszukującej odpowiedzi na pytanie dotyczące charakteru międzynarodowo-prawnego WM Gdańska. Julian Makowski w jednej ze swych prac — posiadających zasadnicze znaczenie dla tego problemu — zestawiał poglądy 65 autorów. ³⁸ Podzielił ich według narodowości — 11 polskich, 14 francuskich, 23 niemieckich, 13 angielskich, pozostali — argentyńscy, włoscy i holenderscy. W analizie poglądów tych autorów dochodzi Julian Makowski do wniosku, że — 14 nie uznaje WM Gdańska jako państwa, 39 uważa WM Gdańsk za państwo półsuwerenne, 3 określa WM Gdańsk jako „*twór prawny wyjątkowego rodzaju*“, a tylko 9 określa WM Gdańsk jako niezależne państwo. Jeśli chodzi o organy międzynarodowe — to Wysocy Komisarze LN oraz Stały Trybunał Sprawiedliwości Międzynarodowej w Hadze uważali WM Gdańsk za państwo, podczas gdy Rada Ligi Narodów nie zajęła wyraźnego stanowiska w tej sprawie. Jak wynika z tego zestawienia, nie ma takiego tworu międzynarodowo-prawnego, do którego teoria burżuazyjna nie usiłowałaby zaliczyć WM Gdańska. Stanowiłoby obecnie wdzięczne zadanie szczegółowe rozważanie argumentacji poszczególnych grup autorów. Ogólnie biorąc można stwierdzić, że przyczyna tej bezradności nauki burżuazyjnej tkwi w tym, że analizowali oni problematykę WM Gdańska statycznie, w oderwaniu od procesów historycznych, gospodarczych i politycznych. Analiza tego zagadnienia w ścisłym powiązaniu z dynamiką rozwojową WM Gdańska ułatwi niewątpliwie polemikę z poszczególnymi poglądami nauki burżuazyjnej na tym odcinku. Jest to zadanie użyteczne, zwłaszcza w zestawieniu ze studiami nad statutami podobnych lub pozornie podobnych obszarów w prawie międzynarodowym.

³⁸ Opracowane na podstawie artykułu G. C r u s e n a, cyt. w przypisie 32, s. 381—382.

5) Należy wreszcie sformułować wniosek zasadniczy na chwilę obecną. Nie miałyby sensu analizowanie rocznicy 500-lecia przyłączenia Pomorza do Polski bez wyciągnięcia właściwych wniosków na ten okres, który obecnie przeżywamy. Co widzimy bowiem na tym odcinku? Widzimy — że jedynym mocarstwem, które wyciąga wnioski z nauki historii zgodnie z procesem rozwojowym naszej historii — jest ZSRR. Mocarstwo to realizuje konsekwentnie postanowienia umowy poczdamskiej, które zadecydowały o obecnym układzie granicy zachodniej państwa polskiego. Jeśli chodzi o zagadnienie gdańskie — to polityka brytyjska już na przestrzeni 1948 roku doprowadziła do tworzenia tzw. Związku Byłych Gdańszczan z siedzibą w Hamburgu. W późniejszych latach przy pomocy polityki Stanów Zjednoczonych zorganizowane zostały wybory do tzw. parlamentu gdańskiego oraz ukonstytuowanie tzw. rządu gdańskiego na emigracji. Mocarstwa imperialistyczne podkreślały przy tym, że „rozwiązanie sprawy Gdańska zapoczątkuje akcję, która doprowadzi do «zwrotu» wszystkich «niemieckich terenów wschodnich».“ Później cały ten spadek przejął rząd zachodnio-niemiecki, składający się z militarystów pruskich, odwetowców oraz pewnej liczby agentów hitlerowskich, którzy przed wojną działali na terytorium państwa polskiego w charakterze piątej kolumny, a podczas wojny kierowali aparatem okupacji hitlerowskiej w Polsce. Jak z tej krótkiej charakterystyki wynika, że te same mocarstwa imperialistyczne, które w okresie wersalskim powołały do życia Wolne Miasto Gdańsk, obecnie podsycają rewizjonizm zachodnio-niemiecki do wojny przeciwko Polsce.

STEFANIA SKWARCZYŃSKA

SPÓR O MICKIEWICZA-KATOLIKA

Ma słuszość W. Kubacki twierdząc w swojej *Legendzie o rzymskim pielgrzymie*¹, że jest istotnym problemem naukowym sprawa tzw. przełomu religijnego Mickiewicza w okresie rzymskim, a tym samym faktu i charakteru religijności Mickiewicza w okresie parysko-drezdeńskim i w początkach okresu paryskiego. Przecież to lata najbardziej doniosłej i intensywnej twórczości Mickiewicza, to lata *Części III Dziadów*, to lata związane z pracą nad *Panem Tadeuszem*. Siłą faktu problem ten wyłania z kolei zagadnienie stosunku Mickiewicza w tych czasach do katolicyzmu, a zatem i jego ciążenia na twórczości poety. W zainteresowaniach przeciętnego miłośnika twórczości Mickiewicza, który nie jest człowiekiem nauki, upraszcza się to zagadnienie do pytania, czy Mickiewicz w tym czasie był, czy nie był katolikiem, a jeśli nim był, to kiedy zarysowała się wyraźnie jego postawa przekonaniowa, jaki był charakter i konsekwencje tej postawy dla jego działalności i twórczości. Na to pytanie ma obowiązek odpowiedzieć nauka, zwłaszcza jeśli akcentuje swój związek z życiem; ma obowiązek, oczywiście, odpowiedzieć zgodnie ze swoimi podstawowymi założeniami, czyli zgodnie z dostępnymi jej faktami i wiarogodnymi materiałami.

Nie można powiedzieć, by marksistowska mickiewiczologia uciekała od tego zagadnienia. Zresztą uciec nie może, ponieważ niesposób zajmować się twórczością Mickiewicza z tych czasów bez jakiegoś postawienia czy nawet rozwiązania tej sprawy. Przegląd jednak wypowiedzi czołowych marksistów na ten temat wykazuje różną ich treść, różny stopień pewności siebie w formułowaniu sądów zgodnych z intencją wybielenia Mickiewicza w oczach ateisty z zarzutu „religianctwa“, wreszcie różny sposób obchodzenia się z faktami i materiałami, do których należą w pierwszym rzędzie wypowiedzi w tej sprawie samego Mickiewicza. Ze zdziwieniem trzeba skonstatować, że z biegiem czasu maleje ostrożność, a natomiast zwiększa się bezceremonialność w stosunku do materiałów, których nieużytkowanie czy specyficzne użytkowanie zakrawa na brak pietyzmu wobec Mickiewicza — jeśli, oczywiście, przyjmujemy, że podstawą pietyzmu jest szacunek dla tego, kogo wnosimy na piedestał. Ten stan rzeczy tym bardziej musi dziwić, że pierwsza z poważniejszych wypowie-

¹ W. K u b a c k i, *Legenda o rzymskim pielgrzymie*, „Pam. Liter.“ R. XLII, z. 3—4, 1951.

dzi, wypowiedź H. Szypera², ma charakter zarysu popularnego, druga, dzieło znakomitego poety o „wielkim pierwszym“, jest powieścią biograficzną³, napisaną jednak piórem nie tylko poety, lecz i polonisty; trzecia, W. Kubackiego⁴, jest rozprawą naukową zajmującą się szczegółowo zagadnieniem cząstkowym twórczości Mickiewicza; czwarta, S. Żółkiewskiego⁵, stanowi zarys monograficzny o najwyższych aspiracjach naukowego nowatorstwa, w imię których autor atakuje dawniejszy dorobek mickiewiczologii.

Zestawiając treści tych wypowiedzi dla określenia zmienności metod, którym zawdzięczają one swe istnienie, trzeba pamiętać o datach ich ukazania się. Wypowiedź Szypera nie miała jeszcze za sobą poważnego wkładu historii w oświetlenie tych czasów, musiała więc poważniej niż późniejsze liczyć się z dotychczasowymi naświetleniami nauki o Mickiewiczu; wypowiedź Jastruna — płynąca z chęci oderwania się od nich — cofała się przede wszystkim na grunt materiałów mickiewiczowskich. Inna już była sytuacja, w której powstała rozprawa W. Kubackiego i książka S. Żółkiewskiego.

Pamiętając o tych okolicznościach, ważnych dla oceny wypowiedzi, sięgnijmy po naświetlenie tego zagadnienia do H. Szypera. Powiada on: „Już bowiem od czasów pobytu w Rzymie wzmogło się u Mickiewicza przywiązanie do tradycji Kościoła katolickiego i spotęgowała się jego religijność“. Nie zaprzeczy Szyper źródłom biblijnym *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego*, wadze kontaktów Mickiewicza z ks. Chołoniewskim, zaświadczonych słowami Mickiewicza, wadze ideowych zbliżeń z ks. Lamennais i płodności religijnych nastawień Mickiewicza w jego działalności i twórczości. Czytamy: „*«Księgi» obracały się jednak nie tylko w sferze biblijnej, lecz były nadto wyrazem tej samej mesjanistycznej postawy co mistyczne partie «Dziadów drezdeńskich».* Wyszły tak samo z kręgu idei religijnych Oleszkiewicza i księdza Chołoniewskiego. Związane były również z obcym kościołowi urzędowemu ruchem socjalno-reformatorskim we Francji, któremu przewodził ksiądz Lamennais. Duchowny ten głosił wiarę w możliwość zrewolucjonizowania kościoła katolickiego, pragnął uczynić zeń wodza mas ludowych, walczących z wstecznictwem, by stworzyć ustrój oparty na prawdziwej miłości bliźniego. Te dążenia do pojednania myśli rewolucyjnej z religią, to dopatrywanie się właściwego nosiciela idei chrześcijańskiej w obozie rewolucyjnym — wyrażało niejednokrotnie tęsknotę ludów i wybitnych jednostek za ustrojem sprawiedliwości społecznej, zaim przybrała ona postać naukową w teoriach Marxa i Engelsa“⁶.

Z niemniejszym szacunkiem dla faktów, a z mniejszą dozą nieporozumień mówi Jastrun — korzystając przede wszystkim ze słów samego Mickiewicza — o sprawie religijności Mickiewicza. Uderza w jego wypowiedzi to, że wyciąga poetyckie wnioski z materiałów mickiewiczowskich: z lekkich podniet dotychczasowych badań dla podania w wątpliwość tzw. rzymskiego przełomu religijnego Mickiewicza. Ileż w przedstawi-

² H. S z y p e r, *Adam Mickiewicz — Poeta i człowiek czynu — Zarys popularny*, Czytelnik 1947.

³ M. J a s t r u n, *Mickiewicz*, wyd. 2, PIW, 1949.

⁴ W. K u b a c k i, dz. cyt.

⁵ S. Ż ó ł k i e w s k i, *Spór o Mickiewicza*, Wrocław 1952.

⁶ H. S z y p e r, dz. cyt. s. 106.

niu przeżyć Mickiewicza w tym okresie lojalności człowieka dla człowieka, poety dla poety! Pozwólmy sobie na obszerny cytat, boć nigdy dosyć przytaczania słów pięknych i uczciwych: „Mickiewicz patrzy na Marcelinę, gdy w kościele w Gezzano przyjmuje komunię świętą. Mickiewicz jest przejęty widokiem Wierzącej. Genius loci bierze go znów w swoją władzę. W kościele patrząc na Wierzącą, gotów jest sam uwierzyć. Wiersz jego «Do Marceliny Lempickiej» mówi o przerażeniu na widok tak wielkiej pokory. Ale urzeczywistnienie szczęścia, które polega na wyrzeczeniu się, jest dla niego nieosiągalne.

«Ja bym dni wszystkich rozkosz za nic ważył,
Gdybym noc jedną tak jak ty, przemarzył.»

Tak nie mówi nawrócony. Tak mówi ten, kto zazdrości⁷.

A dalej, interpretując powrót Mickiewicza do wiary i praktyki religijnej, cytuje jego słowa: „Czytam wiele i w domu siedzę teraz, nad dziełami księdza Lamennais medytuję...” „Dotąd w głowie mojej straszna mieszanina, bom nadto widział, myślał i żądał, chcę trochę się uspokoić i uprządkować“. A dalej opowiada Jastrun: „Po bezładach podróży nastąpiła zawierucha natłokowej lektury, gdzie Dante, Winckelmaniści, Niebuhr, dzienniki, kroniki na stoliku i w głowie mieszają się“. „Żyje teraz prawie w zupełnej samotności. Kiedy wieczorami przemierza dwa pokoje, w których mieszka mu się wygodnie, zaczyna mu ciężać samotność, lecz nie ma dość sił, by ją porzucić. Samotności tej nie mógł zmniejszyć fakt nawet dla niego samego nie dość jasny. Po wielu latach wolnych od praktyk religijnych wypowiadał się. Klęcząc u konfesjonału myślał o Marcelinie. — W tej chwili za oknami jest Rzym obcy i głuchy. Rewolucja lipcowa dotarła tutaj z Paryża i rzuciła trwogę na salony do niedawna tak gwarne. Za oknami słychać głosy wetturynów, brzęk broni i krok przechodzących ostrożnie patroli. — Nie widział już od kilku dni księdza Chołoniewskiego. Kochał go za żarliwość, którą ksiądz ten łączył z rubasznym sposobem bycia. Nie widział dawno Rzewuskiego, który rubasznosc łączył z niezwykłym dudem opowiadania“. A dalej jeszcze powiada Jastrun: „Minął luty i marzec 1831 roku, a on siedział jeszcze w Rzymie. Czytał «De imitatione Christi», czytał Dantego i księdza Lamennais. Nie przynosiły mu te książki pociechy“⁸.

Inne spojrzenie na sprawę religijności w omawianych czasach przynosi rozprawa W. Kubackiego, *Legenda o rzymskim pielgrzymie*, współdzwiecząca z wydaną w tym samym roku jego książką *Arcydramat Mickiewicza*. Rozprawa ta stanowi przedziwną mieszaninę też słusznych, chociaż nieraz podbudowanych dziwaczną argumentacją, i też oraz hipotez mocno wątpliwych, czasem wynikających z trudnych dzisiaj do obrony założeń teoretycznych. Tezą, którą trzeba częściowo przyjąć, to teza rozchwiewająca legendę o tzw. rzymskim przełomie religijnym Mickiewicza, założywszy, oczywiście, dla pojęcia przełomu jego charakter nagły i rezultat nie tylko w treści, ale i w formie definitywny; tezą, która bezwzględnie przemawia do przekonania⁹, jest teza wiążąca tzw. rzymską

⁷ M. J a s t r u n, dz. cyt. s. 169.

⁸ Dz. cyt., s. 172.

⁹ W formie hipotezy opowiedział się właściwie w ten sposób w obu sprawach S. Ł e m p i c k i, Tak zwany „Heinrech“ w autografie „Książ pielgrzymstwa polskiego“ Adama Mickiewicza, „Pam. Lit.“ 1948.

lirykę religijną Mickiewicza (*de facto* idzie o *Rozmowę wieczorną* i *Arcymistrza*) ze słusznie tak określonym okresem parysko-drezdeńskim¹⁰. Jeśli odnośnie do tych też mówiliśmy o dziwacznej argumentacji, to dlatego, że W. Kubacki dla zlikwidowania legendy o rzymskim przełomie religijnym Mickiewicza posługuje się obok argumentów oczywiście słusznych argumentami budzącymi poważne zdziwienie. I tak: trudno zaprzeczyć, że zachwyty turysty nad pięknem kościołów nie są dokumentem jego religijności. Ale w takim razie i słowa znużenia, braku zainteresowania kościołami nie mogą być świadectwem braku u tegoż artysty przekonań religijnych. A za takie świadectwo poczytuje W. Kubacki takie powiedzenia Mickiewicza jak: „*Gnię tu już trzeci miesiąc, bo ustawiczne deszcze nie pozwalają nic widzieć prócz kościołów i galerii...*“ (do Lelewela — 6.II.1830)¹¹ lub: „*...błogosławiłem zamiar jechania do Paryża, gdzie szczęściem nie ma gór, kaskad, jam wilgotnych, kościołów zimnych i tym podobnych pokus*“ (13.VI.1830). Trudno się zgodzić również na funkcję argumentu dla założonej tezy takiego powiedzenia Mickiewicza a propos próbek literackich panny Henryetty i określenia jego tonu jako tonu salonowo-wolnomyslicielskiego: „*Oprócz wiedzy i naturalności, które z duszy pochodzą i jak Duch święty wszystkimi językami zarówno przemawiają, znajdujemy w stylu naszej podróżnej Pani całą ścisłość i poprawność starego pisarza*“ (13.VI.1830). Nie przekonywa podobny kierunek interpretacji takiego powiedzenia w liście Mickiewicza do Szymona Chłustina z lipca 1830 r.: „*Powiem Panu w tajemnicy, że klniemy z całym zapalem kapłana katolickiego tych zbójów niemieckich, którzy Pana zagarnęli*“. Przecież z tym samym uprawnieniem można by się w tym zdaniu dopatrzeć obrazy narodu niemieckiego. Gdzie indziej Mickiewicz pisze: „*Przedwczoraj dzwoniłem u drzwi Pani z całą wytrwałością rosyjskiego diaka, ale na próżno*“ — a W. Kubacki wyciąga sumaryczny wniosek: „*Jak widzimy nie oszczędzał dla konceptu ani swej, ani adresata wiary!*“¹². Jeśli w ogóle warto o tym mówić — to wydaje się, że wszystkie te wypowiedzi świadczą o obyciu Mickiewicza z pojęciami wiary, o jego znajomości różnych form kultury religijnej, o obyciu i znajomości tak wielkiej, że pojęcia te i obrazy wchodziły w zakres jego potocznego stylu, zawsze ciągnącego soki u naszego poety z wiedzy i żywej obserwacji.

Tezy i hipotezy W. Kubackiego, budzące w nas najpoważniejszy sprzeciw, to tezy i hipotezy dotyczące wartości drezdeńskiej liryki religijnej Mickiewicza, jej charakteru i jej stosunku do Części III *Dziadów*. Rozumiemy, że są one w zasadniczy sposób potrzebne autorowi dla zlikwidowania powszechnie panującego poglądu o przekonaniowym stosunku Mickiewicza do katolicyzmu w okresie drezdeńskim. Nie zdaje się nam jednak, aby zdolne były tego dokonać, a to z racji wprowadzonych argumentów, nie dających się naukowo obronić.

O *Rozmowie wieczornej*, *Arcymistrzu*, *Mędrcach* i wierszu *Rozum i wiara* powiada W. Kubacki, że „*są to utwory nieoryginalne, nie osobiste,*

¹⁰ Dał się w tej mierze przekonać J. K l e i n e r, jak wynika z jego artykułu *Wydanie Narodowe dzieł Mickiewicza*, „*Nowa Kultura*“ nr 7 (255), R. VI, s. 2.

¹¹ Cytujemy listy Mickiewicza od roku 1832 według wydania: A. M i c k i e w i c z, *Listy*, cz. II, 1954, a listy wcześniejsze według wydania: *Adama Mickiewicza Dzieła wszystkie*, t. XIII, *Listy*, t. I, 1936.

¹² W. K u b a c k i, dz. cyt., s. 661.

nieliryczne, artystycznie słabsze niż prawdziwa liryka Mickiewicza“¹³, a to „nie pozwala na ich biograficzne interpretowanie“¹⁴.

Najpierw w samym założeniu badacza uderza kryterium oryginalności jako kryterium wartości. Znamy je dobrze z po-Bergsonowskiej poetyki (np. Thibaudet). Odbija się w nim cała Bergsonowska teoria życia, rzekomo obcego prawom, a więc teoria życia — wiecznej niespodzianki. W konsekwencji utwór jako częśćka życia tym większą wedle tej poetyki posiada wartość, im pełniej realizuje charakter tegoż życia, czyli im bardziej jest do niczego niepodobny. Ale my przecież dzisiaj zupełnie inne przyjmujemy kryteria wartości. Dawna oryginalność straciła w naszych oczach swój dawny blask. Trzeba by się zatem jakoś porozumieć co do samego kryterium oryginalności, które stosuje W. Kubacki.

Jakież są dowody, wedle Kubackiego, nieoryginalności omawianych utworów Mickiewicza? To, że podstawowe ich myśli i obrazy powtarzają się masowo od wieków w pisarstwie artystycznym i nieartystycznym. Czyli, że reprezentują one jego *loci communes*. W. Kubacki, aby nas o tym przekonać, rozładowuje swoje teki z fiszkami i zasypuje nas materiałem dowodowym. Nie przyjmuje przy tym żadnej zasady selekcji, jaką np. byłby względ na typy artystycznego opracowania tych myśli i obrazów, co mogłoby się przyczynić do ustalenia literackiej tradycji Mickiewicza. W konsekwencji brak wśród jego przykładów ujęć tak charakterystycznych jak w dewocjach wielkopostnych i tak doskonałych artystycznie, a może nieobojętnych dla Mickiewicza, ich opracowań, jak reprezentatywnego dla doby ciężenia platonizmu na myśli renesansowej — także katolickiej — obrazu Boga jako stwórcy piękna i harmonii świata w *Hymnie do Boga* J. Kochanowskiego oraz obrazu Chrystusa udręczonego przez grzesznika w słynnej *Tajemnicy Jezusa* Pascala. — Mówiąc o *loci communes* pisarstwa religijnego filozoficzno-religijnego, dyskwalifikujących jego zdaniem oryginalność Mickiewicza — zapomina W. Kubacki o bardzo prostej rzeczy. A mianowicie o tym, że myśl o Bogu jako stwórcy piękności świata jest prostą konsekwencją podstawowego dogmatu o Bogu Stwórcy świata, a myśl o udręce zadawanej Chrystusowi przez grzesznika jest prostą konsekwencją nauki o Odkupieniu. Obie te myśli należą do całokształtu wiary chrześcijanina. Aby się o tym przekonać, wystarczy zajrzeć do byle książeczki do nabożeństwa, gdzie jawią się i w opracowaniu obrazowym; wystarczy zapytać o to przeciętnego katolika, nawet nieoczytanego w literaturze religijnej. Czyli sprawy te należą do sfery przekonań ludzi wierzących i z tego tytułu znalazły swój wyraz w twórczości Mickiewicza. Oczywiście są one „nieoryginalne“ u Mickiewicza — ale nie dlatego, że Mickiewicz naśladuje i stylizuje, nie dlatego, że popada w literacki szablon, lecz dlatego, że ma do tych spraw żywy stosunek przekonaniowy, że w treści, które w utworach swych wyraża — wierzy. Inną już sprawą jest przyczyna, dla której aktywizuje te właśnie, a nie inne sfery całokształtu swoich przekonań religijnych. Do sprawy tej, wiążącej się ze sprawą jego sytuacji duchowej w okresie drezdeńskim — jeszcze powrócimy. W każdym razie dowody „nieoryginalności“ Mickiewicza, które serwuje W. Kubacki czytelnikowi — świadczą wbrew jego intencji — nie przeciw

¹³ Dz. cyt., s. 687.

¹⁴ Dz. cyt., s. 699.

religijności Mickiewicza, lecz za jego religijnością — i to w ramach religijności katolicko-prawowiernej.

Na tle ogromnej prostoty całego tego zagadnienia — wobec oczywistego wniosku, że Mickiewicz daje tymi myślami i odpowiadającymi im obrazami wyraz własnym przekonaniom, wspólnym z przekonaniami całej społeczności chrześcijańskiej — szereg wywodów W. Kubackiego brzmi jak wystrzał do muchy z armaty. Stąd budzi w nas uśmiech np. taki erudycyjny ustęp w jego rozprawie: „Spotykamy tę mistyczną myśl w «Zegarze bojaźni bożej» Jakuba Teodora Trembeckiego:

«Zegar bije, ty grzesząc Jezusa krzyżujesz,

Cóż ci złego uczynił, że go tak mordujesz?» (Wirydarz poetycki II, 313.)

Mamy w tym wypadku do czynienia z wyższą postacią prymitywnej myśli religijnej o zależności bytu bóstwa od człowieka; podtrzymywanie bytu bóstwa w Egipcie było codzienną troską liturgii, która Boga budziła, ubierała i odżywiała.“ A do tego przypisek: „Fr. Cumont, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, Leipzig und Berlin 1910 s. 111—113.“¹⁵

W. Kubacki atakuje w wiadomej intencji nie tylko „oryginalność“ myśli i obrazów w liryce religijnej Mickiewicza, ale i „oryginalność“ ich charakteru stylistycznego. Mowa o technice kontrastów, szczególnie wyraźnej w *Rozmowie wieczornej*. Uważa je za „finezje barokowo-retoryczne“¹⁶ i znów materiałem dowodowym wskazuje, że mieszczą się one w pewnym szablonie, którego skrajnych efektów nawet nie dosięgła religijna muza Mickiewicza. Wprawdzie przytoczone przez W. Kubackiego przykłady tyczą liryki religijnej, ale ponieważ jego ujęcie ogólne mówi o „finezjach barokowo-retorycznych“ przywołując na myśl i świecką lirykę dworską — wypadnie nam przy analizie jego ujęć dotknąć i tej sfery barokowej tematyki.

Oceniając ujęcie formalne zawsze musimy zdać sobie sprawę ze stosunku danej formy do treści; musimy zapytać siebie, czy i w jakiej mierze pewne zjawiska formy są wynikiem postulatów treści. Inaczej ocenimy pewną formę, jeśli dyktuje ją treść, inaczej jeśli jest obca treści, na nią „nałożona“, czyli gdy jest pustą zabawką formalną. Treść szeregu dogmatów, wiążąca w jedność pozorne przeciwieństwa, dogmatów takich jak dogmat wcielenia Boga, jak dogmat natury Boskiej i natury ludzkiej w Chrystusie, jak dogmat męki i śmierci Boga-Chrystusa — prostą drogą prowadzi dla ich wyrazu i przedstawienia do stylistycznej techniki kontrastu. Czyli w odniesieniu do takich treści ten typ techniki jest najbardziej naturalny i prosty. Nie dziwimy się, że go odnajdziemy w piśmarstwie religijnym, a w szczególności w piśmarstwie mistycznym. Z natury rzeczy królować będzie w literaturze średniowiecznej — cechując ją stylistycznie. Okres reakcji katolickiej, której swoistym wykładnikiem jest barok dworski — przejął z piśmiennictwa religijnego przede wszystkim ten jego rys formalny. Przerzucił go na grunt błahej tematyki świeckiej — rodząc formalistyczne zjawisko konceptualizmu w typie gongoryzmu czy marynizmu. Na tym gruncie można spokojnie mówić o finezjach barokowo-retorycznych, o dysproporcji pomiędzy treścią a formą, o napuszoneści

¹⁵ Dz. cyt., s. 675.

¹⁶ Dz. cyt., s. 673.

stylu, o reakcyjnym formalizmie. Objął on nie tylko dziedzinę liryki dworskiej, ale i formy pisarstwa praktycznego jak np. listy; objął i formy żywego obcowania u szczytów feudalnych wytwarzając np. normy hiszpańskiej, dworskiej etykiety. Zabierając literaturze mistycznej jeden z podstawowych środków jej wyrazu — stylistyczną technikę kontrastów — okres reakcji katolickiej okradł ją *pro bono* kultury dworskiej z właściwego jej tam związku z treścią i z właściwej jej tam funkcji. Tak odczuwała te rzeczy np. św. Teresa z Avila walcząc z napuszoną dworskiego barokowego stylu epistolarnego, z hiszpańską etykietą „liturgizującą się“ na jej oczach;¹⁷ ona, która jako pisarka szeroko stosowała stylistyczną technikę kontrastów — ale która stosowała ją w poezji religijnej — że przypomnimy chociażby jej znaną *Glosse*.¹⁸

A zatem inny jest sens i funkcja stylistycznej techniki kontrastów, inne są szanse jej wartości na gruncie poezji religijnej niż na gruncie laickiej tematyki poezji dworskiej. Do tej dziedziny słusznie możemy odnieść treść deprecjonującą, jaką zawiera określenie: *finezje barokowo-retoryczne*. Natomiast nie możemy jej odnieść do religijnej poezji Mickiewicza, właśnie dlatego, że to poezja religijna. Nie możemy stylistycznej technice kontrastów w tej poezji odmawiać wartości, chociażby dlatego, że „sama w sobie“ technika nie jest terenem wartości; wartość jawi się tam, gdzie można mówić o konkretnej funkcji techniki, o użytku, jaki z niej czyni autor: tego chyba nie trzeba przypominać firmowym marksistom.

Oczywiście, że zastosowana przez Mickiewicza technika stylistycznych kontrastów w jego poezji religijnej nie jest jego wynalazkiem, podobnie jak nie jest jego wynalazkiem tematyka tej poezji. I tutaj — na szczęście dla Mickiewicza-katolika, tworzącego na torach wielkiej tradycji religijnej poezji katolickiej — nie można mówić o „oryginalności“. I — powtórzmy raz jeszcze: „oryginalność“ nie jest sprawą absolutnej wartości. Toteż żaden wniosek deprecjonujący artyzm utworów Mickiewicza ani żaden wniosek uderzający w przekonaniowy stosunek poety do treści jego wierszy nie płynie ze zdania W. Kubackiego, który po zacytowaniu Benisławskiej woła: „Przecież to jest o wiele kunsztowniejsze od Karpińskiego i od Mickiewicza. I tak samo nieoryginalne, szablonowe.“

Dla poparcia swojej tezy o nieosobistym i nielirycznym charakterze religijnych utworów Mickiewicza oraz ich nikłej wartości artystycznej W. Kubacki aktywizuje sprawę zamierzonej przez Mickiewicza ich kunsztownej formy i niedociągnięć w jej realizacji. W podsumowaniu swoich rozważań powiada: „Zdaje mi się, że z tego można wyciągnąć dwa wnioski: budowa wersyfikacyjna wierszy, uważanych za religijne, zdradza: 1) że poeta chciał im nadać kunsztowną formę i 2) że te wiersze doszły nas w nie wykończoną postać. Wniosek pierwszy przeczy tezie o prostocie i bezpośredniości tych wierszy, które miały być wyrazem najgłębszych przeżyć osobistych; są one, jak starałem się udowodnić, opracowaniem znanych tematów religijnych. Wniosek drugi potwierdza od strony formalnej naszą analizę ideową, która wykazała, że różne cudze pomysły nie zostały przez poetę mocniej powiązane i że nie stanowią wysoko zorganiz-

¹⁷ Por. L. Bertrand.

¹⁸ Niedokładnie, bez odzwierciedlenia kunsztu oryginału przetłumaczył ją Z. Kraśński.

zowanych artystycznych całości. Obala to nieuzasadnione mniemanie o wielkiej artystycznej wartości tych wierszy i przemawia za moją hipotezą o ich ubocznym, warsztatowym pochodzeniu.“¹⁹

Pomińmy, że dość dziwacznie służą intencji autora dwie przeciwstawne sfery twierdzeń; Mickiewicza-liryka dyskwalifikuje zamiar kunsztownej formy, a Mickiewicza-artystę jej niedoskonałość, świadcząc, że Mickiewiczowi na tych utworach nie zależało, co w oczach badacza bije w przekonaniowy stosunek poety do ich treści, czyli i w ich liryzm. Znacznie bardziej uderza założenie pierwszego z twierdzeń. Jakto? — czyżby naprawdę bezpośredniości utworu, która jest znamieną — wedle Kubackiego — dla liryki jako wyrazu osobistych przeżyć, przeczyła jego kunsztowna forma? A zatem czyżby „prawdziwa“ liryka nie była terenem kunsztownej formy? Takie postawienie sprawy zdumiewa historyka i teoretyka literatury, który odszedł od założeń impresjonistycznej teorii liryki. Czyżby liryką nie były pieśni Horacego — jakże kunsztowne; sonety Petrarki, nie mówiąc już nawet o twórczości prowansalskich trubadurów? A jeśli-—by W. Kubacki pragnął zacieśnić to twierdzenie do liryki religijnej — co zrobimy z *Glossą* św. Teresy? Czyżby dla konsekwencji wolno nam było posądzić św. Teresę o brak przekonaniowego stosunku do mistycznych treści, które ujmuje poprzez wielce kunsztowną formę? Twierdzenie Kubackiego jest istotnie w swych założeniach rewelacyjne, ale będzie się musiał utrudzić jego uzasadnieniem, jeśli zechce nas przekonać. Do tego czasu — niech się nie gniewa — będziemy musieli całe jego rozumowanie odnośnie do liryki religijnej Mickiewicza, oparte na tym twierdzeniu — traktować jako gmach zbudowany na piasku.

Jeśli idzie o stwierdzone już dawniej usterki artystyczne religijnej liryki Mickiewicza — czy nie można by przypuścić, że nie usunął ich Mickiewicz-artysta właśnie dlatego, aby nie ryzykować odchylenia od treści żywo i bezpośrednio przeżytych na rzecz doskonałości formalnej? Przypuszczenie to w niczym nie jest mniej poprawne niż przypuszczenie W. Kubackiego, dyskwalifikujące szczerłość przeżycia religijnego wyrażonego w tych utworach, chociaż ujawnia wręcz przeciwstawną tendencję interpretacyjną.

Jeśli bezpodstawne są tezy W. Kubackiego dotyczące charakteru nieoryginalnego, nieosobistego i nielirycznego drezdeńskich utworów religijnych Mickiewicza — to tym samym upada z racji braku argumentów hipoteza W. Kubackiego dotycząca ich stosunku do *Części III Dziadów*, w myśl której są to warsztatowe „odpadki“ przy pracy nad arcydramatem, są to warianty przeznaczone do wypowiedzi fikcyjnych bohaterów dramatu, Konrada i ks. Piotra. Ponieważ nic na razie nie uprawnia do takiego przypuszczenia, wypadnie nam po dawnemu patrzeć na te utwory jako na samodzielne utwory liryczne, na co wskazywałoby i to, że je sam poeta cpatrzył indywidualnymi tytułami. Nie zmienia to, oczywiście, faktu, że treścią i atmosferą są zbliżone do odpowiednich partii *Dziadów drezdeńskich*. Ale wynika to stąd, że powstały w tym samym okresie i z tej samej treści przeżyć wewnętrznych, z tego samego zakresu duchowych doświadczeń, które wówczas były udziałem samego poety.

¹⁹ W. K u b a c k i, dz. cyt., s. 609.

Upadek hipotezy o warsztatowym charakterze liryki religijnej Mickiewicza automatycznie ściiera jej ostrze zwrócone przeciw autentyzmowi treści religijnej w Części III *Dziadów*. W konsekwencji wypadnie odrzucić następujące twierdzenie W. Kubackiego: „*Improwizacja*» i «*Widzenie*» stanowią całość dramatyczną, skonstruowaną wszakże z ideologicznie, kulturalnie i stylistycznie obcych elementów; partia Konrada wystylizowana została na racjonalizm, a partia księdza Piotra na mistykę i teozofię. Ten ideowo-stylizacyjny (czyli nieosobisty) charakter mają wszystkie omówione tutaj wiersze drezdeńskie. Są to parafrazy i naśladownictwa analogiczne do ogłoszonych parę lat później «*Zdań i uwag*».“²⁰

Próba W. Kubackiego obiektywnej deprecjacji liryki religijnej Mickiewicza z okresu parysko-drezdeńskiego nie jest przekonująca w swej argumentacji naukowej. Ujawnia jedynie to, że badaczowi ta liryka subiektywnie się nie podoba. A to już jest odmienna sprawa. Niewątpliwie subiektywny stosunek odbiorcy do utworów literackich jest uwarunkowany pewnym jego doświadczeniem w zakresie wyrażonych w nich treści. Można być „muzykalnym“ lub „niemuzykalnym“ wobec pewnych tematów. „Niemuzykalność“ jednak czyjaś wobec tematyki religijnej nie znaczy, by utwory o takiej tematyce były obiektywnie bezsensowne artystycznie i artystycznie bezwartościowe.

Na toku analizy ideowej liryki parysko-drezdeńskiej zaważyły u Kubackiego — i słusznie — zagadnienia racjonalizmu, antyracjonalizmu, uczuciowości, mistyki, teozofii, religijności, przeżyć religijnych, fideizmu. Z analizy tej ma wynikać, że Mickiewicz jest postępowy i sprzymierza się z postępowym antyracjonalizmem, który go prowadzi do postępowej mistyki-teozofii, ta zaś, oczywiście, nic nie ma wspólnego z antyracjonalizmem fideistycznym, czyli po prostu z katolicyzmem. Bardzo jest trudno streścić wywody W. Kubackiego ze względu na sprzeczności, w jakie co chwila popada w oczach czytelnika-katolika. Ich przyczyną chwiejność terminologiczna, posługiwanie się ustalonymi terminami (np. mistyka, fideizm) w jakimś znaczeniu nowym, a nie określonym przez autora, niejasność kryteriów, jakie przyjmuje badacz dla wyznaczenia katolickiej prawowierności, a dalej: jego rażąca nieznamość spraw religijnych i katolickich, budząca żalosne zapytanie, czemu nie wolno się wypowiadać uczonemu np. o Mickiewiczu-filologu bez znajomości filologii, natomiast wolno się wypowiadać o Mickiewiczu-katoliku bez znajomości katolicyzmu. Ileż nieporozumień, jakie przemieszanie ułamkowych twierdzeń słusznych z niesłusznymi, czy tak niejasnymi, że sugerują czytelnikowi wnioski niesłuszne — mieści się w takim zespole zdań: „*Studium historyczno-literackie wskazuje na przynależność omawianych wierszy do kręgu teozoficznego. Społeczno-polityczna zaś funkcja romantycznej teozofii nie pozwala na wiązanie tych utworów z feudalno-klerykalnym obozem emigracji. Sprzeczne to byłoby zresztą ze stanowiskiem Mickiewicza* Wybierając zamiast mistyków kościelnych i ojców Kościoła teozofów i utopistów dokonał Mickiewicz wyboru politycznego — przeciw sojuszo- wi Kościoła ze Świętym Przymierzem. Rok 1848 i działalność w Trybunie Ludów — oto linia rozwojowa od przełomu drezdeńskiego do rewolucji.“²¹

²⁰ Dz. cyt., s. 689.

²¹ Dz. cyt., s. 699.

Nawiasem powiedziałwszy ułatwia sobie W. Kubacki syntezę redukując lekturę Mickiewicza wyłącznie do mistyków „teozofów“, a pochlebną tejsze literatury ocenę — zapomnieniem o towiańszczyźnie, która z niej czerpała.

Ponieważ nie potrafimy uczciwie streścić wywodów W. Kubackiego, dotyczących zagadnienia: racjonalizm-antyracjonalizm w epoce Mickiewicza, a więc tym samym ponieważ nie potrafimy z nimi polemizować, chociaż co krok budzą sprzeciw — zresztą przy równoczesnej aprobacie tego i owego cząstkowego stwierdzenia — nie pozostaje nam nic innego jak od siebie wypowiedzieć się na ten temat dla podbudowania obchodzącej nas tutaj sprawy Mickiewicza.

Racjonalizm w swojej nowoczesnej kartezjańskiej postaci był ideologicznie usługowy dla monarchii absolutnej francuskiej i to nie tylko w dobie jej historycznego kroku postępowego, lecz i na etapie jej uwstecznienia. On określił fundament jej estetyki, więc i jej poetyki, on sformułował naukę o poecie, widząc kwalifikacje poety tylko w człowieku uczonym, operującym dużą, przede wszystkim książkową wiedzą o świecie, rozporządzającym umiejętnością tworzenia, zdobytą przez wykształcenie. Źródłem zatem dobrej poezji — rozum poety i jego wiedza. W ten sposób tylko szczególne okoliczności, dostępne elicie społecznej, stojącej na usługach monarchii — promowały na poetę, na literata; wedle tych założeń szans na oficjalne uznanie społeczne dla poetyckiego słowa nie posiadali ci, którym nie sprzyjały te okoliczności, czyli klasowi wrogowie monarchii absolutnej. Sytuacji nie zmieniła reformistyczna ideologia Oświecenia, wpatrzona w imię interesów bogatego mieszczaństwa, któremu było dostępne wykształcenie, w ideał monarchii konstytucyjnej. Racjonalizm rozwinięty czy to w kierunku sceptycznego deizmu z ostrzem zwróconym przeciw Kościołowi jako podporze absolutyzmu — jak u Voltaire'a, czy w kierunku ateizmu — jak u filozofów materialistów XVIII w., jak u Diderota — trwał nadal jako system myślenia dominujący, jako sprzymierzeniec konserwatyzmu czy ewolucyjnego reformizmu. Dla rewolucyjnych interesów szerokich mas — był wrogiem, był zaporą wraz z całą elitarną koncepcją mędrca i filozofa, wraz z koncepcją uczonego poety. Dążenia rewolucyjne musiały się z tymi koncepcjami zetrzeć, musiały wypowiedzieć walkę apoteozie rozumu. Oczywiście walkę tę w poszczególnych krajach podejmowały te klasy czy warstwy społeczne, w których interesie leżała rewolucyjna przemiana rzeczywistości. We Francji było to drobnomieszczaństwo, którego ideologiem był J. J. Rousseau, w Rosji, w Polsce, we Włoszech warstwa drobnoszlachecka, z której pochodząca inteligencja tworzyła specyficznie zróżnicowany w poszczególnych krajach obóz szlacheckiego rewolucjonizmu, działający dla dobra ojczyzny i w interesie niezbyt jasno sprecyzowanego „ludu“, ale — skutkiem ograniczeń klasowych — bez ludu. Feudalnemu ideałowi człowieka, feudalnemu ideałowi poety trzeba było przeciwstawić nowy ideał człowieka, nowy ideał poety. W ideale człowieka dawną szlachetność urodzenia, bogactwo i wysokie kwalifikacje intelektualne zastąpi drobnomieszczańska cnota, zdolna do szczytów heroicznych; uczoność feudalnego poety zblednie wobec odkrywającej żywe prawdy potęgę serca nowego poety, który natchnieniem wiążącym go ze światem nadprzyrodzonym uośnić do roli wieszca, do roli znacznie dostojniejszej, niż ją miał biegly w kunsztie

rymowórczym poeta-klasyk. Politycznie uzasadniony rewolucyjny antyracjonalizm — siłą faktu apoteozuje uczucie, którego geniuszem może być — każdy. Uczuciu trzeba było przyznać najwyższe kwalifikacje. Według J. J. Rousseau'a — jest ono doskonalszą władzą poznawczą niż rozum (Emil II). Jest ono wszechstronniejsze i bogatsze niż rozum, pełniej ogarnia i określa człowieka. Tą drogą sentymentalizm poznawczy podaje rękę sentymentalizmowi jako prądowi kształtującemu kulturę duchową człowieka. Gloryfikuje się teraz miłość, przyjaźń, patriotyzm, wszelką wiarę jako dziedzinę niekrępowanej dyscypliną myślową emocjonalności. Stąd i sympatia do wszelkiej mistyki, odrywanej często od porządku doktrynalnego — jeśli go w założeniu posiadała. W konsekwencji zainteresowanie, jeśli nie kult, wszelkiej tajemniczości, w czym z bojownikami postępu — w porządku literackim postępowymi romantykami — poczęli się niebawem spotykać ich pokonani adwersarze polityczni, bezradnie odwracający się do świata plecami, a więc porewolucyjni we Francji legitymiści — w porządku literackim przedstawiciele wstecznego romantyzmu, rekrutujący się przeważnie z kręgów feudalnych. W obu tych wypadkach podobne zjawisko wyrastało z różnego podłoża ideologicznego i pełniło funkcję ideologiczną różną.

Ale i u samej kolebki kultu uczucia — nie dopiero wtedy, gdy obok romantyzmu rewolucyjnego stanął romantyzm wsteczny — drogi jego poszły w dwóch kierunkach i przybrały dwie postaci. Jedną z nich jest właśnie wczesny romantyzm rewolucyjny, romantyzm Byrona, młodego Schillera i Goethego, romantyzm poetów-patriotów włoskich, drugą — reprezentatywny dla kultury drobnomieszczańskiej tzw. sentymentalizm. Od czasów sformułowań J. J. Rousseau'a stracił on swoją bojowość, pozostając nadal upodobaniem warstwy drobnomieszczańskiej, która w tym czy owym kraju, okazowo w Niemczech, poszła na polityczny kompromis z feudalizmem, sprzedając za „ideał“ spokojnego życia oddanego bogactwu — swoje klasowe ambicje historyczne. W rezultacie czułości „*klein bürgerlich*“ związało się kulturalnym kompromisem z resztkami dworskiego baroku, aby np. w niemieckiej poezji salonowej skrapiać sentymentalną łezką rokokowe piękno kobiety i kwiatów. Ten stan rzeczy ujawni w pełni drezdeński „*Liederkreis*“, skonsolidowany po „wojnie o wolność“ (*Freiheitskrieg*) — w dobie Świętego Przymierza.

A zatem nie jest łatwo — wobec tak różnych postaci irracjonalizmu i tak różnych jego funkcji, zmiennych wedle politycznie i kulturalnie różnych warunków w różnych krajach i na różnych odcinkach czasowych — określić wartość postępową lub wsteczną irracjonalizmu w ogóle. Taki irracjonalizm jest łatwo — wobec tak różnych postaci irracjonalizmu i tak różnych jego funkcji, zmiennych wedle politycznie i kulturalnie różnych warunków w różnych krajach i na różnych odcinkach czasowych — określić wartość postępową lub wsteczną irracjonalizmu w ogóle. Taki irracjonalizm „w ogóle“ jest prostą fikcją. Pozytywna jego postać — postać kultu uczucia — też nie może być oceniana w jakimś swoim daleko idącym uogólnieniu. Kult uczucia odnoszącego się do spraw religijnych, kult uczuciowości religijnej, jest również zbyt daleko idącym uogólnieniem, aby mógł być „sam w sobie“ oceniany w kategoriach postępowości lub wsteczności. W. Kubacki uszczególnia, a zarazem upraszcza sobie sprawę przyjmując dwie postaci uczuciowości religijnej; jedną realizuje, jego zdaniem, mi-

styka teozoficzna, pełniąc ideologicznie rolę postępową, drugą „fideizm” katolicki, pełniąc rolę wsteczną. Przy takim założeniu, oczywiście, Mickiewicz, który był — jak wiadomo — postępowy, nie mógł być katolikiem. Ergo — wedle Kubackiego — katolikiem nie był.

Należy się tu parę wyjaśnień. Jest faktem, że charakterystyczny dla epoki kult uczucia wdzierał się szeroką falą w dziedzinę spraw religijnych. Jest faktem, że prowadził on albo do jakiejś mglistej religijności, mieszczącej się najczęściej „jakoś” w granicach chrystianizmu,²² albo do ujęcia w ramach poszczególnych systemów wyznaniowych istoty religijności jako uczuciowego stosunku człowieka do Boga. Tak się rzecz miała np. na gruncie wyznań ewangelickich; wystarczy przypomnieć niemieckich pietystów i klasyczne w tym względzie stanowisko Schleiermachera w jego *Reden über die Religion*.²³ W tym stanie rzeczy trzeba by mówić nie tylko o mistyce teozoficznej, jako mistyce awyznaniowej, i mistyce katolickiej, ale jeszcze np. o mistyce protestanckiej, ew. anglikańskiej, czyli przeciwstawić mistyce awyznaniowej — mistykę wyznaniową, w której ramach znajdzie czołowe miejsce mistyka katolicka.

Ale nie na tym koniec. Z chwila gdy się mówi w świetle zagadnienia: racjonalizm-antyracjonalizm o mistyce katolickiej, trzeba by określić, co się przez to rozumie. Katolik bowiem mówiąc o swoich mistykach ma na myśli tych, którzy z dogmatów katolickich wysnuli jak najdalej idące konsekwencje dla życia wewnętrznego człowieka, czyli tych, którzy z treści prawd dogmatycznych wysnuli zasady i normy dla współżycia człowieka z Bogiem i z bliźnimi. W tym sensie wielkim mistykiem jest np. św. Paweł, mistrz życia duchowego, który wysnuł daleko idące wnioski z obowiązujących katolika ewangelicznych przykazań miłości. Niewątpliwie mistyka aktywizuje i emocjonalność człowieka, skoro dla służby Bożej aktywizuje pełnię człowieka; natomiast nie znosi dla określenia stosunku człowieka do Boga jego postawy rozumowej, choćby dlatego, że tylko aktywność rozumu gwarantuje mistykowi samokontrolę nad doktrynalną wiernością wobec nauki Kościoła. Mistyka zatem katolicka to bynajmniej nie teren panowania uczuciowości kosztem uspienia działalności rozumu.

²² J. K. A. Heinroth, identyczny z Mickiewiczowskim „Heinrechem”, akcentował, że jest chrześcijaninem, broniąc się przed określeniem mistyka. W rzeczywistości w całokształcie jego dzieł mistycznych, wyrosłych z kultury protestanckiej, jest szereg elementów przeniesionych z katolicyzmu. Por. streszczenia jego dzieł w rozprawie S. Lempickiego, *Tak zwany „Heinrech” w autobiografii „Książki pielgrzymstwa polskiego” Adama Mickiewicza*, „Pam. Lit. 1948, s. 193 i ns.

²³ Por. np. takie zdanie Fr. Schleiermachera w mowie *Über die Religion* (Reden von Fr. Schleiermacher, Leipzig 1868, s. 79): „(Dogmen und Lehrsätze)... Denn alle diese Sätze sind nichts anders als das Resultat jener Betrachtung des Gefühls, jener vergleichenden Reflexion darüber, von welcher wir schon geredet haben. Und die Begriffe, welche diesen Sätzen zum Grunde liegen, sind... nichts anderes als für ein bestimmtes Gefühl der gemeinschaftliche Ausdruck, dessen aber die Religion nicht bedarf, kaum um sich mitzuthellen; aber die Reflexion bedarf und erschafft ihn“. — C. S. Schwarz, autor Wstępu, wskazuje na szeroką tradycję na gruncie niemieckim poglądów Schleiermachera. Wiemy, jaką rolę uczuciowość odgrywała w całokształcie poglądów Jacobiego: „Was Schleiermacher hier aussprach, war nicht so durchaus neu — der Gedanke dass die Religion weder ein Wissen noch ein Thun, weder Lehre noch Moral, dass sie vielmehr ein diesen beiden Vorangehendes, Ursprüngliches, und dass dieser innerste Quellpunkt des Geistes das Gefühl sei.“ (s. XIII).

Apoteoza uczucia, właściwa epoce i w pewnym momencie dużej wagi dla walki klasowej, ogarnęła sobą — powtarzamy — i dziedzinę spraw religijnych. Z jednej strony zrodziła indyferentyzm (w znaczeniu, jakim się tym terminem posługuje wiedza religijna, czyli w znaczeniu religijności obojętnej na kształt wyznaniowy wiary), z drugiej wdarła się na grunt wyznaniowy, swoście go określając. Jeśli idzie o katolicyzm, to w praktyce życia religijnego wyrażała się ta apoteoza uczucia emocjonalnym stosunkiem do spraw wiary, pewnym lekceważeniem wiedzy religijnej, niechęcią do przemyśleń podstawy doktrynalnej, tradycjonalistycznym przywiązaniem do zewnętrznych form dewocji etc. W teorii przejawiała się ona skłonnością do formułowania stosunku człowieka do wiary jako stosunku opartego na uczuciu, nie na rozumowym przekonaniu. Taka teza, sprzeczna z nauką katolicką, nosi nazwę *fideizmu*. Na gruncie przemyśleń teologicznych odnaleźć ją możemy w załączku jeszcze w czasach, które poprzedziły interesujący nas okres historyczny, czyli w czasach, w których zasada uczuciowości nie miała jeszcze wyraźnie oblicza zasady politycznie postępowej. I tak np. nie mamy chyba powodu do zaliczenia w poczet bojowników społecznego postępu biskupa z Avranches, Hueta (1630—1721), który w dziele *De imbecillitate mentis humanae*²⁴ podawał w wątpliwość zdolność umysłu ludzkiego do racjonalnego poznania i przeciwstawiał mu wiarę. Tendencje fideistyczne, żywione sokami czasów apoteozy uczucia, znalazły dopiero swoje pełne teoretyczne opracowanie w twierdzeniach ks. L. C. Bautain (1793—1867). sformułowanych szczególnie w jego dziele *La philosophie du christianisme*;²⁵ zostały one potrącone przez Kościół (*De fide et ratione* 1840), a ich autor poddał się orzeczeniu Kościoła. Zanim się jednak w tej sprawie ostatecznie wypowiedział Kościół, czyli w 1840 r., ich nieskrajne sformułowanie nie miało jeszcze jakiegos̄ znamienia herezji. Należy o tym pamiętać w związku z wierszem Mickiewicza *Rozum i wiara*, który w naszych oczach może uchodzić za manifest fideizmu. Tym mniej uderzał w tych czasach tonem nieprawidłowości katolickiej nalot fideistyczny w osobistej postawie katolika, określający typ jego religijności. Nie równał się w niej nie tylko jakiemuś buntowi przeciw Kościołowi, jakiemuś atakowi na podstawy doktrynalne katolicyzmu, ale w niczyich oczach nie podawał w wątpliwość ortodoksyjności katolickiej tego, który w swej religijności ten nalot ujawniał. Stanowił po prostu historycznie uwarunkowaną formę religijności wielu ówczesnych katolików. Oczywiście był ten nalot fideistyczny niebezpieczny dla katolickiej prawowierności. Akcent stawiany na emo-

²⁴ D. Mercier, *Kryteriologia*, Warszawa 1901, s. 148.

²⁵ Powie we Wstępie do *Philosophie morale* 1842, s. VI — VII: „Dans la «Philosophie du Christianisme» combattant le rationalisme, nous sommes tombés dans l'excès contraire. Wantant renverser l'orgueil de la raison humaine, nous avons eu l'air de renverser la raison elle-même... Deux causes, indénitiques au fond, nous y ont poussé. C'était d'abord l'antipathie la plus proncée contre le rationalisme moderne, dont nous avons éprouvé personnellement l'orgueil, le vide et les tristes effets; puis une trop grande estime pour la doctrine de Kant, dont la «Critique de la raison pure» nous paraissait avoir frappé au coeur le rationalisme et avec lui le protestantisme. Nous étions ravi d'en finir d'un seul coup, par la démonstration de l'impuissance métaphisique de la raison, avec la triste doctrine du jugement privé et il nous semblait à la fois heureux et piquant de la voir renversée par un homme qui passe pour le plus grand logicien des temps modernes, et qui est une des lumières de la Réforme.”

cjonalności w przeżyciach religijnych sprzyjał uśpieniu czujności wobec podstaw doktrynalnych katolicyzmu; przy rozmiłowaniu w lekturze wszelkiej mistyki, wszelkiej literatury mówiącej o życiu wewnętrznym człowieka — zarówno katolickiej jak i niekatolickiej — prowadził czasem do odchyłeń od ortodoksji, które stawały się faktem nieraz nawet niepostrzeżenie dla samego wierzącego; sam o tym nie wiedząc i sam twierdząc coś wręcz przeciwnego, znajdował się nagle poza nauką Kościoła. To była sytuacja Mickiewicza, którego fideistyczny nałot na jego katolicko prawowiernej postawie religijnej w czasach drezdeńskich i pierwszych latach okresu paryskiego zaprowadził z czasem do towianizmu czyli — z punktu widzenia katolickiego — do herezji. Jak dalece stało się to dla samego poety niepostrzeżenie, dowód chyba w tym, że równocześnie wierzył w metempsychozę i przystępował do sakramentów.²⁶ Co zaś z punktu widzenia politycznego oznaczał towianizm — wiemy wszyscy. Toteż wszystkie tutaj poruszone sprawy musi dobrze znać marksista, aby w uwielbieniu antyracjonalizmu Mickiewicza z czasów drezdeńskich nie popaść lekkomyślnie w sprzeczność z własnym potępieniem towianizmu. Nie ma na to rady: antyracjonalista — wierzący po katolicku Mickiewicz z czasach drezdeńskich — był postępowy, antyracjonalista — wierzący nie po katolicku Mickiewicz z okresu towianizmu — reprezentował politycznie stanowisko wsteczne.

Wynika z tego, że katolicyzm w swej treści doktrynalnej jest neutralny wobec sprawy postępu i wsteczności. Istotnie: fakty wykazują, że jest transhistoryczny i transklasowy, chociaż realizacja praktyczna wiary katolickiej w przekonaniach i postawie katolików zabarwia się historycznie i chociaż jej prawdę biorą oni ze sobą sprzymierzając się bądź to z siłami postępowymi, bądź z siłami reakcyjnymi historii. Katolikami — mniejsza w tej chwili czy dobrymi, czy złymi — byli reakcyjniści jak J. de Mistre i Chateaubriand; katolikiem był rewolucjonista i gorący patriota włoski, Manzoni, autor religijnych i rewolucyjnych zarazem *Inni sacri*. Katolikiem był postępowy Mickiewicz w czasach drezdeńskich, który dla wczesnej krytyki obozu rewolucjonizmu szlacheckiego²⁷ zaangażował w Części III *Dziadów* sankcje religijne określone po katolicku.

Na to, aby wybrnąć sensownie i konsekwentnie z problematyki racjonalizmu i antyracjonalizmu romantycznego, aby nie uwikłać się bezнадziejnie i wbrew faktom w sprawę mistyki, fideizmu i katolicyzmu — trzeba pamiętać o dwóch aspektach, w których katolik widzi Kościół. Pierwszym i istotnym — to jego charakter nadprzyrodzony, transcendentny w stosunku do czasu. Mistyczne ciało Chrystusa, Kościół katolicki autorytatywnie dla katolika przechowuje i głosi naukę Chrystusa i wypowiada się normatywnie w sprawach wiary i moralności. W drugim aspekcie Kościół — to instytucja o zasięgu uniwersalnym, wiążąca w jedność wyznawców ponad granicami państw i tokiem czasu, tkwiąca jednak w historii, a zatem związana z aktualną polityką. W ramach tego drugiego aspektu można mówić o liniach polityki Kościoła, pamiętając jednak, że dla katolika zajmującego w sprawach polityki takie czy inne stanowisko — co pozostawia religia jego sumieniu — krytycyzm wobec aktualnej

²⁶ Por. materiały zebrane w książce *Współdział A. Mickiewicza w sprawie A. Towiańskiego*, Paryż 1877, np. s. 68.

²⁷ Por. S. Żółkiewski, dz. cyt.

polityki Kościoła nie oznacza braku prawowierności w stosunku do Kościoła jako mistycznego ciała Chrystusa, do jego autorytetu w sprawach wiary i moralności. Czyli—upraszczając sprawę—prawowierność katolicka nie jest tym samym, co zgoda lub niezgoda na aktualną linię polityki kościelnej. Oczywiście, w konkretnych wypadkach mogą tutaj zachodzić powikłania kompetencji, czego wyrazem jest np. znana encyklika Grzegorza XVI, potępiająca powstanie i zalecająca lojalność wobec cara. Szczególnie było łatwo o takie powikłania w czasach, o których mówimy. To czasy istnienia państwa kościelnego, a więc sytuacji szczególnie wpłatającej Kościół w bieżące zagadnienia polityki. Z logiki rzeczy państwo kościelne broniąc swego istnienia musiało przeciwstawiać się patriotycznej idei zjednoczenia Włoch, czyli występować przeciw dążeniom narodowo-wyzwoleńczym, a więc wiązać się z interesami wszelkiego feudalizmu. Tym samym szło ręką w rękę z potęgami absolutyzmu, wzmożonymi w siłach przez Święte Przymierze. W tym stanie rzeczy — równie genialny jak przewrotny dyplomata, Metternich, w polityce państwa kościelnego miał głos — i to głos poparty siłą. Nic dziwnego, że w oczach tych, którzy identyfikowali prawowierność katolicką z aprobatą polityki państwa kościelnego, a stali po stronie praw uciskanych narodów i po stronie ludu — powstawała niechęć i wrogość do Kościoła. Nic dziwnego także, że ci, którzy widzieli rozłącznie sprawę katolicyzmu i polityki państwa kościelnego, a stali na gruncie rewolucyjnych dążeń epoki, pragnęli działać w duchu sprawiedliwości społecznej i w duchu wolności w zgodzie z katolicyzmem, pod sztandarem i opieką Chrystusowej nauki. Im jaśniej widzieli przyszłe zwycięstwo sprawiedliwości i im goręcej w nie wierzyli — tym bardziej starali się przeciwdziałać wrogości mas w stosunku do katolicyzmu, wiązać apostołsko jego sprawę ze sprawą ludu. Taka była geneza dewizy „Avenir“ *„u Dieu et la liberté* — dewizy, która była wyciągnięciem teoretyczno-praktycznych konsekwencji ze znanego faktu, że podczas rewolucji lipcowej uległy zniszczeniu krzyże z liliami burbońskimi (sic!) i kościoły, tereny arystokratycznej pompy w czasach Restauracji, nie uległy zaś zniszczeniu krzyże bez lili burbońskich, czyli po prostu krzyże, ani kościoły, w których modlili się prości ludzie.²⁸ Taką postawę wobec katolicyzmu i postępu, uszczególnioną przez gorący patriotyzm, zajmował także i Mickiewicz w czasach drezdeńskich i początkowym okresie paryskim. To mu pozwoliło z jednej strony walczyć o sprawiedliwość jako katolikowi, z drugiej walczyć o katolicyzm — przy równoczesnym krytycyzmie wobec posunięć politycznych państwa kościelnego, oczywiście wyrażonym z pozycji wewnętrznych Kościoła, z pozycji człowieka wierzącego.²⁹

²⁸ Por. L. de Villefosse, *Lamennais ou l'occasion manquée*, Paris 1945.

²⁹ Tak należy rozumieć list Mickiewicza do Grzegorza XVI, napisany po jego encyklice do biskupów polskich, potępiającej powstanie, list dotąd nieznan, może ukrywający się w archiwach watykańskich. Wiedział o nim ks. Lamennais i liczył na jego oddźwięk. (E. Forgues, *Lettres inédites de Lamennais à Montalembert*, 1898, list z 22.VIII.1932). Jeśli Mickiewicz, wbrew nawet sugestiom ks. Lamennais, listu tego nie opublikował, — trzeba przypuścić, że nie chciał dawać pozorów występowania przeciw Kościołowi dla którego wierność wyrażał także wysiłkiem odwrócenia dróg jego polityki. J. Kleiner zapewnia, że o istnieniu tego listu wiedział też Władysław Mickiewicz (J. Kleiner, *Mickiewicz*, t. II, cz. II, 1948, s. 4—5).

Sprawy te trzeba sobie wyraźnie uprzytomnić, aby nie popełniać dwóch zasadniczych błędów: kwestionowania możliwej postępowości katolika i kwestionowania prawowierności katolickiej człowieka postępowego. A jak zgrzyt wobec jakiegoś najprostszego rozumienia ludzkiej uczciwości brzmią tak częste ujęcia interpretacyjne, w myśl których mówi się, że Mickiewicz odszedł od „ducha“ Kościoła, bo aprobował powstanie czy wypowiadał się przeciw feudalizmowi, albo że „posługiwał“ się treściami religijnymi dla celów politycznych, co sugeruje, że nie był katolikiem z przekonania. Trochę więcej szacunku dla człowieka, który już sam się dzisiaj nie może obronić przed zarzutami bijącymi w niego najboleśniej, bo w jego charakter.

Od spraw, w które nas zagnało podjęcie zagadnienia: racjonalizm-anty-racjonalizm w odniesieniu do Mickiewicza — wróćmy na grunt dalszych wywodów najmłodszej naszej mickiewiczologii.

Tezy, a nawet hipotezy W. Kubackiego, zmierzające do „wybielenia“ Mickiewicza z katolicyzmu — przyjmuje S. Żółkiewski jako bezapelacyjne i ostateczne i czyni z nich punkt wyjściowy dla swoich wywodów, zmierzających z jeszcze większą pasją w tym samym kierunku. Powiada: „*Jego (Kubackiego) rozprawa przekonująco udowadnia nieoryginalność, konwencjonalność tych wierszy. Operują one środkami zrodzonymi z wysiłku stylizatorskiego, nie są w nich poświadczone środki stylistyczne, którymi wówczas Mickiewicz wyrażał własne treści ideowe. Noszą piętno literackiego wypracowania według wzorów, które poeta pragnął naśladować, może miały wyrażać fikcyjne postacie o określonych tendencjach ideowych, nieidentycznych z dążeniami Mickiewicza.*“³⁰ Stanąwszy na fundamentach tych pewników uderza w powszechne mniemanie dotyczące przekonaniowego stosunku Mickiewicza do katolicyzmu w tym okresie. Argumenty czerpie z faktu antyfeudalnej postawy Mickiewicza. Określając stanowisko Mickiewicza jako redaktora „*Pielgrzyma Polskiego*“ mówi: „*W tym samym czasie w sprawach religijnych, w sprawach stosunku do obozu katolickiego Mickiewicz zajmuje stanowisko zdecydowanie polityczne. Różnicuje ten obóz zależnie od stosunku poszczególnych frakcji do sprawy postępu i sprawy polskiej. Piętnuje dążenia konserwatywno-katolickie. Podkreśla jednocześnie, że środowisko liberalno-burżuazyjne — reprezentujące po roku 1831 typ reakcyjnego przymierza wielkiej burżuazji ze starym porządkiem rzeczy w kraju, z absolutyzmem i feudalizmem poza Francją — celowo przemilcza sprawę polską. Toteż poeta ceni środowisko «republikkańsko-katolickie» za to, (ale tylko za to!), że staje po stronie polskiej.*“³¹

Czyli — innymi słowy — Żółkiewski twierdzi, że Mickiewicz pozbawiony był wówczas przekonaniowego stosunku do religii katolickiej. W sprzeczności z tym stoi bijąca w oczy religijność *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego*. Toteż S. Żółkiewski bierze ją na warsztat interpretacyjny. Założwszy pewien wkład terminologiczny z zakresu religijnego, nieobcy węglaństwu i utopijnemu socjalizmowi — przyznaje jednak autor *Księgom* pewne elementy chrześcijańskie. A oto jak je ujmuje: „*Oczywiście u Mickiewicza chodzi nie tylko o terminologię (religijną), ale i o chrześcijańskie elementy ideologiczne, a te — niezależnie od źródeł subiektywnych — obiektywnie były antyludowe i antyrewolucyjne. Stanowiły więc ugraz*

³⁰ S. Żółkiewski, dz. cyt., s. 123.

³¹ Dz. cyt., s. 147.

sprzecznosci rewolucyjnego, antyfeudalnego i antyburżuazyjnego stanowi-
ska poety, a nie treść, istotne cechy tego stanowiska. Ideologiczna ograni-
czoność poety na tym etapie kazała mu sięgać nie tylko do ludowych
prawd, ale i do ludowych przesądów.“ Linia konsekwencji wobec przyję-
tego założenia każe S. Żółkiewskiemu podać w wątpliwość ciążenie Pisma
św. na treści i formie *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego*. Jeśli idzie
o sprawę ciążenia na treści, wręcz zaskakuje nas nieznamość czy jedno-
stronna znajomość kultury chrześcijańskiej ze strony tego, który tyle o niej
pisze. S. Żółkiewski powiada bowiem: „Chrześcijańskie tendencje «*Ksiąg*»
to przede wszystkim wysunięcie na pierwszy plan Ewangelii jako źródła
przykładów pełnego poświęcenia. Co prawda poświęcenie to interpretuje
poeta bynajmniej nie w duchu ortodoksji, nie w duchu ascetycznego wyrze-
czenia na rzecz cnoty chrześcijańskiej i życia wiecznego, ale w duchu ofiar-
nej walki o wolność z absolutyzmem.“ Jeśli idzie o ciążenie Pisma św. na
formie *Ksiąg* — S. Żółkiewski dla podważenia powszechnego mniemania
o nim, a nie biorąc pod uwagę znanego z życiorysu Mickiewicza jego ży-
cia się w tym czasie z Biblią, formułuje — nie bez podniet znów W. Ku-
backiego (*Żeglarz i pielgrzym*) — rewelacyjną hipotezę. Twierdzi, że „styl
ten... kształtował się jednak nie na Biblii, ale na parafrazach, parodiach bi-
blijnych, na starej tradycji literatury wolnomysłnej, postępowej satyry po-
litycznej—uwieńczonej u nas Niemcewiczowskimi «*Fragmentami Biblii*
Targowickiej».“³² A przecież tym się odznaczają wielkie źródła, że — ży-
we — działają bezpośrednio we wielu kierunkach i na wielu twórców: nie
trzeba im pośredników, jak źródełkom małym. Na *Tresorio Brunetta* Lati-
ni natrafimy dziś przez Dantego, ale dla czerpania z Dantego nie jest nam
potrzebne pośrednictwo *Anhellego* Słowackiego czy *Nieboskiej* Krasińskie-
go. Co mają wspólnego parafrazy i parodie biblijne z tonem autorytatyw-
nym, który niesie treściom *Ksiąg* ich forma biblijna? Ot — wedle zasady
biurokracji austriackiej: „*Warum einfach, wenn kompliziert auch geht.*“

Wysiłek odcięcia Mickiewicza od katolicyzmu, od tych, którzy go repre-
zentują, rzuca S. Żółkiewskiego na szerokie wody bardzo ryzykownego
wyjaśnienia notatki Mickiewicza w pierwotnej redakcji *Ksiąg*, usuniętej
przez poetę przy redakcji ostatecznej. Notatka powiada, że poeta czerpał
„...szczególniej z nauk Polaka, który się nazywał Oleszkiewicz i umarł nie-
dawno, i z nauk Xsiędza Stanisława, który żyje dotąd, i z nauk innych lu-
dzi Polaków, i z ksiąg Xsiędza, który się nazywa Lamennais, i z ust czło-
wieka, który się nazywa Heinrech, a niektóre rzeczy z łaski Bożej.“ S. Żół-
kiewski tak określa wymienione przez Mickiewicza osoby: „Są to — wol-
nomularz-mistyk Oleszkiewicz, ksiądz Lamennais i arcyreakcyjny ks. St.
Chołoniewski, po roku 1840 i jeszcze przedtem obcy postępowi. Figurował
tam przy okazji na równi z poprzednimi i jakiś zupełnie drugorzędny pi-
sarz niemiecki.“³³ Idzie S. Żółkiewskiemu o odcięcie ich wszystkich
w czambuł od wpływu na Mickiewicza, co prowadzi w końcu do zaprzecze-
nia tonu uznania i wdzięczności, jaki bije z tej notatki, a w konsekwencji
do podważania i innych słów Mickiewicza, dotyczących jego stosunku do je-
dnego z wymienionych. Badacz stwierdziwszy poprzednio, że tych czterech
ludzi nie łączyła wspólnota poglądów społeczno-politycznych, dochodzi do
wniosku, że Mickiewicz dlatego skreślił ten ustęp z ostatecznej redakcji,

³² Dz. cyt., s. 151—152.

³³ Dz. cyt., s. 149.

ponieważ spostrzegł rozdzźwięk pomiędzy ich stanowiskiem a swoim stanowiskiem wyrażonym w dziele. „Poeta wykreślił nazwiska rzekomych patronów, ponieważ głosił idee nie mające z nimi nic wspólnego. Ustęp ten nie odpowiadał prawdzie. Widocznie w trakcie pisania sam musiał zmienić zdanie“ — snuje dalej swe uwagi S. Żółkiewski.

Wydaje się nam, że stwierdzenie rozbieżności w poglądach społeczno-politycznych tych czterech osób, sprawiające, że nie można ich z tego względu ująć w jedną grupę — zmusza nas — chcemy czy nie chcemy — do zastanowienia się, co je jednak zbliżało do siebie w oczach i pamięci Mickiewicza. Odpowiedź jest prosta: wszyscy byli ludźmi gorącej wiary i religijnych przekonań — i swym kolejnym wpływem zbliżyli Mickiewicza do postawy religijnej. Poeta określa drogi tych decydujących wpływów; mówi o osobistym kontakcie i osobistym wpływie Oleszkiewicza, ks. Chołoniewskiego i „Heinrecha“, o wpływie poprzez księgi ks. Lamennais. Wolno przypuścić, że cofnął tę notatkę przy ostatecznej redakcji *Ksiąg*, ponieważ żadnego z tych nazwisk nie chciał — w imię prawdy — opuścić, a właśnie w czasie wykańczania *Ksiąg* (nie w początkach pracy nad nimi!) doszła go encyklika *Mirari vos*, potępiająca założenia „Avenir“³⁴. Chociaż Mickiewicz w tej notatce miał na myśli nie redaktora „Avenir“³⁵, lecz autora *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, jedyne dotąd dzieło ks. Lamennais, które można określić jako księgi (4 tomy!), to wołał się z obiektywnych względów nie wiązać z nazwiskiem ks. Lamennais, by — dla dobra wydzwiku społecznego *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego* — w *nich* nie podawać w wątpliwość swej katolickiej prawowierności. Jest to tylko przypuszczenie, ale przypuszczenie logiczne.

S. Żółkiewski, aby się uporać z możliwym wpływem czterech wymienionych przez Mickiewicza osobistości, zakłada, że żaden z nich — poza ewentualnie ks. Lamennais — nie miał kwalifikacji do wywierania wpływu. Powiada: „Pozostali wymienieni to albo nie-pisarze, albo wówczas nie-pisarze, albo bardzo źli i nieciekawi pisarze, niezdolni zapłodnić nikogo.“³⁶ Cóż to za arystokratyczny punkt widzenia! cóż za wynoszenie pisarstwa ponad poziom, cóż za *evviva l'arte!* Po prostu — w imię doświadczenia — protestujemy.³⁷

O Oleszkiewiczu mówi S. Żółkiewski: „Oleszkiewicz taki, jakim go znał i widział Mickiewicz, znany jest nam z pism samego poety. Jest on tam przedstawiony jako typowy mason, związany silnie z rewolucyjnym, antycarskim ruchem rosyjskim. Tego typu wpływy zatem lepiej znamy z analizy ideologii samych dekabrystów, założywszy nawet, że Oleszkiewiczowi było daleko do konsekwencji i radykalizmu tych ostatnich.“ Oczywiście. To też Mickiewicz wspomina Oleszkiewicza w pierwotnej redakcji *Ksiąg* nie jako patrona politycznego, lecz jako tego, kto go wprowadził w życie religijne.

Dalszą inicjację, tym razem prawowiernie katolicką, zawdzięcza Mickiewicz ks. Chołoniewskiemu. Da temu wyraz w liście z Drezna do Julii Rzewuskiej z dnia 27.III.1832 r.: „Braknie nam tylko do naszego klasztoru kochanego uniwersalnego historyka polskiego, a mnie braknie mocno księ-

³⁴ Dz. cyt., s. 261, przyp. 33.

³⁵ S. L e m p i c k i (dz. cyt., s. 195) powiada wręcz przeciwnie: „Bezpośrednie działanie na siebie niezwykłych osobistości bywało po wszystkie czasy najpotężniejszym środkiem propagowania i recypowania nowych idei.“

dza Stanisława. Słusznie pisał, że nie lęka się o trwałość naszej przyjaźni; ale przyjaźń jest za słabym wyrazem: mam dla niego wdzięczność i uwielbienie. Wiele mu winienem, wiele pociechy, wiele chwil szczęśliwych i nowy widok świata, ludzi i nauk. Nie wiem, czy mogę do niego pisać o wszystkim otwarcie; miałbym różne rzeczy do doniesienia. Proszę o adres.“ Słowa Mickiewicza są jasne i jednoznaczne, nawet gdyby przyjął, że oddalenie upiększa, a aktualne złe samopoczucie duchowe potęguje jasną barwę wspomnień. Ponieważ ks. Chołoniewski nie odznaczał się postępowymi społecznie poglądami, trudno przyjąć, by porozumienie z nim Mickiewicza powstało na tle wspólnoty poglądów społeczno-politycznych. Chodzi wyraźnie o porozumienie na gruncie zagadnień religijnych i w tej materii wpływ ks. Chołoniewskiego na poetę;³⁶ ten wpływ kwituje Mickiewicz słowami wdzięczności w liście do wspólnej znajomej, żony Henryka, mile wspomnianego w tymże liście do jego żony. List ten jednak jest naprawdę niewygodny tym, którzy wbrew prawdzie chcą mieć rację. Nie mogąc sobie widocznie wyobrazić, by dwaj ludzie różniący się poglądami politycznymi mogli mieć pasjonujący ich temat do rozmowy, i nie chcąc przyjąć tak prostej rzeczy, jak kontakt duchowy dwóch ludzi, z których jeden jest głęboko wierzący, a drugi silnie zainteresowany zagadnieniami religijnymi — W. Kubacki puszcza się na zestawienia przykre i w gruncie rzeczy ubliżające pamięci obu partnerów rozmów i przyjaźni: „Ks. Chołoniewski był przedstawicielem kraju. Mickiewicz — emigracji. Ks. Chołoniewski to sojusz feudalno-klerykalny. Mickiewicz to rewolucyjny romantyzm. Tu ich drogi zdecydowanie się rozchodziły. Z Rzymu obaj nie pospieszyli do powstania; sądzą, że to pod względem ideologicznym moment zbliżenia poważniejszy niż podarowanie Mickiewiczowi dzieła Tomasza à Kempis «O naśladowaniu Chrystusa». Mickiewicz ze swoim Tomaszem à Kempis pojechał do Wielkopolski, Drezna, Paryża, Lozanny, Rzymu (1848) i Konstantynopola. Ks. Chołoniewski wrócił do Rosji i robił karierę duchowną przy kapitulie w Kamieńcu. Rozeszli się na amen.“³⁷

A S. Żółkiewski jeszcze inaczej pisze o tych sprawach: „Ksiądz Chołoniewski bywał w Rzymie wraz z Odyńcem. Rozdęta legenda na ten temat pochodzi od Odyńca. A chodziło po prostu o to, że z biegiem lat Chołoniewski, stawszy się firmowym obskurantem — ratował Mickiewicza w opinii polskiej reakcji. Trudno sobie wyobrazić rodzaj wpływu tej osobistości na Mickiewicza ...“ I dalej — po analizie *Snu w Podhorcach*: „Jak taka mizéria umysłowa i artystyczna mogła wpływać na Mickiewicza?! Mickiewicz pisał o Chołoniewskim w liście do Rzewuskiej (ile w tym grzeczności?) z dnia 28.III.1832: «Wiele mu winienem... i nowy widok świata, ludzi i nauk.» To chyba mowa o nieco innym człowieku niż nieszczęsny autor «*Snu w Podhorcach*». Jeśli można się domyślać nauczyciela — to chyba po uczniu. Szukajmy więc śladów Chołoniewskiego nie w rzekomej religijno-

³⁶ Wedle zapewnienia prawniczki brata ks. Chołoniewskiego, był przechowywany w Janowie wśród rodzinnych papierów Chołoniewskich obfity zbiór listów Mickiewicza do ks. Chołoniewskiego, plon szeregu lat. Informatorka widziała je na własne oczy i nieraz je oglądała, ale ich nie przeczytała, z dyskrekcji wobec Mickiewicza. Miała to być — wedle informacji jej ojca — listowa spowiedź Mickiewicza, ciągnąca się latami. Listy te zostały — wraz z innymi — oddane w początkach rewolucji październikowej do przechowania pewnej kobiecie, zamieszkałej w Winnicy. Jakże były czy są ich dalsze losy — nie wiadomo.

³⁷ W. Ku b a c k i, dz. cyt., s. 697—698.

ści Mickiewicza, ale w twórczości poety. Czyżby więc Chołoniewski koło roku 1830 był człowiekiem postępowym? Wydaje się, że właściwe jest stanowisko Kubackiego, który pisze: «... ks. Chołoniewski i Mickiewicz spotykali się w dziedzinie krytyki racjonalizmu... Ważne jest, jak walkę z racjonalizmem rozumiał ks. Chołoniewski, a jak Mickiewicz. Ks. Chołoniewski był katolikiem apologetą, Mickiewicz zaś tę walkę pojmował nie wyznaniowo, lecz moralnie i politycznie ...»³⁸

Wychwytajmy ważniejsze informacje z wypowiedzi S. Żółkiewskiego. Dowiadujemy się, że ks. Chołoniewski i Mickiewicz „bywali” razem w Rzymie; że legendę na temat wpływu ks. Chołoniewskiego utworzył Odyniec, przy czym nasz badacz nie wspomina, że sam Mickiewicz dwukrotnie o tym mówi w listach i raz w pierwotnej redakcji *Ksiąg*, określając przy tym jakoś swego stosunku do ks. Chołoniewskiego; że taka miseria umysłowa i artystyczna jak ks. Chołoniewski nie mogła wpływać na Mickiewicza, a to wbrew dwukrotnemu stwierdzeniu tego wpływu przez samego Mickiewicza; że Mickiewicz w liście do Julii Rzewuskiej mógł pisać o tym wpływie z grzeczności, przy czym Żółkiewski nie odsłania powodów grzeczności, które by wyjaśniły aż tak uwznioślające ks. Chołoniewskiego entuzjastyczne kłamstwo (brat? swat? kochanek? ...); że — tu już Żółkiewski mówi ustami Kubackiego — Mickiewicz walkę z racjonalizmem pojmował nie wyznaniowo, lecz moralnie i politycznie.

Tak igrać z jasnymi, wyraźnymi w swej treści słowami samego Mickiewicza — „nie uchodzi, nie uchodzi...”, jak mówi stary Fredro. Jedno jest pewne: ks. Chołoniewski wyszedł z rąk Żółkiewskiego skopany niemilościernie. A też człowiek, chociaż reakcjonista.

Swoją drogą, co za karierę zrobił ks. Chołoniewski na toku naszej marksistowskiej mickiewiczologii! U H. Szypera wspomniany raczej życzliwie, u M. Jastruna określony jako żarliwy ksiądz o rubasznym sposobie bycia, u W. Kubackiego ukazany jako zimny apologeta³⁹ i kompan Mickiewicza na ciemnawej karcie jego życia (jakżeż urzekająco popatrzył M. Jastrun na tę kartę oczyma Wiarusa!), u S. Żółkiewskiego jawi się ks. Chołoniewski jako firmowy obskurant i kompletny dureń ... *Habent sua fata* nie tylko libelli, ale i mortui...

Z kolei rzeczy dąży S. Żółkiewski do odchylenia wpływu ks. Lamennais'go na Mickiewicza — wpływu, który Mickiewicz sam stwierdza. Ujmując swoje wywody w następujący sposób: „Jedynie sprawę wpływów Lamennais'go można tu dyskutować na serio. Rzeczywiście zewnętrzne zbieżności słowne uderzają nawet mniej wnikliwego czytelnika. Ale zupełnie inaczej jest z zawartością ideową. Cała sprawa wymaga jeszcze szczegółowych badań, gdyż stosunek Mickiewicza do tak zwanego «socjalizmu chrześcijańskiego», doktryny szczególnie zakłamaney i reakcyjnej — jest ważnym problemem.”⁴⁰ A dalej: „W okresie, który nas interesuje, Lamennais osobiście odgrywał rolę pozytywną i postępową, zasługiwał na uznanie, niezależnie od wstecznego kierunku, który reprezentował, a z którym jego wystąpienia antypapieskie pozostawały w sprzeczności.” Po dłuższych rozważaniach dyskredytujących — z pomocą wywodów Garaudy'ego — po-

³⁸ Dz. cyt., s. 262, przyp.

³⁹ W. K u b a c k i mówi: „Pisma ks. Chołoniewskiego świadczą, że nie był mistykiem.” (Dz. cyt., s. 697).

⁴⁰ S. Ż ó ł k i e w s k i, dz. cyt., s. 150.

stępowość „socjalizmu chrześcijańskiego“ S. Żółkiewski konkluduje: „Sądzę zatem, że nie można mówić o wpływie Lamennais'go ani tym bardziej «socjalizmu chrześcijańskiego» na «Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego».“

Najpierw parę sprostowań i wyjaśnień dotyczących życia i twórczości Lamennais'go. S. Żółkiewski twierdzi, że w okresie, „który nas interesuje“, a więc 1830—1832 r., Lamennais zasługuje na uznanie niezależnie od wstecznego kierunku, który reprezentuje, „a z którym jego wystąpienia antypapieskie pozostawały w sprzeczności“. Zapewne — tak zrozumie każdy czytelnik — „wsteczny kierunek“ to katolicyzm, co w kontekście oznacza, że autor uważa ks. Lamennais za katolika, mając mu to za złe. Mówi równocześnie o sprzeczności, jaką były — wobec katolicyzmu ks. Lamennais'go — jego „wystąpienia antypapieskie.“ Jest to określenie wieloznaczne. Może oznaczać wystąpienia antydoktrynalne, co podważyłoby twierdzenie o katolicyzmie ks. Lamennais'go; może oznaczać wystąpienia przeciw polityce feudalnej państwa kościelnego. Otóż i takich wystąpień w tym czasie ze strony Lamennais'go nie było, jeśli oczywiście nie zachodzi jakieś nieporozumienie co do słowa „wystąpienie“. Bezpośrednio ks. Lamennais ani jego współpracownicy na łamach „Avenir“ u nigdy nie atakowali polityki państwa kościelnego, ale stojąc na odmiennym stanowisku społeczno-politycznym działali w przekonaniu, że przez nich reprezentowana postawa jest praktyczną konsekwencją nauki katolickiej i że jest zgodna z dobrem Kościoła i jego misją apostolską. Przeciw „Avenir“ owi — w czasie jego wychodzenia — nie wypowiedział się papież, także jako polityk. To sam ks. Lamennais ⁴¹ zawiesił wydawanie swego pisma, entuzjastycznie uzasadniając przerwę zapowiedzią, że udaje się do Rzymu po błogosławieństwo dla pisma i jego społeczno-politycznego kierunku. W numerze z 15 listopada 1831 r., który okazał się być ostatnim, zapowiada czytelnikom: „Z podróżną łaską w ręku wędrujemy ku wiecznej stolicy, i tam, pochyleni u nóg najwyższego kapłana (pontif), którego Jezus Chrystus wyznaczył na przewodnika i mistrza dla swoich uczniów, powiemy mu: «Ojcze! zechciej spuścić swój wzrok na kilkoro z najlichszych swoich dzieci, które niektórzy oskarżają o buntowniczość wobec twojej nieomyślnej i słodkiej władzy ... Ojcze! wypowiedz nad nimi słowo, które daje życie, ponieważ daje światło, i niechaj wyciągnie się twoja ręka aby pobłogosławić ich posłuszeństwo i ich miłość!“ — W świetle tych ostatnich słów „Avenir“ u, podejmujących ton całokształtu jego działalności — działalności atakowanej przez reakcjonistów, a przyjętej z entuzjazmem przez niższe duchowieństwo i masy czytelnicze — nie można mówić o wystąpieniach antypapieskich „Avenir“ u. Przyjdzie na nie czas, ale znacznie później — wraz z utratą wiary w nadprzyrodzony charakter Kościoła, a w konsekwencji i w bóstwo Chrystusa. Na razie ks. Lamennais wraz z Lacordaire'm i Montalembertem udał się do Rzymu, zmobilizowawszy niechący, przez naiwność swojej ufnej zapowiedzi, przeciw swoim zamiarom potęgę feudalne. Dyplomacja Sebastiniego i Metternicha — zaczęła działać. W ostatecznym rezultacie Lamennais czekał na audiencję u Ojca św. od zimy 1831 r. do 12

⁴¹ Oficjalne uznanie Ojca św. dla kierunku „Avenir“ u, stałoby się antidotum dla pokątnych krytyk, także ze strony niektórych biskupów; tym samym przeciwdziałałoby i akcji bojkotowej, której konsekwencją były i pewne trudności finansowe „Avenir“ u, niełatwe do pokonania mimo ofiarnej pomocy młodego Montalemberta.

marca 1832 r., przedłożywszy uprzednio swoje tezy ocenie Stolicy Apostolskiej. Mimo odpowiedzi, że ich rozpatrzenie zajmie wiele czasu, nie chciał — nie uzyskawszy audiencji — wracać do Paryża. Na audiencji nie dopuścił Ojciec św. do rozmowy na zasadnicze tematy. Jeszcze i wówczas nie padło słowo potępienia. Lamennais z Montalembertem puścili się w drogę powrotną 9 lipca 1832 r. Po drodze, w czasie której był nadal fetowany jako redaktor „Avenir“ u — w Monachium doręczono mu przez kogoś, kto go wywołał z bankietu wydanego na jego cześć — encyklikę *Mirari vos*, datowaną 15 sierpnia 1832, która jasno i ostro potępiała zasady „Avenir“ u. Lamennais, chociaż głęboko zboleały, poddał się orzeczeniu Grzegorza XVI. We wrześniu 1832 r. podpisał wraz ze swoimi współpracownikami z „Avenir“ u akt poddania się orzeczeniu Ojca św.⁴² Z końcem września udał się de La Chênaye, małej posiadłości rodzinnej koło Saint-Malo w Bretanii, gdzie przez długi czas przebywał. W tym czasie niczego nie opublikował. Tym samym nie można mówić o jego wystąpieniach antypapieskich w 1832 r. i w 1833 r., podobnie jak nie można mówić — jak staraliśmy się to wykazać — o jego wystąpieniach antypapieskich w dobie „Avenir“ u.

Wskazaliśmy już względy, dla których uważamy, że słowa Mickiewicza o wpływie na niego Lamennais'go odnoszą się do przebudzenia w nim żywej wiary w określeniu katolickim, nie do poglądów społeczno-politycznych „Avenir“ u. Mowa o „księgach“, a księgami można nazwać tylko 4-tomowy *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, dzieło bardzo jeszcze dalekie od stanowiska politycznego „Avenir“ u. To, że za religijne przebudzenie był Mickiewicz wdzięczny Lamennais'mu, autorowi *Essai*, podobnie jak Oleszkiewiczowi, ks. Chołoniewskiemu i „Heinrechowi“ i w tej mierze przyznawał się do jego wpływu na *Księgi* — nie zmienia faktu, że znaczną rolę odegrał wobec Mickiewicza i Lamennais, katolik z „Avenir“ u, gorący bojownik sprawy wyzwolenia narodów spod feudalnego jarzma, entuzjasta sprawy polskiej. Że się sprzymierzył Mickiewicz z jego ideą i zbliżył do niego jako patriota — dowód w jego liście do J. Lelewela z Drezna (23 marca 1832 r.). Listu tego nie wolno lekceważyć, nie tylko ze względu na powagę poruszonych w nim spraw, ale na fakt, że Mickiewicz zwraca się z nimi do Lelewela, ówczesnie niejako przewodnika emigracji, bo przewodniczącego Komitetu Narodowego Polskiego, do człowieka, którego z dawna cenił — jeszcze jako swojego profesora — z którym dzielił w jakimś uogólnieniu jego orientacje społeczno-polityczne, wreszcie człowieka, którego światopogląd bynajmniej nie zapowiadał współdzwiczności z treścią listu Mickiewicza. Toteż Lelewel bodaj że nie odpisał nań Mickiewiczowi, jeśli o tym właśnie liście jest mowa w następnym liście Mickiewicza do Lelewela z maja 1832 r., tytującym spraw literackich. W rezultacie Mickiewicz poszedł sam swoją drogą, której wyrazem są *Księgi*. Otóż w liście do Lelewela z 23 marca 1832 r. powiada Mickiewicz określając swoje stanowisko ideowe tonem programu, który nie tylko przedstawia adresatowi, ale który chciałby mu zasugerować: „*Ja pokładam wielkie nadzieje w naszym narodzie i w biegu wypadków, nie przewidzianych żadną dyplomatyką. Zresztą więcej masz światła i doświadczenia; radź i rób podług siebie.* — *Myślałbym tylko, że naszemu dążeniu należałoby nadawać charak-*

⁴² Por. przedstawienie tych spraw u V. Giraud, *La vie tragique de Lamennais*, Paris 1933, i u L. de Villefosse, dz. cyt.

ter religijno-moralny, różny od finansowego liberalizmu Francuzów, i że na katolicyzmie trzeba grunt położyć. Czy znasz dzieła Lamennais? Jest to jeden Francuz, który szczerze płakał nad nami; jego łzy były jedyne, którym widział w Paryżu. Pobyt w Wielkopolsce i to, co słyszał o Śląsku, utwierdziło moje zasady. Może nasz naród jest powołany opowiadać ludom ewangelie narodowości, moralności i religii, wzgardy dla budżetów: jedynej zasady terażniejszej polityki, prawdziwie celniczej. Najuczeńsi Francuzi nie czują patriotyzmu ani zapалу wolności — rozumują o nim.“ — W liście tym Mickiewicz nie tylko stwierdza swój katolicyzm, ale widzi w nim podstawę działania w sprawie polskiej. Przyznaje się do orientacji myślowej na stanowisko zajęte przez Lamennais'go, w szczególności na jego stosunek do powstania listopadowego. Na tej drodze dostrzeżemy patronat Lamennais'go nie tylko nad religijną atmosferą *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego* — ale, niestety, i nad ich nacjonalistyczną skazą. Trzeba jednak przyznać, że Mickiewicz z entuzjazmu Lamennais'go do sprawy polskiej wyciągał wnioski, które jemu odpowiadały. Nie ma podstaw do pośądzenia Lamennais'go o szowinizm polski, mimo że w kręgu Lamennais'go przedmiotem dumy było uchodzenie za „honorowego Polaka“.

Współcześni widzieli również związek Mickiewicza w tym okresie ze stanowiskiem ks. Lamennais'go. Dowód choćby w atakującej *Księżę* z pozycji lewicowej wypowiedzi J. J. Czyńskiego w „Postępie“, cytowanej jeszcze przez H. Szypera.⁴³ Powiedziawszy nawiasem, jest ta wypowiedź całkiem nienajgorszą krytyką praktyczno-myślowych konsekwencji postawy katolickiej Mickiewicza-nacjonalisty jako autora *Ksiąg*, świadcząca, że ówczesni ludzie wcale nieźle jeszcze znali katolicyzm, chociaż byli mu przekonaniowo obcy. J. J. Czyński powiada: „Któż nie odda należnej czci tym wzniosłym przykazaniom: «Ubodzy i nędzarze współdziedzicami moimi są, cudzoziemcy razem ze mną współustawodawcami są», ale któż nie potępi zarazem bluźnierstw, przesądów i tej nieokreślonej wiary, co tylekroć doprowadziła do ciemnoty i niewoli! Ten sam reformator, co przed chwilą hołdował prawdzie i sprawiedliwości, modli się do św. Stanisława, św. Kazimierza, do św. Józefata. «Nie badajcie — mówi — jaki będzie rząd w Polsce, dosyć nam wiedzieć, iż będzie lepszy niż wszystkie, o których wiecie.» Dopiero co powoływał cudzoziemców do braterskości ... i wnet hołdując dumnej sekcji, zachwala wojny krzyżowe, i przesiąkły przesądami, podnieca nienawiść ku starozakonnym!... Takim jest katolicyzm kreślony piórem najdowcipniejszego z pisarzy, najgorliwszego z uczniów księdza de Lamennais.“

Tak więc nic nie przemawia za tym, aby miał słuszość S. Żółkiewski twierdząc, że wedle niego — „nie można mówić o wpływie Lamennais'go ... na *«Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego»*“.

Nie można również mówić — wbrew temu, co twierdzą W. Kubacki i S. Żółkiewski, usiłujący poczytnie wybronić Mickiewicza z zarzutu „religianctwa“ — że Mickiewicz w omawianym okresie nie był katolikiem z przekonania. Przeczy to faktom zaświadczonej przez wiarogodne materiały, do których wypadnie zaliczyć oświadczenia samego Mickiewicza. Przecież nie można stanąć na stanowisku, że badacz wie lepiej niż sam Mickiewicz, czy wierzył on, czy nie wierzył. Tym mniej właśnie Mickiewiczowi nie wolno

⁴³ H. S z y p e r, dz. cyt., s. 147—148.

zadawać kłamu czy to przez przemilczanie niewygodnych dla własnej koncepcji jego stwierdzeń, czy przez ich niemiłosierne wykręcanie. Inną już jest rzeczą — i to rzeczą dla twórczości wagi pierwszorzędnej — kształt, jaki przybierała religijność Mickiewicza w ramach prawowierności katolickiej, oraz cały proces jego religijnego rozwoju.

Spróbujmy uchwycić te sprawy, rezygnując z wszelkich materiałów ubocznych, nawet z listów zwróconych do Mickiewicza. O świadectwo twórczości poetyckiej zahaczać będziemy tylko wyjątkowo, traktując ją jedynie jako teren wyrazu tam, gdzie to jest usprawiedliwione typem poetyckiej wypowiedzi.

Istotnie nie można mówić na podstawie listowych wypowiedzi Mickiewicza w jakimś szerokim uogólnieniu czasowym o rzymskim przełomie religijnym. Przecież to okres obejmujący około półtora roku. Nie znajdziemy dowodów jakiejś zasadniczej zmiany w jego nastawieniach pod tym względem do jesieni 1830 r. Wiersz *Do Marceliny Lempickiej* jest dowodem, że Mickiewicz nie był jeszcze wówczas katolikiem z przekonania i praktyki. Ale wyraża się w nim chyba nie tylko „zazdrość grzesznika“. Wyraża się szacunek dla postawy religijnej, przekonanie, że wiara daje szczęście, wreszcie myśl, że wiara wymaga pokory rozumowi, na którą poety nie stać („*jak ty mnie swoją przerażasz pokorą!*“). Szacunek dla postawy religijnej już przywiózł Mickiewicz ze sobą do Rzymu. To zakres wpływu Oleszkiewicza, który go wówczas nie przekonał i nie pociągnął do życia religijnego, ale który nadał religijności w oczach Mickiewicza powagę i wartość. Niewątpliwie przyczynił się do tego sam Oleszkiewicz swoją osobą, swym charakterem, może i swoim stosunkiem do problematyki społeczno-politycznej; warto podkreślić, że inicjacji w sprawy religijne nie wziął Mickiewicz z żadnego salonu rosyjskiego, w których przecież bywał, a z których w niejednym mistyka była wówczas *en vogue*. Mistyka akatolicka — „teozoficzna“ wedle określenia Kubackiego, a przecież godząca się z atmosferą feudalnych salonów. Wbrew W. Kubackiemu nic w korespondencji rzymskiej Mickiewicza nie świadczy — biorąc rzecz realnie — o lekceważącym stosunku Mickiewicza do religii; w żadnym z przytoczonych przez niego wypadków nie mamy do czynienia z tonem „wolnomyślno-salonowym“. Dawny szacunek dla spraw religijnych i długotrwale zainteresowanie nimi, zaświadczone lekturą, sprawia, że trudno mówić o „przełomie religijnym“ Mickiewicza nawet w jesieni 1830 r., jeśli, oczywiście, rozumiemy się przez słowo „przełom“ — zwrot nagły i niespodziewany. Jeśli idzie o katolicką precyzację zbliżenia Mickiewicza do religii — to nie wydaje się, by tu można mówić poważnie o wpływie czy to płytkiej dewocji pań Ankwicz, czy o równie płytkiej, tradycjonalistycznej pobożności Odyńca. Zgodnie z listem Mickiewicza do Odyńca z Rzymu 19 listopada 1830 r. można o nim mówić dopiero w związku z przyjacielskim kontaktem z ks. Chołoniewskim i z uprawianą wówczas lekturą. „*Z nim i z Chołoniewskim (teraz bardzośmy się zbliżyli) najwięcej czasu trawię. Mieszkam w domu, gdzie stał Karczewski, mam wygodne pokoje i niedrogie. Czytam wiele i w domu siedzę, teraz nad dziełami l'abbé Lamennais medytuję i życzę, abys je z uwagą przeczytał*“. Powiedzieliśmy już, że im większy nacisk położymy na reakcjonizm ks. Chołoniewskiego, który mógł być Mickiewiczowi od niego odtrącić, tym silniej uprawdopodobniamy to, że treścią ich rozmów były sprawy religijne, a przyczyną późniejszej wdzięczności i uwiel-

bienia ze strony Mickiewicza, co wyraził Mickiewicz dwukrotnie — ciążenie ks. Chołoniewskiego na ówczesnym stosunku poety do spraw religijnych. Było to ciążenie w kierunku katolicyzmu. Ks. Chołoniewski działał zapewne nie tylko słowem, ale i wpływem na lekturę Mickiewicza. Przecież brał się do tłumaczenia *Essai sur l'indifférence en matière de religion* ks. Lamennais'go,⁴⁴ a więc tego dzieła — jedynego dotąd spod pióra Lamennais'go — które zasługuje na to określenie (4 tomy, 1817—1823). Mickiewicz stwierdza, że nad nim medytuje; widać, że je traktuje bardzo poważnie i że odsłania mu ono jakieś ważne strony, skoro usilnie zaleca jego lekturę powierzchownemu w religii, jak zresztą we wszystkim, Odyńcowi.

Czym to dzieło mogło uderzyć Mickiewicza? Wiemy, że zasadniczą trudnością Mickiewicza w nagięciu się do życia religijnego był konieczny — jego zdaniem — a jemu niedostępny, akt pokory rozumu. Otóż tej strony zagadnienia religijnego dotyczyło przed wszystkim dzieło Lamennais'go. Autor gorąco uzasadniał rozumową rację poddania się poglądom religijnym o zasięgu uniwersalnym, poddania się, w imię rozumu powszechnego, autorytetowi Kościoła. To stanowiło zasadniczy trzon doktrynalny jego książki.⁴⁵

Takie postawienie sprawy musiało istotnie leżeć w płaszczyźnie wewnętrznych trudności Mickiewicza, jej rozwiązanie musiało być dla niego pierwszorzędnej wagi, skoro zdołało przygłuszyć sprzeciw wobec pewnych wniosków autora, obych chyba zupełnie nastawieniom Mickiewicza. Ks. Lamennais bowiem z nauki o autorytecie Kościoła wyciągał wniosek, że Kościół ma naturalne prawo dominacji nad świecką władzą. Konsekwencją tego wniosku było twierdzenie, że błędem jest wszelkie przymierze ołtarza z tronem, ponieważ katolicyzm, ponieważ Kościół na tym traci. Było to z pozycji ultramontanizmu uderzenie we francuski gallikanizm, będący faktem od czasów Ludwika XIV. Uderzenie to w niczym nie podważało ówczesnego monarchizmu i legitymizmu autora — podobnie jak znane nam skądinąd jego zastrzeżenia pod adresem ceny, za jaką Ludwik XVIII odzyskał tron. Skoro profeudalizm Lamennais'go nie mógł z *Essai* przemawiać do Mickiewicza — to musimy przyjąć, że przemawiał do niego szeroko i z temperamentem pisarskim wyłożony religijno-filozoficzny aspekt książki.

⁴⁴ Por. J. Kallenbach, *Adam Mickiewicz*, t. I, 1926.

⁴⁵ Lamennais powiada np. w *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, t. II, s. 186 i ns: „...l'autorité est le moyen général offert aux hommes pour discerner la vraie religion, de sorte que la vraie religion est incontestablement celle qui repose sur la plus grande autorité visible”. Odrzuca więc Lamennais uczucie i indywidualny rozum na rzecz przekonania ogólnego i autorytetu. Trzeba zaznaczyć, że *Essai*, chociaż wywarło w swoim czasie olbrzymi wpływ, nie było dziełem znakomitego teologa; brak w tej apologii np. omówienia dogmatu świętych obcowania. Mimo to ks. Lamennais nie spotkał się na razie z krytyką. O życzliwej recepcji w Kościele jego dzieła świadczy drobny, ale wymowny szczegół. Portret jego znalazł się jako jedyny obraz — nie liczymy krzyża — w gabinecie papieża Leona XII. — Dopiero o wiele później, wtedy gdy Lamennais miał już za sobą swoją klęskę jako redaktor „Avenir” i autor *Paroles d'un croyant* zaszła — w jego pojęciu — konieczność obrony *Essai*. Obrona ta odśladania niebezpieczne doktrynalnie założenia *Essai*. Lamennais powiada: „nous soutenons qu'en toutes choses et toujours, ce qui est conforme au sens commun est vrai, ce qui lui est opposé est faux; que la raison individuelle, le sens particulier peut errer, mais que la raison générale, le sens commun est à l'abri de l'erreur”. (*Défense de l'Essai sur l'indifférence en matière de religion*, *Oeuvres complètes* de F. de La Mennais, t. 5, 1836—1837, s. XVIII).

⁴⁶ M. Jastrun, dz. cyt., s. 171—172.

ki, ukazującej akt pokory rozumu jako konsekwencję zdrowej postawy rozumowej.

Oczywiście, omawiany list Mickiewicza do Odyńca bynajmniej nie świadczy jeszcze o przekonaniowym wówczas stosunku Mickiewicza do katolicyzmu, a tym samym o jego konsekwencji dla praktyki religijnej. Nie odnajdziemy w ówczesnych listach Mickiewicza informacji o tym, że przystąpił do Sakramentów św., co nie znaczy, oczywiście, że do nich nie przystąpił. Informacje o tym fakcie, oznaczającym przekonaniowy i konsekwentny dla praktyki życiowej stosunek do katolicyzmu, czerpią dawniejsi badacze nie ze źródeł bezpośrednich. Jak dalece wydają się one jednak wiarogodne, dowód w tym, że i M. Jastrun staje na tym stanowisku, zresztą przypuszczając, że Mickiewicz decyduje się na to pod wpływem zamętu duchowego, pod wpływem bolesnej samotności, sam niebardzo wiedząc, dlaczego to czyni. „*Samotności tej nie mógł zmniejszyć fakt nawet dla niego samego nie dość jasny. Po wielu latach wolnych od praktyk religijnych wypowiadał się. Klęcząc u konfesjonalu myślał o Marcelinie.*“⁴⁶

Jeśli jednak w miesiącach, które nastąpiły po nowemberze 1830 r., brak bezpośredniego stwierdzenia w listach Mickiewicza jego praktyki religijnej — to nie brak w nich wzmianek świadczących, że teraz jest on człowiekiem wierzącym.

Jeśli na upartego moglibyśmy uważać za frazeologiczny wpływ wierzącego otoczenia taką wzmiankę w jego liście do F. Malewskiego z 20.XI 1830: „*Jak to ustawicznie człowiek nierad z siebie zmienia chęci i żądania, i wielki to dowód dobroci Boga, że bezkarnie puszcza takie umysłowe kaprysy*“ — to charakter stwierdzenia pewnego konkretnego faktu ma oświadczenie Mickiewicza w francuskim liście do Anastazji z Chlustinów de Circourt z 31.XII.1830: „*Je ne fais à présent autre chose que de courir sans but et de prier le soir.*“ Złączony w jednym zdaniu wyraz rozterki ze stwierdzeniem co-wieczornej modlitwy uprawnia do przypuszczenia, że jednym z motywów zwrotu poety do Boga jest poczucie głębokiego nieszczęścia. Nie zmienia to faktu — praktyki modlitwy, czyli wiary w Boga i życia religijnego poety. Wagę tego stwierdzenia wzmacnia to, że znajduje się ono w tym liście niejako nie *à propos*. Przecież to list gratulacyjny po ślubie Anastazji. Oba momenty: moment rozterki duchowej i moment wiary — stwierdzają i inne wzmianki w listach z tych czasów. W liście do brata Franciszka nie tylko powie poeta, co może mniejsza, marząc o wspólnym zamieszkaniu kiedyś z nim i z Medardem Roztockim, że „*o to się najczęściej modłę do Boga*“, lecz przy zapytaniu, czy stara sługa Elżbieta żyje, doda: „*spodziewam się, że jej coś udzielisz, niech i za mnie się pomodli*“. Mickiewicz sam oddając się modlitwie — podstawie wewnętrznego życia religijnego — wierzy, zgodnie z dogmatem świętych obcowania — w potęgę modlitwy drugich. Da kiedyś temu wyraz w *Dziadach* cz. III.

W sumie końcowy okres pobytu Mickiewicza w Rzymie to okres, w którym na podstawie jego własnych słów stwierdzamy, że żył życiem religijnym w jego katolickim określeniu. Wolno nam przypuścić, że przyczyną przyspieszającą akces przekonaniowy do katolicyzmu był zarówno moment ogólnego nastawienia teoretycznych dla aktu „pokory rozumu“, jak i moment ogólnego nastawienia psychicznego, wobec którego religia jawi-

ła się w roli pożądanej pociechy, w roli czynnika zwalczającego rozterkę. Cokolwiek powiedzielibyśmy w sensie krytyki o dysproporcji tych dwóch spraw — wiemy, że takimi drogami chadzają zbliżenia człowieka do Boga. W cytowanym już liście z Drezna do Julii Rzewuskiej (27.III.1832) — sam Mickiewicz motyw pociechy zwiąże z rzymskim swym stosunkiem do spraw religijnych, odnosząc całą rzecz do wpływu na siebie ks. Chołojewskiego („*Wiele mu winienem, wiele pociechy...*“).

Źródłem rozterki — a przynajmniej czynnikiem jej pogłębienia — była wówczas dla Mickiewicza sprawa powstania i jego własny do niego stosunek. Mickiewicz, którego Konrad Wallenrod „stał się *Belwederem*“ czuł, że „*pars fuit*“ jego wybuchu — i mimo gorzkich doświadczeń dotyczących szans poczyniń zbrojnych obozu rewolucji, które wywiózł z Rosji — czuł się duchowo jego uczestnikiem. Patriotyzm był zasadniczą sprężyną jego chęci udziału w nim, jego świadomości, że jest to naturalnym obowiązkiem Polaka. Co było przyczyną zwlekania z wyjazdem — do dziś nam nie wiadomo, mimo różnorodnych na ten temat domysłów. Chęć udziału i poczucie obowiązku patriotycznego z jednej strony, przyczyny zewnętrzne czy wewnętrzne zwłoki z drugiej — stwarzały rozterkę, bolesną rozterkę, wielokrotnie w korespondencji stwierdzaną rozterkę, sprzyjającą szukaniu religijnej pociechy i w rezultacie przyspieszającą proces przekonaniowego i pełnego zbliżenia do katolicyzmu.

Mickiewicz opóźniający swój wyjazd do kraju, Mickiewicz rwący się ku powstaniu i czymś cofany wstecz — namiętnie nie chce wierzyć w triumfalnie, złośliwie i przed czasem szerzone przez wrogów wieści o klęsce; pragnie, by sprawa ciągnęła się dłużej, jakby chciał, by poczekała na jego przybycie. Jaskrawym wyrazem tego pełnego sprzeczności stanowiska jest list jego do Z. Ankiewiczowej z 26.IV.1831 r. Trudno przypuścić, by nie był wrażliwy, bodaj jedną sferą swojej wewnętrznie skłóconej świadomości, na wszelkie przejawy aprobaty powstania, aprobaty jego słuszności, by jej nie szukał i nie witał jej z entuzjazmem patrioty. Chyba nie można przypuścić, by Mickiewicz, bliski ks. Lamennais z racji jego *Essai sur l'indifférence*, mógł nie zetknąć się z jego „Avenir“ ‘em, który począł wychodzić w jesieni 1830 r., z „Avenir“ ‘em — entuzjastycznym sprzymierzeńcem dążeń wyzwoleniczych ujarzmionych narodów od Irlandii po Polskę. Nigdzie chyba na świecie nie padły tak gorące słowa pod adresem powstania listopadowego jak w artykule młodzieńczego Montalemberta, zamieszczonym w numerze z 12.XII.1830 r. w „Avenir“⁴⁷: „*Nareszcie, rzuciła swój krzyk przebudzenia, nareszcie wstrząsnęła kajdanami i zagroziła nimi swoich ciemnych, dumna i wspaniała Polska...*“ Z pewnością nie był „Avenir“ pismem popularnym wśród „feudalnych“ znajomych Mickiewicza. Że jednak docierało ono do jego rąk — dowód chyba w tym, że Mickiewicz — spiesząc do kraju przez Paryż — postarał się o osobistą znajomość z ks. Lamennais. Na tle znanych nam najgorętszych rozterek

⁴⁷ Prospekt „Avenir“ u ukazał się w pierwszych dniach września 1830 (z datą 6.X). Jako redaktorzy wymienieni zostali wedle ks. Lamennais: ks. Gelbert, ks. Rohrbacher, ks. Lacordaire, Ch. de Caux, A. Bartels, Ch. de Montalembert i d'Ault-Dumenil (L a m e n n a i s, *Affaires de Rome, Oeuvres complètes*, t. XII, s. 69). W rzeczywistości 20-letni Ch. de Montalembert, zachwycony prospektem, zgłosił się w 15 dni po ukazaniu się pierwszego numeru (L. d e V i l l e f o s s e, dz. cyt., s. 67).

Mickiewicza musimy przypuścić, że nie tyle w tej chwili pragnął się zetknąć w osobie ks. Lamennais z apologetą i ultramontaninem, autorem *Essai*, ile z katolikiem, z kapłanem — sprzymierzeńcem sprawy wolności narodów, przyjacielem walczącej Polski — redaktorem „Avenir“ u. Kiedys w Dreźnie wspomni Mickiewicz w liście do Lelewela jego ówczesne lzy nad sprawą polską.

Przesunięcie się ks. Lamennais'go w ramach prawowierności katolickiej z pozycji ultramontanizmu i monarchizmu na pozycję liberalizmu, którego konsekwencją był stosunek Lamennais'go do sprawy polskiej, sycący wiarą w słuszność sprawy krok Mickiewicza ku walczącemu krajowi — musiało wywołać żywe zainteresowanie jego osobą u Mickiewicza, który sam ostatnio przeszedł przez przesunięcie swojej własnej postawy od pozycji życziwej co najwyżej obojętności wobec religii do pozycji katolickiej wiary i praktyki wewnętrznego życia. Ponadto musiał ks. Lamennais interesować naszego poetę jako typ religijny człowieka, który od rozważań doktrynalnych przeszedł do postawy działacza, zajmującego określone stanowisko wobec konkretnych zagadnień społeczno-politycznych. Przecież Mickiewicz przechodzi w wyniku decyzji uczestniczenia w powstaniu od życia dość beczynnego, od życia towarzyskiego, od medytacji nad lekturą, od rozmyślań i modlitw — do życia czynu. Chodziło o zmianę formy życia, o zmianę postawy — i problem w niej — w ramach zagadnienia, które nas tu interesuje — stosunku obu form do treści wiary i jej wskazań. O zmianę postawy i formy przy tożsamości treści. W oczach Mickiewicza autor *Essai* i redaktor „Avenir“ mógł być modelem.

Pospieszmy dodać, że istotnie pomiędzy tymi dwiema formami, w jakich się oczom historii jawi ks. Lamennais, nie ma żadnego — wbrew pozorom — przełomu w istotnych treściach jego przekonań. Ks. Lamennais, który z pozycji ultramontanizmu jeszcze w *Essai* doszedł do przekonania, że dobro katolicyzmu wymaga zerwania aliansu tronu i ołtarza — dostrzegł był, że wolność, której domaga się lud, jest nie tylko sprawą słuszną, jest nie tylko kwestią sprawiedliwości, ale i — zrealizowana jako zasada życia społecznego — warunkiem swobodnego krzewienia się życia katolickiego i szans dla Kościoła podboju dusz. Sprzymierzył się zatem dla obydwóch przyczyn ze sprawą ludu, oddając łamy swego pisma walce o takie sprawy, jak wolność sumienia, wolność nauczania, wolność prasy, wolność zrzeszania się, leżącą przecież w pierwszym planie interesów robotniczych, co zaświadczy niebawem istota zatargu, której konsekwencją była m. in. rozpaczliwa rewolucji lyońska. Stał wówczas Lamennais po stronie wszelkiej walki nowego ze starym, co w porządku społeczno-politycznym wyrażało się w zasięgu spraw wewnętrznych krytyką monarchii lipcowej, w zasięgu spraw pozafrancuskich — sprzymierzeniem z walkami narodowo-wyzwoleńczymi, a w porządku literackim — opowiedzeniem się za romantyzmem przeciw feudalnemu klasycyzmowi.⁴⁸

⁴⁸ Takie stanowisko było uderzeniem w konserwatywną myśl katolicką, wyrażoną np. w *Manuel Catholique*, który identyfikował romantyzm nie tylko z rewolucjonizmem, co słuszne, ale i z protestantyzmem. „Avenir“ staje po stronie W. Hugo w jego batalii o *Hernaniego*, chwali *Marion Delorme*; publikuje wyjątki z *Notre-Dame* przed jej edycją książkową; ogłasza słynny *Hymne aux Morts de Juillet*. Zamieszcza kilka utworów Lamartine'a. A. de Vigny; wprowadza młodziutkiego debiutanta M. de Guérin. Znajduje ciepłe słowa dla Balzaca, Quineta i Micheleta. Tu Monta-

Powiedzieliśmy już, że Lamennais nauczył wówczas Mickiewicza, jak w ramach prawowierności katolickiej łączyć z bojowością katolicką aktywną postawę antyfeudalną. Powiedzieliśmy również, że zbliżył Mickiewicza do ks. Lamennais z czasów „Avenir”⁴⁰ u jego entuzjazm dla sprawy powstania. Mickiewicz wziął niejako z jego rąk błogosławieństwo ze strony katolicyzmu dla rewolucji listopadowej, błogosławieństwo, którego mu pewnie brakowało jako katolikowi w nastrojach profeudalnych kół związanych z polityką Watykanu w czasie jego pobytu w Rzymie. Katolicyzm jednak, chociaż podjęty z przekonania, praktykowany życiem religijnym, uzgodniony z postawą antyfeudalną i patriotyczną — nie przeorał rogatej natury Mickiewicza do tego stopnia, aby w jego posunięciach życiowych, w jego życiu osobistym stać się siłą hamującą to, co sam — niezależnie nawet od kryteriów religijnych — oceniał jako zło. Dla sumienia katolika rysują się te sprawy w kategoriach pokusy, grzechu i dalszych jego konsekwencji dla życia duchowego. Odnajdziemy je ujęte w te kategorie w życiu i twórczości Mickiewicza w czasach drezdeńskich.

Mickiewicz dążąc ku powstaniu zatrzymuje się zbyt długo w Poznańskim, być może z racji trudności, których dziś w pełni nie możemy rozszyfrować i ocenić; żyje tam życiem „roślinnym” i życiem poety fetowanego przez sfery ziemiańskie;⁴¹ wdaje się w romans z zakochaną w nim mężatką. Romans dodatkowo nabiera dla poety gorzkiego posmaku tej okoliczności, jaką był brak akcesu do dogasającego już wówczas powstania; gorzkiego posmaku sprzeniewierzenia się, także w opinii niektórych osób, własnym zamiarom, które go przywiodły w Poznańskie. Toteż obie te sprawy obejmie niebawem jeden ból, jeden wyrzut sumienia, kiedy wraz z fałdą emigracji powstanowej znalazł się poeta w Dreźnie. Płodem tego wyrzutu sumienia — abominacja dla heroiny romansu, ciężko z czasem odchorowana, gdy przyszło się poecie odżegnywać od jej dalszych planów pod jego adresem.

Mickiewicz w Dreźnie to człowiek na wewnętrznych torturach, wzmożonych przez styczność z powstańcami, urastającymi we własnych oczach i w oczach poety na herosów i męczenników sprawy polskiej. Nie trzeba było krytycyzmu w formie złośliwości niejednego z nich, aby rozpętać w Mickiewiczu mękę wewnętrzną. Męka ta zarysowała się w kształcie wyrzutów sumienia. Mickiewicz znalazł na wskroś ciężką sprawę wyrzutu sumienia wraz z jej szeroką odnośnością. Decydowała o tym jego natura etyczna, o której tak pięknie mówi M. Jastrun, aktywna w tym względzie niezależnie od jego stosunku na danym etapie życia do spraw religijnych. Zabrzmiała ona na odcinku spraw erotycznych jeszcze w *Pożegnaniu*:

„Ale mi drogo każda kupiona pieścizna,
Na wagę duszy mojej pokojem żywota...”

Jeszcze w liście do Odyńca z Moskwy (marzec 1826) daje Mickiewicz wyraz głębokiemu rozumieniu męki wyrzutów sumienia, gdy zapoznaje pu-

lambert ogłasza artykuł o Novalisie. „Avenir” znajduje miejsce dla krótkich sprawozdań teatralnych. Wreszcie sam Lamennais pisze artykuł o wolności w twórczości literackiej. Do atmosfery literackiej „Avenir”⁴⁰ u grawituje w pewnym momencie Chateaubriand, a silnie jest z nią związany Sainte-Beuve (por. L. de Villeneuve, dz. cyt., s. 75—76).

⁴⁰ Por. J. Kleiner, Mickiewicz, t. II, cz. I, 1948, s. 230 i ns.

staka-literata z opowiadaniem z czasów Konwentu, wedle którego punktem szczytowym kary, jaka może spotkać winowajcę, jest wyrzut sumienia. „Owoż historia nie do ballad wprawdzie, ale pełna prawdy, ile pamiętam, doskonale opisana, a co większa koniecznie ciekawy: jakoby Opatrzność nie mogła ciężiej ukarać winowajcy, jak zostawiając go męczarniom sumienia.“

Obecnie, w Dreźnie, sam doświadcza męki wyrzutów sumienia. Mamy tego dowód w jego liście do Julii Rzewuskiej, dramatycznym przy powściągliwości słowa. Charakteryzuje w nim poeta swój stan duchowy z ostatniego roku, akcentując aktualny koloryt swego do niego stosunku, koloryt wyrzutu sumienia. Powie Mickiewicz: „Cały rok od wyjazdu z Włoch był tak okropny, że boję się myśleć o nim, jak o chorobie albo o złym uczynku, lubo Pani nie zrozumiesz mocy tego porównania.“⁵⁰ Nie jest rzeczą przypadku, że jest to ten sam list, w którym mówi o pociesze. chwilach szczęśliwych i nowym widoku świata, które zawdzięcza ks. Choloniewskiemu. Ujawnia nam to, że Mickiewicz przeżywa swoją mękę, swoje wyrzuty sumienia, w aurze katolickiego rozumienia tych spraw. Zresztą Mickiewicz, jak zawsze każdy katolik z przekonania, przeżywa wszelką swoją winę jako winę sprzeniewierzenia się zasadom, które wyznaje. Mickiewicz czuł się upokorzony przez swoje winy nie tylko jako człowiek i patriota, lecz także jako katolik. Ale właśnie prawda katolicka, która tak silnie określa i piętnuje grzech i mobilizuje wobec niego sumienie — daje sposoby wewnętrznego przezwyciężenia go przez żal, wyznanie, poprawę, zadośćuczynienie. Konsekwencja wobec własnej wiary i gest samoratownictwa — rzuca Mickiewicza w pulsujący aktywnością przeżyć stosunek do wiary. Z tego stanu duchowego — ze stanu duchowego, w którym winy człowieka rysują mu się jako grzech obrażający Boga — wyrasta *Rozmowa wieczorna*, wyznanie i akt skrucy przed Bogiem. Jego miłosierdzie przynosi ulgę męce grzesznika, wobec której drugi człowiek jest bezradny.

„Gdy północ wszystko w ciemnościach zagrzebie
I czuwa tylko zgrzyzota i skrucha
Z Tobą ja gadam!
Kiedym bliźniemu otworzył myśl chora
I wątpliwości raka, co ją toczy,

⁵⁰ Nie można wykluczyć, że męka wyrzutów sumienia, którą w powyższym liście wyraził Mickiewicz zestawieniem: choroba — zły uczynek — skierowała go do Heinrotha, owego „Heinreicha“, o którym mówi z wdzięcznością w pierwotnej redakcji *Ksiąg*. Heinroth, nadworny lekarz domu saskiego, tylko ubocznie był autorem licznych mistyczno-filozoficznych dzieł, z których treścią zaznajomił nas S. Łempicki. Oficjalnie był wybitnym i wielce cenionym lekarzem-psychiatrą, który przeszedł do historii tej gałęzi medycyny. Otóż jedną z czołowych jego tez jako psychiatry, tezą, która przeszła do encyklopedycznych o nim wzmianek (np. „Wielki Brockhaus“), jest teza, że wyrzut sumienia jest podstawowym źródłem choroby duchowej (z gruntu różnej od chorób o przyczynach somatycznych). Można przypuścić — a tego jednego przypuszczenia nie bierze pod uwagę S. Łempicki — że Mickiewicz czując się fatalnie psychicznie zwrócił się do niego jako lekarza. Oczywiście nie przeczcy to przypuszczeniu, że zainteresował go w Heinrothie mistyk-filozof, który wywarł wpływ na odpowiedniej partii *Dziadów drezdeńskich*; być może jednak, że to lekarz zalecił Mickiewiczowi — siebie mistyka.

*Zły wnet ucieczką ratował się skora,
Dobry zapłakał, lecz odwracał oczy.
Lekarzu wielki! Ty najładziej widzisz
Chorobę moją, a mną się nie brzydzisz.*

*Gdym wobec bliźnich dobył z głębi duszy
Głos przeraźliwszy niżli jęk cierpienia
Głos wiecznie grzmiący w piekielnej katuszy,
Cichy na ziemi — głos jego sumienia,
Sędzio straszliwy! Tyś ognie rozdmuchał
Sumieniu złemu — a Tyś mnie wysłuchał.“*

Ze względu na autentyzm przeżyć, którym *Rozmowa wieczorna* daje wyraz, można przypuścić, że powstała ona w ciągu marca 1832 r. Wskazuje na to także pewien moment stylistyczny, zbliżający jej frazeologię do niektórych chwytów stylistycznych w listach z tego czasu. W liście do Lelewela z 23.III.1832 r. znajdziemy metaforę, za pomocą której charakteryzuje Mickiewicz demoralizację francuskich stronnictw: „*rak toczy ich serca*“. Ta sama metafora służy autorowi *Rozmowy wieczornej* dla charakterystyki stanu własnego ducha.

Sądźmy, że *Rozmowa wieczorna* jest z wierszy parysko-drezdeńskich wierszem najwcześniejszym, względnie że powstała w tym samym czasie, co wiersz *Mędracy*, w którym atak na mędrców zdaje się reasumować paryskie doświadczenia Mickiewicza i obecne jego obserwacje dotyczące francuskiej burżuazji rządzącej monarchią lipcową, a wyrosłej na filozoficznych tradycjach Oświecenia. Uprawnia do tego przypuszczenia choćby list do Lelewela, zawierający ostrą krytykę sił politycznych rządzących Francją, a sprzymierzonych z feudalizmem, sił obcych i wrogich sprawie polskiej. Z *Rozmową wieczorną* wiąże *Mędrców* analogiczna treść dogmatyczno-mistyczna: sprawa cierpień, jakie człowiek zadaje Odkupicielowi.

Ta sama treść mistyczna wiąże te dwa utwory z *Arcymistrzem*, z tym że krzywdy od człowieka doznaje Chrystus na drodze swej działalności nauczycielskiej, której boskości zaprzecza człowiek dostrzegłszy człowieczeństwo — podległe cierpieniu — Boga.

„Dotąd mistrz nazbyt wielkim był dla świata.

Dziś świat nim gardzi, poznaawszy w nim brata.“

Treść ta dotycząca drugiej Osoby Boskiej wiąże się z treścią dotyczącą Osoby Pierwszej. Zapoznany jest w swej boskiej działalności twórcyjskiej Ojciec, tak samo jak zapoznany jest w działalności nauczycielskiej Syn. Z tych treści religijnych wysnuwa Mickiewicz pocieszenie dla zapoznanego przez ludzi poety. — Owo zestawienie Boga z człowiekiem wydaje się — nie tylko W. Kubackiemu — znakiem zatraćy proporcji spraw, w konsekwencji błędem artystycznym utworu. Oczywiście, że dziś może nas to razić. Trzeba jednak patrzeć na rzecz historycznie. Takie zestawienie wynika z owego najwyższego mniemania epoki o poecie — twórcy i wieszczu — z mniemania, o którego postępowej funkcji w rewolucyjnym romantyzmie mówiliśmy poprzednio. Natchniony poeta kontaktuje się z Bogiem. Motyw pro-

metejski, również niedawno pełniący funkcję postępową — każe poecie mówić z Bogiem, sprzeczać się z Nim, sięgać po część Jego władzy. Nie oznacza on — oczywiście — braku wiary, nie przeczy religijności; walczyć z Bogiem to znaczy także — wierzyć w Boga. Mickiewicz — ujawniając w *Części III Dziadów* krytycyzm wobec obozu rewolucjonizmu szlacheckiego — tym samym musi przeciwstawiać się uroszczeniom prometejskim upajającym jednostkę wiarą w jej tytanizm, w jej wspaniałe osamotnienie, w jej gest heroiczny dla ludu — bez ludu. Czyli Mickiewicz — jak zdarza się to często — korzysta z postępowej w niedawnej przeszłości tradycji prometeizmu — aby mu się przeciwstawić z pozycji zdecydowanego przez nowy etap historii — kroku postępowego. Krytykę prometeizmu ułatwia mu religijne rozumienie ograniczonych sił jednostki, sens pokory i wartość pokory. Prometejską dumę, która w jego wierszu zburzyła dystans Boga i poety — ukróca przykładem Boga, także zapoznanego przez człowieka. Dodajmy jeszcze, że religijne życie z Bogiem, wytwarzając *sui generis* poufałość mistyczną, współdziałało w ustaleniu owej rażącej nas dziś dysproporcji.

Życie się mistyczne z Bogiem, owo poddanie mu siebie — wynikało na toku procesów duchowych poety z woli zalecenia męki wyrzutu sumienia, a które szło w parze z ostrą krytyką racjonalizmu, jeszcze ciągle będącego na usługach panującego, a wrogiego politycznego porządku rzeczy — owo życie się mistyczne z Bogiem równało się w praktyce wewnętrznej samego poety spotęgowaniu aktywności emocjonalnej. Moment emocjonalności, tak znamienne charakteryzujący epokę, określił u Mickiewicza wówczas formę jego religijności. Mówiliśmy już o nalocie fideistycznym jego stosunku do wiary i o tym, że manifestem fideizmu zdaje się nam dzisiaj być wiersz *Rozum i wiara*, co określa stosunek do niego krytyczny dzisiejszego katolika.

Ale i ta fideistyczna forma religijności poety nie była — wbrew pozorom — wyrazem przewyciężenia odpornej natury poety. Uczuciowa interpretacja stosunku do wiary, uczuciowe współzycie z Bogiem nie oznaczało likwidacji w samym poecie tego rysu duchowego, który z głębokim realizmem przypisał jako charakterystyczny szlachetnym, ale bezsilnym wobec historii rewolucjonistom szlacheckim. Rysu — pychy. Zdołał wyrazić jej krytykę w *Arcymistrzu* i w *Części III Dziadów*; zdołał myślowo przewyciężyć apoteozę prometeizmu — nie zdołał go przewyciężyć w sobie, nie zdołał przewyciężyć własnej pychy. Wyrazem tego — właśnie wiersz *Rozum i wiara*, który jest zupełnie wyjątkowym okazem trawestacji zwykłej pychy w „pychę mistyczną“. Akt pokory przed Bogiem, fakt mistycznego życia z Bogiem — prowadzi poetę do autoapoteozy, w której nie brak żadnego elementu dawnego prometejskiego określenia wielkości poety. Mamy jego dumne wyniesienie na wyżyny, wzniosłą samotność, większe przenikanie istoty wszelkich rzeczy, odcień pogardy dla „niskich ludzkości obszarów“.

„Panie! mą pychę duch pokory wzniecił —“

Ten, który depce pychę mędrców — w pysze wznosi się ponad nich, usurpując sobie w swym wyniesieniu — sankcję Boga. Z „pokornych“ wyżyn „mistycznej pychy“ rządzi Bogiem, zapala Jego gromy.

„Przejrzałem niskie ludzkości obszary
Z różnych jej mniemań i barwą i szumem...

— — — — —
A promień Wiary, którą Niebo wznieca,
Topi Twe krople, zapala Twe gromy...”

Dalszy tok dewiacji fideistycznej, karmionej bardzo różnitą lekturą mistyczną — zaprowadzi z czasem Mickiewicza do rozchwianej doktrynalnie towiańszczyzny.

Tymczasem jednak spostrzegł się chyba poeta, że „z grzechów popadł w nowe grzechy”. Wyrazem podzwignięcia się z nich zdaje się być usposobienie, któremu da kiedyś wyraz w liście z 16.XII.1833 r. do Kajsiewicza i Rettla; list ten wydaje się nam repliką na dawniejszy wiersz *Rozum i wiara*. Powtórzą się tutaj te same elementy obrazowe, w innym jednak odniesieniu. Tam siebie ręką Pana ustroił w wszelakie blaski:

„Kiedy rozumne, gromowładne czoło
Zgiąłem przed Bogiem, jak chmurę przed słońcem.
Pan je wzniósł w niebo, jako tęczy koło,
I umalował promieni tysiącem.”

Tutaj, w liście, powiada: „Nie nazywajcie mnie proszę, nauczycielem; jest to tytuł straszny i ciężki na moje barki. Serce wasze potrzebuje kochać i szuka doskonałości, więc ubieracie w doskonałość bliźnich waszych, zło-cząc ich i zdobyć promieniami. Strzeżcież się tego; zachowajcie złoto i blask Bogu i Kościołowi, a dla bliźnich miejcie tylko zawsze szatę miłosierdzia, aby okryć ich nagość.” List ten, zawierający jeszcze jedno stwierdzenie ze strony Mickiewicza jego katolicyzmu i przynależności świadomej do Kościoła — stanowi jakby rewokację stanowiska „pychy mistycznej”, w którą zapędził go w Dreźnie jego fideistyczny w kolorycie mistycyzm, sprowokowany poczuciem winy i wolą pocieszenia. Na tej drodze „pycha mistyczna” stała się duchową przeciwwagą wobec poczucia poniżenia. Równocześnie list do Kajsiewicza i Rettla jest rewokacją drugiego aspektu jego ówczesnej postawy religijnej, skryształizowanego w tychże mękach sumienia: z woli poprawy, z woli ekspiacyjnej służby sprawie, z woli zadośćuczynienia za czas inercji podczas powstania zrodziła się na tle postawy religijnej poety jego ambicja wodzowska, której dał wyraz *Księgami narodu i pielgrzymstwa polskiego*.

Aktywna natura Mickiewicza nie mogła się bowiem pogodzić na dłużej ze stanem wewnętrznej prostracji. W kategoriach religijnych oznaczało to przewyciężenie grzechu — odejściem od niego i zadośćuczynieniem. Da temu na pół laicko wyraz w parokrotnie cytowanym liście do Lelewela z Drezna (23.III.1832): „Bóg nie pozwolił mi być uczestnikiem jakimkolwiek w tak wielkim i płodnym na przyszłość dziele. Żyję tylko nadzieją, że bezczynnie ręki na piersiach nie złożę.” — Pragnie działać. Kierunek tego działania w ramach sprawy polskiej — to służba sprawie polskiej bez oglądania się na koniunkturę w Europie, opór wobec porządku feudalnego i sprzymierzonych z nim rządów burżuazyjnych we Francji, wiara w wielkość narodu polskiego i jego wielostronne posłannictwo. „Może nasz naród

jest powołany opowiadać ewangelią narodowości, moralności i religii.“ Mickiewicz formułuje tutaj pewien program religijno-społeczno-polityczno-utopijny; przedstawia go Lelewelowi, a wobec braku z jego strony odzewu sam bierze się do jego realizacji — słowami *Ksiąg*. Przemawia — z pozycji wodzowskich. Zwracaliśmy już uwagę, że w tym samym liście do Lelewela ujawnia się oficjalnie — czyż można oficjalniej i odpowiedzialniej niż wobec przewodniczącego Komitetu Narodowego Polskiego — jako katolik i to katolik pragnący działać z przekonaniowych pozycji katolickich. Powie: „...na katolicyzmie trzeba grunt położyć“. Powołuje się przy tym na łzy ks. Lamnais'go, jedyne, które *ex re* sprawy polskiej widział we Francji. Zjednoczenie w płaszczyźnie działania sprawy katolickiej ze sprawą społeczno-polityczną redaktora „Avenir“ — u znalazło swój odpowiednik w Mickiewiczowskim programie zjednoczenia sprawy katolickiej ze sprawą społeczno-polityczną, przede wszystkim narodową. Program Mickiewicza w stosunku do programu „Avenir“ — u stanowił pewne odchylenie, a to z racji centralnej w nim pozycji sprawy narodowej, przygłuszającej nacjonalistycznie problematykę społeczną. Niemniej związek o sensie genetycznym obu tych akcji jest niezaprzeczalny, chyba że zechcemy zaprzeczyć słowom Mickiewicza. Wpływ dwukrotny i dwojaki Lamennais'go na Mickiewicza wyraził się zapewne także dodatkowo zapatrzeniem Mickiewicza w wodzowską rolę redaktora „Avenir“ — u. Logicznym jest przypuszczenie, że wodzowska ambicja Mickiewicza w *Księgach* zahaczona jest o model wodzowskiej roli dla pewnego nurtu myślowo-praktycznego, dla „chrześcijańskiego socjalizmu“ ks. Lamennais, dla „chrześcijańskiego socjalizmu“ pączkującego już przy pełnej, jeszcze wówczas niekwestionowanej, prawowierności Lamennais'go wobec Kościoła — na łamach „Avenir“ — u.

Powtórzmy w ostatnim słowie: Mickiewicz w obchodzącym nas okresie — w okresie szczytowym swojej twórczości — był katolikiem z przekonania, jawnie się przyznającym do swego katolicyzmu i dążącym do dania mu wyrazu w życiu wewnętrznym i w działalności społecznej. Był katolikiem mimo błędów osobistego życia, mimo specyficznego nalotu fideistycznego w swojej religijności — nalotu fideistycznego, zdecydowanego przez epokę i jeszcze wówczas nie skorygowanego autorytatywnie przez Kościół. Forma jego postawy religijnej, forma jego wewnętrznego życia religijnego ulegała w toku tych lat przemianom i modyfikacjom, dwoiła się w swych aspektach, na co wpływały zewnętrzne okoliczności jego życia, odbijające się silnie w jego życiu wewnętrznym na jego religijnie pojętym wówczas poczuciu odpowiedzialności za udział w życiu, za postępowanie i postawę.

Na drodze zbliżenia Mickiewicza do zagadnień religijnych i życia religijnego stanął najpierw sympatyk ruchów wolnościowych, mason i mistyk, kryształowy charakterem człowiek. — Oleszkiewicz. Mickiewicza — już obznajmionego dzięki Oleszkiewiczowi i lekturze z zagadnieniami religijnymi — skierował na drogę ich precyzacji katolickiej ks. Chołoniewski, choćby przez to, że zwrócił mu uwagę na dzieło ks. Lamennais'go *Essai sur l'indifférence*. Ciężkie okoliczności osobistego życia w ostatnim okresie pobytu w Rzymie sprawiły — oczywiście katolik nie zapomni tutaj o łasce Bożej, o czym pamiętał Mickiewicz, i o gotowości człowieka do jej przyjęcia — że pomoc argumentów apologetycznych okazała się w praktyce skuteczna. Ks. Lamennais po raz drugi zaważył na katolicyzmie Mickie-

wicza jako redaktor „Avenir“ ‘u. Po raz trzeci jako wódz pewnego kierunku myślowo-praktycznego, gdy Mickiewicz ekspiacyjnie — jeśli idzie o osobiste przeżycia — podjął rolę wodzowską wobec emigracji na kartach *Ksiąg*. Wierność katolicyzmowi nie zabiła wówczas w Mickiewiczu jego krytycyzmu wobec polityki Kościoła, czemu — oczywiście z katolickich pozycji wewnętrznych — dał wyraz listem do Grzegorza XVI, w odpowiedzi na potępienie powstania. Poza wpływem ks. Lamennais’go pozostał drugi aspekt rozwojowy religijności Mickiewicza, aspekt o kolorycie fideistycznym, zgodnym z duchem wieku, syconym różnorodną lekturą mistyczną — aspekt, który kiedyś znajdzie swój dalszy wyraz w towianizmie i w warstwie religijnej utopiijnego socjalizmu Mickiewicza.

Próbę rekonstrukcji toku ewolucyjnego religijności Mickiewicza w obchodzącym nas okresie oparliśmy na najprostszej interpretacji jego *expressis verbis* sformułowanych stwierdzeń. Celowo pozbywamy się świadectw innych niż słowo samego Mickiewicza. Sądzymy, że pietyzm dla genialnego poety i wielkiego człowieka wymaga szacunku dla jego słów. A przytoczone w nich stwierdzenia mówią jasno, że Mickiewicz w tym czasie staje się katolikiem z przekonania i postawy, że uważa się za katolika z pełną wolą prawowierności wobec Kościoła, którego nauki nie uważa za sprzeczną z orientacją postępową w sprawach społecznych, politycznych, narodowych, przy czym nie identyfikuje postawy katolickiej ze ślepą aprobatą rozstrzygnięć politycznych Kościoła. Obiektywnie nic w omawianym okresie nie świadczy przeciw prawowierności.

Wobec tego przeciwstawiamy się jasno i wyraźnie stanowisku, które wobec sprawy katolicyzmu w tym okresie Mickiewicza zajęli W. Kubacki i S. Żółkiewski. Uważamy, że przywrócenie wagi oświadczeniom Mickiewicza, jasne spojrzenie im w oczy, sprzeczne z przemilczeniami jednych, a odwracaniem prostej wymowy drugich — jest także dyktatem postulatów filologii, kwestią liczenia się z faktami i wiarygodnymi źródłami, czego żąda metodologia marksistowska.

O ile niewątpliwie zadaniem nauki jest obalanie legend i mitów—to równie niewątpliwie nie jest jej zadaniem tworzenie w miejsce dawnych mitów—mitów nowych. Mitem w świetle wiarogodnych źródeł, jakimi są oświadczenia Mickiewicza—jest Mickiewicz-ateista, Mickiewicz-a-katolik. Mickiewicz obcy w tym czasie lub wrogi katolicyzmowi. Opinia publiczna, która ufa nauce, podda się ostatecznie — może niechętnie, jak to było przy obaleniu legendy o matce Makrynie Mieczysławskiej — ale jednak podda się nawet niemiłym sobie orzeczeniom nauki, jeśli te orzeczenia będą istotnie naukowe. Nie da się jednak karmić jednym mitem w miejsce dawnego mitu.

Niewątpliwie katolickiej opinii nie byłoby łatwo pogodzić się z Mickiewiczem a-religijnym, z Mickiewiczem przekonaniowo obcym katolicyzmowi czy jemu wrogim, ale i to by przyjęła, gdyby to była prawda. Nie jest to jednak prawda — i to w oczy pragniemy powiedzieć nowoczesnym naukowcom-mitologom, także i przede wszystkim w imię obowiązujących nas wszystkich zasad postępowania naukowego.

ALEKSANDER ROGALSKI

ZWIERCIADŁA DEKADENCJI

ZACHODNIO-EUROPEJSKI ŚWIAT MIESZCZAŃSKI
I KAPITALISTYCZNY W POWIEŚCIACH TOMASZA MANNA,
ROGERA MARTIN DU GARD I JOHNA GALSWORTHY'EGO

Współczesne literackie diagnozy
mieszczaństwa

W żadnym gatunku literackim wstrząsy, napięcia i schorzenia świata, który zwykło się określać mianem świata kapitalistycznego, nie stały się tematem tak popularnym, tak uporczywie podejmowanym i z tak bogatymi wynikami opracowywanym jak w powieści. W mniejszym lub większym stopniu, w postaci bezpośredniej lub pośredniej, na planie pierwszym lub też dalszym występuje on niemal w każdej wybitniejszej powieści współczesnej. Wyraz monumentalny zaś znalazł jak dotąd również w niemałej ich liczbie.

Trudno jest wybrać spośród tego *embarras de richesses* choćby kilka tylko, by uczynić je przedmiotem rozważań i badań z punktu widzenia ich typowości dla zjawiska kryzysu i rozkładu kultury mieszczańskiej czy też w ogóle zachodniej kultury kapitalistycznej. Istota rzeczy jednak mieści się w tym, czy zademonstrowane dzieła spełniają zasadniczy warunek i istotnie na planie pierwszym stawiają sobie za zadanie ukazanie obrazu warstwy przewodzącej w danym współczesnym społeczeństwie zachodnim lub narodzie, do którego przynależy autor.

Sądzę, że warunek ten spełniają następujące dzieła, którymi pragnę się bliżej zająć i które pragnę z sobą zestawić. Są to powieści Tomasza Manna: *Buddenbrookowie*, *Czarodziejska góra* i *Doktor Faustus*, cykl powieściowy Rogera Martin du Garda *Rodzina Thibault* i cykl powieściowy Johna Galsworthy'ego *Saga rodu Forsytów*. Wszystkie te dzieła dają literacki wyraz procesów rozkładowych, zachodzących w łonie warstwy mieszczańskiej trzech narodów, które odgrywają czołową rolę w Europie zachodniej i które budzą w nas bardzo duże zainteresowanie: Niemiec, Francji i Anglii.

Oczywiście, jeśli reprezentatywność w tym względzie Tomasza Manna i Johna Galsworthy'ego wydaje się rzeczą bezsporną, to wybór Martin du

Garda można by w pewnej mierze kwestionować. Nie dlatego, że choć odznaczony nagrodą Nobla posiada mniejszą rangę pisarską niż obydwaj wymienieni, ale także dlatego, że jako analityk i diagnostyk mieszczaństwa francuskiego posiada on poważnych konkurentów, nawet jeśli pominąć pisarzy w rodzaju Mauriaca, Bernanosa czy André Maurois, w których twórczości problematyka społeczna zajmuje niepoślednie miejsce, a ograniczyć się tylko do osiągnięć epickich, zakrojonych na największą miarę. Zmusza to nas do zwięzłego choćby uzasadnienia walorów Martin du Garda.

Impulsy twórcze wziął on od Romain Rollanda, którego *Jan Krzysztof*, pierwszy w literaturze francuskiej *roman-fleuve*, stał się wzorem i zachętą dla całej plejady pisarzy w podejmowaniu równie rozległych przedsięwzięć literackich. *Jan Krzysztof* mieści również krytykę społeczeństwa francuskiego, ale bardziej niż społecznym obrazem epoki jest on płomiennym manifestem wiary i entuzjazmu, skierowanym ku epoce, która była przeżarta sceptycyzmem i obozwładniona znużeniem. Duchem rollandowskim Martin du Gard nie był w stanie się przejąć: kształtowany pod wpływem scientyzmu dziewiętnastowiecznego ten archiwista-paleograf ponad żarliwość i uniesienia poetyckie prozelity ewangelii humanitaryzmu i braterstwa międzynarodowego przekładał drobiazgową dokumentacyjność naturalistów ze szkoły Zoli. Młodszy o kilkanaście lat od autora *Ziemskich pokarmów*, zaraził się jego ideałem bezwzględnej szczerości i głęboką niechęcią do obiegowej moralności i konformizmu socjalnego w imię indywidualizmu, który jednak nie wyklucza ofiarnej pracy dla drugih. Ukazywania intymnych przeżyć człowieka w sposób, który łączy realizm przedstawienia z wibracją prawdziwego wzruszenia i z sugestywnym liryzmem, nauczył go również Gide.

Główne dzieło Martin du Garda powstawało w ciągu długich lat: pierwszy tom pojawił się w 1922 r., a ostatni w 1940 r. Stało się ono — chronologicznie biorąc — drugim po *Janie Krzysztofie*, a pierwszym po *W poszukiwaniu utraconego czasu* Prousta przykładem „powieści-rzeki” czy „powieści-cyklu”, która załadni literaturę francuską w międzywojennym dwudziestolecu.

Również dzieło Prousta ukazuje mechanikę socjalnych form, również ono oddaje życie patrycjatu z jego specyficznymi francuskimi cechami oraz życie najbardziej ekskluzywnej arystokracji, która stanowiła świat niedostępny zarówno dla Balzaka, jak i dla Bourgeta. A jednocześnie dzieło to zawdzięcza swój byt luksusowi, w jakim żył jego autor: uwolniony od trosk materialnych, mógł on w ciągu długich lat spokojnie budować skomplikowany i subtelny świat swej sztuki. Tych uwarunkowań społecznych nie zaprzecza, lecz przeciwnie, jeszcze je podkreśla okoliczność, którą Ernest Robert Curtius sformułował w następującym zdaniu: „*Powieści Prousta są może w naszej kapitalistycznej erze historycznej jedynym przykładem wielkiego literackiego utworu, w którym zagadnienia egzystencji gospodarczej w ogóle nie istnieją.*”¹

Mimo to najistotniejsze wartości *W poszukiwaniu utraconego czasu* nie mieszczą się w kategoriach socjologicznych, lecz estetyczno-psychologicznych.

¹ Ernst Robert Curtius, *Französischer Geist im zwanzigsten Jahrhundert*, Bern, 1952, s. 324

Z tego, głównie nas tu interesującego punktu widzenia, znacznie bliższe są eposu Martin du Garda inne francuskie powieści cykliczne, szczególnie: Jerzego Duhamela 4-tomowa *Chronique des Pasquier*, będąca również dziejami rodziny francuskiej, oraz ogromny, bo 27-tomowy cykl Jules Romainsa *Les Hommes de bonne volonté*. Jednakże fakt, że Duhamel za przedmiot swej eksploracji wziął drobnomieszczaństwo, a więc warstwę, która z natury rzeczy odgrywać może w społeczeństwie kapitalistycznym tylko rolę podrzędną, zmniejsza nasze zainteresowanie jego *Kroniką rodu Pasquier*. Co się zaś dotyczy *Ludzi dobrej woli*, to ta — wedle zamierzeń autorskich — „*Iliada życia paryskiego, francuskiego i europejskiego z pierwszej ćwierci XX wieku*“² stanowi właściwie taką dżunglę, iż jej zbadanie byłoby wysiłkiem niewspółmiernym ze spodziewanymi wynikami, których bynajmniej nie zwiększa ani mocno problematyczna metoda pisarska, tnąca ustawicznie potak wydarzeń i scen nożycami niby taśmę filmową — zgodnie z założeniami „unanimizmu“ — ani trąca osiemnastym wiekiem optymistyczna wiara w niespożytość cywilizacji humanistycznej i humanitarnej, sprzeczna z ukazaniem jej realnym obrazem.

Zostawmy na placu Martin du Garda.

Dokumenty epoki i autopsje

Każde z omawianych tu dzieł posiada charakter dokumentu czasu i zarazem charakter autopsji. Wszyscy trzej: Martin du Gard, Tomasz Mann i John Galsworthy opisują swoją własną klasę społeczną. Jest to górna warstwa burżuazji, z której rekrutuje się zamożne kupiectwo, adwokaci, przemysłowcy, finansisci, czołowi przedstawiciele instytucji intelektualnych itp. Tradycja narodowa i historyczna, konkretne warunki rozwoju wytworzą w niej w każdym kraju odmienne cechy indywidualne. Ale zasadniczo wszędzie jest to jedna i ta sama formacja społeczna, trzon ustroju burżuazyjnego, filar cywilizacji kapitalistycznej.

Rozpiętość czasowa największa jest u Tomasza Manna. Powieść *Buddenbrookowie*, ogłoszona w 1901 r., stanowi dzieje czterech generacji niemieckiej rodziny patrycjuszowskiej, mniej więcej od 4-go dziesiątka lat osiemdziesiątych wieku dziewiętnastego. W *Czarodziejskiej górze*, wydanej w 1924 r., akcja dzieje się w ciągu ostatnich 7 lat poprzedzających bezpośrednio wybuch pierwszej wojny światowej. *Doktor Faustus*, pisany w czasie ostatniej wojny w Stanach Zjednoczonych, a opublikowany w 1947 r., daje obraz rzeczywistości niemieckiej od schyłku wieku XIX do upadku Trzeciej Rzeszy włącznie. Czasem akcji *Rodziny Thibault* jest okres od schyłku wieku XIX do ostatnich miesięcy I wojny światowej. Wreszcie *Saga rodu Forsytów*, pisana w ciągu lat 1906 do 1928, daje dzieje zamożnego mieszczaństwa londyńskiego, „wyższej warstwy średniej“ w latach od 1886 do 1926.

Trzech pisarzy łączy jeden wielki temat, maksymalność energii i sił zużytych na jego opracowanie i rozmiar ilościowy rezultatu dokonanej pracy. Są jednak między nimi też zbieżności, które, choć posiadają znaczenie drugorzędne, zasługują jednak na uwagę.

² Henri Clouard, *Histoire de la littérature française*, Paris, 1949, t. II, s. 417.

Tomasza Manna łączy z Martin du Gardem wspólna pasja dla zagadnienia choroby, zdrowia i śmierci, wspólna pasja analiz kliniczno-medycznych. Natomiast z Galsworthym łączy go przedmowa, jaką napisał on do wydania niemieckiego *Sagi*³. Warto jej poświęcić parę słów.

Najpierw stwierdza Tomasz Mann, iż *Saga* rodu Forsytów osiągnęła wśród publiczności niemieckiej największe powodzenie, jakim w ogóle dać było w Niemczech poszczycić się dziełu zagranicznemu od czasu *Jana Krzysztofa* Rollanda. Zdecydowały o tym nie tylko względy natury czysto artystycznej, ale także przesłanki socjologiczne i psychologiczne, co czyni z dzieła zjawisko — zdaniem T. Manna — „szczególnie pociągające“. Tu następuje dłuższy wywód brzmiący w ten sposób:

„Literacki historyk określonej epoki angielskiego mieszczaństwa nie jest naturalnie «człowiekiem klasy» ani «obywatelom klasy». Poznanie i sztuka wytwarzają dystans między nim a socjalną formą, która wedle pochodzenia, wychowania i tradycji jest jego własną formą życiową, którą jednak jego proza obiektywizuje dokonując krytycznej oceny zarówno jej samej jak i jej historycznej sytuacji. Literatura mieszczańska jest przejawem myśli krytycznej, skierowanej przeciwko własnej postaci życia, która jako postawa osobista będąc jeszcze naiwną i szczerą, w dziedzinie duchowej wykazuje już załamanie i kryzys. Z tego powodu może być dzisiaj uważana za coś najbardziej reprezentatywnego i popularnego. Budzi zainteresowanie u milionów ludzi, których mgliście odczuwaną sytuację wyraża a zarazem i gloryfikuje, bo wszelkie obiektywizowanie i przedstawianie stanowi gloryfikację...“⁴

Powyższe słowa Tomasza Manna dając zwięzłą interpretację epopei mieszczańskiej Galsworthy'ego ujawniają zarazem jego osobisty stosunek jako pisarza do analogicznego przedsięwzięcia. Wynika z nich jedno: Mieszczański epik i diagnostyk może ukazać bardzo wierny wizerunek swej klasy, może przeprowadzić jej najbardziej druzgocącą krytykę, może wyrazić kompletną niewiarę w jej przyszłość — nie będzie jednak zdolny oprzeć się temu, co można określić jako fascynację: sekretne, organiczne więzy nie zezwalają mu na całkowite wyzwolenie się z niej i przejście na inne pozycje społeczne.

Jest to moment znamienny, do którego jeszcze wrócimy na końcu tej pracy.

Ale jeszcze z jednego względu przytoczyłem słowa Tomasza Manna z jego przedmowy do *Sagi*. Chciałbym podkreślić konieczność nie zacierania w swej świadomości tej prawdy, że nawet najwierniejszy i najbardziej obiektywny literacki obraz rzeczywistości nie stanowi pełnego poznawczego ekwiwalentu tej rzeczywistości, nie może być równoznaczny z naukowym studium epoki, jak się zastrzega Galsworthy w swej własnej przedmowie do *Sagi*⁵. Jest on bowiem swoistą transformacją rzeczywistości, wpływającą z istoty sztuki, zwłaszcza sztuki pisarskiej. Jasno stawia tę kwestię prof. Stefania Skwarczyńska: „Przeciwstawiając się wulgaryzowaniu sprawy, jakoby pisarz przedstawiał rzeczywistość obiektywną zawsze

³ John Galsworthy, *Die Forsyte Saga*, Geleitwort von Thomas Mann, Berlin, Deutsche Buch-Gemeinschaft, b.d.

⁴ Geleitwort von Thomas Mann, s. 5—6; por. przyp. 3.

⁵ John Galsworthy, *Posiadacz*, Warszawa 1951, s. 9 (tłum. R. Centner-Szewerowa).

bezpośrednio i stwierdzając jej ujawnianie także poprzez zajęte przezeń stanowiska — akcentujemy równocześnie swoistość tego odbicia. Nawet wówczas, gdy pisarz, jak Balzac czy Flaubert przedstawia bezpośrednio obiektywną rzeczywistość — odbicie nie ma charakteru odbicia tzw. zwierciadlanego, mechanicznego. Przekształca ją pryzmat intelektu czy szerzej, a może ściślej powiedziawszy — pryzmat psychiki twórcy. Dla przedstawienia — siłą rzeczy — określony zostaje pewien odcinek rzeczywistości. Pisarz, dokonuje wyboru pewnych jej elementów, a następnie zestawia je ustalając ich związek przyczynowo-skutkowy, nasycza przedstawienie pewną treścią emocjonalną itd. Wszystkie te i inne momenty przekształcające zdecydowane są w kierunku i charakterze przez światopogląd twórcy i wszelkie uwarunkowania twórcy.“⁶

Zastrzeżmy się przed jeszcze jedną wulgaryzatorską sugestią: z faktu, że omawiani pisarze w określonych swych dziełach za zadanie czołowe uznali ukazanie obrazu swej epoki, jej scharakteryzowanie i jej krytykę, nie wynika, by utwory ich nie miały być czymś więcej. Każdy wybitny pisarz w dziele swym wyraża przede wszystkim samego siebie: dokonuje w swym dziele krystalizacji swej własnej osobowości, nadaje kształt swym własnym tęsknotom, dążeniom, niepokojom i problemom.

Z konieczności tę rozległą i skomplikowaną bardzo dziedzinę pominiemy. Potrącimy o nią chyba tylko mimochodem.

Symptomy upadku u Buddenbrooków

Rewelacyjność *Buddenbrooków*⁷ polegała na tym, że ukazała symptomy rozkładu zamożnego mieszczaństwa niemieckiego w okresie, który mógłby być uważany za epokę jego najwyższego triumfu materialnego i politycznego, w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego stulecia. Polegała ona również na odsłonięciu wewnętrznych, duchowych przyczyn tego rozkładu. I znamienne jest, że na długie dziesiątki lat powieść *Buddenbrookowie* stała się najpopularniejszą książką mieszczaństwa niemieckiego,⁸ tego mieszczaństwa, które zwykle uchodziło za wyjątkowo butne, zadufane, krzepkie. Zwierciadło rozkładu tchnące jakimś nieodpartym fatalizmem, miast odstraszać, miast wywoływać protest i bunt, niewoliło mieszczańską magnetyczną siłą, hipnotyzowało ich. Już to samo zasługiwałoby na osobne studium socjologiczne. Już to samo było fenomenem uderzającym i złowróżbnym: czyż nie zapowiadało katastrofy hitleryzmu, któremu przygotowało grunt swą pasywnością, swym wewnętrznym znużeniem, sprzymierzając się z nim, jak słaby sprzymierza się niewolniczo z tym, co zdaje się być potężne i władcze?

Ale moment ten świadczy również o niezwykle silnym ładunku prawdziwości *Buddenbrooków*, mimo iż dzieło to nasyczone zostało w stopniu bardzo wysokim niepospolitą, nader oryginalną osobowością 26-letniego autora.

⁶ Stefania Skwarczyńska, *Wstęp do nauki o literaturze*, t. I, Warszawa, „Pax” 1954, s. 44.

⁷ Tomasz Mann, *Buddenbrookowie. Dzieje upadku rodziny*, Wyd. II, Warszawa 1951, (tłum. Ewa Librowiczowa).

⁸ Do roku 1933 nakłady jej przekroczyły cyfrę miliona egzemplarzy.

Proces rozkładu szacownego rodu mieszczańskiego najpełniej i najsugestywniej ujawnił się u senatora Tomasza Buddenbrooka, centralnej postaci powieści. Zaznacza się u niego przede wszystkim w zatraceniu energii życiowej, w komplikacji psychicznej, w niezdolności do podolania obowiązkom, nakazom i zadaniom świata interesów, który był światem bezwzględnym, okrutnym, pozbawionym wszelkich sentymentów i skrupułów. To, co u przodków Tomasza uważane było za rzecz całkiem zrozumiałą a nawet czcigodną, co nieciło w nich zapal do czynu i do podjęcia ryzyka — u niego budziło wątpliwości, sprzeciw, często bunt i wstręt, choć jednocześnie jego mieszczańskie sumienie robiło mu z tego powodu wyrzut: człowiek rozbity, targany sprzecznościami, wszystkimi korzeniami związany z swą klasą, ale w duszy swej już zdeklasowany, zawieszony w próżni — oto czym się czuł Tomasz Buddenbrook, pozornie stojący u szczytu obywatelskiej kariery: „Przypomniał sobie wrażenie, jakie wywarła na nim katastrofa 1866 roku... Po raz pierwszy doznał w całej pełni na własnej skórze okrutnej brutalności handlowego życia, w którym wszystkie dobre, łagodne, miłe uczucia kurczą się przed nagim, surowym, rozkazującym instynktem samozachowawczym i w którym doznane nieszczęście nie wzbudza u przyjaciół, u najlepszych przyjaciół, współczucia, lecz — *n i e u f n o ś ć*, zimną, obojętną nieufność. Czyż o tym nie wiedział? Czyż miał się temu dziwić? Jak bardzo wstydył się później, w lepszych i mocniejszych godzinach, że wówczas w bezsenne noce oburzał się i buntował, pełen wstrętu, dotknięty i urażony szpetnym i bezwstydным okrucieństwem życia: — Jakże to było głupie! Jakże śmieszne były zawsze te odruchy! Jak było to w ogóle możliwe, że w nim powstawały? I znowu: czy był człowiekiem praktycznym, czy też przeczulonym marzycielem? — Ach, tysiące razy zadawał już sobie to pytanie i odpowiadał sobie na nie inaczej w chwilach zmęczenia. Był jednak zbyt przenikliwy i uczciwy, by w końcu nie wyznać przed sobą, że jest połączeniem jednego i drugiego.“⁹

Pozostała w nim jeszcze aktywność, pęd do czynu, ruchliwość, ale była ona „czymś z gruntu innym aniżeli wrodzona, wytrwała pracowitość przodków, była właściwie czymś sztucznym, wysiłkiem nerwów, środkiem odurzającym...“¹⁰

Niebawem jednak okazało się, że choroba miała znacznie jeszcze głębsze podłoże: Tomasza zaczęły nurtować zagadnienia przyszłości, bytu pozagrobowego, śmierci i wieczności. Dawna burżuazja umiała godzić chrystianizm Biblii z bardzo praktycznym zmysłem handlowym. Tej wiary już nie podzielał Tomasz, z jednej strony zbyt sceptyczny na to, z drugiej zaś „zbyt inteligentny i usposobiony metafizycznie... ujął historycznie zagadnienia wieczności i nieśmiertelności, powiedział sobie, że żył w swych przodkach i żyć będzie w potomkach. Odpowiadało to nie tylko jego zmysłowi rodzinnemu, świadomości patrycjusza, pietyzmowi historycznemu, lecz podtrzymywało, krzepiło go w jego działalności, ambicji, całym trybie życia.“¹¹

Już te fakty budziły niepokój. Ale proces psychiczny na tym punkcie bynajmniej się nie zatrzymał. Bo oto Tomaszem Buddenbrookiem owładnęło coś w rodzaju obsesji śmierci. Jego system wierzeniowy „pod bliskim

⁹ Buddenbrookowie, t. II, s. 67—68.

¹⁰ Tamże, s. 181.

¹¹ Tamże, s. 211.

i przenikliwym spojrzeniem śmierci rozpadł się w gruzy, niezdolny przynieść bodaj jednej godziny spokoju i gotowości“. Targany niepokojem, udręką, zmartwieniami z powodu słabowitego i neurastenicznego syna, który przekreślał nadzieje na zapewnienie mu przedłużenia życia po śmierci, „zaczął w pośpiechu i trwodze szukać prawdy, która przecież musiała gdzieś istnieć dla niego“. ¹²

W tej sytuacji niesłychanym wstrząsem, ale wstrząsem wyzwajającym i radosnym, była dla niego lektura głównego dzieła Schopenhauera *Świat jako wola i wyobrażenie*, które wpadło mu przypadkiem w ręce w roku 1874. Doznał odurzenia, mrocznego upojenia, „przypominającego pierwszą czarownicą tęsknotę miłosną“ — szczególnie gdy czytał rozdział zatytułowany *O śmierci i jej stosunku do niezniszczalności naszej jaźni samej w sobie*. Nawiązało go olśnienie, ekstaza. Dzięki Schopenhauerowi Tomasz Buddenbrook przestał się lękać śmierci: przeciwnie, zaczął ją odczuwać jako „szczęście tak przepastne, że tylko w błogosławionych, jak owa, chwilach można je było zgłębić“. Zewnętrzne życie stawało się nieważne, nieważna stawała się troska o dalsze trwanie w potomstwie. Dopiero śmierć otwierała nieograniczone możliwości prawdziwego życia, „wszystkich uzdolnień i czynności świata“. I Tomasza Buddenbrooka przepełniło szczęście, „które w bolesnej słodyczy nie ma w sobie równego na ziemi“. ¹³

Wprawdzie w prozaicznym, trzeźwym świetle kupieckiego dnia i życia publicznego, przeżycia związane z ową „cudowną lekturą“ wydawały się Tomaszowi śmieszne, a niczego się on bardziej nie obawiał niż śmieszności, wyciągnięciu zaś konkretnych konsekwencji z nich „przeciwstawiały się jego mieszczańskie instynkty“ ¹⁴ — jednak to, że ich w ogóle doznał, stanowiło groźny sygnał końca. Nastąpił on niespodzianie wcześniej i w okolicznościach sztywno kontrastujących z zamiłowaniem senatora Buddenbrooka do elegancji i wytworności. Bankructwo firmy, śmierć małego Hanno, ostatniej latorośli rodu, były już tylko epilogiem upadku rodziny, nieuchronnego jak samo fatum.

Śmierć wyzwoliła z okrucieństwa życia Tomasza Buddenbrooka i jego syna, który profanował tradycje i rozsądek mieszczański swym stosunkiem do muzyki — przeżywał on ją jako coś, co wyraża zagładę, zagubienie się w otchłani nicości, co jest apelem śmierci. Życie stawało się w tym czasie jeszcze bardziej okrutne: wilhelmińskie Niemcy zmierzały niepostrzeżenie ku imperializmowi i militaryzmowi. Zaznaczyło się to w sposób najbardziej widoczny w szkolnictwie: wkroczył w nie duch pruski wypierając ducha humanistycznego i wpajając młodemu pokoleniu karność, ślepe posłuszeństwo i bezwzględny szacunek dla władzy. Tomasz Mann doświadczył na sobie samym tej zmiany w niemieckim systemie wychowawczym, co w niezwykle plastyczny sposób upamiętnił na ostatnich kartach *Buddenbrooków*. Wizerunek nowej szkoły poprzedza jej charakterystyka ogólna: „Tam, gdzie niegdyś wykształcenie klasyczne uważane było za pogodny cel, do którego dążono ze spokojem, swobodą i radosnym idealizmem, obecnie najwyższego szacunku zażywały pojęcia autorytetu, obowiązku, władzy, służby i kariery, a «kategoryczny imperatyw naszego filozofa Kanta» był sztandarem, który doktor Wulicke (dyrektor szkoły) groźnie

¹² Tamże, s. 211.

¹³ Tamże, s. 211—217..

¹⁴ Tamże, s. 27.

rozwijał podczas każdej uroczystej mowy. Szkoła stała się państwem w państwie, a pruska służbistość zapanowała w nim tak przemożnie, że nie tylko nauczyciele, ale i uczniowie czuli się niby urzędnicy troszczący się jedynie o awans oraz dobrą opinię u władcow...“¹⁵ Postępującego upadku szkolnictwa niemieckiego nie mogło zasłonić jego materialne i higieniczne unowocześnienie. Tak było w życiu: wewnętrznej pustce towarzyszył zewnętrzny blistr. Podobny kontrast spotykamy wówczas w odniesieniu do mieszczaństwa: jego biologiczne wyczerpywanie się, ukazane w *Buddenbrookach* (stary Jan Buddenbrook umiera w latach podeszłych, jego syn, konsul na progu starości, Tomasz Buddenbrook w wieku męskim, a Hanno już jako dziecko) — humorystycznie odbija od rozbrzmiewających wówczas w Niemczech gromkich frazesów o niespożytej, niebieskookiej rasie germańskiej, rasie „panów“.

U Thibaultów i Forsytów

Inaczej niż w Niemczech układa się położenie klasy mieszczańskiej we Francji i Anglii. W krajach tych poważny kryzys przeżywa ona dopiero w okresie pierwszej wojny światowej. To wynika przynajmniej zarówno z *Rodziny Thibault*¹⁶, jak i z *Sagi rodu Forsytów*¹⁷. Pierwsze dwa tomy *Sagi* wypełnia opis rozkwitu i charakterystyka rodu Forsytów, ich powolny upadek zaczyna się zarysowywać dopiero w trzecim tomie. W *Rodzinie Thibault* pierwiastki rozkładu ujawniły się wprawdzie już u samego początku, ale jest tu już przełom wieku.

Podstawę ustroju mieszczańskiego stanowi rodzina. A otóż rodzina Oskara Thibault, kawalera Legii Honorowej, wiceprezesa Ligi Wychowania Moralnego itd., czołowego przedstawiciela skrajnej prawicy republikańskiej, luminarza katolicyzmu francuskiego, podminowana jest od wewnątrz. Młodzi Thibaultowie nic sobie nie robią z dwóch wieków tradycji mieszczańskiej, z szacownego dziedzictwa, z wartości i cnót reprezentowanych w chlubie rodu, w ich własnym ojcu. Starszy syn Antoni stał się pod wpływem studiów medycznych wolnomyślnym indywidualistą, nie uznającym żadnych pojęć prawa i obowiązku prócz nieublaganie działających praw przyrody, uważającym za rzecz niegodną człowieka rozsądnego przyznawanie jakiegś świętej mocy, charakteru imperatywu tak zwanym prawom moralnym, będącym przyzwyczajeniami wpajanymi ludziom od stuleci, odgrywającymi dawniej rolę „przepisów higienicznych i policyjnych“¹⁸. A młodszy syn, Jakub, istota pełna kompleksów, miotana sprzecznościami, wiecznie dręczona niepokojem i cierpieniem wewnętrznym, żyje wręcz w nienawiści do swego środowiska rodzinnego, w zacieklej buncie „przeciw istnieniu w ogóle, przeciw moralności, rodzinie, społeczeństwu“¹⁹. Podobnie jak Tomasz Buddenbrook, zatruty jest on jadem śmierci, jadem nicości. Zwierza się z tego swej ukochanej, Jenny:

„Bo najwznioślejszą sprawą jest właśnie to przejście, ten nieuchwytny spadek życia w nicość. Istnieje w nas ogromny strach przed tą chwilą, coś

¹⁵ Tamże, s. 268.

¹⁶ Roger Martin du Gard, *Rodzina Thibault*, t. 1—4, Warszawa 1948.

¹⁷ John Galsworthy, *Saga rodu Forsytów*, t. 1—6, Warszawa 1951.

¹⁸ Roger Martin du Gard, dz. cyt., t. II, s. 90 (tłum. Hulka-Laskowski).

¹⁹ Roger Martin du Gard, dz. cyt., t. I, s. 278 (tłum. Hulka-Laskowski).

jakby święta trwoga, która może powstać w każdej chwili... Czy pani często myśli o śmierci?

— Tak... To jest nie, nieczęsto... A pan?

— Ach, ja prawie stale. Chciałem powiedzieć, że większość moich myśli prowadzi mnie do myśli o śmierci...

Nie dokończył. Jego twarz była pełna zapału, prawie piękna, a niecierpliwość życia łączyła się tu z trwogą śmierci.²⁰

Na domiar złego Jakub zdradzi swoją klasę i przejdzie do obozu jej wrogów: stanie się rewolucjonistą. Umierający pan Thibault daremnie będzie starał się zapewnić sobie poza żywotem nieśmiertelnym w zaświatach również żywot nieśmiertelny w swych dzieciach. Rola rodziny jako podstawowej komórki społeczeństwa, jako „osi, na której obraca się dzisiejsze państwo mieszczańskie”²¹, jako podpory religii, ojczyzny — nie tylko nie budzi najmniejszego zapału w Antonim i w Jakubie, ale wręcz wydaje się im nienawistna. Nadzieje pana Thibault zostaną okrutnie zniweczone: Jakub zginie na początku wojny w szaleńczym przedsięwzięciu jako fanatyczny pacyfista i jako rewolucyjny idealista, a Antoni pod koniec wojny z powodu zatrucia iperytem na froncie.

Jeżeli rodzina Thibault robi na nas wrażenie bardziej indywidualne, to rodzina Forsytów w znacznie szerszym zakresie i wymiarze ukazuje swój społeczny charakter: jest olbrzymią potęgą, nadającą ton całemu społeczeństwu, całej epoce. Młody Jolyon mówi o nich z pewnym szyderstwem: „Stanowią istotnie połowę Anglii — w dodatku lepszą połowę, pewniejszą połowę, trzyprocentową właśnie, połowę, która winna być brana w rachubę. Ich zamożność właśnie i niezłomność umożliwia wszystko — rozwój ... sztuki, literatury, nauki, religii nawet. Bez Forsytów, którym obojętne jest to wszystko, ale którzy ciągną z tego wszystkiego korzyści dla siebie, gdzie bylibyśmy teraz?”²²

W innym miejscu czytamy o nich jako o bynajmniej nie rzadkich okazach zwierząt, które poznaje się niezawodnie po ich poczuciu własności: „Znają się oni na rzeczy, wiedzą, co bezpieczne i ich trzymanie się pazurami własności — niezależnie od tego, czy będzie to żona, kamienica, przedziade czy opinia — jest ich marką fabryczną”²³. Ich instynkt posiadania podlega jednak prawu ewolucji: „Historia ostatniego ćwierćwiecza XIX wieku w Anglii wykazuje szybkie przejście od zadowolonego z siebie i w sobie zamkniętego prowincjonalizmu do jeszcze bardziej zadowolonego z siebie imperializmu — innymi słowy — instynkt «posiadania» narodu w stadium szybkiego rozwoju. A odpowiednio działo się z rodziną Forsytów. Rozpościerała się ona nie tylko na powierzchni, lecz i na wewnątrz.”²⁴

W pierwszych dwóch tomach cyklu widzimy Forsytów w fazie ich świetności. Ich dzieje wykazywały wciąż tendencje zwykłe. Swą żywotnością, swym żarłocznym instynktem posiadania, swą bezgraniczną wiarą w siebie utrzymali się nie tylko na powierzchni, ale na wysokości znaczenia i władzy w okresie, gdy po Buddenbrookach już nie pozostało śladu,

²⁰ Roger Martin du Gard, dz. cyt., t. I, s. 443—444.

²¹ Roger Martin du Gard, dz. cyt., t. II, s. 125.

²² John Galsworthy, *Posiadacz*, s. 223.

²³ Tamże, s. 222.

²⁴ John Galsworthy, *Babie lato*, s. 73, (tłum. J. B. Rychlińska).

chyba tylko zapis kronikarski, i gdy rodzina Thibault miała już na czołach swych nielicznych członków wypisany wyrok śmierci.

Dzień pogrzebu królowej Wiktorii (1901 r.), którą mogli Forsyci uważać za s w o j ą królową: tak doskonale wcielała wszystkie ich właściwości i cnoty — dostarczył Galsworthy'emu okazji do urzędzenia czegoś w rodzaju retrospektywnej rewii ich cech, osiągnięć i zdobyczy:

„Królowa umarła, a największe miasto na ziemi oddychało szarą mgłą nieprzelanych łez. W futurzonym kołnierzu i cylindrze z Anette w ciemnym futrze u boku, Soames przeszedł Park Lane w ów poranek wielkiej ceremonii pogrzebowej, zdążając do Hyde Parku. On, który mało się przejmował sprawami publicznymi, był przejęty tym wydarzeniem, w najwyższym stopniu symbolicznym, tym podliczeniem długiego okresu obfitości. W 1837, kiedy Królowa wstąpiła na tron «Superior Dosset» wciąż jeszcze budował domy, oszpecał Londyn; a James, młodzieniec dwudziestosześcioletni, zakładał dopiero fundamenty swej praktyki adwokackiej. Omnibusy wciąż kursowały; mężczyźni nosili pończochy, golili górną wargę, jedli ostrygi z baryłek; lokaje jeździli uczepieni za kabrioletami; kobiety mówiły «Ach!» i nie miały nic swojego; były dobre obyczaje w kraju, a chlewy dla biedaków; biedni nieszczęśnicy dyndali na szubienicach za niewielkie przewinienia i Dickens dopiero zaczynał pisać.

Ledwie dwa pokolenia przemknęły — parowozów, kolei, telegrafów, rowerów, światła elektrycznego, telefonów i teraz tych automobili — takiego nagromadzenia bogactw, że stopa procentowa z ośmiu od sta spadła do trzech, i Forsytów liczyć można było na tysiące! Etyka się zmieniła, obyczaje się zmieniły, ludzie stali się krewnymi małp w drugim stopniu. Bóg stał się Mammonem — Mammonem tak szanownym, że sam w to uwierzył. Sześdziesiąt cztery lata jawionowało właścicieli i stworzyło burżuazję «wyższą klasę średnią», umocniło ją, wycezyowało, wypolerowało, aż manierami, moralnością, mową, wyglądem, zwyczajami stała się ludzko podobna do szlachty. Była to epoka, która osypała darami indywidualną własność do tego stopnia, że jeżeli człowiek miał pieniądze, był wolny zarówno prawnie, jak i faktycznie, a jeśli nie miał pieniędzy, wolny był prawnie, ale nie faktycznie. Epoka, która uświęciła hipokryzję, że uchodzić za «szanownego pana» oznaczało być nim. Wielki Wiek, przed którego wpływem transformującym nic nie uszło, prócz natury człowieka i natury wszechświata.“²⁵

Jak widzimy z powyższego fragmentu, zawiera on również niedwuznaczną krytykę świata Forsytów, tej angielskiej „wyższej klasy średniej“, nawet krytykę ofensywną, bo wspomagana zjadliwą ironią. Ale szersze dla niej miejsce przygotował autor dopiero w następnych tomach Sagi — tych, które przedstawiają sytuację powojenną Forsytów. Dopiero bowiem wówczas zarysowały się pęknięcia w tej zdawałoby się granitowej budowli, opartej na fundamencie własności.

Co innego u Martin du Garda i Tomasza Manna. Obydwaj dokonują frontalnego ataku na system kapitalistyczny i umiejscawiają go w okresie bezpośrednio poprzedzającym wojnę światową, by zresztą na tym okresie bynajmniej nie kończyć swej krytyki i analizy. Martin du Gard czyni to w trzecim i czwartym tomie swego dzieła porzucając wraz z Jakubem zbyt

²⁵ Tamże, s. 379—380.

ciasne granice świata rodziny Thibault i wypływając na szerokie wody ogólnych, a nawet międzynarodowych zagadnień społeczno-gospodarczych i politycznych. Tomasz Mann natomiast w *Czarodziejskiej górze*, gdzie z wyżyn sanatorium w Davos dokonuje generalnej, mniej bezpośredniej, mniej namiętnej, mniej miażdżącej, a za to bardziej kameralnej, bardziej dyskursywnej, a jednocześnie bardziej filozoficznej i uniwersalistycznej rozprawy z całą nowoczesną cywilizacją europejską.

A t a k n a k a p i t a l i z m

Martin du Gard daleki jest od generalizowania gwałtownego upadku rodziny Thibaultów. On wie, że w tym czasie burżuazja francuska była jeszcze bardzo mocna. Podkreśla tylko, że w młodej generacji mieszczańskiej wiara w przyszłość kapitalizmu była już „w głębi duszy podcięta“ (III 42): „Ciągną jeszcze zyski z tego systemu — mówi on ustami Jakuba; mają nadzieję, że potrwa jeszcze tak długo jak oni, nie mają już jednak spokojnego sumienia“. Ale zaznacza jednocześnie, że nie należy stąd wnioskować zbyt pochopnie, jakoby członkowie klasy posiadającej gotowi byli złożyć broń. Raczej przeciwnie: Jakub jest przekonany, że sprzedadzą drogo swe przywileje, zwłaszcza że „korzystają z tej rzeczy zdumiewającej: z cichej zgody większości biedaków, których wyzyskują“.²⁶

Mimo to przekonanie autora o kapitalizmie jako o złu bezwzględnym jest najoczywistsze. I równie silne jest jego przekonanie o nieuchronnym końcu cywilizacji, opartej na pieniądzu i wyzysku większości ludzi przez garstkę uprzywilejowanych, o jej przyszłej zagładzie jako po prostu konieczności historycznej. Daje on temu wyraz tym dobitniejszy, że przeprowadzenie krytyki społeczeństwa burżuazyjnego porucił zbiegowi z tej klasy, żarliwemu prozelicie obozu rewolucji światowej i sprawy proletariatu, Jakubowi.

W pewnej długiej rozmowie z swym bratem Antonim, który patrzy bardzo sceptycznie na dążenia socjalistów, a zarazem nie broni kapitalizmu, lecz przywykłszy doń akceptuje go po prostu i korzysta z niego, o ile tylko może — wyłuszcza Jakub w sposób stosunkowo najpełniejszy i najsystematyczniejszy swe poglądy na panujący ustrój i na dalsze jego losy.

Wyznaje najpierw, że rewolucjonistę zrobiło z niego to, że się właśnie urodził w domu Thibaultów, że był synem bogatego mieszczanina. „To, że od najwcześniejszej młodości miałem przed oczami codzienny obraz niesprawiedliwości, którymi żyje świat uprzywilejowany... To, że od dzieciństwa miałem jak gdyby poczucie współwiny! Piekące uczucie, że nienawidząc tego stanu rzeczy jednak z niego korzystałem.“²⁷

Nie może on zdobyć się wprawdzie na potępienie w czambuł pewnych wartości i zdobyczy, tego, co mieszczaństwo stworzyło w dziedzinie kultury — jednak świat kapitalistyczny potępia on stanowczo: „Ustalił kapitalizm pomiędzy ludźmi stosunki absurdałne, nieludzkie... W tym świecie nie ma miejsca dla poszanowania czyjegoś ja, zysk jest jedynym bodźcem,

²⁶ Roger Martin du Gard, *Lalo 1914*, cz. I., s. 42 (tłum. Ksawery Pruszyński).

²⁷ Tamże, s. 154.

wzbogacanie się marzeniem wszystkich! Potęga pieniądza posiada w nim straszną władzę, oszukuje opinię przez przekupną prasę, uzależnia od siebie nawet samo państwo. W tym świecie jednostka, robotnik jest wprowadzony do zera..."²⁸

Być może, że kiedyś kapitalizm był narzędziem postępu, ale obecnie „przez błędny bieg rzeczy, stał się obrazą zdrowego rozsądku, urąganiem sprawiedliwości, urąganiem godności ludzkiej”²⁹.

Najbardziej oburza Jakuba w kapitalizmie to, że przekreślił robotnika jako istotę ludzką: „Wykorzeniono go. Pozbawiono wszystkich szlacheckich wzruszeń, które rzemiosło dawało rzemieślnikowi. Skazano go na bytowanie zwierzęcia pociągowego w tym mrowisku, jakim jest fabryka... Niegdyś ten sam człowiek był przemysłowym rękodzielnikiem, lubiącym swój mały warsztat, zainteresowanym w swej pracy. Dziś skazano go na to, że sam przez się jest niczym. Trybem, jedną z tysięcy części tych tajemniczych maszyn, których tajemnicy nie potrzebuje nawet poznać, by wykonać swą pracę! Tajemnicę, która jest przywilejem mniejszości, zawsze tej samej — pracodawcy, inżyniera...”³⁰

Na uwagę Antoniego, że przecież robotnicy posiadają wobec prawa takie same uprawnienia jak pracodawca lub inżynier, wobec tego trudno ich uważać za niewolników, Jakub odpowiada:

„...Cała ta wolność jest pozorna. W rzeczywistości dzisiejszy robotnik nie korzysta z żadnej niezależności, bo nędza depcze mu po piętach! By uchronić się od głodu, ma tylko swe zarobki. Toteż jest zmuszony zdać się na łaskę i nielaskę mniejszości mieszczańskiej, która może mu dać pracę i która ustala płace!... Ale płace są tylko drobną częścią zysku wytworzonego pracą robotnika. Pracodawca i jego wspólnicy zagarniają resztę... Ta reszta służy właśnie burżuazji w umacnianiu i poszerzaniu jej władzy! Czego burżuazja nie wyda na własne wygody, na zbytki, z tego tworzy kapitały, które wkłada w inne przedsiębiorstwa, rosnące jak lawina. Z tych bogactw kapitalistycznych kosztem robotnika powstała w ciągu pokoleń wszechmoc klasy mieszczańskiej. Wszechmoc oparta o straszną niesprawiedliwość... Dzięki bankom, szatańskiemu wynalazkowi, społeczeństwo wyzyskiwaczy znalazło doskonały sposób na kupowanie sobie niewolników, na wprzęganie ich w kierat. Niewolnicy ci są tak cisi, tak nieznani, że można udawać nieświadomość ich życia skazańców... To jest zasadnicza niesprawiedliwość: haracz, ściągany z krwi i potu przez najbardziej obłudny, najbardziej niemoralny wybieg!”³¹

Otóż ten stan rzeczy zmieni rewolucja. Przede wszystkim wyposaży robotnika w siłę polityczną, następnie obróci bogactwa „bezprawnie przywłaszczone przez pasożytnicze organizmy” na rzecz całej społeczności ludzkiej, dalej przywróci ludzki charakter pracy robotnika, a wreszcie położy kres ujarzmianiu całej działalności ludzkiej przez system kapitalistyczny. Owocem rewolucji będzie powstanie społeczeństwa bezklasowego. Ku temu celowi zmierza ogólny rozwój wypadków.³²

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, s. 155—156.

³⁰ Tamże, s. 157.

³¹ Tamże, s. 159—160.

³² Tamże, s. 161—170.

Generalna rozprawa z cywilizacją europejską

W *Czarodziejskiej górze* problemy ekonomiczno-społeczne odgrywają mniejszą rolę. Posługując się językiem marksistowskim można powiedzieć, że Tomasz Manna interesuje bardziej „nadbudowa” w systemie kapitalistycznym aniżeli „baza”. Porusza on sprawy życia i śmierci, ale z wymiaru idei, prądów duchowych postaw, światopoglądów, metafizycznych założeń. W stosunku do *Buddenbrooków* mamy tu ogromne poszerzenie tematyki i problematyki: już nie o samą tylko niemiecką klasę mieszczańską teraz chodzi, ale w ogóle o całą współczesną cywilizację europejską, o całą ludzkość zachodnią. Zarazem mamy tu dalsze stadium zanalizowanego w *Buddenbrookach* zjawiska rozkładu: tam świat mieszczański wprawdzie umiera, ale zachowuje jeszcze resztkę wiary w istnienie i ważność pewnych wartości nadrzędnych, absolutnych, odziedziczonych po minionych pokoleniach. Wyraża to finał książki, tchnący jakby patosem tragizmu. *Czarodziejska góra* natomiast jest rodzajem laboratorium, w którym wszystkie główne elementy cywilizacji europejskiej poddane są analizie i zbadaniu, wielostronnemu oświeceniu. W toku doświadczeń okazuje się, że pierwiastki te znalazły się w takim stadium rozwojowym, w którym przemieniły się one w niezwykle groźne toksyny.

Ewolucji tej odpowiada zmiana formy zewnętrznej dzieła. *Buddenbroowie*, ta powieść o upadającym mieszczaństwie, posiadała jeszcze formę mniej lub więcej ścisłą, materiał w niej był na ogół jednorodny, architektonika całości mocna i jasna. W *Czarodziejskiej górze* zaś forma i zasady eposu powieściowego znalazły się w stanie jakby upłynnienia, doznały rozbicia, zostały rozsądzone, co znakomicie koresponduje z przedstawionym w książce zanarchizowaniem się kultury europejskiej, jej rozkładem, zwłaszcza że przejawiał się on głównie i pierwotnie w intelektualnych podstawach. Zatarły się granice między subiektywizmem autora a obiektywizmem ukazywanego świata, między fikcją a wykładem, dysputą czy referatem naukowym, między precyzyjną relacją klinicysty a ekstazyzną wizją artysty itp.

Dotyczy to przede wszystkim centralnej problematyki powieści, zobiektywizowanej w pejdynku intelektualnym Settembrini-Naphta. Wprawdzie każdy z obydwu protagonistów reprezentuje inną postawę duchową, inny ciąg tradycji kulturalnej Europy — ale w wielu punktach ich „filozofie” zająkują się z sobą, krzyżują, nachodzą na siebie. Nie mają one zdecydowanego profilu. I każda z nich posiada sprzeczności wewnętrzne.

Ogólnie biorąc Settembrini jest reprezentantem humanizmu renesansowego i oświeceniowego. Wierzy on w nieograniczone możliwości ducha ludzkiego, zwłaszcza w zakresie nauki i postępu społecznego i moralnego. Jest geocentrykiem i antropocentrykiem. Odrzuca wszystkie wierzenia przenoszące punkt ciężkości bytu ludzkiego, realizację najistotniejszych, najgłębszych dążeń człowieka — w zaświaty. Przeciwstawia się wszystkiemu, co jego zdaniem pęta wolność człowieka, co utrudnia mu pochodku szczęściu, co osłania lub odbiera mu wiarę w jego własną potęgę. Jest bezgranicznym wielbicielem cywilizacji „Zachodu”, który określa przydomkiem „boski”, a nienawidzi „Wschodu”, bo uważa go za siedlisko pierwiastków choroby, cierpienia, rozkładu i rozpacz, ojczyznę wszelkich religii cierpiętniczych, obezwładniających człowieka swym transcendentali-

zmem. „Zachód“ to ruch, to nieustanne działanie — a „Wschód“ brzydzi się działaniem, wiebi beczynność. „Zachód“ jest racjonalistyczny i humanitarny, „Wschód“ zaś irracjonalistyczny i neguje doczesność.

Jednocześnie Settembrini deklaruje się jako żarliwy zwolennik demokracji, jako przyjaciel ludu, co doskonale godzi się w nim — z afirmacją kapitalizmu.

Były wychowanek jezuitów, Naphta głosi odmienną postawę. Uważa on, że liberalizm, indywidualizm, duch humanistyczny i obywatelski przeżyły się, nie zdały egzaminu w ciągu ostatnich pięciu wieków. Ludzie pragną być wychowywani w całkiem innej atmosferze moralnej: w atmosferze bezwzględного rozkazu, posłuszeństwa, dyscypliny, ofiary, samozaparcia, zadawania gwałtu indywidualności. Absurdem i mitem jest wedle niego dążenie do prawdy naukowej, gdyż intelekt ma charakter wtórny wobec wiary, a poza tym jest ono niepotrzebne, bo nie ma praktycznego związku z ideą zbawienia człowieka, będącą jedyną ważną sprawą. Naphta również uważa się za indywidualistę, ale takiego, który czerpie indywidualizm z „kosmicznej, astrologicznej doniosłości jednostkowej duszy“. Jest to indywidualizm „religijny nie społeczny, przeżywający rzeczy ludzkie nie jako zmaganie się jaźni i społeczeństwa, lecz jaźni i Boga, ciała i ducha“³³.

Przy tym wszystkim Naphta uważa się za prawdziwego rewolucjonistę, odnosi się z pogardą do mieszczaństwa i jego kultury, do „burżuazyjno-kapitalistycznej zgnilizny“³⁴. Głosi dyktaturę proletariatu jako współczesnej konieczności politycznej i gospodarczej — także jako konieczności religijnej: „proletariat — wywodzi Naphta — podjął dzieło Grzegorza, ma jego entuzjazm dla praw boskich i tak samo jak on nie będzie mógł ręki cofnąć przed krwią. Zadaniem jego jest wzbudzenie grozy dla zbawienia świata i dla osiągnięcia tego, co było celem Zbawiciela: bezpaństwowego i bezklasowego synostwa bożego“³⁵.

Tego rodzaju poglądy oburzają słuchaczy Naphty i budzą w nich nadto poważną wątpliwość, czy posiadają aprobatę jego przełożonych kościelnych, czy zgadzają się z nauką Rzymu. Settembrini piętnuje Naphtę jako „potęgę skierowaną przeciw cywilizacji, postępowi, pracy i życiu“ i uważa, że pierwszym obowiązkiem wychowawcy jest „bronić młode dusze przed jej cuchnącym technieniem“³⁶. Jego naukę określa też jako „religijny libertynizm“, bo miesza on „Boga i diabła, świętość i zbrodnię, genialność i chorobę“ i nie uznaje „ani wartościowania, ani rozumnego sądu, ani woli“. Różne zasady i aspekty wchodzą sobie nieustannie w drogę, pełno wewnętrznych sprzeczności, i człowiekowi odczuwającemu cywilną odpowiedzialność niezwykle ciężko jest nie tylko wybrać między przeciwieństwami, ale je nawet, niby preparaty, wyodrębnić i odróżniać, tak że bierze go pokusa, aby na łeb na szyję rzucić się w „moralnie nieuporządkowany wszechbył Naphty“³⁷.

³³ T o m a s z M a n n, *Czarodziejska Góra*, Warszawa 1953, t. II, s. 82 (tłum. Jan Łukowski).

³⁴ Tamże, s. 80.

³⁵ Tamże, s. 81.

³⁶ Tamże, s. 92.

³⁷ Tamże, s. 164.

Te sprzeczności, ta mieszanina prawdy i fałszu wystąpiły szczególnie wyraźnie w poglądach Naphty na społeczną rolę Kościoła katolickiego.

Podczas gdy Settembrini dowodził, że „Kościół jest tylko opiekunem ciemnego konserwatyzmu i kwietyzmu, a wszystkie siły służące życiu i przyszłości, gotowe do zmian i przewrotów, związane są z epoką biegunowo przeciwną, wielką epoką, która w oparciu o kulturę starożytną wznowiła zasady oświecenia, nauki i postępu“ — Naphta „oświadczył gotowość wykazania i rzeczywiście wykazał w sposób olśniewający i nie dopuszczający niemal sprzeciwu, że Kościół, będąc ucieleśnieniem idei religijno-ascetycznej, żadną miarą nie może popierać istniejących instytucji, nauk świeckich i państwowych norm prawnych, że przeciwnie, na jego sztandarze wypisane były zawsze hasła najradykałniejsze, hasła całkowitego przewrotu. Wszystko, co było uważane za godne przetrwania i czego bronić usiłowali słabi, tchórze, konserwatyści i mieszczenie, a więc rodzina i państwo, sztuka i nauki — wszystko to pozostaje w zasadniczej, uświadomionej lub nieuświadomionej sprzeczności z ideą religijną i z Kościołem, którego wrodzoną tendencją i nieodmiennym celem jest rozsądzanie istniejącego świeckiego porządku rzeczy i kształtowanie na nowo społeczeństw według wzorów idealnego, komunistycznego Państwa Bożego“³⁸.

Przedmiot zabiegów pedagogicznych Settembriniego i Naphty, Hans Castorp, latorośl patrycjatu mieszczańskiego, zrazu ulega kompletnemu oszołomieniu i dezorientacji: nie wie, którą postawę uznać za słuszną, za jakim nauczycielem iść. Sympatyczniejszy wydaje mu się Włoch, ale imponuje mu wspaniałymi zdolnościami dialektycznymi wojowniczy „mały jezuita“. Gdy jednak znalazł się z daleka od nich „wśród ogromu i śmiertelnej, śnieżnej ciszy gór“, uświadomił sobie, że „kolokwium z Naphtą i Settembrinim... nie należało do rzeczy najbezpieczniejszych, ono również wiodło na bezdroża i w niebezpieczeństwa“³⁹. Wobec obydwu należało zachowywać jednak krytycyzm. Zwłaszcza że ich zdawałoby się diametralnie sprzeczne postawy zbiegały się z sobą w końcowym punkcie: bo oto Naphta dochodził do wniosku, że postulatem współczesnej epoki jest koniec humanizmu i panowanie „bezwzględnego świętego terroru“, jako wyniku „radykałnego sceptycyzmu“ i „moralnego chaosu“⁴⁰, i sławił wojnę jako coś wspaniałego i odrodzeniczego⁴¹, a jeśli idzie o Settembriniego, to było wątpliwe, czy mimo swej „gołębio łagodnej“ koncepcji cywilizacji w decydującej chwili ludzkości „nie chce umoczyć we krwi“.⁴²

Obraz prądów duchowych, przenikających świat zachodni przed pierwszą wojną światową i ukazanych w Czarodziejskiej górze zarówno w syntetycznym ujęciu, jak i w ironiczno-parodystycznym — uzupełnia intelektualny witalizm, uosobiony w groteskowej „osobistości“, Mynheerze Peeperkornie. Oto próbka jego „filozofii“:

„Uczucie nasze, rozumie pan — tłumaczył Peeperkorn Castorpowi — to męska siła, budząca życie. Życie drzemie. Chce być obudzone, aby się upijać swymi zaślubinami z boskim uczuciem. Bo uczucie, młody czło-

³⁸ Tamże, s. 324.

³⁹ Tamże, s. 176.

⁴⁰ Tamże, s. 471.

⁴¹ Tamże, s. 461.

⁴² Tamże, s. 488.

wieku, jest boskie. Człowiek jest podobny bogom, jeśli doznaje uczuć. Jest uczuciem Boga. Bóg stworzył go, aby za jego pośrednictwem doznawać uczuć. Człowiek nie jest niczym innym jak tylko organem, za pomocą którego Bóg poślubia obudzone i pijane namiętnością życie. Jeśli uczucie odmówi mu posłuszeństwa, popełnia świętokradztwo. Jest to klęska boskiej siły męskiej, kosmiczna katastrofa, niepojęta, straszliwa..."⁴³

Czy w swych praktycznych konsekwencjach istnieje sprzeczność między postawą Peeperkorna, afirmującego życie w stopniu dionizyjskim, a ascetycznym nihilizmem Naphty? Bynajmniej: pierwszy odbiera sobie życie, gdy stwierdził, że boskie uczucie „odmawia mu posłuszeństwa”, a drugi ginie w pojedynku z Settembrinim — również z własnej ręki.

I w czym się streszcza ostateczny wynik analiz i roztrząsań nad cywilizacją współczesną? W przeświadczeniu, że nagromadziło się w niej tyle niebezpiecznego materiału, tyle wyhodowała ona w swoim łonie bakcyli zgnilizny i martwoty, że nie może się niczego innego spodziewać jak tylko straszliwej katastrofy: „Hans Castorp siedział i pocierał dłonią czoło i serce. Bał się. Miał nadzieję, że «to wszystko» musi się źle skończyć, że skończy się katastrofą, buntiem cierpliwej natury, nadsięgnie burza i oczyszczający wichur, który sprawi, że pryśnie czar ciężący nad światem, wyrwie życie z «martwego punktu» i «sezon ogórkowy» postawi przed straszliwym sądem ostatecznym.”⁴⁴

Przyszłość więc świata zachodniego przedstawia się nader złowrogo: i nie wiadomo, czy w nieuchronnej katastrofie uda się ująć cało wartościom niespożytym, moralnym.

Skutki pierwszej wojny światowej

W wydanych w r. 1948 *Nowych studiach* Tomasz Mann zaznacza, że choć grzmot wybuchu wojny 1914 r. rozlega się w Czarodziejskiej górze przy samym jej końcu, „w rzeczywistości jednak rozległ się on na początku powieści i wywołał wszystkie jej widziadła”. I dodaje: „Był to piekielnie mocny, budzący ze snu, wstrząsający światem grzmot — zakończył całą epokę mieszczańsko-estetyczną, w której wyrosliśmy, i otworzył nam oczy na to, że nie będziemy mogli w dalszym ciągu tak żyć i pisać jak dotychczas.”⁴⁵

Skutki, jakie ona wywołała, przedstawia pisarz szerzej w *Doktorze Faustusie*.⁴⁶ Píše on tam zgodnie z rzeczywistością, że w Niemczech nie odczuto zrazu wybuchu wojny światowej jako potwornej katastrofy. Przeciwnie, wywołała ona nastrój powszechnego narodowego uniesienia. Widziano w niej „uwolnienie ze stagnacji światowej”, zdawała się być „apelem do obowiązku i męności”, nieledwie „heroiczną biesiadą”.⁴⁷ Natomiast wśród Francuzów wybuch wojny wywołał nastroje paniczne, odczuty został jako

⁴³ Tamże, s. 347.

⁴⁴ Tamże, s. 387.

⁴⁵ Cytuję za Romanem Karstem, Przedmowa do *Czarodziejskiej góry*, t. I, s. 8.

⁴⁶ Thomas Mann, *Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn*, Berlin 1952.

⁴⁷ Tamże, s. 407.

„un grand malheur“. Zaznacza to zarówno Tomasz Mann jak i Martin du Gard. Na odwrót: wynik wojny we Francji wzmocnił burżuazję na duchu i przyniósł ogólną poprawę jej samopoczucia, natomiast w Niemczech spowodował depresję, chaos, nastroje katastroficzne. W Niemczech wybuchła rewolucja. Ale mocarstwa zachodnie, zatroškane o to, by nie zagroziła ona porządkowi burżuazyjnemu u nich samych, postanowiły rozłoczyć nad nią kontrolę, „trzymać ją w koleinach mieszczańsko-demokratycznych i nie dopuścić do tego, by odchyliła się ku modelowi rosyjsko-proletariackiemu“, co im się też powiodło (głównie z pomocą blokady). Do myśli i niepokoju panującego w Czarodziejskiej górze nawraca Tomasz Mann w *Doktorze Faustusie*, gdy każe swemu reprezentantowi, profesorowi filologii klasycznej, mieszczańskiemu humaniście, Serenusowi Zeitblomowi snuć po kapitulacji Niemiec w r. 1919 następujące refleksje:

„Uczucie, że kończy się epoka, która nie tylko obejmowała wiek XIX, ale sięgała aż do zmięzchu średniowiecza, aż do rozsądzania związków scholastycznych, do emancypacji jednostki, narodzin wolności, epoka, którą słusznie uważałem za epokę mojej rozleglejszej duchowej ojczyzny, słowem: epoka mieszczańskiego humanizmu; — uczciwie mówię, że jej godzina przeminęła, że dokonuje się mutacja życia, że świat wkracza w nowy znak astronomiczny, jeno, że jeszcze bezimienny, — to uczucie skłaniające do najpilniejszego nasłuchiwania, nie było wprawdzie owocem końca wojny, lecz było już owocem jej wybuchu, czternaście lat po przełomie stulecia, i spowodowało wstrząs, owo zachwianie podstaw własnego losu, jakiego wówczas doznali moi rówieśnicy. Nic dziwnego więc że potęgująca się w swych rozmiarach klęska uczucie to doprowadziła do punktu szczytowego, i nic dziwnego zarazem, że w pokonanym kraju, jakim były Niemcy, silniej opanowała umysły, aniżeli w krajach zwycięzców, których przeciętny nastrój psychiczny właśnie skutek zwycięstwa był daleko bardziej konserwatywny...“⁴⁸

Jednak mimo odniesionego zwycięstwa kraje demokracji zachodnich również odczuły po wojnie ogromny wstrząs. Unaoeczniło się to najdobitniej w kraju o tak zdawałoby się mocnej strukturze socjalnej i gospodarczej jak Anglia.

Miniona wojna wycisnęła swoje piętno we wszystkich dziedzinach życia, także na jego przejawach zewnętrznych. Ogólne przeobrażenie, jakiemu uległa Anglia w latach powojennych, miało postać bardzo nieprzyjemną dla konserwatywnej burżuazji. Bo oto, co był zmuszony widzieć i przeżywać Soames Forsyte, gdy pewnego dnia w 1920 r. udał się na spacer do Hyde Parku: „...nie dostrzega się ani ludzi szlacheckiego rodu, ani lokajów, ani dygów, ani ukłonów, nie słyhać milej rozmowy, słowem nie ma nic. Jedynie drzewa pozostały te same — obojętne na pochod pokoleń i na przeobrażenia rodzaju ludzkiego. Wszędzie wokół ta jakaś Anglia demokratyczna — rozczochrana, zalatana, hałaśliwa i najwidoczniej pozbawiona swych szczytów. Pewna wyniosłość stanowiąca cechę duszy Soamesa aż wrzała w jego wnętrzu. Minęła, zapadła w przeszłość era towarzyskiej dynstynkcji i oglady. Zostało jeszcze bogactwo, o tak, bogactwo! Wszak sam był znacznie bogatszy od rodzzonego ojca. Jednakże do-

⁴⁸ Tamże, s. 479.

bre maniere, miły aromat i wytworność, wszystko to gdzieś zginęło zalane wielką, szarą i bezkształtną masą, ocierającą się wzajem łokciami i zionącą odorem benzyny. Tu i ówdzie czaiły się drobne, nadwątłone resztki wykuintu i zanego stanu, i to jeszcze rozproszone i «chétif», jak mawiała Anetka — jednakże w niczym nie można było się dopatrzeć ani jakiegś stałości ani spójni. I właśnie w ten nowomodny harmider złych obyczajów i rozluźnionej moralności prysnęła jego córka, kwiat życia!... A gdy jeszcze dojdą do władzy te draby z Partii Pracy — jeżeli im się to kiedy uda! — można być przygotowanym na najgorsze rzeczy!⁴⁹

Szczególnie silnie przeżyło wojnę młode pokolenie burżuazji: wyszło z niej ono jakby z przetrąconym kręgosłupem moralnym, z niewiarą w odziedziczone wartości. Uwypukla to Galsworthy, gdy w ten sposób streszcza wyniki duchowe doświadczeń frontowych Wilfrida Deserta, wychowanka Etonu i poety: „Żyłem tak długo wśród grozy i śmierci, tak do gruntu poznałem ludzi, tak doszczętnie wypeniłem z duszy wszelką nadzieję, że nie mogę już mieć najłżejszego szacunku dla teorii, obietnic, konwenansów, zasad i moralności. Znadto zniecierpliwienie ludzi, którzy się w nich nurzali, podczas, gdy ja nurzałem się w błocie i we krwi. Pierzchyły złudzenia. Żadna religia i żadna filozofia nie zadowolą mnie — słowa, nic tylko słowa. Mam jeszcze wszystkie pięć zmysłów — chociaż nie im to zawdzięczam; sądzę, że wciąż jestem zdolny do namiętności; mogę zgrzytać zębami i śmiać się; zachowałem nieco poczucia solidarności z rówieśnikami, lecz czy jest ono prawdziwe, czy też jest tylko pewnym kompleksem, tego sam nie wiem. Jestem niebezpieczny, lecz nie tak niebezpieczny, jak ci, którzy kupczą słowami, zasadami, teoriami i różnego rodzaju fanatycznymi idiotyzmami zdobywanymi we krwi i w pocie przez innych. Wojna nauczyła mnie jednego — zrozumiałem, że życie jest komedią. Śmiać się z niego — oto, co nam jedynie pozostało“⁵⁰

To już jest nihilizm lub prawie nihilizm. Odrębne były doświadczenia wojenne młodego lekarza francuskiego, Antoniego Thibault. Ale wnioski wypływały z nich podobne:

„...Nie można się całkowicie uwolnić od bezcelowego pytania: — Jaki jest sens życia? — Rozmyślając nad przyszłością łapię się często na pytanie: — Do czego to prowadzi?

Do niczego. Absolutnie do niczego. Trudno jest się z tym pogodzić, skoro ma się za sobą osiemnaście wieków chrześcijaństwa. Ale im więcej się zastanawiać, rozglądać wokół, przyglądać sobie, tym bardziej oczywista staje się prawda: «to do niczego nie prowadzi». Na skorupie ziemskiej powstają co chwila miliony istnień, trwają krótką chwilę, potem podlegają rozkładowi i znikają pozostawiając miejsce dla nowych milionów, które jutro wstąpią w ich ślady. Ich chwilowe istnienie nie prowadzi do niczego. Ich życie nie ma sensu... Każdy z nas tylko dla zabawy (niezależnie od wzniosłych motywów, jakie sobie przypisuje) gromadzi wedle swoich kaprysów, wedle swoich zdolności, elementy, jakich mu dostarcza życie, różnokolorowe klocki, jakie po urodzeniu znalazł wokół siebie...“⁵¹

⁴⁹ John Galsworthy, *Przebudzenie. Dł. wynajęcia*, s. 39 (tłum. Józef Birkenmajer).

⁵⁰ John Galsworthy, *Biała mapa*, s. 40—41.

⁵¹ Roger Martin du Gard, *Lat 1914. Epilog*, s. 532—533.

Załamanie się wiary w tradycyjny świat wartości po pierwszej wojnie światowej szło w parze z nastrojami katastroficznymi, jakie szczególnie opanowały mieszczaństwo i arystokrację. W bardzo sugestywny sposób oddaje Tomasz Mann w *Doktorze Faustusie* te „wibracje katastrofy, pod której znakiem stał przynajmniej świat mieszczański“⁵² w owych latach. To samo Galsworthy. Syn baroneta, Michał Mont, który podjął działalność polityczną zrazu jako członek owej Labour Party, która taką pogardę i przerażenie budziła w starym „posiadaczu“ Soamesie, a następnie wszedł do parlamentu jako lewicowy konserwatysta, powiada w rozmowie z swym ojcem: „Tak, wojna przyzwyczaiła nas do myślenia o końcu świata, a potem skończyła się — i zostawiła nam ów koniec świata wiszący nad głowami. Teraz już nigdy nie będziemy szczęśliwi, dopóki nie obejrzymy go z bliska...“⁵³

A jego ojciec precyzuje myśl o zagładzie cywilizacji kapitalistycznej w tych słowach: „Mnie się wydaje, mój drogi, że my w rzeczywistości jesteśmy wszyscy trupami. Zdaje mi się, że żyjemy tylko w przeszłości... Byłbym szczęśliwy, gdybym mógł myśleć, że ludzie rzeczywiście wierzą w ludzkość i we wszystko, co z nią związane, ale wiesz dobrze, że nie wierzą... Poza rzadkimi wyjątkami są to jeszcze małpy, co prawda te wyższego gatunku, a jeżeli wsadzisz proch i zapaloną zapalną w łapy małp, one dla uciechy wysadzą się w powietrze... Czasami zdaje mi się, że mam już dość tego grania komedii i że nie pozostało nam nic — tylko umrzeć jak dżentelmeni... Zbliżamy się pośpiesznie do takiego stanu rzeczy, w którym za naciśnięciem kilku guziczków będzie można zabijać miliony. Czyż mamy jaki powód przypuszczać, że nasza humanitarność wzrośnie tak szybko, iż zdąży powstrzymać nas od użycia tych nowych, olbrzymich zabawek — siejących zniszczenie?“⁵⁴

Dotkliwego ciosu doznała religia. Nie wierzą w Boga ani młodzi, ani starzy. Wytworzyło się duchowe *vacuum*. Skoro wierzenia religijne okazały się w świetle okrutnych wydarzeń wojennych złudzeniem, skoro świat stanął w obliczu jeszcze większej, nowej katastrofy, może nawet kosmicznej, przeto jedyny sens miało życie chwilą bieżącą, i to życie jak najprzyjemniejsze. „Chcemy się tylko bawić, bo nie wierzymy, aby cośkolwiek mogło trwać“ — oświadcza uroczą Fleur⁵⁵. Idzie, rzecz oczywista, głównie o zabawę najintensywniejszą, o rozkosze seksualne. A ogromnie modna psychoanaliza freudowska uwalniała od resztki skrupułów moralnych w tym względzie. „Życie to papieros, którym trzeba się zaciągnąć, potem zaś rzucić go, to taniec, który należy odtńczyć do końca.“⁵⁶ Tak formułuje swą dewizę życiową nowoczesna, wyzwolona kobieta, miss Mariorie Ferrar. Nie była ona bynajmniej odosobniona w tej purytańskiej Anglii: „Promiskuityzm leżał w atmosferze; duchowa wierność tak logiczna, że obejmująca wszystkie drgnienia ciała, była przedpotopowym lub co najmniej wik-

⁵² *Doktor Faustus*, s. 514.

⁵³ *Biała małpa*, s. 223.

⁵⁴ Tamże, s. 224—226.

⁵⁵ Tamże, s. 176.

⁵⁶ John Galsworthy, *Srebrna łyżka*, s. 305 (tłum. Tadeusz Jakubowicz).

toriańskim i drobnomieszczańskim przeżytkiem. W ten sposób nie można byłoby nigdy osiągnąć pełni życia..."⁵⁷

W rezultacie w życiu powojennym burżuazji zapanowała kompletna pustka duchowa. Symbolizował ją... ówczesny modny taniec, charleston. Przytoczmy taką scenę z wytwornego londyńskiego klubu dancingowego, w którym się znalazł Michał z swą żoną:

„...Tańczono właśnie charlestona; siedem par chwiała się na sflaczałych nogach w różnych kątach sali.

— Wielki Boże! — powiedział Michał. — To już chyba szczyt pustki! Co ludzi pociąga w tym tańcu?

— Pustka, mój drogi. Żyjemy w epoce pustki — czy nie wiesz o tym?

— Ale istnieje chyba jakaś granica?

— Granica — odparła Fleur — to coś, czego nie można przekroczyć; można jednak stać się bardziej pustym.

Jej słowa nie zdziwiły Michała, cynizm bowiem był przecież w modzie, natomiast ton ich zranił go boleśnie; brzmiało w nim coś osobistego. Czy Fleur odczuwała swoje życie jako taką właśnie pustkę? A jeśli tak, to dlaczego?

— Niemożliwe — wyszeptał Michał. Nic nie może przewyższyć idiotyzmu charlestona. Spójrz na tych dwoje!

«Tych dwoje» sunęło chwiejnie ku nim, na kolanach tak ruchliwych, jak gdyby zesunęła się w nich cała ich dusza. W ich oczach wpatrzonych w Michała i Fleur nie więcej było wyrazu niż w czterech szklanych gałkach. Z ich ciał poniżej stanu promieniowała dziwaczna powaga, powyżej jednak tej linii zdawały się w ogóle nie istnieć. Muzyka urwała się nagle; siedem par stanęło równie nagle i poczęło klaskać w dłonie, trzymając je całkiem nisko, jakby lękały się naruszyć bezmyślną pustkę górnych części ciała.

— Nie mogę w to uwierzyć — rzucił niespodziewanie Michał.

— W co?

— Że to reprezentuje naszą epokę: ani w tym piękna, ani radości, ani wdzięku, ani nawet demonizmu, wystarczy zrobić błazeńską minę i fikać na zwiotczających kolanach..."⁵⁸

W i d m o r e w o l u c j i

Choć klasy posiadające w Anglii pomnożyły jeszcze dzięki wojnie swe bogactwa, to jednak ich życie wobec zdewaluowania się ich dotychczasowych instytucji, obyczajów i ideologii, zawisło w próżni. Miało już tylko gorzki smak katzenjammeru. Mimo to nie chciały się one wyrzec nawet takiego życia, wyrzec się swych przywilejów, swojej roli przywódczej w kraju. A tymczasem coraz bardziej wylaniać się zaczął z mroków nieświadomości politycznego i bierności groźny ich wróg: proletariat. Lekceważony i pogardzany dawniej, stał się obecnie bodaj najważniejszym problemem wewnętrznej polityki angielskiej. Spędzał sen z powiek wszystkim Forsytom, legł na nich ciężką troską, niepokoił, absorbował umysły.

⁵⁷ John Galsworthy, *Łabędzi śpiew*, s. 177 (tłum. Wanda Kragen).

⁵⁸ Tamże, s. 250—251.

Jakiż kontrast stanowiła masa bezrobotnych, przeważnie zdemobilizowanych żołnierzy z wojny światowej, pozbawionych najelementarniejszych środków do życia i zmuszonych do żebrania, wobec znudzonych luksusem bogaczy! Sam ich widok napępiał Forsytów posępnymi uczuciami:

„Wzdłuż Wału nad Tamizą, w pobliżu Blackfriars, ciągnęła ponura gromada bezrobotnych trzymając w rękach puszki na pieniężne datki.

— Rewolucja w zawiązku! O jednym zapomina się zawsze, a to wielka szkoda.“⁵⁹

Albo rozmowa Michała z przypadkowym przechodniem na ulicy londyńskiej:

„— Czy nie miałby pan dla mnie jakiegoś zajęcia, sir?

Michał przyspieszył kroku, a potem zatrzymał się. Spostrzegł, że człowiek, który się doń zwrócił, miał oczy spuszczone ku ziemi i nie zauważył jego odruchu słabości. Skierował się więc ku niemu z powrotem. Pośród okrągłej twarzy o ziemistej cerze błyszczało dwoje czarnych oczu. Przyzwyczajony, choć lichy ubrany, spokojny i bezradny, człowiek ten nosił w kłapce znaczek zdemobilizowanego żołnierza.

— Pan się zwracał do mnie? — zapytał Michał.

— Doprawdy, sam nie wiem dlaczego, sir. Tak mi się wyrwało.

— Bezrobotny?

— Tak. I krucho ze mną.

— Żonaty?

— Wdowiec, sir, z dwojgiem dzieci.

— Dostaje pan zasiłek?

— Tak. I stoi mi kością w gardle.

— Jak widzę, był pan na wojnie?

— W Mezopotamii.

— Jakiego zajęcia pan szuka?

— Jakiegokolwiek bądź.

— Proszę mi podać swój adres i nazwisko...

Michał zapisał.

— Nie mogę nic przyrzec — rzekł.

— Rozumiem, sir...“⁶⁰

Z problemem bezrobocia wiązał się problem slumsów — angielskich dzielnic robotniczych. Z gryzącą ironią pisze Galsworthy: „Mamy u siebie więcej rynsztoków niż jakiegokolwiek inne państwo i więcej dzieci w nich się wychowuje“, po czym dodaje, że „rynsztoki stały się niezbędnym elementem cywilizacji angielskiej, uważanej za najwyższą w świecie“⁶¹. Eleganccy, wytworni politycy rekrutujący się z ziemiaństwa czy mieszczaństwa, a ożywieni szlachetniejszymi uczuciami, głównie zaś zatroskani o własną przyszłość, próbują znieść te siedliska nędzy, „brudne i woniące z daleka“, te „wylęgarnie wszelkich zbrodni“,⁶² na których sam widok „serce i zmysły cierpiały“⁶³. Ale wyniki ich usiłowań były żałosne. Bezradni okazali się oni też wobec klęski bezrobocia: wszelkie ich projekty

⁵⁹ Biała matka, s. 61.

⁶⁰ Srebrna łyżka, s. 44.

⁶¹ Łabędzi śpiew, s. 15

⁶² Tamże, s. 70.

⁶³ Tamże, s. 159.

w tym zakresie, jak np. masowa emigracja nadwyżek ludnościowych Anglii do kolonii, okazały się nierealne.

A problem rósł i nabrzmiewał. W 1926 r. wybuchł strajk generalny. Choć skończył się on kapitulacją klasy robotniczej, niemniej jednak For-syci uznali go za jedno z najgroźniejszych zaburzeń wewnętrznych, które zdarzyły się w Anglii od czasu buntu czartystów (1848). Największe jednak niebezpieczeństwo tego strajku polegało na tym, że ujawnił on, iż „przed drzwiami czyhał bolszewizm”⁶⁴.

Tak więc w okresie, w którym rozgrywają się ostatnie i to tragiczne wypadki w rodzinie Soamesa Forsyta, mianowicie w roku 1926, ustrój kapitalistyczny Anglii od wewnątrz i od zewnątrz ujawnił spróchnienie i bankructwo.

Podróż Niemiec do kresu nocy

Klasy posiadające w Anglii trwać mogły w stanie zmumifikowania jeszcze całe lata, zwłaszcza że rozwój radykalniejszych form angielskiego ruchu robotniczego natrafiał, jak to wynika choćby z *Autobiografii* Harry Pollitta, na ogromne przeszkody, głównie w postaci „skorumpowanego prze brytyjski imperializm kierownictwa ruchu labourzystowskiego”⁶⁵.

W Niemczech natomiast w okresie międzywojennym analogiczna faza rozkładu kapitalizmu przybrała formę konwulsji i paroksyzmu. Nagromadziło się w nich tyle dynamitu, że spowodowało to po kilku latach dyktatury faszystowskiej wybuch, który wstrząsnął posadami nie tylko tego kraju, ale także wielkiej części świata.

Doktor Faustus Tomasza Manna daje przejmujący wyraz temu nara-staniu groźnej katastrofy w Niemczech w latach po pierwszej wojnie światowej. Daje również wizerunek duchowy — pełen tragizmu i rozpacz — Niemiec okresu hitleryzmu i jego pogromu. W tych upiornych latach całe życie w Niemczech stało pod znakiem końca, toczyło się ono w świadomości, iż tysiącletnie dzieje tego kraju doprowadzone zostały *ad absurdum*. Okazały się drogą, a raczej manowcami, które przywiodły do nicości, do rozpacz, okazały się „beprzykładowym bankructwem, jazdą do piekieł wśród płomieni i grzmotów”⁶⁶. Mieszczański bohater w obliczu powszechnej grozy zniszczenia, hańby i zbrodni, przed którymi wzdraga się wyobraźnia ludzka, dręczy się nieustannie pytaniami, czy Niemcy mają jeszcze w ogóle jakąkolwiek przyszłość przed sobą i jak to wszystko da się pogodzić z wielką tradycją humanizmu niemieckiego. Nie ma on odwagi żywić w sobie nawet cienia nadziei, by jego ojczyzna stała się znowu kiedyś zdolna do jakiejś aktywności kulturalnej, bo tak gruntownemu zniszczeniu uległa jej substancja duchowa.

Podobnych uczuć doznawała w tym samym czasie Elżbieta Langgaesser. Wyraziła je w swojej wielkiej powieści powojennej, *Markische Argonauten-fahrt* (1950), w której również przedstawiła duchową i kulturalną sytuację Niemiec po kapitulacji. Pisała w niej m. in. co następuje: „Jesteśmy tak

⁶⁴ Tamże, s. 37.

⁶⁵ Harry Pollit, *Autobiografia*, Warszawa 1950, s. 276 (tłum. Erwina Welfa i Ireny Bobrowskiej).

⁶⁶ *Doktor Faustus*, s. 612.

wyschnięci jak kraina, w której całymi latami ścinano lasy, i staliśmy się bezpłodni jak Sahara nie posiadłszy w zamian wielkości pustyni... Aż do przesytu przejawilo się w nas to, co podle i nikczemne..." I jeden ze szlachetnych Niemców zapytuje się drugiego, „czy w ogóle wierzy w to, by te Niemcy, ta Europa, były jeszcze zdolne do stworzenia nowych kształtów i nowych zasad porządku". Odpowiedź na te tragiczne pytania kryje się we mgle przyszłości, zionącej lękiem i niepokojem⁶⁷.

Cóż Serenusowi Zeitblomowi pozostaje uczynić w tej sytuacji? Postanawia wycofać się z życia. Jego własna ojczyzna stała mu się do głębi obcą i niezrozumiałą. Przerażają go jej zbrodnie. Zamknie się w swej samotności, choć nie jest nazbyt pewny, czy to postanowienie jest słuszne.

Doktor Faustus kończy się następującymi słowami:

„Dzisiaj Niemcy, stawszy się łupem demonów, z jednym okiem zasłoniętym ręką, a drugim wlepionym w zgrozę, wpadają z rozpaczą w rozpacz. Kiedy osiągną one dno otchłani? Kiedy z najskrajniejszej beznadziejności wyłoni się cud wiary, światło nadziei? Samotny człowiek składa ręce i mówi: Oby się Bóg ulitował nad waszymi biednymi duszami, mój przyjacielu, moja ojczyzno.“⁶⁸

Trudno zaprzeczyć, by finał tej powieści brzmiał mniej pesymistycznie niż zakończenie *Buddenbrooków* czy nawet *Czarodziejskiej góry*. Raczej uderza pogłębienie się pesymizmu pisarza, gdy się zestawia z sobą te szczytowe osiągnięcia jego artyzmu: *Buddenbrookowie*, rok 1901, *Czarodziejska góra*, rok 1924 i *Doktor Faustus*, rok 1947.

J a k i e p e r s p e k t y w y

Akcentami pesymizmu kończą się też pozostałe dzieła, które tu omawialiśmy. Ani Martin du Gard, ani John Galsworthy nie ukazali żadnych perspektyw świata, który stał się przedmiotem ich epickich obrazów i analiz, i który zarazem jest ich własnym światem. Żegnając się z swymi postaciami pisarze ci wkraczają na obszary filozofii relatywistycznej, sceptycznej, nihilistycznej, bądź też jakiegoś witalistycznego irracjonalizmu. by się w jego otchłani całkowicie zagubić i roztopić.

Cóż zostało z namiętnych diatryb Jakuba na kapitalizm? Cóż zostało z jego ideałów rewolucyjnych, jeśli wojna ujawniła ogromne rozbięcie świata robotniczego wskutek nacjonalizmów i postawiła sprawę zmiany ustroju pod wielkim znakiem zapytania? Więc Martin du Gard na pełnym morzu problemów politycznych i społecznych zwiija żagle i chroni się do przystani przeżyć jednostkowych.

Umierający Antoni Thibault, *porte-parole* Martin du Gard, na stronach drobiazgowo prowadzonego swego dziennika, (który stanowi zakończenie cyklu powieściowego), stara się jakoś sprecyzować sens swego życia, swych doświadczeń i odnaleźć zasady, które kierują wszechbytem i losem człowieka. Ale wnet stwierdza, że zamierzenia te są bezcelowe. Historia nie ma sensu, życie nie ma sensu, świat nie ma sensu. Jedno, co mu się wydaje oczywiste, to to, że wierzenia religijne są czystymi złudzeniami metafizycznymi. Broni się przed nimi instynktownie. Wszystko jest nicością.

⁶⁷ Cytuję za R u d o l f e m M a l s c h e m, *Deutsche Kultur*, 1951. s. 424.

⁶⁸ *Doktor Faustus*, s. 690.

Pozostała mu wprawdzie wiara w wartość nauki. Lecz na czym ta wartość polega? Na tym, że nauka „może skłonić człowieka do przyjęcia zakreślonych mu granic, do pogodzenia się z faktem, że jest dziełem przypadku, nic nie znaczącą drobiną... Doprowadzić go do prawie spokojnej kontemplacji nicości, nicości, która mnie wkrótce czeka, nicości, która wchłania wszystko...”⁶⁹ Gdy jednak Antoni doznaje strachu na myśl o śmierci, wówczas całkowity spokój przynoszą mu refleksje o „mlecznej drodze, nieskończonej ilości gwiazd, słońce, wokół których krążą miliardy planet oddalonych od siebie o setki milionów kilometrów”⁷⁰.

Również w kontemplacji wszechświata, gwiazdzystego nieba, szukał ukojenia po doznanych zawodach i klęskach *porte-parole* Galsworthy'ego, Michał Mont: „Boże! Jakże to było cudowne, jakie zdumiewające! Tyle miliardów istot, ile gwiazd na niebie oddychało w ciemności, wszystkie żyjące i wszystkie różne od siebie! Co za świat! Wiekuiste Twórcza Moc przy pracy! A jeśli się umierało tak jak stary Forsyte i leżało na zawsze pod jabłonką, wówczas ta sama Moc odpoczywała przez chwilę w martwej powłoce. — Nie! I wtedy także nie zatrzymywała się, i wtedy poruszała się dalej w tajemniczym rytmie, który zwie się Życiem. Kto byłby w stanie zatrzymać tę siłę na jej drodze i kto chciałby, aby stanęła?...”⁷¹

Ten nastrój poprzedziły sentencje streszczające prawdę, do której doszedł bohater Galsworthy'ego. Oto, jak brzmią one: „Wszystko zmienia się i nie ma nic prócz ciągłej zmiany...” — „Ciężko jest czasem pamiętać, że całe życie to komedia, ale w końcu dochodzi się do tego” — „Świat pełen ironii. Tak! Dziwnie ironiczny świat, w którym kształt przetapiał się w kształt, nastrój przechodził w nastrój, tony przenikały się wzajem i nic nie było trwałego, może tylko światło gwiazd i ów instynkt wrodzony wszystkim istotom żyjącym, który nakazywał: *Krocz dalej!*”⁷² Jest to maksimum, na co stać w zakresie filozofii życiowej wielkiej miary artystę burżuazyjnego. Jest to oczywiście recepta dla ludzi nieuleczalnie chorych, dla społeczeństw znajdujących się w dekadencji i agonii. Fakt, że pisarz ogranicza się tylko do stawiania diagnozy, do analiz rozkładu i choroby, i nawet nie próbuje obmyślać środków terapeutycznych — jest równie znamieny, jak ukazany przezeń obraz własnej klasy społecznej, własnej cywilizacji. Ma to swoją głęboką logikę: pisarze bowiem są organem świadomości swego społeczeństwa. Temu prawu podlegają również zachodnio-europejscy pisarze katolicy realizmu krytycznego. Mocni są oni w oskarżeniu starego ustroju, a słabi w wysnuwaniu konkretnych wniosków z potępienia: „Droga, wiedząca do rozwiązania dręczących świat problemów społecznych, ekonomicznych i politycznych nie rysuje się w ich dziełach w sposób jasny i wyraźny.”⁷³ A jeśli słowa pisarzy katolickich wydają się brzmieć mimo wszystko namiętniej, bardziej dynamicznie i mniej beznadziejnie niż słowa pisarzy laickich, zawdzięczają to niewątpliwie owym wiecznie żywym źródłom, od których tamci odeszli.

⁶⁹ *Laio 1914*, Cz. 2, *Epilog*, s. 513.

⁷⁰ Tamże, s. 510.

⁷¹ *Łabędzi śpiew*, s. 408.

⁷² Tamże, s. 404—407.

⁷³ Janusz Ostaszewski, *Świadectwo prawdy* (Obraz kapitalizmu w literaturze katolickiej realizmu krytycznego), „Życie i Myśl”, nr. 3, 1954, s. 145.

ANDRZEJ LEPKOWSKI

ODWIEDZIŁEM WSKRZESZONE KOŚCIOŁY

P ADAŁ gęsty, ciepły deszcz. Do przedziału wsiadło kilka kobiet z blazankami. Rozeszła się woń skisłego mleka i wilgotnej wełny.

— Babka, podajcież ten koszyk — piszczała czerwona dziewczucha wyciągając nade mną ciężkie ramiona, rozpierające rękawy zielonego swetra.

Jakiś jegomość opuścił gazetę i strzepywał z kolan okruszyny, które rozsypywała, zającując olbrzymią, chrupną bułkę.

Kobiety zachowywały się niefrasobliwie, lokowały się wygodnie, ugniatając nasze boki. Najstarsza, nazywana przez wszystkie „babką“, popatrzyła w okno i mruknęła wiążąc na koszyku rogi zgrzebnej płachty.

— Potrzebny deszcz...

Na szybie gęstniały łańcuszki kropelek. Uciekały ostatnie domy przedmieść.

— Dobry deszcz — przyznałem rzeczowo, równocześnie zerkając z niepokojem na mój przemakający „nieprzemakalny“ płaszcz kupiony wczoraj w „pedecie“.

Tak się zaczął pierwszy dzień mojej wędrówki.

Przedemną były miasta najeżone hełmami wież, kościoły omotane siecią rusztowań. Wioski, w których „diabeł mówi dobranoc“, a autobus omija je lekceważąco, z łaski przystając na skrzyżowaniach dróg.

Wyobrażenia moja modelowała krajobraz, architekturę, przedstawiała ludzi, których miałem spotkać, reżyserowała sytuacje, rozmowy.

Tymczasem pociąg odkładał skiby przedkrakowskich pagórków. Oszczędzana przez wojny ziemia świeciła na mojej mapce białą plamą. Nie było na niej zniszczonych kościołów. Otulone w kołnierze lip cieszyły zdrową zielenią spatynowanych hełmów, rudością stuletnich dachówek, czernią sędziwych gontów.

Po raz nie wiem już który wyjąłem z teczki rozkład jazdy. Otworzyłem mapę zawiłą jak schemat krawiecki. Ołówek nie nadażał myślom. Przeszło 60 miejscowości z mojego notesu stojących dotąd w karnej kolejce, zaczęło występować z szeregu, domagać się pierwszeństwa.

Nie wszyscy na raz!... — mówiłem opędzając się. Ale miasta, wsie i miasteczka cisnęły się przed oczy, nęciły urokiem zabytków, malowniczością krajobrazów. Jakieś kopulaste wieże rozpychały się jak przekupki, bramy okrążały wyszczerbione blanki, ostrza gotyckich hełmów nacierały na spokojne, renesansowe profile. — Nie wszyscy na raz...! — denerwowałem się.

Jakieś barokowe wnętrze pełne aniołów i obłoków zaszumiało jak żaglowiec.

— Jak się nazywasz? — spytałem.

Złocene anioły uśmierały się zagadkowo.

— Jędrzejów... — podpowieziało mi wspomnienie fotografii w jakimś roczniku „Ochrony Zabytków“.

— Jędrzejów... Jędrzejów... — to taka niewielka stacja na warszawskiej linii.

W ostatniej chwili poderwałem spadającą głowę. Architektura pierzchła. Przedział był pusty, tylko okruchy bułki rozsiane na podłodze przypominały babską inwazję. Podniosłem mapę, która podczas drzemki zsunęła mi się z kolan. Pociąg stał przed szarym budynkiem. Jak echo niedawnego snu na dużej tablicy toczył się czarny napis „Jędrzejów“.

Porwałem z półki walizkę i szarpnąłem klamkę. W otwartych drzwiach stanął aromat majowej wilgoci. Pod nogami miałem obcy peron, przed sobą nieznane miasteczko.

Czy rozsądnie zrobiłem podejmując się trudnego zadania w krótkim, śmiesznie krótkim czasie? Pociąg drgnął, zaczął mijać perony, postukiwać na złączach szyn. Do odejścia następnego brakowało dobrych kilka godzin.

— A no, skoro tu już jestem, trzeba obejść kościół i klasztor, wstąpić na obiad do śródmieścia, zrobić jakiś rysunek, napisać coś „na gorąco“.

Wykonałem zdecydowany, szybki ruch, chcąc odpędzić złego doradcę — niepokój.

Ulewa wzmogła się. Do autobusu czekającego przy schodach dworca cisnęli się ludzie.

Wchodziłem po kolei do wszystkich drzwi. Wszędzie zastawałem pustkę i ciszę, tylko na dalekich korytarzach, oddzielonych od sieni dębowymi przepierzeniami z surowym napisem „klauzura“, szumiał gwar głosów.

Spojrzałem na zegarek i domyśliłem się, że trafiłem na porę modlitwy. Musiało już być po obiedzie. Z uchylonego okna kuchni szedł jeszcze zapach potraw, ale pobrzękiwanie naczyń świadczyło, że posiłek skończył się i zaczęto zmywać garnki. Okna były za wysoko, żeby zajrzeć do wnętrza. Wspiąłem się więc tylko na palce i pokrzykiwałem swoje hallo...! stukając gałązką o parapet. Kiedy i to nie pomogło, postanowiłem wypróbować drzwi, które dotychczas omijałem. Były uchylone. Po kilku stopniach schodziło się w ciemność. Znalazłem się w sklepionej pralni. W baliach kłębiły się kraciaste koszule.

W zmroku wysunęła się staruszka z talerzem w dłoni owiniętej ścierką.



Z wież opadło rusztowanie. Ukazały się odmłodzone, jasne, wykwintne.

wątków, a jednocześnie najmniej trwały, została w zupełnej ruinie pierwsza wojna światowa.

Historia próchnienia tych murów sięga kasaty, a więc pierwszej połowy ubiegłego wieku. Cystersi uciekli za granicę. Klasztorem kolejno dysponowali: władze carskie, później reformaci, znowu rząd carski, wreszcie księża świeccy.

W ciągu stu lat zniknęły ostatnie romańsko-gotyckie fragmenty. Rozebrano kapitułarz ozdobiony bogatą kamieniarką, a później usunięto resztki arkad. Dewastacja trwała do 1914 r. Później nad Nidą stanął front. Pociski zwały barokowe hełmy, poszczerbiły mury. Przez kilka lat woda ciekła do wnętrza rozkładając zaprawę i kruchy wapien wyzierający spod piaskowcowej okładziny. Zaraz po wojnie zrekonstruowano wprawdzie hełmy, ale ściany wież osypywały się dalej. Wydawało się, że wobec tej choroby architektki są bezradni. Prace konserwatorskie w kościele klasztornym w Jędrzejowie rozpoczęto niedługo po wojnie. Prowadził je inż. Lewański, wybitny znawca kamieniarstwa. Trzeba było wymienić łuszczą-

Szybko wyłożyłem jej cel mojej wizyty. Odpowiedziała skinieniem głowy i uśmiechem, potem znikła na chwilę. Wróciła z ostrzyżonym na jeża braciszkiem, który miał na sobie taką samą koszulę jak tamte, pływające w mydlinach. Wylegitymowałem się, używając najprostszych słów. Zrozumiał, że idzie o za-
bytki.

Ja pójdę do przeora — powiedział cofając się.

Za chwilę zjawili się dwóch nowicjuszy w białych habitach. Przyszli z poleceniem wprowadzenia mnie.

Kościół klasztorny w Jędrzejowie zaczęto budować w XIII wieku. Każde z następnych stuleci dołożyło swoje „trzy grosze“. Ostatecznie za-triumfował barok. I właśnie ów barok, najmłodszy ze wszystkich

cy się piaskowiec, zastąpić zmurszałe gzymsy i elementy dekoracyjne. Trzeba było naprawić błędy poprzedniej odbudowy. Przypominało to plombowanie spróchniałego zęba. Miejsce przy miejscu wydłutowywali robotnicy chory kamień, dawali zastrzyki cementu, odtwarzali zatartą ornamentykę. Mury kotwiczono żelaznymi klamrami. W 1950 r. „leczenie“ dobiegało końca.

Z wież opadło rusztowanie. Ukazały się odmłodzone, jasne, wykwentne.

Drugi raz w historii jędrzejowskiego klasztoru zatriumfował barok. Ten sam barok, który w swojej pysze nie uszanował sędziwych murów i przed trzystu laty dał hasło do ściosania romańskich kapiteli i gotyckich zworników.

Chłopcy w białych habitach prowadzili mnie przez kościół, objaśniali szeptem. Domyśliłem się, że byli tu od niedawna. O wielu rzeczach dowiedzieli się dopiero ode mnie.

Kiedy wróciliśmy na dziedziniec, deszcz już nie padał. Usiadłem pod drzewem i rozłożyłem szkicownik. Zakonnicy ulotnili się. Zostałem sam słuchając, jak werbel spadających kropli wybija synkopy na liściach. Rysowałem giętką architekturę zerkając w głąb klasztorного ogrodu, gdzie cystersi w świeckich, roboczych ubraniach modelowali podłużną, wysoką grządkę. Nad głowami mieli chmurki kwitnących drzewek czereśniowych.

Skończyłem rysunek i zabierałem się do odejścia. Naprzeciw biegł zakonnik dając znaki, żebym zaczekał.

— Ojciec przeor źle się czuje, więc na mnie spoczywają obowiązki gospodarza. Nie odmówi pan chyba skromnego posiłku. A po podwieczorku pokażę panu celę błogosławionego Wincentego Kadłubka, zachowaną w stylu romańskim.

Po krótkim wahaniu połknąłem obydwą haczyki.

Klasztorny chleb z aromatycznym majowym masłem był doskonały. Później uzupełniające oględziny starych murów, nieudolne próby rozwiązywania zagadek, rojenie fantazji, że kiedyś średniowieczną łamigłówkę jędrzejowskiego opactwa rozwiąże młotek konserwatora.

Z takimi myślami wsiadałem do pociągu jadącego w stronę Kielc. Łąki zatopiła powódź białej rzeźuchy. Przez okno wpadało fletowe pogwizdywanie batalionów. Ten dziwny ptaszek, który z końcem maja stacza bezkrwawe boje miłosne, obrał sobie rozlewiska Nidy za jedno z niezliczonych w Polsce siedlisk.

POMIĘDZY Radomiem a Tomaszowem Mazowieckim nad Pilicą leży Inowłódz — małe miasteczko, prawie wioska. Ale dawniej Inowłódz był bogatą osadą handlową, cieszącą się względami królów. W widłach rozlewiska rzeki stał zamek, którego resztki leżą do dziś jak okruchy wielkiej pieczęci. W XIX wieku postanowiono wstrześć świetność Inowłódza. W pobliskim Zakościelecu wybudowano hutę do przetapiania miejscowej rudy. Wiosną kapryśna Pilica zatopiła piec. Odbudowano je tuż przed

pierwszą wojną światową. W 1914 i 1915 roku walki zniszczyły miasteczko, to samo powtórzyło się w roku 1939.

Z rozkładów jazdy dowiedziałem się, że komunikacja z Inowłodzem nie jest wygodna. Wybrałem podróż autobusem i rano wyjechałem z Radomia. W pryzmach kamienia i rozkraczonych pasiastych kozłach z kołyszącą się latarenką drzemała obietnica lepszej drogi. Po dwóch godzinach, czując w krzyżach porządną serię dziur, zobaczyłem niebieski zakręt rzeki. Nad nim, na wzgórzu, sterczała wieżyczka przytulona do budyneczku o kółście sklepionych oknach. Autobus kołysząc się wjechał na most. Pod nami płynęła Pilica, żółta od przeświecającego dna. Przypomniałem sobie urywek tekstu przewodnika: *„Tutaj za czasów książąt była granica i na przeprawie pobierano myto. O sto metrów dalej, w miejscu, gdzie teraz jest rynek, odbywały się targi.”*

Ksiądz proboszcz przyjął mnie w kancelarii parafialnej. Podczas rozmowy pokazywał fotografie i prace naukowe o Inowłodzu.

— O, ja w lecie mam tutaj setki takich, jak pan. Życ nie dają.

Przyniósł ogromny klucz.

— Niech pan sobie sam obejrzy kościół, tylko proszę tego nie zgubić — przypominał, potrząsając wytartym od dłoni kabłąkiem.

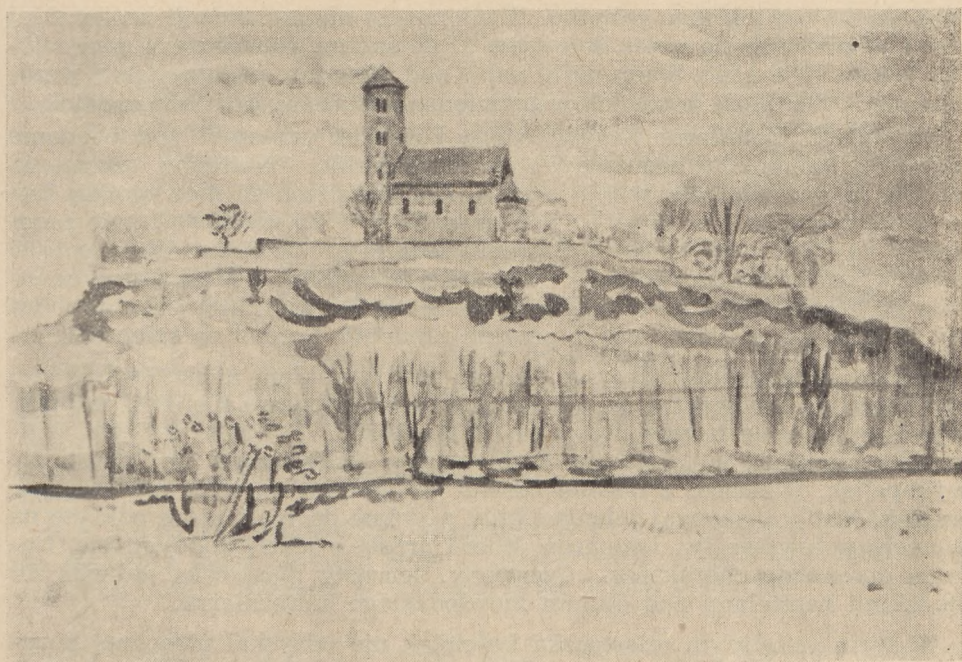
Po drodze widziałem nad dachami okrągłą wieżę, jak szła równolegle, wymykała się samotnie, wabiła za miasto. Dogoniłem ją daleko za ostatnimi domami. Przystanęła na czerwonym wzgórzu za murem. Spoza ciemnej zieleni tuż wyglądających z daleka jak cyprysy zerkwały romańskie okna, podzielone kolumnienkami. Zacząłem się wdrapywać po żelazistym urwisku.

W murze była furtka, a za nią gąszcz, w którym gospodarowała wiosna. Jakieś małe ptaszki przelatowały między gałązkami. Do pomarańczowego złomu kamienia przyłgnał motyl i rytmicznie rozkładał skrzydła. Muchy bzykały, odpryskiwały od piaskowca, wykreślały błyskawiczne pętle i ósemki. To odludzie nagrzane słońcem wydało mi się bardzo egzotyczne. Obszedłem wkoło kościołek i wróciłem do drzwi ukrytych koło zakrystii. Po przekręceniu klucza ustąpiły. Przez puste wnętrza przeszedł pisk dawno nieoliwionych zawiasów.

Zobaczyłem muszlę romańskiej absydy z ciemnym krucyfiksem. Wszędzie nagi, ciosany kamień, tylko posadzka była z brunatnych i złotawych płytek ceramicznych. Zupełny brak sprzętów podkreślał ascetyczną prostotę tej budowy. Z boku wchodziło się do zakrystii. Zawierała lamus pamiątek. W gablocie leżały okruczy piaskowca, ceramika, monety, znalezione przy odsłanianiu fundamentów.

Spiralnymi schodkami w wieży dostałem się na chór, obszerny i widniejszy od reszty przez bliskość okien. Był zbudowany w kształcie loggi z kolumnką trzymającą łuki.

Kiedy wychyliłem się, żeby obejrzeć z góry ładny ornament posadzki, przez okno wpadł ptaszek i trzepotał się pod powalą. Zza belki rozległ się skwir przypominający głos świerszczy. Ptaszek zniknął w szczelinie stropu



Po drodze widziałem nad dachami okragłą wieżę, jak szła równolegle,
wymykała się samotnie, wabiła za miasto.

i uciszył niewidzialne istoty. Domyśliłem się, że karmi pisklęta. Nie wiem, dlaczego w tej chwili przypomniałem sobie modlitwę do św. Idziego. Od-
mawiali ją księża w intencji króla Władysława Hermana i Judyty — bez-
plodnego małżeństwa.

„Żywo, sługo Boży,
Orędowniku tej sprawy.
Spełń, czego żądają
wota twoich sług.
Za chłopca daj chłopca,
za fałszywego, daj prawdziwego,
stwórz prawdziwego
zachowując sobie złotego.“

Do prośby swojej król dołączył posążek dziecka płci męskiej, kielich „*ex purissimo auro fabricatum*“, szaty i kosztowności. Wysłał je specjal-
nym poselstwem do Prowancji, ziemi francuskiej, słynącej cudami święte-
go patrona bezdzietnych.

Z wdzięczności za narodziny syna, Władysław Herman ofiarował św.
Idziemu szereg świątyń, między innymi kościółek w Inowłodzu. Historycy

spierają się o wiek tego zabytku. Wiadomo, że okres fundacji królewskiej trwał od przyjścia na świat Bolesława aż do śmierci fundatora, a więc między latami 1086-1102. Ślady mylił napis nad ołtarzem, podający datę wcześniejszą: 1082. Może kościółek w Inowłodzu dostał św. Idzi jako zadatek...?

Po śmierci Bolesława Krzywoustego kościółek przeszedł pod władanie klasztoru kanoników regularnych w Trzemesznie. Następne wzmianki mówią, że odzyskał przywileje parafii. Ale mieszczanom niewygodnie było chodzić daleko i w dodatku pod górę. W r. 1520 zbudowali koło przepływu na rzece nowy kościół. Staremu zaczęła grozić ruina. W roku 1790 przeżył krótkotrwały renesans. Starościna inowłodzka, Moszyńska, odnowiła go gruntownie i sprowadziła obraz Matki Boskiej, który słynął cudami. W trzy lata później wojsko pruskie zamieniło kościół na spichlerz.

Obecny wygląd kościółka św. Idziego jest wynikiem naukowych dociekań i trochę „fantazją na tematy romańskie“. Odbudowę kierował inżynier Henneberg. Prace trwały dwa lata (1936—1938). Powstała zwięzła, logiczna architektura wyzbożona kamieniarką, odtworzona na podstawie wykopalisk. Posadzkę wyłożono flizami zrobionymi na wzór znalezionych resztek. Nosiły ornament jelenia i były podobne do tych, które odkryto na Wawelu w krypcie św. Leonarda. Wieża urosła o jedną kondygnację. Nabrała obronnego charakteru. Czerwony, żelazisty piaskowiec zakwitł romańskimi kapitelami pod dłutem inowłodzkiego kamieniarza.

W życiu religijnym miasteczka kościółek nie odzyskał utraconej pozycji. Pomimo to nie mógł narzekać na samotność. Gościł turystów, szczególnie wioślarzy, którzy płynąc Pilicą zatrzymywali się na widok oryginalnej budowli.

Schodziłem w dół, ku drodze i wodzie. Na płaskich, rozległych łąkach pasły się krowy. Dzień był gorący, lśniąca smuga rzeki kusila do kąpiei. Znalazłem wygodny kopiec piasku, porośnięty anemiczną trawką. Napętniłem wodą słoiczek i otworzyłem pudełko z farbami. Idący brzegiem chłopcy przystanęli i krytycznie ocenili mój skromny warsztat. Później rozebrali się za wiklinami i skoczyli do wody.

— Malarz, malarz! — wykrzykiwali pokazując palcami w moją stronę.

Księżda zastałem w ogrodzie. Już z daleka upewnił się, czy nie zgubiłem klucza. Odbierając go śmiał się głośno i pytał, czy jestem zadowolony.

— Ładne, prawda? — kwitował moje wrażenie, uzupełniając je częstymi uwagami.

— Biedny ten nasz kościółek. Za każdym razem coś oberwie. Za Szwedów, za Kościuszkę, w czternastym, a podczas tej ostatniej wojny dostał na początku i na końcu. Stoi to na samej górze i widać go jak latarnię morską. Po Wyzwoleniu wieża była jak sito, przezrocza potrzaskane, dachówka strząśnięta. Przyjechał z Łodzi konserwator, postawiliśmy rusztowania. Mamy na miejscu specjalistę, który w 1937 roku robił kamieniarkę. Zabrał się do roboty. Ale datki na remont płynęły leniwie. Ludzie nie narzucali się z ofiarami. Miel pod nosem zdrowy kościół, więc ich nie bolał tamten poszczerbiony, za miastem. Robiliśmy bez pośpiechu, ale za to dokładnie. No i...

Ksiądz przerwał, zaczął się uśmiechać, przygotowując jakąś niespodziankę.

— No i przed dwoma laty przyjechali filmowcy. Myślałem, że będą kręcić reportaż z odbudowy; ale zdziwiłem się bardzo, kiedy zażądali usunięcia rusztowań...

Proboszcz odwrócił dłoń ruchem perswazji.

— Tłumaczyłem im, że drzewo jest kiepskie i nie wytrzyma rozbiórki. Uparli się. Powiedzieli, że będą filmować Hiszpanię. — Tak, Hiszpanię! Był pan na filmie o generale Świerczewskim? Przypomina sobie pan te pagórki i mauretańską ruinę nad Elbro?

Ręka księdza zatoczyła łuk nad Pilicą i kościołkiem św. Idziego.

— W ciągu kilku tygodni naprawili wieżę, zdjęli rusztowania i zaczęli kręcić. W ten sposób Inowłódz dostał kościół, a „Żołnierz zwycięstwa“ hiszpański pejzaż.

Ksiądz rad, że mnie uraczył porcją dziennikarskiego deseru, śmiał się szeroko i dobrodusznie. Rozmawialiśmy jeszcze długo, dopóki cień starych drzew nie odgrodził plebanii od ciepłych domków śródmieścia. Potem zacząłem składać swoje rzeczy. Ponieważ ostatni autobus odjechał przed godziną, postanowiłem wracać koleją. Do stacji było 5 kilometrów leśnej drogi.

P. S. Praktyka potwierdziła, że komunikacja z Inowłodzem jest kiepska, ale jej trudy mam już poza sobą. Z perspektywy wygodnego łóżka w radomskim hotelu uważam, że warto było się trochę pomęczyć.

ZA Wisłą krajobraz był płaski: polacie zbóż, łąki z ławicami kwiatów, wioski pełzające po równinie jak kłęb majowych chrabąszczy, domy rozłazące się po polach, coraz więcej sadów w białej i różowej okiści, plantacje chmielu — konstrukcje przewodów i anten — istne radiostacje, po których ruszą ku słońcu wiotkie łodygi. Wiał mocny, pachnący wiatr. Przez zboża przechodziły szkwały wzniesając srebrzyste fale i wiry...

Miedzy Dęblinem a Puławami na nieurodzajnych piaskach nadwiślańskich leży Gołęb. Ta niewielka wieś, odsunięta od szosy i kolei, zaćmiona przez świetność Puław i Kazimierza, ma ładną 300-letnią tradycję.

Nad sosnowym młodziakiem, którego pasmo wdzierało się w łąkę, zauważyłem na horyzoncie dwie jasne wieże przykryte lśnącymi hełmami. Wysiadłem na wysypiany żwirem peron i z przyjemnością rozejrzałem się po czystej stacyjce. Stała samotnie pomiędzy lasami. Z daleką wsią łączyła ją wyzłobiona kołami droga, która zaraz znikwała w rzadkim zagajniku. Dzień był powszedni, pora dosyć późna. Oprócz mnie nikt nie wysiadał, nikt nie wsiadł. Z rowu zerwał się bocian i poleciał nad łąką.

Poszedłem na skróty ścieżkami przez mokradła.

Ksiądz Ignacy Walczak, czerstwy, opalony brunet, przyjął mnie w kwitnącym sadzie. Przedstawiłem mu cel mojej wizyty i już po kilku minutach poczułem, że rozmowa nabiera pogodnych i życzliwych akcentów. Trafiłem na energicznego, otwartego człowieka, który szczerze zaciekał się moją pracą. Odnalazłszy wspólny język przeskakiwaliśmy od daty do daty, z humorem brnęliśmy po bezdrożach dziejów parafii.

Pierwsze wzmianki historyczne podają, że w roku 1656 Czarnecki stoczył na okolicznych polach bitwę ze Szwedami, ale tradycja sięga czasów wcześniejszych. Zbudowany w roku 1626 kościół jest spuścizną starzejącej

go się renesansu, który porzucił wstrzemięźliwość formy i wyżywał swoją fantazję w giętkiej, zawilej ornamentyce.

W roku 1672 przeżył Gołąb tragicomiczny wyczyn szlachty, która odmówiła posłuszeństwa królowi i zamiast bić się ze Szwedami zdobyła kur-niki, wyrznęła ptactwo i rozjechała się do domów. Dalej kroniki wspomi-nają o ofiarach na powstanie kościuszkowskie. Wszystko, co było ze złota, poszło na wojsko. Później drobne, codzienne kłopoty parafii, niezbędne naprawy, wydatki. Tak aż do czasu ostatniej wojny...

W lecie 1944 r. nad Wisłą zatrzymała się ofensywa radziecka. Gołąb był blisko przyczółka pod Dęblinem. Artyleria strzelała przez rzekę. Z tamtej strony odpowiadały baterie Wehrmachtu. Pociski wznicały pożary, kru-szyły mury, ścinały drzewa, zabijały i kaleczyły ludzi. Nocą, kiedy trochę się uciszało, chłopci wychodzili w pole i wydzielali wojnie dojrzałe płony. Wreszcie wojsko zarządziło ewakuację. Ludność cofnęła się unosząc naj-cenniejszy dobytek. 8 września spłonął kościół.

Patrzyliśmy teraz na niego mrużąc oczy przed przyjaznym światłem wiosennego dnia. Koło renesansowych ścian pienila się fala wiśniowych i czereśniowych drzewek. Dachy ociekały blaskiem. W brzuchatych heł-mach jarzyły się dwa blaszane słońca.

Przy śniadaniu ksiądz pokazał mi fotografię zniszczeń i zaczął opowia-dać o odbudowie. Podkreślił pomoc państwa, chwalił ofiarność parafian. Dolewając mi kawy wybrał ponure, najciemniejsze ze wszystkich zdjęcie i powiedział: „Tak było, kiedy tu przyjechałem.“ Przyjrzałem się tragicz-nej, ośnieżonej ruinie i poczułem łaskoczącą w gardle radość, że na tej martwej skorupie znowu kwitnie żywa architektura, że trwa zamknięta w ozdobnych murach 300-letnia tradycja małego Gołębia.

W styczniu 1945 r. wojna przewaliła się za Wisłę. Chłopi wrócili do swo-ich gospodarstw. Z sąsiedniego Bernatowa przywieźli uratowane chorąg-wie i bieliznę kościelną. Rzemieślnicy załatali dziury w sklepieniach, za-bezpieczyli groźne wyrwy. Kobiety uprzątnęły rumowisko, odświeżyły ołtarze, przyniosły kwiaty. Wkrótce wewnętrzne kościoła odzyskało dawny wygląd, ale na zewnątrz była to ciągle ponura, oskalpowana budowla z za-ciekami wilgoci na zakopcanych ścianach.

Odbudowa kościoła w Gołębiu weszła w poczet wydatków państwowych. Kilka razy przyjeżdżał tu konserwator wojewódzki z Lublina i naradzał się z miejscowymi majstrami. Zaczęto zwozić materiał, stawiać rusztowa-nia. Po kilku dniach troskliwa ręka dotknęła poszczerbionej krawędzi wie-ży. Murarz nachylił się nad rozprutą ścianą wielkiego kolosa i zaczął ostroż-nie wyłuskiwać pokruszone odłamki cegieł.

Pracy było na kilka lat. Najpierw połatanie sklepienia i ustawienie więzby dachowej, później uzupełnienie wież, odtworzenie zwalonego szczytu frontowego, krycie blachą, wreszcie rekonstrukcja hełmów...

Ksiądz mówił o ofiarności parafian. Kilka razy przerywał, zapraszał i częstował, manewrując zastawą. Wspominał o wielkim dzwonie, który kupił na Ziemiach Odzyskanych. Mówił o instalacji elektrycznej, orga-nach, sprzętach do zakrystii. Wszystko to były kłopoty ostatnich lat, osta-tnich miesięcy. Potrzeby leżały się jak grzyby po deszczu. Ludzie stawiali

się coraz bardziej wybredni, coraz dokładniej przyglądali się szczegółom. Zaczęły wychodzić błędy odbudowy. Wszystkich drażniła cynkowa blacha na kościele. — „Jak to, więc nigdy nie zazieleni się...?” — poskarżyli się w Warszawie. Ministerstwo wprawdzie nic nie obiecało, ale przyznało, że taki obiekt jak w Gołębiu powinien dostać miedziane wykończenie.

— Niech pan napisze, może to przyspieszy sprawę — przypomniał proboszcz, kiedy wstawaliśmy od stołu.

Znowu byliśmy w sadzie. Spomiędzy kłębów kwiecia wyzierały okna środkowej nawy. Jakaś niefortunna przybudówka, bardzo przypominająca garaż, rozbijała harmonię tej ściany.

— To też wam się nie udało — powiedziałem, uśmiechem łagodząc krytykę.

— Wiem, wiem — zakrystia, trzeba ją koniecznie zmienić — przyznał strapiiony.

Zrobiło mi się go żal, więc zaraz dodałem:

— Ja tu szukam dziur w całym, a właściwie powinienem księdzu pogratulować.

Uśmiechnął się.

— Gdybyśmy nie grymasili, mógłby nas ktoś posadzić o obojętność, a my przecież chcemy, żeby było jak najlepiej, jak najpiękniej.

Odprowadził mnie na ścieżkę. Spojrzałem na zegarek — była pora wyruszyć do pociągu.

— Miedzami będzie bliżej — radził, pokazując drogę na skróty. — Życzę dobrej pogody!

Płaski, srebrzysto-zielony krajobraz przesłonięty zdrową mgielką dodawał słowom księdza wyrazu obietnicy.



Znowu byliśmy w sadzie. Spomiędzy kłębów kwiecia wyzierały okna środkowej nawy.

STACJĘ łączy z miastem szeroka aleja. Przez gałęzie przeświecają ściany dużych, nowoczesnych gmachów. Najpierw w rzadkim lasu sosnowym Instytut Zootechniki i Weterynarii, dalej szpital miejski, kino, szkoły, urzędy. U wylotu park z białym pałacem. Droga skręca, zostawiając z boku rokokową bramę strzegącą zielonego zacisza. Wchodzi między jednopiętrowe kamieniczki. Coraz więcej sklepów i biur. Coraz żywszy ruch. Miasteczko kipi, rozgrzane majowym popołudniem. Ale jezdnią skręca znowu, wydostaje się na otwartą przestrzeń i spada ku rzece. Wisła połyskuje spomiędzy drzew. Kilometrowy most przesadza ją kilkoma skokami. Po drugiej stronie wytryskuje wykrzyknik szosy, rozsuwa czerwone dachy i ucieka w pola. Na tamtym brzegu jest Kielecczyzna.

Wzrok okrażywszy horyzont zawraca powoli. Na pagórku między starymi drzewami stoi małeńki panteon. Kamienne stopnie przykrywają pochyle zbocze.

Kościółek zbudowany przez Piotra Aignera, tego samego, który w samotnych zakątkach puławskiego parku zostawił wykwintne architektoniczne drobiazgi, jest dzieckiem wielkopańskiego mecenatu. Początkowo był kaplicą pałacową księcia Adama, ale po powstaniu listopadowym, którego konsekwencje przekreśliły dziedzictwo Czartoryskich w Puławach, stał się kościołem parafialnym. Przed ostatnią wojną zabytek obciążony 100-letnimi grzechami nieumiejętnej konserwacji budził troskę historyków sztuki. Pierwsze dni września 1939 r. uprościły te problemy. Hitlerowskie bomby zburzyły rotundę. Kolumny portyku potoczyły się ze schodów aż na ulicę, wewnątrz spłonęło. Ksiądz Bronisław Kijańczak wyniósł z płomieni Najświętszy Sakrament i aparata kościelne. Na wzgórzu nadwiślańskim została mała, smutna ruina otoczona kręgiem lip, z której *kreishauptmann* kazał zerwać resztki miedzianej blachy.

Po pięciu latach wrócił front. Puławy zostały wyzwolone. Ale zza Wisły odgryzała się armia Hitlera. Przylatywały pociski, kruszyły ocalałe kolumny.

W 1946 r. mistrz murarski Skowron z pobliskich Włostowic rozpoczął pod okiem wojewódzkiego konserwatora uzupełniać wyrwy w murach. Do pomocy przydzielono mu jeńców. Ci sami żołnierze, którzy przedtem burzyli, teraz wysilali swoje umiejętności dla przywrócenia dawnego wyglądu.

Kamieniarz w szarozielonym mundurze Wehrmachtu wykuwał w sztyldowieckim piaskowcu zawiłą botanikę kapiteli, dziergał kamienny łańcuszek na obramowaniu portalu. Jakiś murarz łamaną polszczyzną tłumaczył inżynierowi, że pod wapienną pobiałą odnalazł fryz piaskowcowy. Nieraz dobre chęci jeńców stawały się zbyt gorliwe. Jeden z robotników drucianą szczotką pozbawił ocalały piaskowiec zielonkawej patyny, żeby wyglądał *funkelnagelneu*.

Fundusze na uruchomienie odbudowy dało ministerstwo, później do pochodu wydatków dołączyły się ofiary parafian. W ostatnich latach rotunda odzyskała miedziany dach. Wewnątrz wykańcza się dekorację malarską. Na sklepieniu krążą pierścienie odtworzonych kasetonów. Sprzęty są nowe, niektóre nie przemyślane, wykonane w pośpiechu. Spomiędzy drewnianych fragmentów najlepsze wydają się dębowe drzwi nabijane mosiężnymi cwiekami — dzieło miejscowego stolarza.

Za kościołem ciągnie się park. Nadwiślańskie zbocze przechodzi miejscami w urwisko. Wszędzie wilgotna, soczysta głębia gałęzi i zarośli. Przez witraże liści prześwieca woda — nieruchome rozlewiska Wisły. Pomiędzy nimi a właściwym korytem rzeki — równiny. Na doświadczalnych poletkach puławskiego instytutu — kolorowy dywan kwiatów.

Podczas mojego pobytu kwitły tulipany i hiacynty. Jaskrawe plamy bieli, czerwieni, żółci tuliły się do zagajników i gęstych kęp starodrzewia.

Błądząc po ścieżkach odnalazłem „Świątynię Sybilli“. Lwy z czerwonego granitu leżały koło schodów. W otwartych drzwiach drzemała marmurowa antyczna grupa. Rzeźbiarz w białym kitlu uzupełniał pokaleczony kurlami posąg.

Usiadłem na stopniach. Na żwirze drżały złotawe krążki. W głębi blask ściany pałacu rozdierał zielone zasłony. Kukułka powtarzała swoje żartobliwe pytanie.

Rzeźbiarz pochylił się nad teczką i pobrzękiwał narzędziami.

— Puławom na odbudowę i urodzaj — pomyślałem.

Ptaka umilkł.

WIEAMY dobrze, jak wyglądają świąteczne porządki. Zanim wróci wszystko na swoje miejsce, panuje w domu niemożliwy bałagan. Krzesła piętrzą się pod sufitem, firanki przypominają kłęby porzuconych szmat, podłoga pachnie terpentyną, aż w nosie kręci. Goście nie pożądani... Czasem ten i ów zapędzi się na schody, ale zmyka prędko na widok podkasanych rękawów i spoconych twarzy.

Lublin przyjął mnie wieczorem, ochłonawszy już po całodziennej pracy. Na Krakowskim Przedmieściu opadał kurz. Miasto patrzyło życzliwie oczami tysięcy przechodniów. Goście mile widziani... pod warunkiem, że godzą się na dzielenie niewygód z gospodarzami, że zastosują się do rygorów domu, w którym wszystko wywrócone jest do góry nogami.

„Nie uciekłem ze schodów.“ Przepełniony trolleybus kichał i sapał pnąc się pod górę, na której rosły wieże i dachy śródmieścia.

W hotelach nie było miejsca. Po długich targach zdobyłem łóżko w jakimś domu noclegowym PTTK. Wskazano mi duży pokój pachnący świeżą farbą. Przez okno wabił szum miasta. Kolację zjadłem w restauracji, do której wchodziło się przez gąszcz rusztowań. Później półgodzinny spacer po stygnących chodnikach, dopóki całodzienne zmęczenie nie zapędziło mnie do domu.

Nie znałem Lublina z tamtych lat. Dostępna mi tylko garść ponurych opowieści. Zaczęło się 9 września 1939 r. Bomby lotnicze zburzyły fronton katedry i zakryścię akustyczną. W tydzień potem do miasta wkraczały wojska niemieckie. Wynikła krótka walka. Dachy kościoła zjeżyły się ogniem, do wnętrza wpadali najeźdźcy po łatwe łupy. Nad katedrą roztoczyła wyłączną „opiekę“ okupacyjna armia.

Książd, który mnie oprowadzał, uśmiechnął się otwierając drzwi do skarbcza.

— Proszę popatrzeć, jak wyglądała ta „opieka“.

Zaczął wydobywać z komody ornaty i dalmatyki z wyciętymi pasami.

— To dzieło „kolekcjonerów“, którzy zbierali pasy słuckie i fragmenty suto wyszywane złotymi nićmi. Inni używali szat kościelnych po prostu na wycieraczki do butów.

Mówiąc pokazywał coraz więcej szczątków sędziwych tkanin. Były głównie z XVI i XVII w. Z każdą wiązało się nazwisko fundatora, nierzadko któregoś z królów polskich.

— Po kolei, w miarę jak napływają ofiary społeczeństwa, staramy się ratować te bezcenne resztki.

Wyciągnął półkę, na której leżał szkarłatny ornat.

— Przysłano go niedawno po gruntownej rekonstrukcji, a ten odnowili miejscowi specjaliści. A ten...

Każda następna półka łagodziła przygnębiające wrażenie. Sprofanowane przedmioty kultu, dzieła sztuki odżywały w pracowniach konserwatorów. Wracał przepych barokowej ornamentyki. Trzeba było uważnie śledzić bieg gałązek, wynikanie atlasowych pól, żeby odnaleźć bliźnę szwu albo amputowany listek.

Wróciliśmy do zakrystii. Odgłos kroków zwielokrotniony akustyką murów drżał jak dźwięk dzwonu. Ksiądz zaproponował mi, żebym stanął w jednym z rogów sali. Sam oddalił się po przekątnej. Z odległości kilkunastu metrów usłyszałem tykanie jego zegarka. Rozmawialiśmy szeptem, który w zadziwiający sposób transmitowała krzywizna sklepienia.

— Po Wyzwoleniu była tu wielka kupa gruzów — powiedział mój przewodnik wracając na środek zakrystii. — Zostały tylko cztery ściany pod gołym niebem. Nie łudziliśmy się nawet, że wewnątrz odzyska swoje wyjątkowe właściwości. Architekci nie dawali żadnych gwarancji, poza zwykłą, solidną odbudową. Zakrystią zainteresował się fizyk, profesor Marek Kwiek z Poznania. Wykonał setki obliczeń, potem pod jego kierunkiem zaczęto modelować żelbetonowe sklepienie. Kiedy było gotowe, okazało się, że akustyka jest o wiele słabsza niż dawniej. Uczony zrobił nową próbę. Kazał obciążyć gliną narożniki sali. W miarę jak rósł ciężar sklepienia, pogłos wzmacniał się, dźwięki drżały dłużej i czyściej. Zagadka była rozwiązana. Decydowały nie tylko proporcje i krzywizny, ale i masa murów. Szliśmy ku drzwiom. Kroki trzepotały się jak stadko niewidzialnych, skrzydlatych istot.

Wnętrze Katedry Lubelskiej jest bujne i kolorowe. Rokokowa polichromia Majera odzyskuje powoli młodzieńczą wesołość. Spod tanich przemalowań Strzałeckiego, który, wydaje się, był bezradny wobec problemów konserwatorskich, wylaniają się soczyste postacie, szaty i drzewa. Płyną sklepieniem, krążą jak dym, układają się w formy miękkie i przejrzyste. Nad gzymsem, schowana w gąszczu malowidła, patrzy twarz Józefa Majera — mały, dyskretny autoportret.

Motywy architektoniczne polichromii Majera są łudząco trójwymiarowe. Kościelny opowiadał mi zabawną historię o kawce, która wpadła przed kilku laty przez okno i próbowała usiąść na malowanych gzymсах i kapitelach.

Odnowienie polichromii wymaga szeregu zawiłych zabiegów technicznych i potrwa jeszcze kilka lat. Nie wystarczy zdjąć ostatnią warstwę farby. Pod nią są zamalowane przez Strzałeckiego relikty much, wiekowy kurz i tłusty kopeć woskowych świec. Pod tą kolekcją brudów kryje się dopiero autentyczne malowidło.

Nad placem katedralnym stało jaskrawe, majowe słońce. Było chłodno pomimo południa. Z Krakowskiego Przedmieścia dochodził szum odbudowy.

Wstąpiłem do kościoła Dominikanów. Ostatnie prace konserwatorskie odsłoniły w nim gotyckie fragmenty murów. Odkryto freski z 1645 r. Równocześnie postępowała restauracja obrazów. Po skomplikowanych zabiegach stare płótna wracały na swoje dawne miejsca w ołtarzach. Pod warstwą barokowych przemałowań odkryto późnogotycką Madonnę przy stole z owocami. Na obrazie przedstawiającym św. Dominika, który dotychczas był uważany za dzieło anonimowe, znaleziono podpis: *Pingebat frater Reginaldus 1645*.

Wieczór spędziłem nad szkicownikiem. Z wysokiego wzgórza, na którym krzewi się gąszcz śródmieścia, rozpościerał się widok na samotny zamek. W dole pomiędzy wzniesieniami koparki i spychacze niwelowały teren pod skwery i bulwary. Dalej ciągnęły się działki i ogródki, za nimi domy przedmieść. Z ogrodzeń kipiały białą kwiatów wiśniowe i czereśniowe drzewa.

NASTĘPNEGO dnia pojechałem autobusem do Zamościa. Wspomnienie ponurych zasieków Majdanka rozpogodziła przejrzysta, wiosenna pogoda. Szosa wysadzana była drzewkami owocowymi. Wiatr strząsał białą okiść. Chwilami zrywała się gwałtowna zamieć kwiatów. Zboża w ostatnich dniach bardzo podrosły. Szkwały przelatujące po płyciźnie koniczyn rozlewały się łagodną falą w głębokim życie.

Autobus szeleścił na świetnej, klinkierowej szosie, odpoczywał na rynkach miasteczek, przystawał po wsiach. Do otwartych drzwi zbiegały się dzieci, zaglądały do okien, witały albo żegnały podróżnych. Z niebieskiego pasma horyzontu wstały wieże Zamościa.

Miasto ma niecałe 400 lat. Powstało z woli humanisty i mecenas sztuki pięknych, hetmana Jana Zamoyskiego. W trzydzieści lat po założeniu liczyło 5.000 mieszkańców. Już w ciągu pierwszego wieku swego istnienia przeszło ogniową próbę i zahartowało się w walkach. Ostatnia wojna spowodowała na Zamość i całą okolicę klęskę biologicznej zagłady ludności, podjętą przez Hitlera celem stworzenia wschodniego ośrodka germanizmu. W starym bastionie obronnym Zamościa SS-mani urządzili kaźnię, w której stracono kilkadziesiąt tysięcy ludzi... „Himmlerstadt“ — ponura nazwa używana przez okupacyjne władze brzmi dzisiaj jak zły sen.

Wyszedłem na rynek. Lekka, wykwinтна wieża ratusza wieńczyła kwadrat placu. Dookoła wygrzewały się w słońcu kolorowe kamieniczki. Zaciśza podcieni kryły kamienne portale. Za rogiem świecił zielony wylot przecznicy. Nad dachami świeciła dzwonnica kolegiaty.

Klasyczna przebudowa dokonana w XIX w. bardzo zeszpeciła jej wygląd zewnętrzny. Wewnątrz ostatnio zmieniło się trochę na lepsze. Przed kilkoma laty ukończono odsłanianie renesansowej kamieniarki. Wiele jej fragmen-



Nad dachami świeciła dzwonnica kolegiaty.

tów zostało sciosanych podczas bezceremonialnych przeróbek, resztę zachłapano tynkiem i pobiała.

Obchodząc kolegiatę dostrzegłem uwieńczenia okien z twardego wapienia, ze śladami odrąbanych ślimacznic. W kościele był chłód. Kilka starszek siedziało w ławkach. W kaplicach, uwiecznione za kratami, majaczyły marmurowe ołtarze i nagrobki, filary kwitły bukietami kamiennych kapiteli. W prezbiterium wisiały obrazy zamówione przez Zamoyskiego u Domenica Tintoretta. Po prawej stronie — najpiękniejsza ze wszystkich — kaplica fundatorów z płytą nagrobną hetmana i sarkofagiem Tomasza Zamoyskiego, wykutym w kararyjskim marmurze.

Wnętrze kolegiaty jest proste, powiedziałbym nawet — skromne. Daleko mu do przepychu Katedry Lubelskiej albo kościoła klasztorowego w Leżajsku i może właśnie dlatego czuje się w nim wielki oddech renesansu pełnego klasycznego umiaru i powagi.

Krótki spacer po Zamościu wypełnił mi słoneczną popołudniową godzinę, która została do odejścia autobusu. Zacząłem od parku zamglonego młodą zielenią. Między drzewami białiał pałac. Różne remonty i przeróbki pozbawiły go attyki i kolumnady. Miałem zbyt mało czasu, żeby obejrzeć go z bliska i snuć fantazję na temat jego dawnego wyglądu.

Wróciłem na rynek, żeby jeszcze raz spojrzeć na śliczny ratusz. Pod teatrem, przerobionym po carskiej kasacie z barokowego kościoła fran-

ciszkanów, zastałem uczniów Liceum Sztuk Plastycznych. Rysowali jakiś fragment budowli. Przypomniałem sobie, że na jednej z kamieniczek w rynku widziałem wywieszkę Szkoły Muzycznej. W jej starym gmachu mieszczą się teraz licea ogólnokształcące.

W murach Zamościa — „miasta sztuk wszelakich“ — żyje tradycja renesansowej akademii.

Był właśnie gorący okres egzaminów. Młodzież „kuła“ na głos, uczyła się przechadzając się po ścieżkach. Kasztany w tym roku spóźniły się. Dopiero wypuściły pęczki kosmatych liści. Ale ostatnie dni były ciepłe i wiosna nadrabiała stracony czas. Na stopniach mauzoleum ofiar okupacji leżały wiązanki pachnących narcyzów. Wysoka, opalona dziewczyna położyła świeży biekiecił, niczym nie różniący się od tamtych i przez długą chwilę stała zapatrzona w szary mur rotundy.

NA mojej powrotnej drodze do Krakowa leżał Rzeszów. W pobliskim Miłocinie prawie na przedmieściach stoi kapliczka św. Huberta. Mały, okrągły budynek z latarenką na kopule, obsadzony starymi lipami, w których teraz pogwizdują przezroczne szpaki lubiące sąsiedztwa wiśniowych sadów. Wiśnie przekwitały właśnie. Zimny, wilgotny wiatr, który zerwał się w nocy, otrząsał z drzewek kwiatową okiść, niósł ją na miedze, układał w maleńkie zaspy.

Historię miłocińskiego zabytku odnalazłem w wojewódzkim archiwum. Budynek ma przeszło dwieście lat i pamięta jeszcze czasy, w których Rzeszów był otoczony lasami i wystarczyło wyjść za miasto, żeby zapoLOWać na dzika lub jelenia. Na trakcie swoich myśliwskich wypraw Ignacy Lubomirski, ówczesny właściciel Rzeszowa, wybudował św. Hubertowi kapliczkę. Odprawiano w niej nabożeństwa o pomyślność łowów, często wstępowano na dziękczynną modlitwę. W miarę jak upływały lata, coraz uboższe były polowania. Lasy wyrabano, zostały pola. Czasem jeszcze dziedzic ze sforą psów wyskoczył na zającza, czasem młodzież bawiła się kuropatkami. Rzadko zaglądano do kapliczki. Zaniedbane tynki zaczęły odpadać, w murach zagnieździł się grzyb.

Po ostatniej wojnie zainteresowała się zabytkiem rada gromadzka w Miłocinie. Zawieszono komitet odbudowy. Przyjechał konserwator i udzielił niezbędnych wskazówek. We wsi zebrano sporą sumę. Chłopi z zapalem wzięli się do pracy. Naprawiano przeciekający dach, otynkowano ściany.

Wskazano mi dom jednego z członków komitetu. Zastałem go na podwórzu przy naprawie wozu. Kiedy zapoznałem go z celem mojej wizyty, wbiegł do domu, skąd wrócił z pękiem kluczy. Oświadczył z tajemniczą miną, że kaplica jest bardzo stara. Na chybił trafił wybrał czasy Kazimierza Wielkiego. Kiedy powiedziałem mu, co podają kroniki, rozczarował się bardzo.

Po zewnętrznych schodach weszliśmy na galerijkę zawieszoną nad drzwiami. Wnętrze było jasne. Różowe obłoczki polichromii wprowadzały nastrój spokoju i pogody. Niestety malowidło w wielu miejscach miało wyraźne ślady pleśni. W ołtarzu błady fresk przedstawiający św. Huberta był prawie nieczytelny.

Gospodarz zauważył moją zmartwioną minę i położywszy ciężkie, żyłaste dłonie na balustradzie zaczął mówić o grzybie i o wilgoci. Narzekał na dawną niedbałość. Zwrócił uwagę, że kaplica do dzisiaj nie jest ogrodzona przez upór właścicielki gruntu, która nie wiadomo dlaczego rzuca kłody pod nogi. Widać było, że losy tych murów nie są mu obojętne.

— Zebrałoby się jeszcze. Ludzie chętnie by dali, ale trzeba nam fachowców, którzy odnowiliby malowanie i znaleźli radę na grzyba.

Wyszliśmy. Gospodarz odprowadził mnie aż do szosy i wyciągniętą ręką pokazał wieżę Rzeszowa.

— Droga prosta jak strzelił do samego śródmieścia. A jak pan wróci do domu, proszę nie zapomnieć, żeby nam jakoś ulżyć w kłopotcie — przypomniał, przenosząc rękę na kępę lip.

Wiatr rozczesywał gałęzie ukazując oszkloną latarenkę na szczycie kopy.

FOTOGRAFII było dużo. Przeglądałem je przy akompaniamencie szybkich, nerwowych słów, które okrażały pokój zmieniając barwę, natężenie, myląc rytm. Kiedy podnosiłem głowę, widziałem młodego człowieka, którego ruchliwe, ciemne oczy chciały wyrazić wszystko, czego nie zdążyły powiedzieć usta.

— Więc gdzie mi pan radzi jechać najpierw? — przerwałem mu.

Z szybkością telegrafu wymienił kilkanaście miejscowości.

— Tak, ale mnie chodzi o najważniejsze. Mam bardzo mało czasu. Posmutniał.

— Najważniejsze...? Wszystkie są bardzo ważne.

— Może Łęczyca, albo Sulejów — odpowiedziałem.

Twarz entuzjasty rozjaśniła się nagle.

— O widzi pan...

Podbiegł do szafy i zaczerpnął nowy plik zdjęć.

Mijał piąty kwadrans naszej rozmowy, a drugi od chwili kiedy w gmachu łódzkiego „Województwa“ skończyło się urzędowanie.

Zagłębiłem się w miasto, którego nazwa, tak bliska przez historię i legendy, materializowała się teraz w ulice, domy i drzewa. Rozsypała się krucha makieta sklecona przez wyobraźnię. Przyznam się, że było mi jej trochę żal. Przedstawiała przecież jakąś osobistą wartość. Moja Łęczyca wydawała mi się ładniejsza od tego zwyczajnego zbiorowiska ludzi, sklepów i pojazdów.

Idąc przez rynek odrzuciłem resztkę marzeń apelując do zdrowego rozsądku, żeby się wyparł śmiesznych, dziecięcych wspomnień. Skręciłem w przecznicę, którą mi wskazano. Tu już zaczynało się przeciwległe przedmieście. Wolny od romantycznych skojarzeń ruszyłem w stronę, gdzie domy ustępowały miejsca starym drzewom, a ulica przechodziła w szosę. Między pniami przeświecała rozległa przestrzeń. Skręciłem na mostek. Od łąk szedł powiew pachnący bagnem i wiosennym tatarakiem. Pod światło zamajaczyła budowla, błękitna przez oddalenie, samotna i ogromna jak



Pod światło zamajaczyła budowla, błękitna przez oddalenie, samotna i ogromna jak korab.

korab. Wilgotna równina, zalana przyływem kwitnących ziół, posyłała słowo tajemnicze jak zaklęcie.

„Tum“ brzmi jak echo celtyckiego *du num* — miasta. Stąd wywodzi się: angielskie *town*, niemieckie *Zaun* i *Stein*, polskie „dom“ i temat „tyn“ (Olsztyn, Tyniec). „Tum“ to jeden z argumentów wyznawców kultury celtyckiej na naszych ziemiach.

Przypominając sobie to wszystko, ścieżką wśród traw szedłem ku kościołowi. Widok jego tępych wież wynagradzał mi niedawne rozczarowanie. Po kilkunastu minutach wszedłem w strefę cienia. Słońce przykryły mury archikolegiaty. Puste wnętrza rozbrzmiewało jak dzwon uderzeniami młotka o belkę.

Koło bramy natknąłem się na księdza. Biegł przeskakując placki wapna. — Pan z czym przychodzi...? — spytał ostro widząc, że chcę go zatrzymać.

— Chciałem coś napisać o odbudowie.

— Proszę sobie obejrzeć — mruknął, wskazując na rusztowania.

Uśmiechnąłem się zakłopotany.

— Ja wolalbym dokładniej...

Zrobił niecierpliwy ruch.

— Przekażę pana majstrowi.

Podkasał sutannę i olbrzymimi krokami wszedł między stertę desek. Za chwilę wrócił z wiadomością, że majstra nie znalazł.

— Proszę mi się nie dziwić, że jestem zdenerwowany, ale mam w związku z budową tyle kłopotów, że ręce opadają. Proponuję taki plan: Najpierw obejrzymy kościół, a później zostawię pana w kancelarii parafialnej z odpowiednią lekturą. Dobrze?...

Weszliśmy do kruchty z renesansowym szczytem. Oślaniała wspaniały portal.

— To jeden z ocalałych fragmentów romańskich, bodaj najcenniejszy w kraju — powiedział mój przewodnik.

Z mroku wyłoniły się kolumnienki przechodzące wyżej w misternie rzeźbione archiwolty. W półkolu postać Matki Boskiej z Dzieciątkiem w asyście aniołów.

— Znajdzie pan we wszystkich przewodnikach, chodźmy dalej. Proszę uważać, bo robotnicy pracują przy stropie. Może coś zlecieć...

Zatrzymał się na środku kościoła.

— Wie pan, kto rozwiązał „węzeł gordyjski“ przebudowy kolegiaty?

Chciałem wymienić jakieś nazwisko, ale ksiądz mnie ubiegł.

— Wojna...

Ciężkie słowo zabrzmiało nieprzyjemnie w optymistycznej atmosferze rusztowań.

— Tak, proszę pana. Wojna obez skrupułów obtłukła osiemnastowieczne tynki, które wahano się ruszyć.

Szliśmy wzdłuż gotyckich arkad bocznej nawy.

— To jedyny fragment późniejszej architektury, który zostanie w odbudowanym kościele. Głify okien, jak pan widzi, są na zewnątrz romańskie, wewnątrz zastrzają się nieco. Mury głównej nawy z cegły, ale dostają kamienną okładzinę. Tutaj na jednym z łuków zachowało się malowidło z XVI w., a obok za kratą jest kaplica, w której już odbywają się nabożeństwa.

Staliśmy w smudze słońca. Wiązka prześwietlonego kurzu dotykała na ołtarzu koronkowego obrusa. Nad nami dźwięcznie bębnił o deskę młotek.

— Jak pan widzi, kościół zaczyna żyć — powiedział ksiądz. — Na środku — dodał ciszej nie spiesząc się już — stanie prosta mensa, na której msze będą odprawiane, jak przed ośmioma wiekami — twarzą do ludu.

Milczeliśmy przez chwilę słuchając bicia młotka, mury chwytały je, podawały sobie jak piłkę.

Rozglądając się, zauważyłem w ścianie wschodniej absydy małą, okrągłą sklepioną wnękę. Podeszedłem do niej wzywając skinieniem księdza.

— Tę muszlę odkryto niedawno — podchwycił. — Prawdopodobnie była miejscem tronowym arcybiskupa albo króla, kiedy przyjeżdżali w gošcinę. Trzeba pamiętać, że w kolegiacie odbyło się aż 21 synodów, w których uczestniczyło najwyższe duchowieństwo i wybitne osobistości świeckie. W związku z tym chciałem wspomnieć o grobowcu nieznanego biskupa, który odkopano w 1948 r. O tutaj...

Zaprowadził mnie do bocznej absydy i wskazał palcem na ziemię.

— Leżał sobie w sarkofagu z piaskowca, pod resztkami wyszywanego złotem brokatu. Miał srebrny krzyżyk romański, kielich, patenę i pierścien z ametystem. Poza tym znaleziono kilka kutych gwoździ, którymi zbita

była trumna. Znaczący twierdzą, że to był opat, bo krzyżyk miał kołec do zatknięcia na laskę, jakich w tym czasie używali przełożeni klasztorów. Mógł to być przyjezdny, zmarły nagle uczestnik któregoś z synodów. A może grób sięga czasów dawniejszych niż kościół, zbudowany, jak mówi tradycja, w obrębie benedyktyńskiego grodziska.

Długą chwilę staliśmy nad miejscem, które przed kilkoma laty powierzyło archeologom okrucieństwa tamskich tajemnic. Kiedy wróciliśmy do głównej nawy, ksiądz zwrócił mi uwagę na krążanki, jakby drugą kondygnację naw boczych. Z nich śledzili zebrani obrady zjazdów, a nawet spędzali noce, kiedy w zabudowaniach kolegiackich zabrakło miejsca.

— A tam... — wskazał na przepierzenie z desek, zasłaniające zachodnią absydę — było dawniej miejsce zebrań kapituły, a nad nim łoża księży, późniejszy chór z organami. Otóż na jego ścianach odsłonięto w trakcie obecnych robót polichromię romańską: olbrzymią postać Chrystusa-Pantokratora w otoczeniu cherubinów. Niestety konserwator zabronił wchodzić za oszalowanie.

Zacząłem kusić księdza do ominięcia mało giętkiego zakazu. Poprosiłem, żeby zrobił dla mnie wyjątek i zapewniłem, że na pewno nie wyskrobie na ścianie monogramu.

Odpowiedział bezradnym gestem.

— To nie jest zależne ode mnie. Klucze wziął majster, a majstra nie ma.

Widząc, że tą drogą nie zaspokoję ciekawości, podszedłem do drewnianej ścianki i zajrzałem przez dziurę po soku.

Muszla absydy była ciemna, tylko blask okien rozlewał nieco światła na brzegi granitowych ciosów. Po chwili z mroku wyszła jasna plama w rudym pierścieniu. Poznałem twarz Chrystusa. Obok postaci symbolicznych cherubinów, tajemnicze bukiety piór z ptasimi głowami — przypominające egipskie bóstwa. Wszystko zatarte, osiemsetletnie, bezcenne. Kiedy z szacunkiem cofnąłem głowę, zauważyłem, że ksiądz niecierpliwił się przy wyjściu.

Przed kruchtą przywitały nas chmury. Tępe wieże kolegiaty dźwigały granatowe niebo. Zanosilo się na burzę.

Weszliśmy na ścieżkę. Wymykała się spomiędzy desek i wapna, pełzła wzdłuż ścian i ginęła w trawie.

Koło krawędzi wieży ksiądz przystanął.

— Tam na wysokości pierwszego piętra leży wykuta w kamieniu postać. Spomiędzy różnych hipotez najprawdopodobniejszym wydaje się przypuszczenie, że jest to bezimienne epitafium robotnika, który zabił się przy budowie.

Zauważyłem granitowego człowieczka wielkości stopy. Był ledwie naskikowany. Gdyby nie ręka księdza wyciągnięta w jego kierunku, trudno byłoby w tej kamiennej narośli domyślić się zamierzonego wizerunku.

— Niektórzy kojarzyli figurkę ze złomem piaskowca w narożniku wieży, na którym jest zagłębienie, jakby odcisk palców. Podanie mówi, że łączący diabeł dwukrotnie próbował wyrwać z ziemi świątynię.

Ksiądz zbliżył się do muru, włożył dłoń w tajemnicze znamię i wykonał ruch, jakby chciał poruszyć głazy.

— A tu — uśmiechnął się pokazując kamień zakłęśnięty jak wysłużona oselka — szatan zaparł się plecami i... także nie ruszył.

Potęźniejszą od legendarnego Boruty okazała się rzeczywistość, wysługująca się takimi specjalistami, jak pożary i wojny. We wrześniu 1939 r. o Tum zahaczyła słynna bitwa pod Kutnem. Eksplozje roztrzęsły granitową okładzinę, konwulsje sięgnęły aż do wnętrza, krusząc zaprawę. Otworzyły się szczeliny. Szczególnie groźny był stan prawej wieży, z której pociski zmiotły helm wraz z górną częścią murów.

Przez cały czas odbudowy kościół był leczony zastrzykami. Ksiądz pokazywał mi żyły cementu, przez które stosowano „betonową odmę”. Najwięcej kłopotu było ze stropem. Położono go w pierwszej fazie robót. Okazało się, że ściany głównej nawy osiadają pod jego ciężarem. Znowu pospieszne zastrzyki. Mury wypily potężną porcję spoiwa. Związało je, zmusiło do bezruchu.

W pierwszych minutach mojego dobrowolnego aresztu w kancelarii parafialnej, na który zgodziłem się zawierając znajomość z księdzem, znalazłem broszurkę z przedwojennym zdjęciem archikolegiaty. Kościół był przynębiająco brzydki. Przymiotnik „romańska”, obiecujący w tytule urok sędziwego zabytku, brzmiał w zestawieniu z fotografią jak żart, albo kłamstwo. Odczuwałem to autor książeczki, ksiądz Emil Gielec, ówczesny proboszcz tumski (r. 1929) i ubolewał nad epoką, w której „*restauracja gmachu nigdy dobrze pojęta nie jest*”. Winowajcą niefortunnych przeróbek był XVIII w. Niefrasobliwy neoklasycyzm załatwiał się bez skrupułów z dawnymi stylami. W Tumie znalazł świetne pole do popisu, kiedy biskup Sołtyk polecił odnowić kościół znanemu i cenionemu w tym czasie budownicznemu — Schrögerowi. Przed wojną pojawia się myśl przywrócenia archikolegiacie pierwotnego wyglądu, ale koszty, na jakie natrafił ten projekt, sparaliżowały pierwsze kroki.

Obecna przebudowa świątyni jest zasługą państwa i społeczeństwa. Umożliwiły ją kredyty rządu i składki na terenie diecezji. W sprawach artystycznych ingeruje bezpośrednio Ministerstwo Kultury i Sztuki. Kontrolę nad wykonywaniem robót sprawuje konserwator wojewódzki. Rzecznikiem parafii jest proboszcz, który przynagla, ilekroć roboty zwalniają tempo. Podział kompetencji wywołuje czasem nieporozumienia, których wynikiem są gorące dyskusje, a nawet sprzeczki. W gruncie rzeczy wszystkim chodzi o to, żeby ożywić budowlę i stworzyć z niej pozycję wyjątkową dla naszej romańskiej architektury. Zamiary urzeczywistniają się. Kościół jest piękniejszy od swoich równieśników z Płocka i Czerwińska. Prosty, surowy, o monumentalnym założeniu, promieniuje atmosferą czasów, o których prawda i legenda wiąże się w pogodną, kolorową baśń.

Wracałem ścieżką wydeptaną wśród łąk. W tym miejscu rozciągało się niegdyś dzikie, zdradliwe bagno, broniące dostępu do Tumu. Przez tę równinę przyszli pierwsi benedyktyni, żeby założyć klasztor. Tędy jechały wozy z granitem i piaskowcem na budowę kościoła...

Od tego czasu zakwitło osiemsetne pokolenie różowego rdestu.

O 25 km na wschód od Łodzi leżą Brzeziny. W miasteczku jest barokowy klasztor o.o. reformatów. Dołęga Lasocki, fundator kościoła, sprowadził ich w r. 1627 z kustodii wielkopolskiej. Kasata carska w XIX w. przekazała kościół pod rektorat świecki, a klasztor zamieniony został na starostwo i kaplicę prawosławną dla urzędników. Po pierwszej wojnie światowej zakonnicy wrócili do Brzezin i objęli zdewastowane zabudowania, w których gospodarowali aż do jesieni 1939 r.

Druga wojna światowa odwróciła dalszą złą kartę kroniki klasztoru. Ojców aresztowało Gestapo, budynki zajęło wojsko na składy broni i amunicji. Styczniowa ofensywa Armii Czerwonej zastała w klasztorze rekonwalescentów Wehrmachtu, którzy zorganizowali beznadziejną obronę. Po krótkiej walce zdziesiątkowana załoga poddała się na zgłiszczach budynku. Okoliczne domy spalone przez pociski groziły pożarem dalszym dzielnicom.

Komitet odbudowy powstał jeszcze w tym samym roku. Na zebranie wyborcze przyszło 500 osób. Ojcowie reformaci stwierdzili z radością, że mogą liczyć na ofiarność parafian. Do szybkiego rozpoczęcia prac przyczyniła się opinia konserwatora wojewódzkiego, stwierdzająca zabytkową wartość obiektu. W ślad za tym przyznana została pokaźna suma z budżetu państwowego. W miarę jak rosły wydatki, Komitet urządził zbiórki, przedstawienia, a nawet festyny w klasztornym ogrodzie. — „Niech cel uświeca środki“ — uśmiechał się Ojciec Gwardian — patrząc na pary płasające w cieniu kasztanów.

Klasztor i kościół są już odbudowane. Został problem wyposażenia wnętrza. W pomieszczeniach mieszkalnych wystarczą najprostsze sprzęty, ale Panu Bogu należy się przecież piękny ołtarz, obrazy, feretrony...

Ojcowie kręcą ncsem na polichromię prof. Tyrowicza. Bronilem jej, a raczej jej fragmentów, które mi przypadły jakoś do serca. Przyznaję, że niewiele ma wspólnego z barokiem, ale czyż lepsza jest anonimowa tandeta kupowana w sklepach z dewocjonaliami, ta inwazja „świętych“ z przyłizanymi włosami lub wieczną ondulacją?

Staliśmy na chórze. Ojciec Gwardian kreślił w powietrzu projekt przyszłych upiększeń. Starałem się przedstawić mu niebezpieczeństwo pośpiechu. Przestrzegałem przed instalowaniem elementów „tymczasowych“, które z reguły zyskują sobie stałe obywatelstwo.

Rozmawialiśmy długo, dopóki warkot autobusu koło bramy klasztornej nie skłonił mnie do popatrzenia na zegarek. Bzy na ołtarzach pachniały odurzająco.

Pachniały przez całą drogę olbrzymie, fioletowe wiechy na ramionach pasażerów — sobotni upominek Brzezin dla fabrycznej Łodzi.

PAN Misiurski ma dziwne imię — Zacheusz. Przypomniałem je sobie porządkując moje notatki. Muszę napisać do niego i przesłać egzemplarz dwumiesięcznika. Adres prosty: Sulejów—Poklasztorze. Wszyscy znają „pustelnię“ pana Zacheusza. Mieszka w wieży opuszczonego opactwa. Jest nauczycielem, pracuje po drugiej stronie rzeki w mieście, żona jego prowadzi szkołę podstawową w Poklasztorzu. Spotykają się na obiedzie.

Potem pan Misiurski wychodzi do muzeum, albo idzie na wieś i przynosi coś za pazuchą. — Ładne? — zapytuje żony i wydobywa alabastrową figurkę aniołka.

5 lat temu Rada Wydziału Społecznej Opieki nad Zabytkami mianowała Zacheusza Misiurskiego kustoszem pocysterskiego opactwa w Sulejowie. Wybór był szczęśliwy. Nauczyciel wziął się do pracy z fanatyzmem historyka i kolekcjonera. W gotyckiej sali odbudowanego kapitułarza, przeznaczonej na muzeum, zaczął gromadzić wykopaliska, dokumenty, pamiątki. Powstał zbiór dzieł sztuki i ciekawostek, w którym, obok szczątków talerzy z klasztornej kredensy, znajdują się romańskie kapitele, gotyckie zworniki, obrazy, monety z różnych czasów i krajów, włoskie posążki z marmuru i alabastru, ludowe kafle. Osobliwością kolekcji jest czaszka (prawdopodobnie z wojen szwedzkich) ściosana szablą, z blizną po udanej transplantacji kości. W gablotach leżą pożółkłe rękopisy i druki, dotyczące historii klasztoru, dalej literatura o Sulejowie, między innymi *Stare i Nowe* Lucjana Rudnickiego, tutejszego rodaka, z fotografią autora. Cały ten wieloletni plon szperania po strychach, grzebania w ruinach, wykupywaniu od chłopów znalezionych przy oraniu przedmiotów, czeka na troskliwe zabiegi w pracowniach konserwatorskich.

Kiedy przystępowano do odbudowy kapitułarza, nie przeczuwano pod tynkiem wspaniałej gotyckiej kamieniarki. Listki kapiteli i wsporników są ostre i precyzyjne, jakby wczoraj wykute. Inne prace związane z odbudową kościoła i zabudowań odsłoniły nowe szczegóły romańskiej architektury. Po zburzeniu zakrystii przylegającej do wschodniej ściany prezbiterium ukazały się trzy okna sklepięte. Na ścianach znaleziono szereg znaków cechowych.

Początki opactwa sięgają w. XII, kiedy Kazimierz Sprawiedliwy, chcąc zagospodarować ziemie nad Pilicą, sprowadził francuskich zakonników. Sulejów stanął w rzędzie najbogatszych fundacji. Opat cystersów otrzymał przywileje handlowe. Miał pod wyłączną kontrolą cła, targi i odłów zwierzyny leśnej, w szczególności bobrów dostarczających drogiego futra. Klasztor zmienił się w małe miasto obronne i samowystarczalne.

Po latach dobrobytu przyszła pierwsza klęska. W r. 1259 tatarzy zdobyli opactwo i wymordowali zakonników. Okres ostatnich Piastów i pierwszych Jagiellonów przyniósł klasztorowi odrodzenie. Królowie wybierali Sulejów za miejsce popasów. Rycerstwo idące pod Grunwald ostrzyło miecze o romański portal.

Wojny szwedzkie zadają cios, po którym klasztor dźwiga się z trudem. Zakonnicy odbudowują refektarz w duchu romańskim. W r. 1819 kasata. Bezpańskie, rozsypujące się mury kuszą do kradzieży cegły. Po kolei wybuchają pożary. Niewielu jest chętnych, żeby gasić, nie ma nikogo, kto by odbudował.

Kuracja odmładzająca dawnego opactwa wiąże się z planem założenia tu ośrodka turystyczno-kulturalnego. Spacer po terenie budowy urozmaicają stare, piękne nazwy przyszłych pomieszczeń użytkowych. Najpierw „Budynek ze szczytem barokowym“ — niedawno odtworzony rówieśnik refektarza (obecnie plebania), dalej „Baszta mauretańska“, „Baszta z blankami“, „Brama krakowska“, z której wybiegała droga do stolicy. „Baszta muzyczna“ — warsztat zakonnego chóru, wreszcie „Wieża opacka“, w której jest szkoła i mieszkanie kustosa.

W środku kościół ze ślicznym portalem romańskim i bogatym wnętrzem. Na stopniach stali renesansowe lwy, służące za podnóżki. W bocznej kaplicy grupa z kości słoniowej, przedstawiająca Tróję Świętą, zabytek ukrywany podczas okupacji przed apetytami hitlerowców zwabionych tu opowieściami o zakopanym złocie.

Ruiny klasztoru naprawdę kryją skarby. Patrząc na średniowieczny, misternie kuty relikwiarz znaleziony w usypisku, przypomniała mi się *Księga z San Michele* — romantyczny pamiętnik szwedzkiego lekarza, któremu ziemia powierzyła klejnoty pałacu Tyberiusza.

Pan Zacheusz Misiurski nie obdarza swoich przeżyć bujnym językiem literackim. O odkryciach mówi jak o zwykłych, codziennych sprawach. Akompaniuje mu urok murów Poklasztorza.

Rozmawialiśmy w uchylonych drzwiach kapitułarza. Słońce położyło na posadzce złotą listwę.

— Niech pan nas jeszcze odwiedzi — powiedział pan Zacheusz widząc, że składam mój notes i patrzę na zegarek. — Będziemy mieli wygodne pomieszczenie w domu wycieczkowym, który powstaje w dawnych gospodarczych zabudowaniach opactwa...

Obiecuję, że skorzystam z zaproszenia. Przyszłe lato spędzę nad Pilicą. Przynajmniej tydzień zostawię na Sulejów. Myślę, że będziemy grzebać w ziemi i szukać skarbów.

Kiedy to piszę, czuję, jak kielkuje we mnie tęsknota do wielkiej archeologicznej przygody.

W ciągu dwóch dni zwiedziłem aż cztery miejscowości.

Do Łowicza przyjechałem w dzień targowy. Z trudem brnąłem przez korowody wozów. Na rynku migała tęcza pasiaków. Ludzie, stragany i niskie, jednopiętrowe kamieniczki — wszystko złączyło się w szumiący wir, który grał i buczał jak wielka karuzela.

Dopiero koło kolegiaty było trochę spokojniej, w chłodnym wnętrzu klaskało echo kroków. Ze ścian patrzyły portrety prymasów.

Przez główną nawę, ze ściereczką w ręku, samotnie dreptał kościelny. Rzucił na kupkę śmieci zwiędnięte irysy. Pachniało rozgrzanym woskiem, wspomnieniem Mszy św., która odbyła się przed godziną.

Po zniszczeniach w 1939 r. dwukrotnie podejmowano odbudowę kościoła. Już podczas okupacji naprawiono wieże i położono prowizoryczną dachówkę cementową. Po Wyzwoleniu przeprowadzono gruntowny remont, usuwając tymczasowe zabezpieczenia. Chełmy oparto — po raz pierwszy w Polsce — na stalowej konstrukcji, dach zamiast cementowych płytek otrzymał miedzianą blachę.

Z innych sakralnych zabytków Łowicza naprawiono renesansowy kościół św. Leonarda i wzniesiono od fundamentów zburzone skrzydło gmachu pomisjonarskiego, odnawiając przy tym kaplicę Karola Boromeusza z freskami Palloniego.

Po południu przez Sochaczew wyruszyłem do Brochowa. Przywitała mnie cisza zbliżającego się wieczoru. Kościół stał nad starorzeczem Bzury, tworząc wraz z odbiciem ceglana, pionową smugę rozżarzoną przez zachód.



Kościół stał nad starorzeczem Bzury, tworząc wraz z odbiciem ceglana, pionową smugę rozżarzoną przez zachód.

Dziwna jest architektura tego zabytku. Kościół, jak młodszy brat archikolegiaty w Tumie, ma założenie obronne, ceglane wieże, różniące się od tumskich tylko okrągłym przekrojem i materiałem, z którego zostały wykonane. Co skłoniło budowniczego do snucia fantazji na tematy romańskie w latach rozkwitu renesansu? Może wola fundatora, którego smak artystyczny kształtował się w zasięgu Płocka, Czerwińska i Łęczycy.

Obecna budowla jest prawie w 50% przedwojenną rekonstrukcją ruiny, którą zostawiły 9-miesięczne walki nad Bzurą. Ostatnia wojna nie wyrządziła poważnych zniszczeń. Ze składek parafian szybko naprawiono uszkodzenia.

Na galeryjce, która wybiega z chóru i okraża

całe wnętrze, zebrano gotyckie i renesansowe figury, wyciągnięte z gruzów dawnej świątyni. Zwraca uwagę Chrystus koloru intensywnego turkusowego — tułów bez kończyn, o dziwnym, zamysłonym wyrazie długiej, brodatej twarzy.

Wydaje mi się, że ratowanie tych figur jest sprawą pilną. Mogłyby po odnowieniu urozmaicić jałową pustkę ścian.

Na plebanii młody wikary pokazał mi księgi parafialne, w których zapisany jest akt ślubu Mikołaja i Justyny Chopin z domu Krzyżanowskiej oraz akt chrztu ich syna Fryderyka.

Z tarasu klasztoru w Czerwińsku widać Wisłę, a za nią obszary Puszczy Kampinoskiej. Tędy przeprowały się wojska Jagielly idące pod Grunwald. Król zatrzymał się w gościnie u Opata.

Ale historia Czerwińska sięga czasów znacznie wcześniejszych. Kościół zbudowany został w latach 1148—1155. Klasztor i należące do niego włości zagospodarował zakon kanoników regularnych. Przez 400 lat rozrastały się dobra czerwińskie. Dopiero Stefan Batory ograniczył władzę opatów i mianował swojego bratanka — kardynała Andrzeja Batorego — świeckim

zwierzchnikiem zakonu. W r. 1819 władze carskie ogłosiły kasatę. Kościół stał się zwyczajnym wiejskim probostwem.

Ostatnia wojna zostawiła zabudowania klasztorne w oplakanyim stanie. Między innymi w ślicznym refektarzu gotyckim dowództwo kwaterujących oddziałów niemieckich urządziło skład chleba. Wilgoć wydzielana przez świeże pieczywo zniszczyła renesansową polichromię.

Po wojnie klasztor zajęli o. o. salezjanie, którzy energicznie przystąpili do odbudowy. Równolegle postępowały prace konserwatorskie nad zdjęciem warstw tynku w kaplicy południowej, pod którym spodziewano się malowideł. Po skomplikowanych zabiegach przeprowadzonych przez słuchaczy warszawskiej ASP ukazały się freski gotyckie i romańskie, nagromadzone w niespotykanej dotąd obfitości. Rozdzielone warstwy malowideł przeniesiono na puste ściany. W ten sposób powstało muzeum najstarszych w Polsce fresków.

PŁOCK jest bardzo ładny. Szczególnie zakątek koło katedry. Widok na Wisłę i panoramę lewego brzegu, wprawiony w zielone arkady parku, jest celem spacerów mieszkańców. Góra Tumska — stumetrowe urwisko zawieszone nad rzeką — na nim kościół i zamek...

W latach pokoju brzmi to pięknie i romantycznie, ale w czasie wojny takie wyniosłości służą za bastiony. Narażone są na ostrzał artyleryjski i bombardowanie z powietrza.

W 1945 r. walki o Płock silnie uszkodziły XII-wieczną katedrę. Zawaliły się fragmenty sklepień, pociski poszczerbiły mury.

W ciągu dziewięciu lat, które minęły od tego czasu, wykonano szereg zabiegów konserwatorskich. Niestety nie skorzystano z okazji, żeby przywrócić kościołowi jego pierwotny, romański charakter. Nic dziwnego. Wyłuskanie ogromnej budowli z 800-letniej skorupy nawarstwiających się stylów byłoby przedsięwzięciem zbyt kosztownym. Katedra zachowała błędy napraw i przeróbek. Odbudowa rozgrzeszyła nawet dotychczasową polichromię, której secesyjną roślinność trudno pogodzić z miejscem, na którym wyrosła.

DOTARLEM do Torunia 31 maja. Wieczór był — jak wiele poprzednich — pogodny, ale bardziej wilgotny, zwiastujący nocną odmianę. Miasto piętrzyło się po tamtej stronie Wisły brunatnym, gotyckim profilem. Nad wodą płaszały mewy, trącały powierzchnię i siadały na piaszczystych łąkach. W śródmieściu panował wzmożony ruch, jak zwykle przed zamknięciem sklepów. Przed kościołami gromadzili się ludzie na ostatnie w tym roku majowe nabożeństwa.

Ulokowałem swoje rzeczy u dalekich krewnych i postanowiłem wstąpić do Panny Maryi, dając rodzinie trochę czasu do ochłonięcia po mojej nieoczekiwanej inwazji.

Toruń to chyba największy nad Wisłą rezerwat gotyku. Pod tym względem rywalizował tylko z Gdańskiem i swoją ostateczną przewagę przypieczętował gruzami tego ostatniego.

Pamiętam, jak przed siedmiu laty miejscowy rodak opowiadał mi o ocaleniu miasta. W głosie jego brzmiało jakby zażenowanie zdrowego wobec kaleki.

— Wasz Kraków także cały, nie? — spytał z twardym, pomorskim akcentem, słowem „wasz“ zaznaczając swoją regionalną odrębność. — Byłem w Krakowie i w Zakopanem na czasach — pochwalił się. — Ale patrz pan, taki Gdańsk, Warszawa, Poznań... — Pokiwał smutnie głową.

Spotkałem go teraz. Ucieszył się na mój widok, a gdy się dowiedział, że właśnie zwiedzam odbudowane kościoły, klepnął mnie dłonią po ramieniu, aż się ugiąłem, i roześmiał się:

— No, zobacz pan. Gdańsk stoi, Warszawa stoi, Poznań... Ruiny są precz. Zaczął wypytывать, gdzie byłem, co widziałem.

Rozstałem się z tym pocziwym, sapiącym grubasem przed wejściem do kościoła. Zaszyłem się w ciemnym kącie za filarem i przeplatałem niesforne, dziwne myśli z powszednią treścią pacierza. Nawy ożywione tłumem ludzi wydawały mi się przytulniejsze niż wtedy, kiedy tu przyszedłem samotnie po raz pierwszy. Było ciepło od złotych odblasków i tylko wysoko, gdzie filary rozpinały okopcone parasole tynków, czatowały zworniki-pająki, snuł się tajemniczy opar, jakby wspomnienie dawno wywietrzałych kadzideł, dawno wyszeptanych modlitw. Drugi raz w życiu oddychałem dziwnym powietrzem tego wnętrza.

Wiedzieli Krzyżacy, jak budować kościoły. Umieli wyzyskać emocjonalne właściwości architektury. Produkowali aurę niebieskiego terroru za pomocą tych posępnych, ceglanych machin, w których Chrystus ze wstydem schylał twarz na ubiczowane piersi.

W powrotnej drodze wstąpiłem do Św. Jakuba. Zastałem tam rusztowania i zasłony. Pod tynkiem znaleziono gotyckie freski i właśnie trwają prace nad ich odsłonięciem. Gdy wychodziłem, było jeszcze całkiem jasno, pomimo że była dziewiąta. Prawda, to już czerwiec... Zupełnie zapomniałem, że zbliżamy się do najdłuższych dni w roku. Zresztą im dalej na północ, tym wyraźniej się to odczuwa. Na wybrzeżu w połowie czerwca zmrok bezpośrednio przechodzi w brzask.

Przy kolacji rozmawialiśmy o sprawach rodzinnych. Azyl na wygodnym tapczanie musiałem okupić kilkuletnim zapasem plotek.

PRZEJEŻDŻAJĄC przed kilku laty z Gdańska do Torunia wychyliłem się z okna wagonu, żby utrwalić w pamięci barokowy szyszak katedry w Chełmży. Teraz oczekiwałem znajomej sylwetki, smukłej i zielonej jak niedojrzały strączek fasoli. Dawno spodziewany deszcz siąpił od rana — ochłodziło się. Jechaliśmy wzdłuż szosy odgradzonej od pól drzewami, na których w ciągu ostatnich dni bardzo pociemniała zieleń. Czasem z naprzeciwka szurnął samochód, czasem koń ciągnący dwukolny wózek migał brązową sierścią pomiędzy pniami.

Wyjąłem zeszyt „Ochrony Zabytków“ i przerzucałem z nudów kartki, które już prawie znałem na pamięć. W miarę jak zbliżaliśmy się do celu coraz częściej patrzyłem w okno, wybiegałem wzrokiem ku rozmazanemu horyzontowi.

Nad jeziorem zamajaczyły kontury jakiegoś miasta. To jeszcze nie Chełmża — pomyślałem. Pęd powietrza zaszumił pod okapami peronów

i pociąg zatrzymał się. Stał długo. Ostatni podróżny trzasnął drzwiami, potem zrobiło się cicho, tylko deszcz bębnił o dach wagonu. Później ktoś zaglądnął przez okno.

— Co pan tu robi?

Odwrociłem się. Na schodkach stał konduktor.

— Jak to co robię? Jadę do Chełmży.

— To czemu pan nie wysiada? Zaraz zjeżdżamy na bocznice.

— Przecież mówię panu, że kupiłem bilet do Chełmży — cedziłem, kładąc nacisk na każdym słowie.

Popatrzył na mnie jak na wariata.

— Pan sobie żartuje. — W głosie jego zabrzmiało zniecierpliwienie. Wymienialiśmy niezdecydowane spojrzenia.

— Więc niech mi pan przynajmniej powie, co to za stacja?

— Co to za stacja? — powtórzył i roześmiał się głośno. — Chełmża.

— A gdzie wieża?

— Jaka wieża?

— No, wieża katedry, taka jak trzy zielone gruszki jedna na drugiej.

— Nie ma jej od trzech lat.

— Przecież stała po wojnie — dowodziłem z uporem maniaka.

— Tak, ale zleciała od pioruna — odparł. — No, no, niech pan już wysiada..!

Ulica prowadząca do rynku była ruchliwa. W wylotach przecznic błyskało jezioro. Kilka razy spytałem o drogę. Pokazano mi obcą, poszczerbioną budowlę z grzebieniem rusztowań na tej wieży. Koło wejścia stary majster poprawiał postument figury.

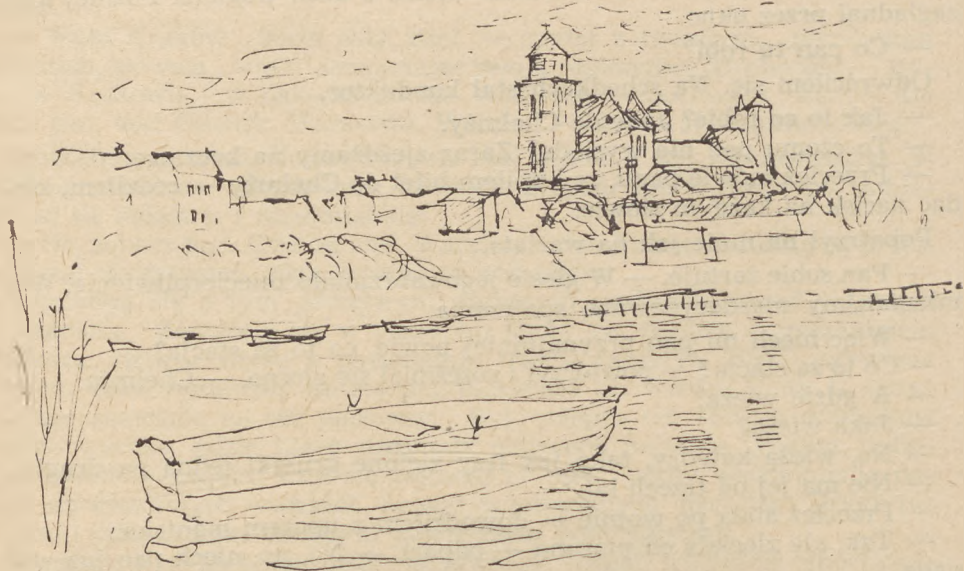
— To pan nic nie wiedział... — mruknął, kiedy zadałem mu kilka pytań. — Paliło się, paliło — chyba z pół dnia. Przyjechała straż pożarna z Torunia, pomagała naszej. Wieża była wysoka, drabiny za krótkie. Zagasili, jak się już wypaliło...

— „Nasze jezioro przyciąga burze“ — mówią ludzie w Chełmży. Nie wiedzieć skąd zbierają się chmury i zaczynają walić pioruny...

Potęzna musiała być nawałnica, która przed trzema laty zeszpeciła sylwetkę miasta. Kościół jest bardzo uszkodzony. Ogień wypalił wieżę, zniszczył organy wraz z chórem, zmiotł dachy zostawiając nagie sklepienia. Runął filigranowy, miedziany hełm, który w 1699 roku ufundował magistrat toruński za profanację Najświętszego Sakramentu, której dopuścili się protestanczy szowiniści podczas procesji Bożego Ciała.

Lubię połączenie gotyku z barokiem. Te dwa odrębne style uzupełniają się doskonale, jak dwa przeciwne charaktery. Męski, twardy gotyk i rozłożysty barok przypominający kobietą dojrzałość, są szczęśliwym małżeństwem. Pomorskie budownictwo przechodziło wprost od surowych, krystalicznych form śnieżnobiałych do bujnej botaniki baroku, chyba że skok ten złagodził flamandzki renesans. Ale wpływy niderlandzkie i północnofrancuskie docierały tylko do wybrzeży, co najwyżej postępowały w górę Wisły, dając początek polskiej wersji ówczesnej europejskiej architektury.

Katedra w Chełmży spłonęła doszczętnie w 1422 r. Odbudowa jej, wier-na jeszcze tradycjom gotyku, wprowadziła jednak nowe formy — bardziej



Pokazano mi obcą, poszczerbioną budowlę z grzebieniem rusztowań na tępej wieży.

miękkie i liberalne — oddalające się o krok od dawnej ascezy. Wewnątrz wpływ odrodzenia był silniejszy. Świadczą o tym epitafia, a przede wszystkim marmurowy nagrobek biskupa Piotra Kostki, na którym znać rękę włoskiego majstra, i wczesno-barokowy ołtarz.

Pożar 2 sierpnia 1951 roku był od tamtych czasów największy i, choć okaleczenia zostają powoli przykrywane nową dachówką, nową cegłą i nowym tynkiem, dużo jeszcze czasu upłynie, zanim kościół wróci do dawnego stanu.

Szczęściem parafianie przywiązali się do swojej katedry. Puszka napęlnia się bez przerwy. Na chórze stoją już nowe organy. Jeszcze razi ich sztywny, cynowy garnitur, żółta, dębowa balustrada. Może piszczałki dostaną kiedyś barokową obudowę, a dąb po latach szernieje. Najważniejsze, że zabezpieczono wieżę i sklepienia. Wilgoć nie niszczy cegieł.

Koło kościoła leżą dachówki i gąsiory. Czekają na swoją kolej. Kiedy ona nadejdzie — nie wiadomo. Dach to najtwardszy orzech do zgryzienia.

— To 90 ton żelaza — mówi ksiądz kanonik, kładąc przede mną kroknikę parafii. Zostawia mnie sam na sam z grubą księgą i idzie do swoich zajęć. Czytając widzę go przez okno, jak gestykułuje otoczony kręgiem robotników. Wszyscy mają zadarte głowy, w przymrużonych oczach uwagę i skupienie. Drobnym deszczyk nasycza brzegi ich czapek połyskiem wilgoci.

Grudziądzem łączyły mnie odległe, zatarte wspomnienia. Pamiętam niewyraźnie, jak pokazywano mi jakieś zabytki, a ja nudziłem rodziców, żebyśmy poszli już do tych państwa, co mają domowe kino i książki o zwierzętach. Później jechaliśmy tramwajem, który co chwila stawał, żeby przepuścić drugi, z naprzeciwnika. Jak widać, miałem niewiele danych na to, żeby zrekonstruować w myśli miejsca, z którymi zetknęło mnie w dzieciństwie niedzielne popołudnie. Jechałem do miasta praktycznie biorąc nieznanego, a przecież... Wychodząc z dworca poznałem ten sam mały, roztrzęsiony tramwaj, który w drodze do śródmieścia drzemał na mijankach i budził się dopiero wtedy, gdy z drugiej strony nadjeżdżał jego bliźniaczy brat, wesoło podrygujący na nierównościach szyn. Tylko ulice rozszerzyły się jakoś i wypiękniały. Przejeżdżaliśmy koło ślicznych skwerów, na których cały sztab ogrodników i robotnic muskał kolorowe grządki. Jeszcze tu i ówdzie sterczał szkielet wypalonego domu, ale na ogół zniszczeń było niewiele, a miasto robiło sympatyczne wrażenie. Dopiero w rynku zastałem dużo pustych miejsc po kamienicach. Nad dachami górowały wieże — jedna gotycka, druga barokowa. Prowadziły do nich wąskie uliczki pomiędzy murami koloru brązu Van Dycka. Tu i ówdzie nowa cegła wypełniała ubytki.

Fara była skromna i prosta, ale rozłożysta, otoczona resztkami muru. Wyposażenie kościoła prymitywne, w wielu fragmentach nowe i nie zawsze w dobrym smaku. Tylko główny ołtarz — piękny, rozwichrzony barok — i kilka gotyckich fresków na filarach, sprawiały, że urok zabytku nie wygasł.

W kruchcie stała romańska kropielnica, sędziwy monolit, którego ojczyzną jest Skandynawia. Sztuka obróbki granitu, a szczególnie umiejętność kucia ornamentów zwierzęcych i roślinnych znana była potomkom Wikingów. Na Gotlandii żyli kamieniarze, którzy zaopatrywali w rzeźby północną Europę.

Proboszcza nie zastałem, za to uciałem sobie pogawędkę w biurze parafialnym. Siedziałem przy oknie. Szary, pochmurny dzień zacierał szczegóły murów. Z trudem dostrzegałem nową cegłę biegnącą szczyrbatym profilem niemal w połowie wysokości murów.

— To wszystko, co było powyżej — spytałem, wyciągniętym palcem wskazując granicę dwóch murów — zostało zburzone?

Panienska w granatowym chałacie kiwnęła głową.

— Bo musi pan wiedzieć, że walki o Grudziądz trwały kilka tygodni. Nie mogliśmy ratować fary. Pociski rozniosły wieżę, zapaliły dachy. Płomień zniszczył organy, chór, ambonę, doszedł do wielkiego ołtarza, który jakoś cudem ocalał. Miał nadwęglone brzegi, ale nie bardzo.

Jasna cegła wypełniała na wieży olbrzymią wyrwę. Przyglądałem się kawkom, które zadomowiły się pod dachem.

— Więc mówi pani, że ministerstwo dało na zarybek, a później posypały się ofiary... — kwitowałem dalszy ciąg rozmowy.

— Tak. Zaczęliśmy z pieniędzy państwowych, potem przyczyniły się datki parafian. Komitet odbudowy nawet różne na ten cel urządzał zabawy i festyny. Pod okiem konserwatora z Bydgoszczy postępowała odbudowa. W 1948 roku ksiądz Kalinowski odnalazł we Wrocławiu zrabowane dzwony. Teraz w robocie jest ołtarz Najświętszej Maryi Panny i chrzcielnica. Będziemy też restaurować mały kościółek Św. Ducha, jako filię fary.

Spytałem o inne zabytki. Obydwie urzędniczki i jakiś młody człowiek, który wszedł w trakcie naszej rozmowy, zaczęli mówić równocześnie.

— Najbardziej żałujemy zamku. Latem było tam bardzo przyjemnie. Z wieży widok na całe miasto i Wisłę. A wieża miała takie zęby, spoza których kiedyś się broniono.

— Blanki — odpowiedziałem, rysując na kartce papieru.

— Może i tak... Teraz odbudowują klasztor benedyktynek na muzeum i poprawiają spichrze. — A w kościele pojezuickim był pan już? Na szczęście nic nie ucierpiał, tylko dachówki trochę się obsypało. — Tak samo i ratusz...

Po obiedzie zszedłem nad Wisłę. Spichrze setkami kwadratowych okienek patrzyły na rzekę. Dawniej płynęła blisko nich, ale po uregulowaniu chyba tylko podczas powodzi sięga murów. Teraz skarpy i przypory tkwią w kłębach krzewów i zielska.

Miejsce to obrała sobie młodzież na naukę. Stojąc nad wodą słyszałem, jak powtarzali lekcję i rozprawiali o egzaminach.

— Ja chciałbym napisać o znaczeniu Wisły w epoce odrodzenia.

— ...A ja o zabytkach Grudziądza.

— Jacy mądrzy! Tematy i tak będą losowane. Ale pani mówiła, że da coś o naszym mieście...

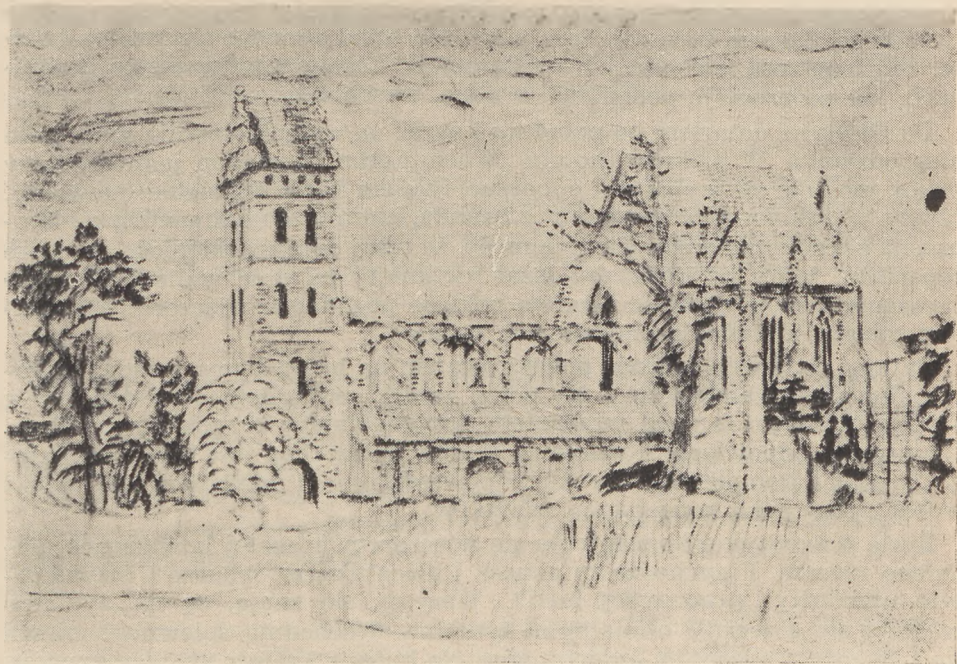
— Na pewno wasze zadania będą lepsze od mojego reportażu — pomyślałem i uśmiechnąłem się. Jeszcze dzisiaj muszę być w Chełmnie i obłecić siedem kościołów.

Nadciągały nowe chmury i wieża ratusza zaświeciła fosforycznie. Mały, chybotliwy tramwaj wioził mnie na dworzec w potokach deszczu.

PRZEZ śliczne gotyckie Chełmno, nietknięte przez wojnę, dostałem się na lewy brzeg Wisły. Z daleka, u ujścia Czarnej Wody czerwieniały na wzgórzu dachy Świecia. Na południe ciągnęły się łąki. Równinie patro-nowała samotna wieża.

Świecie dwukrotnie zmieniało swoje położenie. Pod koniec XIII w. książkę Światopełk, w obawie przed Krzyżakami, przeniósł gród i osadę na bagna. Pomimo to w 1309 r. Krzyżacy zajęli miasto. Wybudowali obronny zamek i kościół. W tym miejscu, gdzie dzisiaj sterczy opuszczona baszta, jeszcze przed 80 laty były domy i ulice. Po groźnej powodzi w r. 1880 mieszkańcy postanowili przenieść Świecie na dawne, bezpieczne miejsce. Na rozlewiskach Czarnej Wody został ceglany olbrzym. Dwutygodniowe walki w 1945 r. rozwaliły odsłoniętą ze wszystkich stron budowlę.

Miedziami wśród zbóż doszedłem do murów kościoła. Wiał wiatr. Kilka osmolonych pożarem drzew zamiatało cegły ocalałymi gałęziami. Korpus budynku zapadł się w połowie jak zwierz z przetrąconym krzyżem. Główna nawa była wypalona, jedynie prezbiterium, pokryte dachem i oszalowane deskami, ukrywało swoje ocalałe wnętrze. Wieża z koroną renesansowej szczytnicy o wyraźnym typie flamandzkim wznosiła się ponad prostą skorupą ścian. Dokoła były mury obronne podparte szkarpami. Wewnątrz ogródki warzywne. Pospolite jarzyny, kwiatki, na skraju trochę pokrzyw. Jakaś kosa, przywiązana do kołka, patrzyła na mnie zdziwiona, kiedy sadowiłem się ze szkicownikiem na rumowisku.



Wieża z koroną renesansowej szczytnicy o wyraźnym typie flamandzkim wznosiła się ponad prostą skorupą ścian.

Problem odbudowy gotyckiego kościoła w Świeciu nie jest prosty. Parafianom wystarczają świątynie w śródmieściu. O ruinie mówią lekceważąco: — „Ot, taka harhara za rzeką...“ Techniczną stronę przedsięwzięcia komplikują powodzie, które prawie co roku zalewają pola na prawym brzegu Czarnej Wody.

Ale jest w Świeciu grupka miłośników historii, która opiekuje się opuszczonym zabytkiem. Nie jest to szanowny komitet z prezesem, skarbnikiem i komisją rewizyjną. Po prostu kilku chłopców z miejscowego gimnazjum pod kierownictwem profesora popularyzuje dzieje miasta. Budzi zasypiającą myśl o bujnej przeszłości nadwiślańskiego grodu.

Trudno będzie pokonać zaporę utylitaryzmu dyktującego ludziom wydatki. Trudno nakłonić do ofiar na „luksus“, jakim wydaje się odbudowa krzyżackiej świątyni na zagrożonych powodziami polach. Ale jeżeli młodzieńcze upodobania grzebania w ruinach, tak bliskie jeszcze dziecięcej pasji szukania skarbów, przekształci się w konkretny zamiar ratowania zabytku, można mieć nadzieję, że chłopcy ze Świecia założą prawdziwy komitet odbudowy, któremu pomoże państwo i społeczeństwo.

NA stacjach sprzedawano konwalie. Pachniały na stolikach restauracji dworcowych, drżały w rękach podróżnych, wędły w kłapach marynarek. Z okien pociągu widziałem całe łąny szerokich, jasnozielonych liści. Spóźniły się w tym roku o kilka tygodni, za co byłem im wdzięczny. Pozna-

łem Warmię kwitnącą — przez to piękniejszą. Kiedy wyjeżdżałem, zaczęły żółknąć. Czasem jeszcze dzieci przyniosły znad zimnego strumienia świeże, zwilżone rosą, ale nikt ich nie kupował. Leżały warstwami na chodnikach, jak po procesji, podeptane, brudne, wyschnięte.

Do Olsztyna dotarłem po południu i zaraz na wstępie czekała mnie miła niespodzianka. W pięknym hotelu „Warmińskim“ dostałem jednoosobowy pokój, mogłem się wykąpać i odpocząć. Miałem kącik dla siebie: niewielki, czysty, z jesionowymi sprzętami, z firanką, którą rozchyłał wietrzyk, i lampką na okrągłym stoliku. Cieszyłem się, że tutaj odrobienią zaległości w moim reportażu, który od kilku dni leżał nietknięty na dnie walizki. Pomimo stawianych sobie obietnic uległem pokusie pogodnego wieczoru. Nie znałem miasta, a słońce zachodziło tak ładnie...

Pytając co chwila o drogę powędrowałem na brzeg Łyny, z zadartą głową obszedłem zamknięty o tej porze zamek, wstąpiłem do katedry, ale szybko cofnąłem się pod wrażeniem przygnębiająco brzydkiego wnętrza. Gruntowne odnowienie kościoła za czasów Bismarcka jest koncertem złego smaku i kompletnego braku odpowiedzialności pyszałkowej sztuki wobec problemów konserwacji zabytków.

Życie towarzyskie koncentruje się wieczorem w małej kawiarence niedaleko ratusza. Przychodzą tu artyści i dziennikarze, lekarze i inżynierowie, urzędnicy i pracownicy MHD. Wszyscy się znają, są na „ty“ albo częstują się grzecznie oficjalnymi tytułami. Wschodnia śpiewność miesza się z twardym akcentem autochtonów. Na bufecie króluje syczący express. Dwie panienki roznoszą kawę.

Tutaj z łatwością odnalazłem „znajomych moich znajomych“, dla których wiozłem wiadomości z Krakowa. Powitali mnie serdecznie, zainteresowali się moją podróżą i tytułowali redaktorem. W ciągu pół godziny miałem na papierowej serwetce wyznaczoną trasę, złożoną ze stu miejscowości, których zwiedzenie zajęłoby co najmniej trzy miesiące.

— No dobrze, Biskupiec już daruję, ale do Bartoszczyca trzeba wstąpić... — upierał się jeden z moich doradców. — Obiecuje pan?

Kiwałem głową patrząc, jak inny entuzjasta Lidzbarka rozszczepionymi palcami modelował w dymie papierosów architekturę zamku.

Zapewniłem, że przyjadę tu w sierpniu i wszystko obejrzę.

— Teraz muszę trzymać się kościołów.

Zaczęli więc wyliczać: krzyżackie i barokowe, zburzone i odbudowane; wymieniali trudne i łatwe dojazdy.

Powoli traciłem pewność siebie. Wspomnienie opornie postępującego reportażu przyprawiało mnie o zawrót głowy.

K OŚCIÓŁ w Ornecie jest krępy, ozdobiony fryzem z ceglanych masek. Dźwiga grzebień szczytnic — arcydzieło koronkowej roboty murarskiej.

— Codziennie sprawdzamy, czy nie spadł który z tych cudaków — uśmiecha się ksiądz podczas rozmowy, pokazując rzędy kaplic, najeżonych gąszczem sękatych wieżyczek.

Wnętrze ma wystrój barokowy, kipiący złoceniami. Na ścianach dobrze zachowane freski gotyckie.

Podczas walk w 1945 r. w wieżę uderzyło kilka pocisków, obsunęły się dachówki. Ministerstwo doceniło wartość zabytku. Kredyty państwowe umożliwiły szybkie naprawienie uszkodzeń. Księża trzęsą się nad każdą cegiełką, chociaż lubią powtarzać, że nie znają się na „antykach“.

PO południu przyjechałem do Broniewa. Z zabytków miasta został tylko mały, późnogotycki kościółek, który ksiądz dziekan zdołał odbudować ze składek parafian. Wśród ceglanych usypisk i wykrotów sterczy jak tragiczny obelisk sześćdziesięciometrowa drzazga wieży nieistniejącej katedry.

KROTKIE wagony zatoczyły się na zakręcie. Blask zalewu był coraz bliższy, wydawało się, że za chwilę wjedziemy w wodę. Ale pociąg odbił się od szerokiego wirazu i zwalniał jadąc wzdłuż brzegu. Załedwie o kilka metrów, na żółtej płyciźnie podrygiwały małe falki. Kilka łódek rybackich stało w porcie, na palisadzie falochronu siedzieli rzędem wędkarze, wpatrując się w ciemną głębię basenu. Pociąg zatrzymał się na stacji. Po drugiej stronie, nad ogrodem, w wytryskach smukłych wieżyczek stała katedra.

Pomimo późnej pory udało mi się ją zwiedzić. Przyłączyłem się do jakiejś wycieczki, której kierownik zdołał wyciągnąć z plebanii księdza — chodzącą encyklopedię dziejów Fromborka... Tysiące szczegółów, setki nazwisk, dziesiątki anegdotek — oto treść godziny spędzonej o zmierzchu w lesie gotyckich filarów, kwitnących barokowymi ołtarzami. Każdy kąt przemawiał jednym z rozdziałów historii Polski. Słowa oprowadzającego padające sucho i zwięźle, jakby odczytane z przewodnika, nabierały w mrocznym zaciszu wnętrza tajemniczej barwy.

Każdy kąt przywoływał pamięć Kopernika... Wystarczyło sięgnąć ręką, by dotknąć jego cienia. Rozbawione towarzystwo milkło, w miarę jak opowiadanie księdza nawarstwiało się w wielki stos pamiętek po genialnym astronomie.

Kopernik zmarł we Fromborku po wieloletniej służbie Bogu i ludziom, w katedrze miał swój ołtarz, w narożnej wieży pracownię, salę przyjęć dla chorych, mieszkanie. Wieżę wykupił od kapituły, by w spokoju poświęcić się nauce. Tu napisał *De revolutionibus orbium coelestium*. Wojna oszczędziła katedrę, oszczędziła samotnię Kopernika. Obecnie trwają prace nad przywróceniem wieży dawnego wyglądu. W sąsiednim budynku jest muzeum poświęcone dziejom rewolucji naukowej, która wyszła z tych murów, żeby zatrząść światem renesansu.

Wracałem ścieżką zanurzoną w tunelu drzew. Pomiędzy gałęziami stała jasna, prawie skandynawska noc. W schronisku było jeszcze cicho, widocznie turyści wyszli na wieczorny spacer.

Usiadłem przy otwartym oknie. Małe, złotawe ómy uderzały o lampę i spadały mi na papier. W zaroślach koło katedry kląskał słowik. Jakies szepty wabiły z ogrodu. Nad daleką mierzwią gasły różowe chmurki.

To ziemia wykonywała swój zwykły obrót.

SZLIŚMY ulicą. Wyglądała raczej na wąwóz, na którego dno obsunęły się góry. Usypiska obrastały zielskiem. Na skrzyżowaniu wiatr skręcił leżący z piasku i śmieci, podcinał go jak drewnianego bąka, poganiał przed sobą, wreszcie rozbił się o jakąś ścianę. Papiery opadały, drgały jak postrzelone ptactwo, układały się wśród gruzów. Nad rumowiskiem, jak olbrzym bez głowy, milczała wieża kościoła Panny Maryi.

Mój towarzysz, przygodny znajomy, nauczyciel czy prawnik — nie pamiętam, mrugał powiekami, patrząc w słońce zapalone w wystrzelonych oknach.

— Pięćdziesiąt lat trzeba, żeby odbudowali... — wzdychał i krztusił się okropnym wyziewem zgnilizny, który szedł spod ziemi i nasyczał upalne powietrze.

Pocieszałem go sam nie wierząc. Wytworzył się nastrój nieszczerości, podobnie jak przy łożu umierającego lub potwornie zeszpeconego kaleki, wobec którego nie wolno potwierdzać jego obaw.

Gdańsk był moim drugim miastem rodzinnym. Przeżyłem w nim dzieciństwo i, kiedy w 1939 r. wojna zabrała mi go, odkryłem w sobie jakiś specyficzny gdański patriotyzm. Wracałem myślami do niedostępnych miejsc, zakazanych, wracałem w towarzystwie znajomych i przyjaciół, w roli przewodnika po albumie z fotografiami.

Do kolekcji zdjęć przyszły nowe. W zestawieniu z poprzednimi przypominały klisze roentgenowskie. Pamiętam, jak na odczycie w krakowskim ASP-ie musiałem wyjaśniać ich straszną, uproszczoną anatomię; szkielety nazywać kośćcami, rumowiska zabytkowymi kamieniczkami. Obserwowałem rekonwalescencję miasta. Odwiedzałem je wzruszony jego stałym powrotem do zdrowia. W ciągu dwóch ostatnich lat nie byłem w Gdańsku, więc widok dawnego kaleki, na którym dokonano świetnej operacji plastycznej, uradował mnie bardzo.

Szedłem zmartwychwstałą ulicą wśród bębnienia młotów, klaskania desek, pogwizdywania, jedrnych słów rzucanych w podnieceniu. Przemykałem się środkiem budowy, chowając głowę w ramiona, ilekroć na rusztowaniach załomotało coś ostrzegawczo. Mijałem ludzi w kombinezonach zmatowiałych od rudego i szarego pyłu. Zderzali się ze sobą, wymieniali krótkie techniczne uwagi, rozstawiali się z uśmiechem.

Mój przewodnik przystawał, ginał nieoczekiwanie i wyłaniał się jak spod ziemi. Pomiedzy jednym zniknięciem a drugim objaśniał, pokazywał, tłumaczył. Jego szczupła twarz nie wyrażała spontanicznych uczuć. Był czujnym i wymagającym reżyserem.

Praca konserwatora zabytków na takim terenie, jak gdańskie „Główne Miasto“, jest bardzo trudna i odpowiedzialna. Trzeba się dwoić, troić i mnożyć. To urzędowanie i ekwilibrystyka na rusztowaniach, konferencje, i rysowanie palcem na murze przyszłych kształtów miasta. To chłodzenie temperamentów projektodawców, odzwyczajanie od łatwizny, wpajanie szacunku dla stylu wskrzeszanego z ruin.

Na rogu ulicy Piwnej, w cieniu wschodniej elewacji Zbrojowni stoi dom rzemiosł z koronkowym żelaznym godłem. Z jego przedproża otwarty widok na największy z polskich kościołów. Zasadnicze prace nad odbudową murów dobiegają końca. Olbrzym jest już pokryty dachem o imponującej powierzchni jednego hektara. Ostatnio ustawiono tępe kapturki na narożnych wieżyczkach. Uporządkowano prezbiterium i nawę poprzecz-

na stanowiącą na planie kościoła ramiona krzyża. Wnętrze kościoła Panny Maryi jest jeszcze puste, wyłożone posadzką z płyt nagrobnych, pokrytych startym, gotyckim pismem. Wiele z nich pokruszyły spadające sklepienia. Luźne ich fragmenty ułożone są w mozaikę. Szpary wypełnia beton.

Kiedy czytałem niemieckie napisy rozpostarte jak olbrzymi dywan, przyszło mi na myśl — z jaką pasją Krzyżacy i pruscy szowiniści niszczyli przez wieki ślady polskości. Na tle tego jakże sympatyczna była troska, która kazała pieczętowiście zachować obcy dokument przez szacunek dla jego wieku.

Filary dźwigające kryształowe sklepienia podobne są do olbrzymich palm, z których wytryskują fontanny liści. W gąszczu żebrowań zakwitły rude plamy świeżej cegły. Układają się w pierścienie, kręgi rozchodzą się jak fale od rzuconego kamienia.

Miejsca, w których wpadły bomby, jaśniały przed dziewięciu laty pogodnym sierpniowym niebem. Poznałem je teraz po kształcie i poszczerbionych brzegach. Zamiast nieba był zwarty, ceglany miąższ. Nad nim strop żelazo-betonowy, a nad stropem stalowa konstrukcja więźby, przykryta obszarami dachówek.

Często się zdarza, że w trakcie odbudowy zabytkowych murów pojawia się rysa, która szybko zmienia się w groźną szczelinę. Kiedy na kościele Mariackim położono strop, okazało się, że kilka nadwątlonych filarów gnie się pod ciężarem betonu. Przyszły krytyczne dni. Narady trwały. Przez rumowisko, belki, deski, tory roboczej kolejki, która manewrowała swobodnie we wnętrzu kościoła, przesuwali się inżynierowie, majstrowie, robotnicy. Przystawali z zadartymi głowami, mierzyli pięćdziesięciometrową wysokość. W misternej pajęczynie sklepień nic się nie zmieniło: Tylko to niepokojące nachylenie kolumny, czarna, kapryśna linia rysująca cegły... Potem sprężarki tłoczyły w otwory cementową masę. Najślabsze filary wzmocniono pancierzem z betonu. Dzisiaj po niebezpieczeństwie zostało już tylko wspomnienie.

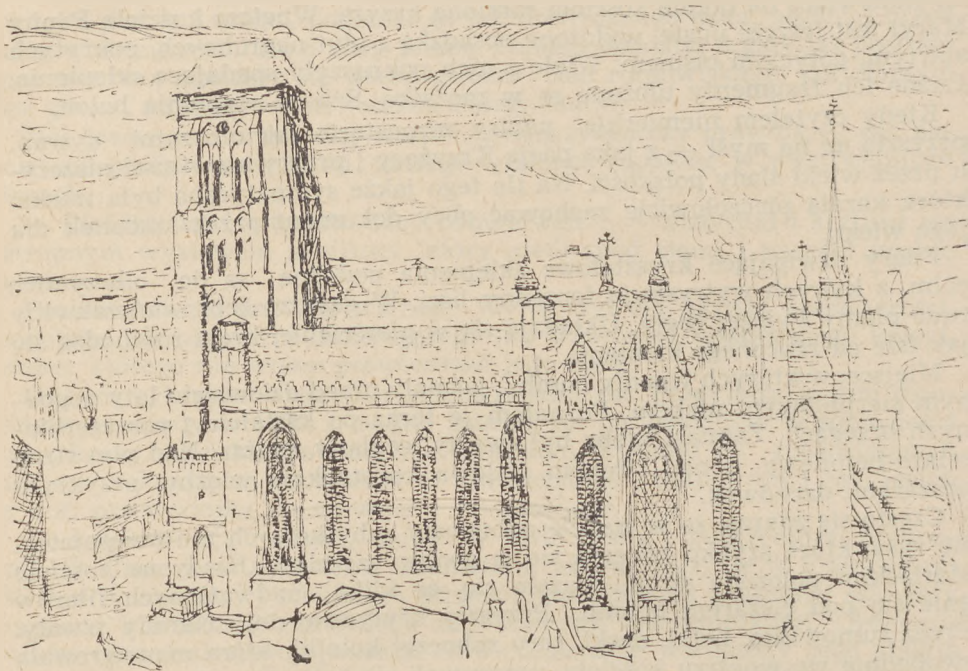
Przez dębowe drzwi, zrobione na wzór dawnych, spalonych, wróciliśmy na placyk przed kościołem. Niedługo będą tutaj stały maleńkie kamieniczki, jak karzełki w cieniu olbrzyma.

W ratuszu chrobotają przesuwane deski. Z okien wybuchały obłoczki pyłu. Wchodziliśmy na wieżę, skąd miałem rysować katedrę. Przez okna wpadał powiew pachnący morzem. Koło zegarów był wieniec rusztowań. Robotnicy ustawiali kamienną balustradę.

Konserwator zamienił z nimi kilka słów, które zagłuszył łomot z głębi czworokątnego dziedzińca. Spojrzałem w dół. Przed Dworem Artusa uwiły się maleńkie postacie. Strumień ludzi i pojazdów wylewał się na Długi Targ. Zielona Brama okraczała perspektywę mostu. Z przeciwnej strony ciągnęły się kolorowe domy, strome dachy rozgrzane słońcem, połyskujące wykrzyknikami nowych rynien.

Rozłożyłem szkicownik na kolanach. Ogromny maszyn kościoła Panny Maryi dzielił krajobraz na gorącą mozaikę uliczek i sklepiony przez oddalenie, chłodny horyzont. Nad portowymi dymami stało morze.

Rysowałem godzinę, a może dwie. Zajęty pracą, nie zdawałem sobie sprawy z upływu czasu. Nie zauważyłem również chmury, która nadciągnęła od południa, dopiero gdy słońce przygasło i panorama miasta za-



Ogromny masyw kościoła Panny Maryi dzielił krajobraz na gorącą mozaikę uliczek i sklepiony przez oddalenie, chłodny horyzont.

częła gwałtownie stygnąć, popatrzyłem na niebo. W powietrzu była martwota, jerzyki, które dotychczas krążyły wysoko, teraz śmigały koło wieży. Wielki obłok, brzegami biały, wewnątrz granatowy, spychał w stronę morza kłaczki drobnych mgiełek.

Wiatr zerwał się tak nagle, że nie zdążyłem złożyć rysunku. Papiery zafurkotały i wyfrunęły z teczki. Z przerażeniem zobaczyłem, jak otwór w pomoście wsysa cały plon półtoramiesięcznej podróży. Wychyliłem się, żeby choć określić miejsce, gdzie spadną kartki. Pył ceglany zasłonił widoczność. W rudym całunie przelatywały wióry, liście, gazety. Lunął deszcz. Zbiegłem na dół, przeskakując po dwa schody. Na zakręcie leżała kartka papieru, dalej druga, trzecia, dziesiąta. Poznałem swoje szkice i zapiski. Zbierałem je, drżąc z emocji. Były wszystkie. Na ostatnim stopniu podrygiwał w słabnącym przeciagu zaczęty rysunek katedry.

Moim dobroczyńcą okazał się wir powietrzny, gospodarujący wewnątrz ratusza, który zamiast rozpędzić papiery na dachy miasta, wciągnął je przez okno i umiejętnie ułożył na schodach.

Wzdłuż uliczek prowadzących do kościoła św. Mikołaja rozciągają się warsztaty kamieniarskie. Tutaj bryły piaskowca zakwitają buketami kapteli. Cierpliwe ręce wydobywają z białych złomów zawile formy.

Przechodząc, mijałem opalonych robotników nachylonych nad roślinnością tego kamiennego ogrodu.

Kościół św. Mikołaja pozostał z dawnego klasztoru dominikańskiego założonego w XIII w. przez Jacka Odrowąża. Szczęśliwy zbieg okoliczności ocalił go przed zniszczeniem. Zachowały się gotyckie freski, barokowe ołtarze, stalle i epitafia. Pomimo to wnętrze wymaga gruntownego remontu. Alarmujące są szczeliny w murach, powstałe od wybuchów.

Koło brzydkiego budynku hali targowej, obok targu węglowego, który do tej pory zachował resztki powojennego nieporządku, zaczyna się stare miasto — dzielnica ruin, do której jeszcze nie dotarła odbudowa.

Nad Radunią zawisła posępna wieża zburzonego kościoła św. Katarzyny. W ocalałej kruchcie mieści się prowizoryczna kaplica. Tutaj odkryto po wojnie fresk, przedstawiający zabójstwo św. Stanisława. W opuszczonym zakątku, w cieniu ozdobnych szczytnic kościoła ukryła się gotycka świątynia poklasztorna — św. Brygidy. Wewnątrz ocalało kilka sklepien i krucyfiks w tęczu. Mury pokryto prowizorycznym dachem i zamknięto dla zwiedzających.

Na skraju ruin Starego Miasta stoją dwa kościoły. Pierwszy, św. Bartłomieja, użytkowany przez o. o. jezuitów, drugi — św. Jakuba, oddany o. o. kapucynom.

Wieża kościoła św. Bartłomieja groźnie się pochyliła, ale wzmocnienie murów odsunęło niebezpieczeństwo zawalenia. Pojawił się zabawny problem konserwatorski: Czy przyszyły hełm umocować zgodnie z krzywizną wieży, czy pionowo, a więc właściwie na bakier.

Po wędrowce przez cmentarzysko domów, przyjemnie było wrócić do żywych dzielnic miasta.

Ostatnie cztery lata bardzo zmieniły wygląd ulicy Elżbietańskiej. Odbudowano kościół św. Elżbiety i św. Józefa, oczyszczono sąsiedni plac z kłobowiska betonu i żelaza, pozostałości po kinie „Ufa“. Od małej, renesansowej kamieniczki „Domu opatów pelpińskich“ ciągną się rzędy nowych domów, których architektura nawiązuje do przeszłości Gdańska.

Pod wieczór zaczął padać spokojny, ciepły deszcz. Zastał mnie nad Motławą. Drobne, gęste kropelki rozbiły lustro wody. Skręciłem w najbliższą przecznicę. Ogromna, ciemna bryła budowli wyrosła na tle nieba. Był to kościół św. Jana.

Zbudowany w połowie XIV w. na bagnistym gruncie, kilkakrotnie w ciągu wieków musiał być wzmacniany. Po zniszczeniu w 1945 r. sprawił konserwatorom sporo kłopotu. Ostatecznie zabezpieczono wnętrze i odbudowano dachy, ale mury tego kolosa wymagają stałej kontroli i opieki. W kościele ocalał główny ołtarz z jednej bryły piaskowca, arcydzieło Abrahama van dem Blocke. Wyposażenie świątyni, między innymi zaginione podczas ostatniej wojny witraże, pochodziło głównie z fundacji rzemieślników. W prezbiterium barokowy nagrobek posła gdańskiego w Wenecji, Natanaela Schroedera — uczonego i polityka. W nawie poprzecznej zachowało się epitafium Jana Storka, kapitana fregaty, poległego w bitwie pod Oliwą.

Te wszystkie szczegóły przypominałem sobie kryjąc się przed deszczem pod okapem portalu. Drzwi były zamknięte. Nadchodził zmrok przekreślony różową pręgą zachodu. Dachówki odbudowanych kamieniczek szklily polewą wilgoci.

LADNA pogoda, dzięki której mój krótki pobyt na wybrzeżu był jakby zadatkami wakacji, ostatniego dnia nagle się zepsuła. Z zachodu przyleciały podarte płachty chmur jak resztki białej eskadry balonów, która wczoraj spokojnie żeglowała po niebie.

Pociąg, nurkując w przelotnych falach deszczu, wiózł mnie ku ziemi pomorskiej, brzemiennej w tradycję i pamiątki. Nie znałem jej prawie, toteż chciwie wyląwiałem z szarej kałuży krajobrazu wsie przytulone do lasów, miasteczka nad jeziorami zrosnione z własnym odbiciem, jak „honor” w kartach.

Pęd tasował je i odkładał. Migwały domki w brandeburską kratę, gmachy z wiśniowej cegły, kościoły wiejskie olbrzymie jak katedry i posępne jak twierdze. Czasem przeleciała wydeptana, porośnięta czarnym bziem ruina — jak złe wspomnienie.

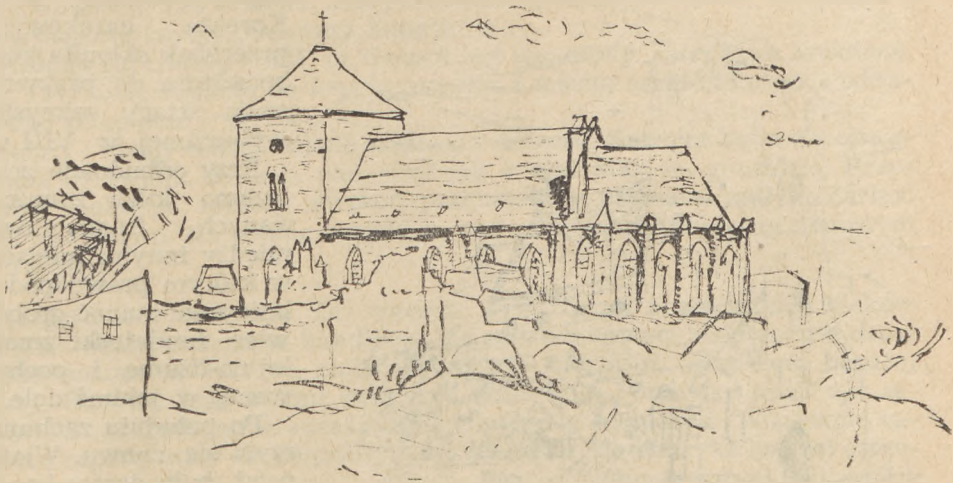
Przed południem zwiedziłem Słupsk. Ruchliwy, czysty, z wielkomięskim zacięciem, zrobił na mnie sympatyczne wrażenie. Przez gotycką bramę dostałem się na zrujnowane Stare Miasto, z którego jak feniks wstała fara, a w głębi, podkreślony wykruszoną koronką murów, kościół zamkowy.

Fara była szeroka, krępa, z kwadratową wieżą. Podczas wojny bardzo ucierpiała. Dachy spłonęły, pociski uszkodziły sklepienia. Drewniane wyposażenie częściowo spaliło się, częściowo zostało wywiezione przez władze hitlerowskie i zabezpieczone w niewiadomym miejscu. Ocalała tylko śliczna, barokowa ambona, którą zamurowano, kiedy zbliżał się front. W tym roku ma być gruntownie odnowiona i zabezpieczona przed kornikiem. Kościół został odbudowany stosunkowo wcześniej, bo już w r. 1947. Z zewnątrz nie znać już uszkodzeń, ale wewnątrz jeszcze jest puste i nieprzytulne; nowe prymitywne sprzęty, brzydkie obrazy, blask z bezbarwnych szybek, tak bardzo rażący wobec gotyku.

Z fary poszedłem uliczką wśród gruzów w stronę zamku. Czerwony pył sięgał do kostek, po bokach panoszyło się zielsko. Wylot zagradzała ściana kościoła św. Jacka. Smukła, wielokątna wieżyczka przytwierdzała ciemny masyw do płowych zwalisk. W miarę jak się zbliżałem, rosła, wreszcie dotknęła słońca i zasłoniła je. Uwięzło w oknach, nakryło dach złotym runem. W prostopadłościanie cienia, przeskakującym ruiny, odnalazłem w murze furtkę na plebanię.

Kościół św. Jacka (XIV w.), dosłownie cudem ocalał od zniszczeń. Jest późnogotycki. W jego strzelistej, filigranowej wieżyczce czuje się zapowiedź Odrodzenia. Jednonawowy, przedzielony poprzeczną ścianą, przez co pierwsza część robi wrażenie przedsionka, zaskakuje dziwną architekturą. Na Pomorzu, z wyjątkiem miast portowych, renesans jest zjawiskiem rzadkim, w budownictwie sakralnym prawie nie spotykanym. Tradycje inkwizycji były zbyt żywe, architekci wierni dawnym wzorom. W kościele św. Jacka są grobowce ostatniego z dynastii książąt pomorskich, Bogusława Ernesta i jego matki, ks. Anny. Twórca ich, jakiś majster włoskiej szkoły, zostawił ślad nowego stylu. Oprócz grobowców, śliczne barokowe organy i ambona skromniejsza od farnej, ale w lepszym stanie.

Koło zabudowań zamkowych płynie Słupia. Nad nią młyn i odbudowana brama, zwana Młyńską. Młyn pomimo sędziwego wieku zachował swą



Przez gotycką bramę dostałem się na zrujnowane Stare Miasto, z którego jak feniks wstawała fara...

wartość użytkową. Kiedy przechodziłem, huczał i dudnił. Przez otwarte drzwi widać było rzędy worków, robotników pobielonych mąką.

Obszedłem zamek, który przez wieki zbrzydził i zubożał. Już w 1731 r. Fryderyk Wilhelm огоłosił go ze sprzętów, które wywiózł do Berlina i kazał sprzedać na licytacji. W 1820 r. gmach zajęło wojsko. Piętno pruskiej kaserny przywarło do smutnych, szarych murów.

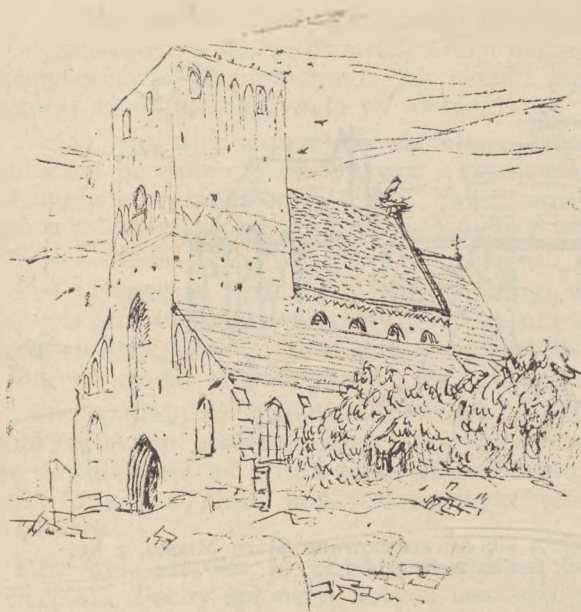
W parku niedaleko zamku stoi okrągła kapliczka św. Jerzego, najstarszy ponoć zabytek Słupska, romantyczne miejsce lubiane przez mieszkańców. Teraz wiosną spotykają się tu zakochani, by w chłodnym zaciszu murów i liści szeptać sobie czułe zwierzenia.

Przez Nową Bramę wróciłem do śródmieścia Z rezerwatu zabytków — pod panowanie tramwajów, hoteli, „Orbisu“ i dużych, czystych sklepów. Było południe. Po chmurnym ranku, rozpogodziło się zupełnie.

Pociąg w stronę Szczecina odchodził z trzeciego peronu.

Nad ulicami prowadzącymi do śródmieścia Sławną rozkraczyły się dwie gotyckie bramy. Pod ostrym łukiem jednej z nich widać było kościół: potężną wieżę z małym korpusem, na dachu — bocianie gniazdo, na nim nieruchomego ptaka z dziobem schowanym pod skrzydło. Baszta kościoła w Sławnie jest tępa, chropawa, pełna rozmieszczonych niesymetrycznie otworów, jak kłoda zapisana hieroglifami korników, skuta przez dzięcioły — roi się stadami kawek. Kościół jest rówieśnikiem słupskiej fary.

W r. 1946 skończono najważniejsze roboty zabezpieczające. Między nawą główną a prezbiterium stanęła prowizoryczna ściana, mająca oddzielać zasklepione wnętrze od zwalonej części kościoła. W następnych latach otynkowano ściany i naprawiono posadzkę. Sklepienie prezbiterium za-



Baszta kościoła w Sławnie jest tępa, chropawa, pełna rozmieszczonych niesymetrycznie otworów, jak kłoda zapisana hieroglifami korników, skuta przez dzięcioły
— roi się stadami kawek.

z głębi Polski, zdążający do Ustki i Darłowa, uzupełniają tu swoje krajoznawcze i historyczne wiadomości.

Pociąg mijał zielone równiny, torfowiska z kępami łożyn, wpadał do lasów bukowych, rozsuwał wsie, w których dojrzewały czereśnie. Krajobraz dymił ciepłą wilgocią. Chmura odsłaniała go powoli. Słońce przystawało w mokrych dachach i asfaltach.

Siedząc w rogu przedziału, nadrabiałem zaległości w pisaniu. — Ciałem koło Szczecina a piórem koło Łodzi... — drwił ze mnie ukryty głos. — Tyle kilometrów, a tak mało wierszy — w dodatku połowa przekreślonych.

Zacząłem się usprawiedliwiać.

— Chcę, żeby było jak najlepiej, dlatego robię surową korektę.

— Korektę?! — zaśmiał się głosik. — To odcedzanie jednej wody po to, żeby nalać drugą.

— Pamiętasz o terminie, który wyznaczyła ci redakcja?... Jesteś niedokładny... Czy wiesz, z jakiej stacji pociąg ruszył przed chwilą...? To był Świdwin. Wychył się przed okno, może jeszcze dostrzeżesz odbudowany kościół. Ominąłeś go... Szkoda...

stąpił drewniany strop. Korekta barokowych przeróbek skłoniła konserwatora do przywrócenia ściany zakrystii, wyburzonej w VIII w.

Przy odbudowie znaleziono kilka zamurowanych fragmentów, między innymi miejsce, w którym prawdopodobnie miał stanąć grobowiec fundatorki zmarłej na dżumę i pochowanej w jakimś dole.

Po południu zachmużyło się znowu. Wiatr ustał, było gorąco i parno. Wstąpiłem do restauracji koło południowej bramy miejskiej. Jakaś wycieczka wypełniała salę. Z rozmów domyśliłem się, że jadą nad morze i zatrzymali się, żeby zwiedzić miasto.

Sławno i Słupsk leżą na uczęszczanym szlaku turystycznym. Letnicy

Zupełnie straciłem pewność siebie. Zacząłem zbierać papiery rozrzucone na kolanach. Jak sztubak, który w ostatniej chwili ratuje się „brykiem”, przewracałem kartki „Ochrony Zabytków”.

„Kościół parafialny z XIV w. Gmach był wypalony, sklepienie zawalone. W r. 1947 przystąpiono do krycia gmachu i wieży, oszklono okna i odbudowano sklepienie (ryc. 203)“...

Małały i kłęsy dachy oblane szklivem deszczu. Szeroka budowla obwarowana drzewami czuwała nad nimi jak wielki ptak na gnieździe. Przychodził spokojny, różowy wieczór, przekreślony pasmami mgły. Zachód stygł nad lasami. Na polanę wyszła sarna i odprowadzała pociąg uważnym spojrzaniem.

Stargard leży nad Iną. Tej rzeczy zawdzięczał przez kilka wieków pierwszorzędne znaczenie handlowe. Za pośrednictwem niepozornej drogi wodnej miasto w XIV w. stało się portem morskim, członkiem bogatej Hanzy. Rozkwit jego zaćmił świetność Szczecina. Pomiędzy miastami zapanowała niezgoda, przeradzająca się w otwartą nienawiść. Wzajemne rabunki i napady stały się pospolitym zjawiskiem. Ale polityka książąt szczecińskich łagodziła te kupieckie waśnie. Obwarowany Stargard był ważną twierdzą przeciwko Brandenburgii i władcy Pomorza należycie to oceniali. Architektura sakralna Stargardu zachowała się dobrze, za to domy mieszkalne, zniszczone podczas ostatniej wojny, przedstawiają poważny problem konserwatorski.

Fara wyszła z walk ogołocona z dachu, poza tym prawie nieknięta. Niestety brak odpowiedniej opieki w pierwszych powojennych miesiącach spowodował dewastację wnętrza. Kościół Panny Maryi w Stargardzie jest jednym z największych w Polsce. Z gotyckich świątyń Pomorza Zachodniego posiada, obok katedry w Kamieniu, najpiękniejszy wystrój z profilowanej i polewanej cegły. Twórcą jego był Henryk Brundsberg, którego sława na przełomie XIV i XV w. sięgała od Szczecina do Poznania.

Oprowadzał mnie pięcioletni synek dozorcę. Co chwila przystawał i nawoływał. Bawiło go, jak echo obijało się po nawach. Usiadł na kulawym krześle, samotnie porzuconym na środku posadzki, i kołysał nogami w takt piosenki, którą zaczynał w przerwach pomiędzy jednym a drugim okrzykiem. Kiedy go to znudziło, zerwał się, zawołał na mnie i w obejściu prezbiterium pokazał polichromię, zabawnie komentując znaczenie przedstawionych na niej postaci. Kiedy zmęczyliśmy się szperaniem po wszystkich kątach, usiedliśmy razem na połamanym krześle, patrząc na martwy las kolumn. O czym myślał chłopiec — nie wiem. Może o zabawie, czekającej go przed kościołem, którego pilnował ojciec, a może napływały mu pod rozczochną czuprynę, od wypelzłych, gotyckich malowideł, najdziwniejsze, dziecięce skojarzenia.

Moje myśli wypełniały pustkę kościoła marzeniem o złotych ołtarzach, którymi kiedyś zakwitną filary, jak zakwitają osmiokątne, sztywne opuncje w promieniach podzwrotnikowego słońca.

W Szczecinie są trzy zabytkowe kościoły. Największy pod wezwaniem św. Jakuba, mniejszy — św. Jana i najmniejszy — św. Piotra i Pawła. Pierwszy z nich, stojący na szczycie wzgórza, jest bardzo uszkodzony, ma zawalone sklepienia i jeden z murów głównej nawy. Nad dziednicą staro-

miejską wznosi się jego 100-metrowa wieża, poszczerbiona przez pociski. Kościół św. Jakuba pamięta czasy Bolesława Krzywoustego. Zachowały się w nim płyty nagrobne, między nimi epitafium księcia Barnima III. Po wojnie został prowizorycznie zabezpieczony. Niestety, rozmiary szkód uniemożliwiają na razie właściwą odbudowę.

Stosunkowo nieźle zachował się kościół św. Jana. Jest o cały wiek młodszy od swego poprzednika. Jego ciężki masyw koloru sepii wyrzyna się ocalałą bryłą z ruin dzielnicy nadodrzańskiej.

Najbliższy zamku, prawie nie dotknięty przez wojnę, stoi trzeci z zabytkowych kościołów Szczecina. Powstał z woli króla Bolesława Krzywoustego. Jest maleńki, z ostrym, zielonym hałmem sygnaturki.

Znalazłszy w Szczecinie dosyć ubogi materiał do swojej pracy martwiłem się, co począć z czasem przeznaczonym na zwiedzanie miasta. Propozycja redaktora Ejsmonta, kierownika szczecińskiego oddziału „Słowa Powszechnego“, spadła mi jak z nieba. Schowałem do szafy mój rozkład jazdy — nieodłączny podręcznik do obliczania czasu i przestrzeni, przestałem się troszczyć o połączenia i przesiadki, ułokowałem teczkę na siedzeniu „Plymutha“ i czekałem na hasło do odjazdu.

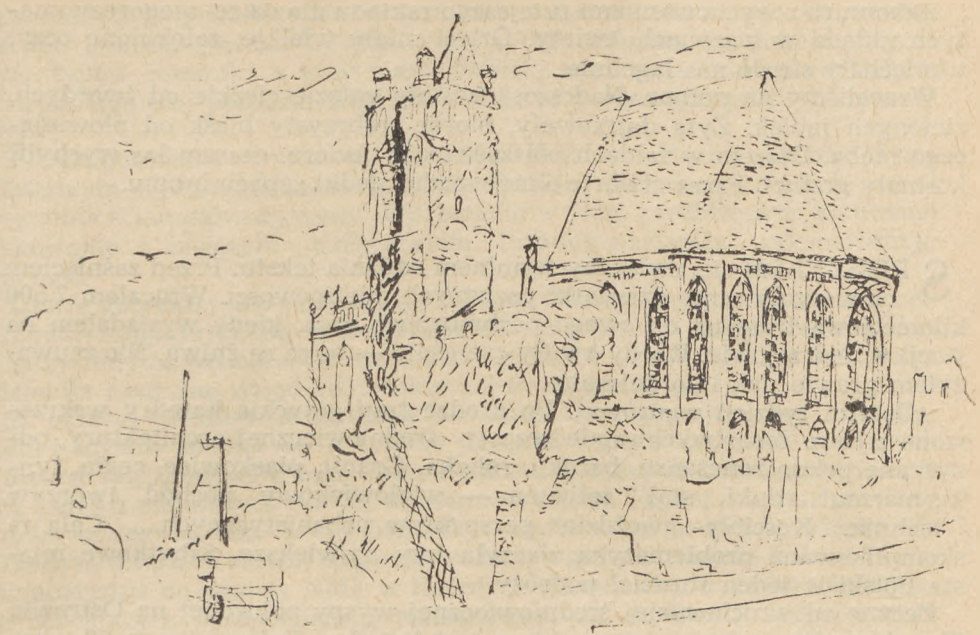
Nad Szczecinem wstawał wczesny, czerwcowy świt. Przed domem, na dnie ulicy było jeszcze ciemno, ale nad kominami niebo nasycalo się już zielonkawą poświatą. Z portu nadleciało stęknienie syreny. Przetaczane wagony zderzyły się hałaśliwie.

Zaraz za miastem szosa wpadła w las. Przed reflektorami rozstąpił się tajemniczy, nocny pochód drzew. Maleńkie ćmy uderzały o latarnie, jakieś ptaki wielkości gołębia zrywały się spod samych kół. Na otwartym szlak pomiędzy wierzchołkami sosen wybiegły piórka różowych mgielek. Przez uchylone okno wcisnął się chłodny wietrzyk i przyniósł zapach mokradła. Noc wsiąkła w ostępy Puszczy Goleniowskiej. Za lasem leżało jezioro mgły. Wraz z urokiem tej ziemi do oczu napływało zmęczenie. Wygodne siedzenia kołysały do snu.

LEGENDY o miastach zatopionych przez morze nabierają w tych stronach posmaku prawdy. Atrakcją Trzęsacza jest ściana kościoła z XIII w. stojąca na krawędzi urwiska. O dwadzieścia metrów niżej szumi Bałtyk. 600 lat temu kościół stał o dwa kilometry od brzegu. Pomiedzy nim a urwiskiem były podobno ogrody i zabudowania. Sztormy wydzierały kęsy ładu i w XIX w. morze przybliżyło się na rzut kamienia. W roku 1874 kościół zamknęto. W dziesięć lat później obsunęła się połowa murów. Została samotna ściana zawieszona nad plażą. Do tej niezwykłej ruiny ściągają latem z sąsiedniego Rewala i Niechorza, tłumy letników. Robią zdjęcia i tatuują dużą gotycką cegłę w barbarzyńskie *sgraffitta*.

Przez Kamień Pomorski, śliczne miasteczko nad odnogą Zalewu, prowadziła nasza droga powrotna do Szczecina. W Kamieniu zwiedziliśmy ocalałą cudem gotycką katedrę.

Osobliwością tego kościoła jest „droga pokuty“ — obiegająca nawę poprzeczną, wyposażona w wąskie schody i trudne przejścia. W czasach inkwizycji czołgali się nią grzesznicy, z nogami spletanymi, oczami przewią-



Nad dzielnicą staromiejską wznosi się 100-metrowa wieża, poszczerbiona przez pociski. Kościół św. Jakuba pamięta czasy Bolesława Krzywoustego.

zanymi chustką. Wielu z nich nie kończyło wędrówki. Spadali z wysokości kilku pięter, co przez zebranych na dole sędziów uważane było za oczywisty dowód ich potępienia. Szczegóły tych ponurych obrządków przekazała tradycja. Kroniki milczą na ten temat. Trudno jednak wytłumaczyć sobie inne zastosowanie karkołomnej galeryjki.

Następnego dnia byliśmy w miasteczkach położonych na południe i południowy wschód od Szczecina. Wszystkie bardzo zniszczone... Widziałem kościoły zarosnięte wewnątrz krzewami czarnego bzu. Trudno przewidzieć, kiedy podniosą się z gruzów. Wskreszenie tych olbrzymów pochłonełoby ogromne sumy. Zatrzymywaliśmy się koło nich, żeby wstąpić na krótką chwilę medytacji nad perspektywą ich odbudowy.

Przyjemnym kontrastem była południowa godzina spędzona w Moryniu, małym miasteczku nad brzegiem wielkiego jeziora. Moryń ani jednym domem nie wyszedł ze swoich średniowiecznych murów. Witaliśmy z uśmiechem ocalałe kamieniczki oblegające tłumnie romański kościół, świątynię z ciosowego kamienia i potężnych belek, zbudowaną zwięźle, prosto, prymitywnie... Wewnątrz epitafium jakiegoś mężczyzny w peruce, ciężkie wiązania stropu, krzywe, artretyczne organy.

Zakonnica z wychowankami tutejszego zakładu dla dzieci niedorozwiniętych układa w wazonach kwiaty. Dzieci miały wielkie, zalęknione oczy, uśmiechały się do nas łagodnie.

Wracaliśmy na północ. Nad szosą wisiały gałęzie ciężkie od twardych, zielonych jabłek. Żyta dojrzewała, biorąc srebrzysty blask od płowiejącego nieba. Czasem w fałdach pól zaświeciło jezioro, czasem las wychylił kosmaty grzbiet. Przez otwarte okno wpadał słodki zapach łubinu.

SPIESZYŁEM się, związany terminem oddania tekstu. Przed zaśnięciem odwiedzały mnie dziesiątki poznanych miejscowości. Wracałem 7.500 kilometrową trasą aż do owego pochmurnego dnia, kiedy wysiadałem na stacji w Jędrzejowie. Wtedy kwitły czereśnie — teraz są żniwa. Nie zauważyłem prawie, jak lato dojrzało.

„Ostatni tydzień wędrówki. Po drodze trzy gotyckie katedry wskrzeszone z ruin. Zmartwychwstałe zespoły średniowiecznej architektury, odzyskane piękno renesansu, baroku, rokoka. Granit, piaskowiec, cegła, tynki, marmur, stiuki, stal, żelbeton — wielowiekowy pochod tworzyw i technik. Kościoły-„gwoździe“ perspektyw urbanistycznych.... Cała ta skomplikowana problematyka złączyła trzy największe, zabytkowe miasta Polski w jeden rozdział podróży.

Zacznę od wrocławskiej średniowiecznej wyspy położonej na Ostrowiu Tumskim. Centralnym jej punktem jest katedra. Zniszczona w 70 proc. podczas zdobywania miasta wiosną 1945 r., dzisiaj odbudowana, stała się dokumentem wysiłku i starań państwa i społeczeństwa.

Kierownik robót, inż. Marcin Bukowski, jeszcze w r. 1948 pisał w „Ochronie Zabytków“: „Straty sięgają takich rozmiarów, że łatwiej podać, co się jeszcze zostało, niż wymienić zniszczenia.“

Odbudowę zaczęto w r. 1946. Stwierdzenie stosunkowo dobrego stanu murów głównych i łuków przyporowych przyspieszyło prace nad uzupełnieniem wyrw nową cegłą o gotyckiej strukturze i proporcjach. Niezależnie od ocalałych fragmentów głównej bryły kościoła, szczęśliwym zbiegiem okoliczności zachowały się kaplice: św. Elżbiety i Księżęca, pełne drogocennych detali i malowideł. Odbudowaną katedrę otwarto w r. 1951. Puste prezbiterium otrzymało barokowe stalle z kościoła św. Jakuba i Wincentego, ze Świdnicy sprowadzono ołtarz gotycki wzorowany na dziełach Wita Stwosza. W oknach zaświeciły kolorowe witraże. Wrócił zapach kadzideł i wosku, echo powtarzające kroki.

Przeglądając fotografie z różnych okresów odbudowy, porównuję je ze spokojnym, pogodnym wnętrzem, w którym każdy szczegół zaciera wspomnienie niedawnej ruiny. Między nawami pochod filarów. W 1945 r. były ścięte wybuchem łatwopalnych materiałów złożonych w kościele. Na posadzce leżała 3-metrowa warstwa gruzu — szczątków sklepień, murów, drzewa, beczek benzyny. Odgruzowanie rozpoczęto przy pomocy niewykwalifikowanych robotników, o których najłatwiej było wtedy we Wrocławiu. Zabezpieczono fragmenty kamieniarki wydobyte z rumowiska. Miała posłużyć za wzór do rekonstrukcji. Potem znaleźli się rzemieślnicy. Kierownictwo zaangażowało zdolnych murarzy i kamieniarzy. Przykryte siatką rusztowań powoli zaczęły się wypełniać szczyrby murów. Ocalałe resztki kamieniarki wracały na dawne miejsce, dorabiano zniszczone. Bra-

ki w zapasie gotyckich cegieł uzupełniono w sąsiednich ruinach. Cel uświęcał ten twórca „szaber“. Liczono się z rozpoczęciem produkcji antycznych typów ceramiki, a więc z możliwością zwrócenia okolicznym zabytkom zaciągniętej pożyczki. Pokonano trud przy ręcznym profilowaniu cegły.

Po uzupełnieniu wyrw w murach założono więźbę dachu. Poza właściwym jej przeznaczeniem, miała spełniać dodatkową funkcję zakotwiczenia ścian głównej nawy. Wprawiono w okno prezbiterium kamienne laskowanie z bogatym maswerkiem. Później nastąpiła rekonstrukcja sklepień.

Dzieje gotyckiej katedry sięgają XIII w. Zaczęto ją wznosić na miejscu budowli romańskiej, po której zachowało się jeszcze kilka fragmentów, między innymi odtworzona niedawno figura św. Jana. Obecna odbudowa odsłoniła nieznanne dotąd romańskie założenia podziemi.

W okresie Odrodzenia Wrocław nawiązał kontakt kulturalny z Krakowem i szybko znalazł się w orbicie włoskich wpływów, promieniujących z dworu Jagiellonów. Z tego okresu pochodzą odrzwia katedralnej zakrystii, jeden z pierwszych portali renesansowych na Śląsku, i epitafium Jana Turzo, krakowianina, który pierwszy wprowadził tu szkołę włoską. Za głównym ołtarzem są trzy kaplice: środkowa gotycka, dzieło Polaka Pieszkę, nawiązuje do kaplicy NMP w Katedrze Wawelskiej, dwie boczne kipiące barokowym przepychem z malowidłami na kopułach. Jedno z nich przedstawia gloryfikację św. Elżbiety patronki kaplicy, spowinowaconej z Henrykiem Brodatym. Wizerunek tego księcia umieszczony między postaciami przetrwał kilkaset lat, przypominając o polskości Śląska.

Kiedy wyszedłem z katedry, zbliżało się południe. Iglica kościoła św. Krzyża podpirała okrągły, samotny obłoczek. Robiło wrażenie, że bawi się nim jak żongler talerzem. Obok kościołek św. Idziego wyrzewał na słońcu romański ornament gzymsu. Po wczorajszej burzy ochłodziło się nieco, wiatr rozczesywał drzewa, powietrze było lekkie i przejrzyste. Nad dachami piętrzyły się wierzchołki drzew uniwersyteckiego Ogrodu Botanicznego, w którym odkryto przed kilku laty dwie romańskie kolumny pochodzące z dawnej katedry.

Kościół św. Krzyża jest najciekawszym gotyckim zabytkiem Wrocławia. Dwupiętrowy, jakby jedną świątynię postawiono na drugiej, robi niezwykle wrażenie. Z zabytkiem tym silnie wiąże się polska tradycja miasta. Tu znajdował się grobowiec biskupa Nankera, tutaj do końca ubiegłego stulecia odbywały się polskie nabożeństwa, a na szczytnicy przetrwał orzeł piastowski.

Na rogu ulicy Panny Maryi przy moście na Ostrów Piaskowy stoi odbudowany kościół św. Piotra i Pawła, fundowany w r. 1175 przez księcia Bolesława Wysokiego dla lubiąskich cystersów. Z elementów romańskich żaden nie zachował się do naszych czasów. Dzisiejsza świątynia jest w całości gotycka. Nawa, wsparta na jednym wysmukłym filarze, ma w miejscach kasetonowego stropu, który spłonął podczas walk o Wrocław, zebrowane sklepienie.

Zabiegi konserwatorskie rozpoczęto we wrześniu 1951 r. Mury wzmocniono zastrzykami, a w dwa miesiące później stanęła więźba dachowa.

Wczesną wiosną 1952 r. odtworzono laskowania i maswerki okien. Kamieniarze wykryli cokół i trzon środkowego filara.

W kronice odbudowy Marcina Bukowskiego, kierownika robót, postępują daty, mnożą się wykonane fragmenty. W r. 1952 jeszcze jeden kościół na Ostrowiu Tumskim zostaje oddany do użytku kurii wrocławskiej.

Za mostem stoi kościół Panny Maryi na Piasku. Wojna zniszczyła w nim gotyckie sklepienia, które majster Pieszek wzorował na wawelskich. Nad przejściem z bocznej nawy do dawnego klasztoru ocalał tympanon romański.

Most nad brudną, leniwą odnogą Odry wychodzi na plac Biskupa Nanckera. W pobliskim kościele pod wezwaniem św. Wincentego i Jakuba rozgniewany biskup, za szykanowanie wrocławskich rzemieślników, rzucił kłatwę na Zygmunta Luksemburskiego, władcę Czech.

Szedłem koło spienionych rokokową ornamentyką murów uniwersytetu. W wąskiej przecznicy wozy z cegłą na chwilę zatrzymały ruch. Kilka razy starło się soczyste śląskie „pieruna...!” z lwowskim „ta, o...!” Potem tizask bata poderwał konie i zator ruszył, zostawiając na jezdni chmurkę różowego pyłu.

U wylotu ulicy Szewskiej podniosła się potężna sylweta wież kościoła św. Marii Magdaleny. Powstaniu tej budowli patronuje znów nazwisko Pieszki, pierwszego architekta XIV-wiecznego Wrocławia. Kościół jest zbudowany na niezwykłym planie. Przez całą długość, nie wyłączając prezbiterium, ciągną się trzy nawy. Obok nich rzędy kaplic, których symetrię zakłóca prostokąt zakrystii. Brak nawy krzyżowej podkreśla monumentalną sekwencję prześel. W kaplicach różnorodne żebrowania, jakby gotyk w każdej z nich inaczej krystalizował. Południowy portal, przeniesiony z opactwa św. Wincentego w Ołbinie, jest najpiękniejszym z romańskich portali Śląska. Osiem kolumn napinających łuki archiwolt daje koncert rzeźbiarskiej ornamentyki.

Wraz z katedrą kościół św. Marii Magdaleny był pierwszoplanową pozycją w odbudowie sakralnych zabytków Wrocławia. Ciężko uszkodzony po wybuchu nagromadzonej przez hitlerowców amunicji, został prowizorycznie zabezpieczony w r. 1946. Najwięcej kłopotu sprawiała jedna z wież, która, nadwątlona detonacją, obsunęła się w kilka miesięcy po wojnie. Zanim uzgodniono sposób ratowania rozprutej baszty, trwały prace przy konstrukcji więzby dachowej, kryciu kaplic i zakrystii, uzupełnieniu drobnych ubytków muru. W r. 1948 zjawiał się plan gruntownie opracowany przez statyków i wytrzymałościowców, polegający na zmontowaniu konstrukcji żelbetonowej, która by związała pozostałe ściany wieży. W zasadzie został przyjęty, ale żmudne obliczenia przewidujące skurcz betonu opóźniały jego realizację. Równocześnie obawiano się, że słabe fundamenty nie wytrzymają ciężaru szkieletu i przyszłych murów. Próbné wykopy potwierdziły te obawy. Masywy ciosowo-ceglane płytko tkwiły pod powierzchnią ziemi.

Wybór był trudny i ryzykowny: albo rozbiórka pustej, wyszczerbionej skorupy wieży, albo dobudowanie brakującej części, przy odpowiednim wzmocnieniu fundamentów. Zatwierdzono drugi projekt. Pod koniec

1948 r. mury sięgały wysokości 25 m. Prace, przerwane wyczerpaniem się kredytu, wznowiono dopiero z wiosną. Odbudowę zakończono w trzy lata później w styczniu 1952 r.

Z zadartą głową obserwowałem granicę dwóch murów — starego i nowego. Wieże płynęły przez zmarszczoną zatokę chmurek. Co chwila odrywały się od nich stada gołębi i nurkowały w gorącej fali, która wstawała z bruków.

Nad rynkiem panowała olbrzymia bryła ratusza z grzebieniem gotyckiej szczytnicy. Za nim wieża kościoła św. Elżbiety, a obok maleńkie domki, przytulone do siebie w zaułku ulicy Studenckiej.

Nadchodził zmrok. Fioletowe i błękitne cienie napęliły przecznice. Wypłynęły na rynek, po kolei gasiły piętra. Jeszcze szczyty kamienic płonęły jak koralowe rafy. Słoneczny, cichy pożar stygł w podmuchu chłodnego wiatru, który przyleciał znad Odry i odwrócił blaszane proporczyki na wieżach ratusza.

W ciągu następnych dwóch dni zwiedziłem przeszło 15 kościołów. Kilka z nich jest w trakcie odbudowy. Na terenach powystawowych, koło obserwatorium astronomicznego, natknąłem się w kępach drzew na małą, drewnianą świątynię z XVI w., ludowy zabytek opolszczyzny, który został tu przeniesiony przed pierwszą wojną światową.

Ścieżkami pomiędzy krzewami rododendronów dotarłem nad Odrę. Po tamtej stronie dymiło olbrzymie miasto. Dochodził daleki szum ulic. Nad dachami sterczały wieże, niektóre były ostre jak pedantycznie zastrugane ołówki, inne szerokie, rozłożyste, z blaszanymi szyszakami przypominały flamandzkie kufle od piwa. Na chwilę zaszło słońce i panorama Wrocławia spłaszczyła się nagle. Zrobiła się podobna do barokowych miedziorytów, które poprzedniego dnia oglądałem w ratuszu.

Koło mnie jakiś kolejarz zapiał robaka na haczyk i śmignął wędką. Przynęta poleciała, plusnęła o wodę. Rybak zdjął czapkę, przetarł rękawem czoło. Pływak podrygiwał na krótkiej fali, co chwila znikał, to znów wyłaniał się. Mój sąsiad znał widocznie zwyczaje kapryśnego korka — fałszywe alarmy zdolne podniecić laika. Siedział spokojnie, przegryzając wilgotny ogarek papierosa.

Środkiem rzeki płynęła żaglówka. Dwa młode głosy odległe o rozpiętość decymy towarzyszyły sobie w melodii kujawiaka. Kiedy słońce wróciło zza chmury, zobaczyłem na płótnie przytulone do siebie cienie.

POZNAN ma także swój Ostrów Tumski. Z dala od śródmieścia, na prawym brzegu Warty została kępa najstarszej architektury miasta, resztką grodu Mieszka I i Bolesława Chrobrego. Dokoła tysiącletniej katedry — pierwszej w Polsce świątyni chrześcijańskiej — zgromadziły się budynki administracji kościelnej. Dzielnica przebudowywana w ciągu stuleci powoli traciła swój pierwotny charakter. Z końcem XVIII w. dosięgła katedry mania poprawiania dawnych stylów. Kościół przebudował warszawski architekt Schroeger, ten sam, który zamknął w klasycystycznej skorupie romańskie mury archikolegiaty pod Łęczycą. Dzieło Schroegera

kontynuował Włoch Solari. Los nie sprzyjał inicjatorom odbudowy. W roku 1790, kilkanaście lat po pożarze, który skłonił biskupa Andrzeja Młodziejewskiego do powierzenia losów budowli Schroegerowi, runęła nadwątlona ogniem wieża. Przez 5 lat naprawiał Solari błędy poprzednika. Pół wieku później nowy pożar zniszczył dachy nad kaplicami. Remont przeprowadził biskup Przyłuski. W roku 1904 romańska katedra przyjmuje dar nowoczesnej techniki — światło elektryczne. Do 1939 r. trwa niezmiennie w swoim klasycystycznym pancerzu. Brzydka jak sprzęt w mieszkaniu snoba pozbawionego gustu.

W pierwszych miesiącach okupacji kościół zostaje zamknięty i ograbiony z kosztowności.

Poznań otrzymał wolność w cierpieniach walk. Pociski poszczerbiły katedrę i wzniciły pożar. Ogień zniszczył wnętrze, dachy, wieże wraz z dzwonami. Mieszkańców, którzy 23 lutego 1945 r. wyszli ze schronów i piwnic, przywitała ponura ruina. Nikt wtedy nie zwrócił uwagi, że spod łuszczących się stiuków i tynków wyziera gotycka cegła, zamurowane okna i przypory.

Już wstępne prace konserwatorskie odsłoniły średniowieczny rdzeń murów. Każdy dzień przynosił nowe, radosne niespodzianki. Tu ukazał się nieznanany fresk, tam wypadł czop tynkowy, uwalniając ostry łuk arkady.

Poszukiwania archeologiczne dotarły do fundamentów przedromańskiej katedry z czasów Mieszka I. Odsłonięto grobowce z różnych okresów.

Ostatnie dni mojej podróży lato obdarowało pogodą. W przepełnionym trolleybusie, który toczył się przez most na Warcie, panował nieznośny upał. Wsiadłem z ulgą. Od wody przyleciał orzeźwiający wietrzyk.

Za ogrodzeniem z poszarzałych desek piętrzyła się bryła katedry ujęta w siatkę rusztowań.

Zameldowałem się w baraczkach u starego dozorcę. Zmierzył mnie podejrzliwym spojrzeniem. Wytlumaczyłem, że w biurze odbudowy nie chciano mi wystawić zaświadczenia ze względu na spóźnioną porę. Przyznał, że po południu i w dodatku w sobotę trudno zdobyć pismo. Po krótkiej rozmowie widocznie nabrał do mnie zaufania, bo machnął ręką w stronę drzwi katedry i zezwalająco kiwnął głową.

Wszedłem przez gotycki portal z profilowanej cegły. Wnętrze uderzyło chłodem. Trzeba było uważnie patrzeć pod nogi. Wszędzie czerniały wykopy. Pod pomostami z desek otwierały się jakieś krypty i podziemia. Z fundamentów wyzierał szary, przedromański kamień. W jednym z zagłębień leżało kilka żółtych szkieletów. Były w trakcie odsłaniania. Zostawione karteczki i narzędzia przypominały mi ostrożne ręce archeologów, które już dawniej obserwowałem przy pracy.

Zacząłem obchodzić kaplicę odczytując napisy na nagrobkach. Spomiedzy liter tekstu wyrwały się znajome nazwiska, imiona, godła. Obszer-ny rozdział dziejów streszczony w epitafiach przemawiał urokiem starości.

Doszedłem do ostatniej kaplicy zwanej „Złotą“, w której stały sarkofagi pierwszych władców Polski. W mroku odnalazłem, a może domyśliłem się tylko na posadzce znanego napisu w języku łacińskim: „*Mieczysław książę — Bolesław I król.*“

Wróciłem do głównej nawy. Blask olbrzymiego okna nad chórem docierał do najodleglejszych kątów kościoła. Rozjaśniał żagle tynków rozpięte pomiędzy żebrowaniem sklepienia. Mury były surowe. Ze wsporników wytryskały ceglane łodygi.

W kaplicy Szołdrskich, po prawej stronie kościoła, zachowały się renesansowe freski. W łuku nad kaplicą i na sąsiednim filarze odsłonięto wcześniejsze gotyckie malowidła, których tematem jest „Ukrzyżowanie” i „Święta Anna Samotrzecia”.

Rekonstrukcja katedry gotyckiej jest wierna tradycjom stylu. Imponujący jest umiar i prostota, z jaką rozwiązano proporcje. Każdy odsłonięty fragment służył za fundament. Porównując ten pietyzm z barbarzyństwem przeróbek doznaje się uczucia szacunku dla wiedzy i dobrego smaku projektodawców, dla umiejętności przyswojenia sobie przez majstrów i robotników charakterystycznych właściwości tworzyw.

Fundusze na odbudowę kościoła zgromadził i gromadzi dalej cały naród. Równolegle postępuje pomoc państwa. W niecałe dziesięć lat po wyzwoleniu Poznania, katedra nie tylko podniosła się z ruin, ale, co najważniejsze, pozbyła się balastu dawnych zeszpeceń. Jest odmłodzona co najmniej o 700 lat.

Koło wielkiej katedry stoi mały gotycki kościółek Najświętszej Maryi Panny, zbudowany w 1644 r. na miejscu drewnianej kaplicy zamkowej. W czasach przebudowy katedry odprawiano tu nabożeństwa. W r. 1841, po długich pertraktacjach z władzami pruskimi, ocalał przed rozbiórką.

Zastałem w nim rusztowania, zapowiadające gruntowny remont.

Na wschód od Ostrowia Tumskiego rozciąga się prawobrzeżna dzielnica, zwana Śródką. Jako dawna osada książęca, wcześniej otrzymała prawa miejskie. Stoi tu poddominikański kościół pod wezwaniem św. Małgorzaty. Podczas ostatniej wojny został bardzo uszkodzony. Odbudowa przywróciła mu dawny wygląd i odsłoniła nieznane dotychczas mury z XIII w.

Przy szosie do Warszawy bieleje kościółek św. Jana. Po katedrze — najstarsza świątynia Poznania. Powstał na miejscu szpitalnej kaplicy braci joanitów — Kawalerów Maltańskich, od których osada wzięła przezwisko „Malta”.

Pierwsze miesiące po wojnie budynek stał pod strzechą, która zastępowała zdmuchnięte wybuchami dachówki.

Prace konserwatorskie ujawniły dużo nieznanych, romańskich fragmentów. Zburzono zakrytą zasłaniającą ścianę prezbiterium. Kościółek jest krępy i niesymetryczny. Podkreśla to jego prymitywną architekturę. Wnętrze urządzono ze smakiem. Polichromię, na wzór późnoromańskich malowideł, wykonał prof. Teisseyre.

Pod wieczór wróciłem na lewy brzeg Warty i przez odbudowujące się stare miasto doszedłem do rynku. Spomiędzy rusztowań białą ścianą ratusza. Pomimo późnej pory plastycy pospiesznie wykańczali *sgraffita*.

O DBUDOWA Warszawy—to temat, który od dziesięciu lat nie opuszcza szpalt prasy codziennej, wypełnia artykuły tygodników, piętrzy się stosami książek i prac naukowych. Temat, który wybiega daleko poza granice Polski, zaprzęta umysły ludzi różnych narodowości i poglądów. Temat, który przerodził się w synonim optymizmu.

Przed 10 laty nie było Warszawy. Oprócz miejsca na mapie noszącego tę nazwę i olbrzymiego strupa ruin nie było dosłownie nic. Na przedwiośnie 1945 r. położono pierwsze cegły. Rozpoczął się cykl sukcesów, niepowodzeń, błędów i doświadczeń. Usuwając przeszkody dzieło postępowo naprzód, odsłaniając z każdym dniem nowe perspektywy miasta.

Do budownictwa użytkowego przyłączyła się troska o zabytki. Wracaly do zapomnianej świetności oczyszczone z niefortunnnych przeróbek, którymi uraczyły je okresy nudy i złego smaku.

W rzedzie warszawskich pamiatek, na pierwszym planie znalazły się kościoły. Przywrócono im pierwotny wygląd, jakim obdarzały je epoki, w których powstawały. Wiele z nich podniesiono od nowa z gruzów, w innych odbudowano zniszczone fragmenty.

Pierwszym z nich jest katedra św. Jana. Duży gmach bez wieży, przewyższający otoczenie czerwonym dachem. Obok, przytulony do jej murów, kościół Jezuitów, z którego po powstaniu zachowały się jedynie podziemia.

Katedra pochodzi z XIV w. Jej gotyckiej ascezy nie uszanował ani barok, ani wieki następne. Przed przeróbkami, których brzydotę ukoronował w XIX w. architekt Adam Idzikowski, trudno się było domyślić pierwotnych założeń.

Po wojnie rozpoczęto odbudowę. Plany przewidywały przywrócenie kościołowi jego gotyckiej formy. Użyto nowoczesnych materiałów — cementu i żelaza. Szczytnicę zastąpiła krata betonowa, która podzieliła mur na szereg prostokątów. W przyszłości wypełni je bogata kamieniarza.

Kościół oddano do użytku. Wnętrze jest jeszcze puste i nieprzytulne. Trzeba się na razie zadowolić harmonią surowych proporcji.

Nie zniechęca to wiernych do uczęszczania na nabożeństwa, do wstępowania na krótką modlitwę. Na posadzce kościoła klęczą ludzie pogrążeni w myślach, które rozpogadzają się wobec zmartwychwstałych murów.

Świątynie Nowego Miasta są już odbudowane, albo połyskują jeszcze więzłą rusztowań. Późnorennesansowy kościół Panien Sakramentek, założony na planie równoramiennego krzyża, kościół Dominikanów, Paulinów, Najświętszej Maryi Panny.

Dookoła szumi odbudowa dzielnic mieszkaniowych. Z huku i zgiełku przyjemnie ochłonać na staromiejskim rynku, zatrzymać się przy balustradzie zawieszanej nad wylotem tunelu, popatrzeć na Wisłę.

Obok, wrośnięty w zbocze ceglanymi korzeniami przypór i szkarp, stoi kościół św. Anny. Podczas robót ziemnych przy Trasie W-Z zarysowała się wschodnia ściana gotyckiej absydy. Szczeliny rosły w oczach. Mury pruły się na całej długości. Obsuwało się wzgórze.

Zaalarmowano rzeczoznawców. Komisji przewodniczył prof. Żenczykowski, który w ciągu kilku godzin opracował strategiczny plan walki z masami ziemi. Zaczęto odwadniać zbocze. Równocześnie u stóp wzniesienia ustawiono betonową zaporę przeciwko fali piasku i gliny. Cały te-

ren wzmacniano rurami stalowym na głębokość 15 m. Po prostu przybijano nimi wędrujące wzgórze do twardszych warstw ziemi.

Po 30 dniach gorączkowych wysiłków ruchu ustały. Precyzyjne niwelatory nie wykazywały żadnych zmian. Dalszą pracą było zakotwiczenie murów. Specjalne aparaty rejestrowały naprężenie klamer i wiązań. Wreszcie niebezpieczeństwo minęło. Można było spokojnie naprawić wnętrze.

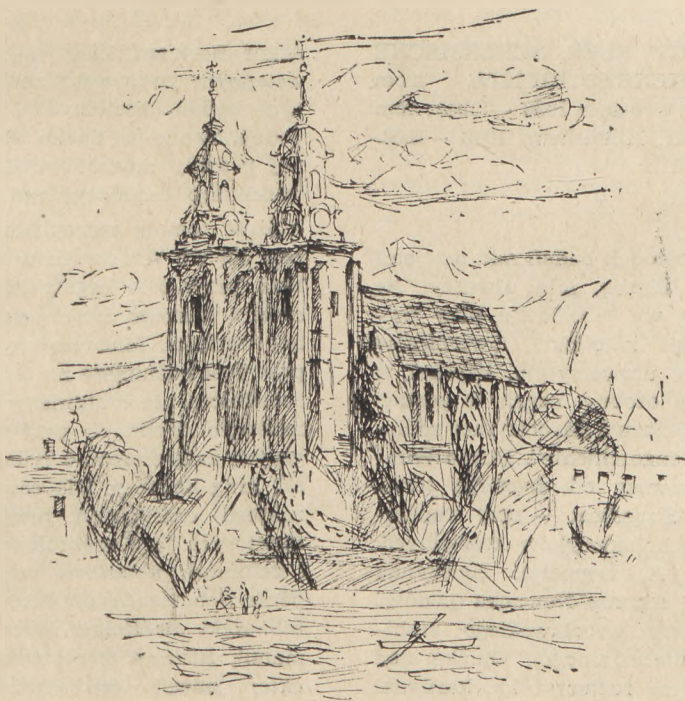
Dzisiaj obserwując szeroki mur swobodnie zbiegający w stronę Mariensztatu, trudno się domyślić jego zastosowania. Tłumaczy je dopiero historia 30-dniowej walki o zabytek.

W sierpniowe popołudnie szedłem ulicami Warszawy. Moja wędrówka dobiegała końca. Jeszcze kościół Karmelitów, jeszcze Wizytki, jeszcze kościół św. Krzyża. Potem szeroki, ciepły trakt Nowego Świata. — Rotunda św. Aleksandra.

Nie będę pisał o tym, jak wyglądały przed 10 laty. Dość silenia się na kwieciste opisy ruin. Wystarczy świadomość, że wróciły. Służą Bogu, ludziom i sztuce.

Reportaż mój nie jest zupełny. Przeczytawszy go doznaję uczucia braku. Zawstydzam mnie korowód miejscowości, które ominąłem.

Jest ich setki. W każdej zabytek godny sążnistego artykułu. Poczuję się do winy. Galopowałem za szybko, chcąc zobaczyć wszystko na raz. pochłoniąć jednych haustem. Z podróży mojej przywoziłem pękata waliżę wzruszeń. Trwały i mocny stop radości i żalu. Radości z odzyskanego — żalu po utraconym.





ZNAMIENNA METAMORFOZA

ARCHIV FUER SCHLESISCHE
KIRCHENGESCHICHTE. Tom
I—VI. Wrocław 1936 — 1941; tom
VII—XI, Hildesheim 1949 —1953.

I.

Poważny ośrodek badań nad dziejami kościelnymi Śląska, jaki utworzył się przed wojną we Wrocławiu przy wydziale teologii katolickiej ówczesnego niemieckiego uniwersytetu, uzyskał w r. 1936 swój osobny organ w postaci rocznika pod nazwą „Archiv fuer schlesische Kirchengeschichte“. Pismo redagował, poczynawszy od drugiego tomu, ks. dr Kurt Engelbert — przy współudziale znanych historyków kościelnych, księży: Fr. X. Seppelta, Hermanna Hoffmanna i Alfonsa Nowacka (podówczas dyrektora wrocławskiego archiwum archidiecezjalnego). Opiekę nad wydawnictwem rozłożył ks. kardynał

Adolf Bertram, który w swym słowie wstępnym podkreślał znaczenie lokalnych badań kościelnych i zaznaczał, że podejmowane w duchu ścisłej i wiernej prawdy muszą być one wolne od wszelkiego tendencyjnego zabarwienia.

Sześć tomów czasopisma, jakie ukazały się we Wrocławiu w latach 1936—1941, przyniosło bogaty materiał historyczny, różnego zresztą gatunku i różnej wartości. Mieszczą się w nich rozprawy poważniejsze na tematy bardziej zasadnicze, ale znajdujemy tam również mnóstwo drobnych przyczynków, mogących zainteresować tylko bardzo wąski krąg badaczy. Dla oświetlenia charakteru czasopisma przytoczę tytuły niektórych jego artykułów: *Piotr Włast i założenie klasztoru augustianów na górze Sobótce* (Adolf Moepert), *Śląskie biblioteki kościelne* (Hermann Hoffmann), *Biskupi wrocławscy w niemieckiej poezji średniowiecznej* (Paul

Bretschneider), *Gdzie stała romańska katedra wrocławskiego biskupa Waltera?* (Ewald Walter), *Działalność jezuitów na Górnym Śląsku* (Ernst Lasłowski), *Śląskie parafie cysterskie w wieku XVI* (P. Klemenetz), *Kulturkampf w pruskiej części arcybiskupstwa ołomunieckiego* (Fr. X. Seppelt), *Badanie nazw miejscowych w służbie śląskich dziejów kościelnych* (Moepert).

Osobiście do najbardziej interesujących i odkrywczych prac, jakie drukowane były we wspomnianym czasie w „Archiv“, zaliczałbym dłuższą rozprawę ks. Alfreda Sabitscha pt. *Biskupstwo wrocławskie i arcybiskupstwo gnieźnieńskie, przede wszystkim w wieku XVI i XVII* (tom V). Źródłowe to studium, nie wolne od pewnych naleciałości nacjonalistycznych, ujawniające tu i ówdzie pewne kręactwo myślowe, stanowi jednak wyjątek w niemieckiej literaturze, poświęconej biskupstwu wrocławskiemu. Autor obala w nim błędne, zakorzenione w historiografii niemieckiej poglądy o rzekomym nieistnieniu — już w w. XV, a nawet u schyłku średniowiecza — stosunku podległości biskupstwa wrocławskiego wobec metropolii gnieźnieńskiej i opierając się na dokumentach wykazuje, jak żywe były związki diecezji wrocławskiej z archidiecezją gnieźnieńską w w. XVI i XVII.

Jest znamienne, że Sabitsch reprezentował pierwotnie odmienny pogląd na to zagadnienie. Dowiadujemy się o tym z recenzji ks. Engelberta z jego pracy napisanej w r. 1936 pt. *Przyczynki do dziejów wrocławskiego biskupa Baltaзара z Promnic*. Recenzent stwierdza, co następuje: „Nie odpowiada prawdzie twierdzenie autora, jakoby biskupstwo wrocławskie było praktycznie wyłączone z przynależności do metropolii już w wieku XVI. Właśnie w okresie reformacji związki kościelne z Gnieznem stały się na nowo żywsze, o czym świadczy udział wrocławian w synodach prowincjonalnych...” (t. I, s. 265).

Uwaga ta rzuca jednocześnie światło na stosunek redakcji do postulatu obiektywizmu i prawdy w badaniach historycznych. Dodajmy od razu, że światło korzystne. A nie jest to bynajmniej wypadek odosobniony. Bo np. „Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk na Śląsku“ spotkały się z taką oceną: „Dobrze redagowane Roczniki zasługują na naszą pilną uwagę. Umieszczone tam artykuły i obszerny przegląd wydawnictw mogą nam wiele dać wskazując na to, jak poważnie i gorliwie pracuje w dziedzinie kulturalnej Polski Śląsk“ (t. I, s. 242). Nawet książki polskie, podważające w sposób generalny główne tezy oficjalnej historiografii niemieckiej w odniesieniu do Śląska, oceniała redakcja „Archiv“ życzliwie. O Stanisława Kutrzeby *Historii Śląska od najdawniejszych czasów do r. 1400* (t. I, 1933) pisała m. in.: „*Historia Śląska* jest apelem skierowanym do nauki niemieckiej, by wobec dzieł polskich znaleźć stanowisko pozytywne lub negatywne, jest zaproszeniem, aby przeciwstawić polskiej koncepcji koncepcję niemiecką, jest zapoczątkowaniem poważnej, naukowej dyskusji, w której nie powinno chodzić o utrzymanie swojej racji, lecz o znalezienie prawdy.“ Gdy zaś wspomniane dzieło wywołało replikę w „Jahrbuecher fuer Geschichte Osteuropas“ (1936), „Archiv“ pisało: „Gdyby nie impuls ze strony polskiej, niemiecka gruntowność być może długo by jeszcze czekała, jeszcze wiele by badań szczegółowych przeprowadzała, zanim by się odważyła na syntetyczne ujęcie. Teraz przyszła inicjatywa z zewnątrz i dobrze, że się tak stało. W ten sposób niemiecki miłośnik dziejów Śląska otrzymał pracę, na podstawie której wyrobić sobie może pojęcie o stanie badań. W ten sposób też nawiązał się dialog między nauką niemiecką i polską, mający na celu wymianę myśli i wyluszczenie stanowisk. Prawda na tym zyska“ (t. II, s. 237).

„Archiv fuer schlesische Kirchengeschichte“ nie odznaczało się tendencją do zacierania śladów polskości w dziejach Śląska. Przeciwnie, wyrażało nawet ubolewanie, że np. zaginęły piśmienne pomniki mowy polskiej w archidiakonacie wrocławskim, a więc w samym sercu Dolnego Śląska. Stało to się w związku z pracą Ludwika Musiōła pt. *Polskość w protokołach wizytacji kościelnych archidiakonatu wrocławskiego*. Recenzent jej (ks. Józef Ferche) pisał w „Archiv“: „Należy żałować, że przepadły piśmienne pomniki mowy polskiej (w archidiakonacie wrocławskim). Ale nie należy tracić nadziei, bo przecież jeśli w ówczesnych szkołach kościelnych nauczali polscy nauczyciele, to istnieje możliwość, że jeszcze dzisiaj da się odnaleźć stare polskie teksty nad brzegiem Ślęzy (lewy dopływ Odry — obj. AR). W Miękinii, 25 km na zachód od Wrocławia, w powiecie średzkim, znajduje się w inwentarzu kościoła polska agenda (agenda episcop. Wratislaviae). Jeszcze dalej na zachód, w Biskupicach, noszą mieszkańcy nazwiska polskie!...“ (t. II, s. 239—240).

Mając na względzie prawdę obiektywną polemizował redaktor z autorem wielu antypolskich prac pseudohistorycznych, Manfredem Laubertem. Gdy ten w swej publikacji *Górnośląski ruch narodowościowy* (1938) zarzucił Kościołowi katolickiemu, że gdyby nie stanowisko jego władz i jego duchowieństwa, zajęte w czasie plebiscytu, to by cały Śląsk został przyłączony do Niemiec, wtedy Engelbert oświadczył: „Jesteśmy przekonani, iż właśnie spokojnej i rzeczowej pracy duchowieństwa katolickiego na Górnym Śląsku i poparciu udzielonemu przez ks. prałata Ogno (wysłannika Stolicy Apostolskiej — obj. AR) zawdzięczać należy to, że większa część Śląska pozostała przy Niemczech“ (t. III, s. 326).

Zdanie to jest słuszne, choć zawiera przykrą dla nas prawdę o nieprzychylnym wobec nas stanowisku oficjalnych

kół kościelnych w dniach, w których decydowały się losy Śląska na długie lata. Ale wprowadzilibyśmy do tego stwierdzenia małą poprawkę i to też w imię prawdy obiektywnej, której zmysł w tym wypadku zawiódł ks. redaktora Engelberta: mianowicie nie nazwalibyśmy owej „pracy“ niemieckiego (lub zgermanizowanego) duchowieństwa górnośląskiego „spokojną i rzeczową“, była to bowiem nie przebieająca w środkach, uciekająca się nawet do terroru religijnego, namiętna i gorączkowa akcja polityczna w obronie zagrożonych interesów nacjonalistów niemieckich.

Przykładów takiej jednostronności, takiego odchylenia od zasady uczciwości naukowej znalazłoby się w „Archiv“ zapewne więcej. Ale na ogół czasopismo to wyróżniało się korzystnie wśród licznych przedwojennych niemieckich periodyków.

II.

„Archiv fuer schlesische Kirchengeschichte“ zaczęło wychodzić na nowo po wojnie i to w Hildesheimie. Pismo redaguje nadal ks. dr Kurt Engelbert. Pierwszy powojenny tom ukazał się w r. 1949. Do roku 1953 łącznie ukazało się 5 tomów.

Znajomość z „Archiv fuer schlesische Kirchengeschichte“ odnawia się nie bez dużego zainteresowania. Pismo nie wykazuje ani zewnętrznie, ani w zakresie treści poważniejszych zmian. W dalszym ciągu umieszcza ono rozmaite prace o charakterze przyczynkarskim, oparte przeważnie na materiałach archiwalnych. Znajdujemy więc tam artykuły takie jak np. *Wrocławski biskup Kasper z Łogawy i jego kapituła* (Kurt Engelbert), *Zachodnio-niemieccy koloniści na Śląsku* (August Mueller), *Państwowe katolickie gimnazjum Karolinum w Nysie* (Wilhelm Harendza), *Śląscy kapłani jako wolnomularze* (Hermann Hoffmann), *Z dziejów budowy kościoła św. Jakuba*

w Nysie (Joseph Hettwer), Karolina z Lignicy, Brzegu i Wołowa, siostra ostatniego Piasta (Gotthard Muench), Najstarszy niemiecki przekład legendy o św. Jadwidze 1380 (Joseph Gottschalk) i in. Roczniki zawierają również dość obszerny dział omówień nowości wydawniczych w odniesieniu do dziejów Śląska. Spotyka się też wiele nazwisk dawnych współpracowników, choć niektórzy wskutek śmierci ubyli, np. ks. Nowack, ks. Adolf Moepert.

Pierwszy powojenny tom poświęcony został pamięci zmarłego w r. 1945 kardynała Adolfa Bertrama. Zawiera on zarys biograficzny o ostatnim niemieckim ordynariuszu wrocławskim, napisany przez samego redaktora, K. Engelberta, oraz bibliografię kardynała Bertrama, sporządzoną przez dr Roberta Samulskiego z Monasteru.

Artykuł Engelberta budzi żywą uwagę u czytelnika polskiego, ponieważ odnosi się on do bardzo ważnego zarówno pod względem kościelnym, jak i politycznym okresu lat 1914 — 1945, objętego rządami kard. Bertrama w diecezji wrocławskiej. A ponieważ Engelbert należał do bliskich współpracowników kardynała, przeto czytelnik polski spodziewa się od niego ujawnienia szeregu szczegółów i faktów nieznanych, a ważkich lub też oświecleń, ze stanowiska najwyższych władz kościelnych, pewnych spraw w diecezji we wspomnianym okresie.

Trzeba powiedzieć, że pod wieloma względami ks. Engelbert nie zawiódł naszych oczekiwań. Artykuł jego wypełniony jest bogatą treścią i przynosi dużo nowego materiału.

Dowiadujemy się więc stamtąd np. o okolicznościach, w jakich odbyły się w kapitule wrocławskiej wybory ówczesnego biskupa Hildesheimu, ks. Adolfa Bertrama, na biskupa wrocławskiego. Ponieważ Berlin należał do biskupstwa wrocławskiego, przeto rząd niemiecki bardzo był zainteresowany w tych wy-

borach. Kapituła dostarczyła mu listę z nazwiskami swych kandydatów. Lista ta wróciła z Berlina do Wrocławia: skreślone z niej zostały wszystkie nazwiska z wyjątkiem nazwiska biskupa Adolfa Bertrama. Wobec tego większość kanoników wrocławskich oddała swój głos na biskupa Bertrama: „*Nie brakło jednak sprzeciwu. Pewien kanonik napisał na kartce wyborczej: non eligo, quia non est electio. Inny znów wystąpił w Rzymie z protestem przeciwko zatwierdzeniu wyboru, ale protestu nie uwzględniono*“ (t. VII, s. 10). Okazuje się, że jeśli powołanie Bertrama z biskupstwa hildesheimskiego na biskupstwo wrocławskie nie było bynajmniej wynikiem jedno-myślnego stanowiska kapituły wrocławskiej, to odpowiadało ono życzeniom dwu zasadniczych czynników: Berlina i Stolicy Apostolskiej.

Inne stwierdzenie Engelberta, które zasługuje na naszą uwagę, dotyczy oceny roli kardynała Bertrama jako przewodniczącego od r. 1919 fuldańskiej konferencji episkopatu niemieckiego. Nie była to bynajmniej godność ściśle formalna. Autor pisze, że kard. Bertram na tym stanowisku „*współdziałał przywódczo przy rozwiązywaniu wielkich zagadnień kościelno-politycznych*“. Na dowód tego przytacza Engelbert uratowane z pożaru wrocławskiego pałacu biskupiego i ordynariatu akta domowej registratury kardynała, które świadczą o jego niesłychanej pracowitości w tej dziedzinie: „*Sam prze-ważnie ustalał treść pism, wysyłanych do Rzymu, do niemieckiego episkopatu i do rządu i własnoręcznie tę obfitą korespondencję załatwiał*“ (s. 17).

Fakty te obalają pogląd, wypowiadany tu i ówdzie w związku z oceną postawy kardynała Bertrama wobec hitleryzmu, jakoby postawa ta była całkowicie uzależniona od stanowiska episkopatu niemieckiego.

Engelbert zresztą i tę drażliwą sprawę również porusza, przy czym zazna-

cza, że posunięcia kard. Bertrama w stosunku do rządu hitlerowskiego budziły rezonans krytyczny, zwłaszcza wśród młodszego duchowieństwa, a nawet w episkopacie, lecz nie zdołał on bynajmniej go skłonić do porzucenia „*swego doświadczonego punktu widzenia*”. Kard. Bertram należał bowiem jako „rzeczowy dyplomata” do „starej szkoły” i dlatego mimo brutalnych środków stosowanych przez hitlerowców zawsze występował wobec nich „w wytwornej formie”.

Biograf przytacza szereg faktów, mających świadczyć o tym, że kard. Bertram walczył czynnie z hitleryzmem. Największe znaczenie pod tym względem przypisuje orędziu kardynała Bertrama pt. *Otwarte słowo w poważnej godzinie*, ogłoszonemu w grudniu 1930 r. Nazywa je „programem walki przeciwko nacjonal-socjalizmowi” oraz „przyczynkiem do dziejów walki z błędnymi naukami nacjonal-socjalizmu” i dlatego przytacza je *in extenso* w swej pracy. Gdy się jednak czyta to orędzie, nabiera się przekonania, że jest ono raczej „programem walki” z socjalizmem i komunizmem, aniżeli z nacjonal-socjalizmem. Kardynał zwraca uwagę na dwa nacjonalizmy: słuszny i przesadny, fanatyczny. O hitleryzmie, który właśnie w roku 1930 odniósł wielkie zwycięstwo wyborcze, nie wspomina ani słowem. Natomiast dłuższy wywód poświęca socjalizmowi i komunizmowi, które w ostрых słowach potępia. Porusza w związku z tym również zagadnienia społeczne i gospodarcze, wspomina o klęsce bezrobocia i nędzy mas, ale przestrzega przed wszelkimi próbami obalenia dotychczasowego porządku, gdyż „*łatwo jest zniszczyć, ale niewypowiedzianie trudno jest wznieść z gruzów nowy gmach*”. Nawołuje wiernych do tego, by bronili niezłomie „*najświętszych dóbr dziedzicznych*” i by „*dochowywali wierności porządkowi państwowemu, którego obrona spoczywa w d o s ł w i a d*

czonych i silnych rękach” (przypomnijmy pewne fakty: 1930—1932 rządy Brueninga i jego daremna walka z kryzysem gospodarczym, 1932 kanclerzami Rzeszy — Papen i Schleicher, 30.I.1933—1945 rządy hitlerowskie — przyp. AR).

III.

Ale za daleko by nas zaprowadziło śledzenie wszystkiego, co o działalność kardynała Bertrama mówi jego biograf. Idzie nam bowiem głównie o poznanie oblicza ideowego powojennych roczników omawianego tu niemieckiego czasopisma kościelnego. Przytoczone powyżej miejsca artykułu Engelberta, gloryfikującego politykę kard. Bertrama wobec hitleryzmu w sposób — jak widzieliśmy — dość problematyczny, wnoszą już pewien materiał do interesującego nas tematu. Ale jeszcze więcej i to bardziej wymownego materiału dostarczają nam inne partie artykułu o kard. Bertramie, mianowicie te, które poruszają sprawy polskie.

Otóż język, jakim się posługuje ks. dr Engelbert, ilekroć przychodzi mu wspomnieć o kwestii polskiej na Śląsku czy w ogóle o Polsce, daleki jest od wszelkiej dyplomatyczności i wytworności, która, jego zdaniem cechowała stosunek kard. Bertrama do hitleryzmu. Bo np. starania patriotów polskich w okresie zaborów na Śląsku o to, by na terenie kościelnym uwzględnione zostały należycie potrzeby religijne tamtejszego ludu polskiego, Engelbert nazywa „*czystą demagogią*”, ponieważ „*mówiąca po polsku mniejszość miała zapewnić opiekę duszpasterską w całkowicie wystarczającej mierze*”, co oczywiście nie jest prawdą. Powstania ludu śląskiego określa jako zamieszki, wszczęte przez „*uzbrojone polskie bandy*”.

W partii, w której Engelbert omawia okres nacjonal-socjalizmu, konstruuje

on w ten sposób swe wywody, by jak najwięcej cieni nagromadzić na Polsce, a światła na Niemczech. Wynik takiego zabiegu obrazują następujące zdania: „Podczas gdy Kościół katolicki toczył ciężką walkę obronną przeciwko hitleryzmowi, zaszła mu z tyłu zagrańnica, która — zawierając z hitleryzmem układ — potęgowała jeszcze jego żądę grabieży ofiarowując mu Austrię i Czechosłowacją i w ten sposób udzielała mu moralnego i gospodarczego poparcia. Polska, która w najstraszliwszy sposób wywarła zemstę na bezbronnej niemieckiej ludności, a dzisiaj pod przewodem episkopatu polskiego broni swego haniebnego rabunku, jako pierwsze państwo zawarła z Hitlerem traktat przyjaźni. Gdy Trzecia Rzesza przystąpiła w r. 1938 do podziału Czechosłowacji, Polska natychmiast zgłosiła swoje roszczenia do terenu czeskiego i przyjęła w darze od Hitlera Zaolzie“ (s. 18).

Nie mając zamiaru bronić tego, czego się w żaden sposób rozsądny obronić nie da, mianowicie polityki Becka, przypomnijmy jednak w tym miejscu gwoźli naświetlenia wywodów ks. Engelberta, że moralne (i oczywiście polityczne) poparcie rządu hitlerowskiego stanowił konkordat Stolicy Apostolskiej z Rzeszą, zawarty, jak wiadomo, już w lipcu 1933 r., i to poparcie w skali znacznie większej niż pakt nieagresji polsko-niemiecki z r. 1934, bo w skali po prostu światowej. Opinia światowa oceniła zawarcie konkordatu jako pierwszy wielki triumf Hitlera w dziedzinie międzynarodowej, który stał się precedensem dla następnych, i w ten sposób oceniali go również sami hitlerowcy. M. in. niejaki Gerard Ruehle w książce pt. *Das Dritte Reich* (t. I, s. 252) z dumą pisał, że konkordat z Rzeszą był „uroczystym uznaniem rewolucji nacjonal-socjalistycznej, a zarazem potwierdzeniem wyroku śmierci na partię centrową przez najwyższy autorytet katolicyzmu“.

Wprawdzie Engelbert kilka stron dalej pisze również o konkordacie, ale zajmuje wobec niego postawę apologetyczną, przy czym jednak popada sam z sobą w sprzeczność. Z jednej strony podnosi bowiem, że już przed dojściem Hitlera do władzy „katolickie Niemcy zwały się silnie do walki obronnej przeciwko systemowi kłamstwa, nienawiści, niegodziwości i bezprzykładnego okrucieństwa“, z drugiej jednak strony mimo woli stwierdza, że te katolickie Niemcy z episkopatem swym na czele uległy później „obrzydliwej obtudzie rządu hitlerowskiego“, która poszła tak daleko, że „zawarł on konkordat Rzeszy ze Stolicą Apostolską dnia 20 lipca 1933 r.“! (s. 26).

Lecz kończmy już swą relację z artykułu Engelberta o kard. Bertramie. Opisując okoliczności, w jakich nastąpił zgon kardynała, autor daje niedwuznacznie do poznania, że śmierć tego 86-letniego starca przyspieszyła wiadomość o poczynionych ze strony episkopatu polskiego przygotowaniach celem przejścia zarządu sprawami kościelnymi na terenie archidiecezji wrocławskiej. Wywody swoje zamyka ks. Engelbert następującym wnioskiem politycznym:

„Jego zgon (tzn. kard. Bertrama) oznacza de facto, ale nie de jure tymczasowy koniec archidiecezji wrocławskiej i wschodnio-niemieckiej prowincji kościelnej. Nie czas jeszcze na dokładne przedstawienie wydarzeń, które do tego doprowadziły. Ale już teraz można powiedzieć, że kardynał Hlond nie otrzymał żadnego upoważnienia z Rzymu do zarządzeń, które poczynił w archidiecezji wrocławskiej. Jego samowolne postępowanie na terenach leżących na wschód od linii Odra — Nysa musiało zostać post factum zatwierdzone, ponieważ stosunki polityczne nie zezwalały na inne załatwienie sprawy.“ (s. 37.)

Tak tedy trudno powiedzieć, by lektura artykułu ks. Engelberta, poświęconego pamięci kardynała Bertrama, nie obfitowała w momenty emocjonujące. Jaki ona wniosek narzuca? Ten, że wznowione po wojnie poważne niemieckie historyczne czasopismo katolickie „Archiv fuer schlesische Kirchengeschichte“ dzięki temu pierwszemu artykułowi swego redaktora, rozpoczynającemu nowy okres działalności pisma, stanęło od razu w pierwszym rzędzie tych niezliczonych wydawnictw i periodyków zachodnio-niemieckich, które z pozycji katolickich prowadzą od lat zdecydowaną kampanię rewizjonistyczną i antypolską.

IV.

Najlepszą sposobność do akcentowania rewizjonistycznego i antypolskiego stanowiska dostarcza redakcji „Archiv“ dział nowości wydawniczych, omawianych w sposób bardzo zwiezły, a zarazem treściwy i dobitny. Ołbrzymia większość recenzji pochodzi od samego redaktora naczelnego, który wykazuje godną podziwu pracowitość i precyzyjną, faktograficzną erudycję.

W r. 1948 ukazała się w Duesseldorfie książka kapłana katolickiego (rodem z Sudetów), działającego od lat w Ameryce, ks. E. J. Reichenberga pt. *Ostdeutsche Passion*. Ks. Engelbert omawia ją w sposób następujący: „Książka zawiera szereg artykułów, które autor ogłosił w gazetach amerykańskich, aby opinię publiczną zaznajomić z barbarzyństwem i zbrodniami, popełnionymi — przy całkowitej tolerancji ze strony mocarstw zwycięskich — wobec Niemców przez Czechów i Polaków w czasie wysiedleń. Słusznie autor wskazuje na to, że żaden czeski, a, można by dodać, i żaden polski biskup nie zdobył się na odwagę, by zaprotestować przeciwko tym haniebnym czynom. Obecny nun-

cjusz papieski w Niemczech, ks. arcybiskup dr Muench nazwał masowe wypędzenie Niemców wschodnich „największą zbrodnią w dziejach“ (t. VIII, s. 217).

W r. 1953 ukazała się w Monachium wielka zbiorowa praca, posiadająca *imprimatur* arcybiskupie, a zatytułowana *Die Tragoedie Schlesiens 1945/46 in Dokumenten* (stron 552). Omawiając ją ks. Engelbert wspomina o straszliwych zbrodniach, popełnionych w ostatniej wojnie, po to, by zaznaczyć: „Sto razy większą zbrodnię popełnili — przeważnie po kapitulacji — na bezbronnych niemieckich mężczyznach, kobietach i dzieciach Rosjanie, Polacy i Czesi. E. J. Reichenberg przedstawił w swej książce „*Ostdeutsche Passion*“ część tych zbrodni przeciwko ludzkości. Niniejsza zaś książka opisuje na podstawie zeznań niemal 200 świadków naczynych straszliwe przejścia Niemców na Śląsku podczas wkraczania Rosjan w r. 1945 i w czasie popełnionych przez Polaków grabieży i wysiedleń. Siedemdziesięciu dwóch księży zmarło gwałtowną śmiercią, półtora miliona Niemców zostało zamordowanych lub zmarło wskutek głodu i epidemii. Ogłoszone tu dokumenty stanowią zarazem oskarżenie przeciwko tym, którzy uczestniczyli w układach jaltańskich i poczdamskich i jeszcze dziś utrzymują je w mocy...” (t. X, s. 290).

Wydana w r. 1953 w Stuttgartcie książka Wolfganga Wagnera *Die Entstehung der Oder—Neisse—Linie in den diplomatischen Verhandlungen waehrend des 2 Weltkrieges. Die deutschen Ostgebieten* została w ten sposób omówiona w „Archiv“: „Na podstawie dotąd dostępnych źródeł daje autor przegląd wydarzeń politycznych lat 1939—1945, które nie tylko doprowadziły do wypędzenia... milionów Niemców z obszarów leżących na wschód od Odry i Nysy, ale i do długoletniego, wielkiego napięcia między Wschodem a Zachodem. Książka wykazuje, z jakim cy-

nizmem odpowiedzialni mężowie stanu zlekceważyli najelementarniejsze prawa ludzkie i ogłoszoną przez nich już w r. 1941 Kartę Atlantycką. To, co przedtem obwieszczono jako najświętsze zasady, padło ofiarą zimnej politycznej kalkulacji. Odpowiedzialni mężowie stanu działali niestychanie lekkomyślnie. Książka ta powinna znaleźć się w ręku każdego Niemca zainteresowanego w tym, aby to wołające o pomstę do nieba bezprawie zostało naprawione" (t. XI, s. 285).

W tym samym roku ukazała się w Monachium praca zbiorowa pt. *Der deutsche Osten und das Abendland*, wydana z ramienia tzw. *Ostdeutscher akademischer Arbeitskreis* przez Hermanną Aubina. Zawiera ona zbiór odczytów, mających na celu „najwszechstronniejsze oświetlenie niemieckiego Wschodu i jego związków z Zachodem”. Niejaki Kurt Ziesche pomieścił tam elaborat, poświęcony osobliwie sformułowanemu tematowi: *Metafizyczny problem niemieckiego Wschodu*, o którym w „Archiv” czytamy, że „daje zasadnicze rozważania nad zagadnieniem wysiedleń i stara się metafizycznie oświetlić wydarzenia na niemieckim Wschodzie”. Omówienie kończy się przyznaniem racji autorowi, że „zwrócił uwagę na spokojne stanowisko Stolicy Apostolskiej, która domaga się zwrotu wysiedleńcom wschodnich terenów” (t. XI, s. 86).

V.

Powojenne roczniki „Archiv fuer schlesische Kirchengeschichte” zawierają artykuły i rozprawy, które nie różnią się w sposobie opracowania od tych, jakie ukazywały się w tomach dawniejszych. Nie uderzają one specjalnie momentami politycznymi. Nie da się tego powiedzieć o artykule prof. dr Bernarda Panzrama pt. *Das Deutschtum in den mittelalterlichen Kloestern Schlesiens*, umieszczonym w tomie X.

Jest jasne, że należy on do tego typu prac, o których w tym samym roczniku w artykule prof. dr Huberta Jedina, poświęconym ks. prof. F. X. Seppelto- wi (w związku z jego 70-leciem) pisze się, że „dobrze służą sprawie wypędzonych z ojczystych siedzib” (t. X, s. 8). Publikując tego rodzaju prace i autory, i redakcja czasopisma kierują się nie tylko pobudkami naukowymi, ale także intencją, by wśród wysiedleńców niemieckich z naszych ziem zachodnich podtrzymywać, a nawet pogłębiać poczucie związku z przeszłością i tradycją niemczyzny na tych terenach, co się zresztą głosi nieustannie w prasie wysiedleńczej i na zjazdach rozmaitych „ziomkostw”.

Artykuł prof. Panzrama, posługując się materiałem archiwalnym, przedstawia proces niemczenia klasztorów śląskich w okresie po kolonizacji niemieckiej. Mowa jest o klasztorach franciszkańskich i dominikańskich. Ich germanizacja, mimo iż sprzyjały jej okoliczności polityczne i gospodarcze oraz potężne protekcje, nie dokonała się bynajmniej w sposób szybki i łatwy. Wymagała zaciężności, uporu, olbrzymiego wysiłku. Obraz tych wielowiekowych zmagani o „niemieckie oblicze” klasztorów śląskich, przedstawiony przez prof. Panzrama, wywołuje zapewne budujące uczucie wśród niemieckich czytelników, rekrutujących się z wysiedleńców katolickich ze Śląska: „Oto jedna przyczyna więcej, dla której nie możemy zrezygnować z ziemi, zdobytej za cenę takich ofiar, takiej pracy, takich walk!”

Ale z artykułu Panzrama wysnuć można również wniosek wręcz odwrotny, a na pewno bardziej uzasadniony. Z wywodów jego wynika bowiem, że klasztory śląskie stały się jednym z najważniejszych czynników łączności Śląska z Macierzą polską w okresie największej słabości państwa polskiego, w okresie rozbitcia dzielnicowego, przewagi politycznych wpływów niemieckich

na dworach książąt śląskich oraz w czasach późniejszych, gdy Kazimierz Wielki w fatalnym traktacie trenczyńskim rzekł się Śląska.

Odnosi się to szczególnie, jeśli nie wyłącznie, do klasztorów dominikańskich, bo franciszkańskie stały się bardzo wcześniej awangardą germanizacji Śląska, o czym świadczy m. in. ostry protest wystosowany przeciwko śląskim minorytom przez arcybiskupa gnieźnieńskiego, Jakuba Świnkę, z tej przyczyny, że „*naruszyli całość polskiej prowincji zakonnej i częściowo przyłączyli ją do prowincji saskiej*“, że „*członkowie saskiej prowincji w samym środku Polski, lekceważąc sobie sprzeciw arcybiskupa założyli swój klasztor (mowa o Żaganiu — AR) i tolerują w swoim gronie zaledwie jednego lub dwóch Polaków*“. Zupełnie inaczej przedstawiała się sprawa z dominikanami. Decydujące znaczenie dla dziejów tego zakonu miał fakt przeniesienia przez św. Jacka prowincjałatu z Wrocławia do Krakowa, co pociągnęło za sobą utworzenie i rozbudowę osobnej polskiej prowincji. Obejmowała ona olbrzymi obszar, bo całą Polskę ze Śląskiem, Pomorzem zachodnim i terenami nadbałtyckimi. Nawet dominikańskie konwenty w Pasewałku i w Gryfii, a więc leżące na zachód od Odry, należały do prowincji polskiej. Panzram cytuje Długosza, który z dumą podnosi to, że „*dominikanie zawsze opowiadali się za niepodzielnością królestwa polskiego, za jednością Regni Polonorum corpus, usiłując w pierwszej linii utrzymać jedność własnej prowincji w granicach państwa Bolesława Śmiałego i dążąc do włączenia do swej organizacji prowincjonalnej także tych krajów i księstw, które niegdyś były polskie*“ (s. 75—76).

Prof. Panzram przedstawia wysiłki, podejmowane przez niemieckich dominikanów, którzy osiedlili się we Wrocławiu, dla wyłączenia się z prowincji polskiej i założenia własnej, co za każdym razem unicestwić się starali domi-

nikanie polscy. Niemcom udało się w końcu urzeczywistnić ten plan, ale stało się to dopiero w okresie upadku klasztorów. W r. 1706 cesarz austriacki zatwierdził wyłączenie konwentów śląskich z prowincji polskiej i przyłączenie ich do prowincji czeskiej. Jednakże i wtedy jeszcze Polacy nie wyrzekli się swych praw i zakładali protesty w Stolicy Apostolskiej, które jednak nie zostały uwzględnione. W kilkadziesiąt lat później, gdy Prusy dokonały zaboru Śląska, z inicjatywy Fryderyka Wielkiego założono odrębną dominikańską „kongregację bł. Czesława“, ale przeprowadzona później sekularyzacja biskupstwa, kapituły i klasztorów na Śląsku położyła kres i śląskim klasztorom dominikańskim.

VI.

Artykuł Panzrama dowodzi, że w tego rodzaju pracach wcale nie trudno obrócić tkwiące w nich ostrze rewizjonistyczne przeciwko samym rewizjonistom, jeśli wykazują oni choćby minimum uczciwości naukowej i przytaczają fakty, które w żaden sposób nie zezwalały na ukrycie lub spaczenie prawdy. Jak jednak określić „metodę“, którą posłużył się dr Józef Gottschalk w artykule pt. *Mittelalterliche Hedwigs-Hymnen* oraz niemiecki tłumacz wierszy średniowiecznych o św. Jadwidze, dr Harald Maschek?

Panowie ci, przystępując do publikowania łacińskich tekstów hymnów o patronce Śląska i ich przekładu niemieckiego, byli w nie lada kłopotcie. Śląsk przecież był i jest niemieckim krajem. św. Jadwiga była niemiecką świętą, a w tekstach tych hymnów, mających być przecież jednym z najważniejszych dokumentów niemieckiego oblicza kultury Śląska, co chwila spotyka się słowa: Polska, królestwo polskie, Polacy. Postanawiają więc zmusić się do akrobacji intelektualnej. Umieszczają długi wywód, mający na celu umożliwienie

czytelnikowi niemieckiemu „właściwego zrozumienia“ miejsca, które może ich zaskoczyć, że Jadwiga nazwana została *Ducissa Poloniae* i dlatego hymn wzywa Polaków do radości.

Zacytujmy kilka zdań z tych „wyjaśnień“: „Ponieważ książęta śląscy należeli do dynastii Piastów, nazywano Śląsk w dalszym ciągu (tj. po traktacie trenczyńskim r. 1335) «Polską». Gdy kanonik z Brzegu, Piotr Bitschen, Niemiec, ukończył w r. 1385 pierwszą wielką historię Śląska, dał jej tytuł: *Cronica principum Poloniae*. Na uniwersytecie praskim nie tylko Ślązacy, ale i Łużyczanie, Turyngijczycy i mieszkańcy prowincji saskiej zaliczali się do «polskiej nacji». Dla kurii rzymskiej Śląsk pozostawał «Polską», ponieważ w dalszym ciągu podlegał arcybiskupstwu gnieźnieńskiemu, które w momencie swego założenia obejmowało wszystkie tereny polskie. Nie potrzebujemy się więc dziwić temu, że święta Jadwiga, która zmarła w r. 1243, nazywana była księżniczką Polski... Jej małżonek, książę Henryk I, długi czas panował nad Wielkopolską i księstwami krakowskim i sandomierskim. Mógł się on więc nazywać *dux Silesiae, Poloniae et Cracoviae*. Jadwiga przenosząc ten tytuł swego małżonka na siebie została «księżniczką Polski» albo «poślubioną księciu polskiemu».“

Wywody kończą się następującym zdaniem: „Aby wyrażenie «Polonia» w specjalnym przedruku poszczególnych hymnów nie zostało fałszywie(!) zrozumiane lub nadużyte(!), lecz oddawało to, co w owych czasach miało oznaczać, w niemieckim przekładzie użyto wyrażenia «Land, Piastenland»“ (kraj, kraj Piastów) (t. VIII, s. 32).

Sięgnijmy więc z kolei do tekstów łacińskich tych hymnów i do ich przekładu niemieckiego. Zobaczmy, jak zoperowano owe miejsca, skażone polskością.

Oto dwuwiersz: „*Dux Advigis gloriosa / Ducatus Poloniae*“ (Jadwiga, sław-

na księżna księstwa polskiego) przetłumaczyli uczeni niemieccy, tak bardzo lękający się zaciemnienia tekstu, tak zatroskani o właściwy jego sens, w ten sposób: „*Herzogin mit Ruhm beladen, Hedwig, Fuerstin gross und gut*“ (okryta sławą księżna, Jadwiga, księżna wielka i dobra) (s. 33).

Słowa hymnu: „*Laetatur Polonia*“ (niechaj się raduje Polska) przetłumaczono „wiernie“: „*Und es freue sich das Land*“ (niechaj się raduje kraj) (s. 33), a dla zdania: „*Crebris pollet Polonia*“ (Polska cieszy się obfitością) znaleziono odpowiednik w słowach: „*Reich ist unsres Ostens Land*“ (bogaty jest kraj naszego Wschodu) (s. 36).

Przytoczmy jeszcze kilka przykładów: „*Gaude, felix Polonia*“ (raduj się, szczęśliwa Polsko) — „*Nun freu dich, gluecklich Piastenland*“ (więc ciesz się, szczęśliwy kraju Piastów) (s. 38); „*Claro duci Poloniae copulatur...*“ (poślubiona zostaje sławnemu księciu Polski) — „*Dem Herzog ward sie auserwaeht*“ (padł na nią wybór księcia) (s. 38); „*Huius genitrix / Est Germania / Eius alitrix / Est Polonia*“ (zrodziła ją Germania, żywi ją Polska) — „*Deren Gebaererin das deutsche Land, Deren Ernaehrerin das Piastenland*“ (zrodził ją kraj niemiecki, żywi ją kraj Piastów) (s. 40).

Nie wiadomo jednak, dlaczego w trzech wypadkach sprzeniewierzono się zasadzie i terminy: *Polonia, Poloni* oddano słowami: *Polenland* i *Polen*. Może „operatorom“ zabrakło inwencji?

W każdym razie dr Józef Gottschalk i dr Harald Maschek zademonstrowali nam tę odmianę rewizjonizmu historycznego, która sięga granic humorystyki.

VII.

Byłoby jednak dużym uproszczeniem, gdybyśmy na podstawie powyżej przytoczonych dowodów doszli do wniosku,

jakoby „Archiv fuer schlesische Kirchengeschichte“ we wszystkich swoich po wojnie drukowanych artykułach dawało wyraz tendencji rewizjonistycznej i postawie antypolskiej. Temat wielu, a nawet większości prac uniemożliwia wprowadzenie do nich tego elementu. Podobnie jak te, które drukowane były w rocznikach przedwojennych „Archiv“, odznaczają się one gruntownością i dobrym opanowaniem materiału. Ich zakres tematyczny jest raczej wąski, waga poruszanych zagadnień raczej niewielka. Pismo posiada nadal charakter przyczynkarski i w tej mierze oddać może pewne usługi zainteresowanym badaczom.

Tam gdzie się nadarza sposobność do wyrażenia własnego stanowiska politycznego, w odniesieniu zwłaszcza do granicy Odra — Nysa, redakcja „Archiv“ korzysta z niej skwapliwie i w całej rozciągłości. A ponieważ pismo czyni wrażenie poważnego, beznamietnego periodyku historyczno-naukowego, przeto sądy jego muszą być bardzo cenione przez propagatorów rewizjonizmu. I to właśnie skłania nas do zamknięcia tych uwag na temat przedwojennych i powojennych roczników „Archiv fuer schlesische Kirchengeschichte“ melancholijną lokucją: „*Quantum mutatus ab illo!*“

Aleksander Rogalski

HUMANIZM CHRZEŚCJAŃSKI W HISTORII LITERATURY GRECKIEJ

TADEUSZ SINKO: *Literatura grecka*. Tom III: Literatura grecka za cesarstwa rzymskiego, część I—wiek I—III n.e., Polska Akademia Nauk, Kraków 1951; część II — wiek IV—VIII n.e., Zakład Imienia Ossolińskich — Wydawnictwo, Wrocław 1954.

Wydaną wiosną bieżącego roku drugą częścią III tomu *Literatury greckiej* zamknął prof. Tadeusz Sinko największe ze swych licznych dzieł naukowych — historię piśmiennictwa greckiego, obejmującą kilkanaście stuleci (od IX w. przed Chr. do VIII w. po Chr.).

Dzieło to jest dla nauki polskiej tytułem do wielkiej dumy i sławy. Już po wojnie, po wydaniu II tomu (pierwszy ukazał się przed wojną w latach 1931—1932) stwierdzono to w fachowych recenzjach krajowych i zagranicznych przyznając dziełu polskiego uczonego, a zwłaszcza dwom ostatnim tomom, wyższość nawet nad *Literaturą grecką* Schmida-Stählina. Podkreślano, że *Literatura grecka* prof. Sinki to nie tylko olbrzymi zbiór materiałów i wnikliwa analiza utworów literackich, nie tylko wielki komentarz do całej starożytnej literatury greckiej, ale i znakomita synteza, dająca jasny pogląd na całość piśmiennictwa greckiego, na genezę i rozwój poszczególnych gatunków literackich, wreszcie na rolę literatury greckiej w rozwoju literatur nowożytnych, zwłaszcza polskiej. Nawet najsurowsi krytycy potrafili zarzucić autorowi tylko drobne usterki, dodając śpiesznie, że usprawiedliwia je rozległość dzieła. Za całokształt pracy

naukowej, ale ze szczególnym uwzględnieniem *Literatury greckiej*, przyznano autorowi w r. 1952 nagrodę państwową. I można twierdzić, że niezależnie od przyszłego rozwoju nauki dzieło prof. Sinki zachowa przez długie lata aktualną wartość.

Z ostatnim tomem *Literatury greckiej* wkraczamy w erę chrześcijańską. Trzeba bowiem dodać, że prof. Sinko nie trzyma się stosowanego w dawniejszych podręcznikach podziału piśmiennictwa greckiego na klasyczne i hellenistyczne, lecz daje podział nowy, oparty na swoistych kryteriach, według których dzieli literaturę grecką nie na dwa, a na trzy okresy: na klasyczny (tu wchodzi też najdawniejsza literatura „archaiczna“), hellenistyczny i okres cesarstwa rzymskiego. Tym trzem okresom odpowiadają trzy tomy książki, każdy w dwu częściach. Koniec przedostatniego okresu zbiega się z początkiem ery chrześcijańskiej, toteż tom trzeci otwierają „dwaj helleniści żydowscy“ (Filon Aleksandryjski i Józef Flawiusz), po których autor przechodzi do pism kanonicznych i apokryfów Nowego Testamentu, by dalej omawiać na przemian — również wbrew dawniej przyjętym schematom, traktującym literaturę starochrześcijańską jako „dodatek“ do literatury greckiej czy rzymskiej — pisarzy chrześcijańskich i pogańskich.

Nie zamierzam tu silić się ani na zreferowanie całości materiału ostatniego tomu *Literatury greckiej* prof. Sinki, ani tym bardziej na krytyczną jego ocenę. Pozostawiając tę ostatnią wybitnym znawcom przedmiotu i organom fachowym, chcę

pośród wielu zagadnień omawianych w tej książce wydobyć tylko jedno w przekonaniu, że należy ono do najważniejszych wśród omówionych przez prof. Sinkę w ostatnim tomie jego dzieła (zwłaszcza w drugiej części potraktowane jest obszernie), jak również posiada niezwykłą wagę dla współczesnej myśli chrześcijańskiej. Mówię o zagadnieniu recepcji kultury greckiej (i w ogóle antycznej) przez starożytne chrześcijaństwo, któremu to zagadnieniu na tle rozwoju piśmiennictwa starochrześcijańskiego poświęcił prof. Sinek w dziele swym niemalą miejsca.

* * *

Trzeba przyznać, że zagadnienie to łatwiej ująć od strony doktrynalnej, tj. analizując stosunek doktryny chrześcijańskiej do świata, niż historycznie. Jeśli bowiem rozpatrujemy je jako stosunek religii do kultury, zawsze jesteśmy skłonni traktować sprawę tak, jak gdyby chrześcijaństwo i kultura antyczna były czymś odrębnym tak dalece, że nie było między nimi żadnych punktów stycznych. Innymi słowy, wyobrażamy sobie zazwyczaj chrześcijaństwo i antyk, przynajmniej w pierwszej fazie ich zetknięcia, jako dwa odrębne światy (wzajemna wrogość czy nieufność nie ma tu nawet zasadniczego znaczenia), umieszczone na dwu różnych biegunach i nie mające ze sobą nic wspólnego. Takie widzenie problemu niewątpliwie w pewnym sensie go upraszcza, ale też dlatego właśnie powodować może daleko idące nieporozumienia.

Należy bowiem pamiętać przede wszystkim o tym, że między chrześcijaństwem a światem hellenistycznym nie było nigdy przepaści w sensie kulturalnym czy etnicznym. Chrześcijaństwo powstaje wprawdzie w najbardziej zapadłym zakątku świata starożytnego, w najmniej podatnym na działanie wpływów helleńskich i rzymskich środowisku, ale bądź co bądź między judaizmem z czasów pryncypatu a grecko-rzymską kulturą nie wznosi się już mur nie do przebycia. Wzajemne wpływy są aż nadto wyraźne. Z jednej strony

widzimy, że judaizm ówczesny stracił wiele dawnej odrębności i ekskluzywizmu, z drugiej strony synkretystyczne tendencje hellenizmu poddały kulturę grecką działaniu zarówno religijnych, jak i kulturowych prądów wszystkich środowisk wchodzących w skład wielkich monarchii hellenistycznych, a potem cesarstwa rzymskiego. Starszy o dwadzieścia mniej więcej lat od Chrystusa Filon z Aleksandrii jest tego synkretyzmu wymownym przykładem, a przykładów takich można by przytoczyć daleko więcej — zarówno wcześniejszych, jak i późniejszych.

Nie idzie tu zresztą o to, by w myśl poglądów Tadeusza Zielińskiego, przeciwko którym tak zdecydowanie opowiedzieli się katolicy bibliści i historycy Kościoła, traktować hellenizm jako „właściwy Stary Testament chrześcijaństwa”. Przeciwnie, pamiętając o punktach stycznych, o których będzie jeszcze mowa niżej, trzeba silnie podkreślić swoistość treści religijnych chrześcijaństwa i ich istotny związek li tylko z tradycją Starego Testamentu. Co innego, jeśli idzie o atmosferę kulturalną. Pierwsi, bezpośredni uczniowie Chrystusa mało jeszcze mają wspólnego z tym „wielkim światem”, choć nie bez słuszności przypuszcza się znajomość języka greckiego i pewne ogólne wykształcenie nawet u autora „Ewangelii dla Żydów”, św. Mateusza. Ale Paweł z Tarsu i jego najbliższy współpracownik Łukasz Ewangelista wyszli już ze środowisk, którym nie obca była kultura grecka. Zakres i głębokość ich literackiego czy filozoficznego wykształcenia nie są tu ważne. Idzie o to, że chrześcijanie nieśli swą naukę w świat, w którym wzrosli i do którego od początku bądź umieli już, bądź starali się umieć przemawiać jego własnym językiem.

Trzeba także pamiętać, że nie był to świat pozbawiony zupełnie cech, które by mogły zbliżyć ku niemu wyznawców i głosicieli Ewangelii. Przecistawiając chrześcijaństwu ówczesny świat pogański pamiętamy z jednej strony o „szyłkowej”

kulturze tego ostatniego, z drugiej strony o prześladowaniach, które poczynając od pożaru Rzymu w r. 64 ciągnęły się niemal bez przerwy do wieku IV. Co do prześladowań, trzeba zawsze mieć na uwadze, że nie prześladowano chrześcijan jako wyznawców takiej a takiej religii — wszak Imperium Romanum, a w każdym razie większość jego elity intelektualnej i rządzącej, nie wierząc już w rodzimych (i tak już zresztą zhellenizowanych czy zorientalizowanych) bogów, słuchało z zainteresowaniem wszelkich „nowinek religijnych“ i chłonęło je chciwie; prześladowano rzekomych burzycieli ładu społecznego. Kult władców, któremu nie chcieli zadośćuczynić chrześcijanie, był jednym tylko fragmentem tych nieporozumień, choć niewątpliwie budzącym najwięcej zacierzenia. Jeśli zaś idzie o „schyłkowość“ ówczesnego świata, to trzeba pamiętać, że ten schyłkowy świat wydał Senekę i Muzoniusza, Epikteta i Marka Aureliusza, żeby już nie mówić o Plotynie i jego szkole, i że ludzie tego typu zasłużą sobie kiedyś w ocenie chrześcijan na zaszczytne miano „*anima naturaliter Christiana*“. Pojęcie to odnosi się zresztą nie tylko do etyki owych dusz z natury niejako chrześcijańskich. Chrześcijaństwo, przeciwstawiając się pogańskiemu politeizmowi, przeciwstawiało sę mniej lub więcej pięknym, ale też mniej lub więcej naiwnym legendom i wierzeniom ludowym, podniesionym przez poetów do rangi kultury narodowej, i obrzędom państwowej religii, ale ów politeizm nie wyczerpywał przecież w całości pojęć religijnych świata starożytnego. W jego tradycji filozoficznej było już w pierwszych wiekach naszej ery tyle rzeczywistych czy rzekomych przesłanek monoteistycznych, że mogły one z czasem nie tylko zbliżyć wyznawców nowej wiary i przychylnie, a nawet wręcz entuzjastycznie usposobić ich do tej tradycji, ale i dostarczyć im całego arsenału pojęć filozoficznych do budowania opartych o Objawienie doktryn i systemów. Więcej nawet. Kazały im stworzyć naukę o działającym wśród pogan Logosie oraz o za-

ležności filozofów greckich od proroków i mędrców Starego Testamentu.

Zanim się jednak to stało, zanim nastąpiło świadome, programowe niejako nawiązanie do wartości pogańskiej kultury, traktowanych jako przygotowanie formalne do Ewangelii (*praeparatio evangelica*, jak nazwał jedno ze swych dzieł Euzebiusz z Cezarei), i recepcja tych wartości, istniały tylko potencjalnie przesłanki tej recepcji, istniały warunki, w których miała się ona dokonać. Te warunki usiłowałem scharakteryzować powyżej, aby prześtrzeć przed dopatrywaniem się zbyt ostrych przeciwieństw między chrześcijaństwem a pogaństwem tam, gdzie ich nie było. Nie znaczy to jednak, że na sprawę patrzyli w ten sposób chrześcijanie już w czasach apostołskich. Zagadnienie jest bardziej skomplikowane, niżby się po tych eliminujących przeciwieństwa uwagach mogło wydawać. Wolno chyba twierdzić, że pierwsi chrześcijanie nie dostrzegali w ogóle tego problemu w takim sensie i w takich rozmiarach, jakie mu nadali w IV wieku Ojcowie kapadoccy czy nawet na dwa wieki przed nimi Klemens Aleksandryjski. Jego doniosłość zarysowała się znacznie później i — jak się zdaje — nie tylko w wyniku teoretycznych przemyśleń, ale także — i może przede wszystkim — w kontekście apostołskiej praktyki. W Ewangelii Chystusowej nie było żadnych szczegółowych wskazań w tym względzie. „*Jezus wobec kultury otaczającego Go świata nie zajął żadnego zasadniczego stanowiska. (Wszystko, co na nim jest, zostało przezwyciężone. Nowy świat ma wyrósć, nowa ludzkość. Bóg i królestwo Boże ogarniają życie we wszystkich jego przejawach. Jezus jednak nie był ascetą i nie potępił kultury, pozostawia pracę i zawody. Uznał państwo i jego prawo i oddzielił je od własnej sprawy. Żądał jednak także od ludzi zaparcia się i rezygnacji z wartości ziemskich. Wszystko było owiane myślą Jego o powadze Sądu Bożego i nadzieją o sprawiedliwym królestwie Bożym, myślą o pokoju i miłości, która służy i pomaga. Sam nie wy-*

tworzył filozofii kultury, ale jedynie On sam i Jego słowo jest podstawą wszelkiej kultury moralnej. W Jego oczach, w świetle Jego słów wszystkie wyobrażenia życia ludzkiego stają się wartościami religijnymi.“¹ Ta charakterystyka jest trafna także w stosunku do uczniów i apostołów Chrystusa, którzy wyszli poza granice Palestyny, by głosić Ewangelię poganom.

Spośród nich przede wszystkim św. Paweł wchodzi tu w rachubę, jako ten, którego zetknięcie z filozofami greckimi w Atenach stanowi niejako prolog wielkiego procesu dziejowego. Ten wykształcony Judejczyk pierwszy dostrzega w filozofii greckiej — a nawet w popularnych wierzeniach — pierwiastki mogące służyć lepszemu zrozumieniu głoszonej przezeń nowiny. Umie w swej mowie na Areopagu posłużyć się nie tylko terminologią filozoficzną, ale i pogańską oznaką kultu: „*ductor Christiani exercitus et orator in victus pro Christo causam agens etiam inscriptionem fortuitam arte torquet in argumentum fidei*“ — powiada św. Hieronim.² Błędem jednak byłoby widzieć w tym tylko chwyt taktyczny, jakieś ustępowstwo wobec przeciwnika, mające na celu tym łatwiejsze pokonanie go czy przekonanie, podobnie jak błędem byłoby równie w jego twierdzeniu, że stał się Żydem dla Żydów, a Grekiem dla Greków³, upatrywać jakąś dwulicowość. W postawie św. Pawła wobec ateńskiej elity intelektualnej mamy do czynienia z tym samym

uniwersalizmem chrześcijańskim, który już w pierwszych latach istnienia chrześcijaństwa dzięki trudom Pawłowym wprowadził chrześcijaństwo poza granice Palestyny i pozwolił mu z czasem rozprzestrzenić się po całym świecie. Dobrze rozumiał to św. Hieronim, gdy powoływał się na słowa i przykład Apostoła w programowym liście do Magnusa o studiowaniu literatury pogańskiej.

Ale w postawie św. Pawła wobec kultury greckiej, podobnie jak w postawie samego Chrystusa, nie było żadnych gotowych programów, żadnych szczegółowych wskazań. Następne pokolenia chrześcijan musiały ten problem rozwiązać samodzielnie, na własną niejako odpowiedzialność. Nie należy sądzić, że był to problem łatwy. Jego trudność polegała nie tylko na braku autorytatywnego programu. Już choćby listy św. Pawła, tego samego Pawła, którego cytować będzie Hieronim na poparcie swej tezy o pożytku literatury pogańskiej, nastrończyć mogły w tym względzie niejedną wątpliwość i w niej jednej duszy wywołać głęboką rozterkę. Wszakże to Paweł pisał: „*uznam wszystko za szkodę wobec wzniosłego poznania Jezusa Chrystusa Pana*“⁴, to Paweł twierdził, że „*mądrość tego świata głupstwem jest u Boga*“⁵. Trzeba było zaiste nie tylko wielkiej bystrości i szerokości spojrzenia, ale i wielkiej miłości człowieka i spraw ludzkich, trzeba było prawdziwego humanizmu, by te słowa rozumieć w ich właściwym, hierarchizującym, nie wykluczającym znaczeniu; trzeba było nie lada ufności i wiary w posiadaną prawdę, by nie ulec lękowi przed prawdą pomieszaną z błędem — zwłaszcza wśród tych okoliczności i nastrojów, wśród których żyło i działało starożytne chrześcijaństwo.

Bo dla pełności obrazu trzeba dodać, że trudności współżycia w czasach poapostolskich nie malały, lecz wzrastały. Kiedy św. Paweł przemawiał do Ateńczyków na

¹ Hohlwein, *Kultura a chrześcijaństwo w historii*, art. w *Religion in Geschichte und Gegenwart*, cyt. za ks. S. Szydelskim, *Pierwotne chrześcijaństwo wobec cywilizacji grecko-rzymskiej*, w pracy zbiorowej *Kultura i cywilizacja*, Lublin 1937, 76 ns.

² Epist. 70, 2.

³ I Kor. 2, 20—21. („I stałem się żydem dla żydów, abym żydów pozyskał. Dla tych, którzy są pod Zakonem, jakbym i ja był pod Zakonem (choć pod Zakonem nie byłem), abym tych, którzy są pod Zakonem, pozyskał. Dla tych, którzy byli bez Zakonu, stałem się, jakbym był bez Zakonu (choć bez Zakonu Bożego nie byłem, alem był pod Zakonem Chrystusowym), abym pozyskał tych, którzy byli bez Zakonu.”)

⁴ Filip. 3, 7.

⁵ I Kor. 3, 19.

Areopagu, nie istniała jeszcze nienawiść do głoszonej przezeń doktryny. Przyszła ona później, zapoczątkowana prześladowaniami za Nerona. Stosunki św. Pawła z władzami rzymskimi, tak jak je opisano w *Dziejach Apostolskich*, nie zapowiadają jeszcze przyszłych ostrych konfliktów. Ze strony prowincjonalnych urzędników doznaje Paweł nawet życzliwości i opieki w specjalnych okolicznościach. Ateńczycy wprawdzie przyjmują z oburzeniem i drwiną jego mowę, ale nie myślą nawet z nią walczyć. Dopiero później zmienia się zasadniczo stosunek do chrześcijaństwa. Widać tę zmianę nie tylko w aktach administracyjnych, ale także w wypowiedziach elity intelektualnej. Wśród nich z kolei słyszymy głos nie tylko wytwornego estety i sceptyka Lukiana z Samosaty, ale także filozofa na tronie cesarów, Marka Aureliusza, który, choć wyznaje etykę tak bliską chrześcijańskiej, widzi w chrześcijaństwie tylko bezrozumny fanatyzm i mimo skierowanych do siebie apologii pozwala na prześladowania nie mogąc ocenić ani pojąć heroizmu ludzi, którzy życiem placą za własne przekonania.⁶ Oczywiście chrześcijanie, mając w pamięci słowa Chrystusa o prześladowaniach i zgorszeniu, jakie wokół siebie budzić będą, nie mogą być zaskoczeni ani terrorem administracyjnym, ani inwektywami, jakie się spod znakomitych piór II wieku na nich syją. Niemniej nieufność i niechęć, do której tyle i bez prześladowań byłoby okazji, wzrasta. Zdawać by się mogło, że chrześcijaństwo, wbrew uniwersalistycznym ziarnom nauki Pawłowej, raz na zawsze weźmie rozbrat z tradycją kulturową starożytności, że potępi ją całkowicie jako znanie wrogiego świata, który karze nie starając się nawet poznać, co niesie nowa religia.

I istotnie nie brak w dziejach starożytnego chrześcijaństwa postaci wyrażających *expressis verbis* zdecydowaną nega-

cję wszystkiego, co niechrześcijańskie. Wychodzi ona nie od jakichś prostaków i ignorantów, ale od ludzi wykształconych, znających nieźle to, co darzą pogardą. Tacjan i Hermiasz na Wschodzie, a Tertulian na Zachodzie to ludzie o dużej kulturze umysłowej i literackiej, niemal luminarze ówczesnej myśli chrześcijańskiej. Ich krytyka *en bloc* całej pogańskiej kultury jest pełna surowości i bezkompromisowa. Nie wyrzekają się oni mniejszego dobra na rzecz większego: to, co odrzucają, uważają za zdecydowanie za złe. Ich surowa ocena nie zna litości dla słabości umysłu ludzkiego ani szacunku dla jego, choćby niefortunnych, wysiłków. Są nie tylko bezkompromisowi: w poczuciu posiadanej prawdy i jej moralnej wartości patrzą dumnie i z pogardą na wszystkich, którzy jej nie znali. W taką pychę wbiła ich — to brzmi jak paradoks i jest paradoksalne! — nauka Mistrza pokory. — Ale — to trzeba śpiesznie dodać — postawa taka nie jest powszechna wśród chrześcijan pełnego prześladowań i inwektyw II i III wieku. Nie pozostawiła też dobrej sławy u potomnych. Jest niewątpliwie — jak trafnie zauważył Gilson — jakiś głęboki sens historii w tym, że podczas gdy gardzący filozofią pogańską Tacjan popadł w herezję i odszedł od Kościoła, mistrz jego, który w myśli pogańskiej ośmielił się szukać śladów boskiego Logosu, zasłużył sobie na cześć jako święty.

Ludzie tego typu, co Tacjan czy Hermiasz, to przedstawiciele jednej skrajnej postawy wobec kultury pogańskiej. Przeciwniej, odpowiadającej jej całkowicie, w dziejach starożytnego chrześcijaństwa nie znamy — przynajmniej w pierwszych trzech stuleciach jego istnienia. Nawet najwięksi entuzjaści hellenizmu nie wążą się nigdy wyrazić uznania dla wszystkiego, co stworzyła myśl pogańska. Zawsze zestawiają skrupulatnie wszystkie wartości kultury z własną religią i etyką, mają oczy szeroko otwarte na wszelkie przejawy błędu i moralnej nicości. Rzadko też — przynajmniej w pierwszych wiekach — patrzą tylko dobrotliwym okiem estetów. Ale też

⁶ Por. M. Plezia, *Kościół średniowieczny spadkobiercą kultury antycznej*, Lublin 1949, 3 ns.

owa mieszanina prawdy i błędu, dobra i zła, jaką w ich krytycznym widzeniu przedstawia kompleks wartości współczesnej im i dawniejszej kultury, pociągając ich jednocześnie swoim nie dającym się zaprzeczyć urokiem i jednocześnie niepokojąc ich chrześcijańskie sumienie troską o to, czy aby, ulegając jej urokowi, nie zgubią własnej duszy, powoduje ciągle niepokój, ciągle wewnętrzne konflikty — jakże owocne, o ileż bardziej zbawienne i trudne zarazem niż proste wzgardzenie nią z wyżyn posiadanej prawdy i drogi do zbawienia! Jeszcze w w. IV św. Hieronim dręczy się myślą, że zachwycając się stylem Cycerona gubi własną duszę. „*Ciceronianus es, non Christianus*“ — mówi mu głos sumienia.⁷ A trzeba dodać, że pogaństwo jest już wtedy tylko przebrzmiałą tradycją, niezdolną przeciwstawić się chrześcijaństwu.

Łatwiej zresztą odrzucić dorobek myśli pogańskiej w teorii niż w praktyce. Nawet ci, co potępiają go w całości, nie wyrzekają się nabytego wykształcenia filozoficznego czy literackiego i nie wahają się uczynić z niego narzędzia do zwalczania tych, którym je zawdzięczają. Hermiasz w swej satyrze na filozofów pogańskich wyraźnie naśladuje Lukiana, o którym przecież nie mógł nie wiedzieć, że wyśmiewał chrześcijan. W polemikach z poganami, w apologiach chrześcijaństwa trzeba do ludzi, których się chce przekonać czy nawrócić, przemawiać ich własnym językiem, używać rozumiały dla nich pojęć. Jakże zbijając zarzuty Porfiriusza nie posiadłszy tego aparatu pojęciowego, którym on operuje? Walka z herezjami, niemal rówieśnikami Kościoła, wymaga bodaj jeszcze większej precyzji — czyż można ich poniechać mając pod ręką tyle dzieł i systemów filozoficznych, które niosą gotowe wzory rozumowania, przekonywania, zbijania? Czyż mogli zrezygnować z sięgania do nich żarliwi apologety i polemicy, którzy sami wczoraj jesz-

cze uważali się za platoników czy stoików? Dorobek myśli starożytnej narzucił się z całą siłą. Nietrudno było wprawdzie wyrazić dlań pogardę w przekonaniu, że prawda, którą się posiada, przewyższa wszystkie zdobycze ludzkiego umysłu, trudno jednak było w szerzeniu i obronie jej z tych zdobyczy nie korzystać. Toteż pierwaj nim sformułowano teorie i programy, już pełną garścią czerpano z wielowiekowego dorobku myśli pogańskiej, nawet dla jej zwalczania. Chrześcijaństwo napotkawszy na swej drodze wspaniałych twórców geniuszy i wysiłku wielu pokoleń nie mogło go ominąć. Nie mogło i — nie chciało.

Bo w ślad za tą niezamierzoną i w pewnym sensie konieczną recepcją idą zaraz teoretyczne rozważania, wywołane potrzebą konfrontowania tego, co się przyjmuje, z prawdami religijnymi i moralnymi, z celem, który nie na tym świecie ukazuje człowiekowi nauka Chrystusa. Pytanie, czy wolno korzystać z dorobku myśli pogańskiej, dręczy wielkich myślicieli Kościoła nie tylko wtedy, kiedy ta myśl pogańska ma jeszcze dość siły i życia i może skutecznie rywalizować z chrześcijaństwem, ale także jeszcze w wieku IV, po edyktie mediolańskim, który zepchnął zamierające już pogaństwo na margines, a chrześcijaństwo wyposażył we wszelkie niedostępne mu dotąd środki. Pytanie dręczy ich nawet mimo niefortunnej próby Juliana Apostaty, która niezbitnie wykazała wewnętrzną słabość pogaństwa, będącego już tylko nieszkodliwą tradycją, relikwizytem przeszłości, odpowiednim dla niepoważnych romantyków lubujących się w anachronizmach i będących anachronizmem swej epoki. Nie ustaje i pod wpływem świadomości, że choć sami wzrosli w atmosferze pogańskiej szkoły i karmili się lekturą pogańskich retorów, filozofów i poetów, nie przeszkodziło im to, a raczej pomogło wynieść myśl chrześcijańską na szczyty, stworzyć nie ustępującą w niczym pogańskiej chrześcijańską filozofię, wymowę, poezję. W wieku IV w szkołach pogańskich, na pogańskich poetach i

⁷ *Epist.* 22, 30.

retorach kształcą się św. Jan Chryzostom i Libaniosz, Kapadocyjczycy i Julian Apostata. Św. Bazyli Wielki wie dobrze, co jest przedmiotem nauczania; nie myśli go znosić, wszak sam mu wiele zawdzięcza. Uczy jednak młodzieńców chrześcijańskich, jak mają korzystać z niego dla zbawienia duszy. Św. Hieronim w tym samym czasie poucza retora Magnusa, że z literaturą pogańską należy postępować tak, jak *Księga Powtórzonego Prawa* nakazuje Izraelitom postępować z brankami wojennymi: odrzucić to, co złe, i niepotrzebne ozdoby, zatrzymać, co szlachetne i pożyteczne. Ale to chłodne, rzeczowe pouczenie przesłania nam inny obraz, inne słowa tego uczonego i pracowitego mnicha brzmią nam w uszach silniej jeszcze niż tamte. Sen opisany w liście do dziewicy Eustochium to symbol wielkiego problemu, który dręczył Hieronima i jego współczesnych nie dlatego, że rozwiązywali go niewłaściwie, ale dlatego, że znali i jego ogromną wagę, i ogrom własnej odpowiedzialności za powierzony im depozyt Boży i za to ludzkie piękno i ludzką mądrość, którą ukochali niewiele mniej od własnej duszy, a której przechowanie lub zaprzepaszczenie od nich zależało przede wszystkim.

Ze dobrze spełnili swe trudne zadanie, o tym świadczy zarówno historia Kościoła, jak i historia — greckiej literatury.

* * *

Prof. Sinko nie jest oczywiście historykiem starożytnego chrześcijaństwa i w III tomie swego dzieła patrzy na dzieje myśli wczesnochrześcijańskiej okiem historyka literatury greckiej. Ale właśnie to spojrzenie historyka literatury sprawia, że proces recepcji kulturalnych wartości antyku przez chrześcijaństwo znalazł w dziele Sinki należne miejsce. Bo Sinko poza rozwojem literatury greckiej interesuje się przede wszystkim zagadnieniem „spadku po starożytności“, jego losami przez wszystkie pokolenia „spadkobierców“, i na tym tle dopiero trzeba rozpatrywać jego

ujęcie starożytnej literatury chrześcijańskiej. Dzieje tej literatury przedstawia właśnie z myślą przede wszystkim o pierwiastkach hellenistycznych w twórczości pisarzy chrześcijańskich. Nie oznacza to jednak żadnego zacieśnienia badanego przedmiotu ani nawet formalistycznego ujęcia. Przeciwnie, nie pominęło w opisie żadnego istotnego elementu treści myśli chrześcijańskiej, a zarysowane dla literatury chrześcijańskiej tło jest tak szerokie, że, rozpatrywana na nim, ukazuje się w całej pełni zależności i wpływy. „Żydowski prolog“ III tomu ujawnia w postaciach Filona z Aleksandrii i Józefa Flawiusza cały synkretyzm hellenizmu jako jedną stronę kontekstu, w którym przemówią Ewangelie i apokryfy, listy Pawłowe i Apokalipsa, a po nich Ojcowie apostołscy i apologeci II i III wieku. Drugą stroną tego kontekstu jest literatura pogańska, zwłaszcza popularna filozofia cynicko-stoicka. W tym kontekście literatura wczesnochrześcijańska rysuje się jako kompleks elementów współczesnej kultury, ale mimo całej uwidocznionej w ten sposób zależności formalno-artystycznej i nawet pojęciowej tym wyraziściej występuje odrębność i swoistość jej istotnej treści, której nie przekreśla nawet daleko idące „zbratanie się“ z filozoficzną myślą pogańską.

Trzeba też przyznać, że zastosowana przez autora metoda omawiania literatury chrześcijańskiej na równi z pogańską, jako dwu elementów tego samego zjawiska kulturalnego, sprawia nie tylko to, że proces recepcji kultury antycznej przez chrześcijaństwo, który uratował dzięki uniwersalistycznej postawie myślicieli chrześcijańskich i ich mądrej selekcji najlepsze wartości antyku, występuje w dziele jego w całej swej doniosłości. Dzięki niej dzieło prof. Sinki stawia we właściwym świetle wiele spraw, pojmowanych powszechnie, zwłaszcza przez teologów i historyków chrześcijaństwa, błędnie. Oto na przykład zagadnienie, „w jaki świat wchodziło chrześcijaństwo“ — jak brzmi tytuł jednej z części rozdziału o morali-

stach I i II w. po Chr.: „...historyczne badanie prądów religijnych i umysłowych, nurtujących w owym świecie od początku epoki hellenistycznej, a występujących najsilniej w *«pełni czasów»* od Augusta, dowiodło, że szybko przyjęcie się na owym gruncie posiewu nauki Chrystusa i rychłe pogodzenie się z nią hellenizmu umożliwione było przygotowaniem moralnym owego gruntu, jego podniesieniem się do poziomu bliskiego chrześcijaństwu. Gdy zwiasztuni chrześcijaństwa przyrzekali zbawienie przez wiarę, filozofowie pogańscy głosili nie tylko wykształconym, ale i ulicy wolność wewnętrzną przez *«wiedzę, zabarwioną religijnie»*“ (Cz. I s. 122).

Gdzie indziej wydobywa autor wiele ciekawych szczegółów dotyczących Juliana Apostaty i ukazuje go jako romantyka i marzyciela pragnącego wskrzesić to, co już było zamarło. Na tle działalności tego romantyka rysują się tym wyraziściej wartości moralne i humanizm zwalczanego przezeń chrześcijaństwa. Julian „przeszedł przez chrześcijaństwo, nie zauważwszy tego, co w nim było wielkie i czyście“ (cz. II, s. 15), z winy złych chrześcijan, którzy go wychowali nie umiejąc przekazać mu istotnych wartości chrześcijaństwa. Ci niefortunni wychowawcy zawazyli na postawie przyszłego cesarza. Ale mimo całej nienawiści, z jaką Julian traktuje chrześcijan widząc w nich przede wszystkim rysy własnych prześladowań, nie może nie dostrzec w chrześcijaństwie wartości, które chciałby przenieść na propagowany przez siebie hellenizm, niepomny, że nie był on nigdy, a już najmniej w jego czasach, zdolny do ich pełnego zrealizowania: „*W listach (...)* — pisze prof. Sinko — *które są nieraz prawdziwymi »encyklikami«, poleca (...)* kapłanom (rozumie się: pogańskim) *żyć cnotliwie, często się modlić, unikać teatrów i towarzysztwa komedianatów, nie czytać niemoralnych ksiąg. Zachęca ich zwłaszcza do cnoty miłosierdzia, która chrześcijaństwu przysporzyła tyle zaszczytu i zysku: »Do-*

*szło do tego — pisze w epist. 49 — że obojętność naszych kapłanów wobec ubogich poddała bezbożnym Galilejczykom myśl praktykowania dobroczynności, przez co utrwaliли swoje przewrotne dzieło pokrywając się tymi szalami cnoty... Tym, co tak prędko rozszerza ich naukę, jest ludzkość wobec obcych, troska o uczciwe pogrzebanie zmarłych i jawna świętość ich życia»“ (Cz. II, s. 18). W Literaturze greckiej prof. Sinko postać Juliana, tak często gloryfikowana przez niektórych myślicieli, sprowadzona została do właściwych wymiarów: „*Filozofowie XVIII w., wrogo usposobieni dla Kościoła, idealizowali Juliana, jako rzekomego sceptyka, wrogą wszelkiej nadnaturalności, wszelkiego zabobonu, wolnomyśliciela tolerancyjnego dla wszystkich i niesłusznie oczernianego przez chrześcijan. Taki Portret pióra Woltera może starczyć za cały wiek. Nie chcieli przy tym ci głosiciele oświecenia pamiętać, co cesarz napisał w inwektywie na cynika Herakliusza (or. 7.20): »Wszystkim, którzy pytają, czy bogowie istnieją, i wątpią o tym, nie należy odpowiadać, lecz ścigać ich, jak dzikie zwierzęta, ani o tym, że ten rzekomy wolnomyśliciel był po prostu dewotem, który krwawą ofiarą witał Heliosa wschodzącego i żegnał zachodzącego, a wieczór składał ofiary demonom nocy, przy czym sam nosił drwa i własnoręcznie otwierał zwłoki ofiar, by w trzewiach szukać wróżby. Jakże ten rzeczywisty Julian Libaniosa różni się od Wolterowego!«*“ (Cz. II s. 27 ns.) — Jakże różni się też — dodajmy — od współczesnych sobie świątliwych chrześcijan, jak Grzegorz z Nazjanzu czy Bazyli Wielki, którzy, dalecy od chęci ścigania tych, co nie wierzyli w ich Boga, „jak dzikie zwierzęta“, szukali u nich prawdy o życiu i człowieku, uczyli się od nich wszystkiego, co mogło im zapewnić lepsze poznanie objawionej przez Boga prawdy, owe Pawłowe „wzniosłe poznanie Jezusa Chrystusa Pana“. Nikt nigdy nie obdarzył ich i nie obdarzy mianem wolnomyślicieli, ale też nikt nie zaprzeczy, że w ich posta-*

wię wobec spraw ludzkich był głęboki humanizm, godny naśladowania dla chrześcijan wszystkich czasów.

Z III tomu *Literatury greckiej* prof. Siniki, poprzez wiele szczegółowych i specjalistycznych zagadnień historyczno-literackich, przeziara autentyczny obraz tego

chrześcijańskiego humanizmu, skreślony ze stanowiska historyka literatury greckiej, który napotkawszy go w kręgu przedmiotów swego zainteresowania docenił jego wagę i dał temu wyraz w swoim dziele.

Juliusz Domański

ŚWIAT KSIĄŻEK MŁODEGO ŻEROMSKIEGO

STEFAN ŻEROMSKI, *Dzienniki* t. I, 1882—1886, „Czytelnik“, Warszawa 1953.

Dzienniki t. II, 1886—1887, „Czytelnik“, Warszawa 1954.

Żeromski, już jako uczeń gimnazjum, posiadał stale uzupełniany własny księgozbiór, o czym świadczą notatki w *Dziennikach*¹, a pisze o tym W. Borowy i koleżdy pisarza w *Księdze Kielczan*.² Nie znajdujemy jednak spisu czy katalogu tych książek w zachowanym zespole *Dzienników*, w którym Żeromski podaje przecież dokładne zestawienia swoich prób pisarskich (według tytułów i w kolejności chronologicznej).

Sądząc z dochowanych wypowiedzi kupował książki stosownie do ich treści czy wartości artystycznej, nie ze względów bibliofilskich. Tytuły odnotowanych lub omawianych książek pozwalają wnioskować, iż powieść i poezja absorbowały au-

tora w okresie kieleckim prawie w jednakowym stopniu (z pewną nadwyżką na rzecz powieści), że następne miejsce zajmowały w jego zainteresowaniach dramaty, dalej historia literatury z krytyką literacką, następnie dzieła historyczne wraz z pamiętnikami (tych ostatnich najwięcej), potem dzieła filozoficzne, następnie publicystyka.

Rzecz znamienna, że spotykamy znikoma ilość dzieł z dziedziny nauk społecznych, którymi w okresie rozkwitu twórczości Żeromski tak głęboko będzie się interesował; można by wysnuć przypuszczenie, oparte na wypowiedziach młodego pisarza, iż społecznik narodził się w nim nie z lektury, ale z obserwacji życiowych, przede wszystkim z obserwacji stosunków na wsi. Pierwiastek społeczny, tak charakterystyczny dla pisarstwa autora *Przedwiośnia*, przy przeglądzie książek z czasów kieleckich wystąpi w pełni do-

¹ Część pierwsza *Dzienników* Żeromskiego obejmuje czasy pobytu pisarza w gimnazjum kieleckim w latach 1882 — 1886, w klasie szóstej, siódmej i ósmej. *Dzienniki* z tego okresu ujęte zostały w dziewięciu tomikach, z których cztery zaginęły. Dwanaście następnych tomików objęło czasy od września 1886 r. do 11 października 1890 r. — z pobytu Żeromskiego w Warszawie i w różnych miejscowościach na guwernerce.

Dzienniki kieleckie datowane są od 19 maja 1882 r. do 13 sierpnia 1886 r. Cztery zaginione tomiki z tego okresu (od kwietnia 1884 do maja 1885 i od października 1885 do maja 1886 — tomiki IV, V, VII i VIII), obejmujące razem jeden rok i dziesięć miesięcy, stanowią poważną lukę

dla poznania życia i myśli młodego, próbującego już wtedy sił pisarskich, Żeromskiego.

² Podstawowe wiadomości o zainteresowaniach czytelniczych Żeromskiego zawiera rozprawa Wacława Borowego pt. *Żeromski i świat książek* („Przegląd Współczesny“, lipiec, 1926), natomiast wzmianki o bibliotekach i książkach, znajdujące się w *Szyzyfowych pracach* oraz informacje na ten temat w *Księdze Kielczan* są mniej instruktywne, ponieważ dostarczają wiadomości *ex post*. Prócz tego wiadomości z *Szyzyfowych prac* mają ścisły związek z koncepcją ideowo-artystyczną powieści, a informacje *Księgi Kielczan* opierają się na niezbyt pewnych wspomnieniach kolegów pisarza sprzed wielu lat.

piero przy omawianiu jakości czytanych powieści, poezji i dramatów; nie posiadał on jednak jeszcze podbudowy w studiach naukowych.

Intensywność czytelnicza autora *Dzienników* nie ustawała nawet w ostatnim roku pobytu w gimnazjum, w klasie ósmej, gdy prawie całkowicie zarzucił własne, przedtem b. liczne, próby pisarskie.

W. Borowy, zajmując się światem książek w powieściach, dramatach, utworach publicystycznych i w korespondencji Żeromskiego, tylko ubocznie mógł potrącić o czasy młodzieńcze pisarza, ponieważ z *Dziennikami* spotkał się dopiero w kilkanaście lat po napisaniu swej rozprawy na ten temat. Na ogół kierunki zainteresowań czytelniczych Żeromskiego, pokazane przez Borowego, są te same, które przejawiały się w młodości pisarza, znaczne jednak miejsce u dojrzałego pisarza znajdują dzieła ekonomiczne, słownikarskie, językoznawcze, przyrodnicze, filozoficzne i religioznawcze. Zainteresowania te zrodziły się w okresie pracy Żeromskiego w bibliotekach Muzeum Raperswileńskiego i w Bibliotece Zamoyskich w Warszawie, na tle ustabilizowanej już świadomości artystycznej i ideologicznej (wtedy też stał się on zamilowanym bibliofilem).

Operując danymi z wczesnych nowel i z *Syzyjowych prac*, Borowy podaje znaczną ilość przypuszczalnych lektur Żeromskiego, które potwierdzają teraz *Dzienniki* z czasów kieleckich. Do lektur tych należą: *Historia literatury angielskiej* Taine'a, poezje Konopnickiej, Mickiewicza i Słowackiego, *Historia powstania listopadowego* Mochnackiego pamiętniki z r. 1831 i 1863, broszury polityczne i współczesne dawniejsze pisarze staropolscy, szczególnie z XVI w., *Boska Komedia*, dramaty Szekspira, powieści W. Hugo, pisarze rosyjscy (z biblioteki gimnazjum kieleckiego).

Do najciekawszych uwag Borowego, potwierdzonych przez *Dzienniki*, należy informacja o roli lektury Buckle'a i Spencera. Żeromski wspomina często nazwiska Buckle'a, Spencera i Drapera w swo-

ich notatkach, a Borowy pisze na temat tych autorów następująco: „*Pierwsze objawienie tej idei* (idea postępu i cywilizacji, przyp. mój — F.A.) *dała pewno Żeromskiemu, tak jak to przedstawiają «Syzyjowe prace», książka Buckle'a... upojenie dziełem angielskiego materialisty nie miało trwać długo... Przeminał i zapal dla wspomnianego w pierwszych utworach Spencera... ale na zawsze pozostała z dzieł pozytywistów w umyśle Żeromskiego idea cywilizacji i postępu, pozostała w nim też do końca życia uwielbienie nauki»*.”³ Ostatni wniosek Borowego jest słuszny, wymaga tylko uzupełnienia, że *Dzienniki* z okresu warszawskiego (r. 1886, 1887) świadczą o niesłabnącym w tym czasie wpływie Spencera na młodego pisarza.

Trafnie również wskazuje Borowy na urzekającą rolę lektury wielkich romantyków, szczególnie Mickiewicza, w czasach kieleckich⁴ (także i w warszawskich, przy coraz bardziej krytycznym stosunku do społecznej postawy Krasińskiego — przyp. mój F.A.). Borowy podaje również, że do najczęściej cytowanych autorów w twórczości Żeromskiego, obok Mickiewicza, należał Szekspir. *Dzienniki* kieleckie świadczą też, że Szekspir należał do najwcześniejszych zainteresowań przyszłego autora dramatów.

Tutaj także należy wymienić często cytowanych klasyków: Homera, Cyserona, Horacego i innych, których młody Żeromski traktował nie tylko jako autorów szkolnych, obowiązkowych, lecz ze szczególnym zamilowaniem. Świadczą o tym i fragmenty *Syzyjowych prac* mówiące

³ W. B o r o w y, *Żeromski i świat książek*, „Przegląd Współczesny”, lipiec, 1926, s. 14.

⁴ „Kielecki poeta” wspomina lub cytuje Mickiewicza 32 razy zawsze z największym wzruszeniem i entuzjazmem. Kult ten, jak wiemy, został na zawsze. Słowackiego cytuje lub wspomina pisarz w okresie kieleckim 59 razy, prawie zawsze przy omawianiu dramatów. O Krasińskim spotykamy wzmianki 35 razy, głównie o *Nieboskiej*, *Irydionie* i *Psalmach*.

o gruntownym wykształceniu klasycznym ówczesnej młodzieży kieleckiej klas starszych, zajmującej się lekturą klasyczną nawet na zebraniach kółek samokształceniowych, na których również gorąco dyskutowano o poezjach Puszkina i Lermontowa. Wiemy to z *Syzyfowych prac* i z *Dzienników kieleckich*, a dowodem zainteresowań Żeromskiego poezją rosyjską są przekłady Lermontowa zamieszczone w pamiętnikach. Charakterystyczne było również zainteresowanie Żeromskiego poezją ukraińską i czeską, oraz słowacką, co znalazło wyraz w przekładach Szewczenki, Vajansky'ego i *Rękopisu Królowadworskiego*.

Z Mickiewicza czytano wszystko, a najbardziej cz. III *Dziadów*, *Konrada Wallenroda*, *Redutę Ordona* i inne utwory zakazane.

Cytat z poezji Romanowskiego w ustach Biruty z *Syzyfowych prac* nie znajduje potwierdzenia w *Dziennikach*, nie znaczy to jednak, by nie znajdował się on w którymś z zaginionych tomików. Wiadomość z *Księgi pamiątkowej Kielczan* (1925), podana przez Borowego, iż Żeromski jako uczeń VI klasy „z *«Jeruzolimą Wyzwoloną» Tassa nie rozstawał się wcale*“, nie znajduje potwierdzenia w zachowanych *Dziennikach*, możliwe, że należy ona do *licentia poetica* jednego z kolegów pisarza. To samo można powiedzieć o Shelleyu i Keatsie figurujących w *Syzyfowych pracach*, ale z którymi nie spotykamy się w *Dziennikach kieleckich*. Tu już mógł działać *licentia poetica* samego pisarza, tworzącego po latach obraz Kielc-Klerykowa.

Borowy cytuje wiele wypowiedzi Żeromskiego na tematy religijne i biblijne, wskazujące duże odczytanie pisarza w tych zagadnieniach, natomiast pamiętnik kielecki notuje b. niewiele tego rodzaju książek, chociaż przez pewien czas młody autor silnie przeżywał wzruszenia religijne. Trafnie zauważył Borowy, iż „Żeromski miał wielki sentyment dla Vigny'ego”. Istotnie znajdujemy nazwisko Vigny'ego

i tytuł jego utworu (*Chatterton*) w *Dzienniku kieleckim*.

Ostateczna konkluzja Borowego, określająca stosunek Żeromskiego do świata książek w jego twórczości, może być w całości zastosowana także i do czasów młodości, bo w *Dziennikach* mamy setki przykładów stwierdzających, że „Żeromski, nawet tworząc, czytelnikiem być nie przestaje; te jego powoływania się na cudze słowa, przypominanie cudzych obrazów to jakby chwile schodzenia ze stanowiska twórczego na czytelnicze; kiedy o tym, o czym myśli, przypomina sobie słowa czyjeś i słowa te go zachwycają, w zachwycie i pokorze wplata je do słów swoich, jakby szukając dla siebie konfirmacji, a przecież wiemy, że jego wielkiemu, oszalałemu bogactwu słownemu — najmniejszej mierze tego nie było potrzeba, że, gdyby większą nawet część tych cytat usunąć z jego dzieł, nie byłoby to dla nich żadnym uszczerbkiem. Jest to jeszcze jeden, a najwymowniejszy może z dowodów nierozrwalnego związku tego wielkiego poety życia ze światem książek, w których od młodych lat ukochał relikwie narodowej przeszłości, pomniki i nadzieje cywilizacji, siedlisko niewystawionego czaru, «rozkosz umysłu i pociechę serca».”⁵

Habent sua fata libelli — traf zrzucił, że właśnie w ręce Borowego dostały się rękopisy *Dzienników*, i że on pierwszy wypowiedział o nich swoje naukowe słowo, nie doczekał się jednak, niestety, ich wydania książkowego.

Z głodu wiedzy i z pasji życia, które chciał Żeromski w trudzie przekształcić na lepsze, na niepodległe dla narodu, na wojnę dla człowieka pracy — zrodziła się ta systematyczna wierność dla książek mądrych i pięknych. Lektura młodego (i późniejsza) Żeromskiego była zachłanna, ale nie przypadkowa. Krytycyzm czytelnicy dostrzegamy u autora *Dzienników* już w latach najwcześniejszych. Wiemy z przeglądu ogólnego, jakie kierunki wiedzy go

⁵ W. B o r o w y, dz. cyt., s. 33.

interesowały. W obrębie tych wybranych działów istotnie pochłaniał mnóstwo książek, ale je od razu segregował według własnych, coraz bardziej wyrazistych kryteriów; na ogół nie spotykamy sądów bez uzasadnienia, nawet w tych wypadkach, gdy autora ponosi zachwyt lub ostre niezadowolenie.

Naturalnie, że z lekturą i sposobami reakcji na nią wiąże się, przy drapieżnej chłonności życia, określony stosunek do poszukiwanych zasad teoretyczno-estetycznych tworzenia i do praktycznego ich zastosowania w licznych próbach pisarskich okresu kieleckiego oraz w mniej już licznych, ale za to w coraz bardziej wartościowych próbach okresu warszawskiego. W stosunku do własnych prób pisarskich zachowuje autor, jeżeli nie zaraz, to po bardzo krótkim czasie, dystans krytyczny, niewątpliwie ćwiczony na lekturze naukowej i beletrystycznej.

W okresie kieleckim pozostaje Żeromski pod wpływami Bema i wyznawanej przez niego estetyki pozytywistycznej, ale nawet w tym czasie kult wielkich romantyków wywołuje w nim sprzeciw wobec zasad pozytywistycznego pisarstwa. Niebawem zapozna się z estetyką naturalizmu (od r. 1884) i długo będzie omamiony jego pozornymi cechami realistycznymi, przyjmując prawdziwość wycinkową zą obiektywizm. Wczytywanie się w pceję wielkich romantyków polskich, rosyjskich i francuskich, oraz w powieści Kraszewskiego, Jokaia, Jeża, Turgieniewa i Prusa, a z dramaturgów — w Szekspira, przyczyni się do bliższego sprecyzowania własnego stanowiska pisarskiego, które określi jako postawę „romantycznego realizmu”. Droga ta jednak była długa i żmudna zarówno w próbach twórczych, jak i w sformułowaniach teoretycznych.

Wszystkie kierunki zainteresowań czytelniczych Żeromskiego występują wyraziście od razu w pierwszym zeszycie *Dzienników* (od 19.V.1882 do 15.XI.1882). Dominuje w nim zachwyt nad poezją romantyczną i pasja powieściowa, a obok tego zainteresowanie pamiętnikarstwem

i dziełami historycznymi. Najwcześniej notuje Żeromski swoje uwagi o liryce i dramatach Słowackiego, cytując wiele z pamięci (*Grób Agamemnona*, hymn *Bogurodzica*, ustępy z *Marii Stuart* i *Ojca zadżumionych*), następnie o Ujejskim, cytując *Maraton* i *Czarny szal* (z repertuarem tych utworów często występował jako deklamator w gronie koleżeńskim). Poczesne miejsce zajmuje twórczość Szewczenki, którym interesuje się na tyle poważnie, że przekłada wiele *Dumek* tego ukraińskiego poety. Krasińskiego zaczyna poznawać od powieści historycznych (*Agay-Han*) i od lektury *Nieboskiej*.

Wiedzę o przeczytanych utworach poetyckich uzupełnia studiami historyczno-literackimi (Wiszniewski, Chmielowski, Bełcikowski), co wskazuje, iż nie zadowalał się tylko przeżywaniem poezji, ale ustawiał się wobec niej poznawczo. Można przypuszczać, że działał tu wpływ dydaktyczny Bema, o którym w tym czasie mówi zawsze z największym entuzjazmem. Pod wpływem Bema studiuje *Rękopis Królowodworski* i *Zieionogorski* Hanki, co razem z lekturą Szewczenki daje specjalny obraz zainteresowań literaturą pobratymców słowiańskich. W twórczości Szewczenki urzekała go wielka miłość wolności i liryczne nastroje.

Lubuje się poezją Syrokomli i Lenartowicza, gawędziarską prostotą ich utworów, która znajdzie dalekie echa w późniejszych powieściach. Z Mickiewicza cytuje *Sonet* *Krymskie*, *Dziady* i *Konrada Wallenroda*, ogólnie jednak pierwszy zeszyt *Dzienników* jest raczej pod znakiem Słowackiego.

Powieści czyta dużo, najwięcej Kraszewskiego, dokonując dłuższych wypisów i notując obszerne uwagi krytyczne. Szczególnym zachwytem przejęła go *Łza w niebie* i *Powieść bez tytułu*. O *Łzie w niebie* tak pisze: „*Jakież to cudne, prześliczne! Ileż tam fantazji poetyckiej, nie natchnienia, nie z ziemi pochodzącego! Kraszewski jest poetą.*” Zatem młody czytelnik wymaga od powieści poetyckości, rys to znamieny. *Powieść bez tytułu*

nazywa niedościgłym ideałem dla siebie: „*Całe życie moje ze wszystkimi jego odzieniami, ze wszystkimi bólami i dniami szczęścia wlane na te karty. Więc ja nie jestem dziwakiem i szaleńcem, bo istnieje cała kasta podobnych do mnie.*” Uwaga ta oznacza, iż w Kraszewskim szukał i znajdował odpowiedź na pytanie o własnym powołaniu pisarskim, zbudzonym już podczas pobytu w kl. VI gimnazjum. Naiwny zachwyt nad Kraszewskim, pełen wykrzykników, ma więc źródło czysto osobiste i świadczy o wpływie tego pisarza na własne próbki twórcze (*Powiatki bez tytułu*).

Nieco inaczej już patrzy autor *Dzienników* na powieści M. Jokaia i Kaczkowskiego. Jokai pociąga go siłą buntowniczą, obrazami walk o wolność i sprawiedliwości społeczną (pomysł szklanych domów), a Kaczkowskiego *Murdelio* wręcz mu się nie podoba. „*Coś nienaturalnego, coś strasznie niewyraźnego w powieści tej i nic więcej, w ogóle myśli żadnej wydatniejszej nie dostrzegłem.*”

Jest to konkretne żądanie wielkiej idei w powieści; gatunek ten „*winien dawać prawdę o życiu.*” Wczesna to zdobycz młodego czytelnika, pierwsze pragnienie obrazów prawdziwych, ale z romantyczną mocą wołania o zmianę.

Pragnienie służenia wielkiej idei patriotycznej i społecznej zwraca młodego pamiętnikarza ku poznawaniu przeszłości z ksiąg, a współczesności — z życia otaczającego. Studiuje więc Lelewela, Kronikę Thietmara (według wskazówek Bema), Iłowajskiego, Woskresienskiego, Szajnochę, Berga, Bobrzyńskiego, Smolkę, J. Moraczewskiego, K. Niesieckiego i innych historiografów oraz pamiętnikarzy. Wybór tych nazwisk wskazuje, iż szuka tam wiadomości źródłowych dotyczących genezy powstania państwa polskiego, przyczyn jego rozwoju i upadku oraz dziejów powstań narodowych (*Wspomnienia* W. Goczałkowskiego z 1831 r., pamiętniki z 1863 r.).

Książki te dają mu możliwość określenia roli pokolenia współczesnego na tle dziejowym, ale wywołują jednocześnie potrzebę naukowej podbudowy poglądu na świat — dlatego znajdujemy już w pierwszym zeszycie pamiętnika szereg dzieł filozoficznych i kulturoznawczych.

Pod tym względem staje się młody autor odbiorcą najbardziej podówczas rozpowszechnionych książek H. Struwego (*O teorii poznania, Wstęp krytyczny do filozofii*), Drapera (*Mistoria rozwoju umysłowego Europy*), M. Wiszniewskiego (*Charaktery rozumów ludzkich*), Libelta (*Estetyka, O miłości Ojczyzny, O odwadze cywilnej*), ks. Stojałowskiego (*Doktryny ultramontańskie*).

Jest to, jak widzimy, mieszanina filozofii idealistycznej w stylu heglowskim z filozofią pozytywistyczną, przy pobieżnych zainteresowaniach religioznawstwem. Zatem już w pierwszym zeszycie pamiętnika ukazuje się wyraźnie przyszły „*romantyk w kapeluszu pozytywisty*”, jak nazwie siebie w okresie warszawskim.

Publicystyka literacka, którą czytał w tym czasie z przygodnie otrzymywanych czasopism, dopełniała poszukiwaną wiedzę o współczesności. Warto zaznaczyć, że często nie godził się, a nawet przeciwstawiał wąskim kręgom małych spraw, które tam podnoszono do rzędu najważniejszych; nie widział w nich wielkiej idei, której był głodny, nadchodziły bowiem czasy Hurki i Apuchtina, okres ciężkiej, brutalnej rusyfikacji i rozplenienia się ugodowości wśród polskich warstw posiadających.

Zeszyt drugi pamiętnika kieleckiego (od 16.XII 1882 r. do 1.IX 1883) wykazuje zwiększoną intensywność czytelnictwa, zmniejszenie zainteresowań filozofią i literaturą staropolską oraz narodów słowiańskich, rozszerzenie lektury obcej, zachodnio-europejskiej, niezmiennie zainteresowanie poezją romantyczną polską i obcą, znaczne powiększenie lektury w zakresie pamiętnikarstwa oraz w dziedzinie powieści współczesnej, wzmożenie zaintereso-

wań sztuką dramatyczną (na ten czas przypadają pierwsze próby dramatyczne Żeromskiego); b. rzadko już trafiają się książki o tematyce religijnej czy kościelnej. Uwagi nad książkami mają w tym czasie charakter coraz bardziej intelektualny, są mniej emocjonalne, ale zawsze wyrażają głębokie przeżycie.

Z romantyków najwięcej czyta teraz Krasińskiego, powtórnie *Nieboską* i *Irydioną*, *Psalm przyszłości* przepisuje w całości, naśladuje w dzienniku poetę z *Nieboskiej* nawet stylem podobnym; mniej często wspomina i cytuje Słowackiego, ale za to ze specjalnym zwróceniem uwagi na *Kordiana* i *Lillę Wenedę* oraz *Podróż na Wschód*; rzadko mówi o Mickiewiczu i tylko o *Konradzie Wallenrodzie*, do którego wraca kilkakrotnie, cytując znaczne ustępy z pamięci. Jeżeli dodamy do tego Malczewskiego, Goszczyńskiego i Ujejskiego, obok dzieł romantyzmu obcego, jak Lermontowa, Goethego, W. Hugo i de Vigny'ego, to okaże się, że tą lekturą wstępuje Żeromski w okres krystalizacji postawy romantycznej na modłę byroniczną — poety dla świata, ale nie ze światem. Może nawet w związku z tym czyta, badając tzw. „guz poczty”, książkę W. Noskowskiego pt. *Fizjognomika i frenologia*.

Ale wciąż nie daje mu spokoju historia i — współczesność. Do historii sięga różnymi drogami, przez dzieła naukowe, pamiętniki i utwory literackie. Dostrzegamy specjalne zainteresowanie dziejami Kościuszki, wyzyskane później obszernie w *Popiołach*. Czyta pamiętniki gen. Zajączka (*Historia rewolucji 1794 r.*), zestawiając je z Iłowajskiego *Sejmem grodzieńskim* i Falkensteina *Życiorysem Kościuszki*. Licznymi notami opatruje dramat L. Anczyca *Kościuszko pod Racławicami*. Przegląda *Wspomnienia z czasów Królestwa Warszawskiego i 1831 r.* Leona Dembowskiego i dzieło T. Korzona pt. *Historyk wobec swego narodu i ludzkości*. Jak widać, w dziedzinie historii przeszedł teraz Żeromski do okresów specjalnych (koniec XVIII i początek XIX w.); z poprzed-

nich zainteresowań ogólnych i dotyczących początków państwa polskiego pozostał jednak i w tym czasie lektura Długosza.

2 marca 1882 r. Bem powiedział Żeromskiemu — uczniowi na podstawie przedstawionych mu prób pisarskich: „Znać, że będziesz pisał”, ale nakazał jednocześnie pracę naukową, szkolną, ze wszystkich przedmiotów. Uczeń boryka się z matematyką i powoli uznaje jej znaczenie dla wykształcenia intelektualnego.

Młody autor ponawia próby pisarskie, wytrwale znosząc krytykę profesora. Zanurza się głęboko w powieść współczesną, równoległe i jednocześnie z lekturą romantyków i dzieł historycznych.

W drugim zeszytcie pamiętnika już rzadko pojawia się nazwisko Kraszewskiego i Kaczkowskiego, natomiast często ukazuje się Sienkiewicz, Jokai, W. Hugo, Jeż i Orzeszkowa. Nie ma wzmianki o Prusie, który już powszechnie w tym czasie był znany. Jak się okazuje, odległość od Warszawy do Kielc w owych latach była znaczna. Przebył ją jednak szybko Sienkiewicz — już w lutym 1883 r. — aby trafić do stancyjki „klerykowskiego” poety. Uderzył jego wyobraźnię i porzucie piękna nowelami *Przez stepy, Orso, Za chlebem*, potem, w marcu tegoż roku, nowelami *Hania* i *Stary sluga*.

W obydwu zeszytach, prócz zachwytu, mamy uzasadnienie czaru słowa Sienkiewicza i idei jego nowel. W artyzmie Sienkiewicza widzi młody kandydat na powieściopisarza (notatka z 29.II.1883) nową gwiazdę pisarską w Polsce. Kontynuuje właśnie wtedy rozpoczętą wcześniej własną *Powieść bez tytułu*, do której dał mu impuls swego czasu Kraszewski. W maju 1883 r. jeszcze raz zapisuje cytaty z *Hani* oraz świeżo odczytanych: *Listów z podróży*. A gdy w tym samym czasie został olśniony przez *Nędzarzy* (tak!) i *Rok 1793* W. Hugo — praca nad własną powieścią staje się coraz bardziej męcząca, bo krytyczna, choć zawsze z zapalem podejmowana po nocach. Pisząc o *Hani* planuje drogi własnej twórczości, karmio-

nej lekturą Sienkiewicza („Cześć Ci, miszku Henryku!”). Blakną mu teraz i płowieją dotychczasowe wrażenia z Kraszewskiego i Kaczkowskiego. Z *Listów z podróży* wypisuje partie tzw. panteistyczne w opisach przyrody w Ameryce. Wypada to w czasie, gdy zaczyna po raz pierwszy przeżywać kryzys religijny, i łączy się ze studiami nad charakterem (Smiles), przy czym zachwyca go ludowa pieśń religijna *Święty Boże, Święty mocny*, (24.VI.1883), na tle ogólnego zainteresowania pieśnią ludową (np. *pieśni grabiarek* 3 i 8.VII.1883).

Do bardzo ciekawych należy spotkanie pamiętnikarza z twórczością Orzeszkowej. Czytał już dawniej niektóre jej nowele, ale teraz zatrzymał się specjalnie nad opowiadaniem *Widma* (24.VII.1883), które nazwał „karykaturą wzniosłych idei”. Sąd ten można dziś uważać za prekursor-ski, Orzeszkowa bowiem pomieszała tutaj nihilizm z socjalizmem. Sąd ten tym bardziej zadziwia, że w tym czasie Żeromski na ogół nie odróżniał socjalizmu od „narodnictwa”.

Pasjonując się poezją i powieścią oraz wielkim dramatem romantycznym, autor drugiego zeszytu pamiętników nie zapomina o studiach historyczno-literackich i językowych, robi wyciągi z A. Kułicz-kowskiego (*Zarys dziejów literatury polskiej*), ze *Stylistyki* K. Mecherzyńskiego i z *Gramatyki* Małeckiego oraz czyta artykuły krytyczno-literackie w „Ateneum”, kontynuując w ten sposób pracę naukową nad historią literatury, językiem i stylem, na razie bez formułowania własnych myśli teoretyczno-literackich. Książki filozoficzne prawie zupełnie znikają ze stoł-ka Żeromskiego w tym czasie — schematyczność ówczesnej filozofii pozytyw-istycznej mało go widać pociągała. Warto jeszcze zaznaczyć, iż z zamilowaniem (nie tylko z obowiązku szkolnego) zachwyca się Ciceronem, marząc przy tej lekturze o sławie jako nagrodzie cnoty i podziwając krasomówstwo rzymskie.

W następnym, trzecim zeszycie (2.IX.1883 do 1.IV.1884) znowu widzimy prze-

grupowanie zainteresowań czytelniczych, ale wciąż w obrębie tych kierunków, które wystąpiły na początku *Dzienników*. Okres ten należy do ciężkich przeżyć osobistych Żeromskiego: śmierć ojca (22.IX.1883), wiele trudności szkolnych w nauce, wzrost wątpliwości religijnych, zakończony zwrotem do uczuciowego ateizmu. Ten przełom religijny nastąpił między październikiem 1883 r., a lutym 1884 r. w czasie studiów nad dziełami Buckle’a, oraz nad *Dumania-mi pesymisty* Świętochowskiego.

Czas ten zaznacza się również małą aktywnością w próbach pisarskich i wypełniony jest tylko marzeniem o napisaniu tragedii.

W związku z procesami religijnymi czytał Żeromski Ewangelię i Tomasza à Kempis *O naśladowaniu Chrystusa*; działo się to jeszcze przed zajęciem się Świętochowskim i Buckle’em.

W porównaniu z okresem poprzedniego pamiętnika spotykamy teraz daleko mniej lektury poezji, bo tylko Słowackiego (*Hymn o zachodzie słońca* — „mój uko-chany”) i Byrona (*Kain*), prócz tego Sy-rokomli (*Orszak pogrzebowy*) i poezje L. Sowińskiego, jednak uwagi autora poja-wiają się wyłącznie przy Słowackim.

Szerokim za to strumieniem płynie lek-tura powieści i — o dziwo — znowu Kraszewskiego, czasem po 3—4 książki w cią-gu tygodnia przy stałej wierności dla Jo-kaia (*Czarne diamenty* czyta już po raz dziesiąty — 6.XI.1883) i W. Hugo (*Pracownicy morza*).

Największe zainteresowanie przejawia teraz Żeromski książkami historycznymi i pamiętnikami oraz sprawami kultury i li-teratury Słowian, jednak literaturą rosyj-ską nie zajmuje się więcej, niż to było wy-magane w programie gimnazjalnym (Puszkina, Gogola). Z działu historii wraca znowu do kroniki Thietmara i Ibrahima-Ibn-Jakuba, do Naruszewicza, Leleweia, Szujskiego, zabiera się również do histo-rii Rosji Łusznikowa, Karamzina i Kosto-marowa.

Z pamiętników zaczytuje się w W. Przy-borowskiego (Sulimy) *Wspomnieniach*

własnych z 1863 r., gdzie znajduje życiorysy wodzów powstańczych: Bosaka, Chmielińskiego, Padlewskiego, Zawiszy i innych. Wiadomości te spożytkuje później w utworach o tematyce powstaniowej. Wiadomo, że już od kolebki zrósł się z atmosferą walk i klęsk 63 r. na podstawie opowieści matki i bliskich, w rodzinnych Ciekotach.

Studia nad historią Rosji, nad dziejami Polski i Litwy (Lelewel), nad początkami Polski i nad powstaniem styczniowym są dalszym ciągiem (nigdy nie ustającym) badań przyczyn upadku Polski i walk wyzwoleńczych. Do najciekawszych objawów czytelnictwa Żeromskiego w tym czasie należą sprawy słowiańskie. Wraca *Rękopis Królowodworski* (w przekładzie L. Siemińskiego), pojawia się Szafarzyk, badacz języków Słowian, długo leżą otwarte karty *Historii literatur słowiańskich* Pypina i Spasowicza, J. K. Irećka *Historia Bułgarii*, Pypina *Historia literatury czeskiej*, Swetozara Hurbana Vajansky'ego *Tatry a moře*, Jacko Krala — liryki z 1848 r., a wszystko na tle studiów nad literaturą powszechną, szeroko teraz uwzględnianą przez dwudziestoletniego czytelnika (Radliński i Kaszewski *Dzieje literatury powszechnej i Biblioteka najcenniejszych utworów lit. europejskiej* Lewentala).

Ogólnie można powiedzieć, iż młody Żeromski w końcu 1883 i na początku 1884 r. ustawia się wobec kultury Słowiańszczyzny i Europy na odcinku historycznym i literackim, a zamiłowania słowiańskie posuwa do nauki języka czeskiego i słowackiego, z którego przekłada Vajansky'ego (znajdujemy wspomnienie o tym pisarzu w *Syzyfowych pracach*). W tym czasie również poczyną się wrażliwość językowa Żeromskiego na języki Słowian zachodnich i południowych. Czy nie miało to jakiego związku z wpływem nowego nauczyciela języka rosyjskiego — nie wiadomo — w każdym razie odzywa się o nim uczeń-Żeromski bardzo pochlebnie (11.IX.1883 r.), a nawet wspomina o założeniu z jego inicjatywy kółka li-

teratury rosyjskiej, na które z zapałem uczęszcza młodzież (to samo mamy w *Syzyfowych pracach*, ale w innym oświetleńiu). Jako skutek tych wpływów można by uznać zbieranie materiałów do powieści o Samonie i do tragedii o Marii Boeckiej, które zamierzał napisać w tym czasie. Ale tuż obok spotykamy się (podobnie jak w *Syzyfowych pracach*) ze wstrząsem przeżytym przy wspólnej koleżeńkiej lekturze III części *Dziadów* i *Reduty Ordona* (14 i 15.III.1884), zapisanej już wcześniej w jednym z poprzednich *Dzienników*.

Wpływy klasycyzmu starożytnej wzmagają się w tym czasie poprzez lekturę tragedii greckiej (Aischylos i Eurypides). Z dzieł krytyczno-literackich mamy w tych latach zaledwie pojedyncze pozycje (Chmielowski).

Od kwietnia 1884 r. do połowy sierpnia 1886 r. zapisał Żeromski, jako uczeń klasy siódmej i ósmej, sześć zeszytów pamiętnika, ale dochowały się tylko dwa: z okresu od 6.V.1885 do 24.X.1885 i od 21.V.1886 do 15.VIII.1886 r. Liczy sobie wtedy pamiętnikarz lat 20 i 21. Zachowane zeszyty z okresu tych, tak ważnych w dojrzewaniu duchowym, dwu lat kieleckich obejmują tylko 9 miesięcy. Dla celów badawczych luki te, w zasadzie bardzo dotkliwe, o tyle są mniej szkodliwe, że zeszyty zachowane dwukrotnie przegradzają te, które zaginęły; dlatego zeszyt w wydaniu czwarty, a w kolejności autora VI i zeszyt w wydaniu piąty, a w kolejności autora IX, stanowią dość miarodajne źródło, pozwalające się domyślać właściwej drogi rozwojowej w dziedzinie zamiłowań czytelniczych i ich roli w ówczesnym życiu Żeromskiego.

Okres ten cechuje wzrost buntowniczego wolnomyślicielstwa i pogrążenia się w bujnym, pełnym werteryzmu i zmysłowości uczuciu ku zamężnej siostrze macochy, co wpływa nawet na roczną przerwę w próbach literackich, nie zmniejszając jednak pasji czytelniczej. Pobyt na wsi w Świeradowicach, w lecie 1885 r., ogrom-

nie powiększa sferę doznań z życia przyrody kieleckiej i z życia wsi oraz dworu, ze specjalnym uczuleniem na kontrasty społeczne, co znajdzie wyraz w wielu fragmentach pamiętnika, zasługujących na nazwę artystycznych (trafiały się takie partie i w zeszytach wcześniejszych).

Lektura tego czasu krystalizuje się coraz wyraźniej wśród określonych problemów, a dopiero w zależności od nich wybór gatunków literackich i dzieł naukowych. Szczególnie publicystyka cieszy się teraz zainteresowaniem pamiętnikarza (stałe czyta „Prawdę” Świętochowskiego i „Niwę”). Całość tej lektury jest bardzo wyraźnie nastawiona na współczesność i na zainteresowania psychologiczne. Prawie zupełnie nie spotykamy dzieł historycznych i pamiętnikarskich, nie ma książek filozoficznych ogólnych, zniknęły także tak akcentowane dotychczas zamilowania słowniactwem. Motła wypisane na wstępnej karcie zeszytu 4/VI z Woltera, Brandesa, Renana, Sofoklesa, Napoleona I, Ochrowicza, Sokratesa, Goethego, (*Werther*), K. Węgierskiego, Taine’a, W. Hugo, Schopenhauera, Konopnickiej i Robespierre’a wskazują główną problematykę, nad którą przemyślał w tym czasie. Będzie to problematyka racjonalizmu w konflikcie z problematyką uczuć, zagadnienie tragizmu i pesymizmu, problemat „ja” i społeczność, sprawa walki z przesadami, problem powołania artysty (tutaj typologia poetów).

Poważną rolę w ogólnym nastawieniu czytelniczym tego czasu odegrał Brandes swoją książką pt. *Główne prądy literatury europejskiej XIX wieku* — świadczą o tym liczne i długie cytaty z tej książki oraz uwagi autora pamiętnika. Nawet Buckle’a zaniedbał („*leży nietknięty*”) na rzecz tego krytyka, który się obnosił ze swymi odczytami po całej Europie, wywołując powierzchny ferment umysłowy. Młodemu Żeromskiemu wskazał on, a może tylko usankcjonował, burzycielską drogę do walki z przesadami na rzecz prawdy własnej, a prawdą tą było dla niego nie-

ograniczone prawo do zachłannej miłości erotycznej. Dlatego drapał się w Werthera, którego uzupełniał liryką Heinego („*Ja i Heine mam dość namiętności — namiętności do pięknych kobiet i do rewolucji francuskiej*”) i rozprawą Ochrowicza (*Właściwości charakterów kobiecych*), co także miało związek z jakąś bliżej nie określoną zamierzoną powieścią.

Brandes, Bem, Heine i K. Węgierski pogłębili i tak już ostry antyklerykalizm pisarza; dolewa oliwy do tego ognia W. Hugo (*Historia zbrodni*): „*Idę z czerwona czapką na głowie dalej. Gdy spotkam się ze zdaniem arystokratycznym, wpadną we wściekłość i szyderstwem Węgierskiego płacę procenta. Wiktor Hugo, Konopnicka — to sztandar nasz. Inni niech idą za Krasińskim!*”

Wschodzić teraz zaczyna w świecie książek Żeromskiego Konopnicka, z którą zawsze będzie się uważał za spowinowaczonego duchowo. Jednocześnie jest to już zdecydowane odejście od Krasińskiego i jego hasła: „*Z szlachtą polską polski lud*” („*z zasady nie lubię szlachty*”). W myśl tej postawy konsekwentnie uprawia nadal kult W. Hugo (I.VI.1885 r.), liryki buntowniczej A. Petőfiego i powstańczych powieści Jeża („*czytałem w „Ognisku” życiorys Jeża, życiorys ten zdoła zapalić najbardziej zbutwiałą duszę*”). O nastroju patriotycznym, pełnym gorączki, czynu i poświęcenia, świadczy notatka z powodu zaprzależnej broszury M. Chudziaka, napisanej w związku z pobytem cara Aleksandra III w Polsce: „*Czytałem wczoraj książkę pod tytułem: „Pobył ich carskich mości w kraju Przywiślańskim” przez M. Chudziaka. Chciałbym dostać w ręce tego Chudziaka!*”. Była to wypowiedź charakterystyczna dla pokolenia młodzieży tego czasu, skończyła się cierpliwa, pozytywistyczna ugodość.

Żeromski pisze w tych latach poemat biograficzny pt. *Z historii wrażeń* o charakterze romantyczno-psychologicznym, w którym mieszają się pogłosy sentymentalizmu W. Krüdener z tragizmem Werthe-

ra. Rozmyślając nad własną miłością, przeżywa ją ponownie w poemacie, ale marzy jednocześnie o epice społecznej, chłopskiej („*Jak pisać o chłopie — trzeba Homera!*”).

Spotykamy tu wczesny przejaw znanej potem i stałej antynomii Żeromskiego: kobieta, szczęście osobiste — a obowiązek społeczny.

W zeszycie 4/VI znajdujemy dłuższe wypowiedzi o Orzeszkowej; z *Meira Ezołowicza* daje autor obszerną i trawną recenzję, w której uzasadnia postawę realistyczną autorki i ujęcie epickie przedmiotu w jej powieści. Wreszcie 5.VII.1885 r. znajdujemy pierwszą wzmiankę o Prusie, po przeczytaniu jego nowel, ale jeszcze bez entuzjazmu. Dziwne, że tak późno Prus trafił do Żeromskiego, przecież w tym roku był już autorem *Placówki!*

Pobyt na wsi w Świeradowicach kojarzy pamiętnikarz z *Hanią* Sienkiewicza, przejawiając atawistyczne przywiązanie do wygodnej atmosfery dworku (kompleks cywilizacyjnej zacisznosci dworku mimo wszystko będzie go urzekał wielokrotnie). Na wsi czyta Kraszewskiego (*Barani Kożuszek, Lublana*) i czyni cenne uwagi porównawcze tego pisarza z Prusem i Orzeszkową. Są to zupełnie dojrzałe, przemyślane myśli krytyczne. Siłę Kraszewskiego widzi autor w baśniowości poetyckiej, a Prusa i Orzeszkowej w tym, co nazywamy demaskatorstwem. Píše, że Prus, Orzeszkowa i Sienkiewicz — to nowa literatura, która „*wiedzie i popycha w świat nowy, inny, lepszy, przyszły*”.

Pierwsze obszerniejsze uwagi o Prusie pojawiają się 26.VII.1885 (na wsi): „*Jaki ten bestia Prus ma dowcip — to niech go nie znam! Po prostu czytając jego «Chwilę biejącą» zeskakuję z łóża i siadam na ziemię. A ile zacnych, ile mądrych rad humorysta ten udzielił narodowi, ile mu, śmiejąc się, powiedział prawd... Gdyby dziś zabrakło Prusa — stałaby się wielka luka w prasie naszej. Prus to typ i kwintesencja humoru polskiego... Gdybym kiedy spotkał Prusa, serdecznie bym go ucałował*”.

Na Prusie tedy, Orzeszkowej i Sienkiewicz, ostrzył teraz Żeromski swój oręż pisarski. Zapamiętajmy: na utworach tych pisarzy sprzed 1885 roku! Charakterystyczne, że nie spotykamy reakcji Żeromskiego na *Ogniem i mieczem*, możliwe, że pisał o tej powieści w jednym z zaginionych zeszytów pamiętnika; w każdym razie, jeżeli nawet znał ją, to do niej potem nie wracał, jak to czynił np. w stosunku do powieści Jokaia. W Świeradowicach notuje, że „*w przeciągu dwu lat nie pisał prawie nic*”, prócz próby dramatu pt. *Olga* i dokończenia opowiadania pt. *Fragment z fragmentu... Z historii wrażeń*. Była to właśnie owa opowieść autobiograficzna w stylu werterowskim. „*Za to dużo czytałem...*” píše zaraz po tamtych wyznaniach.

Należy dodać, że pamiętniki z tego czasu (od pobytu w Świeradowicach, lato 1885 r.) stają się coraz częściej prozą artystyczną, w której znajdujemy prawie gotowe fragmenty do przyszłego *Zmierzchu*.

Zapał do książek Jeża wzrasta obok jednoczesnego zachwyty nad dramatami Świętochowskiego (*Aspazja*). Chociaż nie podoba się Żeromskiemu publicystyka Świętochowskiego w zestawieniu z publicystyką Prusa z powodu „*żółci*” redaktora „*Prawdy*”, to jednak o dramatach wypowiada sąd dodatni: „*Wczoraj czytałem «Prawdę» z miesiąca lipca. Wychodzi tam pierwszy dramat historyczny Świętochowskiego pt. Aspazja. Nie zgodzę się nigdy z Choińskim na to, że dramata Świętochowskiego nie mają wartości... Dla mnie są to arcydzieła. Zawsze, czytając bezstronną i sumienną krytykę kierujemy się własną naszą estetyką. Każdy jest do pewnego stopnia krytykiem. Twierdząc z uporem, że akcja dramatów tego autora jest aż nadto widoczną, gdyż zastępuje ją dialog mistrzowski, sokratesowski. Dialog tam jest wszystkim: akcją i wyrazem. Są to utwory sztuki. Pod ich tkaną z pereł szatą mieści się myśl filozofa. Bohaterowie jego muszą mówić, bo mówią tezy i paradoksy. Stąd autentyczny język, co*

proścacy termin p. Choińskiego nazywa klóceniem się bohaterów”.

Przytoczyliśmy dłuższy cytat o Świętochowskim, dlatego, aby pokazać wyostrozony już w tym czasie zmysł krytyczny autora *Dzienników*, umiejętność formułowania i uzasadniania sądów, a także dlatego, że w zestawieniu z dramataми Świętochowskiego, między innymi, oceniał własne próby dramatyczne tego czasu.

Urok błyskotliwego stylu Świętochowskiego i ciętość jego pióra będą działały jeszcze na Żeromskiego-studenta w Warszawie w r. 1886 i 1887, kiedy почина zanikać jego skłonność do pisania wierszy, a ukazują się bardziej oszlifowane próby nowelistyczne i dramatyczne, które wytyczą już na stałe gatunki twórczości przyszłego autora *Opowiadań*.

Po powrocie ze wsi do Kielc (od 24.VIII.1885), na razie jako uczeń ósmej klasy w wieku lat 21 i „szalony” kochanek Heleny, poszukiwać będzie w książkach Ochorowicza wiedzy o psychologii miłości, a przeżywając dramata osobisty zagłębi się w tragedii Sofoklesa, wymachując jednocześnie sztandarem „wolnodumstwa” pod wyraźnym wpływem liberalizmu Świętochowskiego i Ochorowicza. Znowu więc prowadzi gigantomachię racjonalizmu z werterowskim pesymizmem.

W związku z przeżywanym uniesieniem miłosnym, z pobudek czysto osobistych, czyta liryki Lermontowa i dramata *Maskarada*, co nie przeszkadza mu w uwagach krytycznych („*Wiatr szaleje. Czytam Lermontowa. Była to dzielna, twarda, namiętna dusza. Mistrzem słowa nie był, ale znać w nim tchnienie wielkiego poety*”) i w przepisywaniu liryków tego poety w oryginale, bo „*będą mi wkrótce potrzebne*”... oczywiście dla wyrażenia własnych uczuć miłosnych (widać to z treści przytoczonych wierszy). Do Lermontowa będzie wracał w tym roku kilkakrotnie (*Demon*), dogadzał mu bowiem byronizm poety. Trzeba zaznaczyć, że w ogóle czyta dużo literatury rosyjskiej (Puszkina, Gogola, Turgeniewa) w czasie pisania poemata

tu *Z historii wrażeń*. Lektura tych pisarzy rosyjskich należała wtedy do obowiązkowego programu w ostatnich dwu klasach gimnazjum, jednak uwagi Żeromskiego nad ich twórczością idą dalej, niż wymagał tego program szkolny; pamiętnikarz jest oczarowany pięknem tej poezji i — wyrażaniem uczuć, które pomagały mu opisać własne przeżycia miłosne.

Ponieważ przeżywał romans z mężatką, z uczuciem wyzwolenia chwycił się lektury naturalistycznej, którą znalazł w *Damie Kameliowej* Dumasa, a potem w studiach nad Zolą (z drugiej ręki, poprzez artykuły w „Prawdzie”). Pod wpływem tej lektury, dobieranej z pobudek wywołanych intencją osobistą, opracowuje próbkę szkicu naturalistycznego pt. *Pierwszy raz: „Dawno nie zaglądałem na pole beletrystów. Z pewnych pobudek rzucam się niespodziewanie w objęcia naturalizmu... Ja i naturalizm! Jest to zjawisko efemeryczne, dziś tylko mające prawo bytu — z pewnych, powtarzających się pobudek. A więc piszemy szkic powieściowy, małeńki, ale... naturalistyczny”* (1.X.1885). Istotnie: *Pierwszy raz* aż ocieka perwersyjnym naturalizmem tego pokroju, jaki wprowadzili epigoni francuscy, a u nas nieco później Z. Niedźwiecki.

Nie mamy w *Dziennikach* wzmianki, czy młody autor zetknął się z *Wędrowcem* Sygietyńskiego i Gruszeckiego, skąd mógłby bliżej poznać naturalistów francuskich i pierwsze próby naturalistyczne w Polsce. *Pierwszy raz* świadczy o pewnym prekursorstwie Żeromskiego pod tym względem, na szczęście tylko przejściowym, ponieważ wielcy realiści współcześni — Prus, Orzeszkowa, Sienkiewicz i rosyjski Turgeniew — ustrzegli go od tej manieri, która wycisnie jednak piętno na całej twórczości przyszłego autora *Dziejów grzechu*.

Dobrze, że trafił na Turgeniewa, o którym — po zacytowaniu pewnego urywka z powieści *Now* — tak pisze (24.X.1885): „*To (ów cytat), oprócz tego że jest przykładem mistrzowskiego władania ję-*

zykiem, może być małąką admonicją dla pewnego młodego człowieka, wielce podobnego do Niezdanowa, bohatera romanisu «Now» — jednego z najpiękniejszych romansów nowożytniej literatury”.

Chodziło tu o tę myśl Turgeniewa, że „jeśliś refleksjonistą i melancholikiem, to jakżeż możesz być rewolucjonistą? Możesz pisać wierszyki, zagłębiać się w psychologiczne subtelności, ale nie przyjmuj swoich chorobliwych, wewnętrznych nastrojów za męską postawę uczciwego człowieka”. Ten kompleks: miłość a obowiązki działania społecznego doskonale znamy z późniejszej twórczości Żeromskiego. Tu, w r. 1885, znajdujemy jego narodziny na tle chaosu etycznego w duszy pamiętnikarza.

Nad całością lektury tego roku górują: Buckle (*Historia cywilizacji w Anglii*) i powieść Turgeniewa. O Buckle’u pisze (30.IX.1885): „Zadeń z pisarzy nie przykuwa jak i nie przywiązuje do siebie, jak ten. Działa tu jego nieposzlakowana logika i prawdomówność, i jasność i geniusz”. Buckle kierował myśl młodzieńca ku empirii, Turgeniew — ku metodzie realizmu twórczego w pisarstwie.

Nade wszystko jednak wznosi się zainteresowanie Żeromskiego dolą chłopca. Tu Konopnicka najbardziej odpowiada myślom i uczuciom pełnoletniego gimnazjalisty, a z okazji lektury nowel Bałuckiego o tematyce chłopskiej autor notuje: „Pisać szkice z życia chłopów — to trudna rzecz. Szkic taki musi być utworem sztuki — trzeba być zaprawdę wielkim artystą, a nawet, według mnie, uczynić tego niepodobna. Trzeba być chłopem, by uczucia jego rozumieć”.

Zatem i w okresie najsilniejszych osobistych namietności młodzieńczych dominuje u Żeromskiego wrażliwość na kwestię społeczną, na sprawę chłopską.

Z pobytu w ósmej, ostatniej klasie gimnazjum kieleckiego mamy lukę w pamiętnikach od 24.X.1885 aż do 21.V.1886 r. Luka ta nie może być niczym powetowa-

na, bo zeszyt ostatni, piąty w edycji, a dziewiąty w kolejności autora, dotyczy już okresu sesji egzaminacyjnej maturalnej i ostatnich wakacji przed studiami wyższymi, zresztą tylko do 25.VIII.1886 r. Wiadomo, że w czasie egzaminów maturalnych, szczególnie przy dawnym systemie rozciągania ich na dłuższy czas, panuje chaos w głowie wskutek wysokiego napięcia nerwowego, a Żeromski w dodatku zapadł na zdrowiu po finiszu przygotowawczym i nie składał egzaminów ustnych, a tu jeszcze dołączyło się „szaleństwo” erotyczne w niewoli gwałtownie rozbudzonych zmysłów. Mimo to czyta Żeromski dużo i w ściśle określonym wyborze. Droga ta idzie dalej *crescendo* — ku naturalizmowi⁶.

Jesteśmy tu w momencie odchodzenia Żeromskiego od Słowackiego. („*Miętylasy szalonych możliwości dla tego poety-złośnika*”) i w momencie mieszania kierunku (metody pisarskiej) naturalistycznego z realistycznym.

Na drodze zainteresowań naturalizmem dochodzi maturysta do powieści psychologicznej, (Bourget, *Le crime d’amour*), rozmiłowuje się w analizie psychologicznej, ale wkrótce utwierdza się w przekonaniu, że „bezwzględna obiektywność artysty jest absurdem” i że niemożliwa jest realizacja ambicji naturalistów — obiektywizmu przedstawień artystycznych. Zatem idzie ponowny silny zwrot ku twórczości Turgeniewa-mistrza. Wraca w tym czasie do niej kilkakrotnie (*Dym*,

⁶ „Tak, poeto! Trzeba realnym życiem żyć i realnie rzeczy brać. Ileż brudu w życiu, ile pokwornej kurrawy, sypiących w idealizujące oczy! Z romantyką wkraczam zwolna na kamienistą ścieżkę udeptaną przez Zołę, Alexisa, Maupassanta i inną „naturalną” braci... Widzę, że tu więcej prawdy, więcej czegoś, co nazwałbym artystycznym zaspokojeniem... Długo jest się romantykiem — realizmu, jak mawiał kochany Turgeniew, długo chwytą się te dawno znajome śpiewy Juliuszów... — ale to minie. Główna rzecz, aby życie wpełznąć w taki realno-naturalny tor — inaczej i badać ludzi z realnych punktów nauce się trudno” (notatka dn. 28.V.1886).

Nakanunie), potrąca o Daudeta (*Sapho*), głęboko westchnie nad lirykiem Lermontowa *I skuczno i grustno i niekomu ruku podał*, sięga często do Mickiewicza, ale przede wszystkim przykłada ucho do życia ludu i przyrody, do gwary chłopą, do jego twardej i wiernej duszy. I kończy okres kielecki słowami: „*Chcę być obiektywnym beletrystą, a nie potrafię napisać dwu słów, by nie wtrącić mojego: „cierpię”.*“

Wyjeżdżający z Kielc do Warszawy na studia „klerykowski poeta“ jest już świadomy powołania pisarskiego w nowego typu powieści społeczno-psychologicznej o subiektywno-nastrojowym i dramatycznym stylu. Przeżycia i książki twórczość tę w nim obudziły i sformowały.

*

Wydawcy wyodrębnili pamiętnik Żeromskiego z okresu pobytu na studiach w Warszawie (od jesieni 1886 r. do grudnia 1887 r.) z dwu powodów: ze względu na obszerność pięciu zeszytów-tomików zapisanych przez autora w tym czasie, stanowiących w druku duży tom i ze względu na odrębność okresu warszawskiego, stanowiącego nową kartę w dziejach życia i twórczości pisarza, w nowych warunkach środowiska stołecznego i specjalnie studenckiego.

W latach tych wzrasta uścisk zaborcy, następuje rozbieg ruchu rewolucyjnego «Proletariatu», różnicowanie się polityczne w środowisku burżuazyjnym, powstanie «Ligi Polskiej» i związanego z nią «Zetu» (Tajny Związek Młodzieży Polskiej), odzicie hasel walki czynnej o niepodległość, ale obok tego dalsza akcja ugodowa i antysocjalistyczna Świętochowskiego w „Prawdzie“.

Żeromski spisywał swój *Dziennik* w tej właśnie gorącej atmosferze, przebywając w kołach koleżeńskich organizowanych przez zetowców. Okoliczności te musimy brać pod uwagę zajmując się światem książek pisarza w tym czasie krótkim, ale brzemennym dla przyszłej jego działalności pisarskiej.

W ciągu tego czasu (13 miesięcy) wyjeżdżał Żeromski z Warszawy na kilka tygodni do Szulmierza koło Ciechanowa i na krótki pobyt świąteczny do Górna. Zaznaczyć również trzeba, że znajdował się w katastrofalnym położeniu materialnym (głodowanie), i wciąż jeszcze uczuciowo i zmysłowo był zależny od romansu z zamezną siostrą macochy, co wzmagало rozterkę duchową i rozstrajało mu chore nerwy.

Tomik X — od 18.VIII.1886 do 18.XI.1886 — zaginął, tak samo tomik XVI — po 1 grudnia 1887 r., który zapisywał częściowo jeszcze w Warszawie, ale w znacznym stopniu na wsi, na kondycjach. *Dzienniki* z r. 1888 (od lipca do końca roku), mające wejść do III tomu wydawnictwa, powstawały już w kilku miejscowościach na wsi sandomierskiej (Kurozwęki, Oleśnica) oraz na Podlasiu (Łysów).

Ponieważ ostatni tom III jeszcze się nie ukazał, musimy się ograniczyć do materiałów dotyczących świata książek, zawartych w t. II, tj. do materiałów z czasów warszawskich. Z miejsca należy stwierdzić niebywałą wprost intensywność czytelnictwa Żeromskiego w tym tak krótkim czasie, intensywność, która była wyrazem gorączkowej potrzeby poznawczej studenta. Intensywność czytelnictwa, znaczna już w czasach kieleckich, teraz wzrasta niemal w postępie geometrycznym, nie mówiąc o wysokości napięcia samych przeżyć w związku z lekturą. Czytelnictwo to jest wielostronne, ze wszystkich działów ujawnionych już w Kielcach, z uzupełnieniem działu przyrodniczego, którego w Kielcach nie było.

Mając na uwadze, iż okres warszawski był czterokrotnie krótszy, możemy stwierdzić, że ilościowo intensywność czytelnictwa Żeromskiego wzrosła w tym czasie więcej niż czterokrotnie (234 tytuły w ciągu 4 lat kieleckich i 256 tytułów w ciągu 1 roku warszawskiego). Zainteresowanie powieścią i poezją (ilościowo równorzędne) góruje nad wszystkimi innymi kierunkami lektury — tak samo jak

w okresie kieleckim — jest to zatem cecha stała przyszłego twórcy liryczno-epickich powieści.

Znacznie się podnosi w okresie warszawskim zainteresowanie dramatem (i teatrem), co wpływa na większą ostrożność we własnych próbach dramatycznych pisarza, na wzmoczenie poczucia odpowiedzialności w tworzeniu dramatu, i co jednocześnie tłumaczy dalsze próby dramatyczne z niedalekim *Grzechem* włącznie. Zwielokrotniona intensywność lektury powieści i poezji zwiększa również rozagę prób pisarskich prozą i wierszem. Ilość prób prozaicznych jest największa w tym czasie, w porównaniu z innymi gatunkami, ale stosunkowo mniejsza niż w okresie kieleckim, i tu więc zaznacza się nasilenie kondensacji i odpowiedzialności. Próby wierszowane zanikają prawie zupełnie, gdy w okresie kieleckim dominowały; autor zdał sobie ostatecznie sprawę, że nie jest i nie będzie wierszopisem, ale liryzm przeniesie do gatunków powieściowych i dramatycznych.

Na tle współpracy z kolegami w „Kółkach” przygotowuje referaty krytyczno-literackie (o Mickiewiczu, Asnyku, Konopnickiej), ostrząc w ten sposób zmysł krytyczny w ocenie prądów literackich i twórczości poszczególnych pisarzy. Szczególną wartość krytyczno-literacką posiada rozprawka o Konopnickiej, stawiająca tę poetkę w rzędzie czołowych polskich poetów współczesnych. Studia Żeromskiego nad wymienionymi poetami wiążą się ściśle ze wzmocnionym czytelnictwem (z notatkami i uwagami) dzieł historyczno-literackich i krytyczno-literackich. Intensywność tej lektury (ilościowo) jest pięciokrotnie wyższa niż w okresie kieleckim, a przecież i tam była niemała. Znacznie również wzrastają studia filozoficzne, które już prawie zaniedbał w ostatnim roku kieleckim. Prócz tego rozpoczął teraz studia naukowe społeczne z całym przekonaniem o potrzebie rozszerzenia wiedzy z tej dziedziny, którą odłód będzie uprawiał „nałogowo”. Powiększa się zainteresowanie publicystyką naukową, z po-

granicza społecznego i literackiego, w powiązaniu studiów nauk społecznych z filozoficznymi. Prawie zupełnie zanikają zainteresowania religioznawcze, chociaż niepokój religijny trapi autora pamiętników i w tym czasie, w którym uważa się za zdecydowanego ateistę.

Okres warszawski możemy zatem uważać za czas samodzielnie zorganizowanych studiów humanistycznych, o głębokim podkładzie naukowym. Studia medyczno-weterynaryjne, oficjalne, dały mu jednocześnie znajomość fizyki, anatomii, fizjologii, z których tak często będzie korzystał w dalszej swojej twórczości, ukazując wyjątkowe zjawstwo w tej dziedzinie i w operowaniu nią w celach artystycznych, szczególnie w portretach bohaterów powieściowych. Studia z nauki o literaturze służą pisarzowi nie tylko do rozszerzenia wiedzy historyczno-literackiej, ale i do wyjaśnienia zagadnień z psychologii twórczości oraz problematyki teoretyczno-literackiej. Słowem, urządził sobie student-Żeromski w ciągu jednego roku studium, lepsze od niejednego oficjalnie uniwersyteckiego, z zakresu polonistyki, pojmowanej jako nauka społeczna. W studium tym brakowało językoznawstwa i folkloru oraz piśmiennictwa staropolskiego, którymi zajmuje się z całą gorliwością później, już w czasie rozkwitania twórczości do sławy.

Uwagi Żeromskiego o książkach w *Dziennikach* warszawskich są stosunkowo rzadsze niż w okresie kieleckim, ale za to obszerniejsze i bardziej skoncentrowane wokół kilkunastu nazwisk, co wskazuje z jednej strony na udoskonaloną gospodarkę pracy umysłowej, a z drugiej — na subtelniej dokonywany wybór dzieł i utworów, o których dla potrzeb własnej twórczości warto obszerniej pisać. W pamiętnikach tego roku naczelne miejsce zajmują sprawy polityczne, społeczne, ideologiczne i osobisto-światopoglądowe, niekiedy w związku ze zdarzeniami dnia, rzadziej w związku z lekturą. Zmniejszone ilościowo próby twórcze tego czasu rekompensują sam pamiętnik, który w ca-

łości stanowi dzieło sztuki pisarskiej, powieści typu *vie romançée*, której bohaterem jest sam autor-poeta, dopracowujący się w trudzie rangi artysty. Forma pamiętnika, automatycznie narzucona tej powieści, jest naturalną i głęboko szczerą wypowiedzią liryko-epika i dramatopisarza (znakomite opisy, sceny dramatyczne, fragmenty liryczno-nastrojowe, refleksyjne dywagacje, dygresje publicystyczne i programowe — słowem aparat form i struktur charakterystycznych dla całej późniejszej twórczości). Sprawa ta nadaje się do osobnego opracowania, jako zagadnienie artyzmu *Dzienników*, które można nazwać pierwszym dużej miary dziełem sztuki Żeromskiego, i w którym tkwią korzenie wszystkich zalet i wad całej jego twórczości.

Świat książek ówczesnego Żeromskiego pozostaje w określonym stosunku względem ogólnego narastania duchowego pisarza i względem jego świadomości twórczo-artystycznej, jako autora *Dzienników*. Ten drugi aspekt jest tym ważniejszy, że nie zachowały się próby pisarskie, o których wspomina młody pamiętnikarz. Żeromski nazywa siebie już w Kielcach „romantykiem realizmu”, potem „romantykiem w kapeluszu pozytywisty”, naturalną tedy rzeczą było, że w okresie warszawskim, gdy już zdecydowanie przystąpił do urzeczywistniania powołania życiowego, które oznaczało twórczość pisarską („żyć — znaczy pisać”), odda pierwszeństwo powieści, poezji i dramatu zarówno w stosunku do czytanych książek, jak i w użyciu struktur rodzajowych w samym *Dzienniku*. Polonistyczne studium warszawskie Żeromskiego było zatem przede wszystkim samokształceniem ściśle pisarskim, nauką tworzenia prozy artystycznej i dramatu.

U kogo i gdzie szukał myśli odżywczej i wzorów dla siebie?

Z poetów — u Mickiewicza, Słowackiego, Asnyka, Konopnickiej, Szewczenki i Leopardiego. Z powieściopisarzy — u Prusa, Turgeniewa, Sienkiewicza, Dy-

gańskiego, Hugo i Bourgeta. Pod względem ideologicznym stoi w tym czasie najbliżej Jeża, jako niezłomnego żołnierza walki o niepodległość. Spośród dramatów — przyświeca mu ognistym słupem twórczość Szekspira i Krasińskiego (artyście) oraz, w pewnym stopniu, Świętochowskiego. Sztuka dramatyczna interesuje go jako tekst i jako dzieło teatru, do którego zachłannie uczęszcza nawet w okresie głodowania.

Na tle stosunku do teatru dochodzi do splątania sztuki słowa z muzyką i malarstwem. Żeromski porównuje i zestawia dzieła różnych sztuk: dramaty Szekspira ze sztuką Grottgiera i z twórczością Szopena. Jest pod tym względem w Polsce prekursorem poglądu o integralności sztuki w ogóle (pierwiastki te występują, jak wiadomo, jako cecha znamienna jego osobowości twórczej w powieściach).

Spośród filozofów naczelne miejsce w umyśle Żeromskiego zajmuje obecnie H. Taine i Draper. Marksa, Engelsa, Las-sala i Saint-Simona czyta i omawia na zebraniach koleżeńskich „Kółek” studenckich, podając przebieg dyskusji i niechętnie własne o nich uwagi. O wiele obszerniej i z zapałem pisze o lekturze i kolportowaniu politycznych druków nielegalnych (z ośrodka dyspozycyjnego Jeża).

Spośród historyków literatury przede wszystkim czyta nadal P. Chmielowskiego. Notuje swoje uwagi o pracach badaczy-przyrodników (A. Daniell — fizyka, Franck — anatomia, Espinas — fizjologia).

Lektura pisarzy i uczonych pośrednio lub bezpośrednio wpłynęła na pierwsze sformułowania własnej teorii twórczości (psychologia twórczości i zasady estetyki). Świadczą o tym liczne wypowiedzi, rozrzucone po wszystkich zeszytach drugiego tomu *Dzienników*. Uwagi te często są jednocześnie krytycznym spojrzeniem na własną dotychczasową twórczość.

Najwcześniej wyrabia sobie Żeromski pogląd na sztukę dramatyczną na tle zestawienia dzieła dramatycznego z jego

wykonaniem na deskach scenicznych. Żąda prawdziwości i naturalności, przeciwstawia się patosowi tragedii („*Właściwie mówiąc, w tragediach uczucia nie ma, jest tylko patos, palos i patos*“); komedią współczesną nie zachwyca się, dawniejsza go nie interesuje; wypowiada się za dramatem łączącym w sobie wielkość i inność, wzniosłe i płaskie, jako prawdziwe i rzeźbine, a jednocześnie niezwykle. Lekcje o mózgu („*cudowna rzecz!*“) przeplata sobie nocami z Szekspirem. „*Król Lear! Cudowna niewysłowiona legenda. Jedną z największych zdobyczy moich w tym roku jest to, że zrozumiałem Szekspira. Straszliwa głębia geniuszu! Nie mówi, co cierpi, ale to, jak cierpi, czego doznaje — widoczne jak na dłoni. Z «Leara» wieje duch poezji, jakiej tylko u Homera i Sofoklesa się napilem.*“

Czytając Szekspira (w przekładzie rosyjskim) pomaga sobie rozważaniami Taine'a z *Historii literatury angielskiej*, poznaje zatem istotę dramatu od strony przeżyć i ze stanowiska badacza. Studia nad *Hamletem*, w którym poszukuje samego siebie w celu zrozumienia własnego hamletyzmu, uzupełnia lekturą krytyczną błyskotliwego Brandesa. „*Najlepszą rzeczą jest otworzyć «Hamleta» i przypatrzeć się realizmowi Szekspira. Straszliwą w nim jest właściwie tylko potęga użycia słowa zamiast pędzla i farb*“.

Dramat Szekspira staje się przyszlą szkołą artyzmu Żeromskiego, który w tym czasie w próbach powieściowych grzęźnie jeszcze w naturalizmie psychologicznym (*U drzwi obłędu*). Opowiadanie się za dramatem, przeciw tragedii i komedii, Żeromski łączy z poszukiwaniem gatunku literackiego, posiadającego najwłaściwszy wyraz dla własnych jego tęsknot artystycznych: „*Kiedy czytam Szekspira, Taine'a, Brandesa, kiedy znajdę w ten mój, prawdziwie mój i jedynie mój świat — to z rozpaczą, z zazdrością, z płaczem, z jękiem, z nieutuloną goryczą wołam: czemuż ja nie urodziłem się artystą?*“ — a przecież był już artystą w samym pa miętniku.

W samotności swojej, bez określonego „przydziału“ środowiskowego, poddaje się Żeromski ekstacyzmemu, nowatorskiemu w tych czasach, uwielbieniu sztuki na sposób romantyczny.⁷ Mówi o całej sztuce, nie tylko o sztuce słowa: „*Rozumiem okrzyk Słowackiego w Kordianie: «Szekspirze — Boże!» — Ta scena niebezpieczną jest. Nad nią można zwariować, jak nad obrazkami Grottgera, jak nad muzyką Szopena.*“

Mamy tu znaną nam teorię jedności sztuki, tak charakterystyczną dla kultury końca XIX w. Jak się okazuje; Żeromski był jednym z pierwszych głosicieli tej teorii, bez powiązania z wpływami obcymi. Na tym tle pojawia się na kartkach *Dziennika* pytanie z psychologii twórczości: „*Czy jestem artystą? — Że jestem poetą o tym dziś nie wątpię. Z jakąż radością oddałbym ostatni tytuł za odrobinę pierwszego! Poeta odczuwa — artysta odtwarza: oto cała różnica. A jak ona jest okropna — pojąć może tylko jednostka, która odczuwa wszystko, a nie odtwarza nic.*“

Świat dramatów Szekspira, studia teoretyczne o nim — w dalekich refleksach — i praktyka codziennego życia, doprowadzają pisarza do takich sformułowań. Stąd już krok jeden do uznania wiary we własny artyzm jako zaródź oryginalności twórczej: „*Pragnąc napisać utwór beletrystyczny — trzeba koniecznie uwierzyć, że się jest artystą. Bez tego przesvědzenia — nie podobna napisać ani jednego wyrazu. Zabija bowiem nieśmiałość i bojaźń oryginalności.*“

Z realizmu dramatów Szekspira wywodzi się poetyka Żeromskiego, uzupełniona studiami nad Mickiewiczem, Prusem, Turgeniewem, w znacznym stopniu nad Dy-

⁷ *Jedynie możliwe na ziemi, bezgraniczne, nieskończone zadowolenie daje sztuka. Jest ona nadziemskim światłem, niewysłowioną pocieszycielką nieszczęśliwych, rozkoszą upojną, ekstazą bez granic. Jest większą i potężniejszą, niezmierzenie bogatszą w łaski i zachwyty, niż miłość. Jest po milion razy od ostatniej lepsza.*

gasińskim, Sienkiewiczem i W. Hugo. Oczywiście, mamy tu już do czynienia z przewyciężeniem dawnego realizmu w sensie naturalistycznym; nastąpiło teraz oddzielenie tych dwu postaw artystycznych. Świadczą o tym słowa pisarza: „Nie podobna być nowelistą nie znając życia. Dla powieściopisarza aula rzeczywistego ukształcenia jest aula życia, pod różę, nieustanne obcowanie ze sztuką, wyrabiającą smak krytyczny i budzącą instynktu estetyczne... Żywość szkicu wytwarza życie, dowcip wytwarza życie, obrazowanie wytwarza — życie... Wiem, że pisałbym świetne szkice, gdybym był pojechał na Podlasie. Niezmierzony obszar obserwacji tamecznego chłopca, którego nie opisał, nie zbadał nikt. Jest to kopalnia, z której mógłbym wybierać perły, jest to pustynia, którą ja bym pierwszy zwiedził i opisał. Wiem, że zyskałbym sobie tyni szkicami sławę. Spełniłbym obywatelski uczynek odtwarzając ich wiernie i wstawiając się za tymi męczennikami u narodowego areopagu”.

To już jest program pisarski i określenie zasad własnej polityki, której hasłem naczelnym: „patrzeć na wszystko ze stanowiska przyszłości”, przy pomocy ale nie w zależności od Taine’a, Heinego, Turgeniewa czy innych mocarzy myśli i pięknego słowa. Ten program to szczerść, bezwzględne patrzenie prawdzie w oczy, siła przeżycia, ukochanie człowieka i — własny, jedyny, niepowtarzalny styl.⁸

Wiemy, że nastąpią później studia nad literaturą staropolską, nad gwarą — już

⁸ „Nic łatwiejszego, Panie Stefanie, jak zmierzać ku doskonałej stylowości przez wzorowanie się na pisarzach ze złotego okresu, na Kochanowskim i Górnickim. Dziś znakomicie rozumiem, co znaczy styl nie wytworny, do jakiego dążyłem, nie karkołomny, obcojęzyczny — lecz czysty, źródłowo i źródlisto polski. Duch narodu może się odbijać i w stylu doskonałego, racjonalnego pisarza”.

Słowa te powstały pod wpływem lektury Żmichowskiej, której Czy to powieść wywołała takie ujęcie stylu, ku którego opanowaniu będzie już teraz Żeromski świadomie zmierzał.

poza *Dziennikami* — w czasie pobytu piarsza w Raperswilu i potem w Warszawie (1892—1898), zresztą w każdej jego powieści.

Fakt, że Szekspir najsilniej wpłynął na krystalizację poetyki i programu pisarskiego Żeromskiego, zestawiony z faktem, iż przede wszystkim w nowelistyce i w powieści w tym czasie próbuje on swoich sił, dowodzi głębokiej świadomości własnego typu wyrazu u przyszłego autora *Opowiadań*, *Utworów powieściowych* i *Syzyjowych prac*.

Jak Szekspir rozświetlił drogę poetycko-artystyczną, tak Taine ogarnął swym szerokim zmysłem krytycznym i ogromem wiedzy umysłowość Żeromskiego za pośrednictwem *Filozofii sztuki* (notałka 21.X.1887), dzieła, które słusznie autor *Dzienników* zaliczał do ambiwalentnych naukowo i artystycznie.⁹

⁹ Wypowiedź Żeromskiego jest jakby ostatnim rozdziałem syntetyzującym rozprawę o tym dziele Francuza:

„Jest on mi ulubionym i sprawia mi czytanie jego dzieł największe zadowolenie. Pamiętam, że Szekspira tylko czytałem tak jak Taine’a... Jest on geniuszem w każdym swoim wierszu, każda zaś jego praca zbiorowa — jest pysznym utworem dyletanta. Nie jest to bynajmniej geniusz, wytykający drogi literaturze, ale nie ma nadeń człowieka mądrzejszego... Nie znam człowieka żywszy i barwniejszy posiadającego dowcip, nikt ze współczesnych nie ma prawa równać się z nim pod względem nieocenionych piękności stylu, przechodzącego od czystej, nieskalanej poezji do ścisłych i suchych twierdzeń naukowych... Zbliży się do niego tylko jeden człowiek, posiadający takież zmysł obserwacji, w zastosowaniu jednak do jednego narodu, umysł głębszy filozoficznie, takież dobrotliwy filozof i znakomity artysta — Turgeniew. Są to dobrzy, wielcy ludzie. Nie sektanci, nie utrapięcy, wrzeszczący, że przynieśli oto światu zbawienie w postaci ateizmu, albo wiary w nieomylną papieża — to filozofowie... na dnie ich dusz leży wielka miłość ludzi, w komórkach ich mózgów kryje się nienasycona ciekawość poznania wszystkiego, co istnieje, siła intelektualna władza artyzmem połączym”.

Oto, co wziął u Taine'a student-Zeromski: nie przemijającą teorię rasy, środowiska i momentu historycznego, lecz zasadę prawa do myśli nie skutej okowami. Przecież taki Taine ostał się właśnie w dziejach kultury.

Zestawienie Taine'a z Turgieniem w atle ich wielkiej wspólnoty humanitaryzmu, swobody myśli, szukania prawdy i piękna wyrazu słownego, ukazuje nie tylko zmysł krytyczny Zeromskiego (o autorze *Dzienników* jako krytyku należałoby napisać osobną rozprawę), ale na rolę, jaką „księgi” Turgieniewa odegrały w formowaniu się artystycznego wyrazu humanistycznej postawy buntowniczego studenta. Ze tak było w istocie, świadczą inne wypowiedzi pamiętnikarza, przede wszystkim następujące: „*Nad artystami Europy stoi jeden zawsze, wieczny filozof, znawca człowieka, smutny mędrzec - Turgieniew.*” Nie można tedy twierdzić, jak przypuszczano ongiś, że Dostojewski był jakoby mistrzem wczesnego pisarstwa Zeromskiego. Dostojewski go „przerażał, a nie urzekał”; w *Zbrodni i karze* widział Zeromski przepastną głębię strasznej psychopatologii, „genialną intuicję”, ale „budził się rano z bólem głowy, z radością niewysłowioną, że nie zabił nikogo...” Są to obrazy „wstrząsające, gniotące, nie-możebne do czytania.” Czas więc obaćić mit o dostojewszczyźnie Zeromskiego.

Z okazji śmierci Kraszewskiego, którego twórczością żywił się w Kielcach i teraz w Warszawie jak chlebem razowym, ucząc się palnąć na świat i komponować fabułę zamierzonych powieści, ze smutnym zdziwieniem notuje, iż społeczeństwo tak obojętnie przyjęło fakt ten do wiadomości. Wdzięczność okazywał autor *Dzienników* nawet tym umysłom, które już przestały być jego gwiazdami przewodnimi. Niezmiennym za to blaskiem gwiazdy pierwszej wielkości świeci wciąż młodemu pisarzowi W. Hugo; mimo iż w pamiętnikach warszawskich nie zamieszcza on obszerniejszych uwag czy wynurzeń o jego twórczości, zawsze jednak wspomina o nim w zestawieniu

z największymi: Szekspirem, Goethem, Taine'em, Sienkiewiczem.

Mamy jeszcze inny dowód, że Zeromski bronił się przeciw skrajnemu pesymizmowi, nie gustując w patologicznych teoriach typu Dostojewskiego — jest to siośunek do poezji Leopardiego.¹⁰

Świadomy to, jak widzimy, wybór książek, w które się zagłębia młody autor. Owo zestawienie z Prusem, którego pokochał już w Kielcach, jest dalszym wskazaniem, kogo obiera sobie za mistrzów i dłaczego.

Odrzuca naturalizm psychologiczny, idzie na ciężką, trudną a jednak mimo wszystko słoneczną ścieżkę realistyki Prusa, nie wolnego od zadumy romantycznej. O Prusie i jego utworach spotykamy w drugim tomie wzmianki lub dłuższe wypowiedzi Zeromskiego aż 31 razy — co ważniejsze — pozytywne. Wzruszające są zabiegi studenta w celu osobistego poznania autora *Placówki*; chce go widzieć, choć z dala, tego ukochanego pisarza, co to „*idzie sobie bardzo wolno, łaskę trzyma w obu rękach i patrzy zza okularów, oczy ma głęboko osadzone, jakby były gdzieś w środku głowy, a miły taki wygląd, włosy siwiejące, futro rozpięte, wielkie kalosze zabłocone po riteracku, niepozorna taka kreaturka — a to Prus, ten wielki psycholog ludu, ten optymistą i satyryk nasz.*”

O żadnym ze współczesnych pisarzy polskich nie napisze Zeromski w *Dziennikach* tak głęboko osobistych zdań, tak wielbiących za szlachetność pisarską.

¹⁰ Oto co Zeromski notuje o Leopardim: „*Za czarny jego pogląd, za przykry śpiew. Nie podobna tego czytać! Zgnili trup prawdy tego, co on mówi, dławi, morduje, przeraża. Milion razy gorszy od Schopenhauera, od Byrona, od Heinego, od Musseta, bo nie śmieje się ironicznie, nie szydzi, lecz jest smutny... Leopardi jest geniuszem nocy, kusicielem, szatanem, którego nie radzę czytać w samotne noce. O, nie opuszczaj mnie, smutny uśmiechu Prusa! Chcę wierzyć, że warto żyć, a raczej nie chcę wierzyć, że owa brutalna moc na zle człowieczeństwa rządzi.*” (23.VI.1887).

Opracowuje referat o Prusie na zebranie koleżeńskie, cieszy go mądre studium J. Kotarbińskiego o twórczości Prusa, drukowane w marcu 1887 r. w „Słowie“, które specjalnie zachowuje dla przygotowanego odczytu, i notuje, iż Kotarbiński nazwał *Placówkę* epopeją narodową, zdolną stanąć obok *Pana Tadeusza*. *Placówkę* studiuje wielokrotnie.

Przy lekturze powieści Prusa *Dusze w niewoli* (z wydania pism z r. 1885) notuje najobszerniejsze uwagi o twórczości Prusa, stawiając najwyżej jego drobne utwory i obrazki.¹¹ *Anielkę* nazywa Żeromski „dziwnym poematem“, „dziwną baśnią“.¹²

Wreszcie pod datą 19 czerwca 1887 r. daje syntezę swego stosunku do Prusa — człowieka i pisarza (przed znajomością *Lalki*), która ukazuje źródło całej przyszłej przyjaźni i jej charakter w czasach późniejszych, jednocześnie wyznacza zdecydowanie miejsce dzieł Prusa w świecie książek okresu warszawskiego. Dokonują Żeromski tej syntezy zestawiając Prusa z Dickensem, Daudetem, Dostojewskim, Jeżem, Sienkiewiczem, Orzeszkową i — z Szopenem. Musimy zacytować chociaż część tej wypowiedzi:

¹¹ Pod datą 17.VI.1887 pisze: „Nikt od niego lepiej nie przedstawia profilów i nikt realniej nie potrafi badać duszy. Każdemu z jego bohaterów — wierzymy. Nigdy samego Prusa nie dostrzegamy w powieści. Nie wiemy, czy powieściowe ideały są ideałami autora. Najwyższy obiektywizm. Prus zbliża się pod tym względem do Turgieniewa, a przewyższa Coppego... Człowiek ten ma w sobie niezmierną skarbnicę pereł maleńkich, które rozsypuje codziennie. Rozsypuje je ze śmiejącymi się usty, i ze łzami w oczach. Znając tak brud i nędzę, jak on zna, wskazując ci ten brud — szepce jednocześnie: „istnieje dobro, piękno, cnota na ziemi“.“

¹² Spróbujcie to przeczytać bez płaczu... Między pana i chłopą — wrogów — wsunęła się ta dziewczeczka i umarła, zapomniana przez pana, a skrzywdzona przez chłopą. Jedyń jej przyjaciół — to pies. I ten umarł za nią... kłóż (Prusowi) dorówna w genialnym jego śmiechu? Kłomu dorówna w tym niemal biciu obrazami czystości i cnoty? Kłom nie pokocha go“?

„Prus jest artystą, filozofem, poetą. Prus jest Polakiem - patriotą ekonomistą, dziennikarzem, obywatelem... Gdyby mnie zapytano, kogo ja w narodzie moim wielbię — powiedziałbym, iż wielbię Jeżę. Gdyby mnie zapytano, kogo kocham, powiedziałbym, że kocham Prusa. Jest to doskonały człowiek... Nie słyszałem jego genialnego śmiechu, który by brzmiał jak pogarda... Posiada genialną intuicję i szaloną w mistrzostwie moc wykonania, gdy idzie o psychologiczne tragedie istot maleńkich... To poeta — oto cały sekret. To wielkie serce, które ukochało wszystko, co małe, pogardzone, co smutne. Prus — to serce ludu... Prus jest jedynym u nas psychologiem ludu.“

Rozmowa w Szulmierzu (lato 1887 r.) z arystokratami, właśnie na temat pisarstwa Prusa, uświadamia młodemu Żeromskiemu klasowość literatury. Prus, według dyskutującej arystokratki, jest „zaprzędnikiem żydowskim“, a cała prasa postępową — „jest sprzedajna... nie ma wartości literackiej utworów, pisanych w duchu postępowym... to tylko podburzanie, demagogizm, poczynając od Syrokomli a kończąc na Orzeszkowej, Konopnickiej, wszystkich zresztą pisarzach z ostatniego okresu — takimi burzycielami społecznego porządku są wszyscy“.

Czytając w odcinkach „Kuriera Codziennego“ *Lalkę*, Żeromski b. szybko orientuje się, że Prus tą powieścią „wchodzi na stanowisko przez nikogo nie zajęte, już nie bawi, nie denerwuje, nie chce zachwycać, ale maluje...“ Takiego stosunku, jak do Prusa, nie przejawia Żeromski w swych *Dziennikach* do żadnego innego powieściopisarza polskiego i obcego. Wysoce ceni W. Hugo, przeżywa go silnie, z Turgieniewem brata się jako człowiek i jako artysta, ale — z powieściopisarzy — synowską miłością Polaka i artysty darzy tylko jednego Prusa.

Z podobnym ciepłem, ale bez wysokiego diapazonu uczuć, chociaż z uznaniem za prawdę pisarską, odzywa się Żeromski o swoim starszym krajanie kieleckim, A. Dygasińskim. Wspomni, wiemy, kie

dyś w przyszłości zasługi autora *Zajęca* jako znawcy ludu i pierwszego, który wprowadził na szeroką skalę gwarę kielecczyny do powieści polskiej.

Nie żywił natomiast serdeczności do Sienkiewicza, chociaż wczesną jego twórczość cenil bardzo wysoko, stawiając autora *Szkiców węglem* na najwyższym poziomie współczesnej powieści ze względu na wartości językowo-stylistyczne i postępową myśl społeczną. Ocenę Sienkiewicza w wiele lat potem objawi w słowie pośmiertnym w r. 1916. W okresie *Trylogii*, może dla przeciwstawienia się ze względów ideologicznych zachwyłom Tarnowskiego nad *Ogniem i mieczem*, dostrzegął w Sienkiewiczu chwałę szlacheckiego widzenia przez siebie szlachecczości, wyróżniał jednak wysoko *Potop* jako dzieło wielkiej prawdy historycznej, bohaterskiego patriotyzmu i wspaniałego stylu.

Półtorastronowa wypowiedź Żeromskiego, zamieszczona w II tomie *Dzienników o Potopie* i jego znaczeniu w dziejach powieści polskiej i na tle współczesnej powieści, ukazuje oblicze krytyka-pamiętnikarza, orientującego się znakomicie w sytuacji ówczesnego piśmiennictwa. Zdumiewa sprawiedliwość sądu, wstawionego w szerokie ramy porównawcze z malarstwem historycznym Matejki, z powieścią Krászewskiego, z kreacjami W. Hugo i z romantyzmem młodego Mickiewicza. Żeromski stwierdza, że takich utworów jeszcze nie mieliśmy, że oto rozpoczęła się „reakcja po mdłych typach epoki pracy organicznej”, że „stary Jeź wyciąga rękę od starych romantyków i podaje ją młodym, podaje temu kierunkowi, który pokazuje, że nam... trzeba ofiary. Duch narodu jeszcze jest silnym, jeśli potrafi wznosić oczy ku tym nowym rzeczom, ku ofierze”.

Mamy tu właściwe ustawienie *Potopu*, które się stało jako słuszne do dnia dzisiejszego, nawet po najostrożniejszej rewizji twórczości Sienkiewicza.¹³

Żeromski brał ze świata książek Sienkiewicza to, co w nich najtrwalsze: kult wielkości i bohaterstwa, gorący, oliarny

patriotyzm, prawdopodobieństwo przedstawionej rzeczywistości i — przejrzyści, jak kryształ, styl pisarski. Za ten styl przede wszystkim schyli czoło we wspomnianym wyżej słowie pośmiertnym o Sienkiewiczu, nazywając go największym mowcą mowy polskiej.

Obcując stale z wielką poezją romantyczną, ogarnia Żeromski jednocześnie poezję współczesną. Liryką Asnyka kołysze i wzrusza swoje serce samotne, a liryką Konopnickiej utrwala w sobie subiektywny ton postawy powieściopiskarskiej, w której prawie każda postać posiadać będzie coś z natury autora. W liryce Konopnickiej skąpie własne marzenia o tym, by dzieło pisarskie było jednocześnie czymś społecznym. Świadczy o tym studium krytyczne Żeromskiego o Konopnickiej i pogląd na wiersz poetki *Do granicy*, który nazywa „brylantem naszej poezji”, a za który to wiersz „należy się Konopnickiej sława, jaką naród nagradza wielką miłość swoich najlepszych ludzi” (wiersz *Do granicy* na temat rugów pruskich).

Na ostatniej stronie pamiętnika notuje Żeromski pod datą 1 grudnia 1887 r. święte, sprzed kilku dni, wrażenia z koleżeńskiego obchodu rocznicy śmierci Mickie-

¹³ Sienkiewicz nie umie narysować życia naszych dziadów z XVII w. ze ścisłością archeologiczną Krászewskiego, ale umie czuć tak, jak czuli tamci. W „*Potopie*” jest ogromne tchnienie minionego wieku. Jest to obraz poetyczny, epos w guście Ariosta. Stąd podobieństwo jego do Matejki! Jego Bogusław Radziwiłł, Kmicic, Wołodyjowski, Zagłoba, mogą być absurdami z punktu widzenia historycznego — ale są postaciami genialnie stworzonymi, typami tak całkowitymi, że pochlaniają twoją uwagę, wciągają cię, unoszą jak kreacje W. Hugo... „*Potop*” jest wielką pieśnią naszej przeszłości, jest zbiornikiem treści egzystencji naszej politycznej, jest filozofią ducha narodowego, nie w danej epoce, lecz w ciągu całego istnienia... Jest to więc romantyzm? Nie wiem, lecz coś wiele do romantyzmu zbliżonego”.

Ta „recenzja” *Potopu* posiada wartość nie mniejszą w dziejach krytyki o Sienkiewiczu, niż recenzja *Ogniem i mieczem* pióra Prusa, drukowana w „*Kraju*” Petersburskim trzy lata wcześniej.

wicza, połączonej w dniu 29 listopada z obchodem rocznicy powstania listopadowego. Po referacie na temat kwestii chłopskiej, po gorącej dyskusji śpiewano i deklamowano *Z dymem pożarów*, *Redutę Ordona*, *Dziady*, *Improwizację* (deklamował Żeromski). Zebrani udali się pod pomnik Sobieskiego w Łazienkach w noc jasną i mroźną. „*W cieniach, w milczeniu, w ukryciu kipi i wre. Czasem widzieć można usta zaciśnięte taką zemłą, czasem tyle naraz ust otwiera się z krzykiem: Polska!*”

„*Wicher tłukł się po suchych gałęziach drzew parku. Tytan, majestatyczny w pro-*

mieniach nocy, z wzniesioną prawicą, wysłuchał przysięgi nas ośmiu na wierność służby ojczyźnie...”

Błogosławione, „*ciche, nocne, rodaków rozmowy*”.

Świat książek Żeromskiego otwarty *Redutą Ordona* przez kieleckiego ucznia w r. 1882 zamyka się wezwaniem mickiewiczowskim z wiersza *Do Matki Polki* przez warszawskiego studenta w r. 1887. „*Dobosz*” walki o niepodległość narodu i sprawiedliwość społeczną na tym szlaku rozpoczynał twórczy start.

Feliks Araszkiewicz

PUBLICYSTYKA BOLESŁAWA PRUSA

BOLESŁAW PRUS: *Kroniki*.
Tom II. Opracował Zygmunt Szweykowski. Warszawa PIW 1953.

Czytelnik powieści, nowel i opowiadań Bolesława Prusa, przerzucając opasły tom *Kronik* pisarza, raz po raz zostaje zaskoczony jakimś motywem, problemem, obrazem dobrze mu przecież znanym i utrwalałym na jego kliszy pamięciowej w sposób bezapelacyjny i trwały.

Niewiele potrzeba trudu, aby zorientować się, że utrwalenie to zawdzięcza właśnie... autorowi *Lalki* oraz *Szkiców i obrazków*, doskonałemu wyobrazicielowi pozytywizmu warszawskiego w literaturze polskiej, znakomitętu realisście, którego praca publicystyczna jest przykładowym wzorem, jak pióro pisarza czerpało soki wprost z otaczającej go rzeczywistości, jak nurzało się w bogactwie i zmienności życia, gromadząc kapitał cennych obserwacji, które miało zużytkować w dalszej twórczości.

Pióro Prusa-dziennikarza przejmowało w siebie, niby najczulszy sejsmograf, wszystkie wahania, zaburzenia i niepogody społecznej rzeczywistości, próbując w ramach dostępnego sobie doświadczenia historycznego i klasowego wynaleźć sposoby na poprawę bytu szerokich mas, rozszerzenie oświaty, wytrzebieenie przesądów, podniesienie stanu zdrowotności miast i wsi, a nade wszystko — przekonanie społeczeństwa o koniecznej znajomości logiki i przyrodoznawstwa.

Zeromski biadał, że ponieważ nie zna dostatecznie tych dyscyplin, nie może się

uważać za wykształconego. Prus — wychowanek warszawskiej Szkoły Głównej, gdzie studiował matematykę, nauki przyrodnicze i filozofię — zapewne nigdy tak nie biadał, ponieważ wiedzę ścisłą posiadał w stopniu wysokim i propagował ją żarliwie. Wiedza ta, połączona ze szlachetnymi dążnościami reformatora społecznego — dążnościami, których program miał wkrótce zbankrutować pod naporem nieuchronnych, historycznych procesów — sprawiła, że u nikogo bodaj te dążności nie wyglądają tak t y p o w o, nie obejmują tak wszechstronnie całokształtu życia społecznego i nie wyrażają się takim bogactwem sformułowań. Prus jest ponadto przykładem, jak z żarliwości widzenia świata w jego konkretnych przejawach — żarliwości ostrzonej niemal codziennie przez migawkowy choćby opis konfrontowany z wrażliwością czytelniczą odbiorcy — wyrasta realizm jego powieści, w których wizja świata jest sprawdzalna, choć nie naturalistyczna, a człowiek jest prawdziwy i nie wyobcowany ze społeczeństwa.

Tom obejmuje lata 1875 i 1876, a więc zaledwie dwa lata pracy dziennikarskiej. Część I i II zawiera kroniki tygodniowe pisane do „Kuriera Warszawskiego“, część III — kroniki miesięczne pisane do „Ateneum“. Jesteśmy więc w pełni pozytywistycznego programu. Prus mówi o nim wiele i w jednym piśmie, i w drugim. „Ateneum“, jako pismo naukowe, domagało się naturalnie ujęcia naukowego. „Kurier Warszawski“ postulował wielce pożądaną „lekkość pióra“. Ale i w jed-

ných, i w drugich korespondencjach widoczne jest „credo“ dziennikarskie Prusa, jego cześć dla „faktów“. „Trzeba gromadzić najrozmaitsze fakta, notować je, uwzględniając wszystkie kategorie: był, pręstrzeń, czas, jakość, stosunek, sposób, śledzić za najwybitniejszymi zadaniami społecznymi, rzeczy przedstawiać historycznie, wyczerpująco.“¹

Tak pisał Prus u progu swej działalności publicystycznej i tak właśnie publicystykę jego można ogólnie scharakteryzować: cześć dla faktu, wybitne poczucie aktualności, gruntowna znajomość zagadnień, wszechstronne ich oświetlenie.

Wiedza pozytywistyczna Prusa w kronikach pisanych do „Kuriera Warszawskiego“ wydaje się na pierwszy rzut oka niewidoczna: tyle tu facecji, dowcipu, owej wymaganej „lekkości pióra“. Ale wrażenie to jest pozorne. Tylko człowiek gruntownie zaznajomiony z dążnościami i zagadnieniami ówczesnymi mógł sobie pozwolić na taką swobodę wypowiedzi i na taki czasem morderczy sarkazm.

Kroniki pisane do „Ateneum“ wyzywiają się tego tonu świadomie: „*Rubryka niniejsza — pisze Prus na wstępie — ma zamiar odzwierciedlać w sobie wypadki współczesne, ogół obchodzące. Tu, o ile siły nasze pozwolą, znajdzie czytelnik bądź streszczenie jakiegoś szerszego prądu myśli, bądź wzmiankę o donioślejszym jakcie, z którego społeczeństwo w tej lub owej swojej klasie materialny lub duchowy pożytek wycisnąć będzie mogło.*

Tym sposobem do kroniki niniejszej, z wielkim żalem naszym, nie wejdą ani opisy upadków kominiarzy z dachów, ani szczegóły dotyczące wykradzenia tej lub owej panny czy mężatki, ani statystyka korytek z wodą, które dobroczynność miejska ku pożytkowi ubogich psów, a ku zazdrości ubogich ludzi na ulicach zaprowadziła, ani sprawozdania z koncertów

*wykonywanych na fortepianie lub dzwonkach. Wszystkie te rzeczy bowiem nierównie dokładniej i wszechstronniej są zapisywane gdzie indziej, nie zginą więc ani dla przyszłego historyka, ani dla dobra odległych naszych następców.“*² Istotnie w „Ateneum“ znajdujemy rozprawy poświęcone aktualnym zagadnieniom doby ówczesnej jak: *Sytuacja górnictwa w Zagłębiu dąbrowskim, Walka Słowian południowych z Turkami, Charakterystyka sytuacji wielkiej własności ziemskiej, Kwestia żydowska w prasie Królestwa* i inn. Kroniki warszawskie zaś pod umownie lekką formą dają nam bodaj czy nie najważniejszą dla późniejszej twórczości autora *Lalki* specyfikę warszawską, jej zagadnienia, jej atmosferę. Jeżeli ktoś wpadł na pomysł, aby na ulicy, gdzie w powieści mieszkał Wokulski, zawiesić pamiątkową tablicę — to stało się to przede wszystkim dlatego, że niezwykle prawdziwa i sugestywna Warszawa przygotowana była od dawna w kronikach przez olbrzymią znajomość realiów tego miasta, stanu jego bruków, ulic, placów i domów, jego życia i zainteresowań, jego nędzy i snobizmu, jednym słowem — przez całą masę „faktów“, które później — ożywione wielkim tchnieniem talentu — zbiegły się we wspaniały, plastyczny i prawdziwy obraz w twórczości pisarza.

Bo rzecz szczególna: wrażenie, jakie zostawia nam lektura kronik, to przede wszystkim odczucie żywej, lętniącej ruchem, snobistycznej „publiczki“ Warszawy, Warszawy kontrastów społecznych, korytek dla psów i „tanich kuchen“ zamykanych z powodu nieumiejętnej organizacji, Warszawy wystaw rzemieślniczych, propagujących zdobycze techniki rolnej dla podupadającego ziemiaństwa, i występów artystów zagranicznych, sprowadzanych za drogie pieniądze, Warszawy elegantów w „paletotach“ „od Szabu“ i prostodusznych stróżów kamienicznych, nie nie wiedzących o postępie ani o tzw. „dobrym tonie“.

¹ Cytuję za Henrykiem Markiewiczem, *Realizm krytyczny w twórczości Bolesława Prusa, Pozytywizm*, cz. I, s. 8.

² B. B r u s, *Kroniki*, s. 467.

Warszawa ta przypomina humorystyczne rysunki Kostrzewskiego, tym bardziej że w kreśleniu postaci, a nawet w tematyce ówczesnej pewne dowcipy Prusa, włączone w tok jego felietonów, stanowią jakby załącznik do wymienionych rysunków. Zanotujmy kilka z nich:

Spotyka się dwóch elegantów, z których jeden kupił okazynie pałto u krawca Naparstkiewicza ³:

— *Cóż to, kupiłeś pałeto?*

— *U S z a b u, słowo honoru! Dalem osiemdziesiąt rubli, słowo honoru!*

— *Bój się Boga, ja taki sam sprzedałem Naparstkiewiczowi za piętnaście rubli... Bah!... to nawet ten sam!*

Albo z cyklu: Poszukiwania pana Cybuchowicza ⁴:

— *Czy nie wie panienka, gdzie pan Cybuchowicz mieszka?...*

— *Czy to s z t u d e n t?*

— *Nie, to taki jegomość łysy, z faworytami.*

— *E... to nie wiem!*

Rozmowa naukowa ⁵:

— *A pan... przeczytaliście już listy o fizjologii?*

— *Naturalnie!*

— *I... jakże się czujesz?*

— *W trzeciej części dobrze, ale dlatego tylko, że mi dwu ostatnich nie przystano.*

Notatki badacza rzeczy ludowych ⁶:

— *Więc pan nie obserwujesz nieba?...* (pytanie skierowane do ekonoma w celu dowiedzenia się o pogodzie.)

— *Nie, panie! Ja pogodę poznaję po kościach, albo po świniach. Jeżeli mnie w kościach łamie, to będzie deszcz, a jak świnię są wesole, to będzie pogoda.*

Na wystawie litograficznej ⁷:

EkspONENT objaśnia działanie maszyny litograficznej:

— *Teraz — mówił — zakładam korbę...*

— *Teraz kładę bileta...*

— *Teraz, ażeby bileta wchodziły po kolei, nastawiam zęby...*

— *Jakie zęby?* — spytał ktoś z obecnych.

— *No jużci tego, kto dał bileta do litografowania...* — poinformował go inny.

Jakież jednak „fakta“ gromadził Prus w swoich kronikach? Jakie najwybitniejsze zadania społeczne notował i jak je notował, jeżeli dzisiaj czytelnik nie tylko nie odkłada ze znudzeniem tych zeszlowieczonych zapisków, ale śledzi je z żywym zainteresowaniem i uwagą?

Zainteresowanie i uwagę współczesnego czytelnika przykuwa przede wszystkim forma stylistyczna dziennikarskich wypowiedzi, niezwykle różnorodna i atrakcyjna, rzeczowość informacji oraz specyficzny żar ufego w celowość własnej pracy społecznika. Pobieżnie przeglądając natrafiamy na takie formy wypowiedzi dziennikarskiej: wiersz satyryczny, fikcyjny list, gawęda z czytelnikiem, felieton satyryczny, polemika, reportaż, apel, informacja, humorystyczny notatnik osobisty, rozprawka — nie licząc takich, które nie mają właściwie określonej nazwy. Cechą tych kronik jest humor i to bardzo specjalnego gatunku. Jest to humor bez wątpienia „wojujący“, ukrywający w sobie ową żarliwość społecznikowską, wiarę, że „charakter człowieka i jego wola są podstawą jego losów wszędzie“. Cokolwiek byśmy powiedzieli dzisiaj o tym założeniu, które nie wytrzymało próby konfrontacji ze społeczną rzeczywistością — faktem jest, że wiara owa jest głównym motorem pasji dziennikarskiej Prusa. Ale nawoływanie do „charakteru“ sytej publiczki warszawskiej, do dobrowolnych składek na rzecz nędzy i cierpienia daje tak mizerne rezultaty, że trzeczwe widzenie realisty zabarwia te wypowiedzi sarkazmem, nadaje im barwę, która w intencji Prusa pragnie być najdalejsza od mdłej barwy społecznej zebraniyny. Stąd wypływa ów zgryźliwy humor, stąd ironia, a także pełne zjadliwości upominanie siebie samego, kiedy wymkną

³ B. P r u s, dz. cyt., s. 10.

⁴ S. 433.

⁵ S. 450.

⁶ S. 341.

⁷ S. 431.

mu się gorące, apelujące wprost do sumień ludzkich wyrazy.

Oto typowy sarkastyczny felieton tego gatunku, fikcyjny list do „milej panny Zofii”⁸:

„Wyobraź sobie, miła sercu mojemu, panno Zofio, sytuację następującą:

Jesteś, dajmy na to, nauczycielką prywatną i wybrałaś się do Warszawy karetką albo jakimś innym tego rodzaju mechanizmem.

Jedziesz sobie tedy do Warszawy i przy końcu podróży stajesz się przedmiotem podziwu dla swoich współmęczenników (czytaj: współpodróżników), którzy uważają, że w drodze jesteś dziwnie smutna i nic nie jesz.

...W tej samej chwili, kiedy współwędrowcy twoi odpoczywają na kanapach i łóżkach lub nabierają sił przy dobrze zastawionym obiedzie, ty ruszasz szukać nieznanym protektorów. Nogi ci mdleją, głowa cięży, ale musisz iść, bo wieczór już niedaleko.

Weszłaś do jednego domu.

— Czy tu mieszka hrabina X?

— Tu, ale jej nie ma.

— Prędko wróci?

— Za trzy miesiące, bo wyjechała do wód.

Zimny pot cię oblał, idziesz gdzie indziej.

— Czy tu mieszka pani Y?

— Tu, ale wyjechała do wód.

Jesteś jeszcze u kilku protektorek i nie zastajesz żadnej. Dokuca ci głód, pragnienie, przeraża noc, siły opuszczają, a ty ciągle jesteś sama, ciągle bez grosza i ciągle trapiąca tą straszliwą myślą: co robić?... co robić!...

Grubo się mylisz, panno Zofio, jeżeli sądzisz, że historię tę z palca wyssałaś dlatego, ażeby się zabawić. Niestety!.. patrzyłem na nią własnymi moimi oczyma, tak jak patrzę teraz na ten papier. Pytam go, co robić?... co robić!... a on milczy bezsilny, jak i ja w tej chwili.

O ty miasto, ślepe i głuche, o ty szczyrce, któremu kadziło pochwał do reszty zamąciło słabą głowinę, i ty, ty masz pretensję do nazwy arcydobroczyńnego?... Może dlatego, że tańczysz, spacerujesz, grasz, śpiewasz i obiady zjadasz na intencję nędzy wyjątkowej? Może dlatego, żeś dla psów dwa korytka z wodą wystawiła? Może dlatego, że w murach twych żyje bez troski kilkaset rozpustnic i kilka tysięcy głupich jak dwunastofuntowe armaty próżniaków, którzy nie tylko śpią i jedzą dobrze, ale jeszcze w Saskim Ogrodzie zęby sobie piórkiem wykluwają?...

Berlin ma przytulki nocne, Petersburg domy dla nauczycielek — a czy u nas jest coś podobnego? Gdzie u nas podzięje się młoda kobieta, którą los rzucił na nasze bruki, skrzywione skutkiem odrazy, jaką w nich budzi podobnie skandaliczne zaniedbanie?...” itd..

Albo taki apel:

„Do was się zwracam, promotorki i wynawczynie pracy kobiecej, medycyny kobiecej, matematyki kobiecej i zreformowania świata przez kalendarz dla pańien, abyście też choć przez prostą ciekawość zajrzały na Nowy Świat pod Nr 36. Lubicie koncerta; otóż w domu tym znajduję się dość obszerne podwórze, na którym można by ustawić łóża, pierwszy i następne rzędy krzeseł i przez lorynetki lub bez lorynetek przypatrzeć się koncertowi i pracy.

W lokalu, składającym się z jednego pokoju, stoi pod oknem maszyna szewcka, przy której kolejno szyją dwie kobiety. Jest to praca ciężka i niekoniecznie zdrowa.

Na środku izby znajduje się niski stół, a dokoła niego siedzi cztery dziewczętek szyjących pantofole, kamasze i buciki pod dozorem czeladnika. Tu mała panienka za pomocą wielkiej kopystki nakłada kłajster na podszewkę. Tam jeszcze mniejsza cignie dratwę tak, że skóra trzeszczy; trochę większa wyklepuje młotkiem gruby surowiec na desce, a najmniejsza — z

⁸ S. 138—140.

wielkim zapalem wygladza podeszwe juz ukonczonego trzewika.

Jestem prawie pewny, że wszystkie te osoby zamiast głoŝnych rozpraw o emancypacji szepczą sobie raczej po cichu:

«Chleba naszego powszedniego daj nam i rodzinom naszym dziś i dokąd pracować będziemy mogli... Racz takŜe nie zapominać o nas, o których juŜ wszyscy zapomnieli!...»⁹

„Fakta“, które Prus nagromadził zaledwie w ciągu dwuletniej działalności dziennikarskiej, zdumiewają swą wszechstronnością. Zaprawdę nic, co mogło dotyczyć losu kraju i człowieka oraz jego perspektyw rozwojowych w ówczesnej rzeczywistości, nie jest mu obce. Wszystko stara się zbadać od podstaw, skonfrontować z własną świadomością obywatelską, z własnym poczuciem prawdy osadzonej w horyzontach nauk przyrodniczych i ścisłych, w horyzontach obowiązującej wiedzy pozytywistycznej.

W obrazie życia Warszawy znajdziemy — poza sugestywnym, zewnętrznym obrazem — wszystkie śmieszności i wady jej tzw. „elity“. Kpi więc Prus z mody ogonów damskich, z predylekcji do francuszczyzny, z naiwnego naśladownictwa i bezkrytycznego użytkowania wszystkiego, co niesie moda zagraniczna, z powierchowności i snobizmu warszawskich elegantek, z kwest dobroczynnych będących rewiami mody, z niezdrowych objawów wypaczonej poboŜności mającej usprawiedliwiać zrzucanie Żydom czapek podczas procesji, z trywialności miejscowych donżuanów i ich dowcipów skierowanych pod adresem kobiet, z ciemnoty mieszczańskich pojęć o zakładach społecznych i ich celach, z czułościowych pojęć o poezji, z „cudownych“ reklam wyciągających z kieszeni warszawiaków pieniądze, które mogłyby być przeznaczone na pożyteczne cele, z chrońnicznej niechęci społeczeństwa do pracy myśli, do której uprawy, jak na pozytywistę przy-

stało, zaleca dzieła Milla, Spencera i Darwina.

Tematy powyŜsze, które dowcip Prusa rozwiązywał w wymiarze humorystycznej drwiny, ściągały wówczas na jego głowę gromy oburzenia. Zarzucano mu — jak np. w sprawie poezji Marii Bartusówny, których bronił sam sędziwy Odyniec — niemal szarganie świętości, w innych — uchybianie czci naleŜnej matronom, niebezpieczny demokratyzm i in.

Z całej masy zagadnień wyszczególnionych pobieżnie wybrzmił jedno dla zilustrowania sposobów jego pióra: pod maską fikcyjnej (a moŜe prawdziwej) korespondencji Prus wykpiwa mieszczańskie pojęcia o zakładach społecznych i ich użyteczności. Oto korespondencja z panią Bibianną w sprawie zamknięcia Gabinetu Zoologicznego w Warszawie tudzież koniecznych napraw i ulepszeń w Uniwersytecie¹⁰:

„Szanowny Panie!

Przed kilkoma dniami bywŝszy z synem moim, Dzidziem, w Gabinetzie Zoologicznym dla obejrzenia cielecia z dwoma głowami i takowego zastawŝszy zamkniętym, zapytuję Szanownego Pana, do czego jest Gabinet Zoologiczny: czy do tego, aby jego przez wszystkie czasy pod kluczem trzymać, czy dla wygody publiczności?

Zasylając mój komplement, piszę się uniŜoną sługą.

Bibianna.“

„Szanowna Pani!

Nie dotykając kwestji gabinetów »do wygody publiczności przeznaczonych« zaznaczyć jednak muszę, że Gabinet Zoologiczny istnieje tylko dla przechowywania wypchanych zwierząt, z tego więc wylącznie punktu zapatrywać się nam naleŜy.

Co się zaś tyczy pytania: dlaczego Gabinet Zoologiczny zamknięto, mam honor oświadczyć, że stało się to z powodu reparacji dokonywanych tamŜe, i pisać się Szanownej Pani pokornym sługą.“

⁹ S. 318.

¹⁰ S. 104—105.

„Szanowny Panie!

Zastawszy przy liście moim na uformowanie ogrodu zoologicznego ode mnie kopiejkę dwie i od Dzidzia jedną, razem trzy, mam śmiałość jeszcze Go spytać: a jakie to reparacje robią w gabinecie wypchanych zwierząt?

Zasylając mój komplement piszę się uniżoną sługą

Bibianna.

P. S. A niechaj pan będzie łaskaw dać jakikolwiek znaczek posłańcowi, że pieśniadze doszli!”

„Szanowna Pani!

Co w tej chwili poprawiają w Gabinetie Zoologicznym? nie wiem na pewno, prawdopodobnie jednak muszą tatać stare i podarte zwierzęta, przyszywać im brakujące części ciała, trzepać, malować itd. Aby jednak wszechstronnie zaspokoić chwalebny ciekawość Szanownej Pani i uwolnić Ją od prowadzenia dalszej korespondencji, wyliczę w tym miejscu wszystkie poprawki, jakie w gmachu uniwersyteckim robią się lub przynajmniej zrobić by się powinny.

1. Należałoby z sąsiedztwa audytoriów usunąć mieszkania stróżów.

2. Należałoby zaprowadzić porządną wentylację w laboratoriach, trupiarniach i prosektoriach, z których ostatnie, jak i Pani, i jej synkowi zapewne wiadomo, znajdują się przy szpitalu Dzieciątka Jezus.

3. Należałoby w audytorium fizycznym i chemicznym dorobić pulpity do ławek, w przeciwnym bowiem razie piszący notatki na kolanach studenci mogą się powyrzywiać z życia tak jak koniki morskie po śmierci.

Jeżeli więc kiedykolwiek nie zostaniesz, Szanowna Pani, dopuszczoną do Gabinetu Zoologicznego, to już nie odwołując się do mnie ufaj, że któraś z powyżej opisanych poprawek dokonywa się w gmachu.

Z szacunkiem.“

„Szanowny Panie!

Nic mi pan nie napisał, czy trzy kopiejkę ofiarowane przez nas na ogród zoologiczny doszli Szanownych rąk Jego. Gdyby tak nie było, musiałabym czym prędzej zapoznać biuro posłańców do sądu o nieuczciwość.

Zasylając mój komplement piszę się uniżoną sługą

Bibianna.“

Oświadczam niniejszym wobec całego świata, że trzy kopiejkę przystane na ogród zoologiczny przez Wną Bibianę odebrałem i w kasie „Kuriera“ złożyłem.

Powyższy felieton ułożony mistrzowsko z pytań i odpowiedzi listownych wydaje mi się szczególnie znamienity dla Prusa-satyryka. Zawarte są w nim niby w skrócie: gorzka świadomość społecznika o poziomie zainteresowań „oświeconej publiczności“ (ciele z dwiema głowami), kompletna głuchota tejże publiczności na potrzeby i cele społecznych instytucji, a ponadto ukazano w listach pani Bibiany — mieszcanki naśladowującej „sfery wyższe“ — manię zaśmiecania języka polskiego żywcem tłumaczonymi zwrotami francuskimi oraz ciasnotę jej reakcji obracających się wokół nieszczęsnych trzech kopiejkę. Toteż końcowy ustęp zawierający rozpaczliwe oświadczenie Prusa, że „trzy kopiejkę przystane na ogród zoologiczny odebrać“ — jest zarazem złożeniem kopii społecznika u stóp groźnego posągu kołtunerii warszawskiej, co do której miał nadzieję, że dojdą do niej jego nawoływania o zrozumienie społecznych potrzeb miasta.

Sprawa polepszenia bytu mieszkańców Warszawy jest sprawą najbardziej leżącą na sercu naszemu kronikarzowi. Specyficzne warunki Królestwa pozostającego pod kuratelą władz carskich stwarzają tutaj okoliczności, w których pióro publicysty musiało się liczyć z drażliwością władz i niejednokrotnie apelować do nich pomocy. Kruszy więc Prus kopie o budowę dróg, o usprawnienie działalności straży pożarnej — ponieważ klęska po-

zarów była jedną z najgroźniejszych plag, jakie trapiły kraj — nawołuje do zakładania szkół rzemieślniczych, kas dobroczynności, przytułków dla bezdomnych, interesuje się łaźnią dla kobiet żydowskich, troszczy się o zabezpieczenie bytu rzeźbiarzom i walczy o godziwe honoraria autorskie, podaje rady na ciemności panujące w gabinetach naukowych, na oświetlenie ulic, marzy o szkołach wieczorowych, kasie emerytalnej dla oficjalistów, o tanich kuchniach i łaźniach parowych, interesuje go (choć na sposób negatywny) zagadnienie emancypacji kobiet, kanalizacja miasta, przytacza przerażające statystyki śmiertelności jego mieszkańców. Wszystkie znane nam skądinąd fakty, jakie przywykliśmy łączyć z tym okresem, znajdujemy na łamach jego kronik. Wielokrotnie np. wraca do sprawy upadających posiadłości ziemskich, choć w dyskusji, jaka się wywiązała z powodu jego artykułu, nie nadąża nawet za Sewerem proponującym parcelację jako drogę uzdrawiającą stosunki wiejskie, uważając, że własność ziemską można uratować, jeśli tylko sama szlachta się zmieni.

Nade wszystko jednak nawołuje społeczeństwo do pracy nad sobą. Nie ma sposobu, którego by się nie jął Prus-kronikarz i satyryk, aby wytłumaczyć ogółowi konieczność nauki przede wszystkim przyrodniczej, konieczność wyzbycia się lenistwa i zajęcia się pracą pożyteczną dla ogółu. Ten temat żyje w jego kronikach z uporczywością zamięnną, ospałość społeczeństwa wywołuje w Prusie gorycz i zniechęcenie i zabarwia jego kroniki nutą sarkazmu, znaną nam skądinąd. Oto typowy apel:

„Panowie i panie! Pięknie jest nic nie robić, piękniej jest czytywać moralne i pouczające powieści, najpiękniej delektować się moimi kronikami, ale jeszcze piękniej będzie, jeżeli jakąś godzinę na dzień poświęćcie rozmyślaniom nad książką poważną, a głównie zaś nauki przyrodnicze mającą za przedmiot.

Znużony romansidłami, oglupiony plotkami, oszołomiony wiadomościami codziennego życia orzeźwia się umysł ludzki, jeżeli skąpiemy go w tym chłodnym, lecz czystym i zdrowym potoku, który się przyrodą nazywa.

Literatura lekka, jako stały pokarm, wystarcza dla półgłówków; godne więc politowania jest to społeczeństwo, które na niej tylko poprzestaje.”¹¹

Albo taki znamieny fragment felietonu:

„Przejdźmy się po kawalerskich mieszkaniach naszego miasta i otóż znajdziemy tam matematyków posiadających obok obszernej wiedzy niewątpliwe zarodki geniuszu, fizyków studiujących próżnię własnej kieszeni, chemików, którzy gdzie indziej staliby się sławnymi, u nas zaś wzdychać muszą do dyrektorstwa fabryki szuwaksu lub octu!... I nie jestże to smutne, że te dusze olbrzymie, których blask opromienić by mógł całe społeczeństwo—wiedną w beczynności, nie zrozumiane przez ogół?...

Powie ktoś: — A cóż temu ogół winien?...

Oj winien...

Przez parę lat (jakoś po upadku krynolin) było u nas modą zajmować się naukami przyrodniczymi, filozofią, ba! nawet matematyką... Wówczas książki z tych dziedzin rozchwytywane były przez publiczność.

Dziś moda przeszła, książki naukowe gniją, a ci, którzy mogliby je pisywać, siedzą z założonymi rękoma, bo publiczność nie czyta już rzeczy podobnych, a księgarze ich nie kupują. Felietony, powieści, wiersze i wierszydła, na których widok mdło się robi, mają dziś pokup, znajdują nakładcę, ale jakaś chemia, fizyka, astronomia, mechanika, ekonomia itd., jakiś »Przegląd Techniczny« albo

»Przyroda i Przemysł« wydawane być muszą z kieszeni własnej i jeszcze kupca nie znajdując.

Z drugiej znowu strony mnóstwo rzeczy robi się u nas dla nędzy materialnej, lecz dla nędzy umysłowej niewiele. Pan X złożył na ołtarzu cierpiącej ludzkości guzik cynowy, pani Y szpilkę podwójną, panna Z kawałek sznurowadła i wszyscy o czynach tych mówią, wiedzą i piszą. Wyśpiewaliby je nawet i wytańcowali, gdyby to było możliwe.

Ale założenie jakiejś szkoły i wydanie książki należą do zjawisk trafiających się raz na całe wieki, wystanie zaś kogo za granicę po naukę jest wypadkiem, którego chyba nikt u nas nie widział i nie zobaczy.

*Jak sięjecie tak zbieracie!*¹²

Pokażne miejsce w kronikach Prusa zajmują zagadnienia międzynarodowe. Rzecz jasna, że ograniczenia polityczne Królestwa wpływają na swobodę wypowiedzi Prusa. Ale i tak zauważyć możemy, że sytuacja międzynarodowa interesuje go o tyle, o ile wyciągnąć z niej może jakiś pożytek dla kraju, skonfrontować opinie z opiniami istniejącymi w kraju lub na przykładzie rozwiązania jakiejś kwestii za granicą wskazać możliwość rozwiązania tejsze kwestii w kraju. Sprawę np. wojny bałkańskiej, interesującą z namiętny sposób prasę warszawską z uwagi na wyzwolenicze dążności ludów południowo-słowiańskich, sprowadza do właściwych rozmiarów, ucisząc rozentuzjasmowanych braci po piórze stwierdzeniem, że plemiona te, pozostające pod jarzmem tureckim, nie doczekają się swobody bez wojny europejskiej.

W każdym razie wyraźna jest u niego dążność, aby fakty miejscowe rozważać na szerokim, międzynarodowym tle. Dążność ta nadaje jego wypowiedziom walor tym cenniejszy, że uczy społeczeństwo polskie właściwego użytkowania znajomości świata dla własnego dobra. Nau-

ka tym właściwsza, że moda cudzoziemszczyzny pojmowana była u nas z najpłytszej strony, ograniczała się do sprowadzania sław zagranicznych czasem wątpliwej wartości i do zachłystywania się pochwałami nad wszystkim, co cudzoziemskie, a także do przyjmowania za dobrą monetę najbzdurniejszych reklam, najkosztowniejszych mód — byle tylko miały markę zagraniczną.

Jeśli Prus mówi o kwestii żydowskiej, to stawia zagadnienie na tle międzynarodowym oświadczając, że prawa przyznane świeżo Żydom w Polsce były prawami uznanymi od dawna przez inne kraje, oraz przypominając społeczeństwu, że Polska była ongiś jedynym krajem, który wobec prześladowań Żydów w innych państwach zajął stanowisko odrębne. Głęboki humanitaryzm Prusa nasycą karty poświęcone kwestii żydowskiej nutą sarkazmu, gdy opisuje oburzające oznaki nietolerancji wobec przedstawicieli religii Mojżeszowej.

Kiedy omawia sprawę kolonizacji niemieckiej, rozpatruje ją także na tle międzynarodowym i choć później rzeczywistość wykaże, że mylił się bagatelizując niebezpieczeństwo kolonializmu niemieckiego — to jednak nie umniejsza to zadniczej dążności dziennikarskiej Prusa, chcącego patrzeć na sprawy własne nie tylko z perspektywy własnego podwórka.

Korespondencje w „Kurierze Warszawskim“ jak i w „Ateneum“ przesycane są ponadto zasadniczą tendencją Prusa jako publicysty: ujmowania faktów na tle statystyki i cyfr porównawczych. Jakże znamienny dla tego rodzaju publicystyki jest artykuł zamieszczony w „Ateneum“ pt. *Sytuacja górnictwa i hutnictwa w Zagłębiu Dąbrowskim*. Jest to odkrywcza na owe lata rozprawa, która wskazuje na rozpoczynający się zaledwie proces napływu kapitału cudzoziemskiego zagarniającego nasze kopalnie. Prus przewiduje niebezpieczeństwo pisząc: „...gdy na przykład kopalnie węgla kamiennego nabywa cudzoziemiec, który nigdy się między nami nie osiedli, przyszłe techników

¹² S. 358—359.

swoich, nie dopuści miejscowych, a tym sposobem pozbawi kraj co najmniej połowy zysków z kopalni.”¹³

* * *

Publicystyka Bolesława Prusa jest publicystyką zamkniętego okresu dziejowego. Przebrzmiały hasła, w imię których pisarz głosił swój program społeczny. Ale nie przebrzmiała wiecznie aktualna prawda o tym, że doświadczenie społeczne pisarza jest bogactwem szczególnie cennym, jeśli chodzi o jego pracę twórczą. Kontakt z życiem i jego zagadnieniami był u Prusa-pozytywisty szczególnie wszechstronny. Prawda epoki, w której żył i pisał, wydobyta została przez niego

w tych dorywczych, pisanych na gorąco kronikach tak wiernie, że stanowią one coś w rodzaju dokumentu źródłowego, z którego czerpać może twórca, gdyby zechciał np. odmalować tło powieści obrazującej owe lata.

Kroniki stanowią ponadto pierwszorzędny przyczynek do poznania jednego z aspektów procesu twórczego autora *Lalki*, nowel i opowiadań. Świat postaci warszawskich, świat głodujących studentów, szwaczek, arystokratycznych snobów, dobroczynnych dam ożyje bowiem w dalszej twórczości wielkiego pisarza, radując swą prawdą i plastyką ciągle wzrastające rzesze jego wielbicieli.

¹³ S. 492.

Danuta Kucharska-Zarzycka

TRZY UTOPIE

THOMAS MORE (MORUS): *Utopia*. Przełożył Prof. Kazimierz Abgarowicz. Wprowadzeniem poprzedził dr Witold Ostrowski. Warszawa 1954, PAX;

FRANCISZEK BACON: *Nowa Atlantyda*. Przełożył i opracował Wiktor Kornatowski. Warszawa 1954, PAX;

TOMASZ CAMPANELLA: *Państwo Słońca*. Przełożył i opracował Wiktor Kornatowski. Warszawa 1954, PAX.

Książeczka zaiste złota i niemniej pożyteczna jak przyjemna o najlepszym ustroju państwa i nieznaney dotąd wyspie Utopii (tak bowiem brzmi pełny tytuł dzieła Tomasza More'a), została napisana w latach 1515 — 1516 częściowo w Antwerpii, częściowo zaś po powrocie jej autora do Anglii. W tym samym niemal czasie, gdy *Utopia* ukazała się po raz pierwszy, przyjaciel Morusa, wielki Erazm z Rotterdamu, tak pisał w liście datowanym 26 lutego 1517 r. z Antwerpii do Wolfganga Fabriciusa Capito: „Zaiste nie jestem zbyt zachłanny na życie, czy to dlatego, że... już niemal dosyć przeżyłem — zacząłem już wszakże 51 rok życia — czy też dlatego, że w tym życiu nie widzę nic tak wspaniałego i przyjemnego, o co warto byłoby się ubiegać komuś, kogo naprawdę wiara chrześcijańska nauczyła wierzyć, że tych, którzy się tutaj wedle swych sił pobożności oddają, oczekuje znacznie szczęśliwsze życie. A jednak nieledwie bierze mnie ochota

jeszcze na krótki czas być znowu młodym, i to tylko dlatego, że widzę nadchodzący w najbliższej przyszłości złoty okres.“

Ta wypowiedź Erazma z Rotterdamu charakteryzuje w sposób niezmiernie wymowny epokę, w której powstała Morusowa *Utopia*.

Krytyka współczesnych stosunków społecznych, krytyka współczesnego ustroju politycznego — znajdowała dopełnienie we wierze w możliwość przekształcenia tych stosunków. Był to wszakże okres głębokich przeobrażeń. Zachwiane zostało przekonanie o niezmienności form życia społecznego, które cechowało zasadniczo nurt myśli średniowiecznej. Dalekie podróże i odkrycia geograficzne ukazały odmienne zwyczaje i obyczaje nieznanych dotąd ludów w odległych, niemal bajkowych krajach nowych kontynentów. Budziła się tęsknota do lepszego życia, rozkwitała nadzieja, że można zmienić otaczającą człowieka rzeczywistość i stworzyć warunki, w których będzie on szczęśliwszy — jeśli nie wprost szczęśliwy.

Punktem wyjścia rozumowania zmieniającego do zmiany i poprawy stosunków była w tych warunkach krytyka współczesności. Toteż nie jest bynajmniej przypadkiem, że *Pochwała głupoty* została napisana przez Erazma z Rotterdamu właśnie w domu Morusa w Bucklesbury (w sierpniu 1509 r.) „Kto podjął się — czytamy tam — rządzenia ludźmi, ten musi nie

o prywatne dbać sprawy, ale o publiczne, i tylko o dobro myśleć publicznym i na włos odstąpić nie może od praw, których sam jest sprawcą i stróżem, musi być sam poręką uczciwości wszystkich swych pomocników i urzędników. Musi pamiętać, że oczy wszystkich spoczywają na nim jednym, który — jeśli ma charakter nieskazitelny — może niby zbawienna gwiazda stawać się pełnym błogosławieństwem doli ludzkiej, albo też niby śmiercionośna kometa przynosić jej całkowitą zagładę.“

Temu obrazowi idealnego władcy przeciwstawia Erazm rzeczywistość współczesną: *Uważają więc (władcy), że należycie spełniają wszystkie swe powinności władcy, jeżeli bez przerwy jeżdżą na łowy, jeżeli hodują piękne rumaki, jeżeli z zyskiem dla siebie sprzedają urzędy i namiestnictwa, jeżeli codziennie wymyślają nowe sposoby, przy których pomocy mogliby oskubywać obywateli, a napępiać swój mieszek. Robią to zresztą udatnie, wynajdując różne do tego tytuły, tak że choć rzecz sama jest krzyczącą niesprawiedliwością, to jednak nosi jakieś pozory słuszności.“*

Zarówno w *Pochwale głupoty*, jak też i w *Utopii* — dochodzi nas echo na wpół żartobliwych rozmów przyjaciół humanistów, krytykujących stosunki współczesne i szukających dróg poprawy.

* * *

Złotą książeczkę Morusa dzieli od *Nowej Atlantydy* i *Państwa Słońca* stulecie¹, które zaznaczyło się w historii Europy głębokim i krwawym rozdarciem. Wojny religijne, postępy reformacji i poczynania kontrreformacji, walki chłopskie i powstania — wszystko to

spowodowało, że humanistyczny optymizm, którego przejawem był cytowany na wstępie list Erazma z Rotterdamu, należał już do przeszłości, wtedy gdy powstawały dzieła Bacona i Campanelli. Toteż ogólny nastrój tych dwóch dzieł znacznie różni je od *Utopii* Morusa. Brak im pogody i uśmiechu, brak im tego humoru, na który — gdy idzie o *Utopię* — jak najśluszniej zwraca uwagę dr W. Ostrowski w doskonałej rozprawie, wprowadzającej czytelnika w frapującą lekturę fantastycznej opowieści Morusa.

Poza tym o znacznych odrębnościach trzech omawianych utopij zadecydowały różnice temperamentu literackiego autorów dzieł ich życia i środowisk, w których żyli. More i Bacon — to angielscy politycy i mężowie stanu, Campanella — to bezdomny mnich włoski, tułający się przez długie lata z dala od swych stron rodzinnych, który znalazł wreszcie bezpieczny przytułek pod opieką kardynała Richelieu. More — to wybitny humanista, Bacon — to przede wszystkim umysł zainteresowany problematyką przyrodniczą i techniczną, Campanella wreszcie reprezentuje umysłowość swego wieku, hołdującą astrologii i nacechowaną zaklęciem.

Zdając sobie zatem sprawę z bardzo istotnych różnic dzielących trzy indywidualności autorskie oraz ich dzieła, trzeba wskazać na to, co z tych trzech dość istotnie różniących się pozycji tworzy jedną całość.

Reprezentują one mianowicie wyciskającą z konsekwentnie chrześcijańskich założeń postawę krytyki wobec otaczającej rzeczywistości, postawę postulującą zarazem wpływanie na tę rzeczywistość w sensie jej przeobrażania i ulepszania.

Najsilniejsze akcenty krytyki zawiera *Utopia* Thomasa More'a — zwłaszcza w pierwszej księdze. Autor *Utopii*

¹ *Utopia* powstała w latach 1515—1516, *Nowa Atlantyda* w okresie lat 1622—1626, *Państwo Słońca* w 1602 r.

— syn zamożnej rodziny mieszczań-
skiej — pisząc swe dzieło, miał już za
sobą niejedno doświadczenie życiowe.
Zasiadał już wszakże w parlamencie,
był zastępcą szeryfa londyńskiego, wy-
stępował w imieniu kupców londyń-
skich w ich sporach z kupcami Steel-
yardu. Stykał się z najróżniejszymi
ludźmi, poznawał sprawy współczesnej
Anglii i świata — tego świata, który
w owym czasie dzięki odkryciom i po-
dróżom rozszerzał się, ukazując zdumio-
nym oczom ludzi żyjących w tym
okresie coraz to nowe kontynenty i wy-
spy, ludy i królestwa, odmienne religie,
obyczaje i prawa.

Wrodzona spostrzegawczość i jasny,
logiczny umysł sprawiły, że umiał on
z niezwykłą trafnością dostrzec ujem-
ne strony tej współczesności. I to za-
równo te, które były dziedzictwem
okresu feudalnego, jak również i te,
które przynosił ze sobą rodzący się w
ówczesnej Anglii młody kapitalizm.

Patrząc na stosunki angielskie i roz-
ważając życie innych społeczeństw, do-
szedł Morus do pesymistycznego raczej
wniosku, któremu dał wyraz na pierw-
szych kartach swej książki: „*Scylle...
i drapieżne harpie, i ludożerczych La-
strygonów, i tego rodzaju straszne po-
twory, mógłbyś prawie wszędzie zna-
leźć, lecz rzadkością jest
społeczeństwo mądre
zorganizowane.*”

* * *

W rozważaniach na temat sprawie-
dliwej organizacji społeczeństwa —
do centralnych zagadnień zalicza Mo-
rus problem władcy. „*Osoba władcy —
mówi on — jest jakby jakimś niewysy-
chającym źródłem, z którego spływa na
cały naród strumień wszelkiego dobra
lub zła.*” W sądzie tym jest Thomas
More wiernym synem swojej epoki.
Niezmienne charakterystyczny jest
fakt, że w tym samym roku, gdy koń-
czył on swą *Utopię* — Erazm z Rot-

terdamu wydał swą pracę o wychowa-
niu księcia chrześcijańskiego (*Institu-
tio principis christiani*), a Niccolo Ma-
chiavelli zamykał pracę nad *Księciem*.

Już we wcześniejszych epigramatach
Morusa znajdujemy znamienne wypo-
wiedzi na temat dobrego i złego wład-
cy (cytowane m. in. w znanej pracy
K. Kautsky'ego o Morusie):

D o b r y i z ł y k s i ą ż ę .

*Kto jest dobrym księciem? — Ow-
czarek, co wilki odgania.*

*Kto jest złym? — O odpowiedź ła-
two: kto sam jest wilkiem.*

A oto inny epigramat Morusa:

R ó ż n i c a m i ę d z y t y r a n e m
i k s i ę c i e m .

*Czym się różni król prawny od okrut-
nego tyraństwa?*

*Tyran uważa poddanych za niewolni-
ków swych; król zaś ma ich za własne
swe dzieci.*

Kierując się tymi kryteriami oceny
maluje Morus (ustami Rafała Hytlo-
deusza) bynajmniej niepochlebny por-
tret współczesnych władców: „*Przed
wszystkim sami władcy przeważnie
chętniej zajmują się sprawami wojen-
nymi...; lekceważą zaś oni pożyteczne
umiejętności, od których zależy utrzy-
manie pokoju, gdyż o wiele więcej sta-
rają się, aby zdobyć dla siebie nowe
obszary godziwymi lub niegodziwymi
środkami, niż żeby dobrze rządzić tym,
co już zdobyli.*”²

² Podobną myśl wyraził More w epi-
gramacie zatytułowanym *Żądza władzy*:
*Wśród wielu królów żadnego bodaj
nie znajdziesz
— jeśli w ogóle znajdziesz —
Co by dość swego miał państwa.
Między królami żadnego bodaj
Nie znajdziesz — jeśli w ogóle znaj-
dziesz —
Który by nawet tym swoim pań-
stwem
Rządzić potrafił...*

Uzupełnieniem i pogłębieniem tej krytyki jest przytoczona przez More'a charakterystyka dobrego władcy, w której zresztą dochodzi również do głosu interes bogacącego się mieszczaństwa, chcącego widzieć w dobrobycie społeczeństwa gwarancję własnej pozycji ekonomicznej:

„Cześć i bezpieczeństwo władcy polega raczej na bogactwie poddanych niż na jego własnym. Ludzie obierają króla³ ze względu na siebie, a nie na niego, aby dzięki jego trudom i staraniom mogli żyć w pomyślności, zabezpieczeni od wszelkich krzywd, dlatego świętym obowiązkiem władcy jest więcej dbać o szczęście poddanych niż o własne...”

„Taki zaś król — mówi dalej Hytlodeusz — który zastąpiłby tylko na wzgardę i nienawiść obywateli i nie potrafiłby inaczej ich utrzymać w posłuszeństwie, jak przez ucisk, grabież i konfiskatę mienia, zmuszając ich w ten sposób do żebractwa — taki powinien by raczej zrzec się tronu; trzymając się bowiem kurczowo władzy przy pomocy tego rodzaju środków mógłby wprawdzie zachować tytuł króla, lecz z pewnością utraci powagę. Godność królewską wymaga, aby sprawować rządów nie nad żebrakami, lecz nad ludźmi zamożnymi i szczęśliwymi...”

„...I rzeczywiście, jeśli jeden człowiek opływa w przyjemności i rozkosz, podczas gdy wszyscy dokoła pogrążeni w nędzy jęczą i płaczą — nie jest on królem, lecz dozorcą więzienia.”

„...człowiek, który nie umie poprawić postępowania obywateli w inny sposób,

³ Warto przypomnieć w związku z tym jeszcze jeden epigramat, w którym czytamy:

Ktokolwiek stoi na czele wieku,
Tym to zawdzięcza, którym przewodzi.

Dłużej na czele ich stać nie może,
Niż ci chcą tego, którymi rządzi...

aniżeli przez pozbawienie ich wygod życiowych, powinien by przyznać się, że nie jest zdolny do rządzenia ludźmi wolnymi. Niechże wprawdzie uczy się ze swej niezdarności, lub zarozumiałości, gdyż z powodu tych wad poddani lekceważą swego władcę, albo nienawidzą. Niech przeto żyje ze swoim domem bez krzywdy ludzkiej; wydatki niech uzgodni z dochodami; niech tępi zbrodnie i przez należyte wychowanie raczej zapobiega złemu, niż dopuszcza do szerzenia się przestępstw, które potem musi karać. Nie powinien lekkomyślnie przywracać mocy obowiązującej ustawom, które wyszły z użycia, szczególnie zaś tym, których braku nie odczuwano od dłuższego już czasu. Niech wreszcie nigdy nie pobiera żadnej opłaty w zamian za pobłażanie cudzym wykroczeniom, gdyż sędzia uczciwy nie pozwoliłby na coś podobnego nawet człowiekowi prywatnemu, piętnując to mianem niesprawiedliwości i chytrości.”

Na innym miejscu Hytlodeusz tak formułuje wymagania w stosunku do monarchy: „Panie, dbaj o dobro odziedziczonego po przodkach królestwa, wzmagaj jego bogactwo i siły, jak tylko możesz, i doprowadź je do największego rozkwitu; kochaj swych poddanych i ciesz się nawzajem ich miłością; żyj wśród nich, jak ojciec i rządz nimi łagodnie; inne królestwa zostaw w spokoju, gdyż to, co odziedziczyłeś, wystarczy ci aż nadto.”

Trzeba przyznać, że krytyka i postulaty stawiane przez Thomasa More'a władcom sformułowane zostały w sposób niezwykle dobitny. Przecistawiają się one nadużyciom władzy, żądają, by panujący reprezentowali wysoki poziom umysłowy i moralny, by realizowali ideę porządku i sprawiedliwości.

Wywody Morusa na ten temat odznaczają się przy tym dużą dozą konkretności, co różni je od Erazmowego ideału dobrego władcy, ujętego zbyt

abstrakcyjnie w *Institutio principis christiani*.

W dziełach Bacona i Campanelli nie znajdujemy już wypowiedzi na temat władców, które można by zestawiać z akcentami krytycznymi Morusowej *Utopii*. U Campanelli jest co prawda lakoniczna wzmianka, włożona w usta Solaryjczyków, którzy uzasadniają, dlaczego najwyższego dostojnika, owego O, wybierają spośród najmędrszych obywateli Państwa Słońca:

„Jesteśmy przekonani, iż tak uczony mąż naprawdę będzie umiał rządzić, mamy co do tego pewność większą niż wy, którzy zwierzechnikami swymi czynicie nieuków, uważając ich za zdalnych tylko dlatego, że pochodzą z panującego rodu lub zostali obrani przez najpotężniejsze stronnictwo. Nasz O, nawet nie mając najmniejszego doświadczenia w rządach, nigdy jednak nie będzie ani okrutnikiem, ani zbrodniarzem, ani tyranem...” — jak wielu władców, z którymi zetknął się bezpośrednio lub pośrednio w swoim uroczym życiu Campanella. Ale myśl tę musi dokończyć czytelnik.

* * *

Krytyka stosunków społecznych, przeprowadzona przez utopistów, obejmowała swym zasięgiem nie tylko osobę władcy, lecz również jego otoczenie i warstwy rządzące.

Oto, jak Rafał Hytlodeusz charakteryzuje skład rady królewskiej: „jedni nie są naprawdę tak dalece mądrzy, aby sami nie potrzebowali porady, drudzy zaś tacy są mądrzy we własnym mniemaniu, że nie mają ochoty pochwalać cudzego zdania; ci darmożdzici potrafią jedynie potakiwać najnieдорeczniejszemu powiedzeniu tych, którzy w zamian za niskie pochlebstwa mają popierać ich wobec pierwszego faworyta... Według nich państwu groziłoby wielkie niebezpieczeństwo, jeśli by znaleziono kogoś mądrzejszego pod jakimś względem od ich przodków.

Jeśli oni — powiadają — przekazali nam jakieś dobre zarządzenia, bardzo chętnie godzimy się na nie, lecz jeżeli okazuje się możliwość przeprowadzenia jakiejś reformy, natychmiast chwytamy się kurczowo dawnych zarządzeń i nie pozwalamy na zmiany. Otóż z takimi aroganckimi, niedoręcznymi i dziwnymi sędziami spotykamy się często w innych krajach, a także w Anglii.”

A dalej czytamy: „Otóż przede wszystkim wielka jest ilość rozpróznionej szlachty, która jak gromada trutniów żyje z cudzej pracy, i dzierżawców swych rozległych posiadłości obdiera ze skóry, byleby pomnożyć swoje dochody. Taką bowiem jedynie gospodarkę znają ci ludzie, rozrzutni poza tym aż do szaleństwa...”

Campanella w Państwie Słońca stwierdza, iż Solaryjczycy „kpią z nas, że mistrzów nazywamy nikczemnymi, za szlachetnych zaś poczytujemy ludzi nie obeznanych z żadnym zgoła zawodem, prowadzących próżniaczy tryb życia oraz gwoili gnuśności i rozpusty swej utrzymujących mnóstwo sług...”

„Przez wielkie bogactwo — czytamy na innym miejscu — ludzie stają się pyszni i wyniośli, trwają w nieuctwie, posuwają się do wiarołomstwa, przesadzają to, czego sami nie znają, zostają oszustami i przeniewiercami, samochwalcami i nieczułymi krzywdzicielami...”

Gdy Genuieńczyk stwierdza, że Solaryjczycy „pychę mają za najgorszą z wad i wyniosłe zachowanie się otaczają najwyższą wzdargą” — z łatwością odnajdujemy w tych słowach krytykę postawy możnych i szlachetnie urodzonych.

Morus i Campanella nie wywodzili się z szlachetnych rodów. Pierwszy pochodził ze środowiska mieszczańskiego, drugi był synem ubogiego szewca. To też w ich krytyce warstw uprzywilejowanych zawdzięczających swą pozycję społeczną i ekonomiczną przede wszyst-

tkim pochodzeniu, odzywa się niewątpliwie głos środowiska, z którego sami pochodzili. Trzeba jednak podkreślić, że i Morus, i Campanella kreśląc obraz współczesnego społeczeństwa nie ograniczają się tylko do krytyki władcy oraz warstw rządzących, lecz wskazują również na dysproporcje społeczne i ekonomiczne, występujące pomiędzy różnymi warstwami społecznymi.

I znowu wypadnie przede wszystkim zacytować Morusa, który poświęca obszerniejsze wywody niedoli wszelakiego rodzaju nędzarzy, żebraków, kalek itd. Mówiąc o konsekwencjach procesu „ogradzania“ (tej charakterystycznej dla Anglii formy wywłaszczania pracujących mas chłopskich przez lordów w okresie pierwotnej akumulacji) stwierdza Morus: „*Aby więc jeden nie-nasycony marnotrawca, zakąta ojczyzny, mógł w jednym zasięgu ogrodzić sobie płotem kilka tysięcy morgów, wypędza się dzierżawców, przy pomocy oszustwa lub gwałtu pozbawia się wieśniaków nawet ich ojcowizny, innych przez dokuczanie zmusza się do sprzedawania gospodarstw. Tak czy inaczej idą na wędrowną ci biedacy, mężczyźni i kobiety, mężowie i żony, sieroty i wdowy, rodzice z małymi dziećmi, rodziny raczej liczne niż bogate..., opuszczają więc znane i sercu drogie ogniska domowe i nie wiedzą, dokąd mogą się udać. Wyrzuceni ze swych mieszkań muszą sprzedawać za bezcen wszystkie swoje sprzęty domowe... A gdy te pieniądze zużyją w krótkim czasie na tułaczce, cóż innego pozostaje im wreszcie jak kraść, a potem ze sprawiedliwego oczywiście wyroku sądowego zawisnąć na szubienicy, chyba że będą woleli wtórczyć się i żebrać. Wtedy jako włóczęgów wtrąca się ich do więzienia, ponieważ wałęsają się beczynnici; tymczasem jedyną ich winą jest to, że nikt nie chce ich nająć do pracy, choć tak bardzo się o nią upominają...*“

Czytając to twierdzenie (jak zresztą całą w ogóle przez Rafała opowiedzia-

ną dyskusję przy stole arcybiskupa Mortona na temat przyczyn papuperyzacji ludności oraz karania młodzieży i włóczęgów), trzeba uprzytomnić sobie, że właśnie wtedy, gdy pisane były te słowa, zapoczątkowane zostało — za panowania Henryka VII i VIII — krwawe ustawodawstwo przeciwko włóczęgom i ludziom bez zatrudnienia. Współcześni Morusa uważali ustawodawstwo to za słuszny środek dla zwalczania konsekwencji tych procesów, które wiązały się z rozwojem kapitalistycznych form gospodarki i rozkładem stosunków feudalnych w Anglii. Dlatego też zjawiskiem wyjątkowym i odbiegającym znacznie od toku rozumowania i od sposobu odczuwania tych spraw przez współczesnych są ciepłe słowa Tomasza More'a o maluczkich: „*ci biedacy w całej pełni zasługują na to, aby zaznać lepszej doli, gdy bowiem bogacze są łapczywi i nieużyteczni, oni są ludźmi prostymi i skromnymi, którzy nie myślą o swoim dobrobycie, byleby państwu mogli przysporzyć jak najwięcej korzyści przez swą codzienną pracę.*“

Przeciwstawienie to, w którym brzmią tony serdecznej sympatii dla ludzi pracy, powraca w słowach Rafała pod koniec drugiej księgi: „*Czy jest to bowiem sprawiedliwe, że jakiś szlachcic, albo złotnik, albo lichwiarz, albo wreszcie ktokolwiek z tych, którzy bądź nic w ogóle nie robią, bądź wytwarzają przedmioty dla państwa niepotrzebne — czy jest to sprawiedliwe, że tacy ludzie w zamian za swe próżniactwo lub zbyteczne zajęcia prowadzą życie dostatnie i okazałe, podczas gdy wyrobnik, woźnica, rzemieślnik, rolnik tak liche mają utrzymanie i tak nędzny wiodą żywot? A przecież pracują oni bez przerwy tak ciężko, że zwierzęta pociągowe ledwie wytrzymałyby to; po wtóre praca ich jest tak konieczna, że bez niej żadne państwo nie mogłoby*

przetrwac ani jednego roku... Tymczasem tych robotników wyczerpuje praca jałowa, nie przynosząca im żadnych korzyści, a myśl o nędzy na starość dobija ich, dzienny bowiem zarobek za mały jest, aby im wystarczył na bieżące potrzeby, i nie ma mowy o zwiększeniu się go tak, by mogli cośkolwiek odłożyć na czas starości.

Zdaje się, że niesprawiedliwe i niewdzięczne jest takie społeczeństwo, które w rozrzutny sposób tyle dóbr rozda — jak się to mówi — urodzonym, złotnikom i innym podobnym wytwórcom przedmiotów zbytku, lub próżniakom i pochlebcom, których jedynym zajęciem są swawolne rozrywki — natomiast nie otacza życzliwą opieką rolników, górników, wyrobników, woźniców i rzemieślników, bez których państwo nie mogłoby wcale istnieć. Społeczeństwo nadużywa ich sił fizycznych, gdy są w kwiecie wieku, lecz skoro pod brzemieniem lat i chorób zastabną i znajdują się w skrajnej nędzy, wówczas ono niepomnie tylu ich nocy bezsennych, tylu ważnych usług, dopuszcza się strasznej niewdzięczności i nagradza ich śmiercią głodową. Lecz na tym nie koniec. Oto bogacze stale coś odciągają z dziennego zarobku biednych robotników nie tylko za pomocą prywatnych sztuczek, lecz także przez uchwalenie osobnych ustaw, zawtierdzających takie krzywdy.“

Są to akcenty nie często spotykane w publicystyce politycznej i społecznej okresu More'a.

Campanella porównując ustrój społeczny panujący w Państwie Słońca ze współczesnymi stosunkami mówi: „u nas, niestety, jest inaczej. Spośród siedemdziesięciu tysięcy mieszkańców Neapolu pracuje zaledwie dziesięć lub piętnaście tysięcy, przy czym są oni stale wycieńczeni i osłabieni nadmiernym i zbyt długotrwałym wysiłkiem. Lecz także (dalej znajdujemy przeciw-

stawienie warstwy nierobów losowi pracujących) i inni, którzy nie pracują, marnieją z powodu lenistwa, chciwości, niedomagań fizycznych, rozwiązłości, nadużyć itd. oraz psują i plugawią moralnie mnóstwo ludzi, trzymając ich u siebie na usługach w warunkach nędzy, zmuszając do schlebiania sobie i uczestnictwa we własnych występkach.“

Jakkolwiek cytowane powyżej krytyczne poglądy zaczerpnięte zostały przede wszystkim z dzieł Morusa i Campanelli, nie należy wyciągać stąd wniosku, że Bacon zajmował w stosunku do swej współczesności stanowisko pozbawione krytycyzmu. Dostrzegał i rozumiał on ujemne strony związane z piastowaniem wysokich stanowisk. W szkicu *De magistratibus et dignitatibus* pisal: „Ludzie zajmujący wysokie stanowiska są po trzykroć niewolnikami: niewolnikami monarchy lub państwa, niewolnikami opinii publicznej oraz niewolnikami własnych obowiązków urzędowych. Popadają w niewolę tak dalece, że nie mają wcale swobody ani w rozporządzeniu swą osobą, ani w działalności, ani w zużytkowaniu własnego czasu.“

Nowa Atlantyda — w której zasadnicze zainteresowania autora kierują się w stronę zagadnienia organizacji naukowej, zapewniającej szczęśliwe rozwiązanie zagadnień technicznych i pośrednio ekonomicznych — nie traktuje obszernej zagadnień ustroju społecznego, niemniej jednak trzeba się zgodzić z twierdzeniem, że „cały naszkicowany tutaj obraz obyczajowości nieznanego ludu chrześcijańskiego jest równocześnie pośrednią krytyką stanu rzeczy istniejącego w tej dziedzinie w krajach europejskich.“ (ze Wstępu do *Nowej Atlantydy* w wyd. PAX'u).

Poza tym w sposób bezpośredni — i to dość gwałtownie — wypowiada

Bacon krytykę ówczesnych stosunków europejskich w dziedzinie moralności seksualnej.

* * *

Trzeba było nieco obszerniej zatrzymać się nad akcentami krytycznymi w dziełach trzech omawianych autorów, by podbudować w ten sposób materiałem z ich dzieł kilka wniosków.

Wniosek pierwszy:

Punktem wyjścia dla rozważań More'a, Campanelli i Bacona na temat mądrości, sprawiedliwej organizacji społeczeństwa była znajomość ówczesnych stosunków oraz krytyczny stosunek do otaczającej ich rzeczywistości społecznej. Ostre akcenty krytyczne nie tylko nie oszczędzały władców i warstw rządzących, lecz kierowały się nawet przede wszystkim przeciwko nim.

Wniosek drugi:

A zatem te trzy utopie nie były ucieczką od zagadnień aktualnych, nie były emigracją w kraj marzeń i pobożnych życzeń, nie były kapitulacją wobec trudnych i bolesnych problemów świata. To różni je zasadniczo od powieści utopijnych w stylu Euhemerosa, Jambulosa i in., którzy szukali ucieczki od ponurej rzeczywistości w królestwo słońca (*heliopolis*). To różni je także od wszelkich „krajów sytości” (*Schlaraffenland*), od obcych życiu akademickich sielanek. Są więc te trzy utopie jak najściślej związane z życiem i rzeczywistością.

Wniosek trzeci:

Krytyka współczesnych stosunków społecznych nie ograniczyła się tylko do oceny władców i klas uprzywilejowanych, lecz wskazywała na niedolę, nędzę i ubóstwo mas ludowych.

Wniosek czwarty:

Opis krajów szczęśliwych, Utopii, Państwa Słońca i Nowej Atlantydy, wiąże się integralnie z krytyką stosunków społecznych, stanowiąc z jednej

strony istotne uzupełnienie tej krytyki (w formie krytyki pośredniej)⁴, z drugiej zaś strony nie pozbawiony elementu fantastycznego opis urządzeń ustrojowych, które mogą zapewnić usunięcie krytykowanych błędów w stosunkach społecznych i ekonomicznych.

W ten sposób należy przejść od krytycznych do pozytywnych elementów zawartych w omawianych trzech dziełach.

Niezależnie od stanowiska wobec problemu, czy i w jakim stopniu Rafała Hytlodeusza uznać można za wyraziiciela poglądów More'a (o czym będzie jeszcze mowa poniżej) — stwierdzić trzeba, że opis ustroju i urządzeń społecznych Utopii został przez Morusa ujęty jako przykład pozytywnego rozwiązania szeregu zasadniczych problemów ustrojowych. Dlatego też nie opuszcza czytelnika przemożne odczucie autorskiej aprobaty dla relacjonowanych przez Hytlodeusza poglądów, praw i instytucji życia społecznego Utopian. Odnosi się to przede wszystkim do kluczowego zagadnienia własności.

Pod koniec książki pierwszej tak mówi na ten temat Hytlodeusz do Morusa: „Teraz, drogi Morusie, chcę być wobec ciebie zupełnie szczery i wyjawić ci swoje najskrytsze myśli. Zdaje mi się, że gdziekolwiek jest własność prywatna, gdzie wszystko mierzy się wartością pieniędzy, tam nie można spodziewać się ani sprawiedliwości, ani społecznego dobrobytu... Jestem więc mocno o tym przekonany (czytamy nieco dalej, że zupełnie zniesienie prawa własności jest jedynym środkiem do równego i sprawiedliwego podziału dóbr i do zapewnienia ludziom szczęścia.

⁴ Można by przytoczyć liczne przykłady takiej pośredniej krytyki, zawartej w sformułowaniach pozornie informujących tylko o stosunkach w utopijnych państwach. Np.: „W Utopii kapłani są ludźmi nadzwyczają świętobliwymi i dlatego jest ich bardzo mało.”

Lecz dopóki prawo własności stanowić będzie podstawę ustroju społecznego, dopóty najliczniejszą i najcenniejszą warstwę społeczeństwa stale niepokoić i dręczyć będzie nieuniknione brzemie nędzy i utrapień.“ Na te poglądy Hytlodeusza replikują Morus i Piotr Egdiusz stwierdzając, że nie mogą zgodzić się z Rafałem. Księga druga — obszerna opowieść o ustroju Utopii — ma ich przekonać o słuszności zasad, wedle których Utopianie urządzili swe państwo. I znowu w zakończeniu księgi drugiej powraca nuta polemiczna.

„Opisałem wam — rzekł Rafał — jak mogłem najwierniej ustrój tego państwa, które moim zdaniem nie tylko najlepiej jest urządzone, lecz także jest jedynym, które może zupełnie słusznie nazywać się rzecząpospolitą. Gdzie indziej bowiem ci, którzy zawsze na ustach mają dobro publiczne, dbają tylko o swój własny interes, tu natomiast, gdzie nie ma żadnej własności prywatnej, wszyscy poważnie troszczą się o sprawy publiczne... Gdy więc zastanawiam się uważnie (pamiętajmy, że wciąż są to słowa Hytlodeusza) nad tymi wszystkimi państwami, które dzisiaj istnieją, nasuwa się myśl — tak mi, Panie Boże, dopomóż — że istnieje po prostu jakieś sprzysiężenie bogaczy, którzy pod nazwą i firmą rzeczypospolitej dbają jedynie o własne korzyści. Wymyślają oni wszelkie sposoby i podstępny, przy pomocy których mogliby zapewnić sobie bezpieczne posiadanie nieuczciwie zdobytego majątku; po wtóre chcą oni dla swoich interesów wyzyskiwać wszystkich biednych i jak najtaniej opłacać ich pracę i wysiłki.“ Ustrojowi temu raz jeszcze przeciwstawia Hytlodeusz ustrój szczęśliwej Utopii, gdzie zniesiona została własność prywatna. „Gdy Rafał skończył swe opowiadanie (tu dochodzi do głosu Morus, występujący w tym dziele we własnej osobie), przypomniało mi się

niemalo zwyczajów i praw tego narodu — moim zdaniem — niedorzecznych; mam na myśli sposób prowadzenia wojen, wierzenia i kult religijny oraz inne jeszcze zwyczaje, głównie jednak najważniejszą zasadę całego ich ustroju, to jest wspólne życie i wspólny udział w dobrach materialnych przy zupełnym braku stosunków pieniężnych; ta bowiem wspólnota usuwa zupełnie wytworność, wspaniałość, przepych i majestat, które według opinii publicznej są przecież prawdziwą chlubą i ozdobą państwa.“

Każdy czytelnik Utopii stwierdzi bez wątpienia, że wywody Hytlodeusza są bardziej przekonywujące, brzmi w nich akcent szczerości i prawdy, czuć w nich pasję walki z niesprawiedliwością i o sprawiedliwość. Podkreśla to również dr W. Ostrowski w swym wprowadzeniu do Utopii. Píše on: „Faktem jest, że More krytykuje komunizm dość słabo. Fakt ten naprowadził wielu interpretatorów Utopii na myśl, że ta krytyka była nieszczerą, że prawdziwe poglądy More'a wyrażał Rafał. Myśl niesłuszna (stwierdza dalej dr Ostrowski). Sir Tomasz, jak się okazuje z jego pism, naprawdę miał zastrzeżenia przeciw wprowadzeniu komunizmu, ale — jest to odkrycie Donnera — nie mógł ich wysuwać zbyt przekonywająco, gdyż wówczas podałby w wątpliwość istnienie wyspy Utopii. Forma literacka, którą wybrał, narzuciła mu pewne konieczności treściowe.“

Rozumowanie to nastrocza szereg wątpliwości.

Przed wszystkim należy postawić pytanie, czy autor dzieła tak dojrzałego i świadczącego o jego wysokim stopniu świadomości artystycznej i ideologicznej — mógł poświęcić dla względów formy literackiej swoje istotne poglądy na węzłowe zagadnienia poruszone w omawianym dziele i pozostawić czytelnika pod wrażeniem słuszności fałszywych poglądów?

Druga wątpliwość: czy w intencji More'a mogła istnieć chęć sugerowania czytelnikowi istnienia wyspy Utopii? Jeśli nie (a wydaje się, że nie o takiej intencji More'a nie świadczy), to silniejsze, bardziej przekonujące zaakcentowanie argumentów przeciwko poglądom Rafała nie podałoby w wątpliwość istnienia wyspy Utopii, bo przecież czytelnik od początku nie wątpił w to, że owa wyspa nigdzie nie istnieje.

Zagadnienie trzecie: spróbujcie odczytać *Utopię*, przyjmując założenie, że Rafał nie jest *porte-parole* autora, że poglądy przez niego wypowiedzane w swoich *zasadniczych elementach* są uważane przez Morusa za błędne — i zastanówcie się, co wtedy zostanie z *Utopii*.

Wreszcie problem czwarty: czy można bez zastrzeżeń uważać poglądy More'a na zagadnienie własności z okresu *Suplikacji*, *Apologii* i *Dialogu o pociesze* za identyczne z poglądami More'a w okresie *Utopii*. Dzieła te dzieli piętnaście lat — i to lat pełnych przeżyć, doświadczeń i przemian.

Sprawa jest przedmiotem długiej i napiętej dyskusji, która zapewne nigdy ostatecznie nie zostanie rozstrzygnięta. Dr W. Ostrowski przedstawił dwa zasadnicze stanowiska, jakie zarysowały się w tej dyskusji: jedno mówiące, że istotne poglądy Morusa zostały włożone w *Utopii* w usta Hytlodeusza, i drugie, że autor nie zgadzał się z poglądami, jakie kazał wygłaszać Rafałowi i przeciw którym zastrzegał się (dość zresztą nieprzekonywająco, aczkolwiek kategorycznie), jako Morus, postać występująca w opowieści.

Otóż możliwe jest i trzecie stanowisko w tej sprawie: *Utopia* jest odzwierciedleniem głębokiego wewnętrznego sporu, dyskusji, jest wyrazem rodzących się na gruncie krytyki współczesnego społeczeństwa i w związku ze współczesnymi prądami umysłowymi *konceptji oraz wątpli-*

w o ś c i, jakie te śmiałe koncepcje w samym autorze wywoływały. *Utopia* nie miała dawać gotowej recepty na ustrój społeczny, lecz pobudzać do myślenia, skłaniać do analizy rzeczywistości społecznej i do szukania dróg naprawy.

Dlatego też trzeba stwierdzić, że centralnym zagadnieniem *Utopii* jest problem własności — komunizm zaś Utopian (wraz z jego różnorodnymi i wszechstronnie wyrażającymi się konsekwencjami) jest koncepcją zasadniczą, jeśli idzie o rozważoną tu drogę do sprawiedliwie zorganizowanego społeczeństwa.

Jeśli idzie o *Państwo Słońca* — to sytuacja jest prostsza. Nie budzi bowiem wątpliwości stwierdzenie faktu, że Campanella przedstawiał stosunki panujące w Państwie Słońca jako wzór właściwego rozwiązania zasadniczych zagadnień społecznych — i to właśnie w duchu komunizmu.

Solaryjczycy twierdzą, że „wszelka własność powstaje u was i znajduje sprzyjające warunki wskutek tego, że każdy z was ma osobny dom, własne dzieci i własną żonę. Z tego rodzi się samolubstwo, gdyż dla zapewnienia synowi dostatku i godności, dla pozostawienia mu w spadku jak największych dóbr każdy z was staje się albo łupieżcą okradającym swoje państwo, albo skapcem, zdrajcą i obtudnikiem... Lecz, gdy pozbedziemy się samolubstwa, pozostanie jeno miłość względem wspólnoty...”

Komunizm w Państwie Słońca jest bardzo rygorystyczny: „domy, sypialnie, łóżka i inne rzeczy niezbędne mają oni wspólne. Regularnie co sześć miesięcy przełożeni ustalają, kto będzie spał w tym kręgu, a kto w tamtym oraz kto zajmie pierwszy pokój sypialny, kto drugi itd...” „Wspólnota — relacjonuje Genuieńczyk o stosunkach w Państwie Słońca — czyni wszystkich bogatymi, a zarazem biednymi: bogatymi, ponie-

waż mają wszystko, a biednymi, bo nie mają żadnej własności. Dzięki temu nie oni służą rzeczom, ale rzeczy im. Pod tym względem bardzo chwalą oni pobożnych chrześcijan, a zwłaszcza uwielbiają życie apostołów.“

Krag problematyki która pojawia się w *Nowej Atlantydzie* Franciszka Bacona, różni się dość zasadniczo (jak o tym już wyżej wspomniano) od dwóch pozostałych utopii. Kraj Bensalem osiągnął rozkwit i pomyślność powszechną dzięki realizowanym przez Bractwo Domu Salomona (zwane też Kolegium Dzieła Sześciu Dni) badaniom naukowym, wynalazkom i postępowi techniki. „Celem instytucji naszej — wyjaśnia jeden z członków Domu Salomona — jest zgłębianie stosunków, zmian i sił wewnętrznych natury, tudzież rozszerzanie — jak tylko to będzie możliwe — granic władztwa ludzkiego nad nią.“ Zaskakujące wręcz są dla czytelnika niektóre pomysły płodnej fantazji Bacona, wyprzedzające o kilka wieków istotne rozwiązania przez nowoczesną naukę i technikę. Znajdujemy tu zagadnienia z dziedziny agrotechniki, balneologii, urządzeń klimatyzacyjnych. Spotykamy domy dźwięków, domy maszyn, a nawet — dom złudzeń (poświęcony ujawnieniu różnorodnych ułud, kuglarstw i mamideł).

Co prawda — Morus i Campanella w swych utopiach dali również wyraz przekonaniu o znaczeniu wynalazków technicznych dla społeczeństwa Utopii i Bensalemu — są to jednak wypowiedzi raczej marginesowe, uboczne w stosunku do zasadniczego nurtu wywodów. I tak np. Morus wspomina o sztucznej wylęgarni jaj, o kryciu dachów materiałem odpornym na wpływy atmosferyczne, Campanella zaś o umiejętności sztucznego wywoływania przez Solarjczyków w zamkniętym pomieszczeniu wszystkich zjawisk atmosferycznych (wiatru, deszczu, grzmotu, tęczy), o statkach i galerach, które dzięki nie-

zwykłemu urządzeniu poruszają się po morzu bez wiosel i bez wiatru.

U Bacona natomiast zagadnienia związane z rozszerzeniem władztwa ludzkiego nad przyrodą występują jako pierwszoplanowe i zasadnicze.

* * *

Wszystkie trzy omawiane utopie, wychodząc z krytyki istniejących stosunków społecznych, zmierzały do ukazania możliwości stworzenia sprawiedliwego ustroju, w którym można osiągnąć większą sumę szczęścia — już w tym życiu.

W związku z tym trzeba postawić sobie pytanie: jakie były kryteria, którymi More, Campanella i Bacon kierowali się w krytycznej ocenie współczesnych stosunków i w konstruowaniu koncepcji poprawy ustroju w duchu sprawiedliwości?

Odpowiedzi na to pytanie należy szukać w tekstach ich dzieł.

Jeśli idzie o Morusa, to w końcowej części relacji Hytlodeusza o najlepszym ustroju państwa (tak brzmi bowiem tytuł również drugiej księgi)⁵ czytamy: *Nie wątpię nawet, że ludzie na całym świecie byłiby już dawno przyswoili sobie prawo i obyczaje Utopii bądź ze względu na własne korzyści, bądź aby*

⁵ Wobec powtórzenia brzmienia tytułu pierwszej na czele księgi drugiej (Opowieść Rafała Hotlodeusza o najlepszym ustroju państwa, podana przez Tomasza Morusa) trudno jest zgodzić się z następującym wywodem dr W. Ostrowskiego: „Tytuł (całego dzieła — J. O.) wymienia... temat dzieła również podwójny: o najlepszej organizacji państwa i o nieznanej dotąd wyspie Utopii. Potomność zapomniata o tytułowym «i», zamieniła je na «czyli» i utożsamiała «najlepszy ustrój państwa» z «nieznaną dotąd wyspą»... Pierwsza księga tego dzieła jest platońskim dialogiem o najlepszej organizacji państwa, druga geograficznym opisem nieistniejącego kraju i narodu...” (Wprowadzenie, s. 36)

p ó j ś ć z a n a u k ą C h r y -
s t u s a...“ Wynika stąd, że Hytlo-
deusz — a jeśli przyjąć, że postać ta
w przeważającej mierze wyraża poglą-
dy autora — to również i More —
uważali ustrój Utopii za odpowiadają-
cy nauce Chrystusowej, w każdym zaś
razie za bardziej odpowiadający zasa-
dom wiary chrześcijańskiej niż współ-
czesny ustrój państw europejskich, któ-
rego krytyka wychodzi również z prze-
słanek chrześcijańskich. „Sądzę — mó-
wi na innym miejscu Hytlodeusz —
że jeśli mamy milczeniem pomijać
prawdy, które z powodu przewrotności
ludzkiej uchodzą za niezwykle i niedo-
rzeczne — w takim razie powinniśmy
wobec chrześcijan przemilczeć wiele
nauk Chrystusa...” „Być może, iż kaz-
nodzieje, jako ludzie roztropni..., wi-
dząc, że ludziom tak ciężko zdobyć się
na dostosowanie swych obyczajów do
nauki Chrystusa, nagięli ją do nich
jak sztabę ołowianą, aby zapanowa-
ła przynajmniej jakaś harmonia mię-
dzy jednym a drugim. Lecz zdaje mi
się, że przez takie postępowanie osią-
gnęli tylko jedno: ludzie mogli spokoj-
nie grzeszyć!”

W Państwie Stońca z kolei stanowi-
sko autora wyraża tymi słowami Prze-
wodniczący: „Zaprawdę, jeśli oni (So-
laryjczycy) znając tylko prawo natury
tak bardzo zbliżają się do chrześcijań-
stwa, które do prawa tego nie dodaje
nic oprócz sakramentów ułatwiających
jego przestrzeganie, to widzę w tym
potężny dowód na rzecz religii chře-
ścijańskiej, świadczący, że jest ona naj-
prawdziwszą ze wszystkich i że p o
p r z e z w y c i ę ż e n i u n a d u-
ż y ć o p a n u j e c a ł y ś w i a t.”

W Nowej Atlantydzie Bacona sytua-
cja jest o tyle może prostsza, że mie-
szkańcy wyspy Bensalem są chrześci-
janami (w przeciwieństwie do Utopian
i Solaryjczyków). Zdobywcze ich zatem
są osiągnięciami ludu chrześcijańskie-
go. Stąd stwierdzenie takie, jak: „To
Bóg objawia się bez wątpienia w tym

kraju.“ Stąd Dom do badania praw
przyrody oraz zgłębiania jej tajemnic
nosi „ — niewątpliwie dla większej
chwały Boga, stwórcy wszechrze-
czy i dla pełniejszego pożytku ludzi,
którzy z nich korzystają — także i tę
drugą nazwę: Kolegium Dzieła Sześciu
Dni.”

Nowa Atlantyda stawia problem
wpływu człowieka na naturę, problem,
jak to formułuje Bacon, „rozszerzenia
władztwa ludzkiego nad nią.“ Mamy
tu — w sferze zagadnień przyrodo-
znawstwa i techniki — ten sam postu-
lat, który w sferze urządzeń społecz-
nych stawiają More i Campanella: po-
stulat czynnego wpływania na otacza-
jącą nas rzeczywistość tak, by służyła
ona potrzebom i szczęściu człowieka.

Jest rzeczą charakterystyczną, że
Morus (znowu ustami Rafała) wypo-
wiada się również na temat badań
naukowych, zgłębiających tajemnicę
natury. Utopianie twierdzą mianowicie,
że „badając w oparciu o filozofię taj-
niki przyrody, nie tylko doznają prze-
dziwnej rozkoszy, lecz także bardzo po-
dobają się Stwórcy wszechrzeczy; są-
dzą bowiem, iż On podobnie, jak to
czynią artyści ziemscy ze swoimi dzie-
łami, przedstawił człowiekowi wspa-
niałą budowę świata, aby mógł pa-
trzeć i podziwiać, stworzywszy jego je-
dynie zdolnym do takich zachwytów.
Dlatego Bóg z większą miłością spo-
gląda na człowieka, który z gorączko-
wą ciekawością czyta w księdze przy-
rody i zdumiewa się nad Jego dziełem,
niż na tego, który jakby bezrozumne
zwierzę jest nieczuły i obojętny pa-
trząc na takie dziw.”

Uderzającą jest dla uważnego czy-
telnika trzech utopii troska ich auto-
rów o powiązanie wyrażonych w tych
dziełach poglądów z zasadami wyzna-
wanej przez nich wiary.

Zagadnieniem spornym jest, w jakiej
mierze chodziło tu o zabezpieczenie się
przeciw represjom, które mogły spaść
na autorów, głoszących nieprawomyśl-

ne poglądy. Rozpatrując ten problem na tle tego, co wiemy o życiu tych trzech ludzi, o ich poglądach religijnych i wreszcie na tle tekstu ich dzieł — można wskazać na szereg silnych i przekonujących argumentów na rzecz twierdzenia, iż wyrażone w trzech utopiach poglądy wyrastały z głębokiego przeżycia zasad wiary Chrystusowej, z konsekwentnego rozwinięcia zasady miłości bliźniego i z pragnienia wskazania takich form życia społecznego, w których możliwa byłaby najdoskonalsza realizacja tych zasad.

Religijność i poglądy wyznawane przez tych trzech autorów odbiegały, a nawet przeciwstawiały się niejednokrotnie średniowiecznym formom życia religijnego. Krytyka ich godziła silnie w to, co Campanella nazwał nadużyciami — a co zaciążyło tak bardzo ujemnie nad Kościołem i życiem religijnym tego okresu. Morus, Campanella i Bacon wzbogacili nurt myśli chrześcijańskiej w epoce Odrodzenia, do którego wybitnych reprezentantów niewątpliwie należą. Toteż — dostzegając wyraźny i bezpośredni związek najistotniejszych elementów ich dzieła z chrześcijańskim światopoglądem przez nich wyznawanym — trzeba podkreślić jak najsilniej, że są oni wielkimi synami swojej epoki i że byłoby błędem rozpatrywać ich dzieła w oderwaniu od dziejów myśli ludzkiej w okresie Odrodzenia, przekraczającej granice światopoglądu katolickiego.

* * *

Wł. Tatarkiewicz wyciągając wnioski ze swych rozważań na temat *Szczęścia w utopiach*⁶ pisze m. in.: „Większość utopii, zwłaszcza dawniejszych, chciała doprowadzić ludzi nie tylko do szczęścia, ale także i więcej jeszcze, do innych celów, wobec których szczęście usuwała na drugi plan...”⁶ I dalej: „Utopie jako programy najlepszego ustro-

ju świata, do którego ludzkość ma być podciągnięta — choćby nawet na pierwszym miejscu stawiały szczęście — są poniekąd w kolizji ze szczęściem. Podciągając bowiem ludzi do *j e d y n e g o* najlepszego typu życia, odbierają mu ważny czynnik szczęścia: *swo- bode* i *różnorodność życia*.”

Istotnie, gdy czytelnik trzech utopii pocznie wyobrażać sobie w sposób konkretny życie w tych idealnych państwach, ogarnia go pewien niepokój. Reglamentacja życia posunięta została w tych wymyślonych ustrojach niezmiernie daleko: kto pozna jedno miasto w Utopii, pozna wszystkie, tak dalece podobne są do siebie; wszyscy mieszkańcy wyspy noszą odzież jednakowego kroju; podróżować wolno tylko po uzyskaniu pozwolenia od syfo-grantów i traniborów. W Państwie Słońca uderza nas nieprzyjemnie system biurokracji: mają więc Solaryjczycy np. „*urzędnika zwanego Wspaniałomyślnością, mają i Męstwo, i Czystość, i Szczodroblliwość, i Sprawiedliwość karną i cywilną, i Roztropność, i Prawdę, i Dobroczynność, i Wdzięczność, i Pogodę, i Wzniosłość, i Wstrzemięźliwość itd.*”; urzędnicy otrzymują trochę większe i lepiej okraszone porcje jedzenia; urzędnicy mają również birety trochę większe i bardziej ozdobne...

Ale są w omawianych utopiach sprawy znacznie bardziej niepokojące, wpływające zresztą z tego samego źródła — z niedostatecznego uwzględnienia indywidualności człowieka oraz jego instynktu wolności. W Utopii szczegółowe przepisy regulują liczebność rodzin i ilość ludności w miastach. „Ten stan łatwo da się utrzymać, gdy bowiem jakaś rodzina zanadto powiększa się, wówczas nadmiar dzieci przydziela się rodzinie uboższej w potomstwo. Podobnie, gdy jakieś miasto posiada więcej mieszkańców, niż powinno mieć, wtedy tą nadwyżkę uzupełniają słabiej zaludnione miasta. A jeśliby przypad-

⁶ T a t a r k i e w i c z, O szczęściu s. 418—419.

kiem nastąpiło przeludnienie na całej wyspie, w takim razie wysiedlają z każdego miasta pewną ilość obywateli i na najbliższym lądzie statym, gdzie tubylcom pozostaje sporo ziemi nieuprawnej, zakładają osadę zgodnie z swymi zwyczajami i proponują miejscowej ludności wzajemne współżycie.“ Jak widzimy, swoisty premaltuzjanizm prowadzi Utopian do ekspansji kolonialnej. Dodajmy: ze wszystkimi tej ekspansji konsekwencjami. Bowiem „jeśli tubylcy wzbraniają się przyjąć prawa osadników, wówczas ci wypędzają ich z tego obszaru ziemi, który sami zamierzają uprawiać, a w razie zbrojnego oporu używają broni. Według bowiem ich zapatrywań najstuszej jest wojna wypowiedziana takiemu narodowi, który posiada znaczne pustkowia i sam nie czerpie z nich żadnych korzyści, nie pozwala jednak innym zajmować i użytkować tych obszarów, choć zgodnie z naturalnym porządkiem mają oni prawo wykorzystać je dla swego wyżywienia.“

Dla dzisiejszego czytelnika argumentacja ta przywodzi żywo na myśl teorie o „przestrzeni życiowej“ (*Lebensraum*) i o „narodzie bez przestrzeni“ (*Volk ohne Raum*) oraz ich złowrogie konsekwencje. Również i metody stosowane przez Utopian w czasie prowadzenia wojny (zachęcanie do mordowania księcia przeciwników i jego doradców, wyznaczenie sowitych nagród dla jego poddanych za to morderstwo) muszą budzić jak najdalej idące zastrzeżenia.

Jest rzeczą charakterystyczną, że duże zrozumienie i uznanie dla poglądów Utopian w tej dziedzinie wykazują niektórzy zwolennicy faszystowskich i rasistowskich doktryn politycznych. Jeden z nich⁷ stwierdza, że łatwiej

można zrozumieć te poglądy, „gdy wojny Utopian pojmować się będzie dosłownie tak, jak z pewnością były pierwotnie pomyślane: jako walki wysoko cywilizowanego („białego“) ludu przeciwko na wpół lub całkiem dzikim ludom w obcych częściach świata. Tylko, że Morus nie myślał o różnicy wartości rasowej, lecz wyłącznie o różnicy poziomu kulturalnego i doskonałości moralnej. Dzisiejszy Europejczyk, mający poza sobą długą historię kolonialną i rządzący się w swoim politycznym myśleniu raczej biologicznymi niż moralnymi pojęciami, będzie gotów bez większego wahania przyklasnąć zastosowaniu «utopijnych» metod walki przeciw rasowo niższym ludom.“

W Państwie Słońca napotykamy z kolei prymitywnie ujęte i skojarzone z astrologicznymi wywodami — pomysły eugeniczne. Dobór mężczyzn i kobiet następuje według dyspozycji odpowiedniego urzędnika i przede wszystkim w trosce o uzyskanie „pełnowartościowego potomstwa.“ „Kojarzą przy tym niewiasty roste i urodziwe z mężczyznami silnymi i ochoczymi, niewiasty otyłe z mężczyznami chudymi, a szczupłe z otyłymi, by dogodnie i z pożytkiem dopełniali się obopólnie.“ Chwilę odpowiednią do stosunku ustala astrolog i lekarz. Dopiero na ich polecenie zostają otwarte drzwi dwu pokojów, w których niewiasta i mężczyzna oczekują na ten moment.

Generalnie trzeba stwierdzić, że problemy stosunku dwu płci oraz rodziny wymagałyby odrębnego omówienia. We wszystkich trzech utopiach zajmują one sporo miejsca, sposób zaś ich ujęcia budzi szereg daleko idących zastrzeżeń.

* * *

Dotykając w niniejszym omówieniu kilku tylko zagadnień nasuwających się w związku z lekturą trzech utopii — i nie zgłębiając nawet tych kilku wy-

⁷ Gerhard Ritter w książce o pretensjonalnym tytule: *Machtstaat und Utopie. Vom Streit um die Dämonie der Macht seit Machiavelli und Morus*, 1941, s. 86.

branych problemów — stwierdzić można, że po dzień dzisiejszy dzieła te zachowały zdumiewającą aktualność. Dotykają one bowiem zagadnienia, którego rozwiązanie jest wielkim zadaniem naszej epoki: stworzenia ustroju sprawiedliwości społecznej. W tym sensie problematyka dzieł Morusa, Campanelli i Bacona jest żywa po dziś dzień. Należy ona niewątpliwie do wielkich tradycji walki o przekształcenie świata w duchu postępu i socjalizmu, której urzeczywistnienie zapoczątkowała Rewolucja Październikowa.

Trzeba jednak wskazać na tym miejscu jeszcze jeden „aspekt aktualności“ — mający szczególne znaczenie dla społecznie postępowego ruchu wśród katolików.

Postępowość — niewątpliwa postępowość postawy Morusa, Campanelli i Bacona wyrastała przede wszystkim z głębokiego zrozumienia zasad nauki Chrystusowej oraz z postawy aktywnej wobec otaczającej rzeczywistości. Nie należeli oni do tych chrześcijan, którzy (używając określenia ks. G. Thilsa)⁸

„jakoś nie zauważają, że ich wiara koniecznie musi posiadać swój oddźwięk w ich działalności realizowanej w obrębie społeczeństwa ziemskiego,“ lecz do tych, którzy „pragną poznać głęboki, rzeczywisty i prawdziwy sens rzeczy doczesnych, które ich otaczają, w sercu których żyją i które muszą przekształcać i doskonalić.“ Uważali oni, że „jeszcze tu na ziemi (cytuje nadal ks. Thilsa) rzeczą człowieka jest kreślenie na obliczu materii najdoskonalszych, najpotężniejszych, najbardziej promiennych wyobrażeń przyszłej niebieskiej chwały, by już tu na ziemi objawiło się nam coś z bogactwa nowych niebios i nowej ziemi i by powoli zniknęła niedoskonałość naturalna materii.“

Dlatego też w pełni usprawiedliwione jest głębokie zainteresowanie katolickiego ruchu społecznie postępowego, stojącego na stanowisku, że „misja chrześcijaństwa wymaga doskonałego przekształcania świata“⁹ — dziełem trzech wielkich utopistów Odrodzenia.

Janusz Ostaszewski

⁸ Por. ks. Gustaw Thils, *Teologia rzeczywistości ziemskich*. „Życie i Myśl“, Nr 1 z 1955 r.

⁹ Sformułowanie zaczerpnięte z Przedmowy Bolesława Piasckiego do *Zagadnień istotnych*.

WEWNĘTRZNY UKŁAD APOLOGETYKI NOWOCZESNEJ

KS. DR WINCENTY KWIATKOWSKI: *Apologetyka totalna*, tom II, część I — *Religijno-indywidualna świadomość Jezusa*. Warszawa, Pax, 1954, stron 198 + 1 nlb.

I

Przedmiotem apologetyki jest materiał apologii religii. Sama apologetyka apologią nie jest. Wbrew ogólnemu mniemaniu, któremu daje się wyraz z różnych okazji, apologetyka nie jest „obroną pierwszych, podstawowych zasad naszej wiary, polemiką z teoriami te podstawy zbijającymi“. Nie daje też „racjonalnego uzasadnienia, racjonalnej podbudowy zasad wiary katolickiej“ w sensie, w jakim zwykło się to rozumieć.

Apologetyka jest nauką o apologiach, jak pedagogika nauką o wychowaniu (pedagogii), poetyka nauką (teorią) o poezji, retoryka nauką (teorią) wymowy, homiletyka nauką o homiliach (teoria kaznodziejstwa), a katechetyka nauką o katechezie. Jak pedagogika, poetyka, retoryka, homiletyka i katechetyka — apologetyka jest nauką niezależnie od wartości naukowej poszczególnych apologii. Badając materiał apologii wyznania — sama apologią wyznania nie jest! — apologetyka jest nauką o b i e k t y w n ą, a n i e w y z n a n i o w ą.

Apologetyka, która ma w sposób

naukowy badać apologie, nie może jednakowo odnosić się do apologii fałszywych i prawdziwych. Pytanie: która z apologii jest prawdziwa? — winno być punktem wyjściowym w apologetyce naukowej. Dlatego apologetyka nie ogranicza swego celu do zbadania apologii wszystkich religii. Z płaszczyzny historyczno-porównawczej musi przejść na płaszczyznę a k s j o l o g i c z n ą (wartościującą, normatywną), musi zbadać, która z apologii jest prawdziwa. Taki jest cel apologetyki ze względu na przedstawiony wyżej układ religii na świecie. Rozpoznanie prawdziwości religii chrześcijańskiej, tego rysu aksjologicznego, o ile dotyczy chrystianizmu w jego formie najstarszej, staje się głównym zadaniem nowoczesnej a p o l o g e t y k i k a t o l i c k i e j. Formułując w ten sposób swe zadanie apologetyka nowoczesna odbiega od dawnej apologetyki.

II

Dawniej określano apologetykę jako stwierdzenie autentyczności objawienia. Pierwszą wstępną kwestią omawianą w apologetyce była kwestia możliwości objawienia (*de possibilitate revelationis*). Wpływ epoki racjonalizmu jest tu widoczny. To, co nie wykazuje wewnętrznej sprzeczności — sądzono — już faktycznie istnieje. Wystarczyło np. wykazać, że cud jest możliwy, by zmusić stronę przeciwną do uznania

go za pewny. Decydujące znaczenie miała kwestia możliwości. Zagadnienie historyczności schodziło na plan dalszy. Dziś ujęcie takie trąci anachronizmem. Dziś decyduje o wszystkim fakt, a nie możliwość. W umysłowości współczesnej dokonał się zasadniczy zwrot we wnioskowaniu. Nie to, co jest możliwe, istnieje, ale jeśli coś istnieje, to jest możliwe. Dlatego nie mówimy dzisiaj, że jeśli objawienie jest możliwe, to istnieje, ale że jeśli objawienie jest, to jest ono możliwe. W apologetyce dzisiejszej nie ma formalnie kwestii o możliwości objawienia. Jest kwestia o fakcie objawienia. Co więcej, idąc po linii przemian w umysłowości współczesnej, unikamy w apologetyce samego wyrazu objawienie (*revelatio*).

Odpowiadając na pytanie, co to jest objawienie, trzeba wprowadzić pewne założenia, podać cały szereg wyjaśnień i uzupełnień. Upaść musi dawna ogólnikowa definicja apologetyki jako stwierdzenie autentyczności objawienia. Zresztą pojęcie autentyczności sprawia niemniejsze kłopoty. Co to jest bowiem autentyczność? Jeśli to samo, co prawdziwość, to dochodzimy do nowego aksjologicznego ujęcia: która z istniejących na świecie religii jest prawdziwa?

III

Przebudowa apologetyki dawnej, dogmatycznej, metafizycznej i filozoficznej w swych założeniach, w apologetykę konkretną, historyczną dokonała się pod kierunkiem Magisterium Kościoła. Położył podwaliny pod nowoczesną apologetykę i sformułował jej zadanie Sobór Watykański w głośnym orzeczeniu: *recta ratio fidei fundamenta demonstrat*¹.

¹ Nie jest to orzeczenie dogmatyczne. Niemniej apologetyka nowoczesna powołuje się na nie jako na swe źródło. W kontekście orzeczenie powyższe wygląda następująco: *Neque solum fi-*

Byłoby umniejszaniem sensu i doniosłości stanowiska Soboru Watykańskiego ograniczanie się do apologetyki dogmatycznej. W myśl orzeczenia Soboru *recta ratio* nie tylko rozwiązuje trudności przeciw wierze, lecz także p o z y t y w n i e dowodzi podstaw wiary. Ci, co uprawiają apologetykę dogmatyczną, nie dowodzą podstaw wiary, a tylko w sposób czysto rozumowy rozwiązują trudności przeciw wierze. Apologetyka naukowa w pełni rozwija stanowisko Soboru Watykańskiego. Posługując się *recta ratio* — tj. umysłem, który kieruje się prawidłowym myśleniem opartym na zasadach reguł logicznych — apologetyka naukowa nie opiera się na wierze. Jako nauka nie jest tworem sztucznym, fikcyjnym. Jak każda nauka z natury swej dąży do adekwatnego poznania badanej rzeczywistości, jest z nią związana, bazuje na niej i z niej wypływa. Rzeczywistością, z jaką apologetyka jest związana, jest rzeczywistość chrześcijaństwa. Apologetyka, zajmując się jej zbadaniem, opiera się na podstawach obiektywnych, empirycznych. Rezygnuje zupełnie z metafizyki, nie dlatego, by ta była nieprawdziwa, ale dlatego, że jest tu zbędna; wyzybywa się wszelkich założeń filozoficznych. W ten sposób staje w rzędzie nauk religioznawczych: filozofii, psychologii, etnologii, socjologii i historii religii i korzysta z ich pomocy².

des et ratio inter se dissidere nunquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstret... (DBU. 1799).

² Z etnologią, socjologią i historią religii dzieli apologetyka wspólną metodę historyczną... Obok rozwijającej się dopiero metody fenomenologicznej metoda historyczna jest główną metodą w apologetyce — z tym zastrzeżeniem, że pojęta jest tu w pełnym słowu znaczeniu. Nie cofa się przed wytłumaczeniem (syntezą) faktów poprzez ich przyczynę właściwą (*per causam propriam*). Jeśli bowiem historia

Apologetyka nowoczesna zaczyna od poznania zasadniczej treści religii chrześcijańskiej, jaką jest konkretna osoba Jezusa Chrystusa. Jest to wyjątkowy wypadek, występujący tylko w religii chrześcijańskiej, by osoba założyciela religii była jednocześnie jej treścią. Jest Budda i buddyzm, Mahomet i mahometanizm, ale nie ma Chrystusa odrębnego od chrystianizmu. Chrystianizm jako przedmiot wiary to konkretna, historyczna osoba Jezusa z Nazaretu³.

Apologetyka nowoczesna nie postuluje się metafizyczną ideą Boga. Mówi o Bogu Wcielonym, konkretnym, historycznym. Patrzy na Chrystusa jako na Boga transcendentnego, ale Boga w Chrystusie. Chrystus to wielki „antropomorfizm“ Boga. To, co Boże, zostało przetłumaczone w ludzkiej naturze Jezusa na język ludzki i w ten sposób zostało uobecnione w świecie i w historii⁴.

ma być nauką — a traktuje przecież o rzeczach czy faktach jednostkowych (*de singularibus*) — to musi dla tych faktów jednostkowych, pojedynczych szukać przyczyn właściwych i to nie tylko na płaszczyźnie czysto empirycznej. Np. w wyjaśnieniu historycznego faktu zmartwychwstania Chrystusa sięgnąć musimy do interwencji Boga, gdy wszystkie inne tłumaczenia okazują się niedostateczne. Tego rodzaju poszukiwania właściwej przyczyny dla faktu historycznego wchodzą do zakresu metody historycznej w pełnym słow w znaczeniu i nie są wprowadzaniem założeń filozoficznych. Właśnie unikanie takich poszukiwań byłoby wynikiem założenia, że istnienie czynnika nadprzyrodzonego jest niemożliwe.

³ Por. R. G u a r d i n i, *Das Wesen des Christentums*, Würzburg 1949, s. 12.

⁴ Por. A. B r u n n e r, *Glaube und Erkenntnis*, München 1951, s. 150, 142, 164, 172; cytuję za ks. dr W i a d o w s k i m, *Apologetyka jako nauka normatywna w świetle fenomenologii wiary chrześcijańskiej*, art. w „Coll. Theol.“ 25/1954, s. 73.

Do nas przemawia Chrystus. Mo-
wa jego ma charakter autorytatywny,
jest objawieniem. Jest to inny niż
w apologetyce tradycyjnej sposób mó-
wienia tego samego. Linia zasadnicza
apologii musi być utrzymana. Zmianom
podlega tylko redakcja, a nie kościec
obrony.

IV

Cały wysiłek apologetyki nowoczesnej zmierza do poznania tezy chrystologicznej w sposób dostępny dla *recta ratio*, czyli od strony empirycznej. Zajmuje się więc apologetyka przede wszystkim poznaniem wypowiedzi Chrystusa o sobie, poznaniem świadomości Chrystusa nie w sensie psychologicznym, ale w sensie historycznym, tj. w sensie ujawnienia refleksji nad sobą w wypowiedziach Chrystusa. Powyższe ujęcie tezy chrystologicznej jest głębsze od ujęcia spotykanego w apologetyce dawniejszej. Poprzez wypowiedzi Jezusa dotykamy Jego wewnętrznych przeżyć, związanych z posłannictwem mesjańskim. Badamy nie rzeczywistość historyczną złożoną z tego, czego Jezus przez swą misję dokonał, lecz jego świadomość mesjańską jako swoistą rzeczywistość psychiczną. Zbadanie samej rzeczywistości historycznej nie wystarcza. Spełnienie proctw mesjańskich na osobie Jezusa mógłby ktoś uparcie tłumaczyć dziwnym zbiegiem okoliczności. Ważniejsze jest to, czy Jezus miał świadomość mesjańską oraz czy, żywiąc roszczenia Mesjasza, umotywował je w należyty sposób⁵.

Przystępując do zbadania świadomości mesjańskiej Jezusa od razu w jego wypowiedziach można odróżnić wypowiedzi świadczące o świadomości reli-

⁵ Takie postawienie zagadnienia jedynie w sporadycznych wypadkach znane jest w dawnej apologetyce jako zagadnienie uboczne, nigdy zaś jako zasadnicze.

gijno-indywidualnej oraz wypowiedzi świadczące o świadomości religijno-społecznej. W tych pierwszych rozróżniamy wypowiedzi świadczące o świadomości deklaracyjnej i motywacyjnej; w drugich — wypowiedzi świadczące o świadomości suwerennej i jej korelacje: świadomości eklezjologicznej.

V

Podstawową cechą każdej nauki jest jej jedność: jedność przedmiotu, którym się zajmuje, czyli tzw. przedmiotu materialnego; jedność aspektu, pod jakim bada swój przedmiot, czyli tzw. przedmiotu formalnego oraz jedność metody, jaką nauka się posługuje. Zrozumiałe, że zasadniczą rzeczą jest tu jedność przedmiotu materialnego. Nie można przecież nazwać jakiejś dyscypliny nauką, jeśli nie zajmuje się ona ściśle określonym przedmiotem, jej tylko właściwym. A jeśli przedmiot jej podlega badaniom i innych nauk, wtedy przedmiot formalny i metoda stanowią o *specificum* danej nauki.

Zagadnienie organizacji i scalenia przedmiotu materialnego w apologetyce było pierwszym zagadnieniem, jakie stanęło przed apologetyką naukową. Odosobnione próby podejmowane przez niektórych apologetyków w celu nadania większej jedności przedmiotowi materialnemu zostały uwieńczone pomyślnym wynikiem w apologetyce totalnej⁶.

Dawniej apologetykę cechowała trychotomia: Bóg, Chrystus, Kościół. W części pierwszej tego schematu wydzielano nadto kwestię o religii w ogóle, o religii bez objawienia, czy też o praoobjawieniu oraz kwestię o religii objawionej, czyli o objawieniu Starego Testamentu. Dziś wydaje się śmieszne uzależnianie prawdziwości religii chre-

ścijańskiej od stwierdzenia prawdziwości religii pierwotnej, której — z braku źródeł — bliżej nie znamy. Schemat: Bóg, Chrystus, Kościół można i nadal zachowywać w wydawnictwach popularyzacyjnych czy też wręcz popularnych, w których idzie o podanie czytelnikowi całokształtu zagadnień dotyczących religii katolickiej z uwzględnieniem tego wszystkiego, czym zajmują się poszczególne działy teologii, filozofii chrześcijańskiej, nauk religioznawczych. Natomiast apologetyka naukowa musiała zerwać z tym schematem. Zrobiła to już „wczorajsza“ apologetyka, w której obowiązujący stał się schemat dwustopniowy: Chrystus-Kościół. Apologetyka dzisiejsza posuwa się jeszcze dalej w kierunku osiągnięcia jedności przedmiotu materialnego. Dziś myślenie schematem: Chrystus-Kościół nie daje już naukowego rozwiązania apologetyki. Osiągnięcie jak najściślej jedności przedmiotu materialnego w apologetyce stało się koniecznością wobec wymagań nowoczesnej metodologii nauk.

VI

Imponujący rozwój nauk biblijnych na przestrzeni ostatniego półwiecza, a zwłaszcza ostatnich trzydziestu lat, nie mógł pozostać bez wpływu na kształtowanie się najnowszej „dzisiejszej“ apologetyki naukowej. Dokładne i pilne śledzenie badań biblijnych nad eklezjologią św. Pawła naprowadza na myśl, że symbole: antropologiczny (Chrystus — głową, Kościół, wierni — członkami ciała mistycznego) i sakramentalny (Chrystus — oblubieńcem, oblubienicą Kościół), będące różnymi ujęciami tej samej idei eklezjologicznej, wskazują na wiele ściślejszą, niż przyczynową tylko, więź między Chrystusem a Kościołem. Życie bowiem Chrystusa implikuje w sobie życie Kościoła, i odwrotnie, życie oraz działalność Kościoła są wewnętrznie nieod-

⁶ Apologetyka totalna rozwiązała także zagadnienie jedności przedmiotu formalnego i jedności metody w apologetyce. Obecnie zagadnień tych szerzej nie poruszamy.

łączne od życia i działalności Chrystusa. Między Kościołem a Chrystusem istnieje jedność implikatywna⁷.

Podnoszoną od wielu lat kwestię systematyzacji eklezjologii encyklika o mistycznym cielem Chrystusa (1943 r.) rozwiązuje na płaszczyźnie chrystocentrycznej. Kościół — w ujęciu encykliki — stanowi uzupełnienie i przedłużenie życia samego Chrystusa (*Christus continuatus*). Chrystus i Kościół — to jedno. Taki jest język św. Pawła, Ojców Kościoła, aż do Augustyna.

Schemat Chrystus — Kościół nie jest pierwotny, jest późniejszy. Powstał w polemikach z herezjami. W polemikach z donatystami na temat znamion Kościoła (*de notis Ecclesiae*) trzeba było wydzielić z pierwotnego chrystocentrycznego ujęcia odrębną tezę eklezjologiczną. Wyodrębnienie tezy eklezjologicznej przypieczętowały głośne kontrowersje z protestantyzmem w XVI stuleciu. Dotyczyły one sprawy głębszej i bardziej zasadniczej. Szło już nie tylko o znamiona Kościoła prawdziwego (*qualis sit Ecclesia?*), ale o samo założenie Kościoła przez Chrystusa (*de institutione Ecclesiae, an sit Ecclesia?*) Kwestia chrystologiczna wyłoniła się właściwie dopiero w dyskusjach z racjonalistami. Odrębne jej traktowanie jest więc jeszcze późniejsze i uwarunkowane potrzebami chwili.

Dziś nie ma potrzeby wracać do tych historycznych schematów. Apologetyka dzisiejsza przywraca pierwotne, chrystocentryczne ujęcie swego przedmiotu. Z mesjańskich, czyli królewskich roszczeń Jezusa (z idei panowania Boga) apologetyka wyprowadza na podstawie implikacji materialnej, czyli treściowej, cały swój materiał. Mesjańska

świadomość Jezusa jako Syna Człowieczego przekracza granicę ludzkich możliwości i sięga „prawicy Boga“. W niej zawiera się świadomość prorocza i świadomość Synostwa Bożego. Jezus był świadom, że realizuje panowanie Boga. Świadomość motywacyjna („ewangelia czynu“) łączy się ze świadomością deklaracyjną („ewangelia słowa“) na podstawie implikacji materialnej świadomości mesjańskiej Jezusa (idei panowania Boga). Świadomość deklaracyjna i motywacyjna (czyli świadomość religijno-indywidualna) Jezusa, stanowiąc stroną odgórną Jego świadomości teokratycznej, prowadzi — drogą implikacji materialnej — do jej korelatu, czyli do świadomości eklezjologicznej, jako religijno-społecznej. Świadomość eklezjologiczna Jezusa przewiduje program najbardziej powszechny dla działalności grupy jedenastu nad urzeczywistnieniem idei panowania Boga na całym świecie.⁸

Taki jest wewnętrzny układ apologetyki nowoczesnej, dorobek trzydziści lat liczącej Warszawskiej Szkoły Apologetycznej.

Świadomość Jezusa religijno-indywidualna oraz implikowana w niej materialnie świadomość Jezusa religijno-społeczna stanowi element zasadniczy dla chrześcijaństwa, po prostu jego istotę. Jest nią konkretna, rzeczywista i historyczna osoba Jezusa Chrystusa.⁹

Jan Zaczyński

⁸ Por. ks. prof. dr W. K w i a t k o w s k i, *Próba aksjomatyzacji materiału biblijnego w apologetyce tradycyjnej*, art. w „Coll. Theol.“ 22/1951, s. 123, 140.

⁹ Por. ks. prof. dr W. K w i a t k o w s k i, *Apologetyka totalna*, t. II, cz. II — *Religijno-społeczna świadomość Jezusa*, zakończenie. W-wa, Pax, 1955.

⁷ Por. ks. dr W. P i e t k u n, art. w dziale *Communicata*, „Coll. Theol.“ 25/1954, s. 331.

SPROSTOWANIE

Poniżej podajemy — na życzenie Autora — sprostowanie do zamieszczonego w poprzednim numerze „Życia i Myśli“ omówienia pracy Ericha Eycka o Bismarcku:

Erich Eyck nie jest niemieckim Szwajcarem, jak to mylnie przyjmowałem w omówieniu czterech tomów jego prac, opublikowanym w nrze 1—1955 „Życia i Myśli“ — lecz profesorem niemieckim, b. posłem do Reichstagu w dobie republiki weimarskiej (ur. 1878). Tłumaczy to niewątpliwie jaśniej pewne akcenty zawarte w jego pracach (por. s. 188 naszego omówienia). Za wprowadzenie czytelników w błąd najusilniej przepraszam.

Dla oceny politycznej roli prac Eycka nie od rzeczy będzie może jeszcze przytoczyć następujący fragment recenzji dziennika „Hamburger Freie Presse“ — cytowany przez wydawców najnowszej publikacji Eycka, I tomu *Dziejów Republiki Weimarskiej* — o omówionym przeze mnie, trzytomowym *Bismarcku*:

„Tak oto — pisze dziennik hamburski — polityczna postać niezwykłego człowieka, pod równie ostrożną jak mocną ręką tego historyka, wrasta aż w naszą epokę. (Przypominamy, że w dziele Eycka nie ma ani słowa o Hitlerze — AJK). Jest to książka pouczająca w dwojakim sensie: jako znakomity przykład naukowej gruntowności i opanowania materiału i jako usilna przestroga, ażeby nie pomniejszać wielkich postaci dziejowych ani z ich jasnej, ani z ich ciemnej strony przez stosowanie przemijającej miary terażniejszości, mknącej jak strzała — czy kochamy te postacie, czy też ich nienawidzimy.“

Jednym słowem — czcimy wielkość Bismarcka, jakkolwiek terażniejszość, którą jego spuściznie politycznej zawdzięczamy, nie bardzo nas do tego skłania.

Jest to wypowiedź znamienita dla galwanizowanego celowo w dzisiejszych zachodnich Niemczech kultu Bismarcka i prusactwa.

Andrzej Józef Kamiński.

DO P. T. CZYTELNIKÓW „ŻYCIA I MYŚLI“

Prosimy o nadsyłanie uwag i ocen materiałów zamieszczonych zarówno w numerach, które ukazały się w roku ubiegłym, jak w numerach 1 i 2/3 z 1955 roku.

Z góry dziękujemy za życzliwe ustosunkowanie się do naszej prośby.

REDAKTOR NACZELNY
JANINA KOLENDO

DO WSPÓLPRACY REDAKCYJNEJ ZAPROSZENI ZOSTALI
POD PRZEWODNICTWEM

prof. dr Z. WOJCIECHOWSKIEGO

Ks. dr E. DĘBICKI, ks. prof. dr J. IWANICKI, W. KĘTRZYŃSKI, prof. dr A. KŁAFKOWSKI, ks. prof. dr K. KLÓSAK, J. KOLENDO, A. KRASIŃSKI, prof. dr T. LEHR SPŁAWIŃSKI, K. LUBIŃSKI, ks. prof. dr M. MICHAŁSKI, prof. dr K. MORAWSKI, ks. prof. dr M. MYRRHA, dr W. OSTROWSKI, ks. ST. OWCZAREK, ks. dr W. RADOSZ, dr A. ROGALSKI, prof. dr J. SAJDAK, prof. dr T. SILNICKI, prof. dr ST. SKWARCZYŃSKA, ks. dr J. SYKULSKI, prof. dr K. TYMIENIECKI, ks. prof. dr M. ŻYWCZYŃSKI.

Redaktor Naczelny
JANINA KOLENDO

Redakcja i administracja „Życie i Myśl” — Warszawa, Pax, Mokotowska 43,
tel. 86011-15. Konto PKO, W-wa I-8515, Oddział w Poznaniu: Górska 3.

Nakład 5.000 + 50 egz. Ark. druk. 19½ papier sat. V B-1-60. Zam. 560.

Druk ukończono 27.VI.55. Zakł. Graf. „PRASA” — Al. Jerozolimskie 125. B-6-3937

„ŻYCIE I MYŚL” jest do nabycia:

W KIOSKACH FPK „BUCH”
W ODDZIAŁACH „SPRAWA
POWSZECHNEGO

Białystok — Nowy Świat 4
Bydgoszcz — Śniadeckich 20/10
Częstochowa — Waszyngtona 61/63
Gdańsk — Profesorska 17
Kielce — Mickiewicza 7
Koszalin — Zwycięstwa 29
Kraków — Krowoderska 68
Lublin — Dąbrowskiego 13
Łódź — Piotrowska 83/12
Olsztyn — 29 Lipca 11
Opole — Ksiądz Opolskich 36a
Poznań — Pl. P. Radziwiłła 45a
Rzeszów — Jana Tłaczowa 11
Stalinogród — Sienkiewicza 8/5
Szczecin — M. Buźka 37a
Tarnów — Walewa 18
Wrocław — Podwale 75
Zielona Góra — Pl. Wielkopolski 1

W ODDZIAŁACH „VERITAS”:

Katyniok — Lipce 1
Hytawa — 1 Maj 34
Częstochowa — 7 Kamienie 27
Głazyko — Mickiewicza 36
Inowrocław — Parna 2

Kalisz — Garbarska 7
Kraków — Sławkowska 20
Lublin — K. D. 7
Łódź — Andrzeja Struga 14
Nowy Sącz — Sw. Ducha 3
Opole — Ksiądz 11
Olsztyn — 22 Lipca 11
Pabianice — Arnał Czerwone
Pelplin — Stalina 24
Poznań — K. D. 10
Racibórz — Długa 19
Radom — Słowackiego 19
Rzeszów — Tłaczowa 11
Rybnik — Słowackiego 20
Sopot — Długa 7
Szczecin — W. Długo 7
Szwedzka — Nowy 14
Tarnob — Krawiecka 30
Toruń — Rynek Staromiejski
Wrocław — Paryska 15
Warszawa — Mokotowska 11
Wrocław — K. D. 10
Zamość — Przyłubickiego
Zielona Góra — Słowackiego

W BIURZE SPRZEDAŻY „PAX” po wpłacie 10 zł na konto PKO 17615

W via ul. Mokotowska 43.

Zamówienia i wpłaty na prenumeratę należy głać w placówce pocztowej
tegoż regionu pocztowy, na którego którego zamówienie prenumeratę odbi
w tajemnie do dnia 10 lipca którego miesiąca zamówienia. Prenumerata pła
na wynosi zł 21, gotowa — zł 43.

DO WIADOMOŚCI PRENUMERATORÓW

dwumiesięcznika „Życie i Myśl”

W numerze z nieokazaniem się nr 4 1954 „Życie i Myśl”
prenumeratorem otrzymał zwrot powstałych natpiał

ADMINISTRACJA