

**Jarosław Macała**

**Polska katolicka w myśli politycznej II RP**

**Zielona Góra 2004**

**Wstęp**

Problem państwa, jego kształtu oraz funkcjonowania to bodaj najważniejsza kwestia w polskiej myśli politycznej okresu międzywojennego. Jego wizja spletała się z dominującym wśród narodu polskiego katolicyzmem, odciskającym swe piętno nie tylko na ideologii, ale też mentalności, kulturze, sposobie myślenia itd. Jakkolwiek siła i głębokość akceptacji katolicyzmu może być nieraz przedmiotem sporów, jednak oddziaływał z pewnością nie tylko na ludzi wierzących, lecz także na tych, którzy byli mu niechętni czy wręcz wrody.<sup>1</sup> Toczył się stały spór między zwolennikami państwa laickiego i katolickiego, przy czym ci pierwsi wcale nie stali na straconej pozycji. Dla katolików w II RP konfuzję budził stosunkowo mały wpływ tej religii na życie publiczne. Oddziaływanie polskiego katolicyzmu na państwo, na rys jego koncepcji w ramach tych nurtów myśli politycznej, które widziały mniej lub bardziej doniosłą rolę religii katolickiej w II RP, jest problemem doniosłym i wartym zbadania. Stąd rekonstrukcja wizji „państwa katolickiego”, czy równoważnego „państwa chrześcijańskiego” albo „Polski katolickiej”, podejmowana w mojej pracy, ma istotny wpływ na badania nad historią myśli politycznej II RP.

Rys państwa katolickiego, związany nieodłącznie ze stosunkiem do religii i Kościoła katolickiego w okresie Dwudziestolecia, to jedno z najważniejszych zagadnień życia politycznego oraz myśli politycznej. Religia katolicka wywierała spory, choć jak się wydaje niedoceniany, wpływ na całokształt ideologii poszczególnych nurtów myśli politycznej. Oddziaływała przeciw na jeden z fundamentów myśli

---

<sup>1</sup> L. B. Dyczewski, Religijność Polski międzywojennej, „Collectanea Theologica”, t. III/1972, s. 29-31. O recepcji katolicyzmu na polskich socjalistów zob. A. Chwalba, Sacrum i rewolucja. Socjaliści polscy wobec praktyk i symboli religijnych /1870-1918/, Kraków 1992.

politycznej, czyli wyznawany system wartości. Zakreślała bowiem swoim oddziaływaniem nie tylko stosunki polityczno-ustrojowe, ale też fundament etyczny życia jednostki, społeczeństwa i państwa, obraz rodziny i wychowania, wreszcie ocenę przemian kulturowo-cywilizacyjnych oraz społeczno-gospodarczych. Podjęcie tego problemu pozwala dotrzeć przynajmniej po części do skali wpływu katolicyzmu i Kościoła na ideologię poszczególnych nurtów myśli politycznej, a jeszcze bardziej sił politycznych.

Autor ma świadomość umowności pojęcia. W nauce Kościoła „państwa katolickiego” nie było i nie będzie, gdyż to pojęcie wiążące określony model ustrojowy, czy społeczno-gospodarczy, tworzy przecież zmienne, historyczne i ludzkie z uniwersalną i transcendentną religią katolicką. Inaczej trzeba by założyć, że Chrystus przedstawił konkretny obraz państwa i społeczeństwa oraz gospodarki. To przecież absurd. Tym niemniej terminu „państwo katolickie” powszechnie nadużywano w okresie międzywojennym, żeby przydać koncepcjom określonych nurtów myśli politycznej katolicki placet, zwiększający nie tylko ich siłę oddziaływania, ale też aspirujący do monopolu wobec konkurencyjnych wizji. Miało ono symbolizować i powodować zarazem dominację katolicyzmu w życiu publicznym. W tym umownym znaczeniu termin ten występuje w niniejszej pracy.

Kluczowe dla badań stało się sprecyzowanie kontrowersyjnego i złożonego pojęcia myśli politycznej. Od lat próba jego zdefiniowania oraz wskazania najważniejszych komponentów była przedmiotem licznych publikacji i polemik.<sup>2</sup> Nie wchodząc bardziej szczegółowo w naturę sporów naukowych wokół tego pojęcia uważam, iż nie straciły w podstawowej części znaczenia spostrzeżenia w tej kwestii opublikowane przed blisko 30 laty przez Henryka Zielińskiego i jego rozumieniem myśli politycznej zamierzam się posługiwać.<sup>3</sup>

Badania objęły te rozległe nurty myśli politycznej, które w sensie pozytywnym i pożądanym odnosiły się do wizji państwa katolickiego, a więc z zastrzeżeniami myśl środowisk kościelnych, myśl konserwatywną, narodową oraz chadecką wraz z narodowym ruchem

---

<sup>2</sup> Publikacje zawierające rozważania na ten temat /nie wszystkie przecież/ zebrał parę lat temu Waldemar Paruch, *Od konsolidacji państwowej do konsolidacji narodowej. Mniejszości narodowe w myśli politycznej obozu piłsudczykowskiego /1926-1939/*, Lublin 1997, s. 11-12.

<sup>3</sup> H. Zieliński, *O potrzebie i trudnościach badania dziejów myśli politycznej*, w: *Polska myśl polityczna XIX i XX wieku*, t. I: *Polska i jej sąsiedzi*, red. H. Zieliński, Wrocław 1975, s. 11-29.

robotniczym. Mniejsze znaczenie miała konfrontacja zwolenników państwa katolickiego z tymi odłamami polskiej myśli politycznej, które opowiadały się za państwem laickim. Została ona ograniczona do koniecznego minimum.

Dociekania ogniskowały się wokół najważniejszych, a przy tym porównywalnych w omawianych nurtach myśli politycznej zagadnień: 1/ roli i miejsca religii oraz Kościoła katolickiego w życiu jednostki i narodu, 2/ wynikającego z tego obrazu polskiej religijności, 3/ wpływu katolicyzmu na rodzinę oraz wychowanie, 4/ stosunków państwo-Kościół, 5/ oddziaływania religii na wizje ustroju politycznego; 6/ analizy niektórych problemów społeczno-gospodarczych, istotnych dla obrazu państwa katolickiego. Wydaje się, że trzy pierwsze kwestie stanowiły swego rodzaju podstawę dla formułowania określonego obrazu państwa oraz życia społeczno-gospodarczego.

Celem autora było nie tylko odtworzenie obrazu państwa katolickiego w ramach poszczególnych nurtów, ale też próba wskazania przyczyn rozbieżności wewnątrz nich. Wreszcie praca stara się metodą komparatystyczną ilustrować podobieństwa i różnice w najważniejszych elementach wizji tego państwa między omawianymi nurtami myśli politycznej. Studium nie pretenduje do prezentacji całości złożonego problemu kształtu państwa katolickiego, bowiem to zadanie przekraczające siły jednego badacza.

Przy zastosowanym w monografii ujęciu tematu nie było możliwe objęcie kwerendą wszystkich przekazów źródłowych. Stąd zostały one ograniczone do kilku najważniejszych rodzajów, choć i w nich dokonano starannej selekcji: 1/ wypowiedzi programowych poszczególnych ugrupowań politycznych, związanych z analizowanymi nurtami myśli politycznej; 2/ publicystyki w periodykach najważniejszych dla danego nurtu myśli politycznej oraz w czasopiśmie związanych z Kościołem, choć ich lista daleka jest od kompletności; 3/ publicystyki w formie książkowej, gdzie kryterium doboru była albo problematyka rozważań, albo nazwisko autora. Ten jednorodny charakter źródeł nastroczał szereg problemów w analizie, zwłaszcza z powodu trudności w oddzieleniu elementów propagandy, typowej dla ugrupowań politycznych, od warstwy koncepcyjnej, ideotwórczej. Nie zawsze udało się tego dokonać w zadowalającym stopniu.

Uzupełniające znaczenie dla przeprowadzonej kwerendy miały źródła drukowane jak: sprawozdania stenograficzne z obrad parlamentu, wybory dokumentów czy aktów ustawodawczych, a także encykliki

papieskie oraz listy pasterskie polskich hierarchów. Incydentalnie korzystałem z źródeł drukowanych proveniencji policyjnej – Komunikatów Informacyjnych Komisariatu Rządu na Miasto Stołeczne Warszawę. Wreszcie niewielką rolę dla ustaleń poczynionych w pracy miała analiza materiałów pamiętnikarskich, archiwalnych i ogłoszonych drukiem. W przypadku tych pierwszych autor ograniczył się jedynie do kilku najbardziej wartościowych.

Pożądanym z pewnością byłoby dotarcie do materiałów wewnętrznych wytworzonych przez poszczególne ugrupowania polityczne, obrazujących nie tylko tworzenie koncepcji politycznych, ale też specyficzną atmosferę ideową i mentalną. Jednak stopień zdekompletowania tej dokumentacji oraz rozproszenia w wielu ośrodkach wymagałby olbrzymiej i długotrwałej kwerendy, zresztą przy braku pewności, co do dużej wartości źródłowej poszczególnych dokumentów.

Charakter problemu oraz specyfika bazy źródłowej decydowały o doborze metod badawczych. Skoro istotą badań była komparatystyka, to wykorzystywałem głównie metody porównawcze związków genetycznych /wpływów i zależności/ między poszczególnymi nurtami myśli politycznej. W rekonstrukcji obrazu Polski katolickiej używałem metody indukcyjne /czasem dedukcyjne/ i pośrednie. Ze względu na złożoną i interdyscyplinarną naturę problemu oraz potrzebę szerszej analizy źródeł, obok dominujących metod historycznych, autor musiał stosować niektóre metody badawcze innych nauk np. religioznawstwa, politologii, socjologii.

W dotychczasowych badaniach problem w proponowanym ujęciu nie występował, ani specjalnie doceniany, ani eksponowany. Wyjątkiem wydaje się publikacja, która stała się pobudką dla moich naukowych dociekań w sferze Polski katolickiej. Mowa o opublikowanych w 1995 r. materiałach pokonferencyjnych pt. „Religia i Kościół rzymskokatolicki w polskiej myśli politycznej 1919-1993.”<sup>4</sup> To prawda, że ten zbiór artykułów ujmuje podstawowe kwestie pod często innym kątem, w szerszych cezurach chronologicznych oraz w ramach wszystkich podstawowych nurtów myśli politycznej. Ponadto zawarte w niej szkice są nierównej jakości, oparte nieraz o wąską podstawę źródłową oraz pozbawione, mimo prób, jednakowego katalogu problemów badawczych, warunku porównania koncepcji. Brakuje również w

---

<sup>4</sup> Religia i Kościół rzymskokatolicki w polskiej myśli politycznej 1919-1993, red. J. Jachymek, Lublin 1995.

zbiorze podstawowego punktu odniesienia w postaci choćby zarysowania obrazu państwa w myśli Kościoła katolickiego w Polsce. Niemniej to właśnie studium przez lata było najobszerniejszym podejmującym ten problem, a zarazem obrazującym szereg luk badawczych, które stały się inspiracją dla wieloletniej pracy autora tej książki.

Badania nad polską myślą polityczną okresu międzywojennego są mocno zaawansowane, ale nie we wszystkim analizowanych niżej obszarach. Sygnalizowała to już przed laty książka Jerzego Holzera.<sup>5</sup> Od tego czasu postęp badań jest wyraźny, ale pozostało nadal sporo luk. Widać to przy lekturze dwóch niedawno opublikowanych syntez: pióra Krzysztofa Kawalca oraz pracy zbiorowej z ośrodka lubelskiego, ogłoszonych zresztą mniej więcej w tym samym czasie.<sup>6</sup> Obok tego opublikowano syntetyczne prace obejmujące szersze czasy autorstwa Michała Śliwy i Romana Wapińskiego, w których okres II RP stanowi znaczącą część rozważań.<sup>7</sup> W żadnym z tych studiów, może poza książką K. Kawalca, tytułowy problem nie jest należycie eksponowany ani doceniany.

Lepiej już wyglądają opracowania analizowanego problemu przez badaczy zajmujących się poszczególnymi nurtami myśli politycznej Polski międzywojennej. Dotyczy to szczególnie obozu narodowego oraz konserwatystów. Warto wspomnieć cenne dla ustaleń poczynionych w tej książce studia Bogumiła Grotta, poświęcone nacjonalizmowi chrześcijańskiemu.<sup>8</sup> Aktualność w dalszym ciągu zachowały studia nad myślą nacjonalistyczną pióra R. Wapińskiego.<sup>9</sup> Ważkie dla niniejszego studium okazały się oceny zawarte w monografiach K. Kawalca,

---

<sup>5</sup> J. Holzer, *Mozaika polityczna Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1974.

<sup>6</sup> K. Kawalec, *Spadkobiercy niepokornych. Dzieje polskiej myśli politycznej 1918-1939*, Wrocław-Warszawa-Kraków 2000; *Więcej niż niepodległość. Polska myśl polityczna 1918-1939*, red. J. Jachymek, W. Paruch, Lublin 2001.

<sup>7</sup> M. Śliwa, *Polska myśl polityczna w I połowie XX wieku*, Wrocław 1993; R. Wapiński, *Historia polskiej myśli politycznej XIX i XX wieku*, Gdańsk 1997.

<sup>8</sup> B. Grott, *Nacjonalizm i religia. Proces zespalania nacjonalizmu z katolicyzmem w jedną całość ideową w myśli Narodowej Demokracji 1926-1939*, Kraków 1984; *Idem, Katolicyzm w doktrynach ugrupowań narodowo-radykalnych do roku 1939*, Kraków 1987; *Idem, Nacjonalizm chrześcijański. Myśl społeczno-państwowa formacji narodowo-katolickiej w Drugiej Rzeczypospolitej*, Kraków 1991 /wyd. 2 zmienione z 1996 r./.

<sup>9</sup> R. Wapiński, *Narodowa Demokracja 1893-1939. Ze studiów nad dziejami myśli nacjonalistycznej*, Wrocław 1980; *Idem, Roman Dmowski*, Lublin 1989.

poświęconych obozowi narodowemu.<sup>10</sup> Sporo wartościowych wniosków przynoszą także opublikowane badania Włodzimierza Micha<sup>11</sup>, Bogdana Szlachty<sup>12</sup> oraz Michała Jaskólskiego<sup>13</sup> nad myślą konserwatywną. Najgorzej od lat wygląda sytuacja z myślą polityczną chadecji, gdzie stan badań jest mało zaawansowany. Mamy opublikowaną przed trzema dekadami tendencyjną pracę Bożeny Krzywobłockiej<sup>14</sup>, czy skupiające się raczej nad stroną organizacyjno-polityczną studium Henryka Przybylskiego.<sup>15</sup> Na tym tle wartościowa wydaje się wydana przed wielu laty biografia Wojciecha Korfantego pióra Mariana Orzechowskiego.<sup>16</sup>

Nie lepiej wygląda sytuacja w literaturze przedmiotu, jeśli chodzi o koncepcje Kościoła katolickiego. Nie opublikowano do tej pory żadnej porządnej monografii poświęconej działalności Kościoła w Polsce w okresie międzywojennym czy stosunkom państwo-Kościół, nie wspominając już o tym, że brakuje opracowań dotyczących wielu bardziej szczegółowych problemów. Próbę prezentacji stosunku Episkopatu Polski do państwa podejmują dwaj mocno różniący się w zasadniczych ocenach badacze ks. Stanisław Wilk oraz Krzysztof Krasowski /ten dużo wyraźniej/<sup>17</sup>, lecz ich obraz abstrahuje często od poglądów innych kół kościelnych czy choćby opinii publicystów związanych z Kościołem. Nie zawsze zgadzali się oni z biskupami, tym bardziej, iż omawiane kwestie dotyczyły w znacznej części tzw. sfery pozadogmatycznej. Poglądy na państwo wpływowej części środowisk katolickich, związanych z personalizmem prezentuje Ryszard

---

<sup>10</sup> K. Kawalec, *Narodowa Demokracja wobec faszyzmu 1922-1939. Ze studiów nad dziejami myśli politycznej obozu narodowego*, Warszawa 1989; Idem, *Roman Dmowski*, Warszawa 1996.

<sup>11</sup> W. Mich, *Myśl polityczna polskiego ruchu konserwatywnego*, Lublin 1994; Idem, *Między integryzmem a liberalizmem. Polscy konserwatyści wobec kapitalizmu*, Lublin 1996; Idem, *Ideologia polskiego ziemiaństwa*, Lublin 2000.

<sup>12</sup> B. Szlachta, *Z dziejów polskiego konserwatyzmu*, wyd. 2, Kraków 2000; Idem, *Polscy konserwatyści wobec ustroju politycznego do 1939 roku*, Kraków 2000.

<sup>13</sup> M. Jaskólski, *Historia-Naród-Państwo. Zarys syntezy myśli politycznej konserwatystów krakowskich w latach 1866-1934*, Kraków 1981; Idem, *Kaduceus polski. Myśl polityczna konserwatystów krakowskich 1866-1934*, Warszawa-Kraków 1990.

<sup>14</sup> B. Krzywobłocka, *Chadecja 1918-1937*, Warszawa 1974.

<sup>15</sup> H. Przybylski, *Chrześcijańska Demokracja i Narodowa Partia Robotnicza w latach 1926-1937*, Warszawa 1980.

<sup>16</sup> M. Orzechowski, *Wojciech Korfanty. Biografia polityczna*, Wrocław 1975.

<sup>17</sup> K. Krasowski, *Episkopat katolicki w II Rzeczypospolitej. Myśl o ustroju państwa: postulaty, realizacja*, Warszawa-Poznań 1992; S. Wilk, *Episkopat Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1918-1939*, Warszawa 1992.

Michalski<sup>18</sup>, ale nie obejmują one całego spektrum poglądów. Ponadto jego prace mają szersze cezurę chronologiczną. Do tego samego w zasadzie kręgu odwołuje się niedawno wydana książka Michała Jagiełły „Próba rozmowy”, której pierwszy tom traktuje o okresie II RP.<sup>19</sup> Obaj ci autorzy, mam wrażenie, przesadzają w zasięgu oddziaływania polskiego nurtu personalistycznego w okresie międzywojennym.

Jeśli chodzi o kwestie bardziej szczegółowe, to najlepiej wygląda sytuacja dotycząca literatury skupiającej się na wizji ustroju politycznego II RP. Ilość opracowań w tej materii jest ogromna i stale rośnie, aż trudno je wszystkie omówić. Dla moich rozważań najistotniejsze okazały się ustalenia poczynione przez K. Kawalca już prawie dekadę temu.<sup>20</sup> Spora też ilość publikacji dotyczy kwestii społeczno-ekonomicznych II RP, choć są one nierównej jakości.<sup>21</sup>

Natomiast dużo gorzej wygląda stan badań w innych obszarach omawianych w mojej pracy. W zasadzie brakuje w literaturze szerszych studiów poświęconych nacjonalizmowi w polskiej myśli politycznej, bowiem na ogół nie wychodzą one poza obóz narodowy. Nie lepiej jest w przypadku badań nad religijnością polską okresu międzywojennego, gdzie opublikowano zaledwie parę niezbyt obszernych studiów. Podobnie, jeśli chodzi o myśl edukacyjną czy wychowawczą II RP. Poza kilkoma wycinkowymi opracowaniami brak szerszych ujęć. Wydaje się dlatego, że niniejsza książka w jakiejś części zapełni te luki.

Cezury czasowe pracy nie wydają się być dyskusyjne, gdyż zamyka się ona w okresie II RP. W studium zastosowano niezbędne w przypadku takiego obszaru badawczego ujęcie problemowe. Praca składa się z siedmiu części, w ramach których wydzielono poszczególne

---

<sup>18</sup> R. Michalski, *Człowiek i państwo. Rozważania nad personalizmem w katolickiej myśli społecznej w Polsce /1918-1948/*, Toruń 1990; Idem, *Chrześcijańska wizja odrodzenia człowieka. Katolicka nauka społeczna w Polsce przeciwko moralnym skutkom kapitalizmu i totalitaryzmu 1918-1939*, Toruń 1995.

<sup>19</sup> M. Jagiełło, *Próba rozmowy. Szkice o katolicyzmie odrodzeniowym i „Tygodniku Powszechnym” 1945-1953*, t. 1: *Rodowód*, Warszawa 2001.

<sup>20</sup> K. Kawalec, *Wizje ustroju państwa w polskiej myśli politycznej lat 1918-1939. Ze studiów nad dziejami polskiej myśli politycznej*, Wrocław 1995.

<sup>21</sup> K. Dziewulski, *Spór o etatyzm 1919-1939*, Warszawa 1981; S. Żurawicki, *Myśl ekonomiczno-polityczna w Polsce okresu międzywojennego*, Warszawa 1970; L. Guzicki, S. Żurawicki, *Historia polskiej myśli społeczno-ekonomicznej 1914-1945*, Warszawa 1974; A. Wojtas, *Problematyka agrarna w polskiej myśli politycznej 1918-1948*, Warszawa 1983; U. Zagóra-Jonszta, *Spór o model gospodarki Drugiej Rzeczypospolitej*, Katowice 1991; Z. Gazda, *Nurt katolicki w myśli ekonomicznej okresu Drugiej Rzeczypospolitej /1918-1939/*, Wrocław 1996.

ważniejsze kwestie. W pierwszym rozdziale zaprezentowano pokrótce rys katolickiej wizji państwa w pierwszych dekadach XX wieku. Drugi skupia się na relacjach między jednostką a narodem i nacjonalizmem oraz wpływu katolicyzmu na te związki, trzeci analizuje religijność w II RP. Rozdział czwarty podejmuje pożądaną obraz rodziny i wychowania. Najważniejsze dla rekonstrukcji tytułowego problemu są rozdziały piąty i szósty: ten pierwszy pokazuje obraz stosunków państwo-Kościół, kolejny podejmuje analizę ustroju politycznego państwa katolickiego, ogniskowaną wokół trzech modeli – demokracja, autorytaryzm, totalitaryzm. Wreszcie ostatnia odsłona książki podejmuje niektóre problemy społeczno-gospodarcze. W niezbyt często stosowanych cytatach autor dokonał modernizacji pisowni, co nie zawsze pozwoliło zachować temperaturę oraz sens oryginału.

Zarysowanie obrazu państwa katolickiego nie tylko zapełni pewną lukę w historiografii, lecz także otwiera nowe płaszczyzny i problemy badawcze. Kwestia ta dzisiaj nabiera aktualności, bowiem w III RP powracają nieustannie klisze, odwołujące się do obrazów, schematów i stereotypów dotyczących państwa katolickiego z okresu międzywojennego, często w sposób uproszczony czy wręcz fałszywy. Dlatego warto sięgnąć do tamtych wizji, spojrzeć na nie krytycznie i z dystansem, a przede wszystkim wyciągać wnioski z ich ułomności.

Na koniec pragnę podziękować Recenzentom – Prof. Krzysztofowi Kawalcowi oraz Prof. Włodzimierzowi Sulei za ich trud, za krytyczne uwagi i życzliwe rady, które w znaczący sposób wpłynęły na ostateczny kształt pracy. Wdzięczność adresuję również do Prof. Bronisława Pasierba, który przez lata wspierał i inspirował moje badania. Nie mogę w tym miejscu pominąć wyrazów oddania mojej Rodzinie za wyrozumiałość, cierpliwość oraz wsparcie duchowe, bez których ani tych badań, ani ich owocu by pewnie nie było.



## **Rozdział I**

### **Formowanie się wizji społeczeństwa i państwa w katolickiej nauce społecznej w pierwszych dekadach XX w. /do II wojny światowej/.**

Państwo, jego zadania i kształt od wieków zajmowały poczesne miejsce w nauce Kościoła katolickiego. Jednak w miarę laicyzowania państwa, życia prywatnego i publicznego, odchodzenia od silnych związków z religią, nadwątlenia „sojuszu ołtarza z tronem”, narastania nacjonalizmu, presji socjalizmu i komunizmu, wizja państwa, jego relacje z religią i Kościołem ulegały przemianom. Ostatecznym celem laicyzmu w interpretacji Kościoła tego czasu było bowiem wyzwolenie spod wpływu religii i moralności chrześcijańskiej wszystkich dziedzin życia tak prywatnego, jak publicznego, ich niezależność od Boga i jego praw. Coraz mocniejszy stawał się relatywizm moralny, bezbożnictwo, egoizm, prywatność, hedonizm, prowadzące do nienawiści między ludźmi, klasami i narodami, zacierania granic między dobrem a złem. Na to Kościół nie mógł patrzeć obojętnie.<sup>22</sup>

#### **1.1. Neotomizm.**

Poglądy Kościoła potrydenckiego na społeczeństwo i państwo zachowywały przez stulecia swoją trwałość, choć pod koniec XIX w. zarysowała się ich pewna ewolucja. Najistotniejsze wydają się zmiany poczynione w nauce katolickiej za pontyfikatów papieży Leona XIII i Piusa XI. Dominowała w nich próba oparcia porządku społecznego, politycznego i ekonomicznego na koncepcji neotomistycznej, co zalecał

---

<sup>22</sup> Encyklika Leona XIII „Inscrutabili Dei”, w: Encykliki Leona XIII, cz. 1, oprac. W. Mysiek, M. Siwiec, B. Drozdowicz, Słupsk 1997, s. 1; Encyklika Piusa XI „Ubi arcano Dei”, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka>; Encyklika Piusa XI o ustanowieniu Święta Pana Naszego Jezusa Chrystusa Króla, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” /dalej: WDL/, nr 3/1926; J. Lubelski, Historia Kościoła katolickiego. Podręcznik do szkół średnich, Tarnów 1931, s. 126-129; J. Pastuszka, Kryzys w życiu umysłowym, w: Postawa katolicka wobec kryzysu. Praca zbiorowa, Lublin 1933, s. 5-7; K. Kowalski, Św. Tomasz z Akwinu a czasy obecne, Poznań 1935, s. 238-239.

już Leon XIII w encyklice „Aeterni Patris” z 1879 r. Dla Piusa XI, jeśli filozofia i teologia tomistyczna stałyby się powszechnie obowiązującymi naukami, to przyczyniłyby się do moralnego odrodzenia ludzi, do znalezienia źródeł i praw regulujących stosunki międzyludzkie w ramach społeczeństw oraz między państwami. Sądzę, że przyjęcie nauk Akwinaty wyrażało sprzeciw wobec tzw. modernizmu doktrynalnego, moralnego, prawniczego i socjalnego oraz racjonalizmu i materializmu. Ten modernizm był szczególnie napiętnowany przez papieża Piusa X, choć wydaje się, że bardziej mu przychylny był jego poprzednik Leon XIII.<sup>23</sup>

Równocześnie Kościół zaczął wykazywać większą elastyczność w ocenie przemian zachodzących w otaczającym go świecie, odchodząc stopniowo od stanowiska, którego symbolem stała się encyklika Piusa IX „Quanta cura” wraz z dołączonym do niej „Syllabusem”.<sup>24</sup> Wszelako ocena przeobrażeń współczesnego świata pozostała dalej jedną z bardziej kontrowersyjnych w nauczaniu Kościoła, gdyż w dużej części obejmowała kwestie pozadoktrynalne, budzące emocje oraz sprzeczne zdania wśród katolików.

## **1.2. Personalistyczna koncepcja człowieka.**

Istotą chrześcijaństwa był zawsze człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże, który winien dążyć ku zbawieniu. Prawa osoby ludzkiej pochodzą zatem od Boga, dają mu ludzką i chrześcijańską godność. Rozwój nadprzyrodzonych i przyrodzonych właściwości człowieka był uwarunkowany uznaniem jego godności i uprawnień naturalnych. Człowiek jako istota obdarzona rozumem i wolną wolą, duszą i ciałem, stanowi mikrokosmos. W okresie międzywojennym coraz silniej zaznaczało się personalistyczne traktowanie istoty ludzkiej, choć nurt ten występował w tradycji Kościoła od dawna.

<sup>23</sup> E. Kozerska, Państwo i społeczeństwo w koncepcjach papieża Piusa XI, Wrocław 2002, s. 20-27 /mps pracy doktorskiej obronionej na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Wrocławskiego w 2002 r. - w zbiorach autora, który pragnie w tym miejscu podziękować Ewie Kozerskiej za udostępnienie dysertacji/; Encyklika Leona XIII „Aeterni Patris”, w: Encykliki Leona XIII, cz. 1, s. 14-26; J. B. Lemius, Katechizm o modernizmie według Encykliki Ojca Świętego Piusa X „Pascendi dominici gregis”, Warszawa-Częstochowa 1912, s. 1-111; R. Bazin, Papież Pius X, Kraków 1935, s. 186-199; Z. Zieliński, Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków, wyd. 3, Warszawa 1999, s. 281-287; J. Kracik, Antymodernistyczna kampania, „Znak”, nr 6/2002.

<sup>24</sup> Encyklika Piusa IX „Quanta cura” i „Syllabus” z 1864 r., Komorów 1999; K. Grzybowski, B. Sobolewska, Doktryna polityczna i społeczna papiestwa /1789-1968/, Warszawa 1971, s. 27-29; Z. Zieliński, op. cit., s. 181-182.

Wg personalistów jednostkę ludzką należy traktować jako integralną substancję cielesno-duchową obdarzoną następującymi cechami: rozumność, substancjalność, samodzielność. Postępowanie każdego człowieka winno być podporządkowane Bogu, a samostanowienie zostało uznane nie tylko za zasadnicze prawo, ale i obowiązek istoty rozumnej. To uprawnienie jednostki łączy się głównie ze sferą życia moralno-religijnego, którego normą winno być sumienie, zgodnie z obiektywnym prawem Bożym. Osoba ludzka ma zatem prawo do zachowania godności istoty rozumnej, rozwoju życia osobowego oraz względnej autonomii ducha, przy obowiązku poszanowania godności i tych samych uprawnień innych osób. Bez tak pojętej wolności ducha nie mogło istnieć życie osobowe. Treść i kierunek ludzkiego działania decyduje o wartości poszczególnych indywidualności. Jednostka ludzka stawała się miarą wszelkich wartości, stanowiąc w pewnym sensie odrębny świat. Człowiek będąc osobowością i panem stworzenia nie mógł być środkiem ani narzędziem dla osiągnięcia jakiegokolwiek innego dobra. Osoba ludzka dąży do Boga jako ostatecznego celu, ale to nie zaprzecza realizacji istotnych, bezpośrednich celów przyrodzonych.

Zatem jako podmiot działania w granicach wyznaczonych tym celem ostatecznym dokonuje suwerennie wyboru środków i metod postępowania, za które ponosi odpowiedzialność. Działania winny być ukierunkowane na poznawanie dobra, a z nimi połączona jest nierozdzielnie godność osoby ludzkiej. Ta godność wymusza prymat człowieka we wszystkich dziedzinach życia moralnego, kulturalnego, zawodowego, gospodarczego, politycznego itd. Na tą osobę winny być nakierowane dążenia wszelkich instytucji i norm, obowiązanych do respektowania jej uprawnień.

Bóg obdarzył człowieka poprzez rozum prawami naturalnymi. Jednak wolność człowieka to prawo do życia zgodnego z prawami wiecznymi. Niezbywalnymi prawami przyrodzonymi osoby ludzkiej było prawo do życia, do ciała, dostęp do środków umożliwiających zaspokojenie podstawowych potrzeb życiowych, prawo do nauki, wyznawania i praktykowania wiary w odpowiedni sposób oraz prawo do życia w pokoju. Wreszcie naturalnym prawem człowieka było zawarcie małżeństwa, rodzicielstwo oraz wychowanie potomstwa. Katolicyzm akcentował wyższość praw osoby ludzkiej w stosunku do uprawnień społeczeństwa, narodu czy państwa, gdyż człowiek jest od nich starszy i ważniejszy.

Stąd Kościół postulował, by w życiu prywatnym uznać prawo jednostek do zakładania rodziny oraz wychowania dzieci zgodnie z

wymogami celu ostatecznego. Wśród wolnościowych uprawnień widział prawo każdego obywatela do swobody w zakresie pobierania nauki, wyboru kultury umysłowej, w tym szczególnie pobierania nauki zgodnej z nauką Kościoła. Z tym korelowało prawo do wolności religii, wyznawania i praktykowania wiary, bo jego poszanowanie decydowało o istnieniu autonomii ducha. Nie wydaje się jednak słuszne, aby utożsamiać go z absolutną wolnością sumienia, bo wolność ducha limitowana jest normami wiecznego prawa Bożego. Wszelkie prawa gwałcące czy ograniczające tę wolność były sprzeczne z prawem naturalnym. Z prawa do życia wynikało uprawnienie do tego wszystkiego, co jest niezbędne dla zachowania życia i zdrowia oraz rozwoju osobowego człowieka. Wywodzone również z niego dążenie do zdobywania i posiadania środków materialnych umożliwiających godną człowieka egzystencję, niezależnie od jego pozycji i udziału w życiu gospodarczym. Do nich należało także prawo własności prywatnej, bo własność przydaje człowiekowi niezależności w stosunku do kolektywu, broniąc go od fizycznego i duchowego poddaństwa, a zatem realizowała personalistyczną wolność człowieka.

Z tym wiązały się szeroko omawiane i rozbudowywane przez Piusa XI prawa socjalne, wśród których widział za Leonem XIII nie tylko prawo do pracy oraz czerpanie z niej korzyści, lecz również prawo do aktywnego uczestnictwa w życiu społeczno-gospodarczym oraz kulturalnym. Dalej wymieniał prawo do sprawiedliwej płacy, do posiadania własności, ubezpieczeń społecznych, prawo do wypoczynku i czasu wolnego oraz uczestnictwa we własności, zysku oraz zarządzaniu przedsiębiorstwem. Wśród tych praw szczególnie ubolewał nad bezrobociem i jego negatywnymi skutkami moralnymi, nie wspominając o złych konsekwencjach dla bezpieczeństwa ekonomicznego, społecznego i politycznego państw. Prawo do sprawiedliwego wynagrodzenia Leon XIII i Pius XI widzieli przed prawem do własności, bo dopiero sprawiedliwa płaca pozwoliłaby pracownikowi nabyć niewielką własność. Prawa te zobowiązywały też państwo do stworzenia warunków umożliwiających rozwój osobowy wszystkich ludzi, ochronę tych praw oraz obronę ludzi słabych i biednych. Tak ujęty personalizm odcinał się od indywidualizmu i kolektywizmu.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Encyklika Leona XIII „*Sapientiae christianae*”, w: Encykliki Leona XIII, cz. 1, s. 182; Encyklika Leona XIII „*Rerum Novarum*”, w: *ibidem*, s. 213-227; Encyklika Piusa XI „*Mit brennender Sorge*”, Warszawa 1937, s. 15-16; Encyklika Piusa XI o

### 1.3. Człowiek i społeczeństwo.

Celem osoby ludzkiej było dążenie do Boga, a zasad moralnych i religijnych to ułatwiających dostarczał katolicyzm. Winny one przenikać każdy przejaw ludzkiego życia, tak osobistego, jak społecznego. Głosił je Kościół katolicki, bez którego udziału człowiek nie mógł osiągnąć zbawienia.<sup>26</sup>

Rozum, największe bogactwo człowieka, winien mu ułatwiać osiągnięcie celu najwyższego, ale do tego musi być odpowiednio ukierunkowany. Jego rolą stawało się prowadzenie człowieka do poznania dobra, a wola i rozum splatają się ze sobą w hierarchicznym układzie, by podporządkować sobie popędy, żądze i namiętności.

Konsekwencją wewnątrznie uporządkowanych dążeń jednostki, powinna być zdolność ludzi do realizacji swych zamierzeń w różnych strukturach społecznych i państwowych w myśl fundamentalnych dla św. Tomasza zasad „pax et ordo”. Człowiek jest osobą, ale też jednostką stworzoną do życia społecznego, a zatem miał prawo uczestniczyć we wszelkich jego przejawach. Wydaje się, że społeczeństwo warunkowało także rozwój zdolności indywidualnych i społecznych, które człowiek miał wykorzystywać dla dobra swojego i bliźnich. Wynika z tego też, iż społeczeństwo z jednej strony nie może być podporządkowane egoistycznym potrzebom i korzyściom jednostek, ale również nie może pochłaniać osoby ludzkiej i jej potrzeb. Autonomia osoby ludzkiej, jej naturalna i nadprzyrodzona godność stanowią pełne prawo do nietykalności osobistej, a suwerenność człowieka nie może być traktowana jako środek do celu przez innych ludzi czy grupy społeczne. Żadnej jednostki nie wolno poświęcać dla żadnych interesów ogólnospołecznych, klasowych, rasowych, naukowych itd.<sup>27</sup>

Każde społeczeństwo składało się z jednostek, które odczuwają potrzebę wspólnego bytowania z innymi ludźmi, dzielenia się z nimi doznaniem duchowymi i dobrami materialnymi. Za podstawę relacji między członkami społeczeństwa przyjmowano więzy krwi, wspólnie wykonywaną pracę, pełnienie funkcji społecznych i politycznych,

---

bezbożnym komunizmie, WDL, nr 5/1937; E. Kozerska, op. cit., s. 261-267; M. Sadowski, Państwo w doktrynie papieża Leona XIII, Wrocław 2002, s. 93-96.

<sup>26</sup> H. Kaczorowski, O miłości Kościoła i Ojca św., „Ateneum Kapłańskie” /dalej: AK/, t. 23/1929; J. Woroniecki, U podstaw kultury katolickiej, Poznań 1935, s. 14-17; 87-88, 95; A. Szymański, Katolicyzm a kultura i cywilizacja, „Prąd”, nr 11/1936; A. Hlond, O katolickie zasady moralne. List Pastorski, Poznań 1936, s. 6-7.

<sup>27</sup> J. Maritain, Pisma filozoficzne, Kraków 1988, s. 327-338.

działalność w stowarzyszeniach oraz wzajemną wymianę dóbr i usług. Zasadą regulacji życia jednostkowego i społecznego winny stać się dobro wspólne i subsydiarność. Tym samym katolicyzm odrzucał przeciwstawienie jednostki społeczeństwu typowe dla liberalizmu i socjalizmu owego czasu, wierząc w harmonijne uzgodnienie ich praw. W społeczeństwie ludzie wchodzili w różnorodne zależności, tworząc zorganizowaną hierarchicznie całość, którą przenika pewien porządek moralny, prawny i ekonomiczny. Takie społeczeństwo tworzy organizm moralny, per analogiam do „*mistycznego ciała Chrystusa*”, wyznaczony przez dwie cechy: jedność i wielość. Społeczeństwo nie jest samoistnym bytem, lecz istnieje dzięki konkretnym działaniom poszczególnych jednostek.

Celem działalności społeczeństwa i racją jego bytu było dobro publiczne, konieczne dla istnienia dóbr prywatnych. Jednostki ludzkie dążąc do osiągnięcia życia wiecznego przez zdobycie szczęścia doczesnego, muszą żyć w społeczeństwie, a ich dobro winno być poddane dobru całości. Społeczeństwo powinno umożliwiać pełny rozwój ludzkich zdolności indywidualnych i społecznych, traktując osobę ludzką jako zdolną do rozporządzania własnymi środkami działania /głównie rozum, wola, siła fizyczna/ dla osiągnięcia celu doczesnego i wiecznego. W zakresie celu wiecznego prawo człowieka do wolności w społeczeństwie było nietykalne, gdyż w zakresie praw osobowych, ludzkich człowiek był bezwzględnie ważniejszy od społeczeństwa. Jednostka miała prawo czerpać pewne minimum z dobra ogólnego, aby żyć jako człowiek rozumny i wolny. Poza tym minimum prawa członków społeczności nie były równe, bo nie wszyscy w jednakowym stopniu realizują naturę ludzką i nie wszyscy tak samo służą społeczeństwu. Zadaniem ludzi stanowiła realizacja ważnych celów społeczno-gospodarczych oraz politycznych. Jednostki zgodnie współpracujące ze sobą i spełniające określone role składają się na organizację społeczną, społeczeństwo tworzące harmonijną jedność, co mogło przyczynić się do rozwoju państwa.

Całość tych poglądów określano mianem solidaryzmu chrześcijańskiego, eksponującego współzależność ludzi od siebie, ich współdziałanie, a nie współzawodnictwo, jak chciał liberalizm. Podobnie w katolickiej nauce społecznej piętnowano walkę klas jako regulator życia społecznego, bo nienawiść niszczyła człowieka i społeczeństwo. Te hierarchiczne zasady układu wartości w życiu doczesnym społeczeństw i państw miały stanowić podstawę dla istnienia Królestwa Chrystusowego, panującego głównie w wymiarze duchowym.

Osiągnięcie tego Królestwa wymagało przypomnienia chrześcijańskich wartości, moralności społecznej, obowiązującej w życiu prywatnym i publicznym.

Warunkiem dobrego życia społeczeństwa musiało być uznanie sprawiedliwości i miłości jako najwyższych zasad regulujących to życie. Za Akwinatą wyróżniano sprawiedliwość zamienną /pospolicie uczciwość/ - normującą stosunki między ludźmi jako jednostkami, grupami, klasami społecznymi; sprawiedliwość szafującą – regulującą obowiązki zbiorowości względem ludzi /lub ich prawa wobec zbiorowości/ oraz sprawiedliwość społeczną – regulującą obowiązki ludzi wobec zbiorowości lub jej prawa wobec ludzi.<sup>28</sup> Sprawiedliwość jako zasada życia społecznego musiała być uzupełniana przez miłość, gdyż ona łączy ludzi uczuciem i wzajemną pomocą, wiedzie ku ofierze ze swego, łagodzi stosowanie surowej sprawiedliwości. Kościół głosił miłość, stąd musiał zwalczać wszelką nienawiść, egoizm itd.<sup>29</sup>

#### **1.4. Rodzina i wychowanie.**

Spółeczeństwo to hierarchicznie uporządkowany organizm, w ramach którego ludzie tworzą mniejsze i samodzielne społeczności. Najważniejszymi z nich były społeczności naturalne – małżeństwo i rodzina, którym myśl katolicka poświęcała szczególnie dużo miejsca, bowiem wywierały one ogromny wpływ na kształtowanie osobowości ludzkiej, a także stanowiły podstawę i początek uspołecznienia człowieka, pomyślności narodu i państwa. Zdrowa rodzina tworzyła fundament dla odrodzenia świata w duchu katolickim, dlatego należało

---

<sup>28</sup> E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1998, s. 356.

<sup>29</sup> Encyklika Leona XIII „*Sapientiae christianae*”, w: Encykliki Leona XIII, cz. 1, s. 182; Encyklika Leona XIII „*Rerum Novarum*”, w: *ibidem*, s. 213-227; Encyklika Piusa XI „*Mit brennender Sorge*”, Warszawa 1937, s. 15-16; Encyklika Piusa XI o bezbożnym komunizmie, WDL, nr 5/1937; A. Szymański, *Zagadnienie społeczne*, wyd. 2, Lublin 1929, s. 7-27; A. Roszkowski, *Spółeczeństwo, jego cel i stosunek do jednostki w oświeceniu katolickiej nauki społecznej*, „*Przegląd Katolicki*” /dalej: PK/, nr 26/1932; *Kodeks Społeczny. Zarys katolickiej syntezy społecznej*, wyd. 2, Lublin 1934, p. 1-5, 9; *Odezwa Rady Społecznej przy Prymasie Polski*, PK, nr 25/1934; C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 191-193; M. Spieker, *Zasada pomocniczości: podstawy antropologiczne i konsekwencje polityczne*, „*Spółeczeństwo*”, nr 1/1995, s. 33-45; M. Sadowski, *op. cit.*, s. 135-140.

przewyciężyć dostrzegany kryzys rodziny związany z laicyzmem, liberalizmem, konsumpcjonizmem oraz socjalizmem i bolszewizmem.<sup>30</sup>

Źródłem małżeństwa był Bóg, od niego pochodziły cel i przeznaczenie tego związku. Stąd małżeństwo miało charakter sakramentalny, nierozzerwalny przez ludzi. Nie dziwiła przeto najwyższa dezaprobata dla związków kobiety i mężczyzny pozbawionych błogosławieństwa Kościoła. Dlatego wzywano państwa do wprowadzenia prawnego zakazu istnienia związków niesakramentalnych oraz uszanowania nierozzerwalności małżeństwa chrześcijańskiego, przy zakazie rozwodów. Zadanie państwa to ochrona i pomoc dla zdrowych chrześcijańskich rodzin. Za podstawowe wartości małżeństwa katolicyzm uważał posiadanie potomstwa, wierność małżeńską oraz sakramentalność. Głównym celem małżeństwa było zrodzenie i wychowanie potomstwa w duchu chrześcijańskim, czyli zapewnienie mu wszystkiego, co jest niezbędne dla jego prawidłowego rozwoju fizycznego, umysłowego i moralnego.<sup>31</sup>

Porządek miłości, będącej podstawowym spoiwem małżeństwa i rodziny, wymagał pierwszeństwa męża przed żoną i dziećmi, innymi słowy tworzył model patriarchalny. Stąd krytyka emancypacji kobiet, które z pogardą odnosiły się do swych naturalnych powinności, przede wszystkim małżeństwa oraz urodzenia i wychowania dzieci. Równouprawnienie zaś dotyczy godności i wartości każdej osoby ludzkiej oraz praw wynikających z istoty małżeństwa. Dobro rodziny wymagało pewnej nierówności i podporządkowania jednej strony drugiej. Stąd postulat wobec państwa, aby uszanowało wrodzoną odrębność kobiet oraz ich przeznaczenie do rodzicielstwa. Z nauki Kościoła wynikał również ostry protest wobec aborcji oraz żądanie wobec państwa ochrony życia od samego jego początku. Tak ukształtowana rodzina chrześcijańska stanowiła nie tylko rdzeń społeczeństwa, ale także Kościoła, była darem Bożym dla człowieka,

---

<sup>30</sup> J. Rostworowski, Śluby cywilne czy kościelne?, „Gość Niedzielny” /dalej: GN/, nr 9/1929; Kodeks społeczny..., p. 10-11; O ducha chrześcijańskiego w Polsce. List Pasterski Episkopatu Polski, PK, nr 8/1934; J. Stepa, Komunizm a światopogląd katolicki, Poznań 1937, s. 58-60; F. Machay, Zadania duszpasterskie ludzi świeckich, wyd. 2, Poznań 1937, s. 146-150.

<sup>31</sup> Encyklika Leona XIII „Arcanum divinae Sapientiae”, w: Encykliki Leona XIII, cz. 1, s. 30-33; Kodeks Społeczny..., p. 11-12; 14-16; S. Biskupski, Stanowisko Kościoła względem ślubów cywilnych, AK, t. 25/1930; O ducha chrześcijańskiego w Polsce. List Pasterski...; J. Woroniecki, U podstaw kultury..., s. 126; C. Strzeszewski, op. cit., s. 405-407.



pozwalając mu przyjść na świat i w miłości osiągnąć dojrzałość tak duchową, jak społeczną.<sup>32</sup>

Z rodziną nierozdzielnie wiązał się problem wychowania i edukacji jako fundament kształtowania osobowości chrześcijanina i członka społeczeństwa.<sup>33</sup> Pius XI w swojej encyklice o wychowaniu chrześcijańskim zwracał uwagę na cały szereg współczesnych systemów pedagogicznych, których celem było raczej szczęście człowieka na ziemi niż przygotowanie go do osiągnięcia zbawienia. Głosiło się dlatego konieczność nadmiernej swobody dzieci, odrzucając doświadczenie starszych, eksponowało wyłącznie naturalizm pedagogiczny, uleganie popędowi natury, zwłaszcza w sferze obyczajowej. Stąd jego sprzeciw wobec edukacji seksualnej oraz koedukacji /bo natura ludzka wymaga odrębnego wychowania mężczyzn i kobiet, gdyż różnią się od siebie i pełnią inne role społeczne/. Wiązało się to zazwyczaj z deprecjonowaniem roli religii w procesie wychowawczym. Tymczasem Bóg winien być zawsze ostatecznym i najważniejszym celem człowieka.

Dlatego niezbędna była edukacja młodzieży w szkołach wyznaniowych /katolickich/, a nie laickich czy mieszanych, które wiodą do wychowania bez chrześcijaństwa. Wreszcie najważniejszą postawą wychowania winna być pedagogika chrześcijańska, teoria i praktyka wychowania, tworząca podstawę dla nauk świeckich, bowiem żadna teoria i praktyka wychowania nie może być oderwana od zasadniczego celu człowieka, od filozoficznych i religijnych zasad. Jedynie takie wychowanie w odpowiedni sposób kształtuje życie rodzinne oraz społeczne. Obowiązek wychowania ludzi dla życia wiecznego i doczesnego stanowił powinność trzech społeczności: rodziny, Kościoła i państwa. Różniły się one między sobą, lecz Bóg połączył je harmonijnie, aby każdy człowiek od urodzenia do nich należał. Rodzina i państwo zaliczają się do porządku naturalnego, a Kościół do porządku nadprzyrodzonego.

Rodzina z racji swej natury i praw przyrodzonych wykazywała w wychowaniu pierwszeństwo przed państwem, bo ustanowił ją Bóg dla

---

<sup>32</sup> Ks. EK /Edward Kozłowski/, *Opieka nad kobietą w państwie polskim*, „Przewodnik Społeczny” /dalej: PS/, 1926 r., s. 241-242; Z. Włodkowa, *Kobieta a zagadnienie rodziny*, w: *Rodzina. Pamiętnik I Katolickiego Studium o Rodzinie w Poznaniu 1935 r.*, Poznań 1936, s. 423-430. Także i w dzisiejszym nauczaniu Kościoła pobrzmiewają podobne akcenty, choć może inaczej eksponowane.

<sup>33</sup> *Kodeks Społeczny...*, p. 19; I. Czuma, *Reformy prawne dla obrony rodziny*, Poznań 1936, s. 21; C. Strzeszewski, *op. cit.*, s. 426-430.

zrodzenia i wychowania potomstwa. Rodzice mieli prawo do wychowania potomstwa w duchu prawdziwej wiary, czyli katolickim. Do tego ciążył na nich obowiązek formacji potomstwa pod względem fizycznym i obywatelskim oraz zapewnienie dzieciom doczesnego dobrobytu, bo rodzina to w pewnym sensie także wspólnota gospodarcza. Rodzina biorąc na siebie całokształt wychowania człowieka, mogła żądać pomocy ze strony społeczeństwa i państwa. Wynikało to z przekonania, że stanowiła społeczność niedoskonałą, nie dysponującą wszystkimi środkami dla prawidłowego wychowania dzieci. Państwo zaś dysponowało środkami pozwalającymi osiągnąć cel doczesny – dobro ogółu. Pod tym względem było społecznością doskonałą i przewyższało rodzinę, gdyż tylko w państwie człowiek może spełniać swe ziemskie przeznaczenie. Trzecią społecznością był Kościół, któremu jako instytucji nadprzyrodzonej podlegał cały rodzaj ludzki. Był on także instytucją doskonałą, gdyż posiadał wszystkie niezbędne środki, aby osiągnąć swój cel, czyli zbawienie ludzi. Z charakteru nadprzyrodzonego Kościoła wynikała jego wyższość nad rodziną i państwem, dlatego wszelka działalność i postępowanie chrześcijan nawet w zakresie spraw ziemskich podlega jego orzecznictwu.

Katolicka nauka społeczna kwestionowała pogląd, iż człowiek najpierw jest obywatelem państwa, gdyż aby nim zostać w sposób godny, musi się wychować w rodzinie. Państwo formuje swych obywateli głównie przez społeczności rodzinne. Wszelako prawo do wychowania ze strony rodziców nie jest bezwzględne, lecz podporządkowane celowi ostatecznemu człowieka, prawu naturalnemu i Boskiemu. Wychowanie będzie skuteczniejsze, jeśli rodzice stanowią będą wzór do naśladowania dla swoich dzieci, co niestety nie zawsze miało miejsce, gdyż często pochłonięci sprawami doczesnymi, zapewnieniem bytu rodzinie, lekceważyli swą rolę wychowawczą. Dorastającą generację należało wychować do pełni umiejętności życia społecznego, a w tym rodzina potrzebowała wsparcia ze strony innych społeczności /także państwa/, lecz nie mogą one jej zastępować.

Główną taką instytucją była szkoła, gdyż rozwijała ona i systematyzowała zamysł społeczny w człowieku. Wpierw szkoły kontrolował Kościół, a państwo przejęło w tym aspekcie swoją rolę znacznie później. Szkoła państwowa nie mogła naruszać uprawnień rodziny i Kościoła, ale z nimi współpracować w dziele wychowania i kształcenia nowych generacji. Inicjatywa w dziedzinie edukacji powinna być oddana Kościołowi i rodzinie, a państwo mogłoby wspierać obie te

społeczności zgodnie z nakazami sprawiedliwości społecznej, głównie finansowo. Państwo nie mogło ich wyręczać ani narzucać własnego dominującego modelu wychowania, bo nie było celem samym w sobie, lecz społecznością doskonałą na ziemi, prowadzącą przez dobro wspólne tworzących go jednostek ludzi do zbawienia. Zresztą zanim ktoś będzie dobrym obywatelem, wpieryw winien być moralnym człowiekiem, za co odpowiadają Kościół i rodzina.

Pełna korelacja i harmonia wychowawcza w tym zakresie możliwa była tylko w szkołach wyznaniowych, gdyż szkoły mieszane i laickie były w zasadzie negatywnie nastawione do Kościoła. Szkoły wyznaniowe gwarantowały, że całokształt wychowania i nauczania, ustrój szkoły, nauczyciele, podręczniki były przeniknięte duchem chrześcijańskim. Religia powinna stanowić podstawę całościowo ujętego wychowania w każdym typie szkoły, w tym także wyższej. Takie też wychowanie rodzi najlepszego obywatela, kochającego ojczyznę oraz lojalnego wobec władzy państwowej. Dobre wychowanie formowało także elitę katolicką, która będzie przewodzić w walce o uczynienie tego świata katolickim. Z wychowaniem młodzieży wiązała się konieczność ustanowienia nad nią nadzoru we wszystkich okolicznościach życiowych, aby uchronić ją od moralnego i religijnego zepsucia. Tutaj również wiele do zrobienia miało państwo, drogą choćby odpowiedniego ustawodawstwa oraz bezwzględnej walki z przejawami demoralizacji.<sup>34</sup>

### 1.5. Państwo.

Państwo w myśl zasad tomizmu miało charakter naturalny, wynikało ze społecznej natury człowieka. Ludzka natura skłonna jest bowiem do zgodnego współżycia i współdziałania w ramach społeczeństwa zorganizowanego w państwo. W tym dążeniu mieści się także

---

<sup>34</sup> Encyklika Piusa XI o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży, Warszawa 1930, s. 7-44; Encyklika Piusa XI o Akcji Katolickiej, WDL, nr 8/1931; Encyklika w sprawie wychowania młodzieży, „Gazeta Kościelna”, nr 5/1930; S. Podoleński, Kościół a szkoła, PP, t. 186/1930; M. Klepacz, Duchowieństwo wobec nowoczesnych prądów w szkole polskiej, Kielce 1930, s. 58, 61, 71-73, 79-86, 93-94, 99-100, 124-135; 146-149; A. Hlond, O chrześcijańskie zasady życia państwowego, PK, nr 18/1932; J. Ściesiński, Postulaty Kościoła względem wychowania państwowego, AK, t. 35/1935; I. Czuma, Harmonia praw Kościoła, rodziny i szkoły do wychowania, Poznań 1936, s. 7-19; K. Górski, Wychowanie personalistyczne, Poznań 1936, s. 96-102; S. Adamski, Szkoła wedle nauki Kościoła i uchwał Synodu, Katowice 1938, s. 4-10; O wychowaniu religijnym „Przewodnik Katolicki”, nr 7/1939; J. Kruchta, Nowe kierunki i dążenia współczesnej katolickiej pedagogiki, Lwów 1939, s. 44-46, 49-50, 90-92.

konieczność istnienia władzy, która utrzymuje ład i porządek. Zadaniem władzy było organizować zewnętrzne formy społecznej współpracy ludzi, gdyż do wytworzenia wszystkich dóbr nie wystarczał wysiłek jednostek, rodzin, czy gromad. Wszelka władza pochodzi od Boga, co jest efektem przekonania o naturalnym charakterze państwa. Państwo potraktowano wg zasad tomizmu jako ludzką społeczność doskonałą /societas perfecta/ i tym samym samowystarczalną /autarkia/.

Tworzyło żywy organizm społeczny, politycznie zorganizowany, odrębny od innych wspólnot pod względem ludności, terytorium i władzy. Państwo posiadało swój cel, którym było dobro wspólne całej zrzeszonej w nim społeczności przez odpowiednią organizację życia duchowego i materialnego. To gwarancja pokoju i bezpieczeństwa. Jednak zdobywanie, utrzymanie i rozdział wspólnego dobra polegać musiało na zgodnym współdziałaniu i uczestnictwie wszystkich ludzi dobrej woli. Tym samym przez zapewnienie podstawowych potrzeb życiowych państwo ułatwiało wznoszenie się obywateli na wyższy poziom kultury, ale też przez stwarzanie zewnętrznych warunków dobrobytu ułatwiało osobie ludzkiej dążenie do zbawienia. Do tego niezbędne są określone metody i środki działania zapewniające ład i porządek w państwie oraz sprawiedliwy udział obywateli we wspólnym dobrobycie. Wszelako podstawowym celem i powołaniem tej wspólnoty politycznej była służba człowiekowi i społeczeństwu, co wynikało także z uznania ich pierwotności względem państwa. Przez odpowiednie środki w tym zakresie społeczność polityczna stawała się samowystarczalna oraz pełniła rolę najwyższej organizacji w porządku doczesnym.<sup>35</sup>

Stąd życie społeczne i państwowe wywodzące się z natury ludzkiej ostatecznie swe źródło mają w Bogu. Jednak pośrednie pochodzenie władzy od Boga powoduje, że społeczeństwa mogą zmieniać podmioty władzy, mieć wpływ na sprawujących władzę, ale nie na samo zjawisko władzy. Katolicyzm nakładał również na rządzących obowiązek przestrzegania chrześcijańskiego porządku moralnego, godności osoby ludzkiej oraz oddawania czci Bogu. Skoro władza pochodzi od Boga, to społeczeństwa winny jej oddawać lojalność i posłuszeństwo, gdyż

---

<sup>35</sup> Encyklika Leona XIII „Immortale Dei”, w: Encykliki Leona XIII, cz. 1, s. 114-116; Kodeks Społeczny..., p. 34-37; J. Baszkiewicz, Myśl polityczna wieków średnich, wyd. 2, Poznań 1998, s. 58, 158; A. Hlond, O chrześcijańskie zasady życia państwowego, PK, nr 18/1932; J. Maritain, O nową cywilizację chrześcijańską, Lublin 1935, s. 8; E. Kozerska, op. cit., s. 65-69.

inaczej sprzeciwiałyby się jego woli. Rządzący muszą dysponować odpowiednimi kompetencjami do rządzenia, jak autorytet i siła przymusu. Tylko wtedy społeczeństwa zechcą się im poddać, co jest niezbędne dla rozumnego i sprawiedliwego administrowania. Realizacji tych założeń winien sprzyjać odpowiedni ustroj polityczny i gospodarczy w państwie, oparty na zasadach moralności chrześcijańskiej, miłości i sprawiedliwości społecznej. Jeśli odrzuci się religię katolicką jako początek i fundament ustroju państwowego, to przestaną być przestrzegane nakazy moralne, a swój autorytet stracą i prawo, i przedstawiciele władzy, co doprowadzi do zguby państwa oraz cywilizacji. Widać tutaj wyraźnie integrystyczne nastawienie, że nie ma państwa bez religii ani religii bez państwa.<sup>36</sup>

Bez religijnego fundamentu traci ważność zasada, że jedni mają prawo rozkazywania, a drudzy obowiązek słuchania. Tylko poddanie się katolicyzmowi gwarantuje właściwe używanie władzy, poszanowanie przez nią dobra publicznego oraz szacunku dla godności ludzkiej jej poddanych, tworzenie słusznego prawa. Granicą działań oraz ingerencji dla rządzących zawsze będzie prawo naturalne oraz Boże. Pokój i ład jest w państwach wtedy, kiedy obywatel będzie traktował rządzących jako ludzi podobnych do siebie. Stąd Pius XI przypominał, że w państwach, gdzie podstawą rządzenia są zasady liberalizmu oraz marksizmu panuje kryzys w dziedzinie duchowej oraz politycznej, gdyż nie uznawały one panowania moralności Chrystusa jako „kamienia węgielnego” społeczeństwa politycznego. To zjawisko laicyzmu tworzyło indyferentyzm, naturalizm, łamanie wszelkich norm moralnych, a początkiem tego było lekceważenie panowania Chrystusa nad światem, zrównanie religii katolickiej z innymi fałszywymi ideami oraz podporządkowanie wiary i Kościoła władzy świeckiej. Szczególnym naruszeniem boskiego pochodzenia władzy stała się statolatria, czyli oddawanie boskiej czci państwu. W następstwie laicyzacji panowała niezgoda i nienawiść między narodami, skryta pod hasłami miłości ojczyzny i dobra publicznego. Wśród obywateli rodzi się egoizm, prywata, hedonizm, które stają się miarą wszelkich wartości.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Encyklika Leona XIII „Immortale Dei”, w: Encykliki Leona XIII, cz. 1, s. 118; Encyklika Piusa XI o bezbożnym komunizmie...; K. Kowalski, O społeczeństwie, władzy, autorytecie, „Ruch Katolicki” /dalej: RK/, nr 4/1932.

<sup>37</sup> W. Wicher, Posłuszeństwo i opór wobec władzy ze stanowiska etyki katolickiej, AK, t. 20/1927; E. Kozerska, op. cit., s. 55-63.

Na władzy politycznej ciążył obowiązek wspomagania poszczególnych obywateli, jeśli ich dobro tego wymagało. Z drugiej jednak strony władza nie powinna ograniczać jednostkom, małżeństwom i rodzinom swobody działania, pod warunkiem nienaruszania uprawnień pozostałych jednostek oraz „bonum commune”. Zadaniem państwa było raczej popieranie i ochrona, a nie pochłanianie i niszczenie dążeń ludzkich oraz ich wspólnot w ramach organizmu społecznego. Państwo nie mogło naruszać przyrodzonych praw człowieka oraz jego wolności, ale też winno ciągle przypominać o związanych z prawami obowiązkach, łatwo ignorowanych. Człowiek stanowił część wspólnoty politycznej i był w stosunku do niej podrzędny, ale jako osoba, nadrzędna całość, nad nią górował.<sup>38</sup>

Co prawda wolność człowieka w życiu społeczno-gospodarczym czy politycznym nie miała nieograniczonego charakteru, sprzyjającemu rządcom silnych, egoistycznych jednostek, jak głosił liberalizm, ale też państwo nie mogło ograniczać jednostce możliwości bezkonfliktowego korzystania ze swych praw. Granice wolności zakreślało prawo moralne, które znajdowało swe źródło w Bogu i sumieniu ludzkim, nakazujących służyć dobru. Celem państwa była służba i obrona praw przysługujących osobie ludzkiej, a nie ich gwałcenie. Kościół popierał wszelkie kierunki i dążenia ku pogodzeniu praw i obowiązków jednych ludzi z innymi, autorytetu z wolnością, wolności jednostki z godnością państwa itd. Zwornikiem każdego ustroju społecznego i politycznego winna być miłość bliźniego.

Taka relacja między państwem a jednostką w istocie oznaczała odrzucenie wszelkich form totalitaryzmu, ale też i liberalizmu, bo siały one nienawiść i niezgodę. Pierwszy pozbawiał jednostkę wszelkich praw, a drugi ignorował obowiązki. Dla Kościoła państwo posiadało niezawisłość jako swą najistotniejszą cechę, która pozwalała odróżnić ją od innych społeczności politycznych. Oznaczało to nie tylko suwerenność względem innych państw, lecz także sprawowanie najwyższej i niezawisłej władzy, która ustanawia i egzekwuje prawo w stosunku do obywateli. Ta suwerenność państwa miała jednak względny charakter, ograniczona przez moralne prawo naturalne, gdyż najwyższym suwerenem jest tylko Bóg, stojący ponad całym światem. W stosunkach wewnętrznych granicą działań suwerena było dobro

---

<sup>38</sup> J. Maritain, *Pisma filozoficzne...*, s. 344.

ogółu, a w stosunkach zewnętrznych prawo innych państw do suwerenności.<sup>39</sup>

Jeśli chodzi o ustrój polityczny, to Kościół nie popierał żadnej konkretnej formy ustrojowej, lecz stwierdzał, że ustrój państwa winien być dostosowany do panujących stosunków politycznych i gospodarczych, a przede wszystkim wynikać z naturalnego rozwoju społecznego. Nie może też naruszać prawa Bożego oraz naturalnego.<sup>40</sup> Św. Tomasz, przejmując arystotelesowską systematykę ustrojów co prawda sympatyzował z monarchią, ale raczej jako formą ustroju mieszanego, czyli złożenia wielości w jedność. Ów model odznaczał się dobrze odmierzoną składem */bene commixta/*, który łączyłby w sobie harmonijnie rządy jednostki, z udziałem grupy najlepszych pod względem cnoty */potestas optimatum/* i w końcu dopełniony elementem demokratycznym, bo skoro rządzący mogą być wybierani spośród ludu, to musiał on mieć odpowiedni udział we władzy. Jednak podkreślał względność ustrojów oraz ich ewolucyjność, w zasadzie poprzestając na zarysowaniu ogólnych obowiązków państwa i władzy.<sup>41</sup>

Ustroje polityczne ewoluowały, bo były tworem ludzkim. Katolicy mieli zatem swobodę uznawania jednej formy rządu za lepszą od innej, byle czynili to legalnie i bez gwałtu. Kościół wskazywał jedynie zasady, które winny stać u podłoża życia politycznego. Każda ludzka władza musiała uznawać suwerenność Boga, a tym samym nienaruszalność ustanowionych przez niego praw oraz moralności. Kościół nie ingerował w kształt ustrojów państwowych, ani nie przeszkadzał w ich ewolucji, jeśli służyły dobru powszechnemu. Krytykował jednak egoizm rządzących, odwoływanie się przez nich do ideologii szerzących nienawiść np. nacjonalizmu, nazizmu czy komunizmu. Przestrzegał przed niestabilnością polityczną, partyjniactwem, gwałtami na obywatelach i rządzących, buntami społecznymi itd. Potępiał dlatego systemy totalitarne, ale źródeł niestabilności państw dopatrywał się nieraz w demokracji, gdzie większy udział w sprawowaniu władzy

---

<sup>39</sup> J. Piwowarczyk, *Współczesne kierunki społeczne*, Kraków 1927, s. 103; A. Hlond, *O chrześcijańskie zasady życia państwowego*, PK, nr 18/1932; K. Górski, *Wychowanie personalistyczne...*, s. 195-202; J. Stepa, *Wpływ nauki Kościoła na kształtowanie się myśli społecznej*, w: *Katolicka Myśl Społeczna. Pamiętnik III Studium Katolickiego w Warszawie 1937 r.*, Poznań 1938, s. 76; E. Kozerska, *op. cit.*, s. 96.

<sup>40</sup> Encyklika Leona XIII „*De Civitatis Regimine*”, w: *Encykliki Leona XIII*, cz. 2, s. 242; *Wskazania Stolicy Apostolskiej dla katolików francuskich*, WAW, nr 4/1928; *Katolicyzm a totalizm*, GN, nr 48/1937;

<sup>41</sup> E. Gilson, *Tomizm...*, s. 377-378.

bierze lud. Wszelako novum było to, że potępianą wcześniej demokrację uznano za równorzędne rozwiązanie ustrojowe, np. z monarchią czy arystokracją.

Leon XIII dopuszczał, w odróżnieniu od swych poprzedników, choćby Piusa IX, iż wybór sprawujących władzę może być także dziełem ludu i to nie naruszało doktryny katolickiej. Taki wybór wskazywał jedynie panującego, lecz nie nadawał mu panowania ani władzy zwierzchniej, gdyż ta należała do Boga. Widać wyraźnie deprecjację teorii umowy społecznej jako źródła społeczeństwa i państwa, często przywoływanej przez zwolenników demokracji. Papież Leon XIII i Pius XI krytycznie oceniali też nadmierną wolność w demokracji, pojmowaną jako wyzwolenie z wszelkich zasad moralności chrześcijańskiej. Tutaj zresztą rysował się integrystyczny strach przed wolnością człowieka, bo może wybrać niewiarę. Wreszcie krytykowali nadmierny egalitaryzm /szczególnie drastycznie zaś głoszony przez socjalizm/, gdyż nierówności stanu i posiadania były konieczne w zdrowym ludzkim społeczeństwie, a równi wszyscy byli jedynie w świetle chrześcijaństwa.

Wydaje się zatem, że nie odrzucali rządów demokratycznych jako takich, jeśli tylko opierają się o zasady prawdy i słuszności, sprawiedliwości i dobra wspólnego, a raczej przestrzegali przed zagrożeniami, kiedy demokracja podważa moralny autorytet chrześcijaństwa. Wtedy łatwo stacza się w przemoc dyktatury albo despotyzmu mas wobec jednostki.

Pojawiały się też głosy, iż najbardziej stabilnym byłby ustrój polityczny wzorowany na hierarchicznej strukturze Kościoła, czyli kolejna forma ustroju mieszanego, trzecia droga między liberalną demokracją a totalitaryzmem. W praktyce prowadziło to zazwyczaj do tworzenia jakiejś formy autorytaryzmu.<sup>42</sup> Niesłuszna jest teza Konstantego Grzybowskiego i Barbary Sobolewskiej, że Pius XI nie ufał

---

<sup>42</sup> Encyklika Leona XIII „Diuturnum illud”, w: Encykliki Leona XIII, cz. 1, s. 60-63; Encyklika Piusa XI Ubi arcano Dei..., s. 4; Kodeks Społeczny..., p. 39-43; E. Matzel, Demokracja a katolicyzm, PP, t. 141-142/1919; A. Koperska, Katolik w życiu państwowym, „Prąd”, nr 3/1922; W. Lewandowicz, O postępie i demokracji, ibidem, nr 2-3/1924; F. W. Foerster, Etyka a polityka, Lwów 1926, s. 70; Obserwator, Dyktatura – jej zalety i niebezpieczeństwa, PK, nr 9/1928; J. Pastuszka, Demokracja i parlamentaryzm, ibidem, nr 30–32/1928; H. Weryński, Kościół katolicki wobec przemian fizjonomii Europy, RK, nr 1/1934; J. Piwowarczyk, Przyszłość myśli katolicko-społecznej i możliwości jej realizacji w Polsce, ibidem, nr 9-10/1937; R. Bazin, Papież Pius X, Kraków 1935, s. 135; M. Sadowski, op. cit., s. 102-103.



demokracji burżuazyjnej, a mniejsze zło widział w ustroju faszystowskim, gdyż trudno znaleźć podobną wypowiedź papieża.<sup>43</sup> Ten papież raczej akceptował nauczanie Leona XIII w sprawie oceny ustroju demokratycznego, także nie był jego specjalnym admiratorem, a prędyj skupiał się na pożądanej wizji struktury społecznej i gospodarczej.

W tej sferze podkreślał subsydiarny charakter państwa, które winno umożliwić i chronić prawo obywateli do prywatnej inicjatywy oraz swobody zrzeszania się w granicach określonych dobrem powszechnym. Wszelka ingerencja państwa w życie jednostek i społeczeństwa powinna być dokonywana rozważnie, aby zbędnie nie naruszać autonomii osób i rodzin. Jednak państwo miało prawo wytyczania granic wolności osobistej i grup społecznych, a także tępienia nadużywania wolności, bowiem wolność ludzka jest ułomna i bez kontroli łatwo staje się przesadna. Warunkiem zdrowego ustroju będzie taka organizacja życia społeczno-gospodarczego oraz politycznego, która będzie respektować uprawnienia naturalnych wspólnot /od rodziny do narodu/. Wtedy społeczeństwo staje się organizmem, kiedy jego członki, hierarchicznie ułożone, uczestniczą w życiu państwa.

Tym samym preferowano zasadę solidaryzmu społecznego. W myśl zasady subsydiarności państwo nie powinno zajmować się sprawami, które skuteczniej mogą wykonać poszczególni obywatele lub mniejsze społeczności. Stąd pożądanym modelem było raczej państwo zdecentralizowane, tworzone oddolnie przez samoorganizujące się i aktywne społeczeństwo, z wielością społecznych więzi i struktur samodzielnie realizujących swoje zadania. Wykluczało to w praktyce akceptację dla wszelkich form totalitaryzmu. Identyfikując państwo z organami władzy państwowej, samorządem terytorialnym, zrzeszeniami oraz pojedynczymi osobami wspólnie zmierzającymi do realizacji dobra powszechnego, można nazwać je mianem „demokracji chrześcijańskiej.”

Tę koncepcję rozwijał Leon XIII, nie utożsamiając jej z żadnym konkretnym ustrojem politycznym, w tym z demokracją, a przeciwstawiając demokracji socjalnej. Pius X zaś zastrzał wspomniane twierdzenie uważając, iż demokracji chrześcijańskiej nie wolno utożsamiać w ogóle z polityką, z żadnymi celami politycznymi, ani tym bardziej z partiami. Zresztą sądzę, że Kościół nie tyle chciał zmieniać istniejące systemy społeczno-polityczne, ile je raczej uzdrowić. W tej koncepcji wszystkie siły społeczne, prawne i ekonomiczne winny

---

<sup>43</sup> K. Grzybowski, B. Sobolewska, op. cit., s. 110-111.

współpracować dla dobra ogółu, szczególnie klas niższych. Można było zatem demokrację chrześcijańską urzeczywistnić w różnych realiach ustrojowych, wyłączając raczej systemy totalitarne. Wszelkie działania w tym modelu musiały jednak uwzględniać zasady moralności chrześcijańskiej, sprawiedliwości, miłości, solidaryzmu społecznego oraz subsydiarności.<sup>44</sup>

#### **1.6. Stosunki państwo-Kościół katolicki.**

Ważnym elementem działania państwa były jego stosunki z Kościołem, gdyż obie te społeczności przeznaczył Bóg do kierowania ludzkością oraz służby dla dobra jednostki i ogółu, tyle że Kościół ustanowił bezpośrednio, a państwo pośrednio. Obie te wspólnoty stanowiły społeczności doskonałe, choć posiadające różne cele: państwo doczesne, Kościół wieczne, które ze swej natury są nadrzędne wobec spraw ziemskich. W tych wymiarach posiadają najwyższą władzę oraz własne granice działania. Wszystko, co dotyczyło zbawienia duszy i głoszenia chwały Bożej podlegało władzy Kościoła, a sprawy obywatelskie i polityczne znajdowały się w zakresie uprawnień władzy państwowej. Obok uprawnień przysługujących wyłącznie Kościołowi albo wyłącznie państwu wyróżniano obszar spraw, tzw. mieszanych, będący przedmiotem zainteresowania obu stron, np. problemy rodziny, czy wychowania.

Katolicyzm jednak nie uznawał wymienionej już wyżej niezależności państw i spraw świeckich od Boga i praw naturalnych, bo to wiedzie do zguby państwa. Tym bardziej rządzący nie mieli prawa ograniczać nienaruszalnych praw Kościoła, a raczej okazywać mu należną cześć oraz posłuszeństwo w sprawach wiary i moralności. Nauka Chrystusa przyczynia się do pomyślności państwa, jeśli zostanie przezeń uznana. Związek między państwem a Kościołem winien uwzględniać te sprawy, które należą do zakresu uprawnień obu władz, bo poszczególni ludzie i społeczeństwa podlegają obu tym władzom. Dlatego państwo powinno popierać Kościół, współdziałać z nim, przyczyniając się tym samym do utrwalenia państwa. Dla własnego dobra, celem ochrony ładu państwowego i społecznego, rządzący muszą współdziałać z Kościołem w umacnianiu moralności chrześcijańskiej.

---

<sup>44</sup> Encyklika Leona XIII „Graves de communi”, w: Encykliki Leona XIII, cz. 2, s. 417-423; Encyklika Piusa XI „Quadragesimo Anno”; Kodeks Społeczny ..., p. 45-47, 51; R. Bazin, Papież Pius X, Kraków 1935, s. 137; J. Pawelski, Stronictwo katolickie w nowej Polsce, PP, t. 138/1918; Biskupi polscy do duchowieństwa i wiernych – 10 XII 1918 r., WDL, nr 3/1919; M. Sadowski, op. cit., s. 126-127, 175-179.

Stąd lepiej zostawić Kościołowi swobodę oddziaływania na wychowanie młodzieży, życie małżeńskie i rodzinne oraz porządek publiczny. Wzajemne stosunki oparte o zaufanie i współpracę przyniosą korzyści obu stronom. Tylko Kościół zdolny jest przeciwstawić się falam rozkładu i bezwładu społecznego, wychowując ludzi na dobrych i godnych obywateli, godząc zasadę autorytetu z poszanowaniem słusznych praw wolności, sprawiedliwości z upragnionym pokojem. Stąd fatalne skutki forsowanego od rewolucji francuskiej rozdziału Kościoła od państwa, co jest efektem laicyzacji. Zresztą dla wielu katolików właśnie Francja była przykładem drastycznego i zgubnego rozdziału Kościoła od państwa. Główną szkodę w wyniku separacji ponosi władza świecka, pozbawiając się tym samym moralnych podstaw do rządzenia i rozkazywania ludziom oraz posłuszeństwa społeczeństwa wobec władzy. Wolność religijna, swoboda kultów w państwie, zrównanie katolicyzmu z fałszywymi religiami dla wielu konserwatywnych katolików równały się państwowemu ateizmowi.

Były i głosy, choć mniej donośne, uznające rozdział Kościoła od państwa, nawet w radykalnym wydaniu francuskim, za dobry, bo uwalniający Kościół od gorsetu zobowiązań wobec państwa, umożliwiając mu swobodną działalność z wykorzystaniem wolności w demokracji. Papież Pius XI zdawał się niekiedy wyrażać tęsknotę za ideą państwa katolickiego, które może czerpać swą siłę z prawa naturalnego i objawionego. Te marzenia traktowały w integrystycznym wydaniu państwo jako służbę Kościoła, które dla prawdziwej religii winno prowadzić ludzi przez życie doczesne do zbawienia. Inne jednak wypowiedzi tego papieża wskazywały, że najważniejszym było, aby państwo nie było antykatolickie.

Widać w tym wynikający z obserwacji wniosek, iż największym zagrożeniem dla religii i Kościoła okazywały się nie państwa demokratyczne, nawet niekatolickie, gdzie w różnej formie dokonano rozdziału Kościoła od państwa, lecz systemy totalitarne i często autorytarne, odbierające człowiekowi wszelką wolność i prawa, w tym swobodę wyznawania religii, dążące do poddania katolicyzmu władzy państwa. Dlatego Pius XI wzywał katolików do aktywnego uczestnictwa w życiu publicznym, postępowania tam zgodnie z zasadami chrześcijańskimi, co mogło prowadzić do zachowania porządku społeczno-politycznego, odpowiadającego ideałowi państwa wyznaniowego. Świadom zmian w relacjach państwo-Kościół był przeciwny ich separacji, a wzywał do podpisywania układów, odpowiadających dynamice przemian w duchu wzajemnego

zrozumienia i życzliwości. Stąd mogły one zawierać różne warianty wzajemnych relacji, przede wszystkim w tzw. sprawach mieszanych. Mowa o konkordatach lub innych porozumieniach.<sup>45</sup>

### **1.7. Naród i nacjonalizm.**

Z pojęciem państwa wiązało się ludzkie prawo do miłości ojczyzny, a także miłość do własnego narodu, traktowana nieraz jako pochodna dekalogowego obowiązku miłości do rodziców. Te pojęcia były niekiedy w myśli katolickiej traktowane rozłącznie ze względu na przypisywany im inny przedmiot uwielbienia: państwo albo naród. Bez wątplenia przez wieki dla katolicyzmu patriotyzm był nieodłącznie związany z państwem, dopiero w XIX w. pojawienie się narodów i nacjonalizmu doprowadziło stopniowo do zmiany obiektu miłości z państwa na naród. Leon XIII przypominał jednak, że ojczyznę ziemską należy miłować, lecz bardziej od niej ojczyznę niebieską.

W myśli katolickiej tego czasu stosunek do narodu i nacjonalizmu był przykładem pewnej ambiwalencji. Wynikało to z istniejącego od wieków w chrześcijaństwie napięcia między uniwersalizmem a partykularyzmem, a także kłopotów ze zdefiniowaniem pojęć związanych z narodem. Przywiązanie do własnego narodu stanowiło psychologiczny i historycznie konieczny sposób rozwoju ludzkiej solidarności oraz prawowity wyraz społecznej miłości, stąd krytyka kosmopolityzmu. Chrześcijaństwo widziało w narodzie związek ludzi, bardziej naturalny od państwa, bo zależny od woli człowieka, czyli preferowało subiektywne kryteria narodowe.

Najczęściej odwoływano się do historycznej genezy narodu. Narody wyrosły w toku wiekowej ewolucji na chrześcijańskiej glebie, przy udziale różnych skomplikowanych historycznych uwarunkowań. Stąd podział na narody uznawano za naturalny, co wcale nie znaczy, że stały i wieczny. Dla większości myślicieli naród narodził się jako pojęcie w toku rewolucji francuskiej i romantyzmu, po raz pierwszy podnoszących różnice między narodem a państwem. Dla kolejnych był to wpierw byt intencjonalny, który istniał w umysłach i woli pewnej grupy ludzi, jako swego rodzaju ideał porządku społecznego i realnej więzi,

---

<sup>45</sup> Encyklika Leona XIII „Immortale Dei”, w: Encykliki Leona XIII, cz. 1, s. 116-117; Kodeks Społeczny..., p. 53-56; Pachucki, Państwo chrześcijańskie, „Prąd”, nr 8-9/1921; A. Hlond, O chrześcijańskie zasady życia państwowego, PK, nr 18/1932; J. Pastuszka, Źródło konfliktów między Kościołem a państwem, ibidem, nr 12/1930; A. Vetulani, Dążenia powojennej polityki konkordatowej, PP, t. 207/1935; J. Pawełski, Katolicyzm religią państwową, ibidem, t. 213/1937; Kodeks Społeczny..., p. 54-56; E. Kozerska, op. cit., s. 81-84.

uświadamiającej następnie innym subiektywne elementy łączące ich ze sobą, a dzielące od innych narodów. Ten element nawiązywał do socjologicznej teorii powstania narodu, uznającej go za produkt przemian społecznych albo intelektualnych XIX w., nieodłącznie związanych z erą industrialną i kapitalistyczną. Powodowało to pewną relatywizację idei narodu, dając do ręki oręż w walce z nacjonalizmem.

Rzadziej pojawiały się głosy o naturalistycznej genezie narodów, wedle których podział na narody był równie stary jak ludzkość i będzie trwał nadal. Korelowały one jednak szczególnie z myśleniem potocznym, gdzie naród stanowił coś odwiecznego i naturalnego.<sup>46</sup>

Ludzi w naród łączyły więzy krwi, wspólna przeszłość, tradycja, obyczaje, język, religia, a na ich podłożu rozwijała się jedność kulturalna. Sprzyjało temu także wspólne zamieszkiwanie na określonym terytorium czy własne państwo. Dla wielu państwo stanowiło wręcz warunek powstania narodu, uświadomienia sobie jego odrębności od innych, choć nie musiało to być państwo narodowe. Na bazie tych elementów rodziło się przekonanie o pewnej odmienności od innych narodów, jako najwcześniejsza postać świadomości narodowej. Świadomość narodowa była pojęciem dynamicznym, docierała stopniowo do wszystkich członków narodu, w miarę niewątpliwego rozwoju oświaty, kultury oraz cywilizacji materialnej w XIX w.

Dla katolicyzmu naród to przede wszystkim wspólnota duchowa, ideałów, celów, kultury, obyczaju, stąd o jej powstaniu czy istnieniu nie decydowały ani terytorium, ani pochodzenie etniczne, ani władza państwowa. Katolicyzm tym samym uznawał i pielęgnował pewne wartości i idee, które były ekskluzywne dla każdego z narodów oraz wyrażały jego odrębność, ze szczególną rolą świadomości narodowej. W pewnych granicach nawet doceniał zdrowy egoizm narodowy, rywalizację narodów, jako narzędzie dla wzmocnienia rozwoju poszczególnych narodów, a także w końcu całej ludzkości. Naród jako postać społecznego bytu ewoluował i zmieniał się, stąd myśl katolicka odrzucała traktowanie go jako absolutu czy bytu metafizycznego. Skoro wywodził się z prawa naturalnego, to oczywista była jego podległość moralności chrześcijańskiej. W efekcie Kościół bronił prawa narodów do życia i szczęścia, ale przestrzegał przed nienawiścią i wrogością wobec innych nacji.

---

<sup>46</sup> Rozważania o genezie narodu zob. J. Szacki, O narodzie i nacjonalizmie, „Znak”, nr 3/1997, s. 9-14, 17; N. Bończa-Tomaszewski, Demokratyczna geneza nacjonalizmu, Warszawa 2001, s. 10-11.

Sporo kontrowersji budziła sprawa relacji nacjonalizmu do katolicyzmu. Nacjonalizm jako idea narodowa był akceptowany przez Kościół, ale pod warunkiem uznania przezeń prymatu moralności chrześcijańskiej, nazywano go zresztą wtedy często patriotyzmem. Co prawda bliźnich można kochać nierówno, tzn. bardziej tych nam najbliższych pokrewieństwem, pochodzeniem, językiem, religią czy obyczajem, ale nie może to rodzić nienawiści wobec innych. Tym samym miłość bliźniego nie mogła kolidować z miłością ojczyzny. Każdy katolik miał prawo do obrony i rozwoju własnej narodowości i języka, ale w granicach wytyczonych moralnością chrześcijańską. Ponieważ człowiek jest wcześniejszy i ważniejszy od narodu, zatem dobro narodu, jego interes nie może być bezwzględnie najwyższym celem i normą postępowania dla każdego członka narodu, a już tym bardziej podległość etyce narodowej, jako odrębnej czy wyższej od etyki chrześcijańskiej.

Zatem akceptowana przez katolicyzm zależność między narodem a jednostką eksponowała jej obowiązki względem narodu jako dobru wspólnemu. Naród mógł być najwyższym celem człowieka w wymiarze ziemskim, ale nie powinien naruszać przyrodzonej godności i praw osoby ludzkiej, a raczej wspierać jej dążenia ku wieczności. Religia była moralnym fundamentem i spoiwem narodu, ale to naród winien jej służyć, a nie odwrotnie. Dostrzegano i potępiano także tendencje do instrumentalizacji religii przez nacjonalizm, do jej poddania celom narodu i państwa, a nawet do zamykania Boga w granicach jednego narodu. Przeciwnie chrześcijaństwa nie dało się ograniczyć do jednego narodu, bo obejmowało całą ludzkość, choć niewątpliwie religijność katolicka nabierała swoistego kolorytu w przeżyciach różnych narodów. Można tu widzieć realizację katolicyzmu jako systemu prawd i norm obiektywnych, niezależnych od czasu oraz przestrzeni, w konkretnych i zmiennych warunkach narodowych i historycznych.

Generalnie Kościół nie popierał przesadnego nacjonalizmu czy szowinizmu /jako wynaturzenia dobrego i pożądanego patriotyzmu opartego na religii/, który negatywnie wpływał na stosunki między narodami, rodził między nimi nienawiść, gwałt i niesprawiedliwość, uczucia sprzeczne z nauką Chrystusa. Uważał, że między narodem a ludzkością nie pojawiały się rzeczywiste sprzeczności, bo to relacja części do całości. Prawem każdego narodu było dążenie do posiadania własnego państwa, ale nie mogło to naruszać praw innych narodów. Wreszcie państwa narodowe niesłusznie żądały od obywateli, powołując

się na dobro narodu, poświęcenia i podporządkowania nieuzasadnionemu dobrem powszechnym czy sprzecznego z prawami osoby ludzkiej.

Negatywnie również postrzegał Pius XI poddanie prawa stanowionego interesowi narodowemu w myśl zasady, że prawem było to, co narodowi przynosiło pożytek. Naród nie może w hierarchii wartości być kategorią najwyższą, której wszystko jest podporządkowane. Nie może mieć atrybutów nieśmiertelności czy wieczności przysługujących tylko Bogu. Korzystne działanie na rzecz narodu winno być ocenione pozytywnie z punktu widzenia moralności, ale też przypominał, iż tylko to, co jest moralnie dobre, jest również pożyteczne. Jeśli zatem prawo każdego narodu nie będzie równocześnie moralnie dobre, a tym samym pożyteczne, to państwo w majestacie prawa będzie się kierować egoizmem narodowym. Wprawdzie państwo narodowe powinno się opierać na poczuciu narodowym społeczeństwa, czerpiąc z tego siłę przetrwania i polityczną moc, lecz z tego powodu nie przysługiwały mu dodatkowe uprawnienia. Takie państwo, dbając o własną niezawisłość, miało prawo wymagać od swych obywateli znajomości ich obowiązków i praw względem narodu, co wymagało podniesienia obywateli na odpowiedni poziom kultury moralnej, fizycznej i umysłowej.<sup>47</sup>

Antidotum na rosnący i agresywny nacjonalizm, zwłaszcza faszystowski, wydawało się zaangażowanie państwa i Kościoła w odpowiednie wychowanie obywatelskie młodzieży i dorosłych w duchu prowadzenia ich do dobra wspólnego. Bowiem do wychowania w duchu szlachetnej miłości ojczyzny szczególnie przyczynia się kształcenie w duchu katolickim, formujące lojalnych obywateli. Tylko oparcie

---

<sup>47</sup> Encyklika Piusa XI „Caritate Christi compulsi”, WDL, nr 6/1932; Encyklika Piusa XI „Mit brennender Sorge”, Warszawa 1937, s. 6, 9, 13, 15; J. Urban, Nacjonalizm, jego uprawnienia i etyczne granice, Kraków 1923; A. Niesiołowski, Naród a ludzkość, w: Na nowe drogi odrodzenia społecznego, praca zbiorowa pod red. A. Niesiołowskiego, Poznań 1926, s. 20-22, 25-27; J. Piwowarczyk, Współczesne kierunki społeczne..., s. 112-113. W. W., Stosunek katolików do nacjonalizmu, PK, nr 14-15/1928; J. Lubelski, Etyka katolicka. Podręcznik do szkół średnich, wyd. 4, s. 138-140; A. Szymański, Bezskuteczność statolatryzmu i nacjonalizmu, w: Postawa katolicka..., s. 113, 115-116, 118-120; List Pasterski Ks. Kardynała Prymasa „Z życia Kościoła Chrystusowego”, Poznań 1935, s. 5; K. Górski, Wychowanie personalistyczne..., s. 190-192; P. Tochowicz, Zasady wychowawcze nacjonalizmu i politycyzmu, AK, t. 40/1937; E. Kozerska, op. cit., s. 75-77, 101-102.

patriotyzmu na zdrowym fundamencie etyki chrześcijańskiej - miłości bliźniego godziło miłość własnego narodu z życzliwością dla innych.<sup>48</sup>

### **1.8. Stowarzyszenia zawodowe.**

Człowiek miał pełne prawo do uczestnictwa w życiu społecznym, angażując się również w działalność pośrednich społeczności np. różnego typu stowarzyszeń kulturalnych, zawodowych, religijnych, politycznych czy gospodarczych, ażeby przy ich współdziałaniu doskonalić swoje możliwości oraz zaspokajać potrzeby i cele ważne z punktu widzenia doczesnej egzystencji. Z zasady subsydiarności wynikał wymóg posiadania przez te organizacje odpowiednich możliwości działania, by posiadały one z jednej strony stosowną autonomię, z drugiej brały w tworzeniu dobra wspólnego pod nadzorem państwa.

Jednym z najważniejszych zrzeszeń tego typu miały być związki zawodowe, bo organizacja zawodu była naturalną koniecznością moralną. Jednak nie mogła służyć grupowym czy egoistycznym dążeniom, lecz dobru wspólnemu całego społeczeństwa. Stąd jednym z naczelnych zadań katolickich związków zawodowych było odseparowanie się od organizacji klasowych. Pius XI dopuszczał wszakże przynależność robotników do neutralnych związków zawodowych, pod warunkiem, że nie będą godziły w zasady sprawiedliwości i słuszności, wolności sumienia oraz naruszały zasad moralnych obowiązujących katolików. Lecz jeśli istniały podobne syndykaty katolickie lub chrześcijańskie, to należało im dać pierwszeństwo przed organizacjami neutralnymi. Najważniejszym zadaniem związków zawodowych było doskonalenie religijno-moralne swoich członków, a religia winna stanowić podstawę wszystkich prac stowarzyszenia. Wtedy taka organizacja pełniła dwie zasadnicze funkcje: pośredniczyła między człowiekiem a społeczeństwem oraz realizowała prawo jednostek do obrony. Kościół popierał również zrzeszanie się pracodawców w stowarzyszenia zawodowe czy gospodarcze. Państwo dla osiągnięcia dobra wspólnego może przyznać stowarzyszeniom zawodowym formy publiczno-prawne. Pożądana przez naukę katolicką jedność, łącząca pracodawców i pracobiorców w ramach jednego zawodu, znalazła swój wyraz w koncepcji ustroju

---

<sup>48</sup> Encyklika Leona XIII „Sapientiae christianae”, w: Encykliki Leona XIII, cz. 1, s. 185; Encyklika Piusa XI „Mit brennender Sorge”, Warszawa 1937; K. Górski, Wychowanie personalistyczne..., s. 193.



korporacyjnego. Stąd samorząd zawodowy obok samorządu terytorialnego był dla Piusa XI filarem organizacji wewnętrznej społeczeństwa.<sup>49</sup>

### **1.9. Partie polityczne oraz obraz życia politycznego.**

Jednym ze szczególnych rodzajów zrzeszeń społecznych były partie polityczne, które także realizowały naturalne prawo ludzi do stowarzyszenia się. Partia polityczna to grupa ludzi, których łączyła zgodność światopoglądu i ideałów, podstawowych koncepcji życia społeczno-politycznego oraz programu społeczno-politycznego. Członkowie partii należą doń dobrowolnie, a podejmują wspólną działalność polityczną dla rozwiązania aktualnych problemów państwa. Niewątpliwie jedną z najskuteczniejszych metod realizacji programu partii było zdobycie władzy w państwie lub wpływ na nią. Partie polityczne jako instytucje świeckie nie podlegały kierownictwu Kościoła, a znaczna część ich programu i taktyki była obojętna z punktu widzenia wiary i moralności katolickiej. Natomiast, jeśli organizacje polityczne podejmowały sprawy podlegające jurysdykcji Kościoła, wówczas nie mógł on tego zignorować.

Pius XI partie polityczne uważał za konieczny element życia politycznego, jednak ich działania nie mogły być podporządkowane egoistycznym korzyściom, gnębieniu innych, lecz dążeniu do dobra wspólnego. To dobro poszczególne partie mogą osiągnąć różnymi drogami, stosownie do swych poglądów. Także politycy w swej aktywności powinni posługiwać się godziwymi argumentami i metodami działania, nie nienawiścią, groźbami, nadużyciami, pychą itd. Prawdziwi politycy kierowali się w swym postępowaniu moralnością oraz troską o wartości wyższe – materialne i duchowe dobro wspólne. Katolicy mogą i powinni być aktywni w życiu politycznym i w partiach politycznych, o ile ich program odpowiadał osobistym zapatrywaniom, lecz partie, do których należą chrześcijanie nie mogą prowadzić działalności sprzecznej z prawem Bożym, kościelnym i z moralnością. Wierni, uczestnicząc w życiu politycznym, powinni się kierować

---

<sup>49</sup> Encyklika Leona XIII „Rerum Novarum”, w.: Encykliki Leona XIII, cz. 1, s. 224, 226-228; Encyklika Piusa XI „Quadragesimo Anno”, WDL, nr 7/1931; A. Wóycicki, Chrześcijański ruch robotniczy w Polsce. Monografia społeczna, Warszawa 1921, s. 56-61, 148; Idem, Tendencje rozwojowe związków zawodowych w Polsce, w: Katolicka Myśl Społeczna..., s. 350-351, 353-356; L. Kopler, Kościół a polityka, Kraków 1929, s. 43; K., Dary jubileuszowe Ojca św. dla robotników, PS, 1930 r., s. 61-62; E. Kozerska, op. cit., s. 28-45, 268-301.

obowiązkiem miłości społecznej oraz obrony religii, wносить w politykę zasady ewangeliczne. Kościół ostrzegał, iż brak takiego zaangażowania powodował oddanie spraw publicznych w ręce sił niechętnych Kościołowi.

Chrześcijaństwo wskazywało zasady etyczne życia politycznego, które nie mogło być odseparowane od religii i moralności, lecz musiało im podlegać jak każda sfera życia człowieka. Wszelako Kościół zastrzegał się przed mieszaniem w bezpośrednią działalność polityczną, gdyż stał poza i ponad partiami politycznymi. Tym samym żadna z partii nie mogła się powoływać na to, iż go reprezentuje. Nie stało to jednak na przeszkodzie, aby Kościół i jego zwierzchnicy ingerowali w sprawy polityki, jeśli z punktu widzenia religii istniała taka konieczność. Czynili to dwoma metodami: bezpośrednio, gdy polityka poruszała zagadnienia wiary i moralności, a pośrednio, przez chrześcijańskie zasady kierujące całym życiem publicznym oraz pracą formacyjną, którą miała zajmować się Akcja Katolicka. Kościół miał prawo ganić i napominać te partie, które postępowały wbrew zasadom wiary i moralności. Także myśl katolicka przestrzegała przed traktowaniem religii jako podstawy dla podziałów politycznych, nawet jeśli członkami danej partii byłiby wyłącznie katolicy, a program partyjny przepojony zasadami chrześcijańskimi. Zawsze bowiem istniały działy polityki, niezwiązane z religią i powodujące kontrowersje. Stąd wyraźne zastrzeżenie Piusa XI przed utożsamianiem religii z jakąkolwiek partią polityczną, gdyż wtedy religia stałaby się narzędziem walki politycznej i niezgody. Przecież jej zadaniem było tworzenie pokoju, odnowienie życia politycznego.

Katolicy nie powinni być skłóceni z powodu nieistotnych w wymiarze wiary i dobra ojczyzny spraw politycznych. Celem życia politycznego było przecież dobro wspólne społeczności oraz wkład w budowę jej chrześcijańskiego wymiaru. Tymczasem to życie ulegało stałej laicyzacji, a ugrupowania polityczne widziały tylko władzę i korzyści z niej dla siebie płynące. Od pontyfikatu Leona XIII datował się coraz większy dystans części hierarchii wobec partii politycznych powołujących się na swoje katolickie oblicze, w tym także chadecji. Pius XI odnosił się sceptycznie do ówczesnie funkcjonujących partii chrześcijańsko-demokratycznych, gdyż w nieuchronnej taktyce politycznej zbliżały się one zbyttnio do ugrupowań niechętnych, czy wręcz wrogich katolicyzmowi.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> Z. Kozubski, *Religia a polityka*, PK, nr 42/1927; L. Kopler, *Kościół a polityka...*, s. 15-29, 31-44; T. Kubina, *Akcja Katolicka a polityka*, RK, nr 5/1931; K. Górski,

### **1.10. Akcja Katolicka.**

Istotną rolę w walce z niepożądaną laicyzacją życia publicznego miała odegrać Akcja Katolicka /AK/ jako instrument włączenia laikatu do współpracy z duchowieństwem, a tym samym skłaniania ludzi świeckich, aby w życiu prywatnym i publicznym kierowali się nakazami wiary katolickiej. Tworzenie oraz działalność apostołstwa świeckich w postaci AK było priorytetem pontyfikatu Piusa XI. Ta organizacja miała być udziałem świeckich w apostołstwie hierarchicznym Kościoła dla obrony zasad wiary i moralności pod przewodnictwem hierarchii. Moim zdaniem utrzymywała zatem, choć w znacznie osłabionej postaci, charakterystyczną dla tradycyjnego katolicyzmu dominację kleru nad laikatem. AK miała stać ponad partiami politycznymi i niezależnie od nich w celu odnowienia życia katolickiego w rodzinie i społeczeństwie. Zatem celem była nie tylko odnowa moralności osobistej, lecz twórcze i aktywne dążenie do szerzenia i realizowania katolicyzmu w skali społeczeństw.

Kościół chciał, aby przez Akcję dać światu panowanie Ewangelii, wymusić na wiernych ofensywę katolicką, wyrwać ich z bierności. Ta organizacja była praktycznym stosowaniem miłości chrześcijańskiej wobec Boga i bliźnich, aby mogli osiągnąć życie wieczne. Aktywność w ramach AK była rozumiana bardzo szeroko, rozwijana na rozmaitych płaszczyznach i w różnych środowiskach z autonomicznymi celami, jednoczyła się jednak dla podstawowego celu, czyli powtórnej ewangelizacji świata. Co prawda organizacja dążyła do najwyższego dobra, ale nie lekceważyła dóbr doczesnych, podrzędnych. Wśród nich poczesne miejsce zajmował wpływ na życie państwowe, ale nie równało się to sprawowaniu władzy, ile raczej pośrednio przez odpowiednio uformowanych do życia publicznego katolików.

Rola AK sprowadzała się zatem do pracy ideowej i wychowawczej, dla wprowadzenia zasad chrześcijańskich w życie publiczne, aby na nich opierał się cały gmach państwa. Ocena działalności AK stała się wyróżnikiem ówczesnych obrońców i wrogów Kościoła oraz religii. Istotna była również relacja między nią a różnymi strukturami politycznymi. Przecież apostołat świeckich dążąc do osiągnięcia dobra w zakresie wiary i moralności, nie ograniczał katolikom możliwości realizowania się w życiu publicznym. Poprzez odpowiednią formację

---

Wychowanie personalistyczne..., s. 194-195; F. Machay, Zadania duszpasterskie ludzi świeckich..., s. 158-163; E. Kozerska, op. cit., s. 301-308.

chrześcijańską czynił ich również bardziej zdarnymi do prawidłowego wykonywania obowiązków publicznych. AK nie mogła być obojętna wobec działalności partii politycznych, mających przemożny wpływ na życie państwowe. Jako taka nie utożsamiała się z żadną partią polityczną, ale cel działania partii politycznych należał do porządku doczesnego i bezpośrednio związany był z funkcjonowaniem państwa, które podlegało dobru wyższemu. AK z założenia apolityczna winna wystrzegać się instrumentalizacji przez działania jakiegokolwiek ugrupowania politycznego, ale nie wykluczało to pozytywnego wpływu na działania polityków. Zresztą członkostwo w tej strukturze nie wykluczało równocześnie przynależności do takich stronnictw politycznych, które w programie i praktyce nie odrzucały wartości chrześcijańskich. Ruch katolicki w postaci AK także mógł oddziaływać pozytywnie na formowanie postaw obywatelskich, aktywności w sferze publicznej przy respektowaniu norm chrześcijańskich. Ta organizacja w zamyśle Kościoła miała koordynować i kierunkować także działania całego szeregu innych organizacji katolickich, nie ingerując zbyt w ich praktyczną działalność.<sup>51</sup>

### **1.11. Podstawy życia społeczno-gospodarczego.**

Zgodnie z nauką katolicką funkcjonowanie i rozwój państwa zmierza do osiągnięcia dobra wspólnego, co znacząco wpływa na pożądany kształt ustroju społeczno-gospodarczego, który winien umożliwić harmonijną współpracę i współzycie wszystkich warstw społecznych. Rys tego ustroju był zasadniczo sprawą społeczności świeckiej, a zatem ulegał zmianom. Stąd trudno mówić, iż istnieje idealny ustrój społeczno-gospodarczy, tzn. posiadający chrześcijański placet. Pomijając inne względy, przecież nic co ludzkie nie jest doskonałe. Natomiast Kościół miał prawo oceniać i oddziaływać na życie społeczno-gospodarcze w dwojaki sposób: 1/ pośrednio przez całe swoje nauczanie prawd religijno-moralnych, którym i ta sfera życia podlega; 2/ bezpośrednio –

---

<sup>51</sup> Dr A. Ski /ks. Antoni Szymański/, Akcja Katolicka a akcja polityczna, AK, t. 19/1927; T. Kubina, Akcja Katolicka a polityka, RK, nr 5/1931; Z. Wądołowski, Defensywa czy ofensywa. Od minimalizmu do maksymalizmu katolickiego, w: Księga Pamiątkowa na dziewięćdziesięciolecie dziennika „Czas”, Kraków 1938, s. 67-69; T. Romer, Prawne stanowisko i zadania katolików świeckich w Kościele, w: Posłannictwo katolicyzmu polskiego w świetle uchwał I Synodu Plenarnego. Pamiętnik IV Studium Katolickiego w Katowicach 1938 r., Poznań 1939, s. 228-241; L. Civardi, Podręcznik Akcji Katolickiej, t. I: Zasady, wyd. 2, Poznań 1939; E. Kozerska, op. cit., s. 309-320; Z. Zieliński, op. cit., s. 337-339.

przez ocenę w nauczaniu kościelnym stosunków społeczno-ekonomicznych i wskazywanie zasad sprawiedliwości i miłości, fundamentów tych stosunków. Tym samym, choć ustroje społeczno-ekonomiczne podlegały zmianom, to ich podległość niezmiennym zasadom etyki chrześcijańskiej była stała.<sup>52</sup>

Zadaniem państwa było systematyczne polepszanie bytu materialnego społeczeństw, bo inaczej groziło to wielkimi wstrząsami. Podmiotem i celem życia społeczno-gospodarczego musi być człowiek oraz jego potrzeby, ale zaspokojenie tych potrzeb nie może być celem samym w sobie, lecz tylko środkiem. Z tych powodów Kościół nie aprobował ani modelu liberalnego, ani marksistowskiego, jako ich alternatywę rozwijając koncepcję ustroju korporacyjnego. Proponował zatem swego rodzaju trzecią drogę, opartą na katolickiej etyce społecznej. To w rzeczywistości lat międzywojennych personalistyczny sposób ujmowania społeczeństwa, przeciwwaga dla indywidualistycznej i kolektywistycznej filozofii.

Jednak ustrój korporacyjny był związany z pewną wizją przeobrażeń ekonomicznych, które miały zniwelować zgubne następstwa liberalnej gospodarki, szczególnie widoczne w dobie wielkiego kryzysu gospodarczego. Co prawda moralność i ekonomia rządziły się swoimi prawami, ale nie oznaczało to braku zależności między porządkiem gospodarczym a porządkiem moralnym. Moralność bowiem, obejmując całe życie człowieka, oddziaływała także na sferę ekonomii, która też przecież winna służyć dobru człowieka w dążeniu do zbawienia.

Siłą rzeczy wymagało to odniesienia się do modelu kapitalistycznego. Już Leon XIII krytycznie oceniał wynaturzenia kapitalizmu, choć nie sam system gospodarczy. Stąd papież Pius XI nie potępiał gospodarki kapitalistycznej jako takiej, ile raczej jej skrajności, jak wolna i nieograniczona konkurencja, która często wiodła do naruszania zasad sprawiedliwości i miłosierdzia. Odrzucał brak ingerencji państwa w gospodarkę, optując za ograniczonym etatyzmem, gdyż wolna konkurencja nie mogła decydować w pełni o rozwoju gospodarczym. Limitować etatyzm należało zasadą dobra powszechnego. Życie

---

<sup>52</sup> Encyklika Piusa XI „Quadragesimo Anno”...; A. Szymański, Zagadnienie społeczne..., s. 44-48, 56-57; Idem, *Ekonomika a etyka*, Lublin 1936, s. 9-16; T. Kubina, *Akcja Katolicka a akcja społeczna*, Poznań 1930, s. 30-32, 35-36, 43-44; J. Piwowarczyk, *Kryzys społeczno-gospodarczy w świetle katolickich zasad*, Kraków 1932, s. 46, 65; *Odezwa Rady Społecznej przy Prymasie Polski*, PK, nr 25/1934; S. Wyszyński, *Zasięg i charakter zainteresowań katolickiej myśli społecznej*, w: *Katolicka Myśl Społeczna...*, s. 58-61.

gospodarcze winno także podlegać zasadom miłości i sprawiedliwości społecznej. Co prawda kapitalizm przyniósł nieznaną wcześniej wielki postęp materialny ludzkości, ale kapitaliści przywłaszczali sobie zbyt wiele jego owoców, kosztem klasy pracującej. Wynikało to ze stosowania zasad liberalnych, gdzie niewielka grupa kapitalistów widzi tylko własne korzyści, nie dostrzega społecznego charakteru gospodarki, ani potrzeby służby dla dobra wspólnego. Wolna konkurencja dawała zwycięstwo tylko najsilniejszym, bez skrupułów i wyrzutów sumienia, którzy nie tylko władali gospodarką, ale dążyli też do opanowania władzy politycznej. Stąd zanikanie wolnej konkurencji na rzecz dyktatury ekonomicznej garstki najbogatszych, którzy dla swych celów zawłaszczają też państwo.

Zazwyczaj widziano w tym konsekwencję liberalnego indywidualizmu, który prowadził ludzi do nienasyconego egoizmu, pragnienia dóbr doczesnych, przy naruszaniu moralności oraz praw bliźnich. Dlatego państwa winny doprowadzić do ograniczenia wolnej konkurencji, a dominujące grupy gospodarcze poddać kontroli, w celu dostosowania całokształtu życia gospodarczego do wymogów dobra powszechnego. Nie wykluczało to także ujęcia gospodarki społecznej w pewne ramy planowości, aby usunąć liberalną anarchię produkcji oraz nadużycia wolnej konkurencji, jednakże wolność gospodarcza i inicjatywa prywatna nadzorowane przez państwo winny pozostać podstawą aktywności ekonomicznej.

Kościół przypominał też konieczność respektowania podwójnego charakteru – osobistego i społecznego – własności prywatnej i pracy. Własność prywatna wynikająca z prawa naturalnego winna być podstawą ustroju gospodarczego w każdym państwie, ale nie może być celem samym w sobie, lecz gwarantować człowiekowi osiągnięcie dobrobytu niezbędnego dla rozwoju duchowego. Skoro Bóg stworzył dobra ziemskie dla wszystkich ludzi, aby wszyscy z nich korzystali. Dlatego katolicyzm widział obowiązki społeczne każdej własności prywatnej. W tym świetle nie istnieje absolutne prawo własności prywatnej wraz z pełnym prawem do dóbr przez nią stwarzanych, gdyż dobra istniały na użytek wszystkich ludzi. Tym samym prawo używania dóbr było wcześniejsze od prawa własności i stanowiło powszechne i naturalne uprawnienie człowieka do środków zaspokajających potrzeby ludzkie np. w postaci prawa własności. Dlatego używanie oraz prawo własności dóbr nie mieszczą się w tych samych granicach. Wg Akwinaty zarząd prywatnego majątku miał należeć do właściciela, ale jego użytkowanie winno być wspólne dla wszystkich. Używanie dóbr

nie powinno mieć charakteru egoistycznego i indywidualistycznego, lecz nieustannie mieć na uwadze potrzeby drugiego człowieka, które wszak wynikają z rozmaitych okoliczności.

Skoro podział własności był nierówny, więcej - stanowił konieczność w dobrze zorganizowanym społeczeństwie, w odpowiednich granicach wpływał mobilizująco na pracę i inicjatywę ludzi, to jednak na bogatszych ciążyły wynikające z zasad sprawiedliwości obowiązki miłosierdzia. Istnieje moralne zobowiązanie do dzielenia się swym majątkiem zdobytym w uczciwy sposób, po zaspokojeniu potrzeb swojego stanu, w postaci jałmużny, dobroczynności i hojności. Jednak z czasem w myśli katolickiej zaczęto akcentować, iż obowiązkiem chrześcijanina było przeznaczenie tego, co mu zbywało na powiększenie warsztatów pracy, a nie tylko na dobroczynność. Tą drogą można też tworzyć nowe miejsca pracy, by zwalczyć bezrobocie, co było swego rodzaju wartością moralną. W ten sposób własność prywatna wypełnia swój społeczny obowiązek.<sup>53</sup>

W efekcie ustroj gospodarczy zgodny z etyką chrześcijańską winien wszystkim ludziom zapewnić godziwe życie, wystrzegając się tak zasad indywidualizmu, jak kolektywizmu. Tylko w ten sposób rozwiąże się tzw. zagadnienie społeczne, którego zewnętrznym przejawem były co prawda zjawiska społeczno-ekonomiczne, lecz to przede wszystkim problem moralny, związany z brakiem chrześcijańskiej miłości bliźniego. Podstawą zdrowego ustroju społeczno-gospodarczego powinna być własność prywatna, ale obciążona powinnościami społecznymi w ramach dobra wspólnego. W tym zakresie państwo miało prawo ograniczenia używania własności, a nawet jej wywłaszczenia. Rządzący dlatego winni dokładnie prawnie określić prawa i obowiązki posiadaczy własności. Nie wykluczało to posiadania przez państwo pewnych rodzajów dóbr.

---

<sup>53</sup> Encyklika Leona XIII „Rerum Novarum”, w: Encykliki Leona XIII, cz. 1, s. 209-210, 215; Encyklika Piusa XI „Quadragesimo Anno”...; J. Urban, Nasz stosunek do socjalizmu, ibidem, t. 174/1927; A. Szymański, O odnowieniu ustroju społecznego, ibidem, t. 192/1931; L. Caro, Ku nowej Polsce, Lwów 1923, s. 28; A. Roszkowski, Korporacjonizm katolicki, Poznań 1932, s. 41-44; Idem, Gospodarka planowa w oświeceniu katolicko-społecznym, PS, 1935 r., s. 379-381; L. Górski, Personalistyczna koncepcja własności, „Verbum”, nr 4/1935; P. Stopniak, Ocena kapitalizmu w „Rerum Novarum” i „Quadragesimo Anno”, w: Korporacjonizm. Praca zbiorowa, t. I, Lublin 1939, s. 2-4, 8-9, 20-21, 23; C. Strzeszewski, op. cit., s. 204-207; E. Kozerska, op. cit., s. 113-121.

Ustrój gospodarczy, a w ślad za tym pojmowanie własności ulegało historycznej ewolucji, ale sama ta zasada wynikająca z prawa naturalnego musiała być nietykalna. Dobra materialne były co prawda tylko doczesne, ale niezbędne do życia. Stąd państwo raczej winno własność kontrolować i ograniczać dla dobra ogółu niż ją niszczyć. Własność prywatną nabywało się drogą zajęcia rzeczy niczyjej lub pracy. Dobro osobiste było motywem działania, bo na nim opierała się miłość własna, będąca miarą miłości bliźniego. W tym mieścił się także motyw zdobycia dóbr materialnych, co było pobudką ekonomicznego działania. Jednak zdobywanie bogactwa nie może być celem samym w sobie, lecz dobra materialne były tylko środkiem dla wyższych celów moralnych. Własność zawsze łączyła pracę jednych z kapitałem drugich, bez siebie nie mogły one egzystować. Owoce produkcji nie mogły zatem należeć wyłącznie do kapitału czy pracy, gdyż powstały dzięki ich współdziałaniu.

Każdemu winien przypisać udział w wytwarzanym bogactwie, zgodnie z zasadami dobra powszechnego. Przede wszystkim dotyczyło to ograniczenia wyzysku pracy przez kapitał, zaprzestania traktowania jej jako towar, gdyż obok wartości materialnej i społecznej posiadała ona wymiar moralny, służyła za środek do celów wyższych – duchowych. Właściwe postrzeganie roli pracy oraz godziwej zapłaty za nią rodziło nadzieje na wyzwolenie proletariatu poprzez upowszechnienie własności oraz zreformowanie płac. Zatem kluczowy stawał lepszy podział dóbr materialnych oraz sprawiedliwszy ustrój własności prywatnej. Efektem byłaby zapewne także pewna niwelacja różnic majątkowych w obrębie społeczeństw oraz awans społeczny niższych warstw. Reforma systemu płac miała się dokonać drogą słusznej płacy, która miała zapewnić pracującym godziwe życie, ale przy liczeniu się z ekonomiczną kondycją firm. Znaczenie pracy miał utwierdzać system prawnej jej ochrony.

Nie można traktować pożądaných reform gospodarczych w oderwaniu od głębokich zmian społecznych i przebudowy struktur państwowych. Przecież warunkiem ich powodzenia była odnowa moralna, prowadząca do ogólnej chrystianizacji społeczeństwa, bowiem kryzysy i wstrząsy wynikały przede wszystkim z moralnego upadku osoby ludzkiej. Bez etycznej renowacji człowieka nieskuteczne były żadne reformy polityczne ani nawet zmiany systemu społeczno-gospodarczego. Tylko przez przemianę duchową ludzie zaczną żyć zgodnie z ich przeznaczeniem. Kluczowa zatem była odpowiednia praca formacyjna i



apostolska, przy odpowiedniej roli rodziny i wychowania, a także przy udziale AK.

Zadaniem było uczynić cały świat katolickim, ale wpieryw należało katolicyzować katolików, aby uczynić z ich apostołów nowego ładu. Dopiero później można było przejść do działań apostolskich wobec niekatolików. Wtedy ograniczyć będzie można wyzysk, nędzę, bezrobocie wiodące do moralnej degradacji człowieka, do narastania wielkich konfliktów społecznych, do szerzenia się ideologii antychrześcijańskich, np. komunizmu. Praca, pomnażanie dóbr ziemskich w sposób uczciwy i sprawiedliwy były nie tylko godne pochwały, lecz głęboko moralne. Etyka chrześcijańska uczyła również, jak korzystać z dóbr materialnych, by służyły one dobru wspólnemu całej społeczności.<sup>54</sup>

### **1.12. Korporacjonizm.**

Wzięta ze średniowiecza idea korporacjonizmu miała być w zamyśle encykliki „Quadragesimo Anno” /QA/ przystosowana do potrzeb współczesnego życia, służyć przebudowie porządku społecznego i państwowego. Pojawiały się głosy, że ten ustrój średniowiecza oparty o stany i zawody najpełniej pojmował społeczeństwo jako organizm społeczny, był syntezą mniejszych grup od siebie uzależnionych. Lekarstwem na choroby współczesności był powrót do sprawdzonych zasad, przy uwzględnieniu realiów XX w. Podstawą odnowienia ustroju społecznego miały być stany zawodowe, do których ludzie należeli ze względu na funkcję społeczną, co łagodziło antagonizm kapitału i pracy. Wypełniłyby one przynajmniej częściowo pustkę między człowiekiem a państwem, typową dla liberalizmu. Taki ustrój likwidowałby walki klasowe, a sprzyjał wzajemnej współpracy i solidarności.

Celem było stworzenie nowego porządku społecznego, którego punktem wyjścia była wspomniana już teoria pojmowania

---

<sup>54</sup> Encyklika Leona XIII „Rerum Novarum”, w: Encykliki Leona XIII, cz. 1, s. 216-218; A. Szymański, Zagadnienie społeczne..., s. 49-53; Encyklika Piusa XI „Quadragesimo Anno”...; Encyklika Piusa XI o bezbożnym komunizmie...; A. Szymański, O odnowieniu ustroju społecznego, PP, t. 192/1931; J. Piwowarczyk, Współczesne kierunki społeczne..., s. 83-84; W sprawie reformy dzisiejszego ustroju społecznego, GK, nr 48/1930; T. Kubina, Akcja Katolicka a akcja społeczna..., s. 4; A. Roszkowski, Cel człowieka a reforma ustroju społeczno-gospodarczego, PK, nr 11/1934; List Pasterski Kard. A. Kakowskiego z okazji 50-lecia kapłaństwa, WAW, nr 6/1936; M. Klepacz, Ideały średniowiecza a czasy obecne, Wilno 1938, s. 32-33; E. Kozerska, op. cit., s. 122-131.

społeczeństwa jako organizmu moralnego, przypominającego budową strukturalną organizm fizyczny. Społeczeństwo stanowiło pewną całość, posiadającą własne cele i środki działania, a składało się z licznych mniejszych organizmów z własnym zakresem działania, podporządkowanych jednak dobru wszystkich. Ta swoboda działania mniejszych społeczności winna być uznana przez państwa w myśl zasady pomocniczości. Więcej – państwo winno tak wspomóc te niższe społeczności, by mogły wypełniać swoje funkcje. Skoro społeczeństwo to organizm moralny, pewna jedność, a nie mechaniczna więź między jednostkami, to funkcjonowanie jednostek w ramach rodziny, zawodu, stowarzyszeń itd. określone jest przez wzajemne i różnorodne stosunki międzyludzkie. Owo bogactwo relacji przyczynia się do stworzenia odpowiednich warunków dla życia i rozwoju człowieka. Każda jednostka w myśl zasad sprawiedliwości społecznej, powinna brać udział w życiu społeczeństwa, a wtedy nabiera uprawnień do korzystania ze wspólnego dobra. Istnienie zachowań społecznych umożliwia każdej osobie właściwe wykorzystanie sił twórczych oraz korzystanie ze wspólnie wytworzonych dóbr.

Jeśli społeczeństwo było organizmem, zatem w interesie każdego jego organu leżało dobro pozostałych członków. Każdy element życia społecznego spełniał ważną rolę i miał zasadniczo równe prawa do życia i rozwoju, co nie oznaczało zniwelowania wszelkich różnic między nimi. Im organizm bardziej złożony, tym lepszy, a nierówność funkcji w jego obrębie bardziej zaznaczona. Obowiązki były uzależnione od praw: im więcej praw, tym więcej obowiązków. Fundamentem wszelkiego dobra społecznego była sprawiedliwość społeczna, bo bez niej odwoływanie się do miłości to czysty frazes, ale żaden porządek sprawiedliwości nie zostanie się bez najwyższego regulatora w postaci miłości. Podstawowym prawem w każdej społeczności było prawo do życia i rozwoju. Dlatego zadaniem każdego ustroju społeczno-gospodarczego było zapewnienie człowiekowi minimum środków materialnych dla normalnego rozwoju fizycznego i duchowego, bo bez tego trudno dążyć mu do zbawienia.<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> Encyklika Piusa XI „Quadragesimo Anno”...; Katolicyzm, kapitalizm, socjalizm. List pasterski biskupów austriackich, oprac. S. Wyszyński, wyd. 1, Lublin 1928, s. 15-16; Z. Wądołowski, Duszpasterstwo wobec czasów dzisiejszych, PK, nr 38/1928; S. Kaczorowski, Na tle współczesnego kryzysu gospodarczego, Warszawa 1932, s. 22-27; W. Kornilowicz, Chrześcijańska odbudowa świata w świetle nauki o Ciele Mistycznym. Rozważania nad rolą duszpasterza w Akcji Społecznej, Warszawa 1938, s. 11-12, 34-40; K. Górski, Wychowanie personalistyczne...,s. 172-175; A. Szymański,

Te postulaty lepiej winien realizować ustrój korporacyjny, który łączyłby pełniej ludzi w jeden organizm społeczny. Instynkt społeczny wiedzie do powstania grup zawodowych oraz organicznej więzi między jednostkami, gdzie ludzie mogą realizować własne zdolności czy upodobania we współdziałaniu i współzależności. Tutaj pojawi się również naturalne dążenie do nadania zewnętrznej formy organizacyjnej życiu zawodowemu, kulturowemu czy politycznemu, niezależnie od państwa. Z idei wspólnoty wyrastał na pewnym odcinku życia społeczno-gospodarczego stan zawodowy, jako grupa o silnym naturalnym powiązaniu wewnętrznym, bez względu na zróżnicowanie w hierarchii społecznej.

W ten sposób wyodrębnią się wg kryterium zawodu poszczególne klasy społeczne, zespolone więzami solidarności oraz wspólnoty interesów. Społeczeństwo zorganizowane na podstawie zawodowej stworzy idealny model ustrojowy, wzorowany na organizmie ludzkim. Zatem najważniejszym elementem tego ustroju społecznego był na mocy prawa zorganizowany zawód, traktowany jako grupa naturalna i organiczna. Warunkiem jego praktycznej egzystencji stawała się swoboda zrzeszania w państwach, która pozwalała obywatelom na dobrowolne stowarzyszenie się. Dlatego każdy obywatel miał prawo do organizowania się w ramach danego zawodu., a korporacje zawodowe winny pokonać różnice dzielące ludzi wykonujących ten sam zawód.

Korporacja zawodowa tworzyła odrębną od innych zbiorowość, opartą na wewnętrznej współzależności i solidarności pracodawców i pracobiorców. Celem ich działania winno być dobro całego zawodu, wymagające zgodnej współpracy. Zresztą sam fakt pracy podkreślał zależność człowieka od innych, wykonujących ten sam zawód. Każdy zawód spełniał również określoną funkcję społeczną, zaspokajając w swoim zakresie potrzeby ogółu. To pozwalało wznieść się ponad poziom jednostkowego czy grupowego egoizmu. Wspólność interesów nadaje członkom każdego zawodu pewne uprawnienia, choć rodzi też obowiązki. Wszelako nie mogły one naruszać wymogów sprawiedliwości i dobra wspólnego, a tym samym konieczność

---

Korporacjonizm, w: Korporacjonizm..., t. I, Lublin 1939, s. 26-30; M. Marczevska-Rytko, Korporacjonizm w świetle nauki społecznej Kościoła, w: Religia i polityka, red. B. Grott, Kraków 2000, s. 129-132.

podporządkowania interesów częściowych dobru całości społeczeństwa.<sup>56</sup>

Organizacje korporacyjne wedle koncepcji Piusa XI powinny mieć charakter autonomicznych stowarzyszeń, posiadających osobowość prawną oraz reprezentację wobec władzy państwowej. Skoro miały łączyć pracodawców i pracobiorców, wówczas podstawowymi ich ogniwami winny być uznające dobrowolną przynależność związki zawodowe oddzielne dla obu grup oraz harmonizujące ich interesy w ramach zawodu. Sprawy sporne między nimi rozstrzygać miała władza korporacyjna, a strajki i lokauty byłyby zakazane. Papież nie upierał się, aby stany i związki zawodowe miały charakter wyłącznie chrześcijański. Przedstawicielom samorządów zawodowych miało przysługiwać prawo składania w parlamencie petycji spraw ich dotyczących, choć korporacje nie mogły być traktowane jak organizacje polityczne. Pojawiały się dale idące plany nadania reprezentantom korporacji odpowiedniego miejsca w systemie ustrojowym państwa, np. w postaci izby wyższej parlamentu. Samorzady zawodowe powinny posiadać autonomię, ale nie mogła ona zagrażać celom państwa. Stany zawodowe mogły uczestniczyć w wypracowaniu planu działań społeczno-gospodarczych państwa, by służyły one potrzebom społecznym.

Istniało ryzyko związane z dominacją jednych grup zawodowych nad innymi, stąd konieczność, aby samorząd zawodowy kierował się duchem sprawiedliwości i miłości społecznej. Zadaniem państwa zaś było stworzenie odpowiednich warunków dla rozwoju gospodarczego jednostek. Tym samym powinno umożliwić ludziom organizowanie się w zawody, dając im autonomię, a zachowując rolę czynnika koordynującego i nadzorującego całość struktur społecznych i gospodarczych. Ta swoboda korporacji wynikała z subsydiarnego charakteru państwa, w rezultacie państwo stanowiłoby swego rodzaju uporządkowaną hierarchię stanów, zawodów i profesji.

Stąd sprzeciw wobec korporacjonizmu faszystowskiego, który uczynił te struktury narzędziem państwa dla zwiększenia jego władzy. Ta negacja była istotna, bo dla wielu kół katolickich, także w Polsce, korporacjonizm kojarzył się z potępianym faszyzmem, co w praktyce

---

<sup>56</sup> Encyklika Piusa XI „Quadragesimo Anno”...; A. Roszkowski, *Korporacjonizm katolicki*, Poznań 1932, s. 159-177; J. Piwowarczyk, *Korporacjonizm i jego problematyka*, Poznań 1936, s. 12-29; E. Kozłowski, *Podział dochodu społecznego w ustroju korporacyjnym*, w: *Korporacjonizm...*, t. II, s. 155; E. Kozerska, op. cit., s. 102-110.

odstręczało je także od jego katolickiej wersji. Podobnie akcentowano różnice między wizją tego ustroju z encykliki „QA” a innymi teoriami ustroju stanowego, np. Othmara Spanna, którego stany nie zostały oparte na podstawie zawodowej.

Korporacje to przede wszystkim organizacje społeczne, a nie gospodarcze. Ich zadaniem wszelako pobudzić aktywność gospodarczą jednostek i grup społecznych, do tego winny kierować porządkiem gospodarczym, czyli produkcją, wymianą i podziałem dochodu, ograniczając rolę państwa w tej materii.<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> Encyklika Piusa XI „Quadragesimo Anno”...; A. Roszkowski, *Korporacjonizm katolicki...*, s. 159-177; *Kodeks Społeczny...*, p. 57-65; J. Piwowarczyk, *Korporacjonizm...*, s. 12-29; J. S. Czarniecki, *Korporacjonizm katolicki a faszystowski*, PK, nr 23/1937; M. Marczevska-Rytko, op. cit., s. 134-141; E. Kozerska, op. cit., s. 110-113.

## Rozdział II

### Jednostka-naród

Katolicyzm widział zasadnicze dążenie człowieka do zbawienia w kontekście jego społecznej natury, czyli życia w zbiorowości. Warto sięgnąć także do obrazu tej relacji, który wynikał z poglądów nurtów myśli politycznej, odwołujących się do swego katolicyzmu. Przyznawały one przynajmniej w teorii katolicyzmowi, jako jedynej prawdziwej religii, walory decydujące o postępowaniu jednostki, społeczeństwa i narodu polskiego oraz widziały w nim drogę do rozwiązania dręczących Polskę problemów. Etyka katolicka miała dostarczać człowiekowi najważniejszych zasad moralnych dotyczących tak życia jednostkowego, jak zbiorowego.<sup>58</sup>

#### 2.1. Osoba ludzka i jej prawa.

Dla środowisk personalistycznych katolicyzm pokazywał, że osoba ludzka była celem i miarą, a nie środkiem wszelkich dążeń. Każdy z nas jest bowiem równocześnie i jednostką, i osobą.<sup>59</sup> Stąd w opinii z 1937 r. *„personalizm katolicki bierze w obronę jednostkę. Człowiek nie jest tylko rzeczą bezduszną. Posiada swą osobowość. Oprócz celu ziemskiego ma cel nadprzyrodzony, przez Boga mu wyznaczony. Stąd osiągnięcie tego celu jest zarazem dla człowieka obowiązkiem, któremu odpowiadają pewne prawa. Z praw tych ani człowiek sam nie może zrezygnować, ani nie może ich znieść czy naruszyć społeczeństwo.”*<sup>60</sup> Podstawowe uprawnienia człowieka wg Leopolda Caro /1937 r./ to: *„1/prawo do życia, 2/prawo do nietykalności ciała, 3/prawo do zdążania ku ostatecznemu celowi człowieka po wytkniętej przez Boga drodze,*

---

<sup>58</sup> Program Stronnictwa Katolicko-Ludowego uchwalony dnia 22 października 1921 roku na zjeździe w Krakowie, „Lud Katolicki” /dalej: LK/, nr 45/1921; efpe /Franciszek Potocki/, O uniwersytetach katolickich, „Czas”, nr 106/1923; J. W. /Józef Winiewicz/, Katolicyzm czynu, „Dziennik Poznański” /dalej: DP/, nr 154/1935; Deklaracja Ideowa Młodzieży Wszechpolskiej, „Kurier Poznański” /dalej: KP/, nr 333/1925; Odbudowa narodów, ibidem, nr 496/1936; S. Cimoszyński, Droga człowieka do Boga – praca dla Narodu, „Falanga” /dalej: F./, nr 8/1937; Chrystus Król, „Polonia” /dalej: Pol./, nr 299/1928; B. Szlachta, Konserwatyzm. Z dziejów tradycji myślenia o polityce, Kraków-Warszawa 1998, s. 11; J. Bartyzel, Konserwatyzm bez kompromisu. Studium z dziejów zachowawczej myśli politycznej w Polsce w XX wieku, Toruń 2001, s. 116-118.

<sup>59</sup> S. Swieżawski, Święty Tomasz na nowo odczytany, Kraków 1983, s. 121.

<sup>60</sup> W. Krawczyk, Katolicka myśl współczesna na tle współczesnych doktryn społecznych, w: Katolicka Myśl społeczna..., s. 45.

*4/prawo do łączenia się w związki, 5/prawo własności prywatnej oraz jej indywidualnego używania.*"<sup>61</sup>

Dlatego wszyscy katolicy winni bronić przyrodzonego osobie ludzkiej poczucia wolności, a naród i państwo winny pozostawić jej swobodę niezbędną dla urzeczywistniania jej zadań. Zatem centralna idea uspołecznienia człowieka mogła stać się możliwa jedynie przez zachowanie jego wolności i indywidualności w sensie autonomii moralnej. Miał to być humanizm teocentryczny, uznający na czele skali wartości Boga, a równocześnie personalistyczny. Przeciwstawiał się on humanizmowi antropocentrycznemu, który postawił człowieka w miejsce Boga. On prowadził do nadużywania wolności przez ludzi, co przy słabości ludzkiej natury wiodło do skutków odwrrotnych od oczekiwanych. Generalnie występowała tutaj tendencja do umożliwienia ludziom korzystania z wolności, wynikająca z wiary w człowieka, odrzucająca daleko idące jej skrępowanie przez naród, społeczeństwo czy państwo. Podstawą życia człowieka miał być dialog nie tylko z katolikami, ale też z ludźmi o innych światopoglądach.<sup>62</sup>

Potwierdzali to chadecy /choć już z większymi obiekcjami/, dla których człowiek posiadał przyrodzone prawa. Tych praw nie mógł się wyrzec, a jego zbawienie było celem podstawowym, zaś wszystko inne - środkiem. Skoro każdy z nas był harmonią duszy i ciała, tedy posiadał i cel transcendentny i ziemski, ale konieczna była prawidłowa wizja osoby ludzkiej z odpowiednią hierarchią wartości. Stąd człowiek w dążeniu do Boga winien mieć niezbywalne prawa: prawo do życia, pracy, wolności sumienia, poszanowania godności i osobowości ludzkiej, prawo do pomocy społeczeństwa w potrzebach materialnych i kulturalnych. Jednak z drugiej strony chrześcijańscy demokraci dowodzili, iż ludzka natura wymagała również hamulca zdolnego trzymać na wodzy złe instynkty, które tkwiły w człowieku. Tym hamulcem mogła być tylko moralność chrześcijańska, świadomość odpowiedzialności wyższej i bezwzględnej. Tylko wtedy człowiek

---

<sup>61</sup> L. Caro, *Kapitalizm*, AK, t. 40/1937.

<sup>62</sup> K. Górski, *Nowy ideał wychowawczy*, „Prąd”, nr 5/1935; Idem, *Państwo chrześcijańskie średniowiecza*, Warszawa, b.r.w., b.r., s. 26; Idem, *Wychowanie personalistyczne...*, s. 15-18; J. T. Dybowski, *Ku aktywizacji. U źródeł katolickiego personalizmu*, „Kultura” /dalej: K./, nr 24/1936; A. Niesiołowski, *Personalizm i jego perspektywy*, „Verbum”, nr 3/1938.

potrafił opanować siebie i kierować swoim życiem ku dobru, choćby wymagało to poświęceń.<sup>63</sup>

Widać ten pogląd w wypowiedzi środowiska „Odrodzenia” /1937 r./: *„My nie jesteśmy utopistami i nie wierzymy w przyrodzoną dobroć człowieka, lecz wiemy, że natura ludzka, skażona grzechem jest skłonna do zła. Człowiek potrzebuje więc pomocy naturalnej, a tym bardziej nadnaturalnej /.../.”*<sup>64</sup>

Także konserwatyści przyznawali, że destrukcyjne instynkty w człowieku zdolna była pokonać jedynie religia, bo tylko ona prowadzi czyny ludzkie ku dobru, daje im miernik i cel. Odrzucali też absolutną wolność jednostki, gdyż wiodła do upadku społeczeństwa. Tym samym musiała być ona trzymana na wodzy pod względem moralnym, choćby jej to było niewygodne, oraz materialnym. Koła katolickie związane z konserwatystami odrzucały abstrakcyjną autonomię jednostki oraz równość ludzi. Zachowawcy dużo bardziej akcentowali skłonność człowieka do grzechu, pesymistyczną wizję ludzkiej natury, którą trzeba kontrolować, poddać autorytetom z religią i tradycją na czele. Towarzyszył temu sceptycyzm co do rozumu ludzkiego i racjonalizmu, ubóstwianego przez rewolucję francuską. Nie wolno pobłażać złym skłonnościom, pokusom i anarchicznemu indywidualizmowi człowieka, zmuszając go nawet siłą do respektowania zasad wiary i moralności. Znacznie mniej w nich wiary w człowieka, w jego zdolność kierowania się dobrem niż wśród personalistów. Stąd inklinacje do autorytarnych rozwiązań społecznych i ustrojowych.

Przeważała wizja autorytetu ulokowanego na zewnątrz ludzkiego sumienia, rozstrzygającego o tym co dobre i złe, typowa dla integralizmu. Tym sposobem kształtowało się ludzi niezdolnych do podejmowania moralnych decyzji, niedojrzałych religijnie. To raczej wizja zamkniętej wspólnoty religijnej, „obleżonej twierdzy”, w której nie ma mowy o dialogu.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> F. B., O duszę obywatelską, „Głos Narodu” /dalej: GN/, nr 239/1920; J. Piwowarczyk, Socjalizm i chrześcijaństwo, Kraków 1924, s. 19; W. Korfanty, Ideologia konstytucyjna BBWR, Pol., nr 3302/1933; Idem Prawo a etyka chrześcijańska, ibidem, nr 3910/1935; Idem, Dobro powszechne, ibidem, nr 3943/1935; S. Glaser, Znaczenie i moc obowiązująca uchwał I Polskiego Synodu Plenarnego. W: Posłannictwo katolicyzmu polskiego..., s. 42-43.

<sup>64</sup> Pałys., Sprawiedliwość społeczna w „Quadragesimo Anno”, „Odrodzenie” /dalej: O./, nr 3/1937.

<sup>65</sup> W. L. Jaworski, Notatki, wyd. 2, Kraków 1929, s. 19; J. Bobrzyński, Załamanie się idei demokratycznej i sens nowych zmian, w: Jan Bobrzyński o kwestiach ustrojowych



Również przedstawiciele myśli narodowej przypominali, że religia katolicka i moralność czyniła ludzi lepszymi, mobilizowała ich do aktywności i czynów dla narodu. Co prawda religia chrześcijańska była religią jednostki, podniosła jej godność i kształciła moralność, ale cywilizacja rzymska ponad prawa jednostki stawia dobro całości społecznej i politycznej. Oni także podkreślali pesymistyczną wizję ludzkiej natury, konieczność jej krępowania zasadami moralnymi, nadrzędnym autorytetem oraz zasadniczą rolę narodu dla formowania moralnego człowieka. Można powtórzyć te same zastrzeżenia jak przy myśli konserwatywnej, ale przy zrozumieniu innego patrzenia na religię przez obóz narodowy. Tutaj pojawiał się charakterystyczny dla endeków miernik wartości czynów jednostki, czyli naród oraz łączność katolicyzmu z nacjonalizmem. Taka motywacja miała w sobie jednak coś utylitarnego, lokującego religię przeważnie na płaszczyźnie doczesności.<sup>66</sup> Wszelako dosyć zgodnie we wszystkich środowiskach katolickich przyznawano, że bez odpowiedniej kondycji moralnej człowieka, jego postawy wewnętrznej, trudno marzyć o zmianach na zewnątrz. Zazwyczaj te wypowiedzi były antyliberalne i antysocjalistyczne, choć z rozmaitych pobudek.

## 2.2. Katolicyzm w życiu narodu.

Skoro religia i moralność katolicka nie były tylko sprawą prywatną, to miały określać także życie społeczeństwa i narodu, gdyż człowiek nie powinien kierować się innymi zasadami w życiu osobistym i rodzinnym, a innymi w życiu publicznym. Chrześcijaństwo zatem powinno się stać najwyższą normą współżycia społecznego i narodowego.<sup>67</sup> Taka

---

Drugiej Rzeczypospolitej, wstęp, wybór i opracowanie E. Czapiewski, Warszawa 1998, s. 154-155; A. Chrzęszczewski, *Od sejmowładztwa do dyktatury. Studium polityczno-porównawcze*, Warszawa 1930, s. 42; J. W. /Józef Winiewicz/, *Katolicyzm czynu*, DP, nr 154/1935; K. Fudakowski, *Moje wspomnienia. Lata 1892-1932*, Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu /dalej: BO/, sygn. 13158/II, s. 240-241; W. Mich, *Myśl polityczna...*, s. 13; J. Bartyzel, *Konserwatyzm bez kompromisu...*, s. 37.

<sup>66</sup> Z. Żółtowska, *O etyce życia narodowego*, Poznań 1927, s. 63-67; L. Zarzecki, *Wychowanie narodowe. Studia i szkice*, wyd. 2, Warszawa 1929, s. 348-349; R. Dmowski, *Przyczynki-przemówienia*, Poznań 1936, s. 114-115; Idem, *Pisma*, t. IX, Częstochowa 1939, s. 132-133; L. Halban, *Ideowe podstawy pracy społecznej*, „*Myśl Narodowa*” /dalej: MN/, nr 20/1930; K. Kawalec, *Narodowa Demokracja wobec...*, s. 69.

<sup>67</sup> III Zjazd Katolicki w Poznaniu, KP, nr 132/1922; J. Prądzyński, *Wartości i wskazania katolickie*, ibidem, nr 176/1927; efpe /Franciszek Potocki/, *Katolicyzm a doktryny siły*,

postawa prowadziła do przekonania, że wpływ religii katolickiej winien się wszędzie zaznaczać i wszędzie sięgać, być dominujący i bezkompromisowy. Wtedy zostałyby zwalczony laicyzm, jako najgroźniejsza choroba XX w. Ten integryzm religijny akcentowała nawet chadecja /choć z czasem słabł/ oraz mocniej zachowawcy, w mniejszym stopniu występował on w obozie narodowym, przesłonięty przez naród i nacjonalizm.<sup>68</sup> Natomiast w tym względzie sporo wątpliwości budziła postawa NPR, raczej mało akcentującej konieczność oparcia życia publicznego na zasadach religii katolickiej.<sup>69</sup>

Żywe w połowie lat 20-tych w szeregach obozu narodowego były obawy przed nadmierną rolą Kościoła, przed jego supremacją nad narodem polskim, imperializmem kościelnym, zgodnymi z uniwersalistycznymi tendencjami oraz ponadnarodowym charakterem tej organizacji. W efekcie dążenia narodowe zostałyby podporządkowane interesom Rzymu.<sup>70</sup> Wynikało to z utylitarne go przekonania, że należy Kościół popierać, jeśli działa dla dobra narodu, a zwalczać, gdy jego polityka koliduje z tym dobrem.<sup>71</sup> W latach 30-tych w dobie ściślejszego związku młodej generacji nacjonalistów z katolicyzmem tego typu obawy przygasały.

Warto też podnieść inny wątek. Dla większości katolików wiara zrosła się nierozdzielnie z narodem polskim. Były nawet głosy, że katolicyzm stanowi wręcz fundament polskiej duszy czy polskości, że decyduje o przynależności Polski do cywilizacji zachodniej.<sup>72</sup> Wszelako

„Czas”, nr 2/1923; L. Radziejowski, Kościół i Naród, „Warszawianka” /dalej: W/, nr 232/1926; H. Mianowski, Czego chce Polskie Stronnictwo Chrześcijańskiej Demokracji?, Kraków 1919, s. 5; J. M., Na ten Nowy Rok, LK, nr 1/1924.

<sup>68</sup> Program i Statut Polskiego Stronnictwa Chrześcijańskiej Demokracji. Projekty opracowane przez Zarząd Główny Chrześcijańskiej Demokracji, Warszawa 1925, s. 3, 8; W. Korfanty, Tchórze czy wyznawcy, Pol., nr 3546/1934; Z. Wądołowski, Ku religijnemu odrodzeniu, PK, nr 5/1932; A. Romer, Wiara i wojsko, ibidem, nr 15/1937; Program Stronnictwa Prawicy Narodowej, Kraków 1922, w: Programy partii i stronnictw politycznych w Polsce w latach 1918-1939, oprac. E. Orlof, A. Pasternak, Rzeszów 1993, s. 53; Linie wytyczne programu Stronnictwa Zachowawczego, Lwów 10 marzec 1924 r., w: ibidem, s. 67, 69;

<sup>69</sup> H. Przybylski, Chrześcijańska Demokracja..., s. 91.

<sup>70</sup> J. Drobnik, Diariusz, Biblioteka Narodowa /dalej: BN/, Dział Rękopisów, akc. 11953, t. I, s. 271 /zapis z 31 III 1927 r./; E. Maj, Religia i Kościół rzymskokatolicki w myśli politycznej Narodowej Demokracji /1918-1939/, w: Religia i Kościół rzymskokatolicki..., s. 49-50.

<sup>71</sup> B. Grott, Nacjonalizm chrześcijański..., wyd. 2, s. 53.

<sup>72</sup> Np. F., Katolicyzm i polskość, „Słowo”, nr 238/1923; K. J., W sercu narodu, DP, nr 202/1926; Do źródeł, „Gazeta Warszawska Poranna” /dalej: GWP/, nr 223/1926; J.

wynikające z tego konkluzje były już przedmiotem rozbieżności, głównie między obozem narodowym a resztą nurtów myśli politycznej. Pytanie zasadnicze brzmiało: czy katolicyzm tkwił w istocie polskości, czy polskość tkwiła w katolicyzmie? Chodziło o to, czy związek narodu z katolicyzmem pozwalał na wykorzystanie wiary dla celów narodowych, czy też raczej naród winien służyć umocnieniu katolicyzmu w wymiarze uniwersalnym. Zatem czy spójnia narodowości i katolicyzmu dawała prymat religii, czy odwrotnie. Wydaje się, że dla części obozu narodowego wskazany był prymat narodowości, której umocnieniu winien służyć katolicyzm, dla innych prymat katolicyzmu, bo najpierw jest się katolikiem, a dopiero potem Polakiem. Nie mogły to być pojęcia równorzędne.

### 2.3. Wokół pojęcia narodu.

Przedstawioną wyżej optykę widać było wyraźnie przy okazji dyskusji o narodzie i nacjonalizmie. Omawiane nurty myśli politycznej raczej niechętnie używały określenia społeczeństwo, a najczęściej utożsamiały go z narodem /np. społeczeństwo polskie/, jako najwyższą formą społecznego rozwoju. Najostrzej podział na społeczeństwo i naród występował w myśli narodowej, gdzie akcentowano mocno niechęć do wizji społeczeństwa jako mechanicznie pojmowanej całej ludności danego państwa. Całość musiała być realna i konkretna, a taką tworzył tylko naród.<sup>73</sup>

Trafne było rozróżnienie Feliksa Młynarskiego /1936 r./, że współcześnie obowiązywały dwie teorie rozwoju społeczeństwa: dla jednych było ono zjawiskiem danym przez naturę lub z natury, dla drugich owocem ludzkiego rozumu, czyli kontraktu społecznego. Każda z nich miała mnóstwo wersji, ale jeśli patrzymy na omawiane nurty myśli politycznej, to mimo wielu różnic widziały one społeczeństwo w tej pierwszej odsłonie.<sup>74</sup>

---

Rembéliński, Wielka Polska, MN, nr 24/1927; F. Konieczny, Katolicy w Polsce wobec cywilizacji, AK, t. 22/1928; J. Czuj, Wstał Pan Chrystus...!, LK, nr 16/1927; J. Rostworowski, Najważniejsze postulaty katolickie w dzisiejszej Polsce, Płock 1936, s. 9.

<sup>73</sup> R. Dmowski, Pisma, t. VIII, Częstochowa 1938, s. 207-208; Idem, Kościół, naród i państwo, s. 15, <http://romandmowski.republika.pl/dmowknp.htm>; M. Jaskólski, Kaduceus Polski..., s. 72. Ten autor widzi jednak w przypadku „stańczyków” tendencję do traktowania społeczeństwa jako bytu odrębnego od narodu i państwa.

<sup>74</sup> F. Młynarski, Człowiek w dziejach. Jednostka-państwo-naród, Warszawa 1936, s. 27-29.

Niewątpliwie pojęcia narodu i nacjonalizmu oraz ich rozumienie należały do najbardziej kontrowersyjnych w okresie międzywojennym, a i dziś niewiele się zmieniło.<sup>75</sup> Warto przynajmniej spróbować ukazać naród w relacji do katolicyzmu. Trudność takiego zadania polega na tym, że w omawianych nurtach myśli politycznej, z reguły pluralistycznych, nie wypracowano jakiegś ogólnie przyjętej definicji narodu i nacjonalizmu. Dotyczyło to także Kościoła, gdyż naród oraz uczucie narodowe należały do sfery pozadogmatycznej, a do tego w katolickiej nauce społecznej pojawiły się dopiero w XIX w., jako pojęcia nowe, traktowane nieufnie, a przy tym trudne do precyzyjnego określenia.

W myśli katolickiej akcentowano przyrodzony rodowód narodu, a zatem pośrednio był dziełem Bożym, ale też widziano w nim raczej owoc historycznej ewolucji społeczeństwa, opartej o chrześcijaństwo. Jako pojęcie pojawił się wraz z rewolucją francuską i okresem romantyzmu, eksponującym różnice między narodem i państwem. Naród opisywano jako wspólnotę ludzi połączoną wspólną przeszłością, formami życia, ideałami oraz celami. Eksponowano tutaj zatem głównie jego duchowy charakter. Zwracał uwagę naturalny i dobrowolny charakter tego związku, zależny przecież od woli człowieka. Wynikało to z tradycji katolickiej, eksponującej miłość jako zasadniczą treść więzi narodowej.

Jednak dosyć wyraźnie wybitny tomista o. Innocenty Maria Bocheński w latach 30-tych podnosił sprzeciw przeciw redukcjonistycznej teorii narodu, która ostatecznie różnic narodowych doszukiwała się w jakimś instynkcie, w biologii. Jeśli skoro stadne życie człowieka było zdeterminowane biologicznie, nie ma sensu ustanawiać norm moralnych. Zatem w myśli katolickiej mamy z jednej strony akceptację dla woluntarystycznej czy subiektywistycznej definicji narodu /przy dominującej roli świadomości narodowej/, z drugiej z wyraźnym akcentowaniem w przypadku Polski narodotwórczej roli religii katolickiej.

Dla niektórych myślicieli katolickich związanych z personalizmem /np. Karola Górskiego, o. Jacka Woronieckiego/, istnienie bytu

---

<sup>75</sup> Zob. np. A. Wierzbicki, *Naród-państwo w polskiej myśli historycznej dwudziestolecia międzywojennego*, Wrocław 1978, s. 57-72. Współcześnie widać to w wielu publikacjach poświęconych problematyce narodu i nacjonalizmu np. E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, Warszawa 1991, s. 14-15; J. Szacki, *O narodzie i nacjonalizmie*, „Znak”, nr 3/1997, s. 8-31; M. Hroch, *Małe narody Europy*, Wrocław-Warszawa-Kraków 2003, s. 99-104.

intencjonalnego wyróżniało naród od narodowości, opartej o więzy krwi. Dla Woronieckiego zasadniczym spoiwem narodu było przekonanie jego członków, że należą do pewnej całości, odróżniającej się od innych grup sposobem postępowania, który nazywał obyczajami narodowymi.<sup>76</sup>

Z kolei dla o. Bocheńskiego naród to zbiorowość określona przez swój stosunek do pewnych specyficznych wartości narodowych, które tworzą jego kulturę. Zatem dążenie do jej zachowania, obrony i rozwoju, to wspólne zadanie wszystkich członków narodu. Jedyną zaś prawdziwą kulturą był katolicyzm.<sup>77</sup> Dla Czesława Strzeszewskiego tym spoiwem rysowała się wspólna przeszłość, tak wielka, aby rodzić dumę narodową. Z wspólnej przeszłości rodziła się mowa ojczysta, wspólne obyczaje, podległe jednak lokalnemu kolorytowi. Wreszcie ważnym narzędziem narodowej jedności była także wspólność religii, szczególnie widoczna w przypadku narodu polskiego. Na podłożu wspólnej kultury, języka, obyczajów, zwyczajów i religii wyrastała jedność kulturalna narodu. Powstawał polski naród katolicki, który zdaniem sympatyzującego z endecją „Małego Dziennika” /1936 r./ *„jest jedną wielką rodziną i węzły krwi, i wspólna wiara, i język i przeszłość cała, i umiłowanie i dążenia – wszystko to nas łączy.”*<sup>78</sup> Odwoływano się do stereotypu „Polaka-katolika”.

Rozwojowi narodu sprzyjało państwo, uważane wręcz za warunek jego powstania i rozkwitu, choć nie musiało to być państwo narodowe. Ulrich Schrade, oceniając myśl o. Bocheńskiego, dostrzega, że dla niego *„narod to społeczność ludzka walcząca o samoistny byt państwowy.”* Tutaj jednak rysowała się wyraźnie dla ks. Jana Urbana /1923 r./ różnica – naród to głównie czynnik uczuciowy, a państwo racjonalny, naród to wspólnota dobrowolna, państwo przymusowa.

Z kolei dyskutantów z kręgów katolickich dywagujących na temat tego, która wspólnota jest ważniejsza – naród czy państwo, godził o. J. Woroniecki przekonując, iż jedna i druga to *„społeczności naczelne”*, owoc społecznej natury człowieka, choć podobnie jak ks. Urban zwracał uwagę na różnice w kształtowaniu więzi w ramach tych wspólnot. Dla tego wybitnego dominikanina więzi narodowe miały bez porównania

<sup>76</sup> J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza...*, t. I, s. 246.

<sup>77</sup> U. Schrade, *Międzywojenna polska myśl narodowa. Od patriotyzmu do globalizmu*, Kraków 2004, s. 123, 129-135.

<sup>78</sup> *Do Siego Roku!*, MD, nr 1/1936; C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna...*, s. 507-510.

moralnie głębszy charakter od państwowych, silniej oddziaływający na człowieka, a ich porzucenie było znacznie trudniejsze. Stąd charakterystyczna dla personalistycznego nurtu w polskim katolicyzmie wyższość narodu nad państwem, coraz silniej akcentowana w latach 30-tych, w dobie zagrożenia totalizmem państwowym. Dokładnie odwrotna była pożądana relacja dla konserwatywnych kół katolickich, choć motywacja była podobna, tyle, że zagrożenie totalizmem widziano od strony absolutyzacji narodu.

Niewątpliwie rozwój narodu ułatwiało wspólne zamieszkiwanie na odrębnym terytorium, choć nie był to warunek najważniejszy. Z wspólnej historii oraz ideałów wyrastały dążenia narodu oraz ich antagonizm w stosunku do innych nacji, który stawał się podstawą świadomości narodowej. Stąd naród nieustannie tworzył i zmieniał swe oblicze. Jednak wg ks. Urbana /1923 r./ *„każdy naród ma odrębne cechy dzięki swemu rozwojowi umysłowemu, moralnemu i ekonomicznemu, swojej historii i swojej tradycji. Cechy te stają się bardzo skutecznymi wartościami, skoro nasiąkają duchem chrześcijańskim, który jest międzynarodowym, a raczej ponadnarodowym.”*<sup>79</sup> Korespondowało to z tezami o. Bocheńskiego, że katolicyzm jako jedyna prawdziwa kultura przesiąkał specyficznymi cechami narodowymi, by stworzyć jej uniwersalne bogactwo.<sup>80</sup> Tym samym naród nie miał ani charakteru absolutnego, ani swoistego bytu metafizycznego. Jednak pęd ku odrębności narodowej jako taki był naturalny i do zaakceptowania przez Kościół.

Skoro istnienie narodów wywodzono z prawa naturalnego, wówczas oczywistym była ich podległość moralności chrześcijańskiej. Naród nie mógł istnieć sam dla siebie, lecz powinien podlegać swemu Stwórcy. Wg środowiska „Odrodzenia” /1930 r./: *„Naród i Bóg nie stoją na jednej płaszczyźnie, żadną miarą nie są dobrami współrzednymi, że porządek przyrodzony, objawiający się w narodzie, musi być poddany, podporządkowany Bożemu porządkowi nadprzyrodzonemu.”* Jednak z nawiązania do tego, że naród był formą społeczeństwa, organiczną wspólnotą, wyciągano także wnioski, iż naród to organizm moralny, zespolony solidarnością społeczną. Często uważano naród za

<sup>79</sup> J. Urban, *Nacjonalizm. Jego uprawnienia i etyczne granice*, Kraków 1923; H. Doria-Dernałowicz, *Braterstwo katolickie*, „Prąd”, nr 7-8/1931; J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza...*, t. I, s. 199-201, 247; R. Michalski, *Chrześcijańska wizja...*, s. 80; U. Schrade, *Międzywojenna polska...*, s. 126.

<sup>80</sup> U. Schrade, *Międzywojenna polska...*, s. 136.

rozszerzoną rodzinę, stojącą między rodziną biologiczną a ludzkością. Pomiędzy narodem a ludzkością nie było rzeczywistych sprzeczności, albowiem to stosunek części do całości. Lecz dla katolika ideałem nie mógł być kosmopolityzm. Ludzkość wynikała z harmonijnego współzycia narodów świata, acz nie pozbawionego konfliktów i rywalizacji, byle nie łamały one zasad moralności chrześcijańskiej, nie prowadziły do gwałtu i nienawiści między narodami.<sup>81</sup>

Do tej wizji narodu najbardziej w swoich poglądach zbliżała się chadecja. Dla niej także narody miały charakter historyczny, wynikający z ewolucji społeczeństw opartej o prawo naturalne. Ks. Aleksander Wóycicki w 1926 r. pisał: *„Naród nie jest jakimś bytem tylko w myśli naszej będącym, jakimś nieuchwytnym jestestwem, ale jest on bytem zupełnie rzeczywistym, prawdziwym. Rodzi się on, jak i człowiek poszczególne, rozwija się wedle praw przyrodzonych, przechodzi lata zdrowia, ale i choroby, podnosi się i znowu upada, jednym słowem naród jest ciałem odrębnym wprawdzie od ciał innych, ale jest tym wielkim ciałem zbiorowym, które żyje, ma swe cele, pragnienia, działalność i przeznaczenie na ziemi. Jest on więc, jak i każdy człowiek, jak każda rodzina, tworem Bożym, powołanym do życia i utrzymywany przy życiu przez Boga. A przeto i naród, podobnie jak człowiek, powinien oddawać cześć Bogu, tym więcej, że właśnie na religii jako na pierwszej podwalinie wspiera się ten potężny gmach, który nazywamy narodem.”*<sup>82</sup>

Naród był wg Wojciecha Korfantego /1937 r./ *„najdoskonalszą wspólnotą doczesną”*, a wola Boga nadawała narodom do spełnienia określoną misję. Stąd ich oczywista podległość Bogu oraz jego moralności. Zresztą im większy wpływ miała religia na dany naród, tym był on bardziej moralny.<sup>83</sup>

W kręgu chadecckim widziano naród polski jako wspólnotę pokoleń, łączącą teraźniejszość z przeszłością, którą ożywiał dynamiczny i stale formujący się duch narodowy. Jego istotą w przypadku Polski było

---

<sup>81</sup> J. Urban, Nacjonalizm jego uprawnienia i etyczne granice, Kraków 1923; A. Niesiołowski, Naród a ludzkość, w: Na nowe drogi..., s. 20-22, 25; S. Swieżawski, Nowe sformułowania Deklaracji Ideowej „Odrodzenia”, „Prąd”, nr 2/1930; K. Górski, Wychowanie personalistyczne..., s. 190-192; J. Kruchta, Nowe kierunki..., s. 136-137; A. Wierzbicki, Naród-państwo..., s. 148-149; E. Gellner, Narody i nacjonalizm..., s. 14-16.

<sup>82</sup> A. Wóycicki, Chrześcijański ruch robotniczy..., s. 160-161; Idem, Religia a naród, „Prąd”, nr 5/1926.

<sup>83</sup> W. Korfanty, Tworzenie i organizacja woli narodu, Pol., nr 4465/1937.

chrześcijaństwo, a tym samym religia katolicka stawała się narodową i polską, nie przestając równocześnie być powszechną.<sup>84</sup> Dla chadecji naród był także tworem duchowym, dobrowolnym, z kluczową rolą świadomości narodowej, wyrazem społecznej natury człowieka i stał ponad państwem. Stąd określenie Eugeniusza Myczki /1937 r./, że naród to organizm moralny, „*to społeczność ludzi wolnych, dążących do rozwoju osobowości przez świadome i dobrowolne podporządkowanie się prawom rozwoju społeczności narodowej.*”<sup>85</sup> Tym samym artykułowano poglądy zbliżone, przynajmniej w tej kwestii, do personalistów, a odmienne od przekonań zachowawczych kół katolickich.

Dla narodowego ruchu robotniczego w latach 20-tych naród opierał się tak na czynnikach materialnych, jak duchowych i te były najważniejsze. Był także całością i organizmem, najwyższą społeczną realnością, wywierającą największy wpływ na wszystkie przejawy życia zbiorowego. Za twórczą i potrzebną uważano rywalizację narodów, ale ograniczoną do podniesienia kultury, świadomości narodowej, ulepszania ustroju społecznego i politycznego, co mobilizowało ludzkie gromady do wysiłków. Tym sposobem przodujące na tym polu narody podnosiły wyżej inne. Wszelako w porównaniu z chadecją czy myślą katolicką dużo mniej eksponowano rolę religii w kształtowaniu narodów, zwłaszcza polskiego, a do tego widziano w ramach narodów jako czynnik postępu walkę klas, limitowaną solidaryzmem narodowym.<sup>86</sup> Z czasem poglądy dominującej części NPR zaczęły się coraz bardziej zbliżać do chadecji.

Warto też prześledzić poglądy na naród bardziej zachowawczych środowisk katolickich. Przykładem takiego spojrzenia są rozważania czołowego działacza Stronnictwa Katolicko-Ludowego /SKL/ Ignacego Czumy /1927 r./. Jego zdaniem naród był także tworem historycznym, dojrzewającym stopniowo, przechodzącym okres niemowlęstwa, kiedy kształtowały się mniejsze społeczności – ród i plemię, z czasem łącząc się na pewnej podstawie, np. wspólny język, tradycja, obyczaje,

---

<sup>84</sup> Tezy programowe Stronnictwa Pracy, Pol., nr 4677/1937.

<sup>85</sup> E. Myczka, Swoistość struktury społecznej i ekonomicznej Polski oraz możliwości jej reformy, w: *Katolicka Myśl Społeczna...*, s. 265-266, 270-271, 274.

<sup>86</sup> Program Narodowej Partii Robotniczej, Kraków 4-6 września 1921 r., w: *Programy partii i stronnictw politycznych...*, s. 135-136; K. Dagnan /K. Dębiec/, *Narodowy ruch robotniczy i jego rola w życiu Polski i proletariatu polskiego*, Warszawa 1922, s. 12; Idem, *Nowe drogi narodowo-społecznego rozwoju*, Warszawa 1925, s. 13-15, 18-19, 22-25, 33-36.



terytorium w naród. Naród jako forma bytu człowieka był owocem Bożej Opatrzności, stąd Kościół miał do tego zjawiska stosunek pozytywny, ale historia знаła tak narody kwitnące, jak wymarłe. Zatem naród nie może być wieczny, stale ulega zmianom. On również dostrzegał kluczową rolę religii katolickiej w formowaniu narodu polskiego. Wreszcie też był zdania, że naród i państwo to społeczności najwyższe w swoim zakresie, niezbędne dla prawidłowego rozwoju człowieka.<sup>87</sup>

Natomiast sporo wątków odmiennych od prezentowanych wyżej zawierały deklaracje większości konserwatystów. Posługiwali się oni pojęciem narodu jako wiecznego w sensie ziemskim oraz Bożego i naturalnego tworu generacji przeszłych, obecnych i przyszłych w postaci organizmu, którego części były nierozzerwalnie ze sobą zrośnięte i od siebie zależne. Jego historyczna ewolucja kształtowała się z organicznych procesów, a nie z jakichś racjonalnych teorii. Naród to „*historyczna-polityczna indywidualność*”, w której genezie kluczową rolę odgrywało państwo. Z prymatu prawa Bożego wynikała dla nich personifikacja narodu, nie biologiczna, lecz duchowa, prymat instynktów, emocji, przesądów, doświadczeń. Pojawiały się głosy widzące w narodzie cel metafizyczny, traktujące go jako ideę.<sup>88</sup>

Ta ostatnia teza mogła budzić wątpliwości z katolickiego punktu widzenia, bo Bóg stworzył bezpośrednio tylko człowieka, a nie narody. Poza tym ignorowała wybór jednostki ludzkiej, gdyż z tak rozumianego narodu nie można się było wyłamać, istniał on przed jednostką jako dana człowiekowi rzeczywistość. Naród konserwatyści rysowali często jako rozszerzoną przez rozrost czy asymilację rodzinę. Oni także widzieli kluczową rolę katolicyzmu w narodzinach i trwaniu polskiego narodu. Źródłem jego siły była moralność, w polskim przypadku – moralność katolicka. Tym samym eksponowali prymat czynników duchowych, religijnych oraz tradycji w narodzinach i trwaniu narodu. Były one zasadniczym komponentem polskiej świadomości narodowej, która rodziła się powoli przez wieki.<sup>89</sup>

---

<sup>87</sup> I. Czuma, „Kościół, naród i państwo”, Kraków 1927, s. 18-52; R. Michalski, Chrześcijańska wizja..., s. 81.

<sup>88</sup> K. Grzybowski, Ojczyzna-naród-państwo, wyd. 2, Warszawa 1977, s. 160-164; M. Jaskólski, Kaduceus Polski..., s. 119; W. Mich, Myśl polityczna..., s. 12-13; B. Szlachta, Z dziejów polskiego..., s. 57; W. L. Jaworski, Notatki..., s. 52-53.

<sup>89</sup> Polska Organizacja Zachowawczej Pracy Państwowej – deklaracja, „Słowo”, nr 43/1927; Po wiekach pięciu, DP, nr 156/1927; Ideały europejskie, „Czas”, nr 64/1937; S. Estreicher, Konserwatyzm, Kraków 1928, s. 14-15; E. Dubanowicz, Ku stałemu

Naród to dla nich organizm oparty o zasady hierarchii, zespolony solidarnością społeczną. Wszelako charakterystyczne dla większości konserwatystów było stawianie państwa przed narodem, czy nawet przeciwstawianie sobie tych społeczności. To państwo tworzyło naród, głównie jako związek polityczny i kulturowy, a nie etniczny. Dla innych naród był tylko podbudowaniem państwa.<sup>90</sup>

Siłą rzeczy najwięcej uwagi problemowi narodu poświęcał obóz narodowy oraz jego odpryski, dla których stanowiło to rdzeń ideologii oraz systemu wartości. W jego ramach powstało wiele rozmaitych definicji narodu – od związku etnicznego, rasowego aż po naród polityczny.<sup>91</sup> Jednak w ND nie powstała ani jednorodna, ani przyjęta przez wszystkich definicja narodu. Do tego ocenę utrudnia ewolucja, którą odbyła endecja w relacji do religii i Kościoła katolickiego. Początkowy raczej indyferentny, czasem niechętny stosunek w okresie do połowy lat 20-tych, zastępowało coraz silniejsze przesycaenie nacjonalizmu katolicyzmem, szczególnie mocno zaznaczone w młodej generacji narodowców. Nie dotyczyło to jednak całego środowiska.<sup>92</sup>

Jako sprzeczne z katolicyzmem uznać wypada te rozumienia narodu, które odwoływały się do biologizmu, pozytywizmu, psychologizmu czy eksponowały kryteria etniczne albo rasowe. Deprecjonowały tym samym rolę czynników duchowych z religią na czele.<sup>93</sup> Jednak

ustrojowi państwa polskiego, Warszawa 1936, s. 109, 137-145; K. Fudakowski, *Moje wspomnienia 1892-1932*, BO, Rkps, sygn. 13158/II, s. 4-5, 95, 206.

<sup>90</sup> S. Cat-Mackiewicz, *Teksty*, oprac. J. Jaruzelski, Warszawa 1990, s. 128; M. Jaskólski, *Kaduceus Polski...*, s. 118-119.

<sup>91</sup> Szereg definicji narodu zamieszcza np. E. Maj, *Związek Ludowo-Narodowy 1919-1928. Studium z dziejów polskiej myśli politycznej*, Lublin 2000, s. 162-170; K. Kawalec, *Narodowa Demokracja wobec...*, s. 23.

<sup>92</sup> B. Wasiutyński, *Punkt wyjścia*, KP, nr 117/1936; S. Kozicki, *Historia Ligi Narodowej 1887-1907*, BO, Dział Rękopisów, sygn. 13200/II, cz. V, p. II, s. 18-23. Trafne wydaje się rozróżnienie B. Grotta /Chrześcijańskie i świeckie inspiracje w doktrynach nacjonalizmu polskiego, „Przegląd Humanistyczny”, nr 4/1994, s. 79/, że europejskie ruchy i doktryny nacjonalistyczne prezentowały trzy zasadnicze linie stosunku do religii: 1/ kształtując się pod wpływem, koncepcji świeckich, uznawały religię i kościoły jako realny fakt społeczny i polityczny, ale bez uwzględnienia w swoich ideach zaleceń np. katolicyzmu; 2/ szukające uzasadnienia swoich twierdzeń w wartościach religijnych czy nauczaniu kościołów; 3/ kwestionujące chrześcijaństwo, albo nawet go odrzucające, by zwrócić się ku koncepcjom neopogańskim. Niewątpliwie wszystkie te trzy nurty występowały w nacjonalizmie polskim, ale rzeczą dyskusyjną, jest skala ich wpływów, popularności, wzajemnych relacji itd.

<sup>93</sup> Tak wypada oceniać rozważania o narodzie R. Rybarskiego, *Naród, jednostka i klasa*, Warszawa 1926, s. 133-209. Sporo definicji z tego kręgu przytacza E. Maj, *Związek*

większość „starych” narodowców eksponowała naród jako twór duchowy, spojony irracjonalną więzią narodową, podstawą świadomości narodowej. Zwracano też uwagę na rolę czynników materialnych /np. Stanisław Grabski – 1929 r./ „Starzy” widzieli w nim raczej efekt historycznej ewolucji, najdoskonalszą wspólnotę ludzką, ale ulegającą zmianom. Miejsce w niej religii było przedmiotem dyskusji, a w każdym razie rosło w miarę umacniania związków obozu narodowego z katolicyzmem, co było szczególnie widoczne wśród młodej generacji nacjonalistów. Ewolucję w tym kierunku wytyczyły w połowie lat 20-tych poglądy lidera endecji.<sup>94</sup>

Dla „młodych” rodowód narodu polskiego oraz jego przyszłość była już nieodłącznie związana z katolicyzmem, narody stawały się dziełem Bożym. Naród został wkomponowany w całokształt celów religijnych. Tym samym jego życie posiadało swoją celowość i misję. Siłą narodu stawała się moralność. Stąd mocniejsze akcentowanie narodu jako organicznej wspólnoty moralnej oraz politycznej. W latach 30-tych też zaczęto widzieć go jako rozszerzoną rodzinę, pośredniczącą między rodziną a ludzkością. „Młodzi” postrzegali też naród jako ciąg pokoleń, w sposób podobny do myśli konserwatywnej, ale z dużo mniej nabożnym stosunkiem do tradycji.<sup>95</sup> Wszelako w żadnym z nurtów myśli politycznej nie występował tak ostentacyjny kult narodu, czy nawet próby jego deifikacji albo mistyfikacji. Absolutyzacja narodu zresztą występowała raczej niezależnie od deklarowanych związków z katolicyzmem.<sup>96</sup>

---

Ludowo-Narodowy..., s. 162-170; K. Kawalec, Narodowa Demokracja wobec..., s. 54-60.

<sup>94</sup> R. Dmowski, Pisma, t. IX, Częstochowa 1939, s. 40-45, 153; K. Grzybowski, Ojczyzna-naród-państwo..., s. 174-175; S. Grabski, Państwo narodowe, Lwów 1929, s. 97-99; 102, 115-122; Idem, Ku lepszej Polsce, Warszawa 1938, s. 132-133; J. Bartoszewicz, Zagadnienia polityki polskiej, Warszawa 1929, s. 16-17.

<sup>95</sup> A. Doboszyński, Gospodarka narodowa, wyd. 2, Warszawa 1936, s. 262-264; Z. Wojciechowski, Pełnia racji ideowej podstawą zjednoczenia, Poznań 1939, s. 30-31, 51-53, 74-75, 82-83, 136; J. Giertych, Nacjonalizm chrześcijański, Stuttgart 1948, s. 15-27, 36-43.

<sup>96</sup> Takie wrażenie robiła choćby myśl młodych nacjonalistów czy narodowych radykałów: H. Eysymontt, Ideał historyczny nowej cywilizacji, MN, nr 16/1936; J. Dobraczyński, Obowiązek antysemityzmu, ibidem, nr 6/1938; B. Piasecki, Duch czasów nowych a Ruch Młodych, Warszawa 1935, s. 36-38; S. Cimoszyński, Droga człowieka do Boga – praca dla Narodu, F., nr 8/1937; W. Kwasięborski, Podstawy narodowego poglądu na świat, Warszawa 1937, s. 14-29.

#### 2.4. Poglądy na relację między jednostką a narodem.

Koniecznym też trzeba przywołać rozważania dotyczące relacji jednostka-naród, co wymaga nawiązania do problematyki nacjonalizmu. To ostatnie pojęcie było przedmiotem żąrtwych kontrowersji w okresie międzywojennym. Niewątpliwie omawiane nurty myśli politycznej łączył antyindywidualizm, ale przejawiający się w rozmaitych formach i natężeniu. Wynikały one z tego, że w istocie całe dzieje człowieka można rozpatrywać jako nieustanne napięcie między jednostką a zbiorowością.<sup>97</sup>

Podobnie jak pojęcie narodu, tak i nacjonalizm były w myśli katolickiej przedmiotem rozlicznych sprzecznych ocen wynikających z prób ich konkretyzacji.<sup>98</sup> Na opinię o nacjonalizmie wpływała z reguły obserwacja jego polskiego wydania, utożsamianego zazwyczaj z obozem narodowym, ale też poglądy, aktywność oraz relacja wobec katolicyzmu ze strony innych nacjonalizmów. Stąd można dostrzec wyraźne natężenie wypowiedzi o nacjonalizmie w latach 30-tych, na fali narastających ekstremistycznych nacjonalizmów faszystowskich. Na tym tle polski nacjonalizm, ostentacyjnie epatujący swym katolicyzmem, zaczął budzić coraz więcej sympatii.

<sup>97</sup> Podobna była np. teza wybitnego prawnika związanego z konserwatystami Władysława Leopolda Jaworskiego, dla którego cała historia to nieustanne ścieranie się dwóch postaw społecznych – indywidualizmu i uniwersalizmu: M. Jaskólski, Kaduceus Polski..., s. 46-47.

<sup>98</sup> Mocno niechętny nacjonalizmowi jako sprzecznemu z katolicyzmem był ks. A. Szymański /Bezskuteczność statolatryzmu i nacjonalizmu, w: Postawa katolicka..., s. 113, 118-120/. Trochę inną postawę, zapewne bardziej rozpowszechnioną wśród polskiego kleru, prezentował ks. J. Urban w 1923 r., dla którego nacjonalizm to specyficzny patriotyzm, którego podmiotem był naród. Jako taki był zdrowy pod warunkiem, że jego granicą stawała się moralność katolicka oraz odrzucenie istnienia jakiejś odrębnej etyki narodowej /Nacjonalizm, jego uprawnienia i etyczne granice, Kraków 1923/. W tym samym nurcie można umieścić inną wypowiedź z 1928 r. Zdaniem autora publikacji w „Przeglądzie Katolickim” istniały dwa zasadniczo różne pojęcia nacjonalizmu: 1/ nacjonalizm jako pewne prawo socjologiczne rządzące współżyciem ludzi; 2/ nacjonalizm jako teoria rozumowania etycznego. Nacjonalizm w pierwszym wydaniu polegał na dążeniu do stworzenia państwa narodowego i jako taki był poza oceną etyki chrześcijańskiej. Natomiast w drugim rozumieniu jako sprzeczny z chrześcijaństwem oceniał drastyczne brzmienie tej tezy, że godziwość wszelkich czynów ludzkich polega na ich zgodności z interesem narodu. Zazwyczaj towarzyszyło temu wyodrębnienie etyki narodowej, będącej uzurpacją wobec monopolu etyki chrześcijańskiej. Jedyną miarą postępowania jest zawsze moralność katolicka, a nie jakaś etyka narodowa. Jeśli stanowiło to podstawę miłości do ojczyzny to nazywał to uczucie zdrowym patriotyzmem, akceptowanym przez Kościół /W. W., Stosunek katolików do nacjonalizmu, PK, nr 14-15/1928/.

Najważniejszą wartością dla chrześcijaństwa była osoba ludzka, a tym samym naród miał służyć jej osobowemu doskonaleniu na drodze do wieczności, szerzeniu religii katolickiej, a miłość ojczyzny musiała być funkcją miłości do Boga oraz bliźniego. Miłość taka mogła mieć swoje stopniowanie, lecz na końcu tego łańcucha nie mogła pojawić się nienawiść. Stąd dobrowolność i naturalność akcesu do narodu, który miał zapewnić człowiekowi szczęście i dobrobyt w wymiarze ziemskim, drogą zgodnego współżycia i współpracy z ludźmi tej samej krwi, języka, kultury, religii itd. Tym samym odrzucano kosmopolityzm. Istotą narodowego współżycia winien być solidaryzm chrześcijański, odrzucenie tak indywidualizmu, jak kolektywizmu. Kluczowe było tutaj przekonanie jednostki o współzależności własnego rozwoju od dobra środowiska, w którym żyje, o jego wsparciu i pomocy oraz niezbędności dla osiągnięcia najwyższego rozwoju moralnego w życiu doczesnym, by mógł sięgnąć po zbawienie. Wyrażały to słowa ks. Józefa Pastuszki /1926 r./, że *„wszystko, czym naród żyje i co wytwarza, dąży do dobra jednostki.”*<sup>99</sup>

Formowane przez naród obyczaje regulują zachowania człowieka w różnych sytuacjach życiowych, dostarczają pewnej ilości zasad moralnych o znacznie większej sile oddziaływania niż prawa państwowe, wiążąc go w jedną całość z otoczeniem. Zatem pod względem moralnym współżycie narodowe daje jednostce więcej niż życie państwowe. Tylko w takich okolicznościach dobro narodu mogło być najwyższym celem ziemskim każdej jednostki, ale pod niezbywalnym warunkiem podległości moralności chrześcijańskiej, zasadom sprawiedliwości i miłości. Dążenie do rozwoju osobowości w ramach narodu wiązało się z dążeniami do utrwalania, jednoczenia oraz rozbudowy społeczności narodowej. Wtedy wolność jednostki nie polegała na robieniu tego co możliwe, lecz na swobodzie wyboru dróg dla dobra powszechnego w odpowiedzialności za los narodu. Ta odpowiedzialność wymagała podporządkowania się dobru narodu, ale spontanicznego i dobrowolnego. Wtedy naród staje się organiczną wspólnotą moralną ludzi wolnych.

W tej sekwencji Kościół dostrzegał wielkie walory moralne i twórcze idei narodowej /Stanisław Hubert – 1921 r./, *„gdy społeczeństwo się nią świadomie przejmie i kieruje, staje się źródłem jego potęgi. Tkwią w niej bowiem potężne siły organizacyjne i moralne. /.../ Zespalaając zaś jednostkę z całością społeczną, nie zacierają jej indywidualności, owszem*

<sup>99</sup> J. Pastuszka, Nacjonalizm a religia, „Prąd”, nr 11-12/1926.

*rozbudza ją i innymi wartościami zapładnia, pogłębia i wzbogaca. /.../ Zbiorowość będąca narodem kieruje się również najśluszej względem na swe dobro. Dobru temu jako wyższemu – winna jednostka podporządkować wzgląd na swe dobro indywidualne.”* Naród wymusza dyscyplinę i podporządkowanie się celom wyższym niż egoizm jednostki. Towarzyszyło temu wyraźne zastrzeżenie /1921 r./, iż „*dobro narodu jest naszym najwyższym celem, ale tylko w stosunku do innych celów ziemskich, nie może być przeto, nie będąc celem najwyższym bezwzględnie, miarą dla odróżniania dobrego złego.*”<sup>100</sup>

Tym samym zasady życia społecznego przenoszono na naród, jako specyficzny twór społecznej ewolucji. Stąd wykluczano egoizm narodowy i szowinizm czy prymat dobra narodu w postaci odrębnej etyki narodowej, normującej stosunki między jednostką a narodem. Osoba ludzka nie może być narzędziem dla żadnych narodowych celów, bo to sprzeczne z katolicyzmem. Człowiek był bowiem i starszy, i ważniejszy od narodu, a w całym swoim życiu winien się kierować tylko jedną moralnością chrześcijańską, a nie tzw. dualizmem etycznym. Podobnie w relacjach między narodami nacjonalizm nie powinien wieść do gwałtu, nienawiści czy poniżenia, co nie wykluczało rywalizacji narodów. W tym obszarze widać najpoważniejszy błąd ideologii nacjonalistycznej, gdyż słusznie wzywało się jednostkę do ograniczenia swego egoizmu w imię dobra narodu, lecz brakowało hasła ograniczającego egoizm narodów.

Wielu, zwłaszcza ze starszej generacji myślicieli katolickich, uważało nacjonalizm za najgroźniejszą herezję XX w., której istotę stanowił antropocentryzm w przeciwieństwie do teocentryzmu katolickiego. Przyczyną była błędna hierarchia wartości, petryfikująca prymat dóbr doczesnych i materialnych nad duchowymi. Ks. J. Pastuszka /1926 r./ nazywał to zwyrodniałą formą humanizmu totalistycznego, fałszywym rozumieniem wolności, której celem staje się człowiek kolektywny, zatracający swą wolność, np. na rzecz narodu.<sup>101</sup>

<sup>100</sup> S. Hubert, Nacjonalizm, „Prąd”, nr 1/1923; J. Urban, Ku uzdrowieniu polskiego nacjonalizmu, PP, t. 175/1927; K. Górski, Wychowanie personalistyczne..., s. 205-207; J. Woroniecki, Katolicka etyka wychowawcza..., t. I, s. 201, 246-247.

<sup>101</sup> J. Woroniecki, Rola czynników moralnych w społecznym życiu ziemian, w: Zadania i obowiązki ziemiaństwa, Warszawa 1921, s. 24-26; J. Urban, Nacjonalizm jego uprawnienia i etyczne granice, Kraków 1923, L. Caro, Ku nowej..., s. 19, 24; Idem, Myśli Japończyka o Polsce, Lwów-Warszawa-Kraków 1927, s. 94-95; J. Bilezewski, Listy pasterskie, kazania i mowy okolicznościowe, t. III, Lwów 1924, s. 362; M. Osowicki, Polski katolicyzm i jego niebezpieczeństwo, „Pro Christo”, nr 10/1926; H.

W stosunku do polskiego nacjonalizmu można dostrzec wśród myślicieli katolickich kilka nurtów. Dosadnie określał je w 1926 r. ks. Marian Osowicki na łamach „Pro Christo”. Jeden z nich nazywał unaradawianiem katolicyzmu, a drugi ewangelizowaniem nacjonalizmu. Ten pierwszy uważał nacjonalizm za kierunek generalnie zdrowy, zgodny z zasadami wiary i moralności, choć niewolny od błędów i wypaczeń w tym zakresie, które należało wyleczyć. Drugie stanowisko, nasilające się zwłaszcza w latach 30-tych, wobec nacjonalizmu „młodych”, choć mniej donośne i popularne od pierwszego, to potraktowanie polskiego nacjonalizmu nie jako podpory katolicyzmu, lecz terenu niezbędnej głębokiej pracy misyjnej, która powinna go oczyścić z patologicznego spojrzenia na wiarę.<sup>102</sup> Jednak granice między tymi poglądami były płynne, czego dowodem choćby ewolucja w drugiej połowie lat 30-tych wspomnianego już tutaj „Pro Christo”, ale pod inną redakcją, ku „młodym” nacjonalistom, czy nawet narodowym radykałom. Podobną zmianę optyki przeżyła redakcja lwowskiej „Gazety Kościelnej.”

Dużo bardziej powszechny wśród kleru sposób myślenia o polskim nacjonalizmie wyrażał najlepiej ks. J. Urban w 1923 r. Wierzył on bowiem w nasycenie polskiego nacjonalizmu katolicyzmem. *„Jeśli w tych granicach się [nacjonalizm] utrzyma, będzie czynnikiem wprost błogosławionym: w tej mierze, w jakiej je przekroczy będzie narzędziem dziejowego rozstroju. Kościół katolicki czeka i społeczeństwo katolickie czeka, którą drogę nacjonalizm obierze, by ustalić swoje na jego dążenia poglądy i zająć względem niego określone stanowisko. Wszyscy jednak, którym dobro narodu i ludzkości leży na sercu, pragną z głębi duszy, by obrał tę drogę, na której mógłby być potężnym sprzymierzeńcem w walce o Królestwo Boże, a sobie samemu zabezpieczyć prawdziwe i stałe triumfy.”* Wtedy każdy Polak mógł zostać głębokim i czynnym katolikiem, ale przy odrzuceniu stereotypu „Polaka-katolika” propagowanego przez endecję, bo *„możliwym jest wprawdzie i bardzo*

---

Przeździecki, Listy pasterskie i przemówienia 1918-1928, Siedlce 1928, s. 341, 353; A. Klisiewicz, Nacjonalizm jako doktryna i środek uzdrowienia państwowości współczesnej, PP, t. 179/1928; T. Szteyner, Uniwersalizm Kościoła i myśli katolickiej, „Prąd”, nr 6/1932; P. Tochowicz, Zasady wychowawcze nacjonalizmu i politycyzmu, AK, t. 40/1937; E. Myczka, Swoistość struktury społecznej i ekonomicznej Polski oraz możliwości jej reformy, w: Katolicka Myśl Społeczna..., s. 265-266, 270-271, 274; J. Stepa, Kościół współczesny a kryzys wolności, Lwów 1939, s. 15.

<sup>102</sup> M. Osowicki, Polski katolicyzm i jego niebezpieczeństwo, „Pro Christo”, nr 10/1926.

*pożądanym, aby każdy Polak był dobrym katolikiem, ale niemożliwą jest rzeczą uważać każdego katolika za Polaka.*” Przecież „*katolicyzm to coś znacznie szerszego niż polskość*” – przekonywał w 1927 r. Do tych myśli wracał jeszcze wielokrotnie, a jego zdaniem drogę ku związkowi nacjonalizmu z katolicyzmem torowała słynna publikacja Romana Dmowskiego „*Kościół, naród i państwo*” z 1927 r.<sup>103</sup>

Tym samym korzystne dla Kościoła było pozyskanie dla religijnych celów siły narodowego uczucia, nie wspominając już o korzyściach ze współpracy z największą siłą polityczną prawicy – obozem narodowym. Stąd w latach 30-tych ostrożna aprobata tej części myślicieli katolickich dla nacjonalizmu endeckiego. Jednak ks. Urban widział narastającą presję na obóz endecki w latach 30-tych importowanego do Polski nacjonalizmu pogańskiego, który jego zdaniem prowadził do statolatrii i państwa totalnego. Jego zwalczenie było konieczne dla utrzymania przez polski nacjonalizm reputacji katolickiego.<sup>104</sup>

Spora część duchowieństwa nacjonalizm endecki uważała za zasadniczo zgodny z katolicyzmem, i dlatego aktywnie angażowała się w działalność obozu narodowego. Symbolem takiej postawy stali się choćby ks. Kazimierz Lutosławski czy ks. Józef Prądyński, a wśród hierarchów abp Józef Teodorowicz, o czym wspomnę niżej. Zapewne jeszcze większa grupa sympatyzowała z ND, pozostając poza oficjalnymi strukturami ruchu. Symbolem tej współpracy stał się w drugiej połowie lat 30-tych franciszkański „*Mały Dziennik*”.

W 1926 r. dowodem niechęci części kleru do nacjonalizmu endeckiego stawały się słowa wymienionego już ks. Osowickiego: „*Nacjonalizm polski, widząc, że Kościół w Polsce stoi w ścisłej łączności z życiem narodowym, chce Kościół wyzyskać dla celów nacjonalistycznych, lecz w sposób przewrotny, godzący w istotę katolicyzmu. Nacjonalizm polski zaczyna paczyć ideę katolicką i w tym trzeba upatrywać największe niebezpieczeństwo dla katolicyzmu polskiego.*”<sup>105</sup> Dlatego od podobnych sojuszników Kościoła lepsi już jawni wrogowie.<sup>106</sup>

<sup>103</sup> J. Urban, *Nacjonalizm jego uprawnienia i etyczne granice*, Kraków 1923; Idem, *Nacjonalizm katolicki a nacjonalizm wszechpolski*, PP, t. 162/1924; Idem, *Ku uzdrowieniu polskiego nacjonalizmu*, ibidem, t. 175/1927.

<sup>104</sup> J. Urban, *My a bezbożnicy*, PP, t. 207/1935.

<sup>105</sup> M. Osowicki, *Polski katolicyzm i jego niebezpieczeństwo*, „*Pro Christo*”, nr 10/1926; E. Maj, *Związek Ludowo-Narodowy...*, s. 177.

<sup>106</sup> *Drogowskazy ideowe*, „*Prąd*”, nr 8-9-10/1923.



O ile te refleksje odnosiły się do nacjonalizmu „starych” endeków, nastrożającego obiekcje z katolickiego punktu widzenia, to w parę lat później /1934 r./ do tej samej myśli powracał kwartalnik „Verbum”. Adresował ją jednak już do „młodych” narodowców, znacznie mocniej akcentujących swój katolicyzm: *„wszelkie gatunki nacjonalizmu mają szczerze pragnienie zaanektowania katolicyzmu i użycie jego nieocenionej dyscypliny wewnętrznej jako kadr swoich organizacyjnych poczynań.”*<sup>107</sup>

Dla niechętnego nacjonalizmowi endeckiemu ks. A. Szymańskiego w 1933 r. bezwzględny nacjonalizm był jedną z najważniejszych przyczyn powojennej destabilizacji i szerzenia się laicyzmu. Starsza generacja myślicieli katolickich swą niechęć do nacjonalizmu przypisywała także wpływom liberalizmu, materializmu, biologizmu i psychologizmu na nacjonalizm, co było szczególnie widoczne u części „starych” endeków. Do tego walka narodu polskiego z zaborcami, która poniekąd łagodziła krytykę nacjonalizmu z pozycji katolickich, doprowadziła do przekonania dosyć szeroko obecnego wśród mas wiernych, ale też wielu duchownych, o pogodzeniu nacjonalizmu polskiego z katolicyzmem. Ks. Szymański dostrzegał też częstą instrumentalizację religii katolickiej przez narodowców.

Dalej pisał, iż nacjonalizm polski *„twierdzi, że katolicyzm jest religią samowystarczalną, ale zarazem jest on taki polski, iż stanowi istotę polskości, że polskość jest kluczem, otwierającym drogę duszy ludzkiej na przyjęcie wiary katolickiej, że do katolicyzmu można dojść tylko przez narodowość, że katolicyzm jest tylko wtedy żywotny, gdy jego częścią składową jest polskość.”* Tymczasem, jak przekonywał ks. Józef Pastuszka w 1926 r. *„wprawdzie naród to wielka rzecz, ale wartość duszy przewyższa go. /.../ Kościół zapomniałby o swym przeznaczeniu, gdyby jednaką troską otaczał formy zewnętrzne i ich istotę.”*

Wymagało to zdaniem ks. Szymańskiego ostrego i jasnego stanowiska względem nacjonalizmu, który tworzył wrażenie swej zgodności z katolicyzmem, dokonując prawdziwych łamańców ideowych. Dwulicowości tego nacjonalizmu dowodziło choćby potępienie instrumentalizacji roli religii, która była wartością samą w sobie, a nie narzędziem dla jakichś celów narodowych czy państwowych, a z drugiej

---

<sup>107</sup> „Verbum”, nr 2/1934.

nieuznawanie tych encyklik papieskich oraz wskazań Kościoła, które nie odpowiadały rozumieniu racji stanu narodu przez nacjonalizm.<sup>108</sup>

Stąd opór przed sojuszem środowisk katolickich z nacjonalizmem artykułowany wśród personalistów, gdyż dla nich nacjonalizm operował błędną hierarchią wartości, petryfikującą prymat materii i doczesności nad duchem. Dlatego wątpliwości, czy zdolny jest zwalczyć ateizm i materializm, operujące w tej samej przestrzeni wartości.

W tym samym nurcie mieściły się poglądy, które deprecjonowały odwoływanie się nacjonalizmu polskiego do uczuć, emocji, nastawień irracjonalnych. Ks. Szymański w 1933 r. oceniał, że *„nacjonalizm jest potęgą, jako taki czynnik emocjonalny, jako nastawienie i zabarwienie myślenia i działania. Ale jest bezsilny, jako filozoficzna podstawa programu, gdyż nie zawiera w sobie dostatecznej ilości pierwiastków intelektualnych.”*<sup>109</sup> Wynikała tutaj zasadniczą sprzeczność z religijnością katolicką, której podstawą winna być wola i rozum.

Co gorsza chyba nie zdawali sobie z tego sprawy duchowni przychylnie ustosunkowani do nacjonalizmu np. przywołany wyżej ks. J. Urban. Drastycznie wyrażał swoją dezaprobatę dla takich działań o. J. Woroniecki, bo korespondowało to z i tak żywym w narodzie polskim przedkładaniem uczuć nad rozum. Tym samym nacjonalizm osłabiał religijność Polaków, miast jej rzekomo lepiej służyć. Stąd mówienie przez nich raczej o patriotyzmie czy rzadziej o umiarkowanym nacjonalizmie, starannie oddzielanym od przesadnego czy szowinistycznego.<sup>110</sup> Rozwój tego pierwszego był pożądanym ze względu na konieczne przywiązanie Polaków do własnego narodu i państwa.

W 1937 r. program omawianego nurtu polskiego katolicyzmu dobrze oddawały słowa poznańskiej „Kultury”, propagującej *„zdrowy nacjonalizm”*: *„Po to, by wypełnić pojęcie nacjonalizmu treścią katolicką trzeba zmienić w sposób zasadniczy taktykę wobec nacjonalizmu jako aktualnie istniejącego w Polsce ruchu. Trzeba zaprzestać traktowania go jako podpory katolicyzmu i zacząć pojmować jako bardzo ważny teren pracy. Nie będzie to praca misyjna, a raczej*

<sup>108</sup> A. Szymański, Bezskuteczność statolatryzmu i nacjonalizmu, w: Postawa katolicka wobec kryzysu..., s. 116-117; J. Pastuszka, Idea misyjna, PK, nr 52/1926; M. Osowicki, Polski katolicyzm i jego niebezpieczeństwo, „Pro Christo”, nr 10/1926. W tym samym kręgu mieściły się choćby wypowiedzi bpa Henryka Przeździeckiego /Listy pasterskie i przemówienia 1918-1928, Siedlce 1928, s. 341, 353/.

<sup>109</sup> A. Szymański, Bezskuteczność statolatryzmu i nacjonalizmu, w: Postawa katolicka..., s. 118-120.

<sup>110</sup> J. Woroniecki, U podstaw kultury katolickiej..., s. 59-61.

*praca dbalego ogrodnika: pielenie. Trzeba bezlitośnie i konsekwentnie obnażać wszystko to, co w dzisiejszym polskim nacjonalizmie stanowi metody obcych chrystianizmowi ideologii. Kresem tej pracy będzie oczywiście wtopienie się nacjonalizmu jako nieodłącznego atrybutu wielkiego, samodzielnego ruchu katolickiego.*"<sup>111</sup>

Warto też zasygnalizować, że przynajmniej dla części polskich konserwatywnych myślicieli katolickich miłość ojczyzny, patriotyzm był prędeż związany z państwem niż narodem, acz polski przypadek życia narodu bez państwa w dobie zaborów powodował, że większość patriotyzm łączyła z miłością własnego narodu, co w latach 30-tych stało się już regułą. Miłość narodu prowadziła z reguły do antykatolickich wynaturzeń. Dobrze ten sposób myślenia oddawał związany z zachowawcami „mediewalistami” Adolf Klisiewicz w 1928 r. Jego zdaniem nacjonalizm jako egoizm narodowy był sprzeczny z podstawowymi zasadami chrześcijaństwa, a przede wszystkim z dążeniem do uniwersalizmu. Nacjonalizm „zamierza sztucznie wstrzymać proces uniwersalizacji ludzkości przez bezwzględne rozgraniczenie narodów i nadanie im trwałego oblicza drogą podporządkowania jednostki idei i woli nacji. Taki jest podświadomy cel wszelkiego nacjonalizmu.” Człowiek nie może dojść do Boga tylko przez naród, bo po drodze jest jeszcze ludzkość.<sup>112</sup>

Młodsza generacja katolików polskich, związana z nurtem personalistycznym, nie miała już takich obiekcji wobec nacjonalizmu, choć i ona akcentowała, że jej celem jest nacjonalizm chrześcijański, ale nie w wydaniu narodowców, lecz z fundamentem w postaci personalizmu katolickiego. Próbowano zatem zakreślać wyraźną granicę między pożądaną i konieczną formą nacjonalizmu, a jej zwyrodnieniem. Tylko personalizm zabezpieczał godność i wolność człowieka przed jednostronnością i ciasnotą uczuć nacjonalistycznych. Tylko on stanowił chrześcijańską - czyli pozytywną i afirmującą postawę wobec wartości narodowych. Wreszcie taki nacjonalizm byłby konieczną podbudową uniwersalizmu, ale wymagał odrzucenia szowinizmu i egoizmu narodowego, rezygnacji z stosowania siły w relacjach międzynarodowych, lecz pod znamiennym warunkiem, że innym narodom przyznaje się równe prawa jak własnemu, o ile stoją na podobnym stopniu rozwoju oraz warunków życia.

<sup>111</sup> E. Januszkiewicz, Postscriptum, „Kultura”, nr 9/1937.

<sup>112</sup> A. Klisiewicz, Nacjonalizm jako doktryna i środek uzdrowienia państwowości współczesnej, PP, t. 179/1928.

„Odrodzeniowy” wierzyli w możliwość bezkonfliktowego pogodzenia nacjonalizmu i katolicyzmu, gdyż poprzez naród jako główne i naturalne środowisko jednostki człowiek zmierzał do Boga. Nakazem religii była miłość ojczyzny i narodu, ale nad nimi stało prawo Boże. Zatem dla nich znowu takie rozumienie nacjonalizmu nawiązywało w znacznym stopniu do patriotyzmu starszej generacji. Podstawą odrębności narodów była kultura narodowa z decydującym udziałem religii. Tym samym każdy naród i nacjonalizm był inny. Obowiązkiem katolika było szerzyć swoją kulturę narodową, walczyć o swoje prawa, ale bez nienawiści do innych narodów. Celem działalności tych środowisk było rozszerzać tę formę nacjonalizmu na całe społeczeństwo i ratować masy katolickie zainfekowane nacjonalizmem endeckim. Wtedy nacjonalizm w Polsce przyczyni się nie tylko do umocnienia narodu, ale również do wzmocnienia katolicyzmu.

Problem w tym, że polski nacjonalizm był od tego odległy, choć stał bardziej na gruncie chrześcijańskim niż inne europejskie nacjonalizmy, a przyczyna leżała w jego pozachrześcijańskiej genezie i poglądach liderów. Dowodziły tego choćby narastające w latach 30-tych tendencje totalistyczne w obozie narodowym. Agresywny nacjonalizm XX w., połączony z egoizmem narodowym, chętnie podszywał się pod sztandar religijny, ale z ducha kierował się raczej ateizmem. W nim człowiek zostaje jako osobowość i jednostka zdeptyany, w pełni poddany narodowi zajmującemu w hierarchii wartości miejsce Boga.<sup>113</sup> Mimo tego nastawienia w obozie narodowym skrętnie odnotowano w końcu lat 30-tych pewną rehabilitację w środowiskach katolickich pojęcia nacjonalizmu, choć ubolewano nad brakiem refleksji, czy owo pojęcie było jednakowo rozumiane przez wszystkich.<sup>114</sup>

Wydaje się, polskiego Kościoła do nacjonalizmu był ambiwalentny, bo był on równocześnie partnerem i konkurentem. Obawiano się, i słusznie, instrumentalnego traktowania katolicyzmu oraz absolutyzowania narodu. Widziano pozytywne akcentowanie obowiązków jednostki wobec narodu, deklarowane przywiązanie do

---

<sup>113</sup> K. Górski, Rola młodzieży współczesnej, „Droga”, nr 1/1935; Idem, Wychowanie personalistyczne..., s. 205-207; S. Stomma, Poprawiamy reputację jednego wyrazu, „Pax”, nr 10/1936; Idem, Elementy chrześcijańskiego nacjonalizmu, ibidem, nr 2/1938; Deklaracja Ideowa, O., nr 1/1937; Jet /Jerzy Turowicz/, Pana Poniszowe zmartwienia, ibidem, nr 4/1937; J. Gaworski, Kwestia narodowa w wileńskim „Paksie”, PP, nr 2/1985.

<sup>114</sup> K. S. Frycz, Wspólna wiara i wspólna walka, „Warszawski Dziennik Narodowy” /dalej: WDN/, nr 176/1937; Pękają mury nieufności?, ibidem, nr 312/1938.

religii, wrogi stosunek do liberalizmu, masonerii oraz socjalizmu.<sup>115</sup> Warto też przywołać liczne wątki antysemitki /poza tradycyjnymi w myśli Kościoła motywami antyjudaistycznymi/ występujące w rozważaniach myślicieli i publicystów katolickich.

W opozycji do widzenia personalistycznego stały rozważania integralnych nacjonalistów, dla których najważniejszy był naród, a nie osoba ludzka. Co prawda takie głosy nie dominowały w obozie narodowym, ale występowały tam stale, bo to środowisko pluralistyczne.<sup>116</sup>

Niemniej i inne wypowiedzi pokazywały taki obraz, że przynależność do narodu była kwestią urodzenia, a nie wyboru, a tej zależności sam człowiek nie mógł zrzucić do końca życia. Związek człowieka z narodem miał charakter naturalny, z czasem coraz mocniej eksponowano jego duchowy i irracjonalny charakter, choć zazwyczaj nie podawano dokładnie cech psychicznych kwalifikujących człowieka do narodu polskiego.<sup>117</sup> Dobrze wyrażał to jeden ze „starych” narodowców Lucjan Zarzecki /1922 r./: *„Związek jednostki ze społecznością, związek osobowości jednostkowej z osobowością narodu ma charakter irracjonalnych nastawień duchowych, charakter przekonania, wiary.”*<sup>118</sup> Zatem symptomatyczny był brak wolnej woli, zastąpionej instynktem.

Każdy człowiek mógł być członkiem tylko jednego narodu, tak jak wyznawcą tylko jednej religii. Roman Dmowski pisał w 1927 r., że *„naród jako jedyną w świecie naszej cywilizacji postacią bytu społecznego, obowiązki względem narodu są obowiązkami, z których nikomu z jego członków nie wolno się wyłamywać: wszyscy jego synowie winni dla niego pracować i o jego byt walczyć, czynić wysiłki, ażeby podnieść jego wartość jak najwyżej, wydobyć z niego jak największą energię w pracy twórczej i w obronie narodowego bytu.”*<sup>119</sup>

<sup>115</sup> K. Kawalec, *Wizje ustroju państwa...*, s. 25; M. Jagiełło, *Próba rozmowy...*, t. 1, s. 35.

<sup>116</sup> Warto wspomnieć choćby wypowiedzi Ignacego Okszy Grabowskiego np. *Założenia nacjonalizmu całkowitego*, PW, nr 1/1923.

<sup>117</sup> B. Halczak, *Publicystyka narodowo-demokratyczna wobec problemów narodowościowych i etnicznych II Rzeczypospolitej*, Zielona Góra 2000, s. 16-17.

<sup>118</sup> L. Zarzecki, *O zagadnieniach wychowawczych w Polsce współczesnej*, PW, nr 5/1922, nr 10/1922.; Z. Wasilewski, *Dyskusje*, Poznań-Warszawa-Wilno-Lublin, b.r. w., s. 16-17.

<sup>119</sup> R. Dmowski, *Kościół, naród i państwo*, s. 9, <http://romandmowski.republika.pl/dmowknp.htm>.

Naród dla „starych” był dobrem zorganizowanym, dobrem samym przez się, najwyższą wartością etyczną na ziemi. Tymczasem dla katolicyzmu dobro narodu utożsamiane z dobrem ogólnym musiało się liczyć z dobrem jednostkowym, nie miało żadnego bezwzględnego pierwszeństwa, nie było samoistnym i odrębnym dobrem. Wyraźne absolutyzowanie narodu jako kolektywu zazwyczaj wiodło do mistyfikacji obowiązku narodowego, a zarazem do deprecjacji jednostki, do niwelacyjnego poddania jej „woli narodu”, której podlega każda sfera życia. Tym bardziej, że dla endeków naród był warunkiem poskromienia egoizmu jednostki, także drogą przymusu zewnętrznego.

Dobro narodu dla „starych” było najwyższe w zakresie rzeczy ziemskich i stanowiło warunek moralnego zdrowia, rozwoju duchowego i fizycznego człowieka, bez którego byłby niepełną osobą ludzką. Dalej, stanowiło kryterium dobra wspólnego dla wszystkich jego członków, przy pomniejszaniu roli innych więzi społecznych. Naród miał opierać się o solidaryzm narodowy, o zrozumienie nadrzędności dobra narodu, co nie oznaczało wszakże braku konfliktów społecznych wewnątrz niego. Przyczyniały się one nieraz do wzmocnienia jego jedności i siły.

„Starzy” odrzucali pogląd, że jednostka miała prymat nad społeczeństwem, bo jej przyjęcie oznaczałoby zawiązanie społeczeństwa na mocy woli jednostek w postaci umowy społecznej. Naród jako wartość bezwzględna nie mógł być przedmiotem targów, kompromisów, rachunku korzyści ze strony jednostki, a raczej winna ona mu podporządkować swe wszystkie dążenia. Wreszcie dla obozu narodowego oczywisty był prymat narodu nad państwem.<sup>120</sup>

Można zgodzić się z poglądem Krzysztofa Kawalca, że teoretycznie liderzy „starej” endecji wyobrażali sobie równowagę między prerogatywami jednostki i zbiorowości, charakterystyczną dla cywilizacji zachodniej oraz chrześcijaństwa. Tyle, że narastające inklinacje antyliberalne, stała obawa przed wolnością człowieka i demokracją, prowadziły do erozji tej koncepcji, nieuchronnie

---

<sup>120</sup> R. Dmowski, *Pisma*, t. VIII..., s. 268-269; Idem, *Pisma*, t. IX..., s. 80-81; Z. Wasilewski, *O życiu i katastrofach cywilizacji narodowej*, Warszawa 1921, s. 50, 64, 140; Z. Żółtowska, *O etyce...*, s. 9-10; W. Wojdyło, *Koncepcje społeczno-polityczne Stanisława Grabskiego*, Toruń 1993, s. 59-60; J. Kornaś, *Naród i państwo w myśli politycznej Związku Ludowo-Narodowego*, Kraków 1995, s. 41; E. Maj, *Związek Ludowo-Narodowy...*, s. 164-166. Eksponowanie więzi narodowej w formie duchowej pojawiało się nie tylko w polskiej myśli katolickiej czy nacjonalistycznej, ale także socjalistycznej i liberalnej: R. Wapiński, *Świadomość polityczna w Drugiej Rzeczypospolitej*, Łódź 1989, s. 379-380.

przechylając szalę ku bezwzględnemu prymatowi narodu, czego klinicznym przykładem stała się młoda generacja obozu narodowego.<sup>121</sup>

Do tego czołowi reprezentanci starszej generacji obozu narodowego mieli świadomość, że egoizm narodowy niespecjalnie zgadzał się z etyką chrześcijańską, ale też zdaniem Dmowskiego z 1927 r. w krajach katolickich ten spór nie występował jaskrawo, a Kościół widział w nacjonalizmie sojusznika w odrodzeniu ducha narodów, w budzeniu energii narodowej. Wynikało to z przekonania, że upadek narodów katolickich miałyby fatalne następstwa dla roli i wpływu katolicyzmu. Wreszcie katolicyzm stanowił integralną część zagrożonej cywilizacji rzymskiej, do której należała i Polska. Jej obrona była wspólnym celem Kościoła i nacjonalizmu. W tej sytuacji endecy rezygnowali z zasady prymatu egoizmu narodowego, do czego skłonności wykazywała także ukształtowana w atmosferze pozytywizmu starsza generacja ND.

Dlatego reklamowano się, iż nacjonalizm polski odbył pomyślną dla jego katolickości ewolucję poglądów. Zatem harmonijnie godził ideę narodową z katolicką, prawa jednostki z prerogatywami zbiorowości narodowej, choć faktycznie przytępione etyką katolicką zasady egoizmu narodowego funkcjonowały nadal. Na tym tle, np. Dmowski rozróżniał niezbyt zresztą przekonująco nacjonalizm krajów katolickich i protestanckich. Te sygnały skwapliwie odbierano w polskim Kościele, dla którego nacjonalizm był mocnym sojusznikiem w walce z wrogami katolicyzmu: liberalizmem, socjalizmem i komunizmem. W 1925 r. „Kurier Poznański” przekonywał, że *„katolicyzm i nacjonalizm bowiem bronią tych samych podstaw zdrowego życia społecznego i walczą o te same wielkie ideały przeciwko tym, którzy by chcieli zburzyć strukturę narodową społeczeństw cywilizowanych.”* Stąd w 1927 r. dziennik zauważał, iż *„nigdy może jeszcze powiązanie patriotyzmu i religijności nie było tak, jak obecnie, wprost instynktownym nakazem ze stanowiska dobra zarówno narodu polskiego, jak Kościoła katolickiego.”* Ten sojusz zawsze łagodził krytykę nacjonalizmu polskiego. Umacniał też dychotomiczny obraz świata charakterystyczny dla ówczesnego katolicyzmu.<sup>122</sup> Stąd trudności w jednoznacznej ocenie stosunku nacjonalizmu endeckiego do katolicyzmu.

---

<sup>121</sup> K. Kawalec, *Narodowa Demokracja wobec...*, s. 24-26.

<sup>122</sup> (R. P.) /Ryszard Piestrzyński/, *Trzeci Maj*, KP, nr 103/1925; Wskazania, *ibidem*, nr 96/1927; R. Dmowski, *Kościół, naród i państwo*, s. 11, <http://romandmowski.republika.pl/dmowknp.htm>; B. Wasiutyński, *Punkt wyjścia*, KP, nr 117/1936; K. Kawalec, *Narodowa Demokracja wobec...*, s. 24-25, 32-33, 35; *Idem*,

Sporo dla złagodzenia antykatolickiego wydźwięku wielu tez obozu narodowego zrobili związani z nim duchowni /np. ks. K. Lutosławski, czy J. Prądzyński/, którzy dążyli do symbiozy nacjonalizmu z katolicyzmem. Uważali oni nacjonalizm polski za całkowicie zgodny z etyką katolicką, bo przecież zależało mu na wielkości narodu, a tę wielkość dawało moralne oparcie o podstawy religii katolickiej, będącej fundamentem tradycji i ducha narodowego, a tym samym tożsamości narodowej. O wartości narodu decydowały wpierw czynniki moralne z religią katolicką na czele. Taki nacjonalizm nie wkraczał w dziedzinę religii oraz nie traktował jej w sposób instrumentalny. Wzywał każdego człowieka do pracy dla narodu, a równocześnie pragnął harmonii między narodami, byleby nie kosztem narodu polskiego. Odrywając się do tych korzeni nacjonalizm polski popełniłby ideowe samobójstwo. Kościół uznawał i popierał odrębności narodowe, ale pod warunkiem akceptacji przez nacjonalizmy etyki katolickiej i wyzbycia się szowinizmu. Duchowni związani z endecją sygnalizowali pewne ułomności polskiego nacjonalizmu, lecz apelowali do katolików, by się od niego nie odcinali, a prędzej przypilnowali, aby nie stał się antychrześcijański.<sup>123</sup>

Refleksem tej tezy stawało się przekonanie Zofii Żółtowskiej z 1927 r., że nacjonalizm był po prostu pewną postacią moralnej idei chrześcijańskiej, albowiem zdolność do wypełniania swych społecznych i moralnych zobowiązań człowiek mógł czerpać jedynie z religii.<sup>124</sup> Współgrały z tym poglądem zdania z końca 30-tych, iż Kościół był ponadnarodowym i ponadpaństwowym siewcą nauki Chrystusa i nie

---

Wizje ustroju państwa..., s. 18; M. Śliwa, Polska myśl polityczna..., s. 107; M. Jagiełło, Próba rozmowy..., t. 1, s. 97.

<sup>123</sup> J. Prądzyński, Triumf życia i światłości, KP, nr 147/1934; Idem, Triumf cierpienia, prawdy i życia, ibidem, nr 173/1936; F. Błotnicki, Nacjonalizm a katolicyzm /III/, GK, nr 11/1937. Takie poglądy ostro krytykowało środowisko „Odrodzenia”, gdyż utożsamiały one katolicyzm z ciasno pojętym nacjonalizmem: M. Jagiełło, Próba rozmowy..., t. 1, s. 108.

<sup>124</sup> Z. Żółtowska, O etyce..., s. 16-60, 77. W 1933 r. ta sama autorka przekonywała, że *„poczucie narodowe jest dzieckiem chrześcijaństwa i humanistycznego w szerokim słowa znaczeniu, odczuwania i pojmowania życia. Nacjonalizm, pojęty w świetle nauki Kościoła, jest przeniesieniem na punkt polityczny walorów duchowych, wykształconych w duszach chrześcijańskich, jest wyrazem wolności wewnętrznej i zewnętrznej człowieka, przejmującego z pełną świadomością i wolą obowiązki przyrodzone wobec grupy, od której z urodzenia należy.”* /Pacyfizm we Francji a ruch katolicki, MN, nr 27/1933/. Warto zwrócić uwagę na próbę pogodzenia w tej koncepcji chrześcijańskiej dominacji wolnej woli z obiektywnym urodzeniem się człowieka jako członka narodu.



mieścił się w żadnym nacjonalizmie, lecz nacjonalizm polski, jako wykwit ideowy katolickiego narodu mieścił się w Kościele, znajdując w nim najwyższy autorytet religijny, towarzyszący dziejom narodu polskiego. Wynikało to z tezy, że katolicyzm był jeden, ale reakcja nań narodów specyficzna.<sup>125</sup>

Szlak ku takiemu rozumieniu symbiozy nacjonalizmu z katolicyzmem wytyczył w 1927 r. lider endecji pisząc słynne słowa, iż „*katolicyzm nie jest dodatkiem do polskości, zabarwieniem jej na pewien sposób, ale tkwi w jej istocie, w znacznej mierze stanowi jej istotę. Usiłowanie oddzielenia u nas katolicyzmu od polskości, oderwania narodu od religii i Kościoła, jest zniszczeniem samej istoty narodu.*”<sup>126</sup>

Stawianie przez Dmowskiego na równi katolicyzmu i polskości, wątpliwe z pozycji etyki katolickiej, było owocem tak potrzeb politycznych, jak słabej formacji religijnej. Trudno dlatego zgodzić się z tezą K. Kawalca, iż idei Boga i idei narodu nie łączono ze sobą w sposób równorzędny. Zresztą całość rozważań w pracy „*Kościół, naród i państwo*” z 1927 r. widziała prędeż Kościół w sposób charakterystyczny dla początków polskiego nacjonalizmu - jako instytucję narodową. To raczej typowe dla indyferentyzmu religijnego mylenie wiary z kultem, Kościoła jako transcendentnej wspólnoty z instytucją.<sup>127</sup>

Warto też wspomnieć występująca bardziej utylitarną argumentację związku polskiego nacjonalizmu z wiarą katolicką /1923 r./: „*nacjonalizm polski musi iść ręką w rękę z religią, a ponieważ dziewięć dziesiątych Polaków wyznaje katolicyzm – z katolicyzmem.*”<sup>128</sup>

Z kolei Stanisław Grabski odchodził od takiego patrzenia uważając, że miłość ojczyzny wynikała z miłości do Boga, a tylko fundament religijny w postaci etyki katolickiej uchroni polski nacjonalizm przed egoizmem i zwyrodnieniem. Tym samym właściwie z punktu widzenia

<sup>125</sup> List Pasternski, WDN, nr 244/1938; Z. Cybichowski, *Na szlakach nacjonalizmu*, Warszawa 1939, s. 135-139.

<sup>126</sup> R. Dmowski, *Kościół, naród i państwo*, s. 7, <http://romandmowski.republika.pl/dmowknp.htm>; Idem, *Pisma*, t. IX..., s. 153.

<sup>127</sup> K. Kawalec, *Narodowa Demokracja wobec...*, s. 35. Ostrością krytyki hasła „*Bóg i ojczyzna*”, czyli łączenia razem idei Boga i narodu, w obozie katolickim wyróżniał się związany z konserwatystami A. Klisiewicz, który tłumaczył, że głoszenie takiego hasła „*w naszych czasach zawierać musi w sobie albo świadome oszukiwanie siebie, albo hipokryzję.*” *Nacjonalizm jako doktryna i jako środek uzdrowienia państwowości współczesnej*, PP, t. 179/1928.

<sup>128</sup> I. O. Grabowski, *Założenia nacjonalizmu całkowitego*, PW, nr 1/1923.

katolicyzmu została postawiona hierarchia – przód wiara, a z niej miłość do ojczyzny.<sup>129</sup>

Endecja polemizowała z tradycyjnym widzeniem patriotyzmu, charakterystycznym dla konserwatywnych kół katolickich, krytykując go za bierność i egoizm osobisty lub stanowy. Przeciwwstawiała mu dlatego nowoczesny, czynny i twórczy nacjonalizm, choć pod wpływem katolicyzmu oraz wskutek niechęci Dmowskiego do nacjonalizmu jako doktryny politycznej zaczęto używać mniej pejoratywnych określeń jak „patriotyzm czynny”, „ideologia narodowa” itd.<sup>130</sup>

Niewątpliwie przedmiotem sporów z myślą katolicką była kwestia istnienia odrębnej etyki narodowej, która wynikała z przekonania, że naród był najwyższym dobrem na ziemi. Podstawową zatem jej zasadą było nakierowanie wszystkich czynów ludzkich ku dobru narodu, gdy tymczasem ich celem winno być raczej zbawienie.

Między etyką narodową a katolicką wg Z. Wasilewskiego /1927 r./ nie powinno być kolizji, gdy obydwie działały w obrębie swych zadań. Zatem póki konstrukcje i postulaty nacjonalistów dotyczyły tylko porządku ziemskiego, to tworzenie i istnienie etyki narodowej było nie tylko dopuszczalne, lecz wręcz pożądane.<sup>131</sup> Religia katolicka jako powszechna i jednakowa dla wszystkich nie mogła objąć wszystkich przejawów życia. Etyka narodowa zatem winna uzupełniać religię katolicką, a nie kolidować z nią. Widać tutaj także tendencje do zacierania różnic między nacjonalizmem endeckim a katolicyzmem.<sup>132</sup>

Współgrało to z twierdzeniem K. Kawalca, że nacjonalizm polski nie aspirował do tworzenia koncepcji światopoglądowej, ograniczając się do monopolu w sferze politycznej. Tym samym redukował płaszczyznę potencjalnych spiek z Kościołem.<sup>133</sup>

Nie dawały temu wiary niechętnie nacjonalizmowi koła katolickie oskarżając go, że próbuje godzić moralność chrześcijańską z egoizmem narodowym. Na dowód tego przytaczano padające z szeregów „starych”

<sup>129</sup> S. Grabski, Państwo narodowe..., s. 97-99, 102, 115-122; Idem, Ku lepszej Polsce..., s. 132-133; W. Wojdyło, Koncepcje społeczno-polityczne..., s. 60.

<sup>130</sup> E. Maj, Związek Ludowo-Narodowy..., s. 188-189, 191-192.

<sup>131</sup> Z. W. /Zygmunt Wasilewski/, O dobro najwyższe, MN, nr 2/1927.

<sup>132</sup> B. Grott, Religia-Kościół-etyka w ideach i koncepcjach prawicy polskiej. Narodowa Demokracja, Kraków 1993, s. 68-72; S. Kozicki, Historia Ligi Narodowej 1887-1907, BO, Rkps., sygn. 13200/II, cz. V, p. II, s. 18-23. Dużo dla uzgodnienia zasad etyki narodowej z katolicyzmem uczynił ks. Kazimierz Lutosławski: E. Maj, Związek Ludowo-Narodowy..., s. 178.

<sup>133</sup> K. Kawalec, Narodowa Demokracja wobec..., s. 35.

słowa, że trzeba opiekować się Kościołem katolickim, bo jest narodowy, że prymat katolicyzmu nad nacjonalizmem oznaczałby ultramontanizm itd., co dziwnie brzmiało z punktu widzenia katolickiego uniwersalizmu. Logiczne natomiast było z perspektywy uznania narodu za wartość najwyższą, której podporządkowany jest katolicyzm.<sup>134</sup>

Młodsza generacja obozu narodowego dużo wyraźniej akcentowała swój katolicki charakter w odróżnieniu od „starych”, dowodząc wręcz indyferentyzmu religijnego nacjonalizmu polskiego do momentu ukazania się słynnej broszury Dmowskiego. Tadeusz Gluziński z ONR w 1935 r. tłumaczył to wpływem pozytywizmu oraz liberalizmu.<sup>135</sup>

Presja takich oskarżeń wobec „starych” musiała być silna, skoro w 1936 r. Bohdan Wasiutyński tłumaczył, że ruch narodowy pozbył się niezgodnych z etyką katolicką poglądów, że zasady katolickie obejmują jedynie życie prywatne, a dobro narodu było najwyższym celem. Teraz podzielał w pełni pogląd „młodych” np. Jędrzej Giertycha, iż Bóg i naród nie stoją na jednej płaszczyźnie, a zbawienie jest najwyższym celem człowieka, choć droga do niego wiedzie jedynie przez naród, najwyższe dobro ludzkie na ziemi. Stąd Giertych odrzucał skrajny nacjonalizm wiodący do personifikacji narodu, gdyż to typowy pogański pogląd.<sup>136</sup>

Zygmunt Wojciechowski określał co prawda nacjonalizm polski jako spirytualistyczny, przesycony chrześcijaństwem, ale równocześnie tłumiący namiętności i egoizmy jednostki w imię narodu i rodziny. Tylko idea narodowa zdolna była najpełniej podporządkować sobie duszę człowieka, bowiem naród stanowił jej integralny pierwiastek. Dużo silniej akcentowano duchowy, ideowy charakter narodu, wierzone w jego dziejową i cywilizacyjną misję. Człowiek poświęcając się i walcząc dla narodu, to samo czynił wobec Boga, gdyż przecież narody od niego pochodziły. Stosunek jednostki do narodu winien mieć charakter irracjonalny, instynktowny, a rozum wręcz w tym szkodził. Każda czynność człowieka nie była obojętna etycznie z punktu widzenia interesów narodu, a życie wszystkich jego członków winno być zespolone z rytmem życia narodu.<sup>137</sup> Towarzyszyło temu stałe

<sup>134</sup> E. Maj, *Narodowa Demokracja*, w: *Więcej niż Niepodległość...*, s. 140.

<sup>135</sup> T. Gluziński, *Odrodzenie idealizmu politycznego*, Warszawa 1935, s. 19-20.

<sup>136</sup> B. Wasiutyński, *Punkt wyjścia*, KP, nr 117/1936; J. Giertych, *Podstawy moralne*, ibidem, nr 329/1934; Idem, *O wyjście z kryzysu*, Warszawa 1938, s. 15-27, 118-120.

<sup>137</sup> Z. Wojciechowski, *Pełnia racji ideowej...*, s. 30-31, 51-53, 74-75, 82-83, 136.

deprecjonowanie i ośmieszanie obowiązków człowieka względem ludzkości, choć to przecież niezbędny szczebel na drodze do Boga.<sup>138</sup>

Eksponowały ten wątek eksponowane choćby w myśli RNR „prawdy bezwzględne”, w które każdy Polak winien wierzyć, a nie rozumieć: „*Struktura psychiczna narodu polskiego jest podatna kultowi dla praw bezwzględnych, mając jednak silniejszą dyspozycję do wiary w nie, niż do rozumowego ustosunkowania się do ich treści.*”<sup>139</sup> Zatem mieszano tutaj w sposób ostentacyjny, jednaką miarą, i zasady wiary, i nacjonalizmu.

Wizja społeczeństwa /utożsamianego z narodem/ była oparta na koncepcji organicznej, co miało dowodzić jej zgodności z katolicyzmem. Niemniej ten organizm miał dla wielu „młodych” być poddany dominującej władzy państwa, co osobliwie wyglądało na tle deklarowanego katolicyzmu. W prawidłowym ustroju społecznym harmonijnie łączyły się ze sobą instynkty indywidualne oraz społeczne tkwiące w każdym człowieku, a prawdziwy rozkwit osoby ludzkiej następował tylko w społeczeństwie opartym o zasady dyscypliny i harmonii. Pytanie tylko, jak rozumiało się tego rodzaju tezy. Pojawiały się poglądy żywo sprzeczne z chrześcijaństwem, iż społeczeństwo nie jest organizmem, bo to nadużywanie biologicznych analogii, czy ten, że życie nie jest najwyższym dobrem człowieka /tak pisał w 1938 r. Jan Mosdorf/.

Nacjonalizm polski walcząc o prymat narodu, równocześnie wspierał katolicyzm, stąd organiczna łączność idei narodowej z katolicką. I tu jednak „młodzi” zdawali sobie sprawę, że etyka chrześcijańska stoi w konflikcie z etyką dobra narodowego. Przekonywali jednak nieraz, że w polskim nacjonalizmie nie było takiego konfliktu, Wpływ katolicyzmu powodował, że naród polski to naród chrześcijański, który nie pochłaniał jednostki, nie zacierał indywidualnych jej rysów, lecz kształtował jej osobowość. Z drugiej przypisywali zazwyczaj antykatolickie inklinacje nacjonalizmowi starego typu, opartemu o szowinizm i egoizm narodowy, który rychło znalazł się w konflikcie z Kościołem, choć przyciągnął wielu katolików. Tkwił w nim bowiem rdzeń słuszności,

<sup>138</sup> A. Klisiewicz, Nacjonalizm jako doktryna i środek uzdrowienia państwowości współczesnej, PP, t. 179/1928.

<sup>139</sup> S. Cimoszyński, Droga człowieka do Boga – praca dla Narodu, F., nr 8/1937; My chcemy Boga, ibidem, nr 12/1937; W. Kwasięborski, Podstawy narodowego..., s. 14-29; J. Pawski, Polska na tle tendencji totalnych, „Pro Christo”, nr 10/1937.

czyli sprzeciw wobec liberalnego indywidualizmu i egoizmu, gotowość do poświęcenia i ofiar.<sup>140</sup>

„Młodzi” tłumaczyli, że nie było innej drogi do zbawienia, tylko przez służbę narodowi, jak gdyby człowiek był wyłącznie efektem procesu socjalizacji. Działanie na rzecz narodu było moralnym obowiązkiem każdej jednostki ze względu na przykazania religijne oraz dobro doczesne. Degradacji jednostki na rzecz narodu przydawano sankcję religijną. Tymczasem dla tomizmu jednostka stawała się człowiekiem wprawdzie dzięki wierze i swej rozumnej naturze.

Jednak taka argumentacja pozwalała wprowadzić młodym nacjonalistom i narodowym radykałom drastyczną nierówność ludzi, bo mierzona wartością ich pracy dla dobra narodu, jako koniecznego warunku na drodze do zbawienia. Zatem z góry zakładano, że między tymi celami nie było sprzeczności. Pytanie tylko, jak można pogodzić deklarowaną personalistyczną autonomię jednostki z jej pełnym poddaniem narodowi i państwu narodowemu, np. w koncepcji „totalizmu katolickiego” czy generalnie ze znacznie żywszym w tym środowisku ekstremizmem politycznym. Przecież poniewieranie i tłamszenie godności oraz wolności człowieka nie miało nic wspólnego z podstawowymi zasadami etyki chrześcijańskiej.<sup>141</sup>

Zatem także i u „młodych” stale powracały wątki podporządkowania osoby ludzkiej narodowi. Wynikało to z awersji młodego pokolenia nacjonalistów do liberalnej wolności jednostki w ogóle, bo widzieli w niej przyczynę kryzysu kultury oraz upadku więzi narodowej. Tym samym paradoksalnie – starsza generacja obozu narodowego, znacznie słabiej związana z katolicyzmem mniej drastycznie eksponowała

---

<sup>140</sup> A. Doboszyński, *Gospodarka narodowa...*, s. 3-4, 145, 181-182, 262-264; J. Mosdorf, *Wczoraj i jutro*, cz. 2, Warszawa 1938, s. 36-47, 110-111; J. Giertych, *Nacjonalizm chrześcijański...*, s. 15-27, 36-43; B. Grott, *Religia-Kościół-etyka...*, s. 132-133; Idem, *Katolicyzm w doktrynach...*, s. 18. Artykułowane poglądy Mosdorfa wynikały z odrzucania przez młodą generację nacjonalistów wszystkich najważniejszych doktryn XIX w., bo tworzyły one wartości obce nacjonalizmowi.

<sup>141</sup> T. Gluziński, *Odrodzenie idealizmu...*, s. 19-20; B. Piasecki, *Duch czasów nowych...*, s. 9, 36-38, 45-48; S. Cimoszyński, *Droga człowieka do Boga – praca dla Narodu*, F., nr 8/1937; P. Tochowicz, *Zasady wychowawcze nacjonalizmu i politycyzmu*, AK, t. 39/1937; B. Grott, *Nacjonalizm chrześcijański...*, s. 101-102, 106; A. Landau-Czajka, *Naród i państwo w publicystyce polskiej skrajnej prawicy nacjonalistycznej lat 1926-1939*, „Dzieje Najnowsze”, nr 2/1991, s. 62-63.

zależność człowieka od narodu niż młode pokolenie nacjonalistów, nieustannie odwołujące się do katolicyzmu.<sup>142</sup>

Dlatego część „starych”, choć zasadniczo polemizowała z „młodymi” na płaszczyźnie politycznej, uważała to za przesadę, gdyż każdy człowiek miał osobiste nadprzyrodzone cele i nie każde jego działanie musi być podporządkowane narodowi. Stąd pojawiające się w obozie narodowym u schyłku lat 30-tych wątki zagrożenia osoby ludzkiej przez ekstremizm polityczny, łagodzenie ostrego antyliberalnego kursu. Pozwalało to skonstatować np. zerwanie środowiska RNR z nacjonalizmem polskim, który stał na gruncie katolicyzmu, czyli syntezy uniwersalizmu i indywidualizmu.<sup>143</sup>

Jerzy Drobnik próbował stworzyć takie rozumienie, że tylko nacjonalista w wydaniu endeckim może być prawdziwym katolikiem, bo między dobrem narodu a dążeniem do zbawienia nie ma realnej sprzeczności, a jedno zawiera się w drugim. Stąd odrzucanie twierdzenia, że przódą był katolicyzm jako pierwiastek główny i jedyny, a narodowość obok niego to rzecz drugorzędna. Tym samym narodowa realizacja katolicyzmu wspomniana wyżej możliwa była tylko w oparciu o nacjonalizm endecki. Polskość zatem utożsamiano z katolicyzmem, co było nie tylko owocem historii Polski.<sup>144</sup>

Najwięcej jednak uwagi tak wśród „starych”, jak „młodych” poświęcano obowiązkowi człowieka wobec narodu, które ubierano także w religijny kostium, twierdząc wręcz, że mają one wiele wspólnego z obowiązkami religijnymi. Tym samym nie ma między nimi sprzeczności, a wzajem się uzupełniają, co zresztą ponownie nawiązywało do wyżej prezentowanej błędnej tezy o równorzędności katolicyzmu i nacjonalizmu.

<sup>142</sup> K. Kawalec, *Narodowa Demokracja wobec...*, s. 51; R. Wapiński, *Historia polskiej myśli...*, s. 212.

<sup>143</sup> Eta, *Warto się zastanowić...*, MN, nr 20/1937; K. Kawalec, *Narodowa Demokracja wobec...*, s. 49.

<sup>144</sup> J. Drobnik, *Przesilenie współczesnej polityki. Szkice i uwagi*, Poznań 1929, s. 26-27; Idem, *Diariusz*, BN, Rkps., akc. 11953, t. I, s. 160 /zapis z 26 IV 1927 r./; E. Maj, *Religia i Kościół rzymskokatolicki...*, w: *Religia i Kościół rzymskokatolicki...*, s. 61. Jan Stanisław Bystroń tłumaczył to dość przekonująco dodatkowo efektami niskiej świadomości religijnej z jednej strony, z drugiej – zbyt dużym idealizmem i abstrakcyjnością katolicyzmu dla większości jego wyznawców. W efekcie „*Bóg w pojęciu ogromnej większości chrześcijan jest nie tylko przynależny do rasy białej, ale dla wielu jest on związany z tym czy innym narodem. Im głębiej schodzimy do mas ludowych, tym bardziej zakorzenione są podobne zapatrywania.*” J. S. Bystroń, *Megalomania narodowa*, „Przegląd Współczesny”, t. VII/1923.

Jan Rembieliński pisał w 1926 r. wprost, że „*najistotniejsze cechy psychiki nacjonalistycznej: pragnienie życia wiecznego, zdolność do ofiary na rzecz dalekich, poza życie jednostki sięgających celów – to jednocześnie konieczne, najważniejsze elementy psychiki człowieka religijnego. irracjonalnych to przede wszystkim, ta wspólność typu psychicznego jest przyczyną, że w duszy jednostki tak często, w sposób tak naturalny łączy się religijność i nacjonalizm.*”<sup>145</sup> Mówiono dużo o irracjonalnych nastawieniach duchowych, wierze, przekonaniu, o kluczowej roli uczuciowej strony człowieka, której posłuszna była myśl. Uczucia narodowe wynikające nie z instynktu, lecz z rozumu /co lansowały środowiska personalistyczne/ jawiły się dla „młodych” raczej jako efekt wyrachowania, stąd rosnącą podejrzliwość.<sup>146</sup>

Wreszcie katolicyzm w opinii „starych” uczył dyscypliny, ograniczał wybujałą wolność, formował poświęcenie dla narodu. Wracano do tezy o stopniowaniu uczuć względem podmiotów miłości, z których najbliższy był naród, bo w formie ducha zbiorowego przenikał całe życie jednostki. Skoro chrześcijaństwo wymagało od człowieka stałego doskonalenia się duchowego, wyrzeczenia się samego siebie, to najpełniej mógł to zrobić przez naród. Tym samym poczucie narodowe stawało się sojusznikiem chrześcijaństwa, pobudzało do aktywności i czynu. Przecież wiara bez uczynków była martwa, zatem etyka twórczości wobec narodu stawała się nakazem każdego chrześcijanina w sytuacji, kiedy naród miał bezwzględną etyczną i życiową wartość.<sup>147</sup>

Dlatego utożsamiano wiarę z uczuciami i emocjami w sposób zresztą charakterystyczny dla polskiej religijności. Ale nawet i w tej konwencji ks. J. Pastuszka w 1926 r. przypominał, że psychika religijna stała nieporównywalnie wyżej od nacjonalistycznej, stąd nie wystarczy być nacjonalistą, aby stać się dobrym katolikiem.<sup>148</sup>

Osobliwe na tle głoszonej przez katolicyzm miłości bliźniego wyglądał narastający szczególnie wśród młodych nacjonalistów skrajny antysemityzm. Przypisywali oni dlatego wielu kołom katolickim

<sup>145</sup> J. Rembieliński, Nacjonalizm i religia, MN, nr 34/1926; „Religia rasy?”, GW, nr 144/1933; E. Maj, Związek Ludowo-Narodowy /1919-1926/ wobec religii..., s. 500.

<sup>146</sup> A. Landau-Czajka, Naród i państwo w publicystyce..., „Dzieje Najnowsze”, nr 2/1991, s. 67.

<sup>147</sup> L. Zarzecki, O zagadnieniach wychowawczych w Polsce współczesnej, PW, nr 5/1922; nr 10/1922; Idem, Wychowanie narodowe..., s. 28,342, 389-391, 403; Z. Żółtowska, O etyce..., s. 16-60.

<sup>148</sup> J. Pastuszka, Idea misyjna, PK, nr 52/1926; Idem, Nacjonalizm a religia, „Prąd”, nr 11-12/1926.

nadmierną tolerancję wobec obcych etyk, wobec narodu bogobójców itd. Próbowano również dokonywać w związku z tym modyfikacji idei miłości bliźniego, nadużywanej często wobec Żydów, bo nienawiść „*nie jest bynajmniej uczuciem karygodnym ani niechrześcijańskim. Nienawiść zła mianowicie jest uczuciem równie chrześcijańskim jak miłość dobra*” /Stanisław Piasecki/. Taka optyka miała stanowić podstawę nowej krucjaty, bezwzględności i fanatyzmu w walce ze złem. Tym samym nienawiść stawała się czynnikiem pozytywnym, narzędziem mobilizacji narodu polskiego. Jan Dobraczyński z góry zakładał, że przy okazji skrzywdzi się i wielu niewinnych ludzi, ale idei destrukcyjnych nie sposób zwyciężyć bez zwycięstwa nad ludźmi. Towarzyszyła temu dużo mocniej niż wśród grupy starszych liderów endecji eksponowana spiskowa teoria dziejów.<sup>149</sup>

Przed stosowaniem nienawiści w walce ze złem /głównie Żydami/ przestrzegali niektórzy duchowni, choć do tej walki wzywali wszystkich katolików. Nie można stosować niemoralnych metod przeciwnika, bo na tym gruncie chrześcijaństwo zawsze przegra, gdyż sumienia chrześcijańskie nie akceptują użycia dowolnych środków w walce. Walcząc jak wrogowie chrześcijaństwa stajemy się do nich podobni, zdradzamy religię. Nie można ignorować zła, ale też nie sposób go zwalczyć nienawiścią, która tylko burzy. Tylko wzorując się na Chrystusie, na jego miłości nieprzyjaciół, można zwyciężyć, choć to wymaga dużo więcej wysiłku niż prostacka nienawiść. Co prawda miłość chrześcijańska nieraz ludzi rani, ale dla ich dobra.<sup>150</sup> Sprzeciw wobec ostrego w latach 30-tych antysemityzmu narastał też w Kościele, ale przy zachowaniu własnego wielowiekowego antyjudajizmu.<sup>151</sup> W takich poglądach endecji można się dopatrzeć pogardy dla człowieka, deprecjacji osoby ludzkiej, co nie było godne chrześcijanina.

Towarzyszyły temu próby zmonopolizowania katolicyzmu na rzecz jednego obozu politycznego, a nawet wręcz wykorzystania religii dla celów politycznych /czynione tak przez „starych”, jak „młodych”/. Typowa była ocena Karola Stojanowskiego z 1936 r., że obóz narodowy

<sup>149</sup> S. Piasecki, Sąd na wieki XVII-tym, PM, nr 18/1939; J. Dobraczyński, Pochwała średniowiecza, MN, nr 34/1936; Idem, Nieistniejące konflikty, PM, nr 28/1937; J. Giertych, O wyjście z kryzysu..., s. 118-119.

<sup>150</sup> J. Woroniecki, U podstaw kultury..., s. 204-210; A. Hlond, O katolickie zasady moralne..., s. 11.

<sup>151</sup> M. Horoszewicz, Kościół wobec międzywojennego antysemityzmu, PP, nr 2/1999.



ze względu na swoją politykę oraz skład osobowy był „wprost ostoją i awangardą katolicyzmu w Polsce.”<sup>152</sup>

Taka postawa stawała się symptomatyczna także dla innych nurtów myśli politycznej odwołujących się do katolicyzmu, ale nacjonałiści przywoływali dla swoich dążeń mocne argumenty. Religia bowiem była silnym czynnikiem świadomości narodowej w masach, łącząc się w narodzie polskim z odrębnością wobec innych nacji. Tym samym polityka narodowa musiała wspierać wszystkie elementy wzmacniające siłę i spójność narodu polskiego, walczyć z wpływami moralnego rozkładu. Wreszcie nacjonalizm i katolicyzm miały wspólnych wrogów w tym zakresie w Polsce, a stąd obóz narodowy był najlepszym obrońcą katolicyzmu i cywilizacji rzymskiej.<sup>153</sup> Wywoływało to uwagi wrogów nacjonalizmu endeckiego, gdyż ta obrona miała znaczenie wtórne względem obrony narodu, traktowana w sensie politycznym, na płaszczyźnie zewnętrznej, a nie w sferze realizacji.<sup>154</sup>

Tym samym przeciwnicy ND z obozu katolickiego utwierdzali się w przekonaniu o jej utylitarnej i politycznej pogładzie na religię katolicką. Zresztą w okolicznościach zwrotu Dmowskiego ku symbiozie nacjonalizmu z katolicyzmem nawet wielu nacjonalistów widziało koniunkturalizm, bo sam nie był gorliwym katolikiem, czy spowodowany choćby potępieniem przez Piusa XI nacjonalistów francuskich spod znaku „L'Action Francaise”.<sup>155</sup>

Od połowy lat 20-tych obóz narodowy twierdził, iż jego nacjonalizm opierał się o światopogląd uniwersalistyczny /katolicyzm/, był zatem nacjonalizmem chrześcijańskim, przeciwstawianym „nacjonalizmowi pogańskiemu.” Stanowił raczej dzieło „młodych” w tym obozie, acz popierane przez część polityków starej generacji, np. Dmowskiego, który zresztą zapoczątkował ten zwrot swoją słynną broszurą.

<sup>152</sup> K. Stojanowski, Rasizm i genoteizm a przyszłość katolicyzmu w Polsce, MN, nr 6/1936.

<sup>153</sup> R. Dmowski, Pisma, t. IX, Częstochowa 1939, s. 40-45; Kongres Stronnictwa Narodowego, KP, nr 297/1929; R. Wapiński, Narodowa Demokracja..., s. 212; E. Maj, Związek Ludowo-Narodowy..., s. 180.

<sup>154</sup> A. Niesiołowski, Katolicyzm polityczny i jego perspektywy, PP, t. 216/1937.

<sup>155</sup> K. Hrabek, Po drugiej stronie barykady. Spowiedź z kłeski /lata 1902-1959/, BO, Rkps, sygn. 15352/II, t. I, s. 211-212. Taką tezę w literaturze formułuje np. R. Wapiński, Narodowa Demokracja..., s. 269-271. Odmiennego zdania jest K. Kawalec, choć i on podkreśla chęć politycznego wyzyskania zwrotu Dmowskiego ku katolicyzmowi: Roman Dmowski..., s. 323-326; Idem, Spadkobiercy niepokornych..., s. 61.

Teoretycznego uzasadnienia przydawały mu choćby przemyślenia tak wybitnych duchownych jak o. Innocenty M. Bocheński.<sup>156</sup>

Wg Zofii Żółtowskiej /1933 r./ „znajdujemy w chrześcijańskim nacjonalizmie harmonię wolności i obowiązku, która jest ostatecznie jądrem moralnej nauki katolickiej, znajdujemy również harmonię między wolnością osobistą, a posłuszeństwem wobec sprawiedliwej władzy, jak jest postulatem Kościoła o chrześcijańskim państwie, znajdujemy wreszcie odpowiednią formę ideową i polityczną dla pojmowania stosunków międzynarodowych w sposób zgodny z wrodzonym instynktem, a jednocześnie z rozsądkiem życiowym i z etycznym poglądem na charakter formalnych stosunków między ludźmi jako członkami naturalnych grup.”<sup>157</sup>

Jędrzej Giertych tłumaczył w 1948 r., iż „treścią tej ideologii jest służba narodowi – ale narodowi, nie uważanemu za dobro absolutne, lecz tworzącemu – tak, jak rodzina w społeczeństwie – komórkę w całości większej, którą jest świat chrześcijański, oraz na podstawach chrześcijańskich zbudowana ludzkość.”<sup>158</sup>

Tym samym naród i ojczyzna zostały wkomponowane w całokształt chrześcijaństwa, ale konsekwencją tego była rezygnacja z egoizmu narodowego oraz prymat etyki katolickiej w relacjach jednostki z narodem oraz międzynarodowych. Wymagało to także rezygnacji z brutalnej megalomanii narodowej oraz uznanie prawa innych narodów do istnienia. Naród zdegradowano z pozycji absolutu, a uznano go za najwyższe dobro w wymiarze społecznym. Naród stawał się ideą, wartością etyczną.<sup>159</sup>

Wraz z tym pojawiło się szereg wypowiedzi nawiązujących do zgodnej z wykładnią katolicką subiektywnej czy woluntarystycznej teorii narodu lub choćby osłabiających wymowę czynników obiektywnych w narodzie.<sup>160</sup>

Problem w tym, że nacjonałiści uważali taką symbiozę nacjonalizmu z katolicyzmem za spełnioną, reklamując ją jako twór oryginalnie polski. Obiekcje wobec tego wykazywali nie tylko przeciwnicy nacjonalizmu endeckiego, ale też popierające go koła kościelne. Dla

<sup>156</sup> B. Grott, Model idealny „nacjonalizmu chrześcijańskiego” według ojca Józefa Marii Bocheńskiego na tle poglądów pokrewnych, w: Religia i polityka..., s. 101-111.

<sup>157</sup> Z. Żółtowska, Pacyfizm we Francji a ruch katolicki, MN, nr 27/1933.

<sup>158</sup> J. Giertych, Nacjonalizm chrześcijański..., s. 71-72.

<sup>159</sup> B. Grott, Pojęcie narodu i jego miejsce w hierarchii wartości formacji młodoendeckiej, „Przegląd Humanistyczny”, nr 9/10/1984, s. 44, 46-47.

<sup>160</sup> B. Grott, Nacjonalizm chrześcijański..., s. 61-63, 101

przykładu lwowska „Gazeta Kościelna” w 1937 r. twierdziła, iż niezbędny był „*katolicyzm narodowy*” /równoważny w jej opinii termin do „*nacjonalizmu chrześcijańskiego*”/. Łączył on wiarę, uważaną za niezbędny składnik duszy narodu oraz chciał oprzeć się na zasadach katolickich, a nie tylko opiekować się katolicyzmem. Ten nacjonalizm winien być zatem głęboko katolicki nie dla jakiejś kombinacji politycznej, lecz zwolenników głębokiego przekonania. Wszelako nacjonalizm endecki był dosyć odległy od tego wzoru, bo trudno mu było przyjąć, że jego osią musiał być światopogląd religijny, a w jego ramach mieścić się program narodowy. Wtedy katolicyzm byłby istotą rzeczy, nie dodatkiem do nacjonalizmu.<sup>161</sup>

Endecy krytykowali zwolenników nacjonalizmu chrześcijańskiego opartego o personalizm za ich chęć obrony osoby ludzkiej przed tyranią zbiorowości narodowej. Przeciwnicy endecji suponowali, że jej nacjonalizm miał antychrześcijański rodowód i chciał dla dobra narodu poświęcić absolutną wartość człowieka. Stąd tłumaczenie Michała Kwiatkowskiego z 1936 r., iż nacjonalizm polski tych pojęć nie przeciwstawia, a kolizja dobra jednostki i narodu nie istnieje. Katolik musiał uznawać pewną hierarchię wartości, a ta pozwalała kochać bardziej swoich, dawać pierwszeństwo swojemu narodowi przed innymi. Tym samym nacjonalizm był podbudową katolickiego uniwersalizmu. Logika personalistów wiodła do podkopywania odporności w narodzie pod pozorem wierności zasadom religii, do rozbijania ideału katolickiego i narodowego.<sup>162</sup>

Nie warto zresztą tego wszystkiego przypisywać jakiemuś wybitnie antykatolickiemu nastawieniu obozu narodowemu, ile raczej słabej formacji katolickiej, charakterystycznej dla większości narodu polskiego. Stąd nie dostrzegano na ogół dysonansu w głoszeniu takich poglądów razem z ostentacyjnie deklarowaną wiarą. Generalnie obóz narodowy zarzucał krytykom nacjonalizmu, że piętują oni słusznie pogański jego odłam, stawiający dobro narodu ponad wszystko, ale takiego nacjonalizmu w Polsce nie wyznawała endecja. Jej poglądy były zgodne z etyką katolicką i nigdy nie zostały przez Kościół potępione. Nawet jeśli nie wszystkie elementy polskiego nacjonalizmu były zgodne z katolicyzmem, to te poglądy już porzucono. Więcej – także ruch

<sup>161</sup> F. Błotnicki, Kościół – Kościół naród i państwo, GK, nr 3/1937; Idem, Katolicyzm jako naczelną zasadą, ibidem, nr 12/1937; Dwa katolicyzmy, ibidem, nr 8/1938.

<sup>162</sup> P. Ponisz /Michał Kwiatkowski/, Kościół a naród i państwo, Poznań 1936, s. 7-28, 30-33.

narodowy w Polsce odrzucał „nacjonalizm ekstremistyczny”, jako sprzeczny z katolicyzmem. Skoro Kościół nigdy nie sformułował jasno swojej postawy wobec nacjonalizmu, zatem krytyka nacjonalizmu endeckiego była inicjatywą prywatną pewnych osób czy środowisk na ogół występujących we własnym imieniu.<sup>163</sup>

Ostrzejsze głosy w charakterystycznej dla „młodych” retoryce sugerowały, że to kryptożydzi próbowali skłócić obóz narodowy z Kościołem, przekonując, iż nacjonalizm był niezgodny z religią katolicką, a w konsekwencji dążyli do pozbawienia Kościoła jedyne go prawdziwego obrońcy.<sup>164</sup>

Nieco inaczej wypada widzieć rozważania konserwatystów. Ich postrzeganie nacjonalizmu było nierozzerwalnie splecione z negatywnym zresztą punktem odniesienia w postaci nacjonalizmu endeckiego. Większość zachowawców deklarowała się zwolennikami tradycyjnego patriotyzmu, a nacjonalizm kojarzył im się z egoizmem narodowym, uznaniem potęgi narodu za cel sam w sobie, ekskluzywizmem, nienawiścią narodów do siebie, pogańską zasadą wyższości narodu czy państwa nad religią i człowiekiem oraz hasłem – cel uświęca środki. Do tego nacjonalizm wg Adolfa Klisiewicza /1928 r./ zamierzał sztucznie hamować niezbędny proces uniwersalizacji ludzkości „przez bezwzględne rozgraniczenie narodów i nadanie im trwałego oblicza drogą podporządkowania jednostki idei i woli nacji.”<sup>165</sup> W Polsce musiało to prowadzić do konfliktów z mniejszościami narodowymi.

Zachowawcy protestowali przeciw utożsamianiu przez obóz narodowy patriotyzmu z nacjonalizmem integralnym, bo tylko ten pierwszy był zgodny z etyką chrześcijańską, uznawał bowiem prymat Boga i religii. Ten drugi zaś był jego zwyrodnieniem, karykaturą miłości ojczyzny, gdyż naród stawiał w miejsce Boga oraz głosił dominację egoizmu narodowego. To zaś wiodło do posługiwania się szowinizmem i nienawiścią względem innych narodów, stosowania przemocy i gwałtu.<sup>166</sup>

<sup>163</sup> A. Nowaczyński, Małopolscy Potoccy, MN, nr 18/1924; K. S. Frycz, Zatrute źródła, ibidem, nr 5/1935; Doświadczenia przeszłości, KP, nr 446/1926; B. Wasiutyński, Punkt wyjścia, ibidem, nr 117/1936; E. Maj, Związek Ludowo-Narodowy..., s. 192.

<sup>164</sup> K. Stojanowski, Rasizm i genoteizm a przyszłość katolicyzmu w Polsce, MN, nr 6/1936.

<sup>165</sup> A. Klisiewicz, Nacjonalizm jako doktryna i środek uzdrowienia państwowości współczesnej, PP, t. 179/1928.

<sup>166</sup> A. R. /Adam Romer/, Kościół przeciw nacjonalizmowi, „Dzień Polski”, nr 12/1931; B. S., Rzecz o patriotyzmie, „Słowo”, nr 38/1932; Polska idea imperialna..., s. 12.

Dla wielu, np. Stanisława Cata-Mackiewicza ten patriotyzm oznaczał przywiązanie do ojczyzny-państwa, a nie dla narodowości. Tym samym przeciwstawiano idei państwa ideę narodowości. W opinii grupy „Buntu Młodych” miłość narodu /patriotyzm bierny/, choć uczucie ważne i elementarne, była jedynie podbudowaniem wyższego i pozytywnego patriotyzmu pojmowanego jako umiłowanie państwa.<sup>167</sup>

Na ogół zachowawcy odrzucali też twierdzenia nacjonalistów o istnieniu obok katolickiej odrębnej etyki narodowej. Teza o jej istnieniu, a nawet przeciwstawianie jej etyce katolickiej szerzyła wielkie spustoszenia wśród mało wyrobionej religijnie inteligencji i młodzieży, a przecież to ewidentna herezja. Podobne poglądy występowały nawet wśród części kleru, a tym samym nacjonalizm endecki wyrządzał spore szkody religii katolickiej w Polsce, ciągle się nań powołując, przyznając sobie katolicki placet. Religia katolicka nakazywała kochać ojczyznę, gdyż to rozwinięcie pojęcia rodziny, ale katolicyzm był bez wątpienia nadrzędnym nad poczuciem narodowym i państwowym.

Głosy przeciw nacjonalizmowi endeckiemu nasilają się w szeregach części zachowawców w latach 30-tych, a dotyczą szczególnie „młodych”, groźniejszych dla konserwatystów, bo podkreślających swą łączność z katolicyzmem. Stąd deklaracja /1932 r./, że *„wiara idzie na pierwszym miejscu, a patriotyzm w stosunku do niej dopiero na drugim. /.../, gdyż religia jest sprawą nadprzyrodzoną, a uczucie patriotyczne bądź co bądź tylko sprawą ziemską, ludzką.”*<sup>168</sup> Dlatego /1932 r./ *„jesteśmy jednak w pierwszym rzędzie katolikami, a w drugim dopiero Polakami. Więcej bowiem obowiązuje każdą jednostkę ludzką wyższa idea wiary niż ziemskie, choćby najszczytniejsze urzędnienia narodowe czy państwowe.”*<sup>169</sup>

Tym samym nacjonalizm winien być sługą katolicyzmu, a nie odwrotnie, co narzucali endekom. Wg wspomnień Kazimierza Fudakowskiego religia służyła narodowcom do pozyskiwania mas, choć

<sup>167</sup> S. Cat-Mackiewicz, *Teksty...*, s. 128; *Polska idea imperialna*, Warszawa 1938, s. 12; M. Król, *Style politycznego myślenia. Wokół „Buntu Młodych” i „Polityki”*, Paryż 1979, s. 56-57.

<sup>168</sup> „Stańczyk”, *Katolicyzm ukraiński*, „*Nasza Przyszłość*” /dalej: NP./, t. XXI/1932; P. Dunin-Borkowski, *Jeszcze o ideale w Polsce*, „*Droga*”, nr 6-7/1927; S. Estreicher, *Konserwatyzm...*, s. 14-15; K. Krotoski, *Nacjonalizm a Kościół katolicki*, Kraków 1930, s. 3-30; A. R. /Adam Romer/, *Kościół przeciw nacjonalizmowi*, „*Dzień Polski*”, nr 12/1931; K. Górski, *Katolicyzm najżywotniejsze zagadnienie dnia dzisiejszego*, ibidem, nr 55/1931.

<sup>169</sup> *Redakcja, Dziesięciolecie pontyfikatu Piusa XI*, NP., t. XVIII/1932.

sami /w tym wypadku „starzy”/ nie bardzo w nią wierzyli. Nie była dla nich decydującym regulatorem życia, lecz raczej traktowali ją w sposób mechaniczny i koniunkturalny.<sup>170</sup> Dosadniej wyrażał się w 1927 r. Piotr Dunin-Borkowski, że „nacjonalizm odrzuciwszy dyskretnie etykę chrześcijańską, zaczął popierać niedwuznacznie obrzędowość, jednając w ten sposób i księży i lud. W rezultacie nacjonalizm uczynił z katolicyzmu to, czym on jest dziś często u nas: klerykalno-nacjonalną formację, z życiem duchowo-chrześcijańskim nie mającą nic, lub prawie nic do czynienia.”<sup>171</sup>

Nacjonalizm endecki, lansując swoją katolickość był szczególnie groźny. Cała istota polskiego narodu, cała jego kultura opierała się na religii. Taka hierarchia wartości była zgodna z katolicyzmem. Zachowawcy wielokrotnie artykułowali, że „katolicyzm jest integralnie związany z polskością”, to podstawa narodowej tradycji tak cenionej przez zachowawców, ale od tego daleka droga do adoracji nacjonalizmu integralnego.<sup>172</sup>

Uznając spójnię narodowości z katolicyzmem w narodzie polskim zachowawcy tłumaczyli, że idea narodowo-religijna była w gruncie rzeczy konserwatywna, gdyż jej fundamenty to stałość i pewność. O tym wspominał o. J. Woroniecki, dla którego idea narodowa miała wybitną wartość zachowawczą, bo chroniła całokształt tradycji narodowych, stanowiących o atmosferze moralnej, decydującej o wychowaniu człowieka. Niektórzy konserwatyści deklarowali, że byli narodowcami, ale to nie miało nic wspólnego z nacjonalizmem endeckim, to raczej duma patriotyczna, bez szowinizmu, nawiązanie do polskiej tradycji tolerancji i wolności.<sup>173</sup>

Oстрыm atakom na nacjonalizm endecki towarzyszyły dużo głośniejsze niż w przypadku innych środowisk katolickich apele konserwatystów krakowskich z 1927 r. do Watykanu, aby zabrał głos w

<sup>170</sup> K. Fudakowski, *Moje wspomnienia. Lata 1892-1932*, BO, Rkps, sygn. 13158/II, s. 4-5, 95, 206.

<sup>171</sup> P. Dunin-Borkowski, *Jeszcze o ideale w Polsce*, „Droga”, nr 6-7/1927; J. Frankowski, *Nacjonalizm a katolicyzm*, „Bunt Młodych” /dalej: BM/, nr 17/1936.

<sup>172</sup> Polska Organizacja Zachowawczej Pracy Państwowej – deklaracja, „Słowo”, nr 43/1927; J. Czarnecki, *O ducha polskiej konstytucji*, NP., t. X/1931; *Idealy europejskie*, „Czas”, nr 64/1937.

<sup>173</sup> J. Czarnecki, *O ducha polskiej konstytucji*, NP, t. X/1931; P. Dunin-Borkowski, *Konserwatyzm a idea elity rządzącej*, BM, nr 46/1933; J. Winiewicz, *Jesteśmy narodowcami*, DP, nr 110/1936; B. Szlachta, *Z dziejów polskiego...*, s. 167-168; J. Bartyzel, *Katolicyzm bez kompromisu...*, s. 117-118.

sprawie zgodności nacjonalizmu endeckiego z katolicyzmem, wątków liberalnych i modernistycznych w nim oraz potępił go podobnie jak „L’Action Francaise” za deptanie zasad etyki katolickiej.<sup>174</sup> Przygrywała temu, podobnie jak wśród wielu kół katolickich, deprecjacja pojęcia nacjonalizmu chrześcijańskiego, lansowanego od połowy lat 20-tych przez obóz narodowy. Aleksander Chrząszczewski oceniał go jako produkt rodzimej myśli narodowej, tyle, że jak nacjonalizm pogański można jednym słowem uczynić chrześcijańskim. To pojęcie wewnętrznie sprzeczne, próbujące zawrzeć w sobie odmienne hierarchie wartości.<sup>175</sup>

Przeciwstawić mu należało dobry patriotyzm. Ten patriotyzm winien być chrześcijańskim w tym sensie, że obowiązkiem takich patriotów było dążenie do budowania ustroju własnej ojczyzny-państwa na zasadach chrześcijańskich. Wynikało to z uznania przez nich norm wiary religijnej – katolickiej za podstawy życia narodu polskiego. Zachowawcy za najważniejszy w narodzie uważali prymat interesu państwowego, który utożsamiali z dobrem powszechnym, podobnie jak nacjonałści interes narodowy. Co więcej – dla wielu konserwatystów państwo tworzyło naród, głównie jako związek polityczny i kulturowy, a nie etniczny. Tak samo jak endecy eksponowali związek przyczynowy interesu państwowego, miłości do własnego państwa z uczuciem religijnym.<sup>176</sup>

Niewątpliwie wrogość konserwatystów, ale też innych kół katolickich, niechętnych wobec nacjonalizmu, potęgowała demokratyczna geneza nacjonalizmu, wywodzenie go z rewolucji francuskiej oraz indywidualizmu. Taki nacjonalizm głosił zasadę suwerenności ludu, podporządkowując jego celom interesy innych warstw. Zazwyczaj wyrażało się to w postaci dogmatu o suwerenności narodu. Nacjonalizm dla nich bazował na nadmiernym zaufaniu do

---

<sup>174</sup> Nacjonalizm i katolicyzm, „Czas”, nr 92/1927. Były to wezwania bardzo niewygodne dla liderów endecji, bo korzystali oni obficie z dorobku nacjonalizmu francuskiego.

<sup>175</sup> A. Chrząszczewski, *Od sejmowładztwa do dyktatury...*, s. 165; Idem, *Przyipywy i odpływy demokracji*, Warszawa 1939, s. 124-129.

<sup>176</sup> B. S., *Rzecz o patriotyzmie*, „Słowo”, nr 38/1932; M. Rutkowski, *Ojczyzna moja...*, „Słowo”, nr 12/1937; *Program Stronnictwa Prawicy Narodowej*, Kraków 1922, w: *Programy partii i stronnictw politycznych...*, s. 55; M. Jaskólski, *Kaduceus Polski...*, s. 118-119.

wolności człowieka, która może prowadzić do wyboru zła, co mogło być niebezpieczne dla religii katolickiej i Kościoła.<sup>177</sup>

Niemniej były i głosy mniej wrogie wobec nacjonalizmu endeckiego. W istocie popierały go ugrupowania konserwatywne związane z endecją, choć dostrzegały w nim pewne ułomności. Uważano za konieczne istnienie „*zdrowego nacjonalizmu*”, który nie dezintegruje Europy, lecz stanowi czynnik stabilizacyjny, sprzyja koniecznej rywalizacji narodów, choć bez nienawiści. Rezygnacja narodu polskiego z nacjonalizmu oznaczałaby po prostu kapitulację wobec konkurujących z nim nacjonalizmów państw ościennych.<sup>178</sup>

Na spore ułomności konserwatywnej krytyki nacjonalizmu endeckiego zwracał uwagę w 1933 r. niechętny endecji Adolf Bocheński. Jego zdaniem często zachowawcy piętnowali nacjonalizm, który w Polsce nie występował, zwłaszcza wobec powiązania go przez „młodych” z katolicyzmem. Podkreślał, że co prawda nacjonalizm integralny i katolicyzm różniła mocno skala wartości, ale w Polsce ta rozbieżność nie pojawiała się zbyt jaskrawo. Jeśli nacjonalizm uznawał w sytuacjach konfliktowych wyższość etyki katolickiej, to nie wchodził z nią w sprzeczność. Aleksander Bocheński wtórował mu w przekonaniu, że dla jego środowiska w pewnych sytuacjach dało się pogodzić cel doczesny człowieka – naród, z celem wiecznym, czyli Bogiem, choć podstawą relacji międzyludzkich i międzynarodowych winien być nakaz miłości bliźniego.<sup>179</sup> Zatem pobudki ostrej krytyki nacjonalizmu endeckiego przez konserwatystów leżały również w sferze politycznej, we wrogości do obozu narodowego, której nagminnie przydawano religijny wyraz. To przykład nadużywania katolicyzmu przez zachowawców do własnych celów.

Tym samym rysowały się znowu dwa stanowiska wobec nacjonalizmu endeckiego, podobnie jak w przypadku myśli katolickiej. Jedno wierzące w możliwość jego udoskonalenia, wzmocnienia w nim katolickich elementów, nasycenia etyką katolicką, forsowane przez

<sup>177</sup> S. Cat-Mackiewicz, *Teksty...*, s. 130; B. Szlachta, *Z dziejów polskiego...*, s. 160-161.

<sup>178</sup> B. Bańkiewicz, A. Dudek, J. Majchrowski, *Główne nurty współczesnej polskiej myśli politycznej*, t. I, Kraków 1996, s. 45; A. Wątor, *Chrześcijańsko-narodowi. Z dziejów nurtu politycznego do 1928 roku*, Szczecin 1999, s. 144; 159, 218; W. Jastrzębski, Leon Janta-Połczyński /1867-1961/ - minister i senator z Borów Tucholskich, Toruń 2001, s. 125.

<sup>179</sup> A. Bocheński, *Dlaczego „Pro Russia” jest pożyteczną dla państwa?*, BM, nr 45/1933; AIB /Aleksander Bocheński/, *O istotę nacjonalizmu*, „Polityka”, nr 1/1938.



ugrupowania bliskie endecji i drugie - całkowitego odrzucenia tego nacjonalizmu jako niezgodnego z religią katolicką. Warto jednak wspomnieć, że w latach 30-tych postępowała w części kręgów konserwatywnych ewolucja ku nacjonalizmowi i antysemityzmowi w wydaniu endeckim, wzmacniająca obecny od początku w myśli konserwatywnej II RP nurt nacjonalistyczny, obok uniwersalistycznego i imperialistycznego.<sup>180</sup> Sprzyjała temu zbliżaniu podjęta przez „młodych” nacjonalistów próba pogodzenia nacjonalizmu z katolicyzmem, łągodząca nieufność wielu konserwatystów.

Jeśli zaś patrzymy na relację jednostka-naród, to w myśli konserwatywnej można znaleźć sporo wątków sprzecznych z personalistyczną koncepcją człowieka, choć zachowawcy pragnęli także widzieć człowieka jako osobę i jednostkę. Po pierwsze, dla zachowawców naród miał cel metafizyczny, niezależny od świadomości intelektualnej tworzących go jednostek, które ten cel dużo lepiej odbierały irracjonalnie niż rozumem. Do jego zrozumienia niezbędna stawała się wiara, uczucie religijne, gdyż ten cel był oparty na religii katolickiej. Akcentowałem już wyżej negatywne eksponowanie tylko uczuciowych stron religii.

Po drugie – naród pojmowany jako wspólnota pokoleń był czymś pierwotniejszym od jednostki, posiadającym własne cele, jednostka stanowiła jedynie atom i nie mogła się z zależności od narodu wyłamać. Istota rzeczy leżała w zharmonizowaniu relacji między jednostką a narodem. Znowu można przypomnieć, iż prymat narodu mógł kolidować z katolicyzmem, bo jednostka była i starsza i ważniejsza od narodu, który musiał liczyć się z jej dobrem prywatnym.

Konserwatyści jednak twierdzili, że człowiek nie jest niezawisły, nie jest odrębnym światem, lecz członkiem tego związku, bez którego nie może egzystować. W tym organizmie nie było równości, konieczna była hierarchia, to warunek jego istnienia, wreszcie nie było także nieograniczonej liberalnej wolności /co łączyło ich z personalistami/, lecz nieustanna podległość i zależność jednych od drugich. Dużo mocniej rysowano niezmiennie powinności człowieka wobec narodu niż jego prawa. Obowiązki człowieka wobec narodu musiały być oparte o obiektywne i absolutne normy moralności chrześcijańskiej, a nie o relatywizm, prymat dobra narodu. Lecz także społeczeństwo jako całość nie mogło żyć bez rozwoju jednostek.<sup>181</sup>

---

<sup>180</sup> W. Mich, *Polscy konserwatyści...*, s. 47-48.

<sup>181</sup> S. Estreicher, *Konserwatyzm...*, s. 4-6, 9-11.

Myślenie organiczne i uniwersalistyczne polegało dla zachowawców na przekonaniu, że człowiek jako istota społeczna był częścią wielkich całości, a nie celem samym w sobie. Władysław Leopold Jaworski pisał w latach 20-tych, iż człowiek jest członkiem społecznego organizmu i dlatego nie może sam egzystować, nie posiadał ani praw ani obowiązków naturalnych, lecz tkwił w sytuacji naturalnej, tzn. miał pewne zadanie do spełnienia. Tym samym był zależny od społeczności, a społeczność od niego. Widział w tym dowód patrzenia uniwersalistycznego, dochodzenia do jedynej i najwyższej całości – Boga, a nie relatywizm koncepcji indywidualistycznych. Oznaczało to odrzucenie wszelkich teorii umowy społecznej, ale też totalitaryzmów.<sup>182</sup>

Społeczeństwo w myśl zasad konserwatywnych nieustannie się rozwijało, ale rozwój ten winien być ciągiem przeszłych doświadczeń, stare zjawiska winny rodzić nowe. Bez względu na rozumienie tradycyjnych form życia społecznego, konserwatyzm zawsze wychodził z założenia istnienia szeregu czynników stałych lub mało zmiennych w życiu społecznym, z fundamentalną rolą religii katolickiej. Dla integralnych konserwatystów była ona wręcz idealnym konserwatyzmem. Wykluczało to wszelkie rewolucyjne czy gwałtowne zmiany, a raczej preferowało solidaryzm społeczny, często rozumiany jako chęć utrzymania uprzywilejowanej pozycji przez klientelę konserwatywną. Zachowawcy mieli raczej pesymistyczną wizję człowieka oraz jego umiejętności życia na tym świecie, co wynikało z przekonania o niedoskonałości ludzkiej natury oraz o konieczności jej hamowania przez naród, a jeszcze pręcej państwo.

Zdaniem Michała Jaskólskiego między jednostką a społeczeństwem panowała harmonia i równowaga – harmonia wyrażała tendencje stabilizujące układ społeczny przez solidarystyczną postawę jednostki, a równowaga określała dynamizm całego systemu, konieczność zmian pozycji społecznej lub grupowej jednostek w ramach hierarchii społecznej. Dla zachowawców człowiek miał grzeszną naturę, a religia i moralność miały go trzymać w ryzach. Eksponowano przeciw prymat w człowieku instynktów, emocji, przesądów, doświadczenia i zwyczaju, a

---

<sup>182</sup> S. Estreicher, Władysław Leopold Jaworski, w: Władysława Leopolda Jaworskiego życie i działalność, Kraków 1931, s. 18-19; K. Michalski, O rozwoju religijno-filozoficznym W. L. Jaworskiego, w: ibidem, s. 104-105; W. L. Jaworski, Projekt konstytucji, Kraków 1928, s. 24; Idem, Notatki..., s. 8, 15-16; M. Jaskólski, Kaduceus Polski..., s. 46-47.

nie rozumu, logiki i abstrakcji. Z tego punktu widzenia trudno było im patrzeć na naród jako warunek osobistego doskonalenia człowieka, ile raczej walki ze złymi cechami jego natury. Twierdzili również, że bez rozwoju jednostki przy udziale religii, naród nie może osiągnąć swego celu metafizycznego, czyli doskonalenia ludzkości na miarę ideału Boga.<sup>183</sup>

Dużo podobieństwa do myśli katolickiej wykazywały rozważania SKL. W świetle moralności chrześcijańskiej należało naród kochać, dbać o niego, służyć mu, lecz wszystko w jej granicach. Trzeba pamiętać, że każdy człowiek winien dążyć do Boga, a rodzina, grupa, społeczeństwo, naród winny mu w tym pomagać, a nie przeszkadzać. Zatem z punktu widzenia jednostki mogą one być tylko środkami, a środek jest zawsze niższy co do praw od tego, który się nim posługuje. Dlatego żaden naród ani społeczeństwo nie może pochłaniać osoby ludzkiej, by ją sobie jako ostatecznemu celowi podporządkować.<sup>184</sup>

Patrząc na genezę nacjonalizmu, Ignacy Czuma w 1927 r. widział w nim ideologię rodzącą się w reakcji na bezideowość, brak wiary i poświęcenia ze strony liberalizmu XIX w. Jednak walka z liberalizmem nasyciła także nacjonalizm treściami racjonalistycznymi i pozytywistycznymi, które kwestionowały prymat zjawisk transcendentnych nad ziemskimi. Dowodem było choćby istnienie odrębnej etyki narodowej.

Tymczasem mogła istnieć tylko jedna moralność katolicka, co już podnoszono wyżej. Trudno uważać się za katolika, jeśli choć jedną ze sfer życia człowieka wyłączało się spod jej wpływu – przypominał Czuma. W polskim nacjonalizmie nie występowało ostro przeciwstawienie nacjonalizmu i katolicyzmu, ale był to ruch skupiający różnych ludzi. Miał on spore zasługi w budzeniu świadomości narodowej, w walce z zaborcami, lecz przy okazji dopuszczał się działań niezgodnych z moralnością katolicką.

Dla wielu liderów SKL nacjonalizm endecki był antykatolicki, choć nieustannie się szczyił swoją arcykatolickością, zwodząc część wiernych i kleru. Jasno deklarował to w 1923 r. protektor partii bp Leon Wałęga, który oceniał, iż współczesny nacjonalizm „*od Boga wyzwolony*

<sup>183</sup> M. Jaskólski, *Kaduceusz Polski...*, s. 88-89; W. Mich, *Polscy konserwatyści*, w: *Więcej niż niepodległość...*, s. 35; J. Bartyzel, *Konserwatyzm bez kompromisu...*, s. 61-62; B. Szlachta, *Z dziejów polskiego...*, s. 57, 60.

<sup>184</sup> F. Mirek, *Idea odpowiedzialności w życiu społecznym*, wyd. 2, Katowice 1926, s. 124.

*nie chce uznać innych narodów za bliźnich, dyszy nienawiścią do obcych, zatruwa jadem serca i obniża i paczy to wzniosłe uczucie, jakim jest miłość ojczyzny.*<sup>185</sup> Stąd wprawdzie był zawsze katolicyzm, później polskość. Nacjonalizm polski zostanie katolickim wtedy, kiedy zasady religii przenikną naprawdę duszę polskiego społeczeństwa, kiedy katolicyzm ożywi naród. W tych poglądach były i rzeczy zgodne z optyką konserwatystów, ale też jej przeczące.<sup>186</sup>

Dla kół chrześcijańsko-demokratycznych miłość ojczyzny wynikała z nakazów Boga, z czwartego przykazania, bo naród to wielka rodzina. Stąd wg ks. A. Wóycickiego /1926 r./ *„Kościół nasz czci nakazuje wszystko, co tylko zawiera się w pojęciu ojczyzny, a więc język, mowę polską, dzieje ojcyste, naukę, sztukę narodową, kraj własny; współobywateli zaś swych nakazuje kochać jak braci.*” Wracił do wątku narodowej realizacji katolicyzmu, w który każdy naród wkłada swoje specyficzne cechy, ale tylko pod warunkiem swego prymatu, katolicyzm nie przestając być powszechnym, stawał się równocześnie narodowym i polskim.<sup>187</sup>

Zasadą współżycia ludzi w narodzie winien być solidaryzm chrześcijański, który harmonizował cele człowieka z dążeniami wspólnoty. Społeczeństwo to organizm moralny, hierarchiczny, powstały dla dobra jednostek. Tym samym chadecja widziała wprawdzie jednostkę, a dopiero później społeczeństwo i naród, które winny służyć jej szczęściu i doskonaleniu. Tłumaczyła, iż człowiek obdarzony godnością przez Boga posiada własny cel, aby go urzeczywistnić potrzebuje wolności, której zabierać mu nie wolno. Ale równocześnie podporządkowany jest celowi ziemskiemu społeczności narodowej w dążeniu do wieczności, bo na płaszczyźnie doczesnej naród był moralnie nadrzędny nad jednostką. Tylko uczestnictwo w życiu zbiorowym narodu gwarantowało prawidłowy rozwój osobowości. Stąd potępienie liberalizmu i kolektywizmu. Pierwszy stawiał człowieka w miejsce Boga, przyznawał mu nieograniczoną wolność, co prowadziło do rozkładu społeczeństwa. Reakcją na to był kolektywizm, tłamszący całkowicie wolność i godność człowieka. Tylko solidaryzm

<sup>185</sup> List Pastorski biskupa Leona Wałęgi na Wielki Post 1923 r., „Currenda diecezji tarnowskiej”, nr 1/1923.

<sup>186</sup> I. Czuma, „Kościół, naród i państwo”..., s. 18-52; em., *Wojujący nacjonalizm*, LK, nr 25/1931.

<sup>187</sup> A. Wóycicki, *Religia a naród*, „Prąd”, nr 5/1926; W. Korfanty, *Tworzenie i organizacja woli narodu*, Pol., nr 4465/1937.

chrześcijański gwarantował pogodzenie wolności z autorytetem oraz praw i obowiązków członków narodu.<sup>188</sup>

Stanowisko chadecji wobec nacjonalizmu wyrażał program z 1925 r. Podkreślano w nim, że chrześcijańska idea narodowa nie była identyczna z nacjonalizmem szowinistycznym, który za najwyższy cel oraz jedyny sprawdzian wszelkich wartości stawiał dobro narodu. Zdaniem chadecji interes i egoizm narodowy winny być podporządkowane nakazom etyki chrześcijańskiej oraz ograniczone słusznymi prawami innych narodów.<sup>189</sup> Ponieważ nacjonalizm rodził wiele wątpliwości z punktu widzenia katolickiego, stąd apele do Watykanu w 1927 r., aby jasno zakreślił z punktu widzenia moralnego granice nacjonalizmu.<sup>190</sup>

W tym aspekcie trzeba spojrzeć na koncepcje lansowane przez NPR, które piętnowały socjalizm i nacjonalizm za wizje stosunków społecznych. Pierwszy za materializm /baza-nadbudowa/ i egoizm klasowy, drugi za egoizm narodowy i walkę narodów. Naród był dla narodowego ruchu robotniczego także organizmem społecznym o hierarchicznej strukturze, ale wewnątrz niego miała trwać walka klas limitowana solidaryzmem narodowym, której celem była także demokratyzacja społeczeństwa, emancypacja klas upośledzonych. Pytanie tylko, czy walkę klas dało się pogodzić z katolicyzmem.<sup>191</sup>

Jeśli chodzi o stosunek chadecji do nacjonalizmu endeckiego, to w pierwszych latach niepodległości ciążył nad nią alians polityczny z dużo silniejszym obozem narodowym, stąd głosów krytycznych było stosunkowo niewiele.<sup>192</sup>

---

<sup>188</sup> J. Makarewicz, *Przebudowa społeczna*, Lwów-Warszawa 1923, s. 10-11, 38-41, 207; J. Piwowarczyk, *Współczesne kierunki...*, s. 103; W. Korfanty, *Zasada solidarności*, Pol., nr 3609/1934; *Tezy programowe Stronnictwa Pracy*, ibidem, nr 4677/1937; E. Myczka, *Swoistość struktury społecznej i ekonomicznej Polski...*, s. 265-266, 270-271, 274; B. Pawłowski, *Religia i Kościół rzymskokatolicki w myśli politycznej Chrześcijańskiej Demokracji*, w: *Religia i Kościół rzymskokatolicki...*, s. 67-68.

<sup>189</sup> *Program i Statut...*, s. 30.

<sup>190</sup> W. Z. /Władysław Zabawski/, *Dmowski o katolicyzmie*, GN, nr 136/1927.

<sup>191</sup> K. Dagnan /K. Dębiec/, *Nowe drogi...*, s. 6-25.

<sup>192</sup> O przewadze endeków wśród duchowieństwa i katolików polskich na początku niepodległości świadczą wspomnienia jednego z liderów chadecji Wacława Bitnera, który widział wówczas swoją organizację jako strukturę lekko wasalną wobec endecji: W. Bitner, *Dramat Drugiej Rzeczypospolitej*, Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego /BUW/, *Dział Rękopisów*, sygn. 1767, s. 9-10, 14-15; *Na froncie Ch. Zw. J. N.*, GN, nr 214/1922. W potocznej opinii Polski międzywojennej bardzo często i niesłusznie

W zasadzie w latach 20-tych można wyróżnić dwie linie w stosunku chadecji do nacjonalizmu endeckiego. Jedna bardziej eksponowała elementy wspólne w spojrzeniu na naród między myślą chadecką a ND – naród jako najwyższa wartość, stereotyp „Polaka-katolika”, niechęć do kosmopolityzmu, rozbijającego więź narodową, tłumienie przez nacjonalizm wybujałego indywidualizmu. Akceptowano i tutaj gradację podmiotów miłości człowieka, że tylko przez miłość rodziny i narodu można dojść do ukochania ludzkości. Występował też antysemityzm, choć z pewnością nie tak drastyczny, jak w obozie narodowym. Ta część chadecji podkreślała, że tylko zwartość narodu polskiego, oparta o katolicki światopogląd, da mu siłę do walki z przeciwnikami.<sup>193</sup>

W trakcie dyskusji programowej przed zjazdem z 1925 r. Ludomir Czerniewski przekonywał, iż w istocie myśl chadecką i narodową dzieli niewiele, zatem możliwa byłaby między nimi synteza, lecz po usunięciu pewnych jednostronności nacjonalizmu endeckiego np. głoszenie istnienia etyki narodowej. Jego zdaniem nacjonalizm endecki ewoluował coraz bardziej w kierunku uznania preponderacji etyki religijnej i do oparcia się na etyce chrześcijańskiej. Na tym tle rodziły się optymistyczne stwierdzenia o narastającej zgodności polskiego nacjonalizmu z etyką katolicką i tradycją narodu.<sup>194</sup> Dowodem na to miała się stać słynna broszura Dmowskiego z 1927 r. Pod jej wrażeniem związany z chadecją Czesław Lechicki deklarował, iż *„mimo wszystkie błędy polskiego nacjonalizmu w przeszłości – uważamy go za kierunek zdrowy, zgodny z duchem katolickim, przychylny i oddany Kościołowi. Z wad swoich i błędów /prawie wyłącznie taktycznych, a nie zasadniczych/ chce się leczyć, więc w tym leczeniu nie przeszkadzać mu, lecz pomagać należy.”* Lider narodowców wyciągał rękę do katolicyzmu i należało jego ofertę podjąć, gdyż była uczciwa i szczerą.<sup>195</sup> Wydaje się, że ta część chadecji oczekiwała, iż w ślad za deklaracjami Dmowskiego pójdą

---

kojarzono chadecję z nieporównywalnie silniejszą endecją: B. Pawłowski, Religia i Kościół rzymskokatolicki..., w: Religia i Kościół rzymskokatolicki..., s. 80.

<sup>193</sup> S. Sopicki, Sprawa żydowska ze stanowiska Polskiego Stronnictwa Chrześcijańskiej Demokracji, Kraków 1926, s. 5; Idem, Pacyfizm. Zagadnienie wojny i pokoju, Kraków 1927, s. 39-43; J. Sz., Kryzys patriotyzmu, „Rzeczpospolita”, nr 300/1929; L. R. /Leon Radziejowski/, Inteligencja, ibidem, nr 12/1931.

<sup>194</sup> L. Czerniewski, Z rozważań programowych, „Hasło”, nr 11/1925; W. Z. /Władysław Zabawski/, Dmowski o katolicyzmie, GN, nr 136/1927.

<sup>195</sup> C. Lechicki, Nacjonalizm a katolicyzm, PK, nr 13/1927.

konkretne działania, a one coraz bardziej chrześcijańskich demokratów rozczarowywały.<sup>196</sup>

Drugi nurt w latach 20-tych głosił niechęć wobec nacjonalizmu endeckiego, akcentując jego różnice w porównaniu z chadecją. Wykazywał również wiele wątpliwości, co do zgodności nacjonalizmu polskiego z etyką katolicką, np. egoizm narodowy, dualizm etyczny, imperializm. Przecież dla chadecji interes i egoizm narodowy winny być podporządkowane normom etyki chrześcijańskiej. Stąd ks. Jan Piwowarczyk /1927 r./ za szkodliwy uważał nacjonalizm, „który dobro własnego narodu uważa za najwyższą i najogólniejszą normę życia publicznego: wyraża się on w imperializmie i gwałtach w stosunku do innych państw lub narodowości zamkniętych w obrębie tego państwa.” Religia nie mogła traktowana instrumentalnie w służbie narodu i nacjonalizmu /co często występowało w ND/, lecz być ich fundamentem.<sup>197</sup> Podkreślano wyraźnie różnice między szowinizmem nacjonalistycznym, a chrześcijańską ideologią narodową, bo ta pierwsza ponad wszystko stawia interes narodu, a ta druga podporządkowuje go etyce chrześcijańskiej.<sup>198</sup>

Wg zapisków Jerzego Drobniaka /1929 r./ reprezentantem podobnego patrzania na nacjonalizm endecki był odchodzący od ścisłych związków z ChD jej były lider ks. S. Adamski. Tym samym stawał się antynacjonalistą, a raczej wyznawcą czystego katolicyzmu, w przeciwieństwie do tych, którzy głosili katolicyzm zabarwiony przymieszką polskości – notował złośliwie Drobniak.<sup>199</sup> Stale negatywne zdanie na temat nacjonalizmu endeckiego wyrażała w latach 20-tych NPR.<sup>200</sup>

W tym nurcie chadecji deprecjonowano pojęcie nacjonalizmu chrześcijańskiego jako absurdałne. Stanisław Burtan /1925 r./ zauważał, iż zakładał on harmonię celów człowieka, że Bóg w niebie a naród na ziemi był dla niego najwyższym dobrem, a przecież czasem interes narodu może wejść w kolizję z dobrem wyższym – miłością Boga, np. w

<sup>196</sup> W. Z. /Władysław Zabawski/, Dmowski o katolicyzmie, GN, nr 136/1927.

<sup>197</sup> J. Makarewicz, Przebudowa społeczna..., s. 161-171; J. Piwowarczyk, Współczesne kierunki..., s. 112.

<sup>198</sup> M. Wichmanowski, Chrześcijańska Demokracja, w: Więcej niż Niepodległość..., s. 205.

<sup>199</sup> J. Drobniak, Diariusz, BN, Rkps, akc. 11953, t. I, s. 271 /zapis z 31 III 1929 r./.

<sup>200</sup> S. L. /Stanisław Lenartowicz/, Idea państwowa Polski, „Praca”, nr 58/1920.

czasie wojny wynikającej z interesu narodowego. Wówczas dochodziło do niszczącego życie jednostkowe i społeczne wyboru.<sup>201</sup>

W latach 30-tych w chadecji dominowały już głosy, że nacjonalizm endecki /zwłaszcza „młodych”/ coraz bardziej upodabniał się do faszyzmu i był ewidentnie sprzeczny z etyką katolicką. Głosił bowiem szowinizm narodowy, gwałcenie godności i wolności człowieka, chciał doprowadzić do dyktatury.

Przy okazji lider chadecji W. Korfanty /1938 r./ kreślił nacjonalizm polski zgodny z etyką chrześcijańską i popierany przez chadecję. To raczej czerpanie wzorów z XIX w., z nacjonalizmu liberalnego czy demokratycznego, który kształtował świadomość narodów uciskanych i pomógł im wywalczyć niepodległość. Tutaj widać wyraźnie rozbieżność z myślą konserwatywną. Towarzyszyła mu wiara w lud, który budzą moralnie i umysłowo warstwy intelektualne, w imię swego narodowego posłannictwa, aby uczynić go pełnym obywatelem. Tym samym celem narodu jako dobrowolnej historycznej wspólnoty przy pomocy nacjonalizmu była demokratyzacja społeczeństwa, uczynienie niższych warstw pełnoprawnymi członkami tegoż narodu, rozległe społeczne reformy. Rysowano konieczność zerwania z uprzywilejowaniem jednostek czy grup.<sup>202</sup>

Nacjonalizm akceptowany przez chadecję i narodowy ruch robotniczy związany był z demokracją. Odmiennosc od konserwatyizmu oraz nacjonalizmu endeckiego /zwłaszcza „młodych”/ występowała tu wyraźnie. Tym samym miał nie tylko uczyć człowieka miłości do ojczyzny, ale dokonać zmian społecznych do tego niezbędnych. Jego zadaniem była ochrona osoby ludzkiej, personalizm chrześcijański. Przeciż celem narodu było słuźenie dobru człowieka, zabezpieczenie jego doczesnej egzystencji. Nie wykluczało to niezbędnego dla postępu ludzkości współzawodnictwa narodów, podnoszenia przez nacje stojące wyżej pod względem kulturalnym i cywilizacyjnym, tych stojących niżej.<sup>203</sup>

W dyskusji wokół narodu i nacjonalizmu rysowały się zasadnicze spojrzenia omawianych nurtów myśli politycznej na osobę ludzką oraz jej rolę w życiu narodowym. Najbliżej elitarnego raczej nurtu

<sup>201</sup> St. B. /Stanisław Burtan/, Z rozważań programowych. Nacjonalizm, „Hasło”, nr 14/1925.

<sup>202</sup> W. Korfanty, Dwojaki nacjonalizm, „Zwrot”, nr 8/1938.

<sup>203</sup> K. Dagnan /K. Dębiec/, Narodowy ruch robotniczy..., s. 12; Idem, Nowe drogi..., s. 13-15; 18-19; 22-25; 33-36; Program Narodowej Partii Robotniczej, Kraków 4-6 wrzesień 1921 r., w: Programy partii i stronnictw politycznych..., s. 135-136.



personalistycznego w polskim Kościele lokowała się chadecja. Natomiast bardziej zachowawcze środowiska katolickie wyraźnie odbiegały od takiej wizji osoby ludzkiej, łącząc się raczej z integralizmem religijnym, pełnym nieufności do wolności człowieka, optującym za silnym jego poddaniem narodowi i państwu.

### **Rozdział III** **Religijność Polaków**

Niewątpliwie religijność można rozpatrywać z różnych punktów widzenia, np. od strony człowieka wierzącego czy Kościoła jako instytucji. Zresztą oba aspekty zawsze ze sobą się łączą, bowiem z wewnętrznego spotkania z Bogiem, z osobistych przeżyć religijnych wynikają zewnętrzne zachowania utrwalone w ustabilizowanych instytucjach religijnych. Problem religijności należy do najbardziej skomplikowanych zagadnień w socjologii religii, stąd autor chciałby uniknąć wchodzenia w złożoną kwestię samego pojęcia, lecz raczej skupić się na uchwyceniu charakterystycznych cech polskiej religijności w okresie II RP.<sup>204</sup>

#### **3.1. Podstawy religijności katolickiej.**

Katolicyzm wedle Akwinaty opierał się nie na uczuciu, lecz na rozumie i woli jako władzach duszy, a religia na drodze łaski winna oświecać rozum człowieka i skłaniać go do postępowania wg zasad etyki katolickiej. Przecież źródłem i ostatecznym regulatorem decyzji moralnych było sumienie, które wg św. Tomasza było sprawnością intelektu praktycznego, sprawnością umysłową. Tylko obiektywizm w patrzeniu na świat, w decydujący sposób zależny od rozwoju umysłowego, chronił wiarę od subiektywizmu, od posługiwania się Bogiem w egoistycznych celach. Jednak obiektywność poznania umysłowego była ściśle zależna od poznania zmysłowego. Prymat rozumu dotyczył także przyjęcia praw moralnych. Zatem celem

---

<sup>204</sup> L. B. Dyczewski, *Religijność Polski międzywojennej...*, s. 28; J. Mariański, *Religijność w procesie przemian*, Warszawa 1991, s. 15-34.

człowieka nie było szukanie i tworzenie jakiegoś własnego światopoglądu, lecz poznanie prawdziwej religii i jej zasad oraz oparcie na nich swego życia.<sup>205</sup>

Bardziej zróżnicowane refleksje padały ze strony części myślicieli konserwatywnych. Dowodzili, że człowieka tworzyły dwa światy: rozumny i intuicyjny, nieustannie zresztą ze sobą rywalizujące. Stąd każda religia składała się z elementów intelektualnych i uczuciowych. Dlatego trzeba odrzucić wyłącznie rozumowe i wyłącznie uczuciowe pojmowanie religii. Tylko Kościół wskazywał drogę, jak rozum miał administrować skarbami uczucia, aby nadać im produktywność. Zachowawcy opowiadali się za bezwzględny przestrzeganiem wszystkich zasad wiary, za integryzmem, przeciw nadmiernemu „filozofowaniu”, czyli rozumowemu rozważaniu zasad wiary, gdyż wtedy łatwo ulega się zwątpieniu. Nie wolno pobłażać złym skłonnościom człowieka, anarchicznemu indywidualizmowi w sprawach religii. Nieliczni /Marian Zdziechowski/ wskazywali, że bezrefleksyjny katolicyzm może wieść do instrumentalizacji religii.

Jednak dla zachowawców religia katolicka i moralność tworzyły jedność, nie można zatem być sztucznie moralnym, a równocześnie nie być religijnym, bo to czysty utylitaryzm. Wreszcie katolicyzm zewnętrzny bez wewnętrznego był jak ciało bez duszy, czyli martwy. Katolicyzm tworzył religię totalną, obejmującą całe życie człowieka, zatem nie można deklarować wiary jedynie w jakąś część jego zasad. Dlatego albo człowiek był katolikiem, albo nim nie był. Wreszcie padały deklaracje, że cały katolicyzm to konserwatyzm w znaczeniu idealnym.<sup>206</sup>

Do tej ostatniej tezy odnosił się ks. J. Urban /1935 r./, dla którego katolicyzm stanowił skojarzenie dwóch przeciwnych zasad – ciągłego postępu i zachowawczości, bo wolno lecz stale przetwarzał ludzkie dusze, bez gwałtu i rewolucji, opierając się na niezmiennych podstawach nauki Chrystusa. W istocie można uznać to za odpowiadające w

<sup>205</sup> J. Woroniecki, *U podstaw kultury...*, s. 14-17, 87-88, 95; „*Verbum*” /1934-1939/. *Pismo i środowisko*, t. II: Wybór artykułów, Lublin 1976, s. 85-89 /o. I. M. Bocheński/; S. Swieżawski, *Święty Tomasz...*, s. 119-120, 206.

<sup>206</sup> W. Kosiakiewicz, *Katolicyzm a konserwatyzm*, Warszawa 1914, s. 11-13, 45; I. Czuma, „*Kościół, naród i państwo*”..., s. 30-35; W. L. Jaworski, *Notatki...*, s. 47-48, 122-123; W. Mich, *Myśl polityczna...*, s. 20. Na immanentny związek racjonalizmu z irracjonalizmem w katolicyzmie zwracał uwagę o. I. M. Bocheński: „*Verbum*” /1934-1939/..., t. II, s. 82.

pewnym sensie nowoczesnemu konserwatyzmowi metody.<sup>207</sup> Natomiast środowiska personalistyczne dowodziły /1934 r./, że „*katolicyzm nie jest konserwatyżmem, uznaje on zmienność i obecność wszystkiego, co ludzkie, uwarunkowane przez wolę Boga, który stworzył człowieka pod prawem czasu.*”<sup>208</sup>

Charakterystyczne poglądy prezentowali stale endecy /np. Władysław M. Borowski na początku lat 20-tych/, dla których religia to przede wszystkim zjawisko uczuciowe, choć zależne w ogromnym stopniu do rozwoju inteligencji, bo myśl o bycie idealnym wpływała głęboko na uczucia i wolę. Wynikało to z obrazu nacjonalizmu i miało swoje znaczenie dla oceny polskiej religijności.<sup>209</sup> Z jednej strony narodowcy eksponowali i wykorzystywali wątki irracjonalne w religijności, a z drugiej ubolewali nad przesadną uczuciowością narodu polskiego, brakiem realizmu w spojrzeniu na rzeczywistość.<sup>210</sup>

Lider endecji dostrzegał, że stosunek człowieka do spraw ziemskich zależał od relacji do wieczności, a religia katolicka wywierała dobroczynny wpływ na postępowanie człowieka i narodu. Dlatego paląca konieczność odpowiedniej formacji religijnej, tymczasem większość Polaków preferowała religijność bierną i negatywną. Stąd marzenia Lucjana Zarzeckiego z lat 20-tych o religijności pozytywnej, głęboko przenikającej we wszystkie sfery życia, tworzącej osobowość wyższego człowieka, pełnego rozmachu oraz najwyższego wysiłku dla dobra narodu.<sup>211</sup>

### 3.2. Ocena religijności Polaków.

Spisy powszechne przeprowadzone w II RP dowodziły istnienia znacznej większości wyznawców katolicyzmu w wolnej Polsce /ok. ¾ wg danych z 1921 r. i 1931 r./ . Akceptacja dla katolicyzmu była raczej powszechna, choć powierzchowna, a jej siły dowodziło choćby powoływanie się nań nawet ateistów. Opinia publiczna przesiąknięta

<sup>207</sup> J. Urban, *Katolicyzm a kultura*, PP, t. 205/1935.

<sup>208</sup> „*Verbum*”, nr 1/1934.

<sup>209</sup> W. M. Borowski, *Wychowanie narodowe*, wyd. 2, Warszawa 1922, s. 139-141; Z. Żółtowska, *O etyce...*, s. 14-17.

<sup>210</sup> E. Maj, *Związek Ludowo-Narodowy...*, s. 208.

<sup>211</sup> R. Dmowski, *Przyczynki-przemówienia...*, s. 114-115; L. Zarzecki, *Wychowanie narodowe...*, s. 348-349.

powierzchnymi zasadami katolickimi była silnym elementem nacisku, wymuszających często zachowania konformistyczne.<sup>212</sup>

Rychło okazało się, iż liczba wyznawców nie miała prostego przełożenia na decydujący wpływ katolicyzmu na życie Polski. Ilustrowało to zjawisko słabego rozumienia zasad religii katolickiej, niskiej religijności, czy wynikającego z niej niezrozumiałego rozdziału prywatnej sfery religijnej od publicznej.

Omawiane zjawisko obserwował w 1927 r. zachowawczy biskup tarnowski Leon Wałęga. Z jednej strony w Polsce prawie wszyscy uważali się za katolików, a z drugiej szerzyło się bezbożnictwo, sekciarstwo, egoizm i nienawiść w życiu publicznym. Dowodziło to występowania obok garstki prawdziwych katolików całych rzesz słabo wierzących, którzy religijnym frazesem pokrywali wewnętrzną pustkę, spaczony pojęcia religijne czy własny interes. Katolikiem przecież nie jest ten, kto deklamuje o swojej wierze, lecz ten, kto ją potrafi urzeczywistnić w swoim życiu oraz życiu innych, bronić wobec zagrożenia i bez zastrzeżeń poddawać się autorytetowi Kościoła.<sup>213</sup>

W licznych publikacjach podejmowano próby zarysowania podziałów polskiego społeczeństwa wg jego religijności katolickiej. Najczęściej wymieniono tutaj 3 grupy: jedną, ale najmniej liczną – wzorowych katolików, drugą, też stosunkowo nieliczną – wrogą Kościołowi, a wreszcie trzecią – zdecydowanie najliczniejszą, katolików biernych, chwiejnych, metrykalnych, mało skorych do udowodnienia swej katolickości czynem.<sup>214</sup>

W innej systematyce wyróżniano katolicyzm dynamiczny, wymagający aktywnego przemyślenia przez wyznawców przynajmniej podstawowych zasad doktryny oraz katolicyzm statyczny, będący

---

<sup>212</sup> C. Strzeszewski, Wpływ katolickiej myśli i działalności społecznej na życie społeczne Polski, w: Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832-1939, red. C. Strzeszewski, R. Bender, K. Turowski, Warszawa 1981, s. 593-594, 596.

<sup>213</sup> List Pastorski biskupa Leona Wałęgi na Wielki Post 1927, „Currenda diecezji tarnowskiej”, nr 2/1927. Podobne oceny padały w publikacjach wszystkich nurtów myśli politycznej odwołujących się do katolicyzmu np. Słowa prawdy, GW, nr 255/1928; B. R., Na Święto Chrystusa Króla, „Słowo”, nr 273/1932; J. Czarnecki, O katolickie życie publiczne w Polsce, PK, nr 43/1934; J. Frankowski, Katolicyzm w Polsce współczesnej, BM, nr 7/1934; M. Sopoćko, Łączność i jednolitość nauczania religii z innymi przedmiotami, Warszawa 1937, s. 4-5.

<sup>214</sup> J. Piskorz, O wyrabianie wierności i przywiązania do Kościoła, RK, nr 4/1934; J. Sadowski, O panujących nastrojach religijnych wśród ludu wiejskiego w obecnej chwili, WDL, nr 1/1934; J. Fertt, Chrystus a rodzina, „Sodalis Marianus” /dalej: SM/, nr 1/1936.

wytworem masowej religijności, tradycyjny i mitotwórczy. Cały lud i część inteligencji wyznawała katolicyzm statyczny, widziany najczęściej jako zbiór zakazów i nakazów. Jednak jeszcze większa grupa inteligencji była po prostu akatolicka. Tylko nieliczna grupa prezentowała katolicyzm dynamiczny, choć jej liczebność i wpływy stale rosły.<sup>215</sup>

Warto też odwołać się do systematyk religijności inteligencji, jako elity katolickiej. Z grubsza rzecz biorąc wyglądały one podobnie, jak całego społeczeństwa.<sup>216</sup> Zdarzały się jednak ujęcia bardziej rozbudowane. Jedno z nich widziało wśród inteligencji kilka grup. Pierwsza to antykatolicy, choć i ona była zróżnicowana; druga to osoby wierzące i praktykujące, ale raczej z przyzwyczajenia i tradycji, bez głębszej refleksji nad wiarą. Do trzeciej natomiast grupy „*należą ci, którym możemy dać miano katolików wyłącznie tradycji i uczucia. Znajdziemy tam sporą grupę dewotów i nabożnisiów.*” Wreszcie ostatnia i najmniejsza grupa, to katolicy nie tylko uczucia, ale rozumu i czynu.<sup>217</sup>

O ile jeszcze w początkach niepodległości wyobrażano sobie polską religijność w sposób w miarę pozytywny, co ilustrowały choćby słowa jednego z ówczesnych liderów chadecji ks. Stanisława Adamskiego

<sup>215</sup> M. Jagiełło, *Próba rozmowy...*, t. 1, s. 152.

<sup>216</sup> O. J. Woroniecki pisał, że „*łatwo dojrzymy na lewicy grupę zupełnie zdecydowanych przeciwników wiary religijnej, ulegających mniej lub więcej wpływom masonerii – na prawicy grupę zdecydowanych katolików, a pośrodku – masę niezdecydowaną, która, jak te ławy piaszczyste na Wiśle, raz jest bliżej prawego brzegu, to znów przesuwa się ku lewemu. Rachować na przekonania religijne tych ławic piaszczystych nie można.*” /*U podstaw kultury...*, s. 34/. Zob. też J. Urban, *Potrzeba inteligencji katolickiej u nas*, PP, t. 147-148/1920.

<sup>217</sup> H. Rawicz, *O katolicyzmie inteligencji polskiej* słów kilka, „*Prąd*”, nr 4/1935. W myśli konserwatywnej zauważyć trzeba próbę podziału religijności polskiej inteligencji pióra Henryka Łubieńskiego. W jego opinii pierwsza grupa inteligencji prezentowała katolicyzm czysto konwenansowy, formalny i obrzędowy, z małym pojęciem o wierze, dodatkowo wzmocnianym przekonaniem, że była ona dla mas, a nie dla ludzi inteligentnych. Określał ich mianem filistrów katolicyzmu. Druga część posiadała głębsze przekonania katolickie i chodziła do kościoła, ale raczej bez osobistych intelektualnych refleksji nad wiarą, traktowaną głównie jako system nakazów i zakazów. To niewątpliwie religijność uboga i jednostronna. Łubieński wyróżniał tutaj podgrupę utylitarystów katolickich, którzy posługiwali się religią dla osobistych interesów, czy kariery – szczególnie politycznej. Dla nich katolicyzm był jak towar do sprzedania. Dopiero trzecia grupa reprezentowała katolicyzm głęboki i pełny i tylko na niej mógł być oparty program odbudowy życia religijnego polskiej inteligencji oraz stworzenia elity katolickiej. /*Błaski i cienie katolicyzmu inteligencji polskiej*, „*Czas*”, nr 294/1932/. Inną bardziej rozbudowaną systematykę religijności inteligencji polskiej prezentował C. Strzeszewski, *Religijność polska...*, s. 19.

/1920 r./ – „wiadomą jest rzeczą, że w naszym narodzie głęboko jest zakorzenione uczucie religijne, poszanowanie wiary”<sup>218</sup> – to z czasem pojawiły się zdecydowanie bardziej pesymistyczne tony.

Mówiono wielokrotnie, że katolicyzm w polskich duszach jest co prawda powszechny, ale równocześnie kaleki, słabo zakorzeniony, tradycyjny, powierzchowny, sentymentalny, uczuciowy, skupiający się bardziej na stronie zewnętrznej pobożności niż wewnętrznej. W rezultacie większość polskich katolików była chwiejna, bierna, łatwo ulegała namowom wrogów katolicyzmu. Niska świadomość religijna powodowała łatwość łamania zasad moralnych, bez wyrzutów sumienia. Wszystko to skutkowało osłabieniem katolicyzmu polskiego w ogóle, bowiem nie mógł on liczyć na zbyt wielu uświadomionych obrońców, choć wyznawców z metryki były całe rzesze.<sup>219</sup>

Z jednej strony katolicyzm wywierał duży wpływ na społeczne obyczaje, zwłaszcza w masach, z drugiej pogłębiało to jego powierzchowne i płytkie rozumienie, częste naruszanie norm moralnych, choć skrywane przed opinią publiczną. Dobrze opisywało to zjawisko tzw. dulszczyzny. Religia dla człowieka prostego była czymś realnym, pewnym obrazem i porównaniem, systemem nakazów i zakazów, a nie przesłankami rozumowymi. Stąd słaba znajomość prawd wiary, przy nadmiernym przywiązaniu do jej zewnętrznych form.<sup>220</sup>

Dla personalistów niska świadomość religijna Polaków powodowała również brak krytycznego spojrzenia na własne postępowanie, szukanie winnych słabości religii poza sobą, obserwowanie drobnych nawet kroków przeciwników katolicyzmu, a zapominanie o własnych błędach, małym wyrobieniu i słabej organizacji. Zdaniem o. J. Woronieckiego szerzyła postawa uznania siebie za dobrego i gorliwego katolika, a zatem wszystko to, co krytycznego o mnie lub moich poglądach mówili inni, katolickim być nie może, stąd winno być zwalczane i potępiane. Ten ton pewności siebie i wywyższania się niewiele miał wspólnego z

<sup>218</sup> Spraw. sten. z posiedzenia Sejmu – 8 X 1920 r. /ks. S. Adamski/.

<sup>219</sup> Zjazd Katolicki, DP, nr 249/1920; A. Krzesiński, Nasz polski katolicyzm, PK, nr 22/1925; List Pastorski kard. A. Kakowskiego o Lidze Katolickiej Archidiecezji Warszawskiej, ibidem, nr 8/1927; Polska i jej katolicyzm, „Czas”, nr 4/1928; Na X Zjazd Katolicki w Poznaniu, KP, nr 414/1929; M. Nitecki, Kryzys katolicyzmu w Polsce, „Pro Christo”, nr 5/1933; J. Rostworowski, Sprawy Kościoła, PP, t. 205/1935; W. Mich, Kościół i religia katolicka w myśli politycznej polskiego ruchu konserwatywnego, w: Religia i Kościół rzymskokatolicki..., s. 86.

<sup>220</sup> L. B. Dyczewski, Religijność Polski międzywojennej..., s. 29-31; R. Wapiński, Świadomość polityczna..., s. 445.

prawdziwą religijnością opartą o miłość bliźniego. Często przeciwnicy katolicyzmu byli zatem silni słabością jego wyznawców.

Dalszą konsekwencją niewielkiej religijności stawało się nadmierne przywiązanie do doczesności oraz brak chęci jej nasycenia treściami katolickimi lub odwrotne zjawisko – czyli ucieczka od problemów tego świata, nastawienie idealistyczne. Pokutowało manichejskie przekonanie o potędze zła. Rodziło to nietolerancję wobec przejawów cudzej myśli, choć tutaj trzeba zachować ostrożność, aby nie dopuścić do rozwoju najbardziej szkodliwych teorii. Jednak nadmierna nietolerancja powodowała, że niemało nowych prądów społecznych, wychowawczych, politycznych zostało opanowanych przez przeciwników wiary. Katolicy muszą umieć dokonać rachunku własnego sumienia, obciążać je własnymi grzechami i błędami, a nie Kościół, co zwykli czynić. Motywem ich postępowania winny być słowa św. Augustyna: *„In necessariis – unitas, in dubiis – libertas, in omnibus – charitas.”*<sup>221</sup>

Wiara powierzchowna, odświętna, była mało uduchowiona, a przez to obca chrześcijaństwu, które wymagało od ludzi niemałych ofiar, poświęcenia itd. Ks. J. Pastuszka oceniał w 1937 r.: *„Proletariusz ducha – a tego spotyka się nagminnie nie tylko wśród ludzi prostych, ale w nie mniejszej ilości wśród inteligencji, nawet z wykształceniem uniwersyteckim, proletariusz ducha będzie zawsze uważał religię za swego wroga, gdyż godzi ona w jego wygodę i zmysłowość, w jego pospolity tryb życia i ona nakłada więzy na jego przyziemne, egoistyczne instynkty, zmusza go do wysiłku i walki z samym sobą.”*<sup>222</sup> Słaba i powierzchowna religijność była związana zatem z niską recepcją skomplikowanych treści ideologicznych w ogóle.<sup>223</sup>

Od tej fali pesymistycznych głosów odbiegał ton publikacji ks. A. Szymańskiego z 1935 r. Jego zdaniem wypowiedzi ukazujące słabość polskiej religijności były potrzebne, gdyż wywoływały u wielu potrzebny wstrząs sumień. Jednak nie należało z nimi przesadzać, bo to z kolei owocowało defetyzmem, utratą ducha. Trzeba zatem przyjąć, że ludzie do końca świata popełniać będą grzechy i błędy. Wszelako warto realnie spojrzeć na polską religijność. Wtedy *„z radością możemy*

<sup>221</sup> J. Woroniecki, *U podstaw kultury...*, s. 10-11, 35; K. Górski, *Wychowanie personalistyczne...*, s. 15-18.; M. Klepacz, *Idealy średniowiecza...*, s. 6-9, 24-30.

<sup>222</sup> J. Pastuszka, *Chrześcijaństwo a kultura*, w: *Kultura i cywilizacja*. Praca zbiorowa, Lublin 1937, s. 15.

<sup>223</sup> R. Wapiński, *Świadomość polityczna...*, s. 491-492.

*powiedzieć, że społeczeństwo to jest szczerze i głęboko religijne. Napęlnia kościoły i modli się, ma obyczaj katolicki, czyta literaturę religijną, czyta przeszło milionowy nakład pism katolickich, zagrzewa się do pobożnego życia na misjach, rekolekcjach otwartych i zamkniętych, daje swoich synów do kapłaństwa i zakonów, buduje kościoły i zakłada nowe parafie w takiej liczbie, jak chyba w żadnym okresie dziejów polskich. Lud mało czy powierzchownie religijny nie wytworzy nigdy takiego świątecznego i modlitewnego nastroju, jaki widzimy na procesjach Bożego ciała lub kongresach eucharystycznych.*<sup>224</sup>

Stan polskiej religijności w środowiskach katolickich wiązano z konsekwencjami wielkiego kryzysu moralnego, który przeżywał cały ówczesny świat. Zapoczątkowany on został reformacją i oświeceniem. Takie głosy narastały szczególnie w latach 30-tych, w okresie kryzysu gospodarczego oraz rozległych wstrząsów społeczno-politycznych. Z obawą katolicy obserwowali procesy laicyzacyjne, materializm, egoizm, prywatę, hedonizm, wiodące do nienawiści między ludźmi, klasami, narodami, państwami itd. Szerzył się ateizm, społeczny rozkład, zdziczenie i zwyrodnienie jednostek, jako konsekwencje odchodzenia od Boga i jego etyki. Człowiek współczesny sam chciał zająć miejsce Boga, skoncentrować swoje życie wyłącznie na sprawach doczesnych.

W zasadzie wszystkie wspomniane nurty myśli politycznej, choć w różnym stopniu i ze zmiennych pobudek, zwalczały liberalizm, socjalizm i bolszewizm, jako pokłosie oświecenia i rewolucji francuskiej.

Jednak podkreślano również polską specyfikę kryzysu religijności. Składały się na nią np. długie lata zaborów, kiedy wiara katolicka była prześladowana, bo utożsamiano ją z polską narodowością. Niewątpliwie swoje zniwo zbierały demoralizujące konsekwencje krwawej I wojny światowej., apoteozy brutalności i nienawiści oraz pogardy dla ludzkiego życia.<sup>225</sup>

Inne podnoszone w dyskusjach okoliczności to: brak poważnego zagrożenia dla polskiego katolicyzmu w ciągu wieków, paradoksalnie słabość reformacji, co nie hartowało charakterów wiernych i uściło ich

<sup>224</sup> A. Szymański, Polskie prawo małżeńskie, w: Rodzina. Pamiętnik..., s. 123-124.

<sup>225</sup> Upadek etyki obywatelskiej, KP, nr 36/1921; Prawdy wieczne, ibidem, nr 212/1921; X. X., Ze spraw kościelnych, DP, nr 185/1919; M. Mączyński, Nasz sodalicyjny obowiązek, SM, nr 3-4/1923; W. Mich, Myśl polityczna polskiego..., s. 18-19.



czujność. Wzmogło również przekonanie, prowadzące do bierności, że sama liczebność katolików w Polsce powodowała brak zagrożenia.<sup>226</sup>

Na kolejne przyczyny zwracał uwagę /1936 r./ ks. Michał Klepacz. Jego zdaniem u źródeł płytkości i powierzchowności polskiego katolicyzmu leżał brak lub przesyt materialny, coraz większy pośpiech życia, a trudno w takim amoku znaleźć miejsce na religię. Wreszcie często słabą religijność powodowały życiowe niepowodzenia.<sup>227</sup>

Były też głosy odwołujące się do tezy, że dla swego rozwoju religijność potrzebuje zaspokojenia pewnego minimum potrzeb materialnych i kulturalnych. Tymczasem polskie społeczeństwo było biedne materialnie, powszechnie występował niski poziom oświaty i kultury, zwłaszcza wśród mas robotniczych i chłopskich. Tedy polepszenie poziomu wiary wymagało gruntownych reform społeczno-ekonomicznych, kulturalnych i politycznych, szczególnie silnie eksponowanych w niektórych środowiskach katolickich w latach 30-tych. Wszelako większość katolików wykazywała nastawienie zachowawcze, niechętnie gruntownym reformom, a odwołujące się nieustannie do solidaryzmu narodowego i społecznego w chęci utrzymania uprzywilejowanej pozycji społecznej.<sup>228</sup> Towarzyszyły temu coraz silniejsze głosy przeciwników rozwiązań demokratycznych, upatrujących właśnie w tym systemie politycznym nie tylko próby społecznej niwelacji, ale też demoralizacji oraz moralnej degradacji człowieka wiodącej do ateizmu.<sup>229</sup>

<sup>226</sup> A. Niesiołowski, Zagadnienie solidarności katolickiej, PK, nr 42/1938.

<sup>227</sup> M. Klepacz, Wartości życiowe religii. Konferencje radiowe, Kielce 1936, s. 23-27.

<sup>228</sup> Z. Kozubski, Socjalne wartości katolicyzmu, PK, nr 41/1927; K. Niżyński, W dniu Święta Chrystusa-Króla, „Słowo”, nr 295/1934; C. Miłosz, Żołnierz Kościoła wojującego, „Pion”, nr 12/1937; E. Myczka, Swoistość struktury społecznej i ekonomicznej Polski..., w: Katolicka Myśl Społeczna..., s. 247-248, 260-261; S. Wyszyński, Inteligencja w straży przedniej komunizmu, Katowice 1938, s. 17; J. Piskorz, Psychologia religii wsi polskiej, AK, nr 42/1938; Polska idea imperialna..., s. 74-75; L. B. Dyczewski, Religijność Polski międzywojennej..., s. 40.

<sup>229</sup> R. Dmowski, Pisma, t. X, Częstochowa 1939, s. 55, 76; Z. Stahl, Rozważania wstępne o zasadach ustroju narodowego, „Awangarda”, nr 1-2/1930; M. Howorka, Walka o Wielką Polskę, Poznań 1934, s. 38, J. Drobnik, W ogniu przemian, Poznań 1934, s. 28-31, 104-113; W. Wasiutyński, Naród rządzący, Warszawa 1935, s. 9-10; J. Giertych, O wyjście z kryzysu..., s. 214-218; J. Bobrzyński, Naukowe podstawy obiektywizmu gospodarczego, Warszawa 1928, s. 4-16; S. Wańkowicz, Demokratyzm, „Słowo”, nr 65/1924; A. Chrzęszczewski, Przyływy i odpływy..., s. 66-67, 82-83, 92-93, 186-187, 218-225, 256, 265, 274-275; J. Świąder, Co i jak odbudowywać, LK, nr 25/1927; J. Bobrowski, Czas zrozumieć, ibidem, nr 31/1928.

Następni dyskutanci upatrywali słabości polskiego modelu religijności w sferze narodowego charakteru, który był miękki, powierzchowny i niekonsekwentny. Powodowało to, że *„Polak potrafi rzeczywiście wierzyć, czy to pod wpływem uczucia, czy z rodzimej lub narodowej tradycji /.../ nie zamieniając tej wiary w głębokie rozumowe przekonania, nie czuje się obowiązany wprowadzać jej w życie bez zastrzeżeń, a zwłaszcza ponosić dla niej trudniejszej ofiary.”* Do tego dochodziła trochę anarchizująca i sobiepańska natura Polaków, a przecież życie religijne wymagało ciągłych aktów woli i posłuszeństwa. W efekcie cała religijność była sprowadzana do czysto uczuciowego stanu, do konwensu zwyczajów i obyczajów, rodząc martwość i chłód ducha.<sup>230</sup>

Niewątpliwie w polskiej religijności międzywojennej dominował rys tradycyjny, z przewagą czynnika uczuciowego nad intelektualnym.<sup>231</sup> Ten uczuciowy rys polskiego katolicyzmu wywodził się zdaniem części polemistów z romantycznej idei mesjanizmu narodowego, potrzebnej w okresie zaborów, a zbędnej w niepodległej Polsce, gdyż jej konsekwencją była bierność, cierpienie za innych oraz rezygnacja ze swych praw w Polsce. Umacniała ona irracjonalne pierwiastki, uczucia, przeżycia, sympatie i antypatie, które dominowały nad nakazami rozumu.<sup>232</sup>

Wreszcie warto przywołać cały szereg wypowiedzi widzących słabość, powierzchowność oraz uczuciowość polskiego katolicyzmu w niedostatkach uświadomienia religijnego, w fatalnej formacji religijnej np. w szkole. Ówczesny katolicyzm za najlepszą w kształtowaniu religijności uważał szkołę katolicką, tymczasem II RP oferowała model szkolnictwa międzywyznaniowego. Stąd naciski prawie wszystkich ugrupowań politycznych odwołujących się do katolicyzmu na jej wprowadzenie.<sup>233</sup> Były jednak i głosy /np. ks. Juliana Piskorza z 1938

<sup>230</sup> Sodalicja jako narzędzie do wytworzenia elity katolickiej, SM, nr 11-12/1923; J. Czarnecki, Akcja Katolicka a polska rzeczywistość, RK, nr 4/1936; J. Stepa, Kuszenie nowoczesnego człowieka, Poznań 1937, s. 54. On nazywał polski katolicyzm „barokowym.”

<sup>231</sup> L. B. Dyczewski, Religijność Polski międzywojennej..., s. 41.

<sup>232</sup> J. Stepa, Pierwiastek irracjonalny w życiu społecznym i narodowym, GK, nr 39/1926; Z. Ścierżyński, Tęcza na błękitach, „Pax”, nr 4/1933. Analogiczna refleksja: J. M. Świącicki, Cywilizacyjne ramy Dwudziestolecia, „Znak”, nr 44/1958.

<sup>233</sup> T. Łubieński, Przewrót ustroju polskiej wsi, Kraków 1936, s. 25-26; Wobec szkoły katolickiej, KP, nr 316/1928; S. Cywiński, O hierarchię czynników wychowawczych, MN, nr 26/1931; F. Mirek, Walka o duszę dziecka, GN, nr 269/1924; C. Lechicki, O szkołę wyznaniową w Polsce, PK, nr 47/1924; W. Kwasięborski, Podstawy narodo-

r./, które wskazywały, że sama edukacja religijna nie czyniła jeszcze ludzi wierzącymi, bo często następowało pomieszanie religijności z wiedzą, wiary z oświatą. Zresztą wielu ludzi wykształconych było indyferentnych religijnie, choć od strony wiedzy religię dobrze znali, a słabo wykształcony lud zachował przywiązanie do katolicyzmu.<sup>234</sup>

Powierzchnowość religijności próbowano sobie też tłumaczyć marazmem i biernością we wszystkich obszarach życia II RP, co rodziło brak dynamiki i rozmachu, skłonności do lenistwa oraz wygodnego życia. Katolicy łatwo godzili się z niesprawiedliwością, oportunistycznym, nadużywaniem katolicyzmu dla celów niezbyt z nim zgodnych itd.<sup>235</sup>

Jako swego rodzaju podsumowanie rozważań o ułomnościach polskiego katolicyzmu przytoczę słowa Stefana Kaczorowskiego /1933 r./: „*Otóż słabość ta opiera się na czterech przyczynach: 1/ brak wyrobienia wewnętrznomoralnego, bez którego nie wytworzy się typ 100% katolika; 2/ brak uświadomienia i utwierdzenia w zasadach katolickich, a inaczej się wyrażając, niski poziom intelektualny, nieznanostwo tych zagadnień, które w chwili obecnej są specjalnie dla katolicyzmu ważne; 3/ niedołęstwo i bierność w dziedzinie życia społecznego, gospodarczego i politycznego, jednym słowem – życia zbiorowego; 4/ brak wyrobionych metod i rozwiniętych organizacji w życiu społecznym katolików.*”<sup>236</sup> Pytanie zatem, jak tacy chwiejni, słabo uświadomieni katolicy mogli się stać podstawą dla budowania Polski katolickiej.

### 3.3. Katolicyzm inteligencji.

To ostatnie zdanie brzmiało szczególnie donośnie na tle rozważań o katolicyzmie inteligencji, uważanej nie tylko za elitę przywódczą narodu, lecz także fundament katolickiego odrodzenia Polski. Ks. J. Pastuszka przekonywał w 1930 r.: „*Czynnikami decydującym i twórczym w narodzie są zawsze jednostki, stojące na najwyższym poziomie intelektualnym. Masa zawsze pozostaje masą – bierną, niewybredną w gustach, niepewną i zmienną w przekonaniach. /.../ Również w*

radikalnej przebudowy szkoły polskiej, Warszawa 1937, s. 19-21; S. Adamski, Szkoła wedle nauki..., s. 9-10. Niski poziom nauczania religii w szkole polskiej potwierdzali sami księża prefekci: PK, nr 36/1927.

<sup>234</sup> J. Piskorz, Aktualne zagadnienia duszpasterstwa i jego metod współczesnych, w: Posłannictwo katolicyzmu polskiego..., s. 99.

<sup>235</sup> A. Krzesiński, Powierzchnowość życia religijnego w Polsce, PK, nr 23/1925; R. Michalski, Chrześcijańska wizja..., s. 12.

<sup>236</sup> S. Kaczorowski, Pro Christo, „Pro Christo”, nr 6/1933.

*dziedzinie religijnej na czoło wysuwają się jednostki o wyższej kulturze duchowej. Ruchy religijne tworzyły wybitne osobistości, a nie szare masy, bo te są tylko naśladowcami.*"<sup>237</sup> Związany z ONR Jan Mosdorf trafnie zauważał w 1938 r., że styl życia narodu określają jego elity, warstwy przodujące w opinii całego społeczeństwa. Panujący wśród nich styl życia, wyznawane wartości, przenikają w dół hierarchii społecznej przez pęd do naśladownictwa.<sup>238</sup>

Refleksje na temat stanu wiary polskiej inteligencji nie były optymistyczne. Zauważano, iż gruntownie wyrobionych katolików było wśród niej mało. Górował raczej sceptycyzm czy obojętność wobec religii, przy równoczesnej pobłażliwości dla ludzi głęboko wierzących. Jednak stosunkowo mało było wśród niej wojujących ateistów, choć ten odsetek stale rósł. Inteligencja uważała religię za użyteczną dla mas, a nie dla siebie. Zresztą katolicyzm ludowy wydawał się im jedyny możliwy w narodzie polskim, a zniechęcający swą uczuciowością i płytkością. Wielu udawało religijnych z wymogu patriotyzmu, tradycji czy sentymentu. Dominował, podobnie jak wśród mas, kwietyzm, fideizm i sentymentalizm oraz indywidualizm. Taką postawę tłumaczył R. Dmowski efektami wspomnianego wyżej kryzysu moralnego w ogóle.<sup>239</sup>

Konsekwencją niskiego poziomu świadomości religijnej wśród inteligencji było również masowe nadużywanie katolicyzmu w celach niewiele mających wspólnego z religią, np. w polityce, gdzie miałby on firmować ściśle określone postawy czy poglądy np. nacjonalistyczne albo konserwatywne, uznając tym samym inne za niekatolickie. Uzasadniona wydaje się jednak ocena B. Grotta, że w kołach inteligencji

<sup>237</sup> J. Pastuszka, O kult myśli katolickiej, PK, nr 50/1930; Z. Wasilewski, O potrzebach inteligencji, GW, nr 43/1920; R. Rybarski, Zadania polskiej inteligencji, PW, nr 1/1925; K. L. Koniński, O zagadnieniu elity, MN, nr 11/1928; J. Gutschke, Inteligencja w ślepych zaułku, DP, nr 268/1935; J. W. /Józef Winiewicz/, Religijność naszego społeczeństwa, ibidem, nr 113/1936.

<sup>238</sup> J. Mosdorf, Wczoraj i jutro..., cz. 2, s. 160.

<sup>239</sup> J. Urban, Sprawy Kościoła, PP, t. 185/1930; Idem, Czytelnictwo religijne w Polsce, ibidem, t. 186/1930; Idem, Przenikanie bezbożnictwa do umysłowości polskiej, ibidem, t. 210/1936; J. Prądkowski, Nie polemika – tylko dyskusja, KP, nr 351/1925; R. Dmowski, Pisma, t. IX..., s. 286-287; E. Ropp, Antykatolickie tezy p. Dmowskiego, „Czas”, nr 205/1927; S. Kaczorowski, Rachunek sumienia, „Pro Christo”, nr 6/1930; J. Woroniecki, U podstaw kultury..., s. 38-75; C. Strzeszewski, Religijność polska w 20-leciu międzywojennym 1918-1939, „Roczniki Nauk Społecznych”, t. V/1977, s. 16; E. Maj, Związek Ludowo-Narodowy /1919-1928/ wobec religii..., s. 491-492; B. Grott, Nacjonalizm chrześcijański..., s. 16-17

na ogół brakowało spójnego systemu ideowego, który mógłby katolicyzm zastąpić, co ułatwiło ponowny wzrost religijności.<sup>240</sup>

Stąd zjawisko trafnie obserwowane w 1930 r. przez ks. A. Szymańskiego, że w dyskusjach na temat życia publicznego w Polsce padały ze strony katolików argumenty narodowe, nacjonalistyczne, liberalne, państwowe itd., ale nigdy nie słyszało się argumentu religijnego i katolickiego bez żadnych szyldów. Przecież „*myśl katolicka powinna być jasna i wyraźna, sama w swej sile i czystości występująca, i powinna przenikać wszystkie dziedziny życia, a nie zjawiać się w jakiejś osłonie nacjonalistycznej, zawodowej, robotniczej, wielkoprzemysłowej itd.*”<sup>241</sup> Uniwersalizm katolicki zawsze musiał stać w opozycji do usiłowań podporządkowania go dobru jakiejś klasy, partii, narodu itd., redukujących religię do poziomu czysto utylitarne.<sup>242</sup>

Wydaje się również koniecznością odwołanie do prezentowanych w myśli politycznej przyczyn słabości religijności inteligencji. W większości powielały one wyżej sygnalizowane wątki. Przypominano ponownie o pokutującym w Polsce romantycznym przesądzie o słabości rozumu w obliczu wiary, a zatem traktowaniu jej w kategoriach irracjonalnych i emocjonalnych, co odstręczało wielu inteligentów, ochotnie odwołujących się do racjonalizmu nauki, ukształtowanych w mentalności pozytywistycznej. Z drugiej strony romantyzm doprowadził do zlania się sprawy narodowej /doczesnej/ z religijną /wieczną/, ze szkodą dla tej drugiej. Wiarę próbowano utożsamiać ze sprawami czysto ziemskimi. Zatem winny niskiej religijności był nacjonalizm, odwołujący się zdaniem wielu do tej tradycji.<sup>243</sup>

Przypisywanie romantycznych inklinacji wyłącznie narodowcom trąciło przesadą, bo ich stosunek do romantyzmu był selektywny, a w starszej generacji silniej zaznaczały się wątki pozytywistyczne, nie mówiąc już o odrzucaniu całego dorobku myśli XIX w. przez młodych

<sup>240</sup> B. Grott, *Nacjonalizm chrześcijański...*, s. 18.

<sup>241</sup> A. Szymański, *Akcja Katolicka a działalność społeczno-gospodarcza*, Poznań 1930, s. 36-37.

<sup>242</sup> O uniwersalizmie katolickim i unii. Rozmowa z ks. P. T. Rzewuskim, „*Wiadomości Literackie*” /dalej: WL/, nr 27/1934; W. Mich, *Kościół i religia katolicka w myśli politycznej polskiego ruchu konserwatywnego 1918-1939*, w: *Religia i Kościół rzymskokatolicki...*, s. 86.

<sup>243</sup> M. Niwiński, *Duch książki religijnej*, „*Czas*”, nr 51/1929; J. Urban, *Czytelnictwo religijne w Polsce*, PP, t. 186/1930; J. M. Świącicki, *Cywilizacyjne ramy Dwudziestolecia*, „*Znak*”, nr 44/1958; S. Świeżawski, *Założenia i wymogi uniwersalizmu katolickiego*, *ibidem*.

nacjonalistów.<sup>244</sup> Zresztą na słabej religijności polskiej inteligencji w ogóle ważyły zapewne bardziej wpływy pozytywizmu niż romantyzmu.<sup>245</sup>

Z kolei inni dyskutanci /np. o. J. Woroniecki/ akcentowali mocno niedogodności okresu zaborów krępującego wszelką żywszą myśl religijną, wreszcie przywoływali słabości szkolnego wykształcenia religijnego oraz niski poziom intelektualny i kulturalny części polskiego kleru, odpychający wielu inteligentów do Kościoła.

Dla ks. Władysława Wichra /1938 r./ słaba religijność inteligencji była także po części pochodną „urzędowej” metody pracy duszpasterskiej, typowej dla integrystycznego widzenia katolicyzmu, gdzie ze strony kleru przeważało poczucie wyższości, oficjalne, zimne i bezosobowe. Nieustannie gromiono, napominano i monitowano laikat. Ci, którzy rządzą, traktowali po macoszemu rządzonych, czemu towarzyszył brak zaufania i niedowierzenie poddanemu, obawa przed jego wrogim czy buntowniczym nastawieniem. W poddanym rodziło się uczucie wrogości i niechęci. Taki kapłan nie różnił się niczym od państwowego biurokraty, izolował się do wiernych. Wśród inteligencji podobne postępowanie kapłanów wzmacniało nieraz występujący obraz katolicyzmu jako ostoi zacofania i ciemnoty. Tymczasem demokratyzacja stosunków społecznych potęgowała poczucie godności i honoru wszystkich ludzi, którzy domagali się godnego i równego traktowania także w Kościele.<sup>246</sup>

Oslabienie religijności miało również związek z degradacją inteligencji w wyniku I wojny światowej, która spowodowała jej proletaryzację i deklasację oraz etatyzację. W sumie owocowało to utratą duchowej niezależności, materializmem, chęcią użycia za wszelką cenę. Dochodziły do tego bezideowość i demoralizacja. Te skargi formułowane przez obóz narodowy dowodziły szerszego rozczarowania narodową postawą inteligencji, jej silnymi związkami z lewicą oraz

<sup>244</sup> E. Maj, *Narodowa Demokracja*, w: *Więcej niż Niepodległość...*, s. 132-134.

<sup>245</sup> C. Strzeszewski, *Wpływ katolickiej myśli...*, w: *Historia katolicyzmu społecznego...*, s. 597-600.

<sup>246</sup> J. D., *Katolicyzm a życie umysłowe*, KP, nr 414/1939; J. Czarnecki, *Z Nowym Rokiem*, PK, nr 1/1931; J. Woroniecki, *U podstaw kultury...*, s. 39; J. Frankowski, *Odpowiedź*, BM, nr 9/1936; M. Winowska, *SOS katolicyzmu w Polsce*, „Czas”, nr 166/1939; W. Wicher, *Powołanie i zadanie kapłana*, w: *Posłannictwo katolicyzmu polskiego...*, s. 92-94. B. Dyczewski, *Religijność Polski międzywojennej...*, s. 31.

niechęcią do nacjonalizmu.<sup>247</sup> Sporo odstępstw od wiary inteligencji wiązało się także z sprawami rozwodowymi czy życiowymi zawodami.<sup>248</sup>

Do rzadkości należały głosy widzące słabość religijnej formacji inteligencji w charakterystycznej dla ówczesnego katolicyzmu dominacji kleru nad laikatem – Kościół to armia, a laikat to masa szeregowców. Sygnalizowało to kilka publikacji środowiska „Buntu Młodych” /głównie Jana Frankowskiego/ z połowy lat 30-tych.

Dla tego zjawiska typowa stawała się identyfikacja Kościoła z klerem, a laikat miał być biernym przedmiotem jego oddziaływania. Wspomniałem już, że duchowni niskiego formatu zrażali wielu inteligentów do Kościoła. Ale pojawiał się jeszcze gorszy skutek. Mianowicie ich dominacja nad świeckimi nie pozwalała na ukształtowanie się elity katolickiej, bo jej powstanie zmuszałoby kler do przynajmniej częściowego ograniczenia tej przewagi i powierzenia świeckim odpowiedzialnych funkcji w życiu Kościoła. Duchowieństwo operowało wysoce imperatywnym pojęciem ortodoksji, wytwarzając wrogą atmosferę wszelkim dyskusjom na temat religii, które uznawano za gorszące i wstydlive. A przecież katolicyzm miał cały szeroki obszar spraw niedogmatycznych, gdzie dopuszczalna była wymiana i różnice poglądów. Kler ciągle narzekał na fatalną religijność inteligencji oraz brak elity katolickiej oraz nie wierzył, aby była do czegoś zdolna. Tworzyło to błędne koło i paraliżowało nawet tych, którzy próbowali ulepszyć polski katolicyzm.<sup>249</sup>

Zarzuty młodych konserwatystów kontrastowały z bardziej tradycyjną postawą wielu kół katolickich, których poglądy dobrze oddawały słowa Wincentego Kosiakiewicza /1913 r./: *„Kiedy pozostaje się w Kościele katolickim, jest się tam, we wszystkich okolicznościach życia religijnego i moralnego albo dowódcą, albo żołnierzem. Trzeba słuchać, gdy się jest*

<sup>247</sup> Po równi pochyłej, MN, nr 4/1921; B. Wasiutyński, Radykalizacja mas, ibidem, nr 11/1928; M. Howorka, Walka o Wielką Polskę..., s. 36-37; J. Gutschke, Inteligencja w ślepych zaułku, DP, nr 268/1935; J. Matyasik, Z 1927 na 1928, GN, nr 2/1928; E. Maj, Związek Ludowo-Narodowy..., s. 205-206.

<sup>248</sup> C. Strzeszewski, Wpływ katolickiej myśli..., w: Historia katolicyzmu społecznego..., s. 596.

<sup>249</sup> J. Frankowski, Akcja Katolicka, BM, nr 12-13/1935; Problem katolicyzmu w Polsce, ibidem, nr 16-17/1935; K. Sołtysik, Kościół jest nasz, ibidem, nr 5/1936; J. Frankowski, Odpowiedź, ibidem, nr 9/1936; S. Ossowski, Bóg czy człowiek?, WL, nr 15/1935.

laikiem, trzeba rozkazywać, gdy się jest kapłanem.”<sup>250</sup> To typowe dla integrystów widzenie Kościoła jako absolutnego zewnętrznego autorytetu, którego wszystkie zasady są idealne i jasne, a wolność laika zazwyczaj polega na ich kwestionowaniu, stąd jest zagrożeniem.

Pojawiały się również głosy, np. Prymasa A. Hlonda próbujące godzić aktywną i czynną rolę laikatu z rządami hierarchii, gdyż bez niego wspólnocie groził uwiąd i martwota. Laikat winien współpracować z klerem oraz uznawać jego kierowniczą rolę w zakresie spraw Kościoła, w sferze wiary i moralności /sfera wewnętrzna/, a działać na własną rękę w obszarze zewnętrznym.<sup>251</sup>

### 3.4. Relacje między religijnością mas a inteligencji.

Wokół religijności mas i inteligencji oraz ich wzajemnych oddziaływań toczyła się dyskusja. Obok głosów typowych dla środowisk inteligentnych, uważających niski poziom moralny mas za konsekwencję słabej religijności, za potencjalnie bardzo groźny czynnik destrukcyjny w życiu narodu, za symbol dominacji ciemnoty i prostactwa, pojawiały się również opinie odmienne.<sup>252</sup>

Dla ks. Ferdynanda Machaya to wiara ludu była duchowym skarbcem, żyjąca jego biedą, ubóstwem, a nie materializmem i chęcią użycia. Lud nie był religijnie zepsuty, a często zdemoralizowana inteligencja zagrażała jego wierze. Przeciwwstawiał dlatego kulturę i cywilizację

<sup>250</sup> W. Kosiakiewicz, *Idea konserwatywna. Próba doktryny*, Warszawa 1913, s. 32. Wspomniane wyżej wypowiedzi spotkały się z ostrą reakcją wielu kół katolickich, gdzie np. Jana Frankowskiego uznano za potępianego przez Kościół katolicki modernistę, materialistę oraz „konja trojańskiego” przenikającego komunistyczną metodą do obozu katolickiego, aby go zniszczyć: M. Jagiełło, *Próba rozmowy...*, t. 1, s. 261-263. Zob. też o dziwo podobną wizję Kościoła rysowaną przez jezuitów polskich: J. Rostworowski, *Hierarchia, jej źródło i znaczenie w życiu Kościoła*, w: *Posłannictwo katolicyzmu polskiego...*, s. 16-21.

<sup>251</sup> List Pastorski Ks. Kardynała Prymasa „Z życia Kościoła Chrystusowego”..., s. 3; T. Romer, *Prawne stanowisko i zadania katolików świeckich w Kościele*, w: *Posłannictwo katolicyzmu polskiego...*, s. 228-241.

<sup>252</sup> J. Pastuszka, *O kult myśli katolickiej*, PK, nr 50/1930; X. W. M. /Walerian Meysztowicz/, *A bramy piekielne nie zwyciężą*, „Słowo”, nr 63/1930; S. Pieńkowski, *Zagadnienie tłumy*, MN, nr 29/1930; H. Misiak, *Problem inteligencji katolickiej w Polsce*, RK, nr 8/1936. Ten ostatni pisał, że żywiłowa i uczuciowa wiara mas była bardzo silna, ale przez to chwiejna i zmienna. Dlatego niewiele może tworzyć, zdolna jest tylko do jednorazowych porywów, „może w najlepszym razie coś niszczyć, zburzyć, ale nic zbudować.” Taką rolę pełni jedynie inteligencja. To właśnie z kręgu inteligencji wychodziły oskarżenia mas o ciemnotę, niekompetencję, uleganie demagogii itd.: L. Hass, *Inteligencji polskiej dole i niedole XIX i XX wiek*, Łowicz 1999, s. 215-216.



wiejską zatrutej moralnie cywilizacji miejskiej. Także konserwatywne ziemiaństwo przekonywało, że tylko do wsi, od ludu idzie odrodzenie moralne. Wynikało to z przekonania, że rolnicy byli najbardziej religijną warstwą społeczną, choć ich religijność miała charakter tradycyjny i uczuciowy, a dlatego powierzchowny.<sup>253</sup>

W innym trochę kierunku szły rozważania W. L. Jaworskiego, który tłumaczył różnice w religijności wsi i miast dwoma odmiennymi typami myślenia: racjonalistyczny w mieście, irracjonalny na wsi. Inteligencja została wychowana w tym pierwszym typie, ukształtowanym przez przemysł i handel, nawet jeśli pochodziła ze wsi. Niska religijność wynikała tutaj z przekonania, że rozum był zdolny wszystko ogarnąć jako wyłączny czynnik twórczy. Lud wykazywał zaś typowo agrarny sposób myślenia, związany z tradycją, wiarą i uczuciem. Tam katolicyzm był najsilniejszy, ale płytki intelektualnie. Wśród zachowawców wskazywano na bierność i tradycyjność pobożności ludu, co powodowało łatwe uleganie antykatolickim wpływom.<sup>254</sup>

W obozie narodowym występowały sprzeczne opinie. Z jednej strony ubolewano nad niskim poziomem religijności inteligencji, która pod tym względem nie była warstwą przodującą. Dlatego wzorem dla niej winna być religijność ludu. Do tego *„nasze sfery oświecone więcej narażone są na zdziczenie, niż ludowe. A jest to zjawisko dlatego właśnie groźne, że sfery oświecone odgrywają odpowiednią rolę owych więzadeł u góry w budowie i produkują myśl na użytek całości.”* Zdecydowanie większe jest niebezpieczeństwo dla narodu, jeśli oświeceni dziczeją, niż gdy się lud wolno oświeca.<sup>255</sup>

---

<sup>253</sup> F. Machay, *Od głowy ryba...*, „Dzwon Niedzielny” /dalej: DN/, nr 20/1927; Idem, *Problem wsi polskiej jako zagadnienie społeczne*, w: *Katolicka Myśl Społeczna...*, s. 372-373; E. Ligocki, *Ziemiaństwo a sprawy społeczne*, DP, nr 98/1921; M. Niwiński, *Duch książki religijnej*, „Czas”, nr 51/1929; M. Sabatowicz, *Ryba cuchnie od głowy*, LK, nr 36/1928; W. Mich, *Ideologia polskiego ziemiaństwa...*, s. 80. *Obraz wiejskiej religijności* obszernie rysuje Arkadiusz Kołodziejczyk, *Ruch ludowy a Kościół rzymskokatolicki w latach II Rzeczypospolitej*, Warszawa 2002, s. 13-36. Dla C. Strzeszewskiego rzeczywiste przenikanie kultury miejskiej na wieś powodowało erozję tradycyjnej religijności na wsi, narastanie nastrojów antyklerykalnych: *Wpływ katolickiej myśli...*, w: *Historia katolicyzmu społecznego...*, s. 595.

<sup>254</sup> W. L. Jaworski, *Notatki...*, s. 53-69; W. Mich, *Kościół i religia katolicka...*, w: *Religia i Kościół rzymskokatolicki...*, s. 86.

<sup>255</sup> Z. Wasilewski, *O życiu i katastrofach...*, s. 55; S. Cywiński, *Bezdroża samotnego człowieka*, MN, nr 3/1927. Podobna opinia zob. J. Urban, *Przenikanie bezbożnictwa do umysłowości polskiej*, PP, t. 210/1936.

Z drugiej coraz częściej pojawiały się alarmujące wieści opisujące fatalny stan wiejskiej religijności oraz narastające nastroje antyklerykalne.<sup>256</sup> Niemniej endecy na ogół bronili charakterystycznego dla polskiego masowego katolicyzmu zamiłowania do zewnętrznych manifestacji religijności, co sami wykorzystywali dla własnych celów, gdyż to krzepiło ludzi na duchu, wyrażało element narodowej duszy oraz wyzwalalo siły twórcze w dobie kryzysu moralnego. Nacjonałiści /nie tylko zresztą oni/ łatwiej trafiali do przeciętnego katolika, odwołując się do emocji i stereotypów niż do rozumu.

Warto przywołać odmienną wypowiedź lidera narodowców, że wiara była rzeczą zbyt świętą, aby ją hałaśliwie obnosić. Ta zbyt hałaśliwość raczej obniżała wiarę moralnie, czyniła ją płytszą i pospolitszą, mniej świętą i zdolną do ofiar i wysiłków. Dlatego przypominał, iż „w świecie katolickim wcale nie są najreligijniejsze te ludy, które urządzają procesje z raketami, fajerwerkami, salwami wystrzałów i fanfarami.” Natomiast, wg Romana Wapińskiego, Dmowski był zainteresowany wyzyskaniem powierzchownego ludowego katolicyzmu dla rozszerzenia wpływów swojego obozu na masy, by utożsamić w nich katolicyzm z nacjonalizmem, co się z powodzeniem udało.<sup>257</sup>

Także konserwatyści krytykowali wspomniane już zamiłowanie endecji do zewnętrznych, masowych manifestacji religijności, bo od tego daleka droga do katolicyzmu codziennego życia. Dla Piotra Dunin-Borkowskiego /1927 r./ popieranie katolickiej obrzędowości stwarzało u wielu wiernych i duchownych wrażenie zgodności nacjonalizmu z tą religią, gdy tymczasem endecja z prawdziwym życiem duchowym niewiele miała wspólnego.<sup>258</sup>

Problem w tym, że deklaracje reprezentantów różnych odłamów polskiej myśli politycznej utyskujących na niską religijność Polaków należy odbierać z ostrożnością. Sami byli typowym dla polskiej inteligencji przykładem formacji religijnej, stąd potrafili godzić częste deklaracje o własnym katolicyzmie z jego instrumentalnym

<sup>256</sup> K. S. Frycz, *Wiejskie problemy*, MN, nr 44/1935.

<sup>257</sup> Na XI Zjazd Katolicki, KP, nr 278/1931; R. Dmowski, *Pisma*, t. IX..., s. 45-46; *Komunikaty Informacyjne Komisariatu Rządu na m. st. Warszawę*, t. I, z. 2 /4 VII 1927-30 XII 1927/, Warszawa 1992, s. 343 /wypowiedź S. Głębińskiego/; R. Wapiński, *Roman Dmowski...*, s. 348-349, 351.

<sup>258</sup> P. Dunin-Borkowski, *Jeszcze o ideale w Polsce*, „Droga”, nr 6-7/1927; W. Charkiewicz, „Jak na to cenzura pozwala”, „Słowo”, nr 82/1933; J. Frankowski, *Nacjonalizm a katolicyzm*, BM, nr 17/1936.

wykorzystywaniem w grze politycznej. Czasem ta połowiczność wynikała z nieświadomości zasad katolickich, ale też nierzadko stosowano ją z premedytacją w społeczeństwie, gdzie poziom wiedzy religijnej był niski. Wyraźnie przy tym występowały tendencje do wprzęgnięcia katolicyzmu dla realizacji własnych celów politycznych i społecznych, zabarwienia go na swoją modłę. Z drugiej strony aktywność katolików w stronnictwach politycznych, mimo wszystko, sprzyjała pogłębieniu ich wiary, kultury i świadomości.<sup>259</sup>

### **3.5. Wokół religijności młodego pokolenia.**

Kościół oraz odwołujące się do katolicyzmu nurty myśli politycznej uważnie obserwowały stan religijności młodej generacji, rozpoczynającej swoje dorosłe życie w II RP, a dużo bardziej z racji wieku, braku doświadczenia, niedojrzałości uczuciowej i intelektualnej, podatnej na wrogi katolicyzmowi wpływ.<sup>260</sup> Do tego dochodził kryzys rodziny, upadek autorytetu rodziców oraz ogólne obniżenie się poziomu moralnego społeczeństwa.<sup>261</sup>

W rezultacie w połowie lat 20-tych podział młodzieży pod względem religijności skalą i charakterystyką poszczególnych grup nie różnił się od reszty społeczeństwa, a podobne uwagi padały jeszcze w połowie lat 30-tych w dobie wyraźnego ożywienia wiary młodego pokolenia, i to ze strony najmocniej tam reprezentowanego obozu narodowego.<sup>262</sup>

Niemniej opinie o wzrastającej religijności młodej polskiej generacji nasilają się od początku lat 30-tych. Sprzyjał temu klimat epoki, destabilizacja całego ładu, kryzys wartości, poszukiwanie stałych i pewnych autorytetów. Wiele wypowiedzi wyraźnie gloryfikowało głębokość oraz skalę owego odrodzenia religijnego, przymykając często oko na jej niedomagania i powierzchowność, przynajmniej u części młodzieży. Wynikało to przede wszystkim z niskiego poziomu oświaty oraz biedy.

Kontrast ze starszą generacją, ukształtowaną w atmosferze pozytywizmu, modernizmu, racjonalizmu, o słabej religijności, był jednak wyraźny. Z radością akcentowano narodowego i katolickiego ducha większości młodzieży, w tym szczególnie młodej inteligencji,

<sup>259</sup> C. Strzeszewski, *Religijność polska...*, s. 16-17.

<sup>260</sup> S. Adamski, *Akcja Katolicka młodzieży*, Poznań 1936, s. 22-23.

<sup>261</sup> S. Podoleński, *Psychika dzisiejszej młodzieży*, PP, t. 185/1930.

<sup>262</sup> A. Buczko, *O religijno-moralne wychowanie narodowe*, PK, nr 7/1927; Ł.REM., *Analfabetyzm religijny*, KP, nr 590/1934.

przyszłości narodu i Kościoła. W niej powszechnie widziano szansę na urzeczywistnienie marzeń o Polsce katolickiej. Radości Kościoła trudno się dziwić, skoro od niego odeszła duża część inteligencji starszej generacji.<sup>263</sup>

Podobną radość akcentowało już zresztą od połowy lat 20-tych szereg wypowiedzi z kręgu chadeckiego.<sup>264</sup> Najwięcej wyrazów satysfakcji z narastającej religijności młodej generacji oraz jej związku z nacjonalizmem wyrażali politycy starszego pokolenia obozu narodowego.<sup>265</sup>

Sami członkowie młodej generacji zdawali sobie sprawę, że byli przyszłością narodu i katolicyzmu. Mówili o sobie, że są „*rewolucją chrześcijańską*”, ludźmi o integralnym katolicyzmie, których celem stawała się przebudowa Polski w duchu chrześcijańskim.<sup>266</sup>

Na tym tle szczególnym widzeniem katolicyzmu wyróżniali się młodzi nacjonałiści, zwłaszcza spod znaku narodowo-radykalnego. Dla nich wiara musiała mieć charakter fanatyczny, bezkompromisowy, czynny, agresywny, nietolerujący żadnych działań i haseł antykatolickich, co było charakterystyczne dla starszego pokolenia. Bezlitosa walka z wrogami katolicyzmu i narodu winna się skończyć zwycięstwem katolicyzmu, a nie zgniłym kompromisem. Młodych nacjonalistów charakteryzował woluntaryzm i idealizm. Dążyli do celów i wartości bezwzględnych, łączonych z platońską wizją polityki, oderwanej od ziemskich realiów. To raczej mentalność krzyżowców, Kościoła wojującego. Dla nich naród był jedynym środkiem

---

<sup>263</sup> J. Czarnecki, Dorobek katolicki Polski Odrodzonej, PK, nr 3/1933; J. Rawicz, Młodzież a odrodzenie chrześcijańskie, ibidem, nr 14/1934; M. Milewski, Jutro młodzieży polskiej..., GK, nr 50/1934; List Pasternski kardynała Kakowskiego do młodzieży, Warszawa 1938, s. 8; L. R., Chorągwie jutra, MD, nr 146/1936; J. Kruchta, Nowe kierunki..., s. 157; C. Strzeszewski, Religijność polska..., s. 20-21; R. Wapiński, Pokolenia Drugiej Rzeczypospolitej, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991, s. 286, 301; W. Mich, Kościół i religia katolicka..., w: Religia i Kościół rzymskokatolicki..., s. 86-87.

<sup>264</sup> W. Z., Zorganizowana młodzież katolicka, GN, nr 263/1925; ax., Młodzież, młodzież, ibidem, nr 151/1929; ver., Walki wśród młodzieży, ibidem, nr 58/1931.

<sup>265</sup> J. Zdanowski, Dziennik, BO, Rkps, sygn. 14023/II, t. 7, s. 99 /zapis z 27 I 1932/. Niemniej Dmowski ubolewał, że nie ma tam ani jednego wybitnego człowieka myśli lub czynu: R. Wapiński, Pokolenia Drugiej..., s. 286.

<sup>266</sup> A. Krzyżanowski, Rewolucja rozpoczęta!, SM, nr 10/1936; K. Turowski, Dookoła sprawy „zjednoczenia katolickich żywiołów”, GN, nr 203/1935; Idem, Renesans katolicyzmu młodego pokolenia polskiego, PP, t. 215/1937.

prowadzącym człowieka do Boga, a nacjonalizm drogą ich katolickiego odrodzenia.

Trafnie zauważa K. Kawalec, że wielu z nich bardziej pociągała potęga Kościoła jako instytucji niż etyka katolicka. Stąd wypowiedzi osobliwe z punktu widzenia deklarowanego katolicyzmu. Dla przykładu Tadeusz Gluziński /1935 r./ uważał, że z przeciwnikiem można walczyć godnie i otwarcie, jeśli on tak czyni. Ale można też podstępem, kłamstwem, zdradą itd., gdy chrześcijaństwo da się bronić tylko w ten sposób. Michał Howorka /1934 r./ tłumaczył, że wśród młodych nacjonalistów nie było miejsca dla tchórzliwych świętoszków, albowiem toczyła się bezwzględna walka o podstawy moralne. W tej walce nie można mieć żadnych wahań przed zamknięciem przeciwników w obozach koncentracyjnych czy nawet użyciem siły dla usunięcia niesprawiedliwości. Dla nich nienawiść była uczuciem chrześcijańskim, zdolnym porwać naród do walki o narodową i katolicką Polskę. Z tego wynikał też skrajny antysemityzm. W części środowiska narastały sympatie dla rozwiązań totalitarnych.

Swoją nacjonalizm określali oni mianem chrześcijańskiego, przesyczonego wpływami katolickimi, tymczasem potrafili godzić np. nienawiść, łamszenie godności człowieka w koncepcji państwa totalnego z wielokrotnie deklarowanym personalizmem. Częstym wytłumaczeniem tak skrajnych postaw była walka toczona o przyszłość narodu czy wiary oraz niedostatki wychowania katolickiego, przykładu czerpanego od starszej generacji, trudne doświadczenia życiowe, brak perspektyw, nędza wielkiego kryzysu itd. Jak pisał Wojciech Wasiutyński /1937 r./, ich droga do katolicyzmu prowadziła przez nacjonalizm, a przecież starsze pokolenie obozu narodowego nie było specjalnie religijne. Wielu z nich stało się jednak gorliwymi katolikami. Przypominali wszakże często konwertytów, którzy próbowali być bardziej papiescy od papieża.<sup>267</sup>

Warunkiem odrodzenia religijnego w Polsce było zerwanie ze złymi cechami katolicyzmu XIX w. – fideizmem, tradycjonalizmem i

---

<sup>267</sup> M. Howorka, *Walka o Wielką Polskę...*, s. 28-31, 43, 76-77; T. Gluziński, *Odrodzenie idealizmu...*, s. 98-99, 114; B. Piasecki, *Duch czasów nowych...*, Warszawa 1935, s. 19-21; W. Kwasięborski, *Podstawy narodowego...*, s. 7-8; W. Wasiutyński, *Dynamizm katolicki młodego pokolenia*, PP, t. 214/1937; J. Mosdorf, *Wczoraj i jutro, cz. 2...*, s. 13-18; S. Rudnicki, *Obóz Narodowo-Radykalny. Geneza i działalność*, Warszawa 1985, s. 225, 322-323; K. Kawalec, *Narodowa Demokracja wobec...*, s. 40, 50-51, 61, 65-67, 144-146; R. Wapiński, *Pokolenia Drugiej...*, s. 300-301.

sentymalizmem poprzez pogłębienie świadomości i wiedzy religijnej. Tymczasem z tym u licznych młodych nacjonalistów było gorzej, tak, że popadali oni w stare błędy polskiej religijności. Z jednej strony chwalili się swoim katolicyzmem, z drugiej postępowali w sposób nie zawsze zgodny z nakazami wiary.

Dobrze obrazował to zjawisko o. J. Woroniecki, nazywając je falsyfikacją „*sensus catholicus*”. Polegało ono na uznaniu siebie za dobrego i godnego katolika, a wszystko to, o czym myślą inni, katolickim już być nie może, stąd winno być bezwzględnie potępiane i zwalczane. Wyraźnie adresując swe przesłanie do młodych narodowców, pisał: „*Z czasem z praktyki osądzania i potępiania wszystkiego swoim katolickim widzimię, powstaje głębokie przekonanie, że jest się w posiadaniu autentycznego instynktu katolickiego. Zapewne, że nikt świadomie takiego rozumowania nie robi, ale w podświadomości niejednego wojującego katolika rozwija się ono samorzutnie i nadaje całej działalności ton katolickiej pewności siebie.*” Przecież właściwym celem formacji religijnej było życie zgodne z nauką Chrystusa, tylko wtedy religijność wewnętrzna i zewnętrzna współgrała z sobą harmonijnie.<sup>268</sup> Warto jednak wspomnieć, że renesans religijności objął też grupy młodzieży związane z raczej słabo eksponującą swą religijność sanacją np. środowisko Jerzego Brauna.

Taka postawa choćby narodowych radykałów budziła opory wśród starszej i części młodszej generacji obozu narodowego, zarzucających im pogański nacjonalizm i totalizm, niezgodny z katolicyzmem, oraz niemoralne metody walki jak gwałt, nienawiść, stosowane nie tylko w słusznej sprawie walki z wpływami żydowskimi oraz komunistycznymi, ale też w rywalizacji wewnętrznej.<sup>269</sup> Tym bardziej trudno się dziwić ostrej reakcji grup niechętnych nacjonalizmowi endeckiemu.

Z obawą o narastających w młodym pokoleniu wpływach skrajnego nacjonalizmu wypowiadało się np. środowisko „Odrodzenia”, bo rozbijał jedność młodzieży katolickiej. Nacjonalizm winien być sensem życia i kierownikiem, ale do tego należało sformułować pozytywny program katolickiej przebudowy ustroju i spraw społeczno-

<sup>268</sup> J. Woroniecki, *U podstaw kultury...*, s. 10-11; C. Strzeszewski, *Wpływ katolickiej myśli...*, w: *Historia katolicyzmu społecznego...*, s. 614-615.

<sup>269</sup> R. Rybarski, *Nie dla Polski obce wzory*, KP, nr 11/1936; W. Komarnicki, *totalizm w Polsce*, MN, nr 49/1937; S. Grabski, *Ku lepszej Polsce...*, s. 36-39, 174-178; J. Giertych, *O wyjście z kryzysu...*, s. 86-89; C. Strzeszewski, *Wpływ katolickiej myśli...*, w: *Historia katolicyzmu społecznego...*, s. 619; S. Rudnicki, *Obóz Narodowo-Radykalny...*, s. 320-321; K. Kawalec, *Narodowa Demokracja wobec...*, s. 146-147.

gospodarczych, a nie ograniczać się tylko do eskalacji nienawiści, destrukcji, burd, zamieszek i manifestacji. Celem „Odrodzenia” było także wprowadzenie katolicyzmu we wszystkie dziedziny życia Polski, lecz bez stosowania przymusu i gwałtu, „środkami ubogimi”. Katolicyzm czynu nie powinien polegać tylko na haśle „bij Żyda.” Maria Winowska w 1935 r. wypominała ONR, że *„każda rewolucja, która nie zmierza do wyzwolenia człowieka, jest tylko formą niewoli.”*

Wynikało to z głoszonego przez te koła humanizmu teocentrycznego opartego o personalizm. Trzeba dążyć do postawienia kryterium etycznego ponad politycznym, otrząsnąć się z oportunistycznego, charakteryzującego masę katolickie. Katolicyzm winien być kierownikiem i sensem życia, a nie być traktowany utylitarnie. W dobie brutalizacji życia w kraju katolicy nie powinni epatować się nienawiścią, bo wtedy religia staje się tylko szyldem i politurą. Zastrzeżenia budził też coraz silniejszy antysemityzm nacjonalistów oraz narastająca fascynacja totalitaryzmem. Były i jednak inne wypowiedzi z tego kręgu. Wileński „Pax” widział czystość intencji i ideowość ONR, choć nie akceptował ich metod. Warto jednak wspomnieć, że i środowisko „Odrodzenia” nie było samo wolne od antysemickich wypowiedzi, od powtarzania starych kościelnych i prawicowych klisz.<sup>270</sup>

Zwolennikami odtworzenia cywilizacji teocentrycznej, na wzór średniowiecza byli konserwatyści, bo wtedy najwyższym celem był Bóg, ale różnili się od „odrodzeniowców” wizją tego ładu oraz metodami jego urzeczywistnienia, np. użyciem władzy państwowej.<sup>271</sup> Wśród konserwatystów zdarzały się dużo ostrzejsze ataki na katolicyzm młodych nacjonalistów. Dla Jana Bobrzyńskiego w 1935 r. ich katolicyzm /podobnie jak starej endecji/ służył jedynie krótkoterminowym interesom partyjno-wyborczym z podeptaniem wszelkich zasad etyki. Uważał, że endecja stara i młoda zaprzęgała katolicyzm dla własnych partyjnych interesów, rościła sobie pretensje do monopolu katolicyzmu w narodzie w sposób niedościgły dla innych.<sup>272</sup>

Z kolei ks. Jan Piwowarczyk /1936 r./ zauważał, iż Polsce bardziej potrzebny był katolicyzm świadomy, a nie wojujący, szerzony przez

<sup>270</sup> J. T. /Jerzy Turowicz/, O katolicki front akademicki, GN, nr 108/1936; Idem, Humanizm katolicki, O., nr 2-3/1937; M. Winowska, W obronie człowieka, „Pax”, nr 14/1935; J. Gaworski, Kwestia narodowa..., PP, nr 2/1985; M. Jagiełło, Próba rozmowy..., t. 1, s. 104, 108, 140-142, 146-148. Zob. też wspomnienia J. Zawieyskiego, Droga katechumena, „Znak”, nr 43/1958.

<sup>271</sup> W. Mich, Między integryzmem a liberalizmem..., s. 109-111.

<sup>272</sup> J. Bobrzyński, O królową Jadwigę, NP t. XLIII/1935.

młodzież narodową. Ten drugi lubi ulegać magii liczb, wielkości katolickich szeregów, ale jego program i cel nie zawsze jest katolicki. Zresztą nawet jeśli marzy się o walce, to wprawdzie trzeba katolików wyszkolić, nauczyć katolicyzmu. Co prawda w pewnych sytuacjach katolicyzm wojujący był potrzebny, ale katolicyzm świadomy winien obowiązywać zawsze, czego w Polsce wielu nie rozumiało.<sup>273</sup>

Innymi słowy, religia była przez nich traktowana w sposób instrumentalny i utylitarny, co niewiele miało wspólnego z katolicyzmem. Miała żyrować cele i działania zmierzające do gruntownej przebudowy Polski we wszystkich sferach, ale metodami trudnymi do zaakceptowania.

Na tle tej dyskusji podjęto próby systematyzacji i oceny religijności młodej generacji Polaków, szczególnie młodzieży akademickiej i inteligencji. Dostyc dobrze odpowiadały one podziałowi na znacznie liczniejszą grupę hołdującą ścisłemu związkowi katolicyzmu z nacjonalizmem oraz wyraźnie mniejszą, związaną z nurtem personalistycznym.

Dlatego wyróżnić wypadało dwa typy katolicyzmu: jeden nastawiony na formowanie indywidualnej postawy katolickiej, kontemplację, podniesienie wiedzy religijnej, bo myśl zawsze poprzedza czyn i nim kieruje. To efekt diagnozy, że podstawowym brakiem polskiego katolicyzmu była słaba formacja intelektualna oraz uświadomienie. Tyle, że często taka żarliwa i dogłębna religijność powstrzymywała się od czynu, szerzyła nieporadność życiową, nie widziała potrzeby aktywnej roli wiary w życiu publicznym. Przecież bez czynu wiara była martwa, co prowadziło do upadku katolicyzmu w Polsce.

Drugi typ to model dynamiczny, pełen zapału do czynów, który chciał katolicyzować i siebie, i swoje otoczenie. Wychodził on z przekonania, iż największą słabością polskiego katolicyzmu był brak czynu i energii, bierność. Wszelako faworyzowanie czynu powodowało często zaniedbanie osobistej formacji religijnej, wykształcenia religijnego, bez którego każdy czyn był z perspektywy katolicyzmu mało płodny czy wręcz niekiedy niezgodny z religią.

W 1938 r. sympatyzująca wówczas z młodymi nacjonalistami lwowska „Gazeta Kościelna” identyfikowała konkretnie te dwa typy religijności: pierwszy przypisywała środowisku „Odrodzenia” wzorującego się na katolicyzmie francuskim /głównie Jacques Maritain i Francois Mauriac/, a drugi uważała za tożsamy z młodymi

---

<sup>273</sup> J. P., Katolicyzm „wojujący” czy „świadomy”?, GN, nr 265/1936.



nacjonalistami /Młodzież Wszechpolska/, uważając go za typ oryginalnie narodowy i polski, łączący w jedną spójnię narodowość i katolicyzm. To model pociągający, ale zagrażało mu zatracenie się w codzienności. W konkluzji lwowski periodyk domniemywał, że pierwszy wariant za bardzo klerykalizuje, drugi zanadto może się zlaicyzować. Stąd dosyć zgodne stwierdzenia, że najlepsza byłaby symbioza i harmonia tych dwóch typów religijności w jednym.<sup>274</sup>

Na te rozważania odpowiadał w obszernych wywodach Jerzy Turowicz. Jego zdaniem trudno mówić o dwóch typach religijności wśród młodych katolików, lepiej można je wyrazić jako różne postawy światopoglądowe. Przekonywał, że obóz „katolicyzmu dogłębnego”, z którym był związany, to nie tylko refleks katolicyzmu francuskiego, ale element szerszego ruchu w całej Europie. Znajomość zachodniej myśli katolickiej była w Polsce niewielka, a w środowiskach nacjonalistycznych uchodziła ona wręcz za podejrzaną. Rzeczywiście w Polsce trzeba stworzyć oryginalną kulturę katolicką, ale nie drogą odrzucenia dorobku przodującej francuskiej myśli katolickiej. Katolicyzm francuski może być twórczo przeszczepiony na polski grunt i nie godziło to w żadną polską psychikę narodową. Jej eksponowanie przez młodych nacjonalistów sugerowało sprzeczną z katolicyzmem tendencję do podporządkowania wiary partykularnym celom, choć katolicyzm miał wymiar powszechny. Można budować katolicyzm na akceptacji odrębnej psychiki narodowej, ale pod warunkiem uznania wszystkich jego zasad, a nie traktowania ich w sposób selektywny. Ostro krytykował model katolicyzmu nastawionego jedynie na czyn, gdyż to oznaczało, iż sam on się uważa za dostatecznie już wewnętrznie uformowany. To typowa definicja katolicyzmu statycznego, samozadowolonego z osiągniętego poziomu wiary, czyli w sumie karykatura. Nie można w katolicyzmie oddzielać frontu wewnętrznego i zewnętrznego. Przecież człowiek jest jednością. Za niegodną natomiast uważał rywalizację między tymi typami katolicyzmu, choć wina leżała po obu stronach.<sup>275</sup>

---

<sup>274</sup> S. Kaczorowski, O pogodzenie dwóch tendencji, „Pro Christo”, nr 9/1931; Dwa katolicyzmy, GK, nr 8/1938.

<sup>275</sup> J. Turowicz, Dzisiejsze zadania, O., nr 3-4/1935; Idem, O Maritainie, czyli o najlepszym katolicyzmie, PM, nr 21/1936; Idem, O „dwu katolicyzmach”, GK, nr 14/1938. Także Karol Górski podkreślał, że tylko przez pogłębianie intelektualnej formacji katolickiej rozum współpracuje z żywą wiarą. Tylko wewnętrzna wiara, czerpiąca siłę z moralności chrześcijańskiej zdolna jest zmieniać świat zewnętrzny,

Powyższą diagnozę głosił już w 1936 r. Andrzej Niesiołowski, analizując dwie postawy wśród polskich młodych katolików – intrawersyjną i ekstrawersyjną. Ta druga, typowa dla młodej generacji nacjonalistów, szukała zła na zewnątrz, niedoceniając go w nas samych. A przecież „w nas samych tkwi główne źródło powodzenia wrogów religii i moralności chrześcijańskiej. Tego wroga wewnętrznego trzeba przede wszystkim zwalczać. /.../ Katolicyzm może zwyciężyć jedynie od wewnątrz, przez umiejętne zorganizowanie walki ze sobą samym, bo na tym właśnie polu padają decydujące rozstrzygnięcia.”<sup>276</sup>

Także zachowawcy w 1938 r. dostrzegali dwa typy religijności młodego pokolenia: pierwszy kontemplacyjny o myśleniu abstrakcyjnym, a przez to mało zdolny życiowo oraz drugi – odłam dynamiczny, oddziaływujący na otoczenie. Ich zdaniem jednak nie było w tym nic dziwnego, bo od początku chrześcijaństwa w jego łonie egzystowały takie dwa kierunki. Raczej należało dążyć do tego, aby te dwa typy wzajemnie się uzupełniały, by objęły całokształt życia. W istocie jeden typ katolicyzmu warunkuje drugi, co podkreślał już Turowicz.

Konserwatyści deprecjonowali też oceny o czułościowym i defetystycznym katolicyzmie „Odrodzenia” na tle dynamizmu Młodzieży Wszechpolskiej. To „Odrodzenie” odegrało wielką rolę we wzroście religijności młodej generacji, gdy Młodzież Wszechpolska hołdowała skrajnemu nacjonalizmowi. Antagonizm między tymi grupami niewątpliwie istniał, ale po części był napędzany sztucznie przez młodych nacjonalistów, którzy pragnęli zmonopolizować hasła katolickie i narodowe. Jednak opanowanie siłą terenu młodzieży katolickiej nie rozwiązywało żadnej sprawy, gdyż konieczna jedność wykuwać się mogła tylko sercem i szerokim umysłem, przy rezygnacji z partykularnych ambicji politycznych i personalnych. Tylko katolicyzm mógł być spoiwem całej katolickiej młodzieży.<sup>277</sup>

Dowodem owej katolickości miało być entuzjastycznie początkowo przyjęte przez kler jasnogórskie ślubowanie młodzieży z 1936 r., zdominowane przez ONR, który chciał wykorzystać pielgrzymkę dla własnych celów, stworzyć precedens zmonopolizowania

---

kierować czynu ku przekształceniu w duchu sprawiedliwości i miłości chrześcijańskiej: Rola młodzieży współczesnej, „Droga”, nr 1/1935.

<sup>276</sup> A. Niesiołowski, ... a nieraz także ze sobą..., „Kultura”, nr 12/1936.

<sup>277</sup> S. Bendkowski, Dwa katolicyzmy, „Czas”, nr 87/1938; W. Z., Młodzież-człowiek-autorytet, GN, nr 315/1935; J. P. /Jan Piwowarczyk/, Konsolidacja młodych, ibidem, nr 105/1936.

organizacyjnego młodzieży katolickiej, orzekania, kto jest katolikiem, a kto nie.<sup>278</sup> Bagatelizował to wpływowy redaktor „Przeglądu Powszechnego” ks. Jan Rostworowski dostrzegając, że „w potężnym zespole głosów odezwało się gdzieś kilka tonów niezupełnie czystych.”<sup>279</sup>

Zachowawcy natomiast zwracali uwagę, iż propagowany przez środowisko Turowicza personalizm wzorowany na francuskim wypadał dobrze do strony teoretycznej, dużo gorzej było już z wnioskami praktycznymi. Do tego „odrodzeniowców” kompromitował casus Henryka Dembińskiego, który przeszedł ewolucję od katolicyzmu do bolszewizmu.<sup>280</sup> Dla endecji ten sam przykład dowodził, że propagowanie indyferentyzmu narodowego prowadzi do bolszewizmu, a zatem katolicyzm w Polsce musi być zrośnięty z nacjonalizmem.<sup>281</sup>

Współgrało to z wcześniejszymi oskarżeniami narodowców wobec „Odrodzenia” o brak wyraźnego kośca ideowego, ambicje polityczne, walkę z etyką narodową oraz oportunizm w sprawach narodu. Wynikało to z przekonania o niezgodności nacjonalizmu z katolicyzmem. Pewnie wiązało się z widocznym odwrotem „odrodzeniowców” od nacjonalizmu, który był otwarcie głoszony jeszcze w programie z 1923 r.<sup>282</sup>

Taka postawa w opinii młodych nacjonalistów była szkodnictwem, a każdy podobnie myślący nie był godny miana patrioty, bo zwalczał naród i ideę narodową. Widziano w tym stowarzyszeniu obok ludzi głęboko religijnych także filistrów, snobów, bez moralnej wiary, spychających organizację na lewo, marginalizujących jego wpływy wśród młodzieży katolickiej. Generalnie jednak wg J. Mosdorfa /1929 r./ stowarzyszenie osłabiało i rozbijało katolicyzm w młodej generacji, gdyż próbowało przeciwstawić młodzież katolicką narodowej. Na tym

<sup>278</sup> J. P. /Jan Piwowarczyk/, Konsolidacja młodych, GN, nr 105/1936; Idem, Wśród narodowej młodzieży, ibidem, nr 328/1936; S. Wawryn, Nacjonalizm młodych a religia, SM, nr 7-8/1936; Z. Kossak, Monopol wiary, „Gazeta Polska” /dalej: GP/, nr 163/1936; K. Szychowski, Akademicy na Jasnej Górze, „Słowo”, nr 150/1937; W. Sznarbachowski, 300 lat wspomnień, Londyn 1997, s. 155.

<sup>279</sup> J. Rostworowski, Sprawy Kościoła, PP, t. 210/1936.

<sup>280</sup> M. N. /Mieczysław Niwiński/, Katolicki radykalizm społeczny, „Czas”, nr 187/1933; W. Krasowski, Heroldowie komunizmu, „Słowo”, nr 291/1934. Inaczej ewolucję poglądów H. Dembińskiego prezentuje P. Szydłowski, Kryzys kultury w polskiej myśli katolickiej 1918-1939, Warszawa-Kraków 1984, s. 50-57.

<sup>281</sup> P. Ponisz /Michał Kwiatkowski/, Kościół a naród i państwo..., s. 25-26.

<sup>282</sup> K. Turowski, „Odrodzenie”. Historia Stowarzyszenia Katolickiej Młodzieży Akademickiej, Warszawa 1987, s. 134, 261.

te organizacje młodzieży nacjonalistycznej /np. Młodzież Wszechpolska/ wyróżniały się jasnym i czystym profilem ideowym. Stąd wezwania do liderów „Odrodzenia” o ideowe odrodzenie ich organizacji.<sup>283</sup>

Można dopatrzeć się w tego rodzaju słowach nie tylko chęci zmonopolizowania przez młodych nacjonalistów reprezentacji całej młodzieży katolickiej, ale też znaczących różnic w pojmowaniu katolicyzmu oraz jego praktycznego stosowania. Liderzy „Odrodzenia” bronili się, podkreślając swą wielką rolę w procesie formowania katolicyzmu młodego pokolenia, z pewnością większą niż struktury młodzieży narodowej. Przekonywali, że nigdy nie będą niczyją ekspozyturą polityczną czy ideową. Jednak w rozumieniu endecji, co nie było z nimi związane, to nie mogło być ani pożyteczne, ani narodowe. „Odrodzeniowcy” nie mieli zamiaru wykorzystywać wiary jako jedynie narzędzie, pozór czy pozycję wygodną dla nacjonalizmu, lecz jako jego fundament. Dlatego konstatowali, że *„inne jest nasze rozumienie katolicyzmu, jego mocy twórczej, jego roli, aniżeli wy mu wykreślcie w swojej filozofii i myśli nacjonalistycznej.”* Innymi słowy Młodzież Wszechpolska widziała zagadnienia etyczne przez pryzmat nacjonalizmu, a „Odrodzenie” przez pryzmat nakazów wiary. Jednak ci drudzy nie kwestionowali nacjonalistycznego nastawienia młodej generacji, byle nie kolidowało ono z katolicyzmem.<sup>284</sup>

Zresztą obóz narodowy i jego odpryski były najostrzejszym krytykiem środowiska i katolicyzmu „odrodzeniowego”. Potępiano go za trzymanie się poglądów francuskich myślicieli katolickich /głównie Maritaina i Mauriaca/, którzy zresztą dla narodowców takimi w pełni nie

<sup>283</sup> Młodzież, KP, nr 223/1927; J. Mosdorf, Typy społeczne jako wynik wychowania ugrupowań politycznych, „Awangarda”, nr 5-6/1929; P. Ponisz /Michał Kwiatowski/, Kościół a naród i państwo..., s. 26-29; M. Jagiełło, Próba rozmowy..., t. 1, s. 144-145. Także Klaudiusz Hrabyk po latach akcentował niechęć Młodzieży Wszechpolskiej do „Odrodzenia”, które jego zdaniem skupiało wielu ludzi zdolnych i inteligentnych, ale pozbawionych dynamizmu: K. Hrabyk, Po drugiej stronie barykady. Spowiedź z klęski /lata 1902-1959/, BO, Rkps., sygn. 15353/II, t. I, s. 292, t. II, s. 1; H. Przybylski, Chrześcijańska Demokracja..., s. 288-289.

<sup>284</sup> „Odrodzenie” na indeksie Narodowej Demokracji, „Prąd”, nr 9-10/1926; K. Turowski, Renesans katolicyzmu młodego pokolenia polskiego, PP, t. 215/1937; K. Turowski, „Odrodzenie”..., s. 184, 217-218. Podkreśla on, że Jan Mosdorf szczególną nienawiścią darzył właśnie „Odrodzenie” /s. 219/. W odpowiedzi na brutalny atak Mosdorfa zabrał głos ks. Antoni Szymański, który nie zniżył się polemiki, lecz wskazywał na kliniczny przykład umysłowości działacza wszechpolskiego widoczny w tej wypowiedzi.

byli. Oskarżano ich o „bolszewizm chrześcijański”, materializm, a nawet głoszenie herezji. Odrzucano ich wrogość wobec nacjonalizmu, gdyż narodowe podłoże było niezbędnym czynnikiem trwałości każdej religii. O. Bocheński pomawiał to środowisko o neoliberalizm teologiczny. Ostatecznym dowodem były przekonywania, że Maritain to Żyd, a jego rozważania były oparte na Talmudzie.<sup>285</sup>

Towarzyszyło temu deprecjonowanie powoływania się na wzorce katolicyzmu francuskiego, bowiem żywioł katolicki nie dominował w życiu tego kraju, zdominowanym przez wpływy masońskie i żydowskie. Powodowało to występowanie „czerwonych chrześcijan”. Do tego katolicyzm francuski był budowany na odmiennej psychice narodowej niż polski, którego podstawę stanowiła olbrzymia większość narodu przyznająca się do katolicyzmu.<sup>286</sup> Niewątpliwie swoją rolę w kreowaniu takiego obrazu Francji odgrywały nietajone sympatie części endecji dla nacjonalistów francuskich spod znaku „L’Action Francaise”.<sup>287</sup>

Wreszcie trudno tak prosto lekceważyć spostrzeżenie Kazimierza Wyki /1935 r./, że „*dla umysłów urobionych obecnym wychowaniem i całym systemem społecznym, kultura i umysłowość francuska jest trudna, nieraz całkowicie nieuchwytna.*” Miała ona bowiem przede wszystkim zaufanie do rozumu, tymczasem polski nacjonalizm bazował na prymacie uczuć. Poza tym wymagała indywidualizmu, swobody jednostki, gdy młodzi narodowcy preferowali kolektywizm.<sup>288</sup> Wielkości katolickich myślicieli francuskich bronili np. Turowicz i ks. J. Piwowarczyk, a chadecja przypominała o podobieństwach sytuacji katolików w Polsce i Francji oraz o ich zagrożeniu przez skrajny nacjonalizm.<sup>289</sup>

<sup>285</sup> A. Doboszyński, O Mauriacu, czyli o niedobrym katolicyzmie, PM, nr 17/1936; J. Śreniawa, Ideologia Maritaina, ibidem, nr 15-16/1937; J. Dobraczyński, Maritain na pograniczu herezji, ibidem, nr 55/1937; I. M. Bocheński, List do redaktora „Prosto z Mostu”, ibidem, nr 8/1938; H. Eysymontt, Ideał historyczny nowej cywilizacji, MN, nr 16/1936; M. Stecka, O równouprawnieniu etyki żydowskiej, ibidem, nr 20/1937; M. Urbanowski, Nacjonalistyczna krytyka literacka, Kraków 1997, s. 93-94.

<sup>286</sup> Rozważania, KP, nr 490/1931; S. Miklaszewski, O roli duchowieństwa, MN, nr 35/1931; Viator, Dzieci i wdowy, ibidem, nr 4/1934.

<sup>287</sup> B. Grott, Endecja wobec najważniejszych kierunków nacjonalizmu katolickiego w Europie lat 1926-1939, „Studia Historyczne”, nr 2/1987, s. 242-245.

<sup>288</sup> „Verbum” /1934-1939/..., t. II, s. 154-155.

<sup>289</sup> J. Turowicz, O Maritainie, czyli o najlepszym katolicyzmie, PM, nr 21/1936; J. P., Katolicy i „nowe czasy”, GN, nr 239/1936; W. Z., Czego katolicy zrozumieć nie mogą?, ibidem, nr 115/1928.

Poczynania młodych nacjonalistów, zwłaszcza spod szyldu narodowo-radykalnego, z czasem zaczęły budzić coraz więcej obaw o jakość katolickiego renesansu młodzieży, choć pewnie spora część duchowieństwa, zdając sobie sprawę z powierzchowności tej religijności liczyła z czasem na jej pogłębienie. Odrodzenie religijności inteligencji dawało Kościołowi bez porównania większe możliwości oddziaływania na społeczeństwo, ale też rodziło ryzyko związania katolicyzmu z celami i metodami nie zawsze z nim zgodnymi. Zdając sobie z tego sprawę koła narodowo-radykalne składały zresztą ofertę współpracy z Kościołem, co zresztą korespondowało z nastawieniem narodowo-katolickim większości kleru, widzącym w młodych nacjonalistach gorliwych katolików, przesadzających czasem, ale swoich. Widać to wyraźnie na przykładzie antysemityzmu, podzielanego przez większość duchowieństwa i polskich katolików, który był szczególnie ekstremistyczny w kręgu narodowo-radykalnym.<sup>290</sup>

Przestroga były choćby ojcowskie słowa kard. Kakowskiego /1938 r./, że największą wadą dzisiejszej młodzieży polskiej był brak miłości wzajemnej i nienawiść, walka metodami sprzecznymi z normami etycznymi chrześcijaństwa. Hierarcha przestrzegał młodzież przed wybujałym nacjonalizmem, co prowadziło do budowy Polski katolickiej bez znajomości nauki Kościoła katolickiego. Dlatego apelował: *„Strzeżcie się posiewu nienawiści, zwłaszcza wśród braci jednej ziemi, gdyż nienawiść zdolna rodzić tylko nienawiść. Starsze pokolenie doznało niemało nienawiści od wrogów i samo wiele nienawiści wsączyło w życie współczesnej Polski. Niech młode pokolenie naśladuje starszych w tym, co dobre, co szlachetne, co ofiarne, ale od nienawiści niech będzie daleko.”*<sup>291</sup>

Wtórował temu metropolita Adam Stefan Sapieha, ostrzegając młodzież przed stosowaniem gwałtu i niesprawiedliwości, gdyż to wypacza szczytne hasła walki z czynnikami rozkładu katolicyzmu i narodu. Złe metody kompromitują nawet najbardziej szlachetne idee i myśli.<sup>292</sup>

<sup>290</sup> Dla przykładu bez zastrzeżeń popierało ich pismo „Pro Christo”, czy już z pewnym dystansem „Gazeta Kościelna”, albo masowy „Mały Dziennik”. Zob. też M. Jagiełło, *Próba rozmowy...*, t. 1, s. 120-121; 266-271.

<sup>291</sup> List Pastorski kardynała Kakowskiego do młodzieży..., s. 21, 27, 30-31; R. Wapiński, *Pokolenia Drugiej...*, s. 301-302; Idem, *Historia polskiej myśli...*, s. 216.

<sup>292</sup> Wszystko co tchnie prostactwem, gwałtem i niesprawiedliwością musi być odrzucone. Przemówienie J. E. Księcia Metropolity Krakowskiego do młodzieży, „Czas”, nr 128/1937.

Taką postawę kleru wobec ekstremistów ostro piętnował w 1939 r. Karol Ludwik Koniński: *„Najwyżsi dygnitarze duchowni mają za ledwie pobłażliwe słowa ‘ojcowskiej nagany’ za ‘zapalczywość’ – a to nie jest zapalczywość, tylko zbrodnia – i małoduszna bojaźliwość lub kompletna degeneracja u tej masy młodzieży ‘narodowej i katolickiej’, która kryje zbrodniarzy. /.../ A kto ma odwagę oburzyć się i potępić, tego piętnuje się jako podejrzanego o żydostwo i szabesgojstwo.”* Dalej podkreślał, że ta sama młodzież, która popełnia gwałty i czyny niemoralne równocześnie bez żadnej skruchy masowo uczestniczy w pielgrzymkach oraz przystępuje do sakramentów. Wreszcie retorycznie pytał: *„Czy tak ma wyglądać odrodzenie religijne?”*<sup>293</sup>

Z podobną obawą narastające konflikty wśród narodowej młodzieży obserwowali jezuici. Wzywali oni całą prawdziwie katolicką młodzież do wystąpienia przeciw drobnej grupie rozbijaczy narodowej jedności, zwolenników gwałtu, terroru, totalizmu i monopartii, sprzecznych z nakazami moralności. Przy zgodzie co do konieczności walki z zagrożeniem żydowskim jezuici potępiali gwałt i przemoc stosowaną przez narodowych radykałów. Ks. Edward Kosibowicz /1938 r./ ubolewał, że ta grupa cynicznie głosiła, iż *„metody palki i petardy trzeba stosować nie tyle w imię narodu, ile w imię religii i Chrystusa.”*<sup>294</sup>

Dla wielu duchownych pryskały złudzenia, że gorący nacjonalizm młodych zdoła się uczynić chrześcijańskim, oczyścić go z naleciałości pogańskich. Padały jednak i inne głosy przekonujące, iż trzeba tej zbałamuconej przez starszą generację młodzieży przyjść z pomocą, bo spora jej część była zdemoralizowana tylko powierzchownie, a błędy chwilowe.

Także wśród konserwatystów pisano, że nadużywanie katolicyzmu dla celów politycznych przez młodych nacjonalistów czy casus H. Dembińskiego, dowodziły raczej tego, że kryzys duchowy w Polsce nie ustępuje, a droga do uczynienia narodu polskiego katolickim jest jeszcze wbrew pochopnym opiniom odległa.<sup>295</sup> Wreszcie byli i tacy, co nie chcieli widzieć drastycznie sprzecznego z katolicyzmem postępowania części narodowej młodzieży.

<sup>293</sup> Odwaga i rzetelność. Karol Ludwik Koniński do Jerzego Turowicza – 19 VII 1939 r., „Tygodnik Powszechny”, nr 4/2002.

<sup>294</sup> S. Wawryn, Tragiczne drogi młodej inteligencji, SM, nr 11/1937; E. Kosibowicz, Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego, PP, t. 216/1937.

<sup>295</sup> W. Mich, Kościół i religia katolicka..., w: Religia i Kościół rzymskokatolicki..., s. 87.

Warto przywołać słowa związanego z lewicą Jana Nepomucena Millera /1932 r./, który widział pozorne odrodzenie religijne wśród młodzieży, zwłaszcza akademickiej i przestrzegał kler przed radością z tego powodu. Dowodził, że „nie ma bynajmniej szczególnego powodu do uciechy”, gdyż „nie są to bynajmniej objawy wzmożonego życia religijnego, lecz fory i pozory, którym brak wszelkiej głębszej treści. Że to jest czczy ceremoniał i bigoteria, wypływająca z instynktu poddania się formom życia stadnego – bez żadnego odczucia mistycznej treści religijnego symbolu. /.../ To owoc właśnie nie pracy myśli i uczuć, lecz bezmyślności i bezwładu intelektualnego tej młodzieży, której umysł bez oporu i buntu uклада się w najwygodniejszych modelach zużytych już od stuleci formulek i haseł.”<sup>296</sup> To zapewne ocena krzywdząca i niesprawiedliwa, ale niepozbawiona wielu trafnych obserwacji.

Wydaje się, że przynajmniej u części młodzieży jakość religijności nie odbiegała od pesymistycznych ocen formułowanych wyżej wobec starszej generacji. Była to zapewne religijność nieco odmienna co do cech, silniejsza, ale wcale niespecjalnie lepsza. Dobrze puentował to ks. J. Urban, widząc wśród błędów tej religijności związek z nacjonalizmem i antysemityzmem, nadużywanie religii dla celów politycznych, co wskazywało na słabą znajomość praw wiary, podobnie jak wśród starszego pokolenia. Dalej znaczna była też bierność, słuchanie innych, a nie własna nauka i czyn. Często marnowano siły i czas na bezpłodne idealistyczne wzloty, dowodzące utraty kontaktu z rzeczywistością. Wreszcie ciągle występowała w znacznej skali religijność uczuciowa bez głębszego podłoża intelektualnego, a przez to mało odporna na zabiegi ateistyczne.<sup>297</sup>

Pytanie zatem, jak z taką młodzieżą dokonać budowy katolickiej Polski? Wymagało to ogromnej pracy formacyjnej, długiej i żmudnej. Ks. Jan Stepa przekonywał jednak u schyłku niepodległości, że tradycyjna religijność polskiej duszy dawała nadzieję, że poprzez jej uleczenie z poznanych wad, pogłębienie, wzmocnienie oraz uaktywnienie można marzyć o zwycięstwie etyki katolickiej nie tylko w życiu osobistym, ale głównie w publicznym.<sup>298</sup> Tylko powrót do chrześcijaństwa i jego etyki, oparcie na nich całego życia

<sup>296</sup> J. N. Miller, Nowy front walki, WL, nr 5/1932.

<sup>297</sup> J. Urban, Czytelnictwo religijne w Polsce, PP, t. 186/1930; Idem, Przenikanie bezbożnictwa do umysłowości polskiej, ibidem, t. 210/1936. Podobne opinie prezentuje R. Wapiński: Pokolenia Drugiej..., s. 293.

<sup>298</sup> J. Stepa, Kościół a współczesny..., s. 5-8.



indywidualnego i zbiorowego, były prawdziwą receptą na kryzys człowieka i społeczeństwa, wstrząsający światem w okresie międzywojennym.<sup>299</sup>

---

<sup>299</sup> P. Szydłowski, Kryzys kultury..., s. 120-124.

## Rozdział IV

### Rodzina i wychowanie

#### 4.1. Obrona małżeństwa i rodziny katolickiej.

Wszystkie omawiane w niniejszym studium nurty myśli politycznej uważały rodzinę za ostoję życia jednostkowego i narodowego. W jasny sposób wyrażało to stanowisko polskiego Kościoła /1930 r./, że *„podstawową i najbardziej naturalną społecznością ludzką tak pod względem moralnym, jak i materialnym jest rodzina. Bez istnienia i trwałości związków rodzinnych nie da się pomyśleć ani istnienia, ani trwałości społeczeństwa i narodu. Z rodziny bowiem, jak ze źródła wyrastają całe narody i społeczeństwa.”*<sup>300</sup> Dlatego ks. Jan Stepa przypominał /1937 r./, iż *„wszystko co podważa powagę rodziny wychodzi na szkodę narodu i państwa.”*<sup>301</sup> W pełni zgadzali się z tym konserwatyści, dla których rodzina to prawdziwa świętość, mająca cel metafizyczny – związek człowieka z Bogiem. Do tego stawała się niezbędnym środowiskiem konserwującym tradycję i zwyczaje.<sup>302</sup> Także dla obozu narodowego rodzina była /1939 r./ *„podstawą życia społecznego, narodowego i państwowego. Rodzina jest pierwszą naturalną więzią, której celem jest zachowanie rodzaju ludzkiego.”* Ze zdrowej rodziny wyrastała przyszłość i wielkość narodu oraz należyte wychowanie młodej generacji.<sup>303</sup> Identyfikowali się z takim stanowiskiem tak „starzy”, jak „młodzi” w tym obozie oraz jego „potomstwie”.<sup>304</sup> Również dla chadecji rodzina była najważniejszym środowiskiem wychowawczym, podstawowym ogniwem społecznym, łączącym interesy ogólnoludzkie z osobistymi. Na rodzinie katolickiej winien być oparty cały ustrój społeczny.<sup>305</sup>

<sup>300</sup> A. Syski, Wspólna Komunia św. w rodzinie chrześcijańskiej jako postulat religijnego odrodzenia w naszych czasach, AK, t. 25/1930; J. Rostworowski, Śluby cywilne czy kościelne?, „Gość Niedzielny”, nr 9/1929.

<sup>301</sup> J. Stepa, Komunizm a światopogląd..., s. 58-60.

<sup>302</sup> W. Kryński, Rodzina, DP, nr 202/1935; W. Mich, Kościół i religia katolicka..., w: Religia i Kościół rzymskokatolicki..., s. 90.

<sup>303</sup> G. Zabłocki, Niebezpieczny projekt, MN, nr 16/1939; W. Wojdyło, Koncepcje społeczno-polityczne..., s. 64; E. Maj, Narodowa Demokracja, w: Więcej niż niepodległość..., s. 141.

<sup>304</sup> Np. W. M. Borowski, Wychowanie narodowe..., s. 211; S. Grabski, Rzym czy Moskwa?, Poznań-Warszawa-Wilno-Lublin 1927, s. 108; Idem, Państwo narodowe..., s. 126; Deklaracja Ideowa Młodzieży Wszechpolskiej, KP, nr 333/1925; W. Majdański, Bez oręża, PM, nr 37/1938.

<sup>305</sup> Program i Statut..., s. 13.

Kościół rodziny stanowiło małżeństwo chrześcijańskie /1934 r./ „ustanowione od samego Boga i dlatego jest związkiem nierozzerwalnym. Żadna władza czy kościelna czy państwowa, nawet wola małżonków samych nie ma takiej siły, żeby mogła węzeł łączący stadło małżeńskie rozciąć i zniweczyć.”<sup>306</sup> Stąd małżeństwo chrześcijańskie było sakramentem, a władza i zarządzanie sakramentami należało wyłącznie do Kościoła. Celem małżeństwa było zaś przede wszystkim „godne człowieka utrzymanie rodzaju ludzkiego i wychowanie dzielnego potomstwa, a dalej wzajemne pomaganie sobie w walce życiowej.”<sup>307</sup> Dlatego małżeństwo i rodzina były zaczątkiem wszelkiego społeczeństwa, wyciskającym piętno na wszystkich dziedzinach życia człowieka oraz tworzonych przez niego społecznościach. Stąd tym groźniejsze stawały się wszelkie ułomności duchowego i materialnego oblicza rodziny, a zatem musiała ona podlegać szczególnej ochronie.<sup>308</sup>

Dla Kościoła gwarancją właściwego spełniania tej roli dawała sakramentalna u katolików nierozzerwalność małżeństwa, mająca na celu tak dobro małżonków, jak ich dzieci. Więcej – jeśli marzyło się o Polsce katolickiej, to jej podstawą musiały być zdrowe, chrześcijańskie rodziny, oparte na fundamencie sakramentalnym, na wzajemnej miłości i zaufaniu. Od nich winien się zacząć cały proces uczynienia państwa polskiego katolickim oraz odrodzenia moralnego Polaków.<sup>309</sup>

Na tym tle Kościół uznawał wszelkie próby podważania stałości oraz nierozzerwalności małżeństwa za głęboko niemoralne. Stąd sprzeciwiał się on stale próbom wprowadzenia cywilnego ustawodawstwa małżeńskiego dla katolików w okresie międzywojennym, utożsamiając je z otwarciem drogi dla legalizacji rozwodów. Ta kampania nasiliła się

<sup>306</sup> O ducha chrześcijańskiego w Polsce. List..., PK, nr 8/1934; Program Polskiego Stronnictwa Katolicko-Ludowego uchwalony dnia 22 października 1921 roku na zjeździe w Krakowie, LK, nr 45/1921; X. W. M. /Walerian Meysztowicz/, Sprawa małżeństw, „Słowo”, nr 17/1929; K. Krasowski, Episkopat katolicki..., s. 192.

<sup>307</sup> X. J. M., Rodzina, Kościół, szkoła, LK, nr 35/1925; Grzędawisko społeczne, Pol., nr 3029/1933; J. Woroniecki, U podstaw kultury..., s. 126.

<sup>308</sup> „Verbum” /1934-1939/..., t. 2, s. 34.

<sup>309</sup> H. Tarnowski, Małżeństwo wobec społeczeństwa i państwa, „Pro Fide, Rege et Lege”, nr 3/1928; S. Mystkowski, Zjazd Katolicki w Warszawie, PK, nr 31/1926; T. Kubina, Świat ludzki a świat Boski, List pasterski na początku 1932 r., Częstochowa 1932, s. 32; W. M. Borowski, Wychowanie narodowe..., s. 212-219; /R/, Polityka a rodzina, MD, nr 25/1935; W. Majdański, Zakony macierzyńskie, PM, nr 4/1939; W. Korfanty, Rozważania przygodne, Pol., nr 1672/1929; K. Krasowski, Episkopat katolicki..., s. 191.

szczególnie na przełomie lat 20-tych i 30-tych w związku z projektem Komisji Kodyfikacyjnej.

Zasadniczą cechą polskiego prawa małżeńskiego winna być religijność, a nie świeckość, wynikająca z psychiki większości ludności II RP. Kościół byłby skłonny zgodzić się na cywilne ustawodawstwo małżeńskie tylko dla niewierzących, bo wszyscy wierzący podlegaliby przepisom swoich związków wyznaniowych w tej mierze. Dopuszczał nawet postulat rejestrowania wszystkich zawartych małżeństw w urzędach stanu cywilnego, celem nadania im skutków prawnych w zakresie prawa państwowego. Widział konieczność ujednoczenia przepisów prawa małżeńskiego w skali państwa. Jednak małżeństwa katolików oraz mieszane /gdy jeden z małżonków był katolikiem/ podlegałyby prawu kanonicznemu w zakresie swej ważności i trwałości. Episkopat Polski nalegał w 1931 r. na wprowadzenie zapisu o sakramentalnym charakterze małżeństwa do konstytucji.<sup>310</sup>

Zresztą pojawiały się głosy idące dalej /np. Ignacego Czумы w 1936 r./, a domagające się respektowania przez państwo nierozzerwalności małżeństwa w ogóle, czyli także wobec niekatolików. Tym samym likwidowałoby to możliwość odejścia słabszych moralnie wiernych z Kościoła dla uzyskania rozwodu, co zresztą było w II RP nagminne, zwłaszcza w przypadku inteligencji. Zatem Czuma apelował tutaj o stosowanie przymusu państwowego, typowego dla integrystycznej wizji katolicyzmu. Pojawiały się też wypowiedzi /ks. J. Urbana z 1931 r./ sugerujące bardziej elastyczne rozwiązania w postaci wprowadzenia jedynie fakultatywnych ślubów kościelnych, co spotkało się z racji wyłomu w jednolitym stanowisku z ostrą negatywną reakcją Episkopatu.<sup>311</sup>

Wizja prawodawstwa małżeńskiego zgodnego z nauką Kościoła występowała także wśród chadeków, konserwatystów i nacjonalistów.<sup>312</sup>

<sup>310</sup> S. Podoleński, Małżeństwo wobec Kościoła i państwa, PP, t. 147-148/1920; X. S. P., Głos w sprawie reformy prawa małżeńskiego w Polsce, AK, t. 24/1929; Głos Episkopatu w sprawie Konstytucji, PK, nr 18/1931; A. Szymański, Polskie prawo małżeńskie, w: Rodzina. Pamiętnik..., s. 122-123; J. Majka, Nauczanie społeczne polskiej hierarchii kościelnej, w: Historia katolicyzmu społecznego..., s. 562-564; K. Krasowski, Episkopat katolicki..., s. 193-194.

<sup>311</sup> J. Urban, Jak bronić małżeństwa?, PP, t. 192/1931; I. Czuma, Reformy prawne..., s. 20-25; K. Krasowski, Episkopat katolicki..., s. 196-197; W. Mich, Kościół i religia katolicka..., w: Religia i Kościół rzymskokatolicki..., s. 91.

<sup>312</sup> L. L., Dookoła prawodawstwa małżeńskiego, „Czas”, nr 296/1925; H. Tarnowski, Małżeństwo wobec społeczeństwa i państwa, „Pro Fide, Rege et Lege”, nr 3/1928; X. W. M. /Walerian Meysztowicz/, Sprawa małżeństw, „Słowo”, nr 17/1929; Projekt

Do jego obrony wzywano wszystkich katolików, co było szczególnie widoczne w związku z projektami reform prawa małżeńskiego, zwłaszcza autorstwa Komisji Kodyfikacyjnej, wprowadzających śluby cywilne oraz rozwody dla wszystkich obywateli bez względu na wyznanie. W kręgach katolickich tłumaczono, iż istota cywilnego małżeństwa sprowadzała się do kontraktu i umowy, a ewentualne wejście go w życie będzie ostatecznym ciosem dla chrześcijańskiego poglądu na świat, zamachem na prawdziwą wolność i godność osoby ludzkiej. Za laickim małżeństwem stała perspektywa demoralizacji całego społeczeństwa, zwłaszcza ludzi młodych, mamionych rzekomą wolnością, która szerzy w istocie brutalną i nieokiełznaną żądzę erotyczną oraz egoizm.<sup>313</sup>

Dosadniej wyrażało się SKL, dla którego śluby cywilne były buntem przeciw Bogu i antymałżeństwem. Projekt Komisji Kodyfikacyjnej wzorował się na bolszewizmie i chciał wprowadzić w Polsce zalegalizowany nierząd. I. Czuma przekonywał /1931 r./, iż to kolejny dowód narastającej presji państwa w życiu indywidualnym i publicznym, sięgającej nawet stosunków moralnych oraz grożącej ostatecznym triumfem laicyzmu. Rozluźnienie życia rodzinnego wzmagalo bowiem zależność człowieka od państwa, czynilo z ludzi element egoistyczny, niecierpliwy i sypki jak piasek, bo pozbawiony naturalnego oparcia. Nie wspominając już o tym, że projekt był sprzeczny z konstytucją. Do tego ubolewał on jako zwolennik sanacji, że projekt forsowały wpływowo środowiska w jego obozie wraz z lewicą, nawet za cenę niepotrzebnego konfliktu z Kościołem.<sup>314</sup>

Wśród głosów zachowawców były i takie, które eksponowały wątki sprzeczne z powyższą diagnozą. Jeden z nich przekonywał o szkodliwości projektu Komisji Kodyfikacyjnej, ale z powodu jego związku z dziewiętnastowiecznym indywidualizmem, gdzie każdy miał

---

nowego prawa małżeńskiego, KP, nr 560/1931; W. Korfanty, Rozważania przygodne, Pol., nr 1672/1929; B. Pawłowski, Religia i Kościół rzymskokatolicki w myśli politycznej Chrześcijańskiej Demokracji, w: Religia i Kościół rzymskokatolicki..., s. 77; W. Mich, Myśl polityczna polskiego..., s. 29.

<sup>313</sup> Orędzie Episkopatu Polski w sprawie prawa małżeńskiego, WDL, nr 9/1931; E. Szwejnica, Rachunek sumienia młodzieży polskiej, wyd. 2, Warszawa 1938, s. 5-12; P. Szydłowski, Walka polskiej filozofii katolickiej /1918-1939/ z kulturą świecką, „Studia Religiologica”, z. 3/1978, s. 49-50; K. Krasowski, Episkopat katolicki..., s. 194-196.

<sup>314</sup> M., W obronie małżeństwa, LK, nr 6/1926; I. Czuma, Małżeństwo na próbę, ibidem, nr 50/1931; Idem, Uwagi o projekcie prawa małżeńskiego Komisji Kodyfikacyjnej RP, Poznań 1931, s. 10-17.

swobodę regulowania swego życia osobistego i rodzinnego. Próba ateizacji prawa małżeńskiego /znowu przywoływano przykład bolszewicki/ wiedzie do zniszczenia nadprzyrodzonej misji rodziny, do zburzenia wiary katolickiej w Polsce. To zaś torowało drogę komunizmowi, gdyż rodzina była ostoją wartości chrześcijańskich, a tylko one zdolne były zatrzymać Antychrysta. Podstawą tak hołubionego przez zachowawców silnego państwa była zdrowa i scementowana familia z fundamentem w postaci nierozzerwalnego małżeństwa. Stąd oczywista przesłanka – kto podkopuje taką rodzinę, ten niszczy państwo. Niemniej sojusz większości konserwatystów z sanacją powodował, że co prawda krytykowali oni projekt Komisji, ale nie zwalczali otwarcie rządu.<sup>315</sup>

Obóz narodowy przekonywał, że proponowane przez Komisję Kodyfikacyjną prawo małżeńskie sprzyjało propagowanemu przez liberalizm egoizmowi jednostki, folgowaniu najniższym instynktom, co musiało wieść do degrengolady narodu i państwa. Przecież dla większości ND naród był zrzeszeniem rodzin, które jak ogniwa łańcucha łączyły się w całość. Zatem, gdy upadnie rodzina, załamie się też i naród, albowiem to jego najważniejsza moralna i duchowa siła. W charakterystyczny sposób wroga sanacji endecja konstatowała, że to właśnie obóz rządzący, zdominowany przez liberałów, wolnomyślicieli, socjalistów i masonerię, a popierany przez fałszywych katolików z kręgów zachowawczych, chciał zniszczyć jedną z podstaw narodu.<sup>316</sup>

Akcja w obronie rodziny dała okazję obozowi narodowemu pokazania swojej katolickości, łączenia sprawy katolickiej i narodowej, wskazania wrogów tak wewnętrznych, jak zewnętrznych. Jasno przedstawiał to S. Grabski /1927 r./: *„Nie obroni rodziny nawet najlepsze prawo małżeńskie, jeśli narodowa opinia katolicka nie stanie w obronie podstaw rodziny równie odważnie, jak odważnie prowadzony jest atak na te podstawy. /.../ Niesprzeciwianie się złu, a tym bardziej paktowanie z nim – to wspomaganie zła.”*<sup>317</sup>

<sup>315</sup> K. Kierski, Projekt szkodliwy dla państwa, DP, nr 271/1931; A. L., Demokracja dobrobytu, ibidem, nr 149/1937; S. Estreicher, Konserwatyzm..., s. 14; W. Mich, Kościół i religia katolicka..., w: Religia i Kościół rzymskokatolicki..., s. 90-91.

<sup>316</sup> Zamiary łoży, GWP, nr 221/1926; nie Komisja – lecz minister, GW, nr 365/1931; Rozważania, KP, nr 490/1931; Projekt nowego prawa małżeńskiego, ibidem, nr 560/1931; K. H. Rostworowski, Prawda o ślubach cywilnych, Włocławek 1929, s. 4-13; Dom., Święto Rodziny, MD, nr 10/1937.

<sup>317</sup> S. Grabski, Rzym czy Moskwa?..., s. 121.

Do przedstawionej wyżej niechęci do ślubów cywilnych i rozwodów dla katolików przyłączała się chadecja. W. Korfanty przekonywał /1931 r./, że w katolickim kraju chce się kopiować wzorce bolszewickie, które dogadzają nielicznej grupie inteligencji, socjalistom oraz różnym wykołajcom życiowym. Dla kariery oraz ze zwykłego egoizmu pożądamy oni nowych kobiet. Pytanie tylko, jak ktoś może pragnąć dla tej niewielkiej i zdegenerowanej grupy poświęcać zdrowie moralne całego narodu. Tutaj winiono za to także sanację.<sup>318</sup>

Liderzy obozu rządzącego bronili się, że to nie ich projekt, a kampania propagandowa przeciw niemu masowo nadużywała haseł religijnych na szkodę państwa i rządzących, szczególnie ze strony opozycji, jątrzyła w relacjach państwo-Kościół. Namiętności religijne łatwo rozdmuchać, ale trudno bez szkody dla wszystkich zgasić.<sup>319</sup>

Efektom omawianej akcji Kościoła oraz sił politycznych odwołujących się do tej religii było utrzymanie status quo w zakresie ustawodawstwa małżeńskiego, które jednak Józef Czarnecki interpretował w 1934 r. raczej jako dowód słabości niż siły polskiego katolicyzmu, gdyż „nie zdołał wprowadzić ducha chrześcijańskiego do ustawodawstwa małżeńskiego, choć zdołał oprzeć się skutecznie próbom ustawodawstwa wyraźnie z tym duchem sprzecznego.”<sup>320</sup>

Taka zaciekle obrona katolickiego charakteru małżeństwa nie dziwi na tle szeroko nagłaśnianego przez środowiska katolickie w okresie międzywojennym kryzysu rodziny, powiązanego zresztą ściśle z kryzysem wartości w ogóle. Głosy krytyczne narastały szczególnie w latach 30-tych. Pisano wręcz, że „rodziny toczy gangrena.”<sup>321</sup>

Powracały wątki przywoływane wyżej w rozważaniach na temat religijności. Endecja za kryzys rodziny winiła liberalizm oraz racjonalizm, który przez apoteozę egoizmu wiódł do gloryfikacji hedonizmu i fałszywej wolności, ośmieszania trwałości oraz nierozzerwalności małżeństwa, traktowania go jak źródło seksualnej

<sup>318</sup> W. Korfanty, W obronie rodziny, Pol., nr 2426/1931.

<sup>319</sup> Expose ministra oświaty Janusza Jędrzejewicza w komisji budżetowej Sejmu, GP, nr 31/1932.

<sup>320</sup> J. Czarnecki, Problem kodyfikacji prawa małżeńskiego, PK, nr 5/1934; I. Olszewski, Dwudziestolecie, ibidem, nr 44/1938; Większość katolicka w Polsce, PwK, nr 9/1929; J. Rostworowski, Śluby cywilne czy kościelne?, „Gość Niedzielny”, nr 9/1929.

<sup>321</sup> M. Wiśniewski, Pro Christo. Do tych, co nie chcą widzieć i słyszeć, „Pro Christo”, nr 6/1925; O ducha chrześcijańskiego w Polsce. List..., PK, nr 8/1934. Temat kryzysu rodziny w okresie międzywojennym nie doczekał się do tej pory szerszego ujęcia w literaturze.

przyjemności. W cenie coraz bardziej była wygoda i bogactwo, a nie trudy życia rodzinnego. Stąd zazwyczaj je wyśmiewano w literaturze i sztuce. Do tego rozwój kapitalizmu wzmagający społeczną ruchliwość, zwłaszcza w miastach, wrywał ludzi z tradycyjnego środowiska oraz związanych z nim wartości. Co prawda socjalizm walczył z liberalizmem i kapitalizmem, ale przejmował od nich czysto racjonalistyczne spojrzenie na ludzkie życie, chcąc je wyzwolić z więzów, do których zaliczał także rodzinę. Stąd propagował wolną miłość, bez żadnych zobowiązań. Podobnie reagował bolszewizm oraz wolnomyślicielstwo, wspomagane przez masonerię i Żydów. W sumie istniało poważne zagrożenie zubożenia ludzkich uczuć, które dla endecji były podstawą więzi narodowej, a narastania oziębłości i egoizmu.<sup>322</sup>

Zbieżne wątki pojawiały się w wypowiedziach z kręgu chadeckiego. Tutaj jednak w sposób typowy dla tego nurtu przedstawiano również negatywne konsekwencje kapitalizmu i liberalizmu dla życia rodzinnego nie tylko w postaci hedonizmu i egoizmu bogatych, ale też narastającej nędzy mas, zmuszającej rodziców do nieludzkiej pracy oraz zaniedbywania dzieci.<sup>323</sup>

Z kolei I. Czuma /1936 r./ przekonywał, iż na rozkład życia rodzinnego w Polsce oddziaływały prądy tak wschodnie, jak zachodnie. Z Zachodu przychodziły idee oświecenia francuskiego oraz racjonalizmu, przenikające głównie do elit. Ze Wschodu przenikały bolszewickie hasła wolnej miłości, uderzające także w masy.<sup>324</sup> Liberalizm za degradację rodziny winili także konserwatyści, zwłaszcza

---

<sup>322</sup> W. M. Borowski, *Wychowanie narodowe...*, s. 212; S. Grabski, *Z zagadnień polityki narodowo-państwowej*, Warszawa 1925, s. 66-67; Idem, *Rzym czy Moskwa?...*, s. 118-119; R. Rybarski, *Naród, jednostka i klasa...*, s. 66-70, 102-103. Z kolei Ignacy Oksza Grabowski za rozkład rodziny winił Jana Jakuba Rousseau oraz rewolucję francuską: *„Kosztom rodziny jako fundamentalnej instytucji politycznej, wyniesiono w górę bezładny atom, tak zwane indywiduum, oddając je na łaskę i niełaskę przypadków ‘wiecznego rewolucjonizmu’. Uderzono w cały filar, w kolumnę, w podmurowanie i w religię, i w rodzinę. Nie dziw, że cały ten gmach grozi zawaleniem.”* /Założenia nacjonalizmu całkowitego, PW, nr 1/1923/. Podobną opinię formułował reprezentant „młodych” w obozie narodowym, gwałtownie odcinających się od ideologii XIX w. Henryk Rolicki / T. Gluziński/, *Cele i drogi propagandy wywrotowej*, Poznań 1927, s. 89. Sporo głosów wpisujących się w tę logikę padało też na łamach periodyków związanych z Kościołem: Z. Rzepecka, *Eucharystia a rodzina*, PS, 1929, s. 347; A. Borowski, *U źródła poglądów liberalnych na małżeństwo*, „Pro Christo”, nr 1/1932; X. J. J., *In re gravi*, WDL, nr 5/1933.

<sup>323</sup> *Program i Statut...*, s. 13; W. Korfanty, *W obronie rodziny*, Pol., nr 2425/1931;

<sup>324</sup> I. Czuma, *Reformy prawne...*, s. 17-19.



w dobie wielkiego kryzysu. Dla wielu nie bez grzechu był także kapitalizm, a dokładniej procesy urbanizacji i industrializacji wyrywające ludzi z tradycyjnych wiejskich środowisk, kontroli wzajemnej i sąsiedzkiej. Oni także widzieli zagrożenie dla rodziny w narastającym materializmie, konsumpcjonizmie oraz chęci użycia, co zaspokajało najniższe instynkty człowieka. W Polsce przykład moralnego zepsucia oraz cynizmu w życiu rodzinnym dostarczały elity oraz życie wielkomiejskie, skąd przenikał on na wieś pod hasłami postępu. Zachowawcy ostrzegali, że konsekwencją upadku rodziny będzie stan barbarzyństwa i dzikości, panowanie tyranii, gwałtu oraz ślepych namiętności.<sup>325</sup>

W opisaną wyżej optykę wpisywały się na ogół wypowiedzi z kręgu katolickiego. Stefan Swieżawski /1937 r./ w „sekularyzacji” małżeństwa i rodziny upatrywał typowy dla XX w. dualizm etyczny, ścisłą separację spraw duchowych od świeckich.<sup>326</sup> Inni widzieli największe zagrożenie dla rodziny w liberalizmie oraz jego dzieciach – socjalizmie i komunizmie, rodzących egoizm, materializm, seksualizm, przemoc, nędzę oraz upadek wszelkich wyższych wartości. W Polsce szerzył się wśród elit „cynizm moralny”, frymarczenie żonami, rozwody oraz porzucanie dla nich wiary katolickiej. Mocniej jednak akcentowano negatywne w tej mierze konsekwencje I wojny światowej, przesilenia moralnego nią wywołanego.<sup>327</sup> Dla środowisk personalistycznych winnym upadku rodziny był indywidualistyczny hedonizm, który wywodził się z humanizmu antropocentrycznego, albo z przekonania, że człowiek jest z natury dobry.<sup>328</sup>

Rodzina była pojmowana przez omawiane nurty myśli politycznej zgodnie z nauką Kościoła, czyli w sposób tradycyjny – patriarchalny. Stąd typowe spojrzenie na rolę kobiety, której godność chrześcijaństwo traktuje na równi z mężczyzną, ale Bóg przeznaczył ją do rodzicielstwa

<sup>325</sup> W. Kryński, Rodzina, DP, nr 202/1935; Maria z Paygertów Bobrzyńska, Życie zmiennym jest. Pamiętnik z lat 1900-1958, BO, Rksp, sygn. 13533/II, t. II, s. 53-54, 64; W. Mich, Między integryzmem a liberalizmem..., s. 57-58.

<sup>326</sup> „Verbum” /1934-1939/..., t. 2, s. 34.

<sup>327</sup> S. M., Kryzys moralny i materialny współczesnej rodziny polskiej, PK, nr 17/1923; O ducha chrześcijańskiego w Polsce. List..., ibidem, nr 8/1934; /R/, Polityka a rodzina, MD, nr 25/1935; Dom., Święto Rodziny, ibidem, nr 10/1937; F. Machay, Zadania duszpasterskie..., s. 146-150; R. Michalski, Świat wartości w katolickiej myśli społecznej w Polsce w latach 1891-1989, Toruń 2001, s. 12-13.

<sup>328</sup> J. Woroniecki, U podstaw kultury..., s. 112-113; K. Górski, Wychowanie personalistyczne..., s. 100-102.

oraz wychowania potomstwa. Jasno wyrażał to choćby głos „Przewodnika Społecznego” /1926 r./: *„jest królestwem kobiety dom, ognisko rodzinne. Obowiązkiem jej jest troska o zaspokojenie cielesnych potrzeb męża, dzieci i wszystkich domowników, na jej głównie barki spada zaszczytny i święty ciężar wychowania dzieci.”*<sup>329</sup> Tym samym kobieta dominuje w domu, a mężczyzna zabezpiecza środki materialne i zewnętrzne. Na tym opiera się podział pracy i moralność małżeństwa.<sup>330</sup>

Niewątpliwie konsekwencją nowych idei społeczno-politycznych był problem emancypacji kobiet, zrównania ich w prawach państwowych z mężczyznami przez ustawodawstwo polskie oraz coraz silniejszy udział w życiu publicznym. W zasadzie tylko chadecja domagała się praktycznego wprowadzenia w życie równouprawnienia, które kobietom przyznała w sensie prawnym Konstytucja Marcowa /a także Kwietniowa/. Inni np. endecja ograniczali się do enigmatycznych sformułowań, że w praktyce kobieta i mężczyzna winni mieć równe prawa i obowiązki, a kobieta nie może być niewolnicą mężczyzny, lecz jego towarzyszem, przyjaciółką i współpracownicą na dobre i na złe.<sup>331</sup>

W najbardziej radykalnych głosach /lata 30-te/ z szeregów obozu narodowego oraz secesjonistów z niego prezentowano obraz emancypacji kobiet czy feminizmu jako czynnik antykatolicki i antynarodowy, który dokonywał spustoszenia w tradycyjnej moralności, dążył do uwolnienia ich od obowiązków rodzinnych dla przyjemności życia. Dla ONR był to owoc wpływów żydokomuny, zgniłego Zachodu i znieawidzonej demokracji.<sup>332</sup>

W mniej ostrych wypowiedziach ze strony środowisk katolickich przywoływano konsekwencje wspomnianego już wyżej kryzysu rodziny, który odwracał uwagę kobiet od ich powołania. Szczególnie atakowano pracę zarobkową kobiet, zawodową aktywność poza domem, bo

<sup>329</sup> Ks. EK /Edward Kozłowski/, Opieka nad kobietą w państwie polskim, PS, 1926, s. 241-242; Z. Włodkowa, Kobieta a zagadnienie rodziny, w: Rodzina. Pamiętnik..., s. 423-430; E. Maj, Narodowa Demokracja, w: Więcej niż niepodległość..., s. 141.

<sup>330</sup> Z. Wichlińska-Englerowa, Jeszcze w obronie Poznanianek, KP, nr 425/1928; F. Filipowicz, Myśl pedagogiczna Lucjana Zarzeckiego 1873-1925, Wrocław 1974, s. 80-81; A. Chojnowski, Aktywność kobiet w życiu politycznym, w: Równe prawa i nierówne szanse. Kobiety w Polsce międzywojennej, red. A. Żarnowska, A. Szwarc., Warszawa 2000, s. 38, 46.

<sup>331</sup> W. Korfanty, W obronie rodziny, Pol., nr 2425/1931; Grzędawisko społeczne, ibidem, nr 3029/1933; Z. Wichlińska-Englerowa, Jeszcze w obronie Poznanianek, KP, nr 425/1928.

<sup>332</sup> J. Giertych, O kierunek wychowania dziewcząt, Poznań 1930, s. 5-8; Ł. Czarkowska, Feminizm a idea narodowa, KP, nr 289/1934; W. Sznarbachowski, 300 lat..., s. 71-72.

narażała je na liczne pokusy zepsucia i demoralizację, odciągała od najważniejszych rodzicielskich i wychowawczych obowiązków. W zasadzie dopuszczano możliwości pracy zarobkowej tylko w drodze wyjątku, gdy brakuje środków do życia, albo gdy kobieta w pełni zrealizowała swoje domowe obowiązki. Stąd apele o stosowne ustawodawstwo państwowe w tej mierze.<sup>333</sup>

Konsekwencją tak opatrnie postrzeganej emancypacji była wg wielu dyskutantów próba uwolnienia się kobiet od macierzyństwa, przerywanie ciąży, tzw. „neomaltuzjanizm” itd., co skutkowało zawsze upadkiem rodziny. Tendencja ta z elit przenosiła się do ludu. Tymczasem dla W. Korfantego /1931 r./ twórcza wartość kobiety „ostatecznie polega na macierzyństwie.”<sup>334</sup> Przy okazji zresztą doszło do ostrych spięć politycznych, gdyż endecja atakowała konserwatystów /1934 r./ za obłudny katolicyzm oraz narodowość na tle tego, że popierali ograniczanie urodzeń ze względu na trudną sytuację ekonomiczną wielu rodzin w okresie wielkiego kryzysu gospodarczego.<sup>335</sup> Ci ostatni bronili się /1935 r./, że istotą rzeczy było raczej dostosowanie rodziny do zmieniających się realiów życia społecznego, ale bez podważania jej fundamentów wynikających z sakramentu małżeństwa.<sup>336</sup>

#### 4.2. Główne środowiska wychowawcze.

Wspomniałem już, iż podstawowym zadaniem małżonków było zrodzenie i wychowanie młodego pokolenia. Rodzina to najważniejsza naturalna wspólnota wychowawcza, ale w swym dziele nieustannie musiała się odwoływać do religii i Kościoła, rysujących najwyższy cel człowieka. Proces wychowania miał swoje społeczne znaczenie, bowiem Kościół oczekiwał wychowania dobrego chrześcijanina, a państwo prawego obywatela. W wychowaniu człowieku winny brać udział

<sup>333</sup> Ks. EK /Edward Kozłowski/, *Opieka nad kobietą w państwie polskim*, PS, 1926, s. 241-242; S. Głębiński, *Narodowa polityka gospodarcza*, Lwów 1928, s. 385-389; *Praca domowa kobiet zamężnych*, KP, nr 69/1933; *Jeszcze o selekcji zawodowej kobiet*, ibidem, nr 333/1933; A. Doboszyński, *Gospodarka narodowa...*, s. 12; Statut i Program Polskiego Stronnictwa Chrześcijańskiej Demokracji uchwalony na Kongresie Stronnictwa dnia 11 października 1931 r., Katowice 1934, s. 39, 48; W. Korfanty, *W obronie rodziny*, Pol., nr 2425/1931; I. Czuma, *Reformy prawne...*, s. 24.

<sup>334</sup> W. Korfanty, *W obronie rodziny*, Pol., nr 2425/1931; Z. Wądołowski, *Co rozumiemy przez „neomaltuzjanizm”*, PK, nr 4/1927; *Atak na rodzinę*, KP, nr 11/1934; F. Mirek, *Idea odpowiedzialności...*, s. 9; *Polska idea imperialna...*, s. 71.

<sup>335</sup> *Atak na rodzinę*, KP, nr 11/1934.

<sup>336</sup> W. Kryński, *Rodzina*, DP, nr 202/1935.

harmonijnie wspomniane trzy środowiska wychowawcze, choć nie na równych prawach i w niejednakowym stopniu. Podstawową determinantę tej harmonii stanowiła jedność celów, wynikająca z katolicyzmu. Jedyną i najważniejszą transcendentną wspólnotą wychowawczą był Kościół, w prawie naturalnym najważniejszą wspólnotą była rodzina, starsza i ważniejsza od państwa. Tak Kościół, jak państwo powinny pomagać rodzinie w wychowaniu dzieci, bo to jej podstawowe i nienaruszalne prawo.<sup>337</sup>

Stąd jeśli rodzice nie zapewniają dzieciom wychowania zgodnego z ich dobrem fizycznym oraz duchowym, wówczas obowiązek interwencji spoczywa na pozostałych dwóch wspólnotach. Kościół przypominał dlatego, że dziecko miało przede wszystkim duszę nieśmiertelną i rozum, a nie tylko ciało. Rodzice muszą uczyć potomstwo obowiązków wobec Boga i Kościoła, dawać wzorowy przykład w tym zakresie oraz kształcić rozum, w czym pomocna jest szkoła. Pojawiały się także w latach 30-tych żądania wprowadzenia przez państwo prawnego przymusu religijnego wychowania dzieci przez rodziców, typowe dla integrizmu.<sup>338</sup>

Jednak dosyć zgodnie przyznawano, że taka interwencja, zwłaszcza ze strony państwa, nie może wieść do odsunięcia rodziny od procesu wychowawczego, jego etatyzacji, bowiem to prowadzi do rozkładu narodu. Rodzina winna zachować daleko idącą niezależność wychowawczą oraz prawną od państwa. Widać w zasadzie odrzucenie rozwiązań totalitarnych w tej sferze. Ks. K. Lutosławski związany z endecją przekonywał wręcz /1920 r./, że państwo nie powinno zabraniać rodzicom wychowania dzieci, tak jak tego pragną, nawet w poglądach antyreligijnych, gdyż miłość rodzicielska była zawsze lepsza dla dobra

<sup>337</sup> Program Związku Ludowo-Narodowego, Warszawa 27 październik 1919 r., w: Programy partii i stronnictw politycznych..., s. 28-29; J. Rokoszny, Fundament wychowania, MN, nr 17/1926; L. Zarzecki, Wychowanie narodowe..., s. 395; M. K. /Marian Kiniorski/, Widmo etatyzacji wychowania, KP, nr 448/1936; I. Czuma, Harmonia praw..., s. 7-19; X. W. M. /Walerian Meysztowicz/, Sprawy wychowania młodzieży, „Słowo”, nr 130/1929; K. Studentowicz, Polityka gospodarcza państwa, Warszawa 1937, s. 210-211; Statut i Program..., s. 42-43; A. Hlond, O chrześcijańskie zasady życia państwowego, PK, nr 18/1932; K. Michalski, Katolicka idea wychowania, w: Katolicka Myśl Wychowawcza. Pamiętnik II Katolickiego Studium o Wychowaniu w Wilnie 1936, Poznań 1937, s. 27-29; S. Wilk, Episkopat Kościoła katolickiego..., s. 280; W. Mich, Myśl polityczna..., s. 28.

<sup>338</sup> List Pastorski Kard. A. Kakowskiego z okazji 50-lecia kapłaństwa, WAW, nr 6/1936; Uchwały Pierwszego Polskiego Synodu Plenarnego z 1936 r., WDL, nr 1/1938; P. Szydłowski, Kryzys kultury..., s. 185; W. Mich, Myśl polityczna..., s. 28.

dziecka niż państwowy przymus. Dużo więcej obiekcji w tej sprawie wykazywali konserwatyści czy skrajni nacjonaści, obawiając się wychowania bezbożnego.<sup>339</sup>

Ekstremum w tym względzie stanowiło środowisko narodowo-radykalne, którego wizja monopolizacji wychowania przez Organizację Polityczno-Wychowawczą /OPW/ w istocie znacznie redukowałą uprawnienia rodziny do wychowania dzieci, gdyż ta organizacja służyłaby do indoktrynacji oraz unifikacji kulturowej różnych grup i warstw społecznych.<sup>340</sup>

Jednak wyrwanie dzieci z naturalnego rodzinnego środowiska prowadziło do wyzwolenia ich z więzów chrześcijańskiej moralności, łamania woli i charakterów w imię pełnego poddania państwu. Było tym istotniejsze zagrożenie, bowiem wielokrotnie alarmowano o kryzysie wychowawczym rodziny, konsekwencji kryzysu tej wspólnoty w ogóle, słabości duchowej i materialnej.<sup>341</sup>

Wniosek był prosty: zasadniczą przyczyną chorób moralnych nękających Polskę była atrofia wychowawcza rodziny. Żadne inne środowiska wychowawcze nie będą w stanie wychować dobrego człowieka, jeśli chora będzie rodzina. Zatem wszelkie reformy wychowania należało zaczynać od rodziny, a nie np. od zmian instytucjonalnych.<sup>342</sup>

Trzecim i najmniej ważnym środowiskiem z punktu widzenia hierarchii czynników wychowawczych w nauce katolickiej było państwo. Jego zadaniem na drodze do zapewnienia swoim członkom pełni rozwoju indywidualnego i społecznego była harmonijna i pełna współpraca z rodziną i Kościołem.

---

<sup>339</sup> Spraw. Sten. z posiedzenia Sejmu – 23 XI 1920 r. /ks. Lutosławski/; Henryk Rolicki /T. Gluziński/, *Cele i drogi...*, s. 89; Przemówienie Janusza księcia Radziwiłła wygłoszone na zjeździe zachowawców w Warszawie w dniu 12 grudnia 1937 r., Warszawa 1938, s. 10; B. Grott, *Katolicyzm w doktrynach...*, s. 45.

<sup>340</sup> B. Piasecki, *Duch czasów nowych...*, s. 52-56; W. Kwasieberski, *Podstawy narodowo-radykalnej...*, s. 8; *Zasady Programu Narodowo-Radykalnego*, Warszawa 1937, s. 9; B. Grott, *Katolicyzm w doktrynach...*, s. 62. Pojawiały się nawet apele do rodziców, że przejęcie wychowania dzieci przez OPW w przyszłości ułatwi ich dzieciom karierę w Organizacji Politycznej Narodu, na tle wahań w tym środowisku, czy narażając się na konflikt z Kościołem uznać OPW za strukturę obowiązkową i przymusową dla wszystkich dzieci: S. Rudnicki, *Obóz Narodowo-Radykalny...*, s. 259.

<sup>341</sup> X. J. M., *Rodzina, Kościół, szkoła*, LK, nr 36/1925; W. Charkiewicz, *Nauka i wychowanie w szkole średniej*, „Słowo”, nr 231/1932; *Wychowanie rodzicielskie*, KP, nr 151/1935; R. Michalski, *Chrześcijańska wizja odrodzenia...*, s. 41.

<sup>342</sup> J. H., *W obronie kapłaństwa i kapłanów*, PK, nr 1/1923.

Cele państwa w wychowaniu rysowano w myśli katolickiej jako popieranie wszelkimi sposobami chrześcijańskiego wychowania i kształcenia młodzieży katolickiej przez pomoc rodzinie i Kościołowi w tej sprawie. Państwo winno służyć pomocą, głównie finansową, w zakładaniu i utrzymaniu szkół nie tylko publicznych, ale i prywatnych, bo także do tego mieli prawo płacący podatki rodzice. Zatem musiało w wychowaniu i kształceniu szanować wolę rodziców, a nie uzurpować sobie wyłączne prawo kształcenia młodzieży; dalej - ochraniać wychowanie religijne i moralne, walczyć z jego wrogami, skutecznie eliminować zagrożenia dla moralności młodej generacji wykorzystując siłę aparatu władzy; zajmować się dziećmi bez opieki rodziców, ale w zgodzie z prawem naturalnym i nadprzyrodzonymi prawami Kościoła. Powinno zatem szanować pierwotne i nienaruszalne prawo rodziców do wychowania dzieci oraz Kościoła do czuwania nad moralną stroną wychowania. Jednak państwo miało prawo uczestniczyć w procesie wychowawczym w myśl zasad tzw. wychowania państwowego, wokół którego w latach 30-tych toczyły się zaciekle spory.<sup>343</sup>

#### 4.3. Wychowanie katolickie.

Mocniejsza artykulacja problemu wychowania katolickiego nastąpiła w dobie sporów o model wychowania, wywołanych lansowaniem przez sanację haseł wychowania państwowego. Dla katolików całe wychowanie winno być oparte na zasadach religijnych, co było konsekwencją roli Kościoła jako jedynej ponadnaturalnej wspólnoty wychowawczej, z misją otrzymaną od Chrystusa nauczania wszystkich narodów. Tylko prymat takiego wychowania gwarantował katolicką przyszłość narodu i państwa, bo uznawał bezwzględnie fundament

---

<sup>343</sup> S. Podoleński, Kościół a szkoła, PP, t. 186/1930; J. Ściesiński, Wychowanie państwowe w świetle zasad nauki katolickiej, AK, AK. 34/1934; L. Bazylewska, Zadania wychowawcze państwa, „Prąd”, nr 6/1935. Także L. Zarzecki pisał w początkach lat 20-tych, że państwo w procesie wychowawczym winno mieć swój udział, ale nie mógł on być nadmierny, bo lepsza była wolna twórczość wychowawcza i inicjatywa pod kierunkiem i kontrolą państwa. Etatyzm był z pewnością w wychowaniu potrzebny, ale raczej jako dostarciciel środków technicznych oraz materialnych, materialnych nie duchowych i moralnych pierwiastków, które płyną od rodziny i narodu: Wychowanie narodowe..., s. 265-266, 283-284, 289, 292-293, 369-370; F. W. Araszkievicz, Ideały wychowawcze Drugiej Rzeczypospolitej, Warszawa 1978, s. 90. Ten autor nazywa wspomnianą hierarchię czynników wychowawczych „endeckochadecką ideologią wychowawczą”, co wydaje charakterystycznym dla okresu PRL pejoratywnym etykietowaniem.

moralności chrześcijańskiej, warunku godnego bytu człowieka i społeczeństw.<sup>344</sup>

Dlatego Kościół propagował /1938 r./ hasło wychowania chrześcijańskiego, czyli „cały zespół czynności, za pomocą których człowiek dojrzały człowieka niedojrzałego prowadzi do rozwoju sił duchowych i fizycznych, fizycznych więc do samodzielności tak, aby ten człowiek mógł sam przy pomocy tych sił dążyć do podwójnego celu – życia przyrodzonego i nadprzyrodzonego.” Tym sposobem katolicka pedagogika wskazywała dwa cele: ostateczny i doczesny. Ideałem tego wychowania był Chrystus, a charakteryzował ją dynamizm tworzenia w duszy dziecka nowych wartości moralnych, zwanych cnotami. Katolicka pedagogika była totalna, bo obejmowała całe życie ludzkie, a towarzyszył jej optymizm, gdyż od dobra się zaczyna i na dobru kończy. Żaden system wychowawczy nie mógł być z nią sprzeczny. Jednak musiała się ona też liczyć ze słabościami człowieka – jego chwiejną wolą, rozumem, namiętnościami.<sup>345</sup>

Obszernie eksponowano korzyści z prymatu wychowania chrześcijańskiego nie tylko z powodu prowadzenia ludzi ku zbawieniu, ale też przez formowanie dobrych członków społeczeństwa i państwa, kochających swą ojczyznę. Ukształtowany w ten sposób porządek moralny to podstawa stabilności społecznej, uznania równowagi między autorytetem a wolnością, tyranią a anarchią.<sup>346</sup> Stąd niezbędność

<sup>344</sup> Program Stronnictwa Prawicy Narodowej, Kraków 1922 r., w: Programy partii i stronnictw politycznych..., s. 53; Program i Statut..., s. 3, 8; Księga Pamiątkowa Zjazdu Katolickiego w Warszawie 28-30 sierpnia 1926 r., Warszawa 1926, s. 99-100, 390; O chrześcijańskie wychowanie młodzieży, „Czas”, nr 39/1930; S. Podoleński, Kościół a szkoła, PP, t. 186/1930; Przemówienie Janusza księcia Radziwiłła..., s. 10. Środowisko personalistyczne przedstawiało jasno gradację rodzajów wychowania tzw. pełnego: pierwsze to wychowanie katolickie, bo wskazuje człowiekowi najwyższy cel w życiu i daje zasady moralne; drugie to wychowanie rodzinne, a dopiero kolejne formy wychowania były całkowicie zależne od państwa, w tym wychowanie narodowe: K. Osuchowski, Wychowanie państwowe, O., nr 5/1936.

<sup>345</sup> E. Niećko, Zasady wychowawcze wśród wiejskiej młodzieży pozaszkolnej w świetle hasła „Duch Chrystusowy w szkole i wychowaniu podstawą odbudowy narodu”, WDL, nr 2/1938; K. Michalski, Katolicka idea wychowania, w: Katolicka Myśl Wychowawcza..., s. 42-44; J. Kruchta, Nowe kierunki..., s. 90-92; D. Koźmian, Chrześcijańska myśl wychowawcza Fryderyka Wilhelma Foerstera i jej recepcja w Polsce, Szczecin 1996, s. 13, 44-45.

<sup>346</sup> J. Bartzówna, Wychowawcze zadania szkoły, „Prąd”, nr 10/1935; J. Ściesiński, Postulaty Kościoła względem wychowania państwowego, AK, t. 35/1935; J. E., Na bezdrożach. O nielegalnej działalności ZNP, RK, nr 5/1937; J. Niechobrzecki, To i owo na temat oświaty i wychowania, LK, nr 11/1928; S. Cywiński, O hierarchię czynników

harmonijnego współdziałania wychowania chrześcijańskiego ze stosownym wykształceniem, ale w takiej relacji, że wpieryw wychowanie, później na jego podstawie formowanie władz poznawczych, bo przecież ważniejsze są obowiązki człowieka wobec Boga, a na drugim miejscu cele związane z życiem doczesnym.<sup>347</sup>

W latach 30-tych w niektórych środowiskach lansowano hasło wychowania personalistycznego, związanego z tomizmem, którego celem było uformowanie osobowości, odrzucanie w wychowaniu czysto formalnego i zewnętrznego traktowania nakazów religii, fałszywych bez osobistego stosunku do Boga.<sup>348</sup> Także chadecja rozumiała pojęcie „wychowanie chrześcijańskie” jako formowanie pełnego człowieka, kształtowanie rozumu i woli, przygotowanie do życia osobistego i społecznego.<sup>349</sup>

Ks. Józef Ściesiński proponował /1935 r./ też inne terminy, choć nie tożsame z wychowaniem chrześcijańskim, np. „wychowanie moralne” /różnie zresztą interpretowane w rozmaitych systemach pedagogicznych/, które dąży do wewnętrznego odrodzenia człowieka, do uformowania postawy duchowej człowieka zgodnej z przykazaniami boskimi. Winno ono skupiać się głównie na formowaniu woli, bez której nie sposób moralnie postępować.<sup>350</sup>

Związani z sanacją ks. Szczepan Szydelski oraz ks. Jan Czuj proponowali /1932 r./ szersze pojęcie – wyrobienie religijne, które obejmowało całość wewnętrznego wyrobienia człowieka. Ich zdaniem było to coś więcej niż wychowanie religijne, bo mieściło się w nim także wyrobienie moralne, gdyż nie ma religii bez moralności. Wyrobienie

wychowawczych, MN, nr 26/1931; Spraw. Sten. z posiedzenia Sejmu – 21 II 1936 r. /A. Tarnowski/.

<sup>347</sup> J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza...*, t. I, s. 344-345; F. W. Araszkiewicz, *Ideale wychowawcze...*, s. 62.

<sup>348</sup> K. Górski, *Wychowanie personalistycznego...*, s. 21, 64-65, 72-73. Także w obozie narodowym zauważano wychowanie personalistyczne, ale raczej jako propozycję usunięcia antynomii między narodem a państwem, wychowaniem narodowym a państwowym: J. Świczowicz, *W poszukiwaniu nowych metod wychowania*, MN, nr 31/1938.

<sup>349</sup> Spraw. Sten. z posiedzenia Sejmu – 4 XI 1920 r. /L. Czerniewski/; ibidem – 4 VI 1928 r. /F. Zieliński/; Ks. Dr A. M. /Antoni Marchewka/, *Rodzina, Kościół i Państwo wychowawcami młodzieży*, Pol., nr 2910/1932.

<sup>350</sup> J. Ściesiński, *Postulaty Kościoła względem wychowania państwowego*, AK, t. 35/1935. Kilka rozumień wychowania moralnego prezentuje np. D. Koźmian, *Chrześcijańska myśl wychowawcza...*, s. 15-16.



religijne winno mieć prymat w wychowaniu, albowiem człowiek miał wprawdzie obowiązki wobec Stwórcy.<sup>351</sup>

Endecja używała terminu „wychowanie katolickie” /1931 r./, które „winno oddziaływać integralnie na wszystkie elementy życia duchowego człowieka: wolę, intelekt, uczucie, zmysł estetyczny.” W miarę narastania jej związków z katolicyzmem coraz mocniej akcentowano niezbędny prymat katolicyzmu w wychowaniu moralnym, bo tylko on wskazuje ludziom kierunek i sens życia. Wszelako można już mieć wątpliwości, czy dotyczyło to wychowania narodowego w ogóle, co zresztą /pomijając narastający polityczny ekstremizm „młodych”/ stało się przyczyną wstrzeźliwości wielu kół katolickich wobec endeckiej koncepcji wychowawczej.<sup>352</sup>

Priorytet wychowania religijnego w duchu katolickim uznawały za oczywisty środowiska konserwatywne, gdyż tylko religia miała absolutną wartość w życiu człowieka.<sup>353</sup> Warto też przywołać inne wypowiedzi z tego kręgu, które uważały, iż prymat wychowania religijnego w historii Polski prowadził do dominacji modelu jezuickiego, fatalnie zapisanego w dziejach I RP. Stąd lepsza dominacja wychowania państwowego.<sup>354</sup>

Jednak trafnie podsumowywała ten problem wypowiedź Karola Górskiego /1936 r./, że w Polsce wielu nie rozumiało istoty wychowania katolickiego i określało tym terminem formy mało z nim związane np. wychowanie charakteru i wychowanie tzw. autorytatywne. Były one niezbędne, ale obejmowały tylko część wychowania całego człowieka. Przecież wychowanie katolickie to nie tylko formowanie charakteru, ale też intelektu, co nie jest równoznaczne z udzielaniem wiedzy. Wychowanie zaś autorytarne za skutek bierze cel, bo przecież przyjęcie moralne autorytetu musi mieć charakter dobrowolny, a nie narzucony

<sup>351</sup> Spraw. Sten. z posiedzenia Sejmu – 26 II 1932 r.

<sup>352</sup> S. Miklaszewski, O roli duchowieństwa, MN, nr 35/1931; S. Cywiński, O hierarchię czynników wychowawczych, ibidem, nr 26/1931; S. Kilian, Myśl edukacyjna Narodowej Demokracji w latach 1918-1939, Kraków 1997, s. 109-111.

<sup>353</sup> W. L. Jaworski, Uniwersalizm i nauczanie, „czas”, nr 298/1925; Spraw. Sten. z posiedzenia Sejmu – 21 II 1936 r. / A. Tarnowski/.

<sup>354</sup> J. K. Targowski, Wychowanie państwowe w Polsce wczoraj i dziś, „Zrąb”, nr 5/1931.

przez tych, którzy się za takie autorytety uważają.<sup>355</sup> Łatwo dowieść trafności tej diagnozy.<sup>356</sup>

#### 4.4. Wychowanie państwowe.

Potrzeba wychowania państwowego była powszechnie doceniana, już choćby dlatego, że państwo polskie nie istniało w świadomości kilku generacji Polaków, a zatem odpowiednia formacja obywatelska, niwelująca zgubne w tej materii skutki niewoli narodowej, miała kluczowe znaczenie dla istnienia i rozwoju II RP. Szczególnie wiele rozważań na ten temat przyniosły lata 30-te wraz ze sporem wokół sanacyjnego modelu wychowania państwowego.

Zdaniem Kościola /1934 r./ to fragment wychowywania zewnętrznego dążącego do uformowania dobrego obywatela. Stąd państwo mogło wymagać np. znajomości obowiązków obywatelskich i narodowych, pewnego wyrobienia kultury moralnej, umysłowej oraz fizycznej. W tym zakresie winno ingerować w wychowanie i nauczanie, ale przede wszystkim dawać poparcie dla rodziny i Kościoła formującej dobrego człowieka.<sup>357</sup>

Ludwik Skoczylas sądził /1936 r./, że podstawą wychowania państwowego winno być wyrobienie szacunku dla autorytetu, który zastępuje Boga na ziemi. Wymagało to uformowania posłuszeństwa dla przełożonych, pod groźbą grzechu, jako jednego z podstawowych obowiązków człowieka jako jednostki społecznej. Ale też przełożeni winni sprawować swoje urzędy dla dobra powierzonych im wychowanków.<sup>358</sup>

W wychowaniu obywateli należało kłaść większy nacisk na obowiązki, a nie prawa, aby każdemu obowiązkowi odpowiadało uprawnienie. Człowieka trzeba wychowywać do wolności i odpowiedzialności. Szczególnie zachowawcy akcentowali, że obywatela należy wychowywać w szacunku dla władzy państwowej, ale musiała ona opierać się na moralności chrześcijańskiej, co dawało swego rodzaju

<sup>355</sup> K. Górski, Wychowanie personalistyczne..., s. 13-14, 98-99.

<sup>356</sup> Np. jeden z autorów „Ateneum Kapłańskiego” za główny cel wychowania religijnego uważał formowanie charakteru: P. Czapla, Z psychiki naszego ludu, AK, t. 13/1916.

<sup>357</sup> S. Podoleński, Kościół a szkoła, PP, t. 186/1930; J. Ściesiński, Wychowanie państwowe w świetle zasad nauki katolickiej, AK, AK. 34/1934; L. Bazylewska, Zadania wychowawcze państwa, „Prąd”, nr 6/1935.

<sup>358</sup> L. Skoczylas, Szkoła jako czynnik wychowania moralnego, w: Katolicka Myśl Wychowawcza..., s. 159-160.

„złoty środek” między skrajnym poddaniem jednostki państwu, a indywidualizmem.<sup>359</sup>

Także „starzy” endecy sygnalizowali w latach 30-tych, mimo krytyki demoliberalizmu, konieczność wychowania obywatela do aktywności i samodzielności w państwie, do czego nieodzowna była odpowiednia dawka wolności oraz praw, nienaruszalna przez aparat władzy. Wtedy podporządkowanie się władzy miałoby charakter dobrowolny, moralny, a nie narzucony przymusem fizycznym, co prawda niezbędnym w życiu państwa, ale zbyt ochoczo nadużywanym. Prowadziło to często do gwałcenia przyrodzonych praw nadanych człowiekowi przez Boga, a także do formowania ludzi uległych i biernych.<sup>360</sup>

Wiara w zbawienną moc przymusu fizycznego widoczna była zwłaszcza w kręgach „młodych” nacjonalistów oraz narodowych radykałów /jako element szerszego procesu radykalizacji myślenia politycznego tak młodej generacji, ale też części starszej/, a towarzyszyła ona ekstremistycznym zamierzeniom przebudowy państwa i narodu. Jednak nawet przy nieustannym akcentowaniu potrzeby dyscypliny i hierarchii „młodzi” widzieli, iż dla dobra państwa i narodu konieczna była w zasadzie przynależność człowieka do świata ludzi wolnych, a nie niewolników, co można tłumaczyć łagodzącym wpływem deklarowanego katolicyzmu.<sup>361</sup>

Wszelako /1933 r./ *„wychowanie państwowe, dbając o przyzwyczajenie dla służby dla państwa, musi również wyrobić przekonanie, że podstawą tej służby jest moralne prawo, przyrodzone i objawione. /.../ Wychowanie państwowe musi utrzymać prymat wartości religijnych i moralnych.”* W polskim przypadku oznaczało to dominację moralności katolickiej, bo każde tego typu wychowanie musi

---

<sup>359</sup> A. Hlond, O chrześcijańskie zasady życia państwowego, PK, nr 18/1932; E. Ropp, Prawo, człowiek, społeczeństwo, NP, t. XLI/1934; Autorytet i liberalizm, „Czas”, nr 4/1936; To jest prawdziwy konserwatyzm, ibidem, nr 112/1937; W. Korfanty, Kryzys państwowy, „Odnova”, nr 1/1937; I. Czuma, Państwo sowieckie, „Prąd”, nr 2/1938; J. Sałamucha, Zagadnienie przymusu w życiu społecznym, ibidem, nr 3/1939; M. Jaskólski, Kaduceus Polski..., s. 204-211; W. Mich, Polscy konserwatyści, w: Więcej niż niepodległość..., s. 46.

<sup>360</sup> I. Chrzanowski, Około wychowania narodowego, Warszawa 1932, s. 56; Interes państwa a dobro powszechne, Pol., nr 3051/1933; R. Rybarski, Nacjonalizm a ludzie automaty, GW, nr 126/1934; R. Wapiński, Świadomość polityczna..., s. 330-331;

<sup>361</sup> K. Kawalec, Narodowa Demokracja wobec..., s. 65-67, 109; Idem, Spadkobiercy niepokornych..., s. 233-236.

uwzględniać specyficzne cechy określonego organizmu państwowego.<sup>362</sup>

Zdaniem wybitnego niemieckiego pedagoga Friedricha W. Foerстера wychowanie obywateli najpełniej kształtowało chrześcijaństwo, bo wyzwalało ich z egoizmu, rozbudzało sumienie, tworzyło wewnętrzny ład duchowy w człowieku, który był fundamentem wychowania politycznego.<sup>363</sup> Ład zewnętrzny w życiu zbiorowym wynikał dla chrześcijańskich demokratów z ładu wewnętrznego, z dobrego życia moralnego człowieka, opartego o chrześcijaństwo.<sup>364</sup> Dla narodowców ten wysoki poziom etyki i kultury wynikał nie tylko z moralności chrześcijańskiej, hamującej ludzki egoizm na rzecz miłości bliźniego, uspołeczniającej człowieka, lecz również z idei narodowej, sprzyjającej także rozwojowi uczuć społecznych.<sup>365</sup>

Wychowanie państwowe winno nie tylko uczyć szacunku i posłuszeństwa dla państwa i władzy, ale też sprzyjać czynnemu i twórczemu udziałowi obywateli w życiu państwa, wynikającym przecież również z nakazów chrześcijaństwa. Jasno przedstawiał to W. M. Borowski na początku lat 20-tych: *„Jeśli bowiem będziemy starali się hodować jedynie charaktery posłuszne, bierne, gotowe w trudnych wypadkach wolę swą podporządkować komuś silniejszemu, to do uzdolnień samorządnych nigdy nie dojdziemy.”* Dlatego należało formować umiejętność wpływania katolików na życie publiczne, kreować typ bojownika katolickiego, pełnego niezłomności oraz twardości w walce, co z kolei warunkowało przemożną rolę religii i moralności katolickiej w życiu państwa, uczynienie go chrześcijańskim, a zwalczanie zła i laicyzmu. Tym samym bierność w tej kwestii była sprzeczna z religią. Generalnie zatem zły obywatel nie może być dobrym katolikiem.<sup>366</sup>

<sup>362</sup> J. Niechobrzecki, To i owo na temat wychowania, LK, nr 11/1928; O wychowanie państwowo-obywatelskie, ibidem, nr 14/1933; ax., Wychowanie państwowe, GN, nr 44/1931; Wychowanie państwowe i narodowe, „Prąd”, nr 3/1933; L. Zarzecki, Wychowanie narodowe..., s. 395; Stanisław Kr., O ideałach wychowawczych, MN, nr 46/1929; W. Zawadzki, Z pedagogiki sanacyjnej, ibidem, nr 22/1931; Spraw. Sten. z posiedzenia Sejmu – 20 II 1933 r. /S. Dąbrowski/.

<sup>363</sup> F. W. Foerster, Etyka a polityka..., s. 62-63, 105-116; D. Koźmian, Chrześcijańska myśl wychowawcza..., s. 100, 118-119, 121.

<sup>364</sup> Wróćmy do źródeł odrodzenia moralnego, „Prawda”, nr 78/1926; W. Korfanty, Rozmyślenia – Katolicyzm jako zasada ładu, Pol., nr 3623/1934.

<sup>365</sup> W. M. Borowski, Wychowanie narodowe..., s. 17-19, 142-143.

<sup>366</sup> E. Matzel, Demokracja a katolicyzm, PP, t. 141-142/1919; W. M. Borowski, Wychowanie narodowe..., s. 59; J. Świąder, Chleba naszego powszedniego, LK, nr

Wreszcie celem wychowania państwowego winno być wg opinii abpa Józefa Bilczewskiego z pierwszych lat niepodległości wyłonienie spośród młodej generacji ludzi, którzy staną się prawdziwą elitą rządzącą, nową arystokracją ducha, cnoty i osobistej zasługi, by dźwignąć cały naród, wszystkich obywateli i grupy społeczne na szczyty moralne, co stworzy prawdziwą demokrację.<sup>367</sup>

Pod koniec lat 30-tych przebiegało się jednak w bardziej zachowawczych kręgach katolickich przekonanie artykułowane przez Henryka Dembińskiego, że tylko wychowanie społeczeństwa na zasadach chrześcijańskich, kreujące w człowieku potrzebę nieustannej pracy nad własnym doskonaleniem się przez poświęcenie dla dobra innych, stworzy obywatela dojrzałego do prawdziwej demokracji, która na razie nie mogła dlatego w Polsce funkcjonować.<sup>368</sup>

Na ogół dostrzegano w pierwszej dekadzie niepodległości, że świadomość obywatelska większości Polaków była niska, co było także skutkiem słabego generalnie poziomu oświaty oraz wychowania, obok zaszłości okresu zaborów i społecznej biedy. Wszelako zarówno diagnoza, jak niezbędna terapia w tej sferze mocno dzieliły poszczególne nurty myśli politycznej. Jednak bez wciągnięcia mas do współodpowiedzialności za państwo nie mogło być ono ani trwałe, ani stabilne. Tym większą rolę przypisywano dobremu wychowaniu państwowemu, ale winno ono mieć odpowiedni zakres oraz wsparcie.<sup>369</sup>

Dosyć powszechnie artykułowano w okresie rządów sanacji obawę, obserwując zresztą teorię i praktykę wychowania państwowego w jej wydaniu, że nadmierna rola państwa w wychowaniu krępuje samodzielność, swobodę działania oraz powoduje opór tak wychowawców, jak wychowanków. Stosowany zbyt często

---

5/1928; J. Czarnecki, *Katolicyzm a polityka*, NP., t. VIII/1931; K. Kowalski, *Kościół katolicki a inteligencja*, Gniezno 1932, s. 25; J. Święcicki, *Krytyka Manifestu „Pax”*, nr 4/1934; E. Kosibowicz, *Sprawy Kościoła*, ibidem, t. 213/1937; J. K., *Katolik jako obywatel państwa*, PS, 1937, s. 176-178; W. Sobański, *Katolicyzm a polityka*, „Czas”, nr 299/1937.

<sup>367</sup> J. Bilczewski, *Listy pasterskie...*, t. III, s. 235-237, 268-269, 367-368.

<sup>368</sup> H. Dembiński, *Kryzys demokracji*, Lwów 1939, s. 23.

<sup>369</sup> S. Lenartowicz, *Nowa potęga „Praca”*, nr 141/1920; *Od redakcji*, PW, nr 1/1922; *O myśl konserwatywną*, DP, nr 238/1922; *U wrót Nowego Roku*, ibidem, nr 1/1926; B. Wasiutyński, *Ciągłość polityki państwowej*, ibidem, nr 10/1924; W. Biega, *Zagadnienie pracy „Hasło”*, nr 7/1924; *Obraz nędzy moralnej*, LK, nr 47/1925; „Kryzys” demokracji i parlamentaryzmu, GN, nr 4/1926; F. Mirek, *Idea odpowiedzialności...*, s. 22-23; J. Żółtowski, *Moje wspomnienia*, BN, Rkps, sygn. 10254, s. 324-325; F. Filipowicz, *Myśl pedagogiczna...*, s. 70-71.

administracyjny przymus i presja deprawuje w istocie obywateli i osłabia ich odpowiedzialność za państwo. Stąd formuje zazwyczaj postawy serwilistyczne lub buntownicze. Szczególną irytację kół katolickich opozycyjnych wobec sanacji budził kreowany w sanacyjnej wersji wychowania państwowego groteskowy kult Piłsudskiego, stosujący niekiedy religijne wręcz chwytły. Konsekwencją takiej polityki wobec młodego pokolenia było zagrożenie demoralizacją całego społeczeństwa przez łamanie charakterów, niszczenie wolności i niezależności człowieka, robienie z młodzieży pretorianów reżimu. Te dążenia monopolistyczne wychodzą z błędnej w świetle nauki katolickiej koncepcji o absolutnej suwerenności państwa. Wreszcie niebezpieczne było utożsamianie państwa z rządem, co przekształcało wychowanie państwowe w wychowanie rządowe albo partyjne.<sup>370</sup>

Skoro wychowanie państwowe miało za podmiot konkretne państwo, to przecież II RP uchodziła za katolicką i narodową. Tym samym musiało ono uznać prymat etyki katolickiej dominującej wśród narodu. Tymczasem zdaniem chadecji z początku lat 30-tych sanacja wykazywała niechętny stosunek i do religii, i do wychowania religijnego.<sup>371</sup> Stąd zdziwienie, że ich współwyznawcy w obozie rządzącym firmują próby narzucania społeczeństwu jednego politycznego światopoglądu, faworyzującego rządzącą grupę, dzielącego społeczeństwo na uprzywilejowanych i pogardzane masy obywateli, w dodatku mało katolickiego.<sup>372</sup>

<sup>370</sup> J. Piwowarczyk, Współczesne kierunki..., s. 89-90; Ks. Dr. K., Państwo a wychowanie i nauczanie dzieci, PK, nr 18/1928; Nie lekceważyc demokracji, „Prawda”, nr 262/1928; Z. Wądołowski, Państwo a szkoła, ibidem, nr 4/1930; K. Jędrzejewski, Wychowanie i wykształcenie mas, „Prąd”, nr 11/1931; L. Skoczylas, Szkoła jako czynnik wychowania moralnego, PP, t. 212/1936; W. Z., P. minister oświaty o nauczycielstwie, GN, nr 176/1932; A. Ordęga, Główne cele polityki szkolnej obozu majowego, „Odnova”, nr 11/1936; Z. Kaczyński, O naprawę obyczajów, ibidem, nr 13/1936; S. Dąbrowski, J. Kornecki, W sprawie reformy ustroju szkolnego i zasad wychowania publicznego. Przemówienia wygłoszone w Sejmie dnia 26 lutego 1932 r., Warszawa 1932, s. 20-25; Kult wielkich ludzi, KP, nr 128/1932; Obóz „państwowy” i „państwowe wychowanie”, ibidem, nr 296/1932; J. Lubelski, Etyka katolicka..., s. 142; K. Kawalec, Spadkobiercy niepokornych..., s. 187.

<sup>371</sup> Ax., „Wychowanie państwowe”, GN, nr 44/1931; I. Pannenkowa, Co to jest wychowanie państwowe?, Warszawa 1932, s. 12-13; Spraw. Sten. z posiedzenia Sejmu – 27 II 1932 r. /W. Bitner/.

<sup>372</sup> B. Jaworski, Lokajskie dusze, „Prawda”, nr 220/1928; L. Radziejewski, O ducha wychowania młodzieży, PK, nr 16/1932; R., O pokój Boży, „Dzwon Niedzielny”, nr 19/1934. Ks. J. Urban przypomniał, że „*katolicyzm zapewne jest potężnym czynnikiem wychowania obywatelskiego, ale tylko wtedy, jeśli spełnia swe boskie posłannictwo*”

Przecież celem wychowania państwowego powinno być wedle W. Korfanteo /1930 r./ wpojenie wszystkim obywatelom przekonania, że państwo jest ich wspólną własnością i odpowiedzialnością, a każdy może w tym państwie wspinać się na wyższe szczeble elity władzy, bo wtedy daje to gwarancję i wolności obywatelskiej, i prawdziwego posłuszeństwa władzy.<sup>373</sup> Natomiast sanacja oraz obóz narodowy /głównie jego młoda część/ oraz rozłamowy z ONR w latach 30-tych eksponowali przede wszystkim konieczność uległości, dyscypliny, poddania się władzy, gorliwego wypełniania obowiązków, wręcz bojowość, jako wzór wychowania państwowego. Jego celem staje się wyłonienie rządzącej elity, choć oba te obozy dzielił zaciekle spór o jej charakter.<sup>374</sup>

Formuła lansowanego w tych obozach elitaryzmu budziła opory wielu środowisk katolickich, ale znajdowała w zasadzie akceptację wśród zachowawców. Jednak wśród prosanacyjnych konserwatystów, dla których jednostka w najważniejszych sferach życia musiała podporządkować swoje myśli i działania idei dobra państwowego, bo stanowiła jedynie część pewnej całości, narastały w połowie lat 30-tych wątpliwości, czy promowana przez część obozu rządzącego wizja odpowiadała temu celowi. Dostrzegano lansowanie treści politycznych, etatyzację, uzależnienie człowieka od państwa, zawłaszczanie państwa przez jedną grupę, odbieranie uprawnień rodzinie i Kościołowi.

Zresztą także wśród konserwatystów pojawiały się głosy, że pod hasłem prymatu wychowania państwowego większość sanacji walczy nie tylko z endecją i wychowaniem narodowym, lecz także próbuje szerzyć filoateizm oraz indyferentyzm religijny. Wielu sanacyjnych luminarzy wychowania państwowego ignorowało w sposób typowy dla religijności polskiej inteligencji znaczenie wychowania katolickiego, gdy tymczasem winno ono być podstawą wychowania religijnego oraz

---

*krzewienia w duszach cnót bez żadnego z zewnątrz narzucanego mu szablonu i kierunku. W tym bowiem ostatnim razie traci od razu całą nadprzyrodzoną powagę, traci zaufanie u tych swoich synów, którzy mają inne polityczne zapatrywania i inne osobiste sympatie, niż te, jakie w danej chwili panują w rządzącym obozie, a tracąc zaufanie odpychałby ich od siebie i utrudniał swoją względem nich misję religijną.”* /Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego, PP, t. 186/1930/.

<sup>373</sup> Wuka /Wojciech Korfanty/, Na froncie nic nowego, Pol., nr 1882/1930; Idem, Powyborczy rachunek sumienia, ibidem, nr 1885/1930

<sup>374</sup> M. Śliwa, Polska myśl polityczna..., s. 111; K. Kawalec, Wizje ustroju państwa..., s. 110-111; S. Kilian, Myśl edukacyjna..., s. 105-107; W. Paruch, Obóz piłsudczykowski /1926-1939/, w: Więcej niż niepodległość..., s. 118-119.

moralnego oraz być uzupełnieniem wychowania rodzinnego. Przecież uczucie miłości do państwa stało w przyczynowym związku z silnym uczuciem religijnym, tworzyło wiarę w praworządność i autorytet jako podstawy współżycia ludzi w państwie. Wtedy zresztą można stworzyć stabilny ustrój państwa. Prawidłowe wychowanie państwowe *„nie może się kłócić z innymi ‘wychowaniami’ – jest bowiem niezbędnym pierwiastkiem każdego.”* Tylko w ten sposób uzdrowi się jego koncepcję i realizację w II RP, a wtedy można marzyć o wychowaniu *„porządnego człowieka.”* Dlatego z uznaniem przyjęto ewolucję koncepcji wychowania państwowego, doceniania roli Kościoła i rodziny w wychowaniu oraz wzmianki o narodzie w myśli OZN.<sup>375</sup>

Wreszcie wiele obaw wśród środowisk katolickich opozycyjnych wobec sanacji rodziła mglistość koncepcji wychowania państwowego, bo trudno dopatrzeć się w nim jakiejś spójnej ideologii. Irena Pannenkowa mówiła wręcz /1932 r./ z wyraźną przesadą o frazesach i scholastyce, co dowodziło nie tylko pustki myślowej mentorów sanacyjnego wychowania państwowego, ale wskazywało wprost na koniunkturalizm polityczny.<sup>376</sup> W efekcie stwierdzały środowiska katolickie sympatyzujące z obozem narodowym /1934 r./ *„nie bardzo jest jasne, jak dotąd, czym się to wychowanie państwowe ma różnić nie tylko od religijnego czy obywatelskiego, ale po prostu – powiedzmy – od wychowania bezprzymiotnikowego.”*<sup>377</sup>

Dominującą rolę państwa narodowego w wychowaniu lansowało środowisko narodowo-radykalne, postulując pełny monopol OPW. Metoda wychowawcza odwoływała się do militarnych odniesień. Stale mówiono o konieczności służby, hierarchii, poddania się przełożonym, a coraz mniej o wolności i twórczości obywatela. Im mniej w wychowaniu obywateli wolności i odpowiedzialności, tym większa konieczność

<sup>375</sup> W. Charkiewicz, Walka „wychowania” z wychowaniem, „Słowo”, nr 72/1935; Rezolucja Rady Naczelnej Zjednoczenia Zachowawczych Organizacji Politycznych, ibidem, nr 145/1934; Wychowanie „porządnego człowieka”, „Czas”, nr 257/1935; Nowy minister oświaty, ibidem, nr 336/1935; Wychowanie młodzieży winno być oparte na ideałach chrześcijaństwa oraz uczuciach patriotycznych, ibidem, nr 320/1938; Częściowy postęp, ibidem, nr 68/1939; Z. L., Państwowa szkoła, DP, nr 251/1929; Alf., Państwo a wychowanie publiczne, ibidem, nr 81/1930; A. Chrzęszczewski, Od sejmowładztwa do dyktatury..., s. 164-165; M. Śliwa, Polska myśl polityczna..., s. 124; W. Paruch, Religia i Kościół rzymskokatolicki w myśli politycznej obozu piłsudczykowskiego w latach 1926-1939, w: Religia i Kościół rzymskokatolicki..., s. 118.

<sup>376</sup> Por. I. Pannenkowa, Co to jest wychowanie państwowe?, Warszawa 1932.

<sup>377</sup> Władze szkolne wobec Kościoła, GK, nr 20/1934.



zewnątrznego przymusu oraz rola państwa. Odrzucając równość ludzi opowiadano się za koncepcjami rządów narodowej elity, której wyłonieniu miał służyć cały system edukacji. Współgrało to z koncepcjami pełnego podporządkowania jednostki narodowi i państwu, pojawiającymi się tam na tle odrzucania całego dorobku myśli XIX w.<sup>378</sup> Zdaniem większości kół katolickich koncepcje narodowych radykałów miały mało wspólnego z zasadami wiary, a pręcej wykazywały pokrewieństwo z wzorcami totalitarnymi.<sup>379</sup>

Najlepsze byłoby wychowanie państwowe w postaci harmonijnej syntezy wychowania religijnego, narodowego i obywatelskiego.<sup>380</sup> Wizja takiej syntezy, ale wychowania religijnego, narodowego i państwowego, z dokładnie taką hierarchią, występowała u L. Skoczylasa /1936 r./ Dla niego „wydaje się koniecznym zespolenie ideału narodowego i państwowego z katolickim. Dzieje Polski pouczają nas, że ilekroć zespolenie tych ideałów następowało, tylekroć dawało to w rezultacie najwyższe wzmoczenie twórczych sił narodu i państwa.”<sup>381</sup>

Warto zatem podnieść, że w ramach katolickiego ideału wychowawczego poszczególne nurty myśli politycznej w latach 30-tych kładły nacisk na rozmaite elementy wychowania państwowego. Młoda część obozu narodowego oraz ONR lansowały konieczność formowania poczucia dyscypliny, wierności, służby, lojalności wobec władzy oraz heroizmu i poświęcenia w walce, jako cech ideału żołnierskiego, co mogło prowadzić do deprecjacji praw osoby ludzkiej, do nadużywania przymusu państwowego. Narastająca presja autorytaryzmu i myślenia totalitarnego powodowała z kolei, że część środowisk katolickich związanych z personalizmem oraz chrześcijańską demokracją, a także konserwatystów coraz więcej mówiło o kształtowaniu poczucia wolności człowieka oraz odpowiedzialności, ochrony jego niezbywalnych praw, tym warunkując lojalność wobec państwa.

---

<sup>378</sup> T. Gluziński, *Odrodzenie idealizmu...*, s. 31-43; B. Piasecki, *Duch czasów nowych...*, s. 9, 45-48; W. Wasiutyński, *Naród rządzący...*, s. 39-41; S. Kilian, *Myśl edukacyjna...*, s. 122-126. Podobne koncepcje, choć mniej drastyczne, pojawiały się także wśród „młodych” np. J. Drobnika, ewoluującego wówczas ku sanacji: M. Marszał, *Włoski faszizm i niemiecki narodowy socjalizm w poglądach ideologów Narodowej Demokracji 1926-1939*, b. m. w. 2001, s. 169.

<sup>379</sup> R. Michalski, *Świat wartości...*, s. 28.

<sup>380</sup> J. K. Targowski, *Wychowanie państwowe w Polsce wczoraj i dziś*, „Zrąb”, nr 5/1931.

<sup>381</sup> L. Skoczylas, *Szkoła jako czynnik wychowania moralnego*, PP, t. 212/1936; M. Sopoćko, *Łączność i jednolitość...*, s. 6-7.

Eksponowane przez grupy ekstremistyczne wątki wychowania państwowego np. chadecja nazywała bez ogródek antykatolickimi, gdyż w konsekwencji kreowały ślepo posłusznych niewolników albo żołdaków. Ku temu stanowisku ewoluowała także grupa starszych liderów obozu narodowego.

#### 4.5. Wychowanie narodowe.

Dla omawianych nurtów myśli politycznej najważniejszym społecznym środowiskiem wychowawczym był naród.<sup>382</sup> Szczególnie endecja poświęcała dużo uwagi wychowaniu narodowemu, czyli formowaniu dobrego Polaka przez następujące czynniki wychowawcze – Kościół, państwo, szkoła, rodzina, stowarzyszenia, organizacje społeczne, ukazane w konwencji „instytucji narodowych”. Najprościej mówiąc, celem tego wychowania było uczynienie z młodzieży pełnych członków narodu, twórczo pracujących na jego rzecz, organicznie wcielonych do tej wspólnoty, co w sumie decyduje o jej sile.<sup>383</sup>

Dla Ewy Maj pojęcie wychowania narodowego obejmowało dwie kwestie: 1/ proces wychowawczy zmierzający do wykształcenia pewnego typu zachowania ogółu ludności w kierunku pożądanym dla danego narodu, w tym powoływanie odpowiednich placówek oświatowo-wychowawczych; 2/ sformułowanie odpowiedniego celu wychowania w postaci wychowania dla narodu przez kształtowanie

---

<sup>382</sup> Jeden z najwybitniejszych polskich pedagogów Bogdan Nawroczyński sygnalizował, że pojęcie wychowania narodowego wyrastało na gruncie pedagogiki socjalnej, która traktuje wychowanie jako proces społeczny, odbywający się zawsze w konkretnych grupach społecznych i dla nich. W przypadku wychowania narodowego tym podmiotem był naród. Najłatwiej oznaczało ono przekazywanie przez starsze generacje młodszemu kulturę narodową oraz cech charakteru narodowego, które uformowały się pod wpływem tej kultury i wieków historycznego rozwoju. Problem to jednak bardziej skomplikowany. W rezultacie jego analizy dochodziło się do wniosku, że „sens wychowania narodowego polega nie tylko na przekazywaniu tego co już było, lecz również na tworzeniu czegoś nowego. Tym czymś nowym ma być u nas typ Polaka udoskonalony i jak najlepiej przygotowany do zdobycia lepszej przyszłości dla całego narodu.” Zagadnienie wychowania narodowego, „Przegląd Pedagogiczny”, nr 1/1929.

<sup>383</sup> Z. Wasilewski, Polska myśl wychowawcza, MN, nr 49/1925; F. Kozłowski, O istocie wychowania narodowego, ibidem, nr 47/1930; Wychowanie narodowe i...”państwowe”, GW, nr 121/1931.

postawy służby dlań.<sup>384</sup> Dużo bardziej interesujące dla niniejszych wywodów będzie to drugie rozumienie.

Obszerniej ten wątek wyjaśniał jeszcze na początku lat 20-tych L. Zarzecki, który w sposób typowy dla nacjonalizmu polskiego widział naród jako wartość duchową, a celem wychowania narodowego było uformowanie go w duszach Polaków, stworzenie osobowości narodowej, podstawowego wzorca wychowawczego. System wychowania winien formować podporządkowanie jednostki woli zbiorowej narodu, oparte o moralną konieczność i poświęcenie. Idea narodowa zawarta w treściach wychowania narodowego miała pobudzać do troski o duchowy i materialny status narodu, do walki o wykonywanie jego zadań cywilizacyjnych. Uformowanie tego ducha w człowieku nie było możliwe bez wiary, gdyż osobowość narodu buduje się na tle wiary w wyższe wartości, w Boga, co najlepiej widać w katolicyzmie. Taką ideą powinna być wyższa zasada moralna. Wychowanie narodowe nieoparte o religię wisiało w powietrzu, niezdolne zwalczyć egoizm w duszy ludzkiej, wyradzało się w ciasny i wąski nacjonalizm, szowinizm narodowy. Z drugiej strony tylko przez miłość ojczyzny powstaje środowisko rozwoju wyższych uczuć moralnych.<sup>385</sup>

Krótko rolę religii tłumaczył program Stronnictwa Narodowego z 1928 r. ogłaszając, że wychowanie narodowe *„ma za cel kształcenie charakteru i umysłu młodych pokoleń na podstawach cywilizacji polskiej, pielęgnowanie w nich ducha religijnego, budzenie poczucia obowiązków obywatelskich oraz wszechstronne przygotowanie do ich spełnienia.”*<sup>386</sup>

Stąd istniało realne zagrożenie wykorzystania religii jako narzędzia dla celów narodowych, bo wychowanie religijne zawierało się w narodowym, które aspirowało do wpływania na całego człowieka. Zatem wychowanie narodowe nie kwestionowało ważkiej roli religii katolickiej, ale patrzyło na nią przez pryzmat swej naczelnej idei, czyli

<sup>384</sup> E. Maj, Związek Ludowo-Narodowy..., s. 181.

<sup>385</sup> L. Zarzecki, O zagadnieniach wychowawczych w Polsce współczesnej, PW, nr 5/1922; nr 10/1922; Idem, Wychowanie narodowe..., s. 290, 341, 347, 389; W. M. Borowski, Wychowanie narodowe..., s. 142-145, 197, 233; F. Filipowicz, Myśl pedagogiczna..., s. 116-117, 124-125, 132-134; 137-138; F. W. Araszkiewicz, Ideały wychowawcze..., s. 100; S. Kilian, Myśl edukacyjna..., s. 15, 19; E. Maj, Związek Ludowo-Narodowy..., s. 181.

<sup>386</sup> Program Stronnictwa Narodowego, Warszawa 7 październik 1928 r., w: Programy partii i stronnictw politycznych..., s. 43.

dobra narodu polskiego. Przydawało to cech chrześcijańskich wychowaniu narodowemu. Wtedy jego zadaniem wg Ignacego Chrzanowskiego /1932 r./ winno być „*pomnożenie i wzmożenie religijno-moralnych wartości narodu.*”<sup>387</sup>

Były jednak i głosy „starych” prezentujące prymat wychowania religijno-moralnego nad narodowym, ale znowu przy założeniu, że wychowanie narodowe uzyskiwało chrześcijański placet, bo ożywiał je uznany przez Kościół patriotyzm, jedność i ład łącząca ludzi tej samej ojczyzny. W ten sposób dobry chrześcijanin zostawał zarazem dobrym patriotą.<sup>388</sup> Zadaniem tego wychowania było uformowanie odpowiedniego wzorca osobowego „nowoczesnego Polaka”, człowieka energicznego i sprawnego, o wysokim stopniu godności i moralności osobistej oraz świadomości narodowej. Wartość tego „zdobywcy” umacniało zdyscyplinowanie i gotowość do poświęceń. Miało to swój związek z ideałem wychowawczym chrześcijanina, ale trzeba pamiętać, że ta korelacja byłaby wykorzystana w interesie narodu, który nie zawsze musiał się pokrywać z dążeniami religii katolickiej oraz Kościoła.<sup>389</sup>

Odminną wizję prezentowało środowisko narodowo-radykalne. Rozumiało ono inaczej istotę wychowania narodowego. „*Nowoczesne wychowanie narodowe w najszerszym tego słowa znaczeniu posiada tendencje totalne, to znaczy dąży do jak najwszechstronniejszego, jak najgłębszego objęcia swego przedmiotu – jednostki ludzkiej, do jak najściślejszego zespolenia jej z narodową wspólnotą.*” Tym samym celem wychowania staje się formowanie całego człowieka, jego woli, uczuć i umysłu. Konkurencja z wychowaniem katolickim wydaje się oczywista, choć ONR nieustannie powoływał się na swoją wierność religii. Zasadniczą ideą wychowawczą miała być idea narodowa przepojona katolicyzmem, bo wtedy naród charakteryzowałaby pożądana monoideowość /jeden etos i jedna prawda realizowana w bezkompromisowy i totalny sposób/. Ten pogląd korelował z wizją narodu i nacjonalizmu głoszoną przez to ugrupowanie. Do tego

<sup>387</sup> I. Chrzanowski, *Okolo wychowania...*, s. 9-10, 46; A. Wojtas, *Nurt etyczny wychowania społecznego w Polsce*, w: *Polityka a wychowanie. Szkice z historii wychowania społecznego w Polsce*, red. A. Wojtas, Toruń 1994, s. 34; D. Koźmian, *Chrześcijańska myśl wychowawcza...*, s. 53-55; S. Kilian, *Myśl edukacyjna...*, s. 34-35.

<sup>388</sup> S. Dąbrowski, J. Kornecki, *W sprawie reformy ustroju...*, s. 17-20, 25; S. Kilian, *Myśl edukacyjna...*, s. 70.

<sup>389</sup> E. Maj, *Związek Ludowo-Narodowy...*, s. 182-183.

wychowanie miało być poddane w pełni monopolowi państwa w postaci OPW. Więcej - dla wielu /np. Wojciech Wasiutyński, Marian Reutt/ ta organizacja miała przypominać struktury militarne oraz lansować taki ideał wychowawczy, co odpowiadało modelowi wojującego katolicyzmu realizowanemu przez narodowo-radykalnych.

Dowodziło to zresztą aż nazbyt wielkiej skłonności do stosowania przymusu zewnętrznego, niwelacji roli jednostki w życiu narodowym, a zatem i w wychowaniu, co chadecy nazywali ideałem „*skoszarowanego żołdactwa*”. Wychowanie miało uczyć podporządkowania się wodzowi, hierarchii i dyscypliny, jednak zbyt kojarzyło się ze zwykłym służalstwem i niewolnictwem. M. Reutt szedł w ekstremizmie dalej, gdyż promował nawet konieczne jego zdaniem wątki socjaldarwinowskie w wychowaniu narodowym. Widać tu raczej typowe dla systemów totalitarnych dążenia do wychowania nowego człowieka. Tym samym albo naiwnie, albo cynicznie brzmiały tezy J. Mosdorfa, iż monopolizacja wychowania przez OPW nie zagraża pełni praw należnych rodzinie i Kościołowi.<sup>390</sup> R. Dmowski przestrzegał „młodych”, że militaryzacja życia i wychowania prowadziła do uwiędnięcia ludzkiej myśli, bo jeśli wszyscy mają myśleć jednakowo, na komendę, to nie myślą wcale.<sup>391</sup>

Mniej radykalna grupa „ABC” z kolei proponowała wychowanie narodowe jako „harmonijne”, gdzie Kościół, rodzina i szkoła miały pełnić równorzędne funkcje edukacyjne, a ten pierwszy miał za zadanie przesycić wychowanie etyką katolicką, by chronić je m. in. przed skrajnym nacjonalizmem. Taka współmierność kolidowała jednak z przekonaniem Kościoła, że prymat w wychowaniu należy do niego oraz do wychowania katolickiego.<sup>392</sup>

Odmienną wizję hierarchii środowisk wychowawczych w myśli tego ugrupowania prezentuje B. Grott, tłumacząc, że za przyrodzone czynniki wychowawcze uważano Kościół i rodzinę, a państwo miało pełnić wobec nich rolę pomocniczą, co byłoby zgodne z ówczesną wizją

---

<sup>390</sup> B. Piasecki, *Duch czasów nowych...*, s. 52-56; W. Wasiutyński, *Naród rządzący...*, s. 48; W. Kwasieboriski, *Podstawy narodowo-radykalnej...*, s. 8; *Zasady Programu Narodowo-Radykalnego*, Warszawa 1937, s. 9; J. Mosdorf, *Wezoraj i jutro...*, cz. 2, s. 204-205; M. Reutt, *Wychowanie militarne narodu*, Warszawa 1939; R. Michalski, *Świat wartości...*, s. 29.

<sup>391</sup> R. Dmowski, *Pisma*, t. X..., s. 266.

<sup>392</sup> S. Kilian, *Myśl edukacyjna...*, s. 133.

katolicyzmu. Towarzyszyło temu narzekanie na zbyt małą rolę religii w wychowaniu.<sup>393</sup>

W relacji wychowanie katolickie a narodowe idealna byłaby wizja prezentowana przez Stanisława Rymara /1936 r./, wybitnego znawcę tych problemów w obozie narodowym. Dla niego dobre wychowanie winno kłaść nacisk na 2 elementy: wychowanie moralne wg zasad katolickich i wychowanie narodowe polskie.<sup>394</sup> Jednak istotą dyskusji była raczej relacja między nimi, a nie kwestionowanie potrzeby któregośkolwiek.

Pojęcie wychowania narodowego występowało również w środowiskach katolickich nieprzychylnych obozowi narodowemu. Korespondowało zresztą z ich wizją narodu. Widziały one /1931 r./, że *„wychowanie i kształcenie mas w duchu narodowym to przede wszystkim rozszerzenie i pogłębienie świadomości narodowej, poczucia odrębności i własnych ideałów oraz dróg wiodących do ich realizacji. /.../ Naród dla zachowania swego bytu i spełnienia posłannictwa, opiera się na najgłębszych podstawach moralno-religijnych i dlatego Kościół rzymsko-katolicki był, jest i będzie najpotężniejszym wychowawcą narodów.”* Widać tu wyraźnie prymat wychowania katolickiego nad narodowym, bo tylko porządny, moralny człowiek może być dobrym członkiem narodu. Wyrażało to także tezę o splocie katolicyzmu z nacjonalizmem w II RP, ale przy prymacie katolicyzmu.<sup>395</sup>

Tym samym choć najważniejszy był uniwersalny katolicki ideał wychowawczy, czyli wychowanie katolickie, to jednak takie wychowanie musi w pewnym sensie uwzględniać moment narodowy, rzadziej państwowy. Zdaniem Jan Kruchty /1939 r./ momenty etniczne wywierały wpływ na pedagogikę katolicką, która nie powinna niwelować wpływów ducha narodu, ale raczej je uszlachetnić i podnieść na wyższy poziom duchowy.<sup>396</sup>

W tym duchu wypowiedział się także wcześniej ks. M. Klepacz, który dostrzegł /1930 r./, że wychowanie narodowe trzeba przesunąć na czoło zagadnień wychowania społecznego.<sup>397</sup> Wizję zbliżającą się wyraźniej

<sup>393</sup> B. Grott, *Katolicyzm w doktrynach...*, s. 44-45.

<sup>394</sup> S. Rymar, *O podstawy wychowania w szkole*, KP, nr 410/1936.

<sup>395</sup> K. Czapła, *Z psychiki naszego ludu*, AK, t. 13/1916; K. Jędrzejewski, *Wychowanie i kształcenie mas*, „Prąd”, nr 11/1931; L. Skoczylas, *Szkoła jako czynnik wychowania moralnego*, PP, t. 212/1936.

<sup>396</sup> J. Kruchta, *Nowe kierunki...*, s. 86-87.

<sup>397</sup> Ten wybitny znawca problemów wychowawczych tłumaczył, iż wychowanie narodowe formuje takie cechy jak miłość i poświęcenie dla własnego narodu, kształtuje

do endecji prezentował /1926 r./ inny publicysta, dla którego wychowanie narodowe „*podobne jest do rzeki, w którą wlewają się trzy strumienie zasilające ją: strumień wychowania religijnego, społecznego, obywatelskiego.*”<sup>398</sup> Niewątpliwie takich wypowiedzi było więcej, ale też emocjonalne i nazbyt polityczne traktowanie wychowania narodowego przez endecję jako przedmiotu rywalizacji z sanacją zmuszało wiele środowisk katolickich do dystansu i niechęci wobec tego pojęcia /także w związku z awersją do nacjonalizmu endeckiego/.<sup>399</sup>

Wychowanie narodowe występowało też wśród zachowawców, a miało ono wynikać z potrzeb i dążeń narodu, a nie z jakiejś abstrakcyjnej wiedzy. Ponieważ wokół pojęć narodu i państwa panował w Polsce zamęt, to brak było spójnego ideału wychowawczego w tej dziedzinie. Dla nich wychowanie narodowe musiało być oparte na religii katolickiej, na wartościach wielkich i trwałych, a nie wpajać szowinizm, co czynił obóz narodowy. Z drugiej w sposób charakterystyczny dla konserwatystów przywoływano, że należało je także dostosować do realiów życia narodu w niepodległym państwie.<sup>400</sup>

Sporo rozważań o wychowaniu narodowym widać wśród chadeków. Ich zdaniem każdy ideał wychowawczy musiał czerpać z wzorców życiowych w najbliższym otoczeniu dziecka, być realnym i naturalnym, pełnym życia. Stąd winien wyrastać z narodowej gleby, jej cech i potrzeb, co gwarantowało jasność i celowość. Najlepszy typ narodowy, o swoistych cechach duszy i charakteru, winien być wzorem wychowawczym. Stąd zadaniem wychowania narodowego było wg I. Pannenkowej /1918 r./ „*1/ oprzeć się na typie narodowym, jako na jedynie naturalnym a niezawodnym zrębie i fundamencie prac wychowawczo-kształcących, 2/ doskonalić jego naturalne skłonności dodatnie, a łagodzić, względnie, o ile możliwości, usuwać, wrodzone mu właściwości ujemne.*” W praktyce celem było wyrobienie

---

wielki ideał moralny pracy dla przyszłych pokoleń, głosi solidarność organiczną żyjącego pokolenia oraz jego związek z przeszłością. Wreszcie jest niezbędne, gdyż Europa zmierzała ku państwom narodowym, a do tego Polska winna dostosować swą politykę i wychowanie: M. Klepacz, *Duchowieństwo wobec...*, s. 166-170.

<sup>398</sup> H. Tysza, *O wychowaniu i działaniu społecznym*, PS, 1926, s. 1-2.

<sup>399</sup> Np. w czasie II Studium Katolickiego w 1936 r. poświęconego katolickiej myśli wychowawczej nie ogłoszono w ogóle osobnego referatu poświęconego wychowaniu narodowemu, a niektórzy dyskutanci uważali to za dobre rozwiązanie, bowiem istnieje tylko wychowanie religijne, społeczne i państwowe.

<sup>400</sup> *Zaniedbana dziedzina*, DP, nr 75/1927; Dr. L. Dz., dla dobra szkoły polskiej, „Czas”, nr 42/1929.

samodzielności myślenia i działania oraz niezależności moralnej, bowiem wtedy Polacy przestaną być narodem ciemnym i łatwym do manipulowania. Jeśli wychowanie narodowe miało formować odpowiedzialność za siebie i naród, to jego podstawą musiało być wychowanie katolickie, i pierwsze, i ważniejsze.<sup>401</sup> Tylko przy takim fundamencie zostanie odpowiednio uformowana narodowa dusza, że oprze się ona pokusie indyferentyzmu narodowego.<sup>402</sup>

#### **4.6. Spór o model wychowania.**

W latach 30-tych toczył się ostry konflikt o prymat wychowania państwowego czy narodowego w dziele kształtowania młodego pokolenia. Obok niewątpliwych i dominujących kontekstów politycznych miał on równie ważki wymiar dla formowania ideału wychowawczego odrodzonego państwa. Problem leżał jednak także w tym, że ani jeden, ani drugi termin nie został do końca sprecyzowany, a tym sposobem niejasne stawały się relacje między nimi.<sup>403</sup>

Kościół nauczał, że człowiek jako istota społeczna nie może osiągnąć wieczności inaczej, jak żyjąc w zbiorowości. Tym samym formowanie umiejętności społecznego współżycia w narodzie i państwie było istotne dla każdego człowieka. Stąd udział państwa i narodu w wychowaniu był uprawniony. Oczywisty był jednak prymat wychowania religijnego, bo tylko wtedy wychowa się odpowiednich członków państwa oraz narodu. Jeśli chodzi o wychowanie państwowe, to nie mogło ono głosić prymatu państwa, gdyż interes państwa jest jedynie dobrem najwyższym w sensie ziemskim. Widziano w tym w istocie nawiązanie do haseł skrajnego nacjonalizmu, który za najwyższe dobro uważa naród. Zatem tak lansowana przez endecję dominacja wychowania narodowego, jak sanacyjna opcja bezwzględne prymatu wychowania państwowego, w istocie stanowiły poglądy pogańskie, deprecjonujące znaczenie wychowania religijnego, próbujące je sobie podporządkować. Wydaje się, iż omawiane twierdzenia były celowo przejawskrawione. Stawały się oczywiste tylko w sytuacji traktowania tak państwa, jak narodu jako

---

<sup>401</sup> I. Pannenkowa, *Myśli o wychowaniu narodowym*, Lwów 1918, s. 8-9, 35-41.

<sup>402</sup> *Nasza młodzież – nasza przyszłość*, Pol., nr 3243/1933.

<sup>403</sup> H. Konopka, *Spór o oblicze ideowo-polityczne szkoły polskiej 1918-1939*, w: H. Konopka, H. Wójcik-Łagan, A. Stępnik, *Problemy edukacji historycznej i obywatelskiej młodzieży w latach 1918-1939. Zbiór studiów pod redakcją J. Maternickiego*, Warszawa 1986, s. 13.



absolutu, ale w realiach lat 30-tych trudno znaleźć tak jednoznacznie wypowiedzi.<sup>404</sup>

Co prawda obóz sanacyjny w większości głosił, że wychowanie państwowe nie staje w kolizji z wychowaniem religijnym, ale tylko wtedy, gdy uzna prymat interesów państwa, które nie może faworyzować ani żadnego wyznania, ani związanego z nim systemu wychowawczego.<sup>405</sup> Z czasem bagatelizowanie roli religii w wychowaniu ustało i pod koniec lat 30-tych, gdy całemu obozowi brakowało spójnej ideologii, pojawiają się wpływowe opinie o primacie religii nad wychowaniem narodowym i państwowym, a jej niedocenywanie było szkodliwe dla interesów państwa.<sup>406</sup>

Lansowanie przez sanację hasła prymatu wychowania państwowego, deprecjonowanie czy odrzucanie wychowania narodowego, siłą rzeczy najostrzej piętnował obóz narodowy, i to niezależnie do generacyjnych podziałów. Jan Rembieniński /1930 r./ zauważał konflikty między narodem a państwem, czego klinicznym przykładem był zamach majowy. Stąd osobliwie brzmiały hasła wychowania państwowego, szerzone przez obóz, który sam doszedł do władzy łamiąc wszelkie zasady tym państwem rządzące.<sup>407</sup>

---

<sup>404</sup> E. Kosibowicz, Sprawy Kościoła, PP, t. 197/1933; Idem, ibidem, t. 198/1933; Wychowanie religijne i wychowanie państwowe, „Prąd”, nr 3/1935; L. Bazylewska, Zadania wychowawcze państwa, ibidem, nr 6/1935; J. Ściesiński, Postulaty Kościoła względem wychowania państwowego, AK, t. 35/1935; K. Kawalec, Spadkobiercy niepokornych..., s. 180-181.

<sup>405</sup> W. Gałecki, Wychowanie państwowe, „Oświata i Wychowanie” /dalej: OW/, nr 7/1931; J. Ostrowski, Kontury idei państwowej, „Zrąb”, nr 13/1933; W. T. Kulesza, Koncepcje ideowo-polityczne obozu rządzącego w Polsce w latach 1926-1935, Wrocław 1985, s. 208. Danuta Koźmian zwraca uwagę na niejasność i dwuznaczność stosunku luminarzy sanacyjnej wersji wychowania państwowego wobec religii, co było nie tylko efektem niespójności ideowej pilsudczyków, ale też napięć na linii obóz rządzący-Kościół. Stąd występowały poglądy chcące nadać temu wychowaniu charakter religijny, ale też nie mniej wpływowe były głosy stanowczo temu przeciwne: Chrześcijańska myśl wychowawcza..., s. 58-61.

<sup>406</sup> Przemówienie P. Ministra WRiOP prof. dr Wojciecha Świątosławskiego na posiedzeniu Sejmu w dniu 18 lutego 1938 r., OW, nr 3/1938; Przemówienie P. Ministra WRiOP prof. dr Wojciecha Świątosławskiego do młodzieży szkolnej wygłoszone przez radio w dnia 5 września 1938 r., ibidem, nr 8-9/1938; F. W. Araszkiewicz, Ideały wychowawcze..., s. 245-248.

<sup>407</sup> J. Rembieniński, Narodowe...Państwowe..., MN, nr 3/1930. Także ks. M. Klepacz zauważał sprzeczności między rządami państwem a interesami narodu. Na ogół rządzący zwykli identyfikować swoje interesy z państwem, czemu często sprzeciwia się naród /Duchowieństwo wobec nowoczesnych..., s. 172/.

Prymat wychowania państwowego oznaczał w sanacyjnym wydaniu dominację bezprogramowości, anarodowości, sztuczności i biurokracyzmu, jak zresztą w całym obozie rządzącym. Do tego głosił on antychrześcijańską tezę o statolatrii. Celem stawała się etatyzacja dusz młodzieży. Wszyscy oporni wobec takiej wizji wychowania państwowego to wrogowie, których trzeba pokonać. Lecz walka z wychowaniem narodowym jest niepotrzebna i przegrana z góry. Przecież wychowania państwowego nie można oddzielać od wychowania w ogóle, w tym religijnego oraz narodowego. Ale też tylko wychowanie narodowe w wydaniu endeckim było zdolne zwyciężyć w tej walce, bo odpowiadało ono w pełni duchowi i tradycji narodu polskiego. Potwierdzało to polityczne w istocie motywacje tej walki.<sup>408</sup> Tylko w wychowaniu narodowym bowiem brały harmonijny udział wszystkie czynniki wychowawcze, opierało się ono o zasady trwałe i niezmiennie, gdyż wychowanie polskie mogło być wyłącznie narodowe i katolickie.<sup>409</sup>

Nawiasem mówiąc dopiero pod wpływem praktyki obozu rządzącego po 1926 r. w myśli endeckiej zaczęto przeciwstawiać sobie wychowanie narodowe i państwowe, wcześniej nie było ostre. L. Zarzecki twierdził dla przykładu, że kontrola nad wychowaniem narodowym winna leżeć w ręku państwa, bowiem dzięki niemu powstaje i umacnia się narodowy system wychowania.<sup>410</sup>

Nie oznaczało to wszakże, iż endecy kwestionowali potrzebę wychowania państwowego, lecz uznanie przezeń dominacji wychowania narodowego, jak naród jako związek duchowy przewyższa państwo – związek prawny. Przecież tylko silny naród był zdolny stworzyć mocne państwo, tak jak dobry członek narodu może być prawym obywatelem. Do tego państwo polskie jako wielonarodowe musiało się opierać o naród polski. Tym samym wychowanie państwowe zawierało się w narodowym, miało wobec niego charakter służebny. Wreszcie także i wychowanie państwowe winno harmonijnie współgrać z etyką

<sup>408</sup> W. Zawadzki, Z pedagogiki sanacyjnej, MN, nr 22/1931; S. Dąbrowski, J. Kornecki, W sprawie reformy ustroju szkolnego..., s. 20-25; R. Rybarski, Wychowanie państwowe, GW, nr 56/1932; Idem, Polityka w szkole, ibidem, nr 146/1932; J. Prądzyński, Rezerwy narodu, KP, nr 534/1933.

<sup>409</sup> Polityka a wychowanie, GW, nr 102/1931; Wychowanie narodowe i... „państwowe”, ibidem, nr 121/1931; S. Rymarz, Wyjątkowa chwila, MN, nr 27/1937; L. Radziejowski, O ducha wychowania młodzieży, PK, nr 16/1932.

<sup>410</sup> B. Wasiułyński, Rola opinii, PW, nr 8/1925; S. Kilian, Myśl edukacyjna..., s. 46.

katolicką, która wyznacza narodowi i państwu odpowiednie miejsce w systemie wartości.<sup>411</sup>

Do syntezy wychowania narodowego z państwowym wzywali w ostatnich latach niepodległości prosanacyjni secesjoniści z obozu narodowego, bo jedno od drugiego nie da się oderwać. Nie można wychowywać młodej generacji w negacji idei państwowości, gdy to państwo realizowało szereg zadań nacjonalistycznych. Stąd najlepiej wychowywać młodzież na podstawie narodowej, a zarazem w ścisłym związku z polską państwowością.<sup>412</sup>

Wpływowe koła katolickie oceniały jako absurdalne przeciwstawianie wychowania państwowego narodowemu. Publicysta „Przeglądu Powszechnego” zauważał /1937 r./, że *„z całą więc stanowczością trzeba odeprzeć wszelkie próby budowania dla Narodu lub Państwa jakichś konkurencyjnych odrębnych ‘świątyń’.*” Istnieć powinno jedno wychowanie narodowo-państwowe. Dla innych skoro trudno dociec, która z tych społeczności jest ważniejsza – naród czy państwo, to obie muszą mieć równy udział w wychowaniu i wzajem się uzupełniać.<sup>413</sup>

Także chadecja uważała za bezsensowne przeciwstawianie wychowania państwowego narodowemu czy odwrotnie. Przecież wartość istnienia państwa tworzył naród, który je powołał do życia i utrzymywał. Tak bezwzględny prymat wychowania narodowego, jak państwowego to poglądy antychrześcijańskie, których efektem zawsze będzie formowanie człowieka zniewolonego.<sup>414</sup>

<sup>411</sup> W. M. Borowski, Wychowanie narodowe..., s. 20-21, 56-57; S. Cywiński, O hierarchię czynników wychowawczych, MN, nr 26/1931; I. Chrzanowski, Około wychowania narodowego..., s. 45-46, 71-72; F. W. Araszkiewicz, Ideały wychowawcze..., s. 194; H. Konopka, Spór o oblicze ideowo-wychowawcze..., w: H. Konopka, H. Wójcik-Łagan, A. Stępnik, Problemy edukacji..., s. 18-19.

<sup>412</sup> Z. Wojciechowski, Myśli o polityce i ustroju narodowym, Poznań 1937, s. 69-71.

<sup>413</sup> W. Wolter, Bóg i Ojczyzna, PP, t. 213/1937. Dla nich *„państwo nie jest organem narodu, lecz prawną organizacją narodu jako społeczeństwa, jest władzą wobec narodu. Naród zaś jest raczej źródłem energii i żywotności dla państwa, jego sercem i mózgiem. /.../ Wychowanie tylko państwowe, tylko dla państwa, pozbawia się koniecznej współpracy narodu, jako środowiska obyczajowego i kulturalnego, skutkiem tego państwo może popaść w martwość. /.../ Wychowanie zaś narodowe nie może zaprzeczać państwa, ani jego uprawnień.”*: Wychowanie państwowe i narodowe, „Prąd”, nr 3/1933; L. Radziejowski, O ducha wychowania młodzieży, PK, nr 16/1932. Błędna wydaje się teza F. W. Araszkiewicza, że część dyskusantów występujących z pozycji skrajnie narodowych i katolickich negowało potrzebę wychowania państwowego: Ideały wychowawcze..., s. 195.

<sup>414</sup> I. Pannenkowa, Upiory, Pol., nr 1887/1930; Ideał państwowy p. Jędrzejewicza, ibidem, nr 2980/1933.

Dla niektórych polemistów tylko na gruncie personalizmu katolickiego można przewyciężyć naturalistyczną antynomię narodu i państwa oraz spory o prymat wychowania. Stąd wychowanie narodowe winno się zawierać w wychowaniu państwowym, bo bez narodu nie ma państwa. K. Górski jasno deklarował /1936 r./, że w narodach o własnym państwie wychowanie narodowe zlewa się z państwowym, a dokładniej w ramach tego drugiego „*jest miejsce na miłość rodaków.*”<sup>415</sup> Podobna hierarchia występowała w wielu wypowiedziach z kręgów sanacyjnych, ale z inną, podrzędną rolą wychowania religijnego.<sup>416</sup>

Poglądy typowe dla konserwatywnego nurtu polskiego katolicyzmu, np. Józefa Czarneckiego /1933 r./ wyjaśniały, iż wychowanie narodowe i państwowe to jedność, gdyż jedno bez drugiego nie mogło istnieć. Więcej – tworzyły one syntezę w postaci wychowania publicznego z kluczową rolą idei państwowości.<sup>417</sup> Inni zachowawcy dostrzegali absurdalność przeciwstawiania sobie wychowania narodowego i państwowego, gdyż za rządów Piłsudskiego interes narodu i państwa były ze sobą zgodne.<sup>418</sup> Wśród kolejnych uznawano prymat wychowania państwowego względem narodowego, ale nie pozbyto się obaw, że część obozu sanacyjnego zmierzała przez realizację tych założeń do ograniczenia wpływów rodziny i Kościoła na wychowanie oraz narzucania młodzieży jednego poglądu politycznego.<sup>419</sup>

Jednak pod koniec lat 30-tych wraz z ewolucją obozu rządzącego oraz większości konserwatystów ku nacjonalizmowi, pojawiały się głosy, że linia wychowania winna być prosta i jasna, a taką zapewni oparcie się o rdzennie polskie i chrześcijańskie wychowanie narodowe, zaś wychowanie państwowe odchodziło na drugi plan.<sup>420</sup>

Także SKL podnosiło /1933 r./ mocno potrzebę wielkiej roli formacyjnej wychowania państwowo-obywatelskiego, bo brak państwa osłabił u Polaków miłość do własnego państwa. To ugrupowanie związane z sanacją nie widziało także konfliktu między wychowaniem

<sup>415</sup> M. Klepacz, *Duchowieństwo wobec nowoczesnych...*, s. 172-173; K. Górski, *Wychowanie personalistyczne...*, s. 192-193.

<sup>416</sup> W. Gałęcki, *Wychowanie państwowe*, OW, nr 7/1931; W. Topoliński, *Nauczyciel i wychowanie państwowe*, „Przegląd Pedagogiczny”, nr 10/1931; *Spraw. Sten. z posiedzenia Sejmu – 5 II 1932 r. /MWRiOP J. Jędrzejewicz/*.

<sup>417</sup> J. Czarnecki, *Naród a wychowanie*, PK, nr 32/1933.

<sup>418</sup> *Wychowanie państwowe*, „Czas”, nr 78/1934.

<sup>419</sup> K. Grzybowski, *Kryzys prawa konstytucyjnego a wychowanie państwowe*, Kraków 1932, s. 15-16; *Przemówienie Janusza księcia Radziwiłła wygłoszone...*, s. 10-11.

<sup>420</sup> A. Kl., *Dowództwo nad pięcioma milionami młodzieży*, DP, nr 56/1939.

narodowym a państwowym, ponieważ wychowanie narodowe winno być przeniknięte i ukoronowane wychowaniem państwowym. Oczywiście był jednak dla nich również prymat wychowania religijnego.<sup>421</sup>

#### 4.7. Rola oświaty w życiu państwa i narodu.

Kwestia wychowania była istotna, zwłaszcza na tle dostrzeganego przez wszystkie nurty myśli politycznej znaczenia oświaty. Publicysta „Ludu Katolickiego” /1920 r./ porównywał barwnie duszę człowieka do ogrodu, który zasiany czy nie, zawsze będzie rodzić. Stąd jeśli nie posieje się dobrych roślin w tym ogrodzie, to wyrosną chwasty. Tym sposobem życie każdego człowieka przynosi takie owoce, jakie zasiano w jego duszy w młodości. W Polsce oświata była słaba, stąd demoralizacja, ciemnota mas wiejskich i miejskich. Bez oświaty nie sposób poznać dobrze Boga, aby plewić duszę z grzechu. Dlatego fundamentem oświaty była wiara katolicka. SKL głosiło konieczność powszechności oświaty, oparcia jej o demokratyczny przymus szkolny realizowany przez państwo.<sup>422</sup>

Także dla jednego z ówczesnych liderów chadecji ks. S. Adamskiego /1921 r./ *„oświata jest potrzebna nie tylko dlatego, aby człowiek mógł być dobrym pracownikiem, ale i dobrym człowiekiem. Im większa ciemnota, tym większa nędza, zabobonność, nieokrzęsaność moralna. Człowiek ciemny nie umie sobie radzić ani w życiu zarobkowym, ani w życiu duchowym. Idzie po omacku i jest skazany całkowicie na łaskę innych.”* Tym samym podstawowym celem oświaty stawała się stosowna formacja religijna oraz moralna młodzieży, choć nie tylko. W Polsce niski poziom oświaty był jednym z najważniejszych problemów społecznych i politycznych. Chadecja zwracała uwagę, że siła państwa i narodu, trwałość jego demokratycznego ustroju zależała w dużej mierze od wyrobienia obywateli, a to od stanu oświaty. Skoro podstawą stosunków międzyludzkich winna być równość, wówczas oczywistym był postulat powszechności i demokratyczności oświaty. Stąd nacisk na

---

<sup>421</sup> A. Młynarski, Podstawy naszego bytu narodowego, LK, nr 11/1920; I. Czuma, Na przełomie, ibidem, nr 1/1933; O wychowanie państwowo-obywatelskie, ibidem, nr 14/1933; S. Łempicki, Polski ideał wychowawczy, Lwów-Warszawa b.r.w. [1938], s. 32-34, 36-37. Pojęcia wychowanie państwowo-obywatelskie używał również Kazimierz Kumaniecki, który tłumaczył, iż u jego podłoża musiała leżeć potężna idea służąca za busołę w zmieniającym się życiu zbiorowym i państwowym. Winna ona mieć taką wartość, by można za nią oddać życie: K. Kumaniecki, Wychowanie państwowo-obywatelskie, „Czas”, nr 243/1932.

<sup>422</sup> J. M., Oświata, LK, nr 2/1920; J. Lubelski, Etyka katolicka..., s. 142.

jednolitość szkolnictwa publicznego oraz jego bezpłatność na poziomie podstawowym i średnim /choć na tym szczeblu już z wątpliwościami/. Ten sam postulat formułowała NPR.<sup>423</sup>

Konserwatyści głosili także konieczność szerzenia i podnoszenia oświaty, zwłaszcza na poziomie elementarnym, gdyż to podnosiło poziom kulturalny mas, przygotowywało je do pełnienia funkcji obywatelskich, do zrozumienia interesu powszechnego, utożsamianego przez nich z państwem. Brak oświaty ułatwiał także szerzenie wśród ciemnych mas zniechęconego radykalizmu społeczno-politycznego, demagogii, wymierzonych również w zachowawczą klientelę. Dlatego postulat powszechnego i bezpłatnego szkolnictwa na poziomie elementarnym, przy płatnym szkolnictwie publicznym wyższych szczebli. Typowe dla zachowawców było jednak dążenie do elitarności wykształcenia na wyższych szczeblach edukacji, co w wielu wypowiedziach znajdowało korelację z wprowadzeniem rządów elity, uprawnionej do przemawiania w imieniu całego społeczeństwa. Akcentowano tutaj wyraźnie konieczność oparcia oświaty o zasady moralności katolickiej oraz o tradycje i potrzeby narodu.<sup>424</sup>

Dla obozu narodowego oświata odgrywała kluczową rolę w rozwoju narodu i państwa, bo żadna władza oparta na niskiej kulturze mas nie może być stabilna. Bez oświecenia ludzie nie byli świadomi swoich

---

<sup>423</sup> X. Dr. A. S. /Stanisław Adamski/, *Dlaczego duchowieństwo zajmuje się kwestią społeczną?*, Poznań 1921, s. 14; *Program i Statut...*, s. 10-12; *Sprawa włościańska a Polskie Stronnictwo Chrześcijańskiej Demokracji*, Kraków 1926, s. 14-15; *Spraw. Sten. z posiedzenia Sejmu – 4 VI 1928 r. /F. Zieliński/; Statut i Program...*, s. 44-45; *Spraw. Sten. z posiedzenia Sejmu – 23 XI 1920 r. /S. Nowicki/; Ks. Dr K. /Zygmunt Kozubski/, Demokracja polityczna i społeczna w świetle etyki chrześcijańskiej*, PK, nr 4/1924; H. Przybylski, *Chrześcijańska Demokracja...*, s. 92-93. Podobna wiara w siłę oświaty dla ludu, a zatem jej powszechność i bezpłatność charakteryzowała ruch ludowy. Oświeconym ludem będzie znacznie trudniej manipulować oraz go kontrolować: A. Łuczak, *Spółeczeństwo i państwo w myśli politycznej ruchu ludowego*, Warszawa 1982, s. 58-59; J. Jachymek, *Myśl polityczna PSL „Wyzwolenie” 1918-1931*, Lublin 1983, s. 152-153; Idem, *Ruch ludowy*, w: *Więcej iż niepodległość...*, s. 242; A. Kołodziejczyk, op. cit., s. 266.

<sup>424</sup> *Program Stronnictwa Prawicy Narodowej*, Kraków 1922, w: *Programy partii i stronnictw politycznych...*, s. 55-56; *Polska idea imperialna...*, s. 75-79. Wymienieni tutaj neokonserwatyści bardziej akcentowali konieczność podnoszenia poziomu oświaty, bo to z kolei owocowało wyższą jakością elit. Przekładało się to na życie polityczne, gdyż poziom elit zależał do stopnia świadomości politycznej społeczeństwa, ten zaś w dużej mierze od oświaty. Wszelako także i zwrotne oddziaływanie elit przyczyniało się do podniesienia poziomu świadomości politycznej mas: M. Król, *Style politycznego myślenia...*, s. 89.

praw i obowiązków obywatelskich, brakowało tak rzeczywistego równouprawnienia, jak wolności. Tę stabilność zaś dawało podniesienie świadomości i kultury narodu w oparciu o oświatę. Wymagały one jednak oświaty demokratycznej, ale tylko dla wszystkich Polaków, opartej o przymus szkolny, aby ograniczyć poczucie poniżenia, wyzysku i krzywdy typowe dla uboższych warstw narodu, skutkujące wiarą w demagogię społeczno-polityczną. Równocześnie trzeba, aby uwzględniała ona indywidualne cechy poszczególnych ludzi. Dlatego nacjonałści byli zwolennikami powszechnej i bezpłatnej edukacji publicznej na poziomie podstawowym, który stanowił podstawę dla opartego na selekcji uzdolnień i inteligencji szkolnictwa średniego, lecz bez ograniczeń materialnych. Równocześnie występowali przeciw wprowadzeniu cenzusu wykształcenia, a nie świadomości i kultury politycznej, dla limitowania praw politycznych Polaków, co proponowało wielu konserwatystów.<sup>425</sup>

Z kolei narodowi-radykałowie sygnalizowali, że oświata nie stanowiła jakiejś absolutnej i niezależnej wartości, lecz winna służyć narodowi oraz jego potrzebom. Stąd musiała uwzględniać warunki tego środowiska. Dlatego zasada *„jak najwięcej oświaty dla jak największej ilości obywateli”* winna być zastąpiona inną: *„jak największa celowość oświecania z punktu widzenia ogólnych interesów narodu”*, co mogło oznaczać ścisłą reglamentację treści oraz hierarchiczność, większy nacisk na formowanie ideowego i karnego żołnierza, a nie na jakość nauczania.<sup>426</sup>

Charakterystyczne, że niewiele uwagi, w zasadzie poza ruchem ludowym i SKL, poświęcano oświacie pozaszkolnej, a problem był palący, bo oficjalne dane podawały, że w połowie lat 30-tych milion dzieci /głównie wiejskich/ praktycznie nie uczęszczało do szkoły. Stąd akcentowanie w niektórych wypowiedziach konieczności organizowania dla nich z inicjatywy osób czy organizacji /w tym Kościoła/ kursów, szkółek niedzielnych, świetlic, czytelni, bibliotek itd. Zapewne trudno byłoby tą drogą dotrzeć do wszystkich, ale zdawano sobie sprawę, że to

<sup>425</sup> W. M. Borowski, *Wychowanie narodowe...*, s. 199; L. Zarzecki, *Wychowanie narodowe...*, s. 393-394; S. Głabiński, *Narodowa polityka...*, s. 336; Program Stronnictwa Narodowego, Warszawa 7 październik 1928 r., w: *Programy partii i stronnictw politycznych...*, s. 43-44; S. Dąbrowski, J. Kornecki, *W sprawie reformy ustroju...*, s. 35-37; R. Dmowski, *Pisma*, t. X, Częstochowa 1939, s. 207-223; F. Filipowicz, *Myśl pedagogiczna...*, s. 90-92, 98-99.

<sup>426</sup> W. Kwasięborski, *Podstawy narodowo-radykalnej przebudowy...*, s. 4-5; S. Kilian, *Myśl edukacyjna...*, s. 125-127.

podatne środowisko do ulegania nastrojom antyklerykalnym oraz radykalnym społecznie.<sup>427</sup> Wyjątkiem w tej mierze była NPR, która wręcz domagała się etatyzacji oświaty pozaszkolnej, ujęcia jej w jednolite ramy i program.<sup>428</sup>

Wielu dyskutantów sygnalizowało, że bez upowszechnienia oświaty /z fundamentem w postaci chrześcijaństwa/ trudno będzie zwalczyć prądy antyreligijne i radykalne wśród mas, gdyż ich bazą była ciemnota oraz zacofanie. Lud odcięty od kultury ufał demagogom ideowym i socjalnym. Dlatego wedle „Przewodnika Społecznego” /1922 r./ *„jedynie oświata, oparta na wiecznych i trwałych podstawach zdolna jest uodpornić szerokie niższe warstwy społeczeństwa przeciw prądom radykalnych tendencji.”* Miała ona doprowadzić do tego, by *„lud, wprowadzony w świat chrześcijańskiej myśli społecznej, zrozumiał nicłość hasel wywrotowych i klasowych i przekonał się, że u tych co stoją pod sztandarem Chrystusowym, znajdują przynajmniej taką samą opiekę i obronę, jak u owych, co przychodzą doń jako apostołowie nowoczesnego pogaństwa i samolubstwa stanowego.”*<sup>429</sup> Wreszcie dobra oświata, nastawiona na intelekt, na myśl, a nie na uczucie i wyobraźnię warunkowała prawidłowy rozwój religijności, większe wpływy katolicyzmu i Kościoła w państwie. Przeciwnie katolicyzm dla swego pełnego rozkwitu w duszy ludzkiej wymagał nawet dosyć wysokiego poziomu kultury oraz oświaty.<sup>430</sup>

W latach 30-tych coraz liczniejsze były jednak głosy, i to nie tylko wśród ludowców, że minęły już czasy naiwnej wiary w moc oświaty, a konieczne stawały gruntowne reformy społeczne i gospodarcze, by

---

<sup>427</sup> Program Polskiego Stronnictwa Katolicko-Ludowego, Warszawa marzec 1926 r., w: Programy partii i stronnictw politycznych..., s. 174; F. Mirek, Zamiast frazesów świątecznych, LK, nr 52/1921; J. T. B., Ożywcze tchnienie idzie, ibidem, nr 2/1929; J. Gutschke, Oświata poza szkołą, DP, nr 218/1934. Najwięcej uwagi oświacie pozaszkolnej poświęcał ruch ludowy – zob. J. Dec, Linie wytyczne polityki oświatowej w dziedzinie pozaszkolnej, Warszawa 1939; J. Jachymek, Myśl polityczna PSL „Wyzwolenie”..., s. 157.

<sup>428</sup> Program Narodowej Partii Robotniczej, Kraków 4-6 wrzesień 1921 r., w: Programy partii i stronnictw politycznych..., s. 146-147; H. Przybylski, Chrześcijańska Demokracja..., s. 92.

<sup>429</sup> R., Rozważania powyborcze społecznika, PS, 1922-1923, s. 65-68, 97-99.

<sup>430</sup> M. Paciorkiewicz, Niezгода domowa w dziejach i psychice narodu polskiego, PP, t. 141-142/1919; A. Wóycicki, Uczucia religijne robotnika polskiego, PS, 1919-1920, s. 391-395; J. W., Po latach dziesięciu, WDL, nr 1/1925; W. Z., Młodzież wiejska wobec katolicyzmu, GN, nr 28/1936; J. Piskorz, Psychologia religii wsi polskiej, AK, t. 42/1938.



dźwignąć masy wiejskie i miejskie pod względem narodowym i kulturalnym.<sup>431</sup>

W tym kontekście trafna wydaje się uwaga lidera narodowców, że frazes o dużym znaczeniu oświaty dla umysłowego i kulturalnego podniesienia narodu był dla wszystkich oczywisty. Sporo w nim jednak naiwnego fetyszyzmu wiary w wiedzę oraz pożytek jej upowszechnienia bez względu na treść. Tymczasem to właśnie ta treść decydowała o roli oświaty, bo przecież pod wpływem złej oświaty ludzie mogli się degenerować moralnie. Stąd należało dbać o jej odpowiedni dla rozwoju duchowego i intelektualnego narodu poziom oraz podawane treści.<sup>432</sup>

#### 4.8. Walka o szkołę katolicką.

Najważniejszym instrumentem publicznej oświaty była szkoła, gdzie zbiegały się wzajemne uprawnienia rodziny, Kościoła i państwa. Dla katolicyzmu szkoła odgrywała, obok rodziny, kluczową rolę w procesie ekspansji w życiu publicznym, pogłębienia poczucia religijnego i moralnego narodu. Bez katolickiej formacji w szkole narodowi zagrażała duchowa oraz fizyczna degradacja. Dostyc zgodnie przyznano dlatego, że zadaniem szkoły było bardziej wychowanie niż nauczanie, bowiem wartości moralne odgrywały dominującą rolę w życiu człowieka i tylko z ich udziałem można pogłębić wśród mas płytkie stosunkowo oddziaływanie oświaty. Zatem proces kształcenia winien być podporządkowany celom wychowawczym. W zasadzie tylko w początkach lat 20- tych w „starej” endecji pojawiały się /np. u Z. Wasilewskiego czy L. Zarzeckiego/ wzmianki o kreowaniu świadomości, wysokiej moralności osobistej w szkole, ale bez jasnego odnoszenia tego do katolicyzmu. Pozostałe nurty myśli politycznej jednoznacznie identyfikowały to z zasadami etyki katolickiej.<sup>433</sup>

<sup>431</sup> Nowy rok szkolny, KP, nr 401/1935; K. Stojanowski, Chłop a państwo narodowe, Poznań 1937, s. 32-33; T. R., O właściwą politykę oświatową, MD, nr 73/1938; A. Łuczak, Społeczeństwo i państwo..., s. 61.

<sup>432</sup> R. Dmowski, Pisma, t. IX..., s. 66-68.

<sup>433</sup> Z. Pilch, Zadania Kościoła w dobie obecnej, PP, t. 171/1926; J. Czarnecki, O katolickie życie publiczne w Polsce, PK, nr 43/1934; W. L. Jaworski, Notatki..., s. 135-139, 143-144; Statutu i Program Polskiego..., s. 42-43; Z. Wasilewski, Dyskusje..., s. 18; L. Zarzecki, Wychowanie narodowe..., s. 268-269; W. Mich, Myśl polityczna..., s. 27. O. J. Woroniecki określał kierunek w pedagogice, akcentujący jednostronnie prymat wykształcenia jako intelektualizm moralny, co prawda niezbędny, ale deprecjonujący znaczenie wychowania moralnego: Katolicka etyka wychowawcza..., t. I, s. 22-24. Tezie o niedocenianiu przez myśl endecką roli religii w wychowaniu przeczą w istocie

Dosyć jasno prezentowano relację szkoły z najważniejszymi środowiskami wychowawczymi. Jej zadaniem była jedynie pomoc oraz naturalna współpraca z rodzicami oraz Kościołem, uznanie prymatu w wychowaniu potomstwa, a nie ich wyręczenie, czy nawet zastępowanie. Rodzice mieli prawo do kontroli nad zewnętrznymi oddziaływaniami na ich dzieci, bo ponosili moralną odpowiedzialność za ich wychowanie i ukształtowanie duszy. Stąd szkoła winna porozumieć się z rodzicami w celu zachowania w wychowaniu oraz nauczaniu jednolitości i stałości, co było szczególnie ważne w przypadku wychowania katolickiego. Nie może szkoła izolować się od katolickiego otoczenia - narodu, eksponować wiedzę sprzeczną z zasadami religii.

Dlatego wg ks. M. Klepacza /1930 r./ szkodliwa bywa praktyka, że *„między szkołą a domem nie tylko brak kontaktu, wzajemnego zrozumienia, ale co gorsza, wytwarza się coraz większa przepaść. Niejednokrotnie zawinią w tym rodzice, którzy ciężar wychowania chcą zrzucić na szkołę, nie okazując przy tym najmniejszego zrozumienia dla jej trudności. /.../ W iluż to znowu wypadkach szkoła nie docenia powagi wychowawczej domu rodzicielskiego! Ubiera się w togę niedostępności, lekceważy najszlachetniejsze pretensje rodziców, mało dba o wychowawczą stronę dzieci i w ten sposób nie spełnia swego zasadniczego obowiązku.”*<sup>434</sup>

W pierwszej części pracy zwróciłem uwagę, że Kościół w okresie międzywojennym opowiadał się za szkołami wyznaniowymi, katolickimi, *„aby dziecko katolickie było otoczone w szkole atmosferą katolicką, aby całe nauczanie i wychowanie było przejęte duchem katolickim i pozytywnie wpływało na młodzież w tym kierunku.”*<sup>435</sup> Całkowicie odrzucał szkoły świeckie bez nauki religii, bo szerzyły ateizm i niemoralność, a ledwie tolerował szkoły międzywyznaniowe /symultanne/, typowe dla szkolnictwa publicznego II RP. Uczęszczały

---

wywody S. Kiliana /Myśl edukacyjna..., s. 50/, który chyba zbyt pochopnie bierze na serio wiele deklaracji pluralistycznego zresztą obozu.

<sup>434</sup> M. Klepacz, Duchowieństwo wobec nowoczesnych..., s. 58; Z. Iwaszkiewiczowa, Współpraca rodziny i szkoły, w: Katolicka Myśl wychowawcza..., s. 210, 225-226; L. Zarzecki, Wychowanie narodowe..., s. 292, 395; H. Świeżawska, Wola i charakter, KP, nr 113/1936; A. Wóycicki, Chrześcijański ruch robotniczy..., s. 157; Statut i Program..., s. 43; W. K. W., Rodzina a szkoła, „Słowo”, nr 202/1924; X. W. M. /Walerian Meysztoń/, Sprawy wychowania młodzieży, ibidem, nr 130/1929; W. Charkiewicz, Nauka i wychowanie w szkole średniej, ibidem, nr 231/1932; B. Pawłowski, Religia i Kościół rzymskokatolicki..., w: Religia i Kościół rzymskokatolicki..., s. 78-79; W. Mich, Kościół i religia katolicka..., w: ibidem, s. 92.

<sup>435</sup> S. Podoleński, Kościół a szkoła, PP, t. 186/1930.

do nich dzieci różnych wyznań lub niewierzący, uczyli nauczyciele o różnych światopoglądach, a obowiązkowa nauka religii była organizowana przez odpowiednie związki wyznaniowe.<sup>436</sup>

Szkołę mieszaną zgodnie krytykowano za szerzenie treści często sprzecznych z nauką Kościoła, np. na nauce religii uczy się jednego, a na innych przedmiotach to samo ośmiesza. Do tego bazowała ona na fundamencie równości wszystkich wyznań, co rodziło niebezpieczeństwo indyferentyzmu, laicyzacji itd., a tymczasem jedyna prawda tkwiła w katolicyzmie. Nie miał on jednak decydującego wpływu na kierunek wychowania, choć szkoły symultanne trudno nazwać bezreligijnymi. Za szczególnie destrukcyjne /poza większością zachowawców/ uważano wpływy żydowskich dzieci i nauczycieli na uczące się pospołu z nimi katolickie młode pokolenie, choć temperatura akcentowania tego problemu była zależna od skali przejawianego antysemityzmu. Sprawę precyzował daleki przecież od ekstremizmu kard. A. Hlond /1936 r./: „*Prawdą jest, że w szkołach wpływ młodzieży żydowskiej na katolicką jest na ogół pod względem religijnym i etycznym ujemny.*” Stąd na tle narastającego w latach 30-tych antysemityzmu, w ramach postulatów prawnej dyskryminacji Żydów, formułowanych nie tylko przez szeroko rozumianych nacjonalistów, a także przez wielu duchownych, znalazło się żądanie zakazu uczęszczania dzieci żydowskich do szkół polskich oraz zakaz pracy w nich dla nauczycieli tego pochodzenia.<sup>437</sup>

Tym samym dla ekstremistów szkoła katolicka stałaby się narzędziem bezwzględnej walki z wpływami żydowskimi albo chociaż separacji od

---

<sup>436</sup> Stosowny zapis znalazł się w art. 120 Konstytucji Marcowej, który został utrzymany również w Konstytucji Kwietniowej: *Druga Rzeczpospolita. Wybór dokumentów*, oprac. A. Łuczak, J. R. Szaflik, Warszawa 1988, s. 118, 378.

<sup>437</sup> List Pastorski kard. Augusta Hlonda „O katolickie zasady moralne”..., s. 11; M. Klepacz, *Duchowieństwo wobec nowoczesnych...*, s. 71, 98; J. Urban, *Nasza konstytucja a program katolicki*, PP, t. 149-150/1921; Z. Rzepecka, *Dlaczego wołamy o szkołę wyznaniową?*, PS, 1927, s. 350-353; J. Lubelski, *Etyka katolicka...*, s. 142; Henryk Rolicki /T. Gluziński/, *Cele i metody...*, s. 86-87; S. Adamski, *Szkoła wyznaniowa czy mieszana?*, Poznań 1921, s. 6-7; S. Sopicki, *Sprawa żydowska...*, s. 16; *Żydzi w szkolnictwie*, GW, nr 336/1934; W. Kwasięborski, *Podstawy narodowo-radykalnej...*, s. 16; B. Grott, *Katolicyzm w doktrynach...*, s. 37, 63-64; K. Krasowski, *Episkopat katolicki...*, s. 199; A. Landau-Czajka, *W jednym stali domu... Koncepcje rozwiązania kwestii żydowskiej w publicystyce polskiej lat 1933-1939*, Warszawa 1998, s. 156-159, 191-198; M. Sobczak, *Stosunek Narodowej Demokracji do kwestii żydowskiej w Polsce w latach 1918-1939*, Wrocław 1998, s. 312.

nich, postulowanej przez mniej radykalne w tym względzie koła katolickie np. chadeckie.

Jednoznacznie stawiał sprawę bp S. Adamski /1938 r./, dla którego szkoła albo dawała wychowanie i nauczanie zgodne z nauką Chrystusa, albo nie – trzeciego wyjścia nie ma.<sup>438</sup> Formułowano wielokrotnie wnioski, że szkoła mieszana „nie wychowa katolika prawdziwie, a tymczasem Polsce dziś więcej niż kiedykolwiek potrzeba ludzi zdecydowanych z głęboką, niewzruszoną wiarą, ludzi umiejących odeprzeć argumenty niedowiarków i bezwyznaniowców, gotowych znieść w obronie swoich przekonań prześladowania, a choćby śmierć.”<sup>439</sup>

Powstanie szkoły katolickiej zdaniem ks. Walerego Jasińskiego /1936 r./ spowodowałyby także przecięcie błędnego koła – brak publicznych szkół katolickich paraliżował rozwój katolickiej pedagogiki, co z kolei utrudniało kształcenie porządnych nauczycieli, a zatem także godziło w religijne wychowanie młodej generacji. Powodowało również kłopoty z formacją katolickiej elity inteligencji. Oddawano tym samym pole nie tylko systemom pedagogicznym obojętnym, czy nawet wrogim katolicyzmowi, ale też licznej kadrze demoralizujących nauczycieli Żydów, których mogły wyprzeć z polskich szkół tylko zastępy nowej katolickiej inteligencji.<sup>440</sup>

Wprowadzenie w niepodległym państwie szkoły wyznaniowej było od początku postulatem Kościoła oraz prawie wszystkich sił politycznych odwołujących się do katolicyzmu. Do tego mobilizowano opinię katolicką w Polsce. Tylko w tej szkole nauczyciele i uczniowie będą wszyscy katolikami, treści nauczania będą zgodne z nauką Kościoła, a cała praca wychowawcza podporządkowana zostanie katolickim założeniom i celom.<sup>441</sup> Przeciw tej szkole występowali

<sup>438</sup> S. Adamski, Szkoła wedle nauki..., s. 9-10.

<sup>439</sup> Z. Rzepecka, Dlaczego wołamy o szkołę wyznaniową?, PS, 1927, s. 350-353.

<sup>440</sup> W. Jasiński, Współczesne prądy i metody pedagogiczne – w świetle krytyki naukowej i moralnej, w: Katolicka Myśl Wychowawcza..., s. 97. Dla D. Koźmian rozwój katolickiej pedagogiki w II RP był dynamiczny i twórczy, a nie słaby: Chrześcijańska myśl wychowawcza..., s. 65. Także chadecja domagała się katolickiego kształcenia nauczycieli jako warunku wprowadzenia w przyszłości szkoły wyznaniowej: B. Pawłowski, Religia i Kościół rzymskokatolicki..., w: Religia i Kościół rzymskokatolicki..., s. 79.

<sup>441</sup> Por. J. Urban, O szkołę katolicką, PP, t. 141-142/1919; S. Adamski, Szkoła wedle nauki Kościoła..., s. 4, 10; Program Chrześcijańsko-Narodowego Stronnictwa Rolniczego, Poznań luty 1924 r., w: Programy partii i stronnictw politycznych..., s. 63; Program Polskiego Stronnictwa Katolicko-Ludowego, Warszawa marzec 1926 r.; w:

zgodnie lewicowcy, np. socjaliści, komuniści itd., żądając szkoły świeckiej, jako konsekwencji rozdziału Kościoła od państwa. To było do przewidzenia.<sup>442</sup>

Bp S. Adamski /1938 r./ uważał jednak, iż pogląd socjalistów, że szkoła wyznaniowa stanowiła ostoję ciemnoty i fanatyzmu, koniec wolności i demokracji, podzielało wielu „słabych” katolików. W efekcie brak jednolitej opinii katolickiej ułatwiał pracę wrogom religii. Wynikało to z przywoływanego wcześniej niskiego uświadomienia religijnego, częstego nadawania szyldu katolickiego poglądom mało mającym z nim wspólnego.<sup>443</sup> Stąd aprobata wielu wiernych dla kompromisowego modelu szkoły mieszanej, gdyż była tam nauka religii, ksiądz, a zatem brak zagrożeń dla wychowania religijnego, bez refleksji, że może to być etap ku szkole całkowicie laickiej.<sup>444</sup>

Wiele wątpliwości w tym kontekście rodziła postawa obozu narodowego. Ani w programie ZLN z 1919 r., ani SN z 1928 r. nie padał wprost postulat szkoły wyznaniowej, ile raczej akceptacja dla stanu prawnego stworzonego Konstytucją Marcową z obowiązkową nauką religii w szkołach publicznych. To niewątpliwie postawa politycznego kompromisu, dyktowana po części obawą przed wprowadzeniem tej szkoły na kresach, bo utrudni tam asymilację narodową. Jednak w wielu wypowiedziach działaczy obozu narodowego np. ks. J. Prądzyńskiego czy ks. K. Lutosławskiego kategorycznie formułowano ten postulat, w latach 30-tych już wyraźnie podnoszony przez cały obóz.<sup>445</sup> Ten wątek

ibidem, s. 174; M. Thullie, O jaką szkołę walczyć należy?, GN, nr 103/1930; A. Wątor, Chrześcijaństwo-narodowo..., s. 159; W. Mich, Myśl polityczna polskiego..., s. 27.

<sup>442</sup> M. Jaskólski, Religia i Kościół w programach politycznych lewicy, centrum i prawicy w II Rzeczypospolitej, „Studia Religiologia”, z. 12/1984, s. 70-71; S. Michałowski, Religia i Kościół rzymskokatolicki w myśli politycznej Polskiej Partii Socjalistycznej 1918-1939, w: Religia i Kościół rzymskokatolicki..., s. 144-145.

<sup>443</sup> S. Adamski, Szkoła wedle nauki..., s. 37-38.

<sup>444</sup> M. Klepacz, Duchowieństwo wobec nowoczesnych..., s. 93-94; Szkołę mieszaną z obowiązkową nauką religii aprobowało również PSL „Piast”, zaś „Wyzwolenie” stało na gruncie świeckości szkoły, co nie musiało oznaczać braku nauczania religii w niej, ile raczej poddanie jej kontroli władz oświatowych, a nie nadzorowi związków wyznaniowych: J. Jachymek, Myśl polityczna PSL „Wyzwolenie”..., s. 160-61; Idem, Ruch ludowy, w: Więcej niż niepodległość..., s. 242; A. Kołodziejczyk, op. cit., s. 267-268, 275-276.

<sup>445</sup> Program Związku Ludowo-Narodowego, Warszawa 27 październik 1919, w: Programy partii i stronnictw politycznych..., s. 29, Program Stronnictwa Narodowego, Warszawa 7 październik 1928 r., w: ibidem, s. 34; Stanisław Głąbiński o ustroju państwa polskiego i parlamentarystyce, wstęp, wybór i opracowanie J. Kornaś, Warszawa 1999, s. 43; J. Prądzyński, Nie polemika – tylko dyskusja, KP, nr 351/1925.

kontynuował w istocie ONR, który choć opowiadał się za szkołą wyznaniową /katolicką/, równocześnie postulował uczęszczanie do niej dzieci polskich innych wyznań, a nawet utrzymanie na niektórych obszarach /zdominowanych przez prawosławnych/ szkoły mieszanej. Dla narodowych radykałów idea szkoły wyznaniowej miała zasadniczo wydźwięk antyżydowski.<sup>446</sup>

Postulat szkoły wyznaniowej kontestowała również na początku lat 20-tych NPR, choć mocno w tej sprawie kluczyła. Jej zdaniem tylko w szkole międzywyznaniowej dzieci wzajem się dobrze poznają, przekonają, iż wiedza i zdolności niekoniecznie wiązały się z pozycją materialną czy wyznaniem, nauczą tolerancji, co było warunkiem postulowanego przez partię przebudowania świadomości i społeczeństwa polskiego. Partia odrzucała przy tym postulat szkoły całkowicie świeckiej, bo nauka religii prowadzona przez poszczególne wyznania jest konieczna, a nawet za pożądaną uważała korelację przedmiotów nauczania z religią.<sup>447</sup>

Chadecja zresztą winiła i endecję, i NPR za klęskę wprowadzenia do konstytucji marcowej zapisu o szkole wyznaniowej, gdyż wyżej od katolickich zasad ceniły sobie polityczne targi. Dla ówczesnego lidera chadecji ks. Adamskiego /1921 r./ zapis konstytucyjny to plan minimum, a społeczeństwo katolickie może presją wymusić wprowadzenie szkół wyznaniowych drogą zwykłych ustaw, czego jego zdaniem konstytucja nie zakazywała. Tutaj jednak sięgano do kwestii właściwej politycznej reprezentacji katolicyzmu polskiego.<sup>448</sup> Z kolei ks. K. Lutosławski /1921 r./ niepowodzenie wprowadzenia do Konstytucji Marcowej stosownego artykułu o szkołach wyznaniowych wyjaśniał dużymi wpływami Żydów i masonerii, także w obozie narodowym, który nie zarządził dyscypliny głosowania. Wywołał oburzenie swoich kolegów z endecji.<sup>449</sup>

Podobne stanowisko zajmowali związani z endecją konserwatyści: A. Wątor, *Chrześcijaństwo-narodowi...*, s. 250.

<sup>446</sup> B. Grott, *Katolicyzm w doktrynach...*, s. 64-65.

<sup>447</sup> Spraw. Sten. z posiedzenia Sejmu – 23 XI 1920 r. /S. Nowicki/; 10 III 1921 r. /B. Fichna/. Ostatecznie NPR głosowała wspólnie z lewicą w sprawie stosownego przepisu konstytucji marcowej przeciw szkole wyznaniowej w Polsce: H. Przybylski, *Chrześcijańska Demokracja...*, s. 92.

<sup>448</sup> S. Adamski, *Szkoła wyznaniowa czy mieszana?...*, s. 14, 16, 22-23; M. Thullie, *O jaką szkołę walczyć należy?*, GN, nr 103/1930.

<sup>449</sup> J. Zdanowski, *Dziennik*, BO, Rkps, sygn. 14023/II, t. 3, s. 310-311 /zapis z 20 III 1921 r./.

Stąd widać, że nawet wśród katolików nie było ogólnej przychylności dla szkół wyznaniowych. Dlatego wielokrotnie ich zwolennicy tłumaczyli, iż wprowadzenie tych szkół nie zagrażało ani świeckości państwa, ani tolerancji wyznaniowej, ani nauce, ani kulturze, a dobrze przygotowywało młode pokolenie do życia państwowego i narodowego. Szkoła katolicka gwarantowała jednolity system wychowania katolickiego, z harmonijnym współdziałaniem trzech podstawowych środowisk wychowawczych: Kościoła, rodziny i państwa. Nie występowały tam liczne konflikty spowodowane koegzystencją w szkole międzywyznaniowej dzieci i nauczycieli różnych konfesji. Wreszcie nauka uzyskiwała odpowiedni religijny kontekst poznania świata. Chroniło to młodzież od szkodliwych wpływów, formowało ludzi wierzących, ale też czynnych, o mocnych charakterach, pełnych poświęcenia i heroizmu w życiu prywatnym i publicznym. Równocześnie taka szkoła uczyła tolerancji i nie krzywdziła żadnego wyznania, bo każde mogło tworzyć swoje szkoły.<sup>450</sup>

Kościół w okresie międzywojennym nieustannie domagał się szkoły wyznaniowej dla katolików, ale nie osiągnął sukcesu. Wszelako brak szkoły wyznaniowej był wyraźnym symptomem słabości polskiego katolicyzmu: „Przecież sam fakt – oceniał ks. M. Osowicki /1926 r./ - że nie udało się stworzyć szkół wyznaniowych, szkół katolickich, gdzie społeczeństwo jest katolickie i temu nie tylko nie sprzeciwiałoby się, ale nawet sobie tego życzyło, jest chyba dowodem, że rządzą państwem polskim siły i moce niekatolickie i wrogie katolicyzmowi.”<sup>451</sup> Dla bpa S. Adamskiego /1938 r./ niepowodzenie utworzenia w Polsce szkoły katolickiej to wspomniany efekt rozbicia jedności katolików, bowiem gdyby występowali zgodnie, z pewnością dawno by przeforsowali stosowne zmiany prawne.<sup>452</sup> Trafna wydaje się konkluzja K. Kawalca, że walka ze zwolennikami laickości szkolnictwa prowadziła do

<sup>450</sup> H. Mianowski, *Czego chce...*, s. 8; Spraw. Sten. z posiedzenia Sejmu – 25 III 1925 r. /T. Błażejewicz/; S. Podoleński, *Katolicy świata wobec szkoły wyznaniowej*, PP, t. 149-150/1921; M. Klepacz, *Duchowieństwo wobec nowoczesnych...*, s. 79-86; *Odbudowa narodów*, KP, nr 496/1936; W. Kwasięborski, *Podstawy narodowo-radykalnej...*, s. 19-21; O czym nie mówiono na zjeździe oświatowym, „Czas”, nr 11/1936; L. R., *O szkołę chrześcijańską*, MD, nr 297/1937; M. Nowakówna, *Szkoła wyznaniowa katolicka. Jej konieczność*, O., nr 5/1937;

<sup>451</sup> M. Osowicki, *Postulaty włoskich katolików a polskie społeczeństwo katolickie i jego stosunek do państwa polskiego*, „Pro Christo”, nr 7/1926.

<sup>452</sup> S. Adamski, *Szkoła wedle nauki...*, s. 37-38.

uszczywnienia stanowiska Kościoła oraz sprzyjała nasilaniu się psychozy obłożonej twierdzy, typowej dla integralizmu.<sup>453</sup>

Skoro nie udało się zmienić stanu prawnego, zwolennicy szkoły katolickiej postulowali doskonalenie w tym kierunku istniejącego modelu publicznej szkoły międzywyznaniowej. Dlatego kładziono wielki nacisk na respektowanie konstytucyjnego zapisu o przymusowym nauczaniu religii. Przecież nieraz padały stwierdzenia, że podstawą niskiej świadomości religijnej Polaków było słabe wykształcenie religijne, a traktowanie po macoszemu nauczania religii w szkołach rodziło kolejnych religijnych analfabetów.<sup>454</sup> Stąd nasilały się żądania zwiększenia ilości godzin nauki religii w szkołach publicznych. Towarzyszyły temu nieustanne dążenia do polepszenia jakości tego nauczania, gdyż często kończyło się ono poznaniem religii, a nie wiarą w nią. Wiązało się z tym także zapewnienie nauczaniu religii lepszej kadry i odpowiedniego klimatu duchowego w szkole. Tylko wtedy istniała szansa na ograniczenie typowego dla polskiej religijności powierzchownego oraz zewnętrznego stosunku do wiary.<sup>455</sup>

Optujące za tym rozwiązaniem nurty polityczne nie widziały nic nagannego w zmuszaniu dzieci do uczęszczania na lekcje religii katolickiej, nawet wbrew woli rodziców. To nie tylko nie gwałciło uczuć religijnych dzieci /bo nie mogło, gdyż religia katolicka nie opierała się na uczuciu, lecz na rozumie i woli/, ale było z moralnego i etycznego punktu widzenia jak najbardziej wskazane dla ich dobra. Albo jest się katolikiem, a wtedy religia jest świętością i obowiązkiem wobec dzieci, albo brak wiary powoduje rozbrat z religią i polskością. Skoro olbrzymią większość narodu stanowili katolicy, to wtedy przymus nauczania religii odpowiadał dokładnie ich woli, a państwo winno wolę katolickich rodziców uszanować. Rodzice mieli obowiązek wychowywać swe dzieci w duchu religii katolickiej, co stanowiło uprawnienie nienaruszalne i wcześniejsze od państwa. Zatem słusznie domagali się od szkoły, *„aby panował w niej duch narodowy katolicki, a skoro go brak, trzeba się o szkołę, prowadzoną w tym duchu, o którym mówimy, upominać i rąk*

<sup>453</sup> K. Kawalec, Spadkobiercy niepokornych..., s. 66.

<sup>454</sup> T. Łubieński, Przewrót ustroju..., s. 25-26; J. Piskorz, Aktualne zagadnienia duszpasterstwa..., w: Posłannictwo katolicyzmu polskiego..., s. 99.

<sup>455</sup> F. Mirek, Walka o duszę dziecka, GN, nr 269/1924; C. Lechicki, O szkołę wyznaniową w Polsce, PK, nr 47/1924; Księża Prefekci do społeczeństwa, Warszawa – wrzesień 1927 r., PK, nr 36/1927; L. Zarzecki, Wychowanie narodowe..., s. 349-353; M. Klepacz, Duchowieństwo wobec nowoczesnych..., s. 90-91; S. Wilk, Episkopat Kościoła katolickiego..., s. 283-284.



*bezczyinnie nie zakładać.*” Czym skorupka za młodu nasiąknie, tym na starość trąci. Zresztą tylko wtedy uda się usunąć rozdźwięk między życiem a etyką katolicką, widoczny u wielu katolickich rodziców, choćby w sprawie szkoły wyznaniowej.<sup>456</sup>

Taka postawa rodziła niebezpieczeństwo utrwalania postaw integrystycznych, bowiem katolicyzm jawił się wielu dzieciom jako coś narzuconego i zewnętrznego, a równocześnie niezmiennego i absolutnego. Ten brak refleksji oraz przymus rodził /wg I. Czuma 1927 r./ niekiedy nastroje buntu oraz indyferentyzm. Występował on u wielu ludzi dobrze wykształconych, którzy uważali religię za potrzebną dla ciemnych mas, a nie dla siebie. Wreszcie charakterystyczna była również przypadłość polegająca na selektywnym traktowaniu zasad wiary i moralności, na minimalizmie katolickim.<sup>457</sup>

Dlatego kolejnym postulatem była korelacja całego programu nauczania oraz całej atmosfery wychowawczej z duchem katolickim, choć nie było złudzeń, że wprowadzenie tego w pełni było możliwe tylko przy szkole wyznaniowej. Współgrał z tym dezyderat zwiększenia roli księży w szkołach. Takie głosy wyraźnie nasiliły się zwłaszcza po 1935 r., kiedy nastąpiła erozja obozu rządzącego i stał się on bardziej uległy wobec postulatów Kościoła.<sup>458</sup> Oryginalnością wyróżniało się stanowisko RNR, który domagał się korelacji przedmiotów, ale opartej na jednym poglądzie na świat: *„Tym poglądem na świat jest pogląd narodowy, oparty na bezwzględnych podstawach religii Chrystusa.”*

<sup>456</sup> Spraw. Sten. z posiedzenia Sejmu – 2 XII 1920 r. /ks. K. Kotula, ks. S. Maciejewicz/; S. Wesołowski, Szkoła i odrodzenie moralne, PK, nr 36/1926. Z kolei ks. Szczepan Szydelski tłumaczył, że nie było katolicyzmu bez praktyk religijnych, dlatego Kościół miał prawo i obowiązek żądać, aby młodzież wdrażano do swoich obowiązków, jak tego domagało się także państwo. Praca wychowawcza polegała na wdrażaniu do pewnego trybu życia oraz obowiązków. Trudno je lekceważyć uważając za przymus, jeśli serio myśli się o naprawie społeczeństwa. Przymus moralny nie stanowił zła, jak wybujała wolność, przechodząca w swawolę i grzech: Polityka a religia, GK, nr 34/1927; W. Mich, Kościół i religia katolicka..., w: Religia i Kościół rzymskokatolicki..., s. 92.

<sup>457</sup> I. Czuma, „Kościół, naród i państwo”..., s. 30-35.

<sup>458</sup> Uchwały Pierwszego Polskiego Synodu Plenarnego z 1936 r., WDL, nr 1/1938 /fragment Uchwały 122/; M. Sopoćko, Łączność i jednolitość..., s. 12; J. Czarnecki, Z Nowym Rokiem, PK, nr 1/1931; M. Niwiński, Problem wychowania w szkole średniej, „Czas”, nr 56/1930; S. Rymar, O podstawy wychowania w szkole, KP, nr 410/1936. W tej sprawie Kościół osiągnął sukces, bo w 1936 r. taką korelację wprowadził MWRiOP Wojciech Świętosławski, co otwierało drogę do kolejnych postulatów uznania religii katolickiej za główny przedmiot w szkołach, zrealizowanych w praktyce w 1938 r.: K. Krasowski, Episkopat katolicki..., s. 204-205.

Tylko w nim mogły się spotkać wszystkie przedmioty nauczania, wykazując moralne i idealistyczne wartości.<sup>459</sup>

Wielokrotnie kategorycznie domagano się zniesienia koedukacji, bo kard. A. Hlond ocenił w 1936 r., że „*dla bolszewizmu pracuje koedukacja deprawująca*.” Jej szkodliwość wynikała również z odmienności psychiki męskiej i żeńskiej oraz z różnych ról społecznych i powołania płci. W wielu wypowiedziach z kręgu katolickiego rysowano jej genezę jako patologiczną, gdyż wywodziła się z laickich szkół francuskich, gdzie była dziełem masonerii. Tym samym koedukacja nie tylko była niebezpieczeństwem sama w sobie, ale torowała wręcz drogę do laicyzacji szkolnictwa.<sup>460</sup>

Tymczasem z różnych stron padały wątpliwości, co do wartości takiej argumentacji. Stąd w przypadku koedukacji nawet organ katolicki pisał /1931 r./: „*jakkolwiek żaden z badaczy nie udowodnił, że koedukacja nie wywiera żadnych dodatnich wpływów, a jedynie następstwa ujemne, to z drugiej strony nikt też nie potrafił wykazać, że pociąga ona za sobą jedynie korzystne następstwa. /.../ Kto uprawia koedukację, ten nie może liczyć z pewnością na wyniki pożądane, nie może się zabezpieczyć przed następstwami niepożądanymi /.../*.”<sup>461</sup> Przeciw zniesieniu koedukacji opowiadała się przez lata NPR.

Tym postulatowi towarzyszyły diametralnie rozbieżne oceny funkcjonowania w praktyce polskiej szkoły międzywyznaniowej – od początkowych stwierdzeń /1920 r., 1927 r./, że religia katolicka nie miała większego wpływu na wychowanie w nich, a młodzieży nie przekazywano ducha katolickiego, do tezy kard. Kakowskiego z 1936 r., iż „*szkoła w państwie polskim jest, chwała Bogu, z zasady na ogół religijna*.”<sup>462</sup> Głosy pozytywne nie tyle powodowały rezygnację z

<sup>459</sup> W. Kwasieborowski, *Podstawy narodowo-radykalnej...*, s. 23-24.

<sup>460</sup> List Pastorski kard. Augusta Hlonda „O katolickie zasady moralne”..., s. 18; *Masoneria w polskim szkolnictwie*, PP, t. 212/1936; H. Przeździecki, *Wiarą, prawo, praca*, „*Odnova*”, nr 18/1937; *Uchwały Pierwszego Polskiego Synodu... /fragment Uchwały 122/*; S. Adamski, *Szkoła wedle nauki...*, s. 4-5; *Statut i Program...*, s. 45; Henryk Rolicki /T. Gluziński/, *Cele i drogi...*, s. 91; W. Kwasieborowski, *Podstawy narodowo-radykalnej...*, s. 21-23; J. Gutschke, *O ratunek przed barbarzyńskim zalewem komunizmu*, DP, nr 249/1936; S. Wilk, *Episkopat Kościoła katolickiego...*, s. 291.

<sup>461</sup> M. Wachowski, *W sprawie sporu o koedukację*, PS, 1931, s. 324-329.

<sup>462</sup> *Spraw. Sten. z posiedzenia Sejmu – 2 XII 1920 r. /ks. W. Mąkowski/*; *Księża Prefekci do społeczeństwa*, Warszawa – wrzesień 1927 r., PK, nr 36/1927 r.; M. Klepacz, *Duchowieństwo wobec nowoczesnych...*, s. 94; E. Kosibowicz, *Sprawy Kościoła*, PP, t. 200/1933; *Masoneria w polskim szkolnictwie*, ibidem, t. 212/1936; List Pastorski kard. Kakowskiego z okazji 50-lecia kapłaństwa, WAW, nr 6/1936;

postulatu szkoły wyznaniowej, ile raczej pokazywały determinację na drodze do jej wprowadzenia metodą drobnych kroków, co widać w drugiej połowie lat 30-tych.<sup>463</sup>

#### **4.9. Relacja między szkolnictwem publicznym a prywatnym.**

Praktyka funkcjonowania szkoły publicznej w latach rządów sanacji dostarczała wiele argumentów, szczególnie dla środowisk katolickich opozycyjnych wobec obozu rządzącego, że celem jej działań jest państwowy monopol szkolny, wyeliminowanie wpływu Kościoła oraz rodziny na wychowanie. Nierzadko przywoływanym straszakiem było laickie i areligijne państwowe szkolnictwo francuskie. W tym monopolu upatrywano wielkie duchowe niebezpieczeństwo dla młodzieży, czego przykładem było choćby forsowanie fatalnego modelu wychowania państwowego. Poważnym sygnałem po temu była przeforsowana przez sanację w 1932 r. reforma „jędrzejewiczowska”.<sup>464</sup> Groziło skoszarowanie wychowania, ignorowanie postulatów narodowych i katolickich.

Stąd wielokroć postulowano rozwój katolickich szkół prywatnych. Chądca już od początku lat 20-tych postulowała powstanie sieci takich szkół różnych szczebli pod nadzorem państwa. Mogły one nosić charakter wyznaniowy.<sup>465</sup> Tym bardziej palące stawało się to w latach 30-tych, kiedy władze sanacyjne forsowały własny model wychowania państwowego oraz chciały narzucić swoją ideologię wszystkim szkołom publicznym. Ten argument mocno akcentowali duchowni, gdyż swoboda działania szkolnictwa prywatnego ograniczała potencjalne tendencje antyreligijne i laickie w szkolnictwie publicznym. Taka szkoła była dużo silniej związana z rodzicami i ich wiarą, stąd łatwiej mogła nosić katolicki charakter. Wreszcie lepiej niż szkoła publiczna zaspokajała interesy katolickiego narodu w razie dysharmonii celów władz i społeczeństwa, czego przykładem dla opozycyjnych katolików stanowiła dyktatura sanacyjna. Zgodnie z myślą Kościoła akcentowano, że państwo winno wspomagać inicjatywę prywatną w tym zakresie, a nie ją eliminować. Pojawiały się także argumenty oszczędności budżetowych w wydatkach na szkolnictwo publiczne w razie wspierania

<sup>463</sup> K. Krasowski, *Episkopat katolicki...*, s. 206.

<sup>464</sup> K. Krasowski, *Episkopat katolicki...*, s. 201-202. Najbardziej wpływowe grupy w obozie rządzącym wcale tego nie ukrywały np. Prawdy wychowawcze, GP, nr 170/1935; 171/1935.

<sup>465</sup> Spraw. Sten. z posiedzenia Sejmu – 2 XII 1920 r. /L. Czerniewski/; W. Z., Z dyskusji szkolnej, GN, nr 282/1926;

przez państwo rozwoju sieci szkół prywatnych. Z tych powodów apelowano do katolików o aktywność w dziele kreacji prywatnych szkół katolickich oraz pozyskiwania dla nich odpowiedniej kadry pedagogicznej.<sup>466</sup>

Przeciw państwowemu monopolowi szkolnemu, za twórczą pedagogiczną rywalizacją szkół państwowych i prywatnych opowiadali się formalnie również narodowi radykałowie. Pobudzało to myśl i praktykę wychowania oraz nauczania, chroniło ją przed skostnieniem i wynaturzeniem. Podawali oni zresztą często przywoływany argument, że biednego państwa polskiego nie stać na utrzymanie dostatecznej sieci szkół państwowych. Z drugiej strony omawiane środowisko opowiadało się za totalną władzą państwa oraz monopolem OPW. Stąd trudno traktować serio powyższe postulaty.<sup>467</sup>

Dla konserwatystów szkolnictwo prywatne było konieczne nie tylko ze względu na możliwości pełnej katolickiej formacji uczęszczającej tam młodzieży, ale także wskutek ich sprzeciwu wobec modelu demokratyzacji szkolnictwa. W istocie szkoły prywatne wyłonić miały elitę, a rodzice sami pokrywać koszty nauki. Tego argumentu tak silnie nie podnoszono w żadnym z nurtów myśli politycznej.<sup>468</sup>

Wyraźną niechęć wobec szkolnictwa prywatnego prezentowała od początku lat 20-tych NPR, bo jej zdaniem nosiło ono charakter elitarny ze względu na wysokie czesne, a w dodatku często wykazywało niski poziom. Stąd konieczny ostry system nadzoru państwa, wiodący do utrzymania szkół mocnych, a likwidacji słabych. Wynikało to z przekonania o konieczności demokratyzacji oświaty, oparcia jej na bezpłatnych szkołach publicznych.<sup>469</sup> Niemniej i NPR w latach 30-tych, pod wpływem presji sanacji na szkołę publiczną, zmieniła swoje zdanie, gdyż szkolnictwo prywatne mogło się stać enklawą zdrowych narodowych i katolickich wpływów.

Koła niechętnie monopolowi szkolnemu państwa sanacyjnego, zagrażającemu katolickiej formacji młodego pokolenia, podzielały ostry

---

<sup>466</sup> M. Klepacz, *Duchowieństwo wobec nowoczesnych...*, s. 55-56, 65-69; F. Koneczny, *Uwagi o szkolnictwie państwowym*, PP, t. 186/1930; B. Pawłowski, *Religia i Kościół rzymskokatolicki...*, w: *Religia i Kościół rzymskokatolicki...*, s. 78.

<sup>467</sup> T. Gluźniński, *Odrodzenie idealizmu...*, s. 159-160; W. Kwasieberski, *Podstawy narodowo-radykalnej...*, s. 15.

<sup>468</sup> W. Charkiewicz, *Arystokratyzacja szkolnictwa*, „Słowo”, nr 179/1932; Idem, *Budujmy szkoły!...*, ibidem, nr 272/1934; *Szkolnictwo woła o reformę*, „Czas”, nr 102/1936.

<sup>469</sup> *Spraw. Sten. z posiedzenia Sejmu – 23 XI 1920 r.* /S. Nowicki/.

sprzeciw Episkopatu wobec ograniczenia uprawnień szkolnictwa prywatnego w tzw. ustawach jędrzejewiczowskich z 1932 r.<sup>470</sup> Jedynie z szeregów prosanacyjnych zachowawców oraz SKL przekonywano, że szkolnictwu prywatnemu ze strony reformy oświaty nic nie zagraża, ale z czasem i tam pojawiły się głosy, że faktycznie państwo dyskryminuje szkolnictwo prywatne, w tym katolickie.<sup>471</sup>

#### 4.10. Szkoły wyższe.

Sporo uwagi poświęcano również problematyce szkolnictwa wyższego, gdzie dokonywała się intelektualna oraz moralna formacja elity narodu – inteligencji. Skoro rozrost katolickiej inteligencji odgrywał w planach polskiego Kościoła tak ważną rolę, to trudno się dziwić żywemu zainteresowaniu najwyższym szczeblem edukacji. Do optymizmu nie skłaniało jednak istnienie w Polsce tylko jednej katolickiej uczelni – Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, a zatem większość młodzieży studiowała na świeckich uczelniach państwowych. Dla chadecji /1931 r./ były to kuźnie wiedzy i nauki, niesłusznie zdegradowane do roli wyłącznie szkół wyższych, dających tylko pewien zasób wiedzy dla określonych profesji. Dla niej bardzo istotne było, aby wśród kadry profesorskiej kwitł chrześcijański pogląd na świat, gdyż tego wymagała formacja elity katolickiej i kultury chrześcijańskiej.<sup>472</sup>

Z tym ostatnim nie było dobrze, bowiem bp S. Adamski oceniał /1938 r./, że uniwersytety państwowe były instytucjami zasadniczo bezbarwnymi religijnie, a oddziaływanie w kierunku religijnym na studentów zależy od przypadkowego składu profesorów. Na uczelniach publicznych propaganda antyreligijna cieszyła się niepotrzebną swobodą. W efekcie uniwersytety nie były instytucjami o skryształizowanym światopoglądzie, stąd spora trudność w stosownym wychowaniu inteligencji świeckiej o zdecydowanym światopoglądzie katolickim. Z tych uczelni wychodziły co prawda zastępy gorliwych młodych katolików, ale raczej wskutek własnej pracy oraz trudu

<sup>470</sup> List Episkopatu w sprawie szkolnictwa. Wychowanie religijne-szkolnictwo prywatne, „Czas”, nr 42/1932; W. Z., Uderzające momenty w ustawie szkolnej, GN, nr 32/1932; A. Lorens, Najnowsza reforma szkolnictwa, ibidem, nr 61/1932; Spraw. Sten. z posiedzenia Sejmu – 27 II 1932 r. /W. Bitner/; E. Kosibowicz, Sprawy Kościoła, PP, t. 198/1933; S. Dąbrowski, J. Kornecki, W sprawie reformy ustroju szkolnego..., s. 30-47; J. Kornecki, Walka o ideowe podstawy szkoły polskiej, Warszawa 1933, s. 12-13.

<sup>471</sup> A. Piasecki, Unifikacja, „Czas”, nr 47/1932; W. Charkiewicz, Budujmy szkoły!..., „Słowo”, nr 272/1934.

<sup>472</sup> Statut i Program..., s. 46.

niektórych profesorów niż jakiejś określonej formacji religijnej, którą winna dawać uczelnia. Stąd konieczność umacniania i popierania KUL jako jedynej kuźni prawdziwej inteligencji katolickiej. Towarzyszyły temu u schyłku lat 30-tych coraz bardziej natarczywe żądania Kościoła nadania przez państwo katolickiego charakteru szkołom wyższym.<sup>473</sup>

Walkę o katolicki charakter wyższych uczelni państwowych zapowiadała w drugiej połowie lat 30-tych także młoda generacja polskich wiernych, która rozumiała ich znaczenie, bo sama głównie własnym wysiłkiem, rekolekcjami, aktywnością organizacji katolickich itd. doszła do pogłębienia swojej formacji religijnej, a nie wskutek odpowiedniej atmosfery na uczelni.<sup>474</sup>

Ważki był także stosunek do przeforsowanej przez sanację w 1933 r. reformy szkolnictwa wyższego polegającej na daleko idącym ograniczeniu autonomii szkół wyższych oraz poddaniu ich ścisłemu nadzorowi państwowej biurokracji. W opiniach ze środowisk katolickich opozycyjnych wobec obozu rządzącego /np. endeckich czy chadeckich/ podkreślano, że rozwój nauki i kultury zależał od swobody twórczej, a sanacja próbowała podporządkować uczelnie własnej ideologii, niewiele mającej wspólnego z katolicyzmem. Zagrozało to w oczywisty sposób formacji młodej katolickiej inteligencji, nie wspominając już o próbach pacyfikacji wrogich piłsudczykom nastrojów wśród większości studentów, głównie z kręgu nacjonalistycznego. Takie dążenia były groźne, bo ich efektem mógł być wzrost nastrojów buntowniczych i radykalnych.<sup>475</sup>

Natomiast większość konserwatystów z mnogością obaw i zastrzeżeń, z niechęcią popierała wspomniane zmiany ustawowe, które ich zdaniem zaostrzą one konflikty w środowisku akademickim. Zdaniem zachowawców przepisy dawały zbyt wielkie uprawnienia władzom państwowym i stanowiły rodzaj zemsty na środowisku akademickim za

---

<sup>473</sup> S. Adamski, *Szkoła wedle nauki...*, s. 12-13; K. Krasowski, *Episkopat katolicki...*, s. 206.

<sup>474</sup> K. Turowski, *Dookoła sprawy „zjednoczenia katolickich żywiołów”*, GN, nr 203/1935; Idem, *Renesans religijności młodego pokolenia polskiego*, PP, t. 215/1937; W. Wasiutyński, *Dynamizm katolicki młodego pokolenia*, ibidem, t. 214/1937.

<sup>475</sup> S. Dąbrowski, J. Kornecki, *W sprawie reformy ustroju...*, s. 5-9; *Szyfowe prace*, GW, nr 20/1933; *Obowiązek służby*, ibidem, nr 28/1933; *Spraw. Sten. z posiedzenia Sejmu – 20 II 1933 r. /W. Komarnicki/*; W. Korfanty, *Wojna z młodzieżą*, Pol., nr 3011/1933; *Czystka czy reorganizacja uniwersytetów?*, ibidem, nr 3224/1933; *Spraw. Sten. z posiedzenia Sejmu – 20 II 1933 r. /W. Bitner/*; W. Kwieciński, *Wobec zmiany ustawy, „Pax”*, nr 1-2/1933; S. Rudnicki, *Obóz Narodowo-Radykalny...*, s. 154-156.

jego opozycyjne stanowisko.<sup>476</sup> Późniejsze wypadki zdaniem wielu konserwatystów potwierdzały obawy, że wprowadzone w 1933 r., regulacje prawne powodowały degradację polskiej nauki, elity intelektualnej, a w ślad za tym poziomem kulturalnego narodu, co musiało się odbić na religijności Polaków oraz wpływie katolicyzmu na życie publiczne.<sup>477</sup> Pełne poparcie dla ustawy oraz jej następstw deklarowało natomiast SKL.<sup>478</sup>

W jednym można dopatrzeć się zgody między katolikami związanymi z sanacją a częścią opozycji: w ocenie brutalizacji i zdziczenia młodzieży akademickiej związanej z nacjonalistami, które było niegodne głoszonego przez nich katolicyzmu. Tyle, że odmienne już było spojrzenie na genezę tego zjawiska – dla prosanacyjnych katolików wina leżała po stronie liderów obozu narodowego, a np. dla chadecji po stronie sanacji, która rządziła siłą i gwałtem.<sup>479</sup>

Obóz narodowy był kategorycznie przeciwny proponowanym przez sanację zmianom w sytuacji szkół wyższych, gdyż zagrażało to jego rozległym wpływom w środowiskach akademickich, wśród wykładowców i studentów. Endecy wyjaśniali, że młodzież ta nie była brutalna i zdziczała, lecz ideowa i dynamiczna, bo czynem broniła najwyższych wartości katolickich oraz narodowych przed ich zniszczeniem przez antynarodową i antyreligijną sanację. Potrzeba tej obrony dobrze wpisywała się w typowe dla młodej generacji nastroje buntu. To sanacja była winna narastającej frustracji młodych nacjonalistów, gdyż swoimi represjami napędzała zachowania ekstremistyczne.<sup>480</sup>

#### **4.11. Wokół religijności kadry pedagogicznej.**

<sup>476</sup> Polityczne skutki ustawy o szkołach akademickich, „Dzień Polski”, nr 4/1933; J. W. /Józef Winiewicz/, Młodzież, DP, nr 79/1937; Jak rozwiązać problem młodych, „Czas”, nr 95/1937; S. Estreicher, W obronie wolności uniwersytetów, w: Stanisław Estreicher o konstytucji i polityce Drugiej Rzeczypospolitej, wstęp, wybór i opracowanie A. Wołek, Warszawa 2001, s. 178-185.

<sup>477</sup> W. Charkiewicz, „Podnoszenie poziomu” czy spychanie w dół?, „Słowo”, nr 186/1935; Idem, Uczni i profesorowie, ibidem, nr 256/1936.

<sup>478</sup> Referentem ustawy w Sejmie był I. Czuma: Spraw. Sten. z posiedzenia Sejmu – 20 II 1933 r.

<sup>479</sup> Spraw. Sten. z posiedzenia Sejmu – 20 II 1933 r. /I. Czuma/; A. D., O autonomię uniwersytecką, GN, nr 308/1932; W. Kwieciński, Wobec zmiany ustawy, „Pax”, nr 1-2/1933; W. Korfanty, Zdziczenie obyczajów, Pol., nr 2994/1933.

<sup>480</sup> Dwie miary, KP, nr 133/1933; R. Wapiński, Narodowa Demokracja..., s. 290; K. Kawalec, Roman Dmowski..., s. 294; K. Kilian, Myśl edukacyjna..., s. 96-99.

Trudno mówić o prawidłowym wychowaniu i nauczaniu bez odpowiedniej kadry nauczycielskiej, gdyż żaden system wychowawczy realizowany przez słabych pedagogów nie mógł być skuteczny. Dlatego podstawowym postulatem Kościoła było to, aby polskie młode pokolenie uczyli i wychowywali prawdziwi nauczyciele katolicy, którzy nie tylko mają właściwe przygotowanie fachowe, ale też odpowiednią formację religijną, by świecili młodzieży przykładem własnej wiary. Wszak człowiek najwięcej uczy się przez naśladowictwo. Mocniej brzmiały podobne postulaty w warunkach szkoły publicznej symultannej, gdzie pracowali nauczyciele różnych wyznań. Mimo, iż ok. 92% nauczycieli szkół powszechnych deklarowało się jako katolicy, to jednak nieustannie pojawiały się narzekania na jakość katolickiej postawy nauczycieli, na silne tendencje laickie w tym środowisku. Zatem wykazywało ono cechy typowe dla religijności polskiej inteligencji, której było najliczniejszą częścią.<sup>481</sup>

Oceniano w 1926 r., że wśród nauczycieli prawdziwych katolików było niewiele, znacznie więcej obojętnych, a spora grupa z ZNP to jawni wrogowie katolicyzmu. Stąd trudno było od młodej generacji żądać, *„by rozwinęła swe skrzydła do górnego lotu i wzniosła się do wyżyn ideału prawdy, gdy widzi przy sobie ludzi bez Boga, bez wiary, wyzwolonych spod praw i obowiązków moralności chrześcijańskiej. Przeto nie tyle młodzież jest winna, że jest taką jaka jest, lecz winni są kierownicy i wychowawcy – nauczyciele szkolni.”*<sup>482</sup>

Obawy te potęgowały wśród kół katolickich opozycyjnych wobec obozu rządzącego po 1926 r. nieskrywane jego dążenia do podporządkowania sobie środowiska nauczycielskiego, poddania wrogiej religii ideologii sanacji.<sup>483</sup> Często pedagogów związanych z

---

<sup>481</sup> Odezwa Episkopatu Polski w sprawie antyreligijnych wystąpień na zjeździe Związku Nauczycieli Szkół Powszechnych w Krakowie w lipcu 1930 r., PwK, nr 35/1930; S. Podoleński, Z życia organizacyjnego nauczycielstwa szkół powszechnych w Polsce, PP, t. 186/1930; List Pasternski kard. Kakowskiego z okazji 50-lecia kapłaństwa, WAW, nr 6/1936.

<sup>482</sup> S. Wesółowski, Szkoła i odrodzenie moralne, PK, nr 36/1926.

<sup>483</sup> W pismach pedagogicznych lansowano wzorzec osobowy nauczyciela uległego sanacji: *„jest cichym i niezawodnym sprzymierzeńcem każdego rządu, opartego o zdrowy rdzeń narodu, czerpiącego swą siłę z obrony jego interesów i potrzeb. Nauczyciel wraz z rządem naród wychowuje i buduje potęgę państwa, uczy młodzież kochać i szanować sterników nawy państwowej. Nie krytykuje, lecz komentuje zarządzenia władz pełen troski, aby nie zachwiać w wychowanku wiary w rozum, prawość i uczciwość zwierzchników.”* Także nauczyciel religii miał uczyć



piłsudczykami posądzali np. endecy czy chadecy o liberalizm w dziedzinie moralnej i nienawiść wobec Kościoła, związki z radykalizmem i masonerią, nie wspominając już o szerzeniu przez nich omawianej wyżej fatalnej wersji wychowania państwowego. Narastał niepokój przed rugowaniem religii oraz wychowania katolickiego ze szkoły publicznej, przed wzmocnieniem tendencji laicyzacyjnych.<sup>484</sup> Stąd przestroga z kręgu endeckiego /1930 r./: „*kto bowiem wyrzywa Boga z młodych dusz, kto w pomrokę tych dusz rzuca żagwie nienawiści społecznej, ten z łatwością rozpali pożar, który obejmie wszystko dookoła. Tlum bez religii, bez Boga, nauczony nienawidzić i w tej nienawiści widzieć program działania, staje się masą ślepą, żywiołem niszczącym jak ogień, który pali, ale nie tworzy.*”<sup>485</sup>

Prosanacyjni zachowawcy w tej sprawie formułowali krytykę bardziej oględnie, ale w miarę dekompozycji obozu rządzącego oraz słabnących w nim wpływów kół zachowawczych /druga połowa lat 30-tych/ zaczęła ona narastać. Zarzucano ludziom kierującym ZNP nienawiść do Kościoła i kleru, służenie partyjno-politycznym wpływom lewicy, której marzyła się szkoła laicka. Tymczasem ogromna większość narodu była odmiennego zdania.<sup>486</sup>

Do tego omawianym już zagrożeniem jawił się duży udział w szkole mieszanej nauczycieli Żydów, protestantów, czy wolnomyślicieli, bo przecież ustawodawstwo państwowe pozwalało uczyć w tych szkołach wszystkim, którzy posiadali odpowiednie kwalifikacje, bez względu na

„poszanowania władzy.” W. Topoliński, Nauczyciel i wychowanie państwowe, „Przegląd Pedagogiczny”, nr 10/1931.

<sup>484</sup> W. Z., P. minister oświaty o nauczycielstwie, GN, nr 176/1932; S. Cywiński, O hierarchię czynników wychowawczych, MN, nr 26/1931; Ofensywa radykalizmu i antyklerykalizmu, KP, nr 339/1933; M. K. /Marian Kiniorski/, Widmo etatyzacji wychowania, ibidem, nr 448/1936; Spraw. Sten. z posiedzenia Sejmu – 10 II 1934 r. /J. Kornecki/; J. Urban, Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego, PP, t. 187/1930; Masoneria w polskim szkolnictwie, ibidem, t. 212/1936; K. Krasowski, Episkopat katolicki..., s. 202-203; S. Wilk, Episkopat Kościoła katolickiego..., s. 294-297.

<sup>485</sup> W. Z., Głos mają rzesze nauczycielskie, GN, nr 323/1927; P. Kowalski, Wychowanie religijne w szkole polskiej, MN, nr 50/1930; S. Rymar, Wyjątkowa chwila, ibidem, nr 27/1937.

<sup>486</sup> Częściowy postęp, „Czas”, nr 336/1935; Po zjeździe ZNP, ibidem, nr 239/1938; Częściowy postęp, ibidem, nr 68/1939; X. W. Urmanowicz, ZNP a Kościół katolicki, „Słowo”, nr 29/1937. Agitacji tego ugrupowania nauczycielskiego wg polskich hierarchów „zawdzięczano” upadek zapisu o szkole wyznaniowej w projekcie konstytucji marcowej: S. Wilk, Episkopat Kościoła katolickiego..., s. 281; W. Mich, Kościół i religia katolicka..., w: Religia i Kościół rzymskokatolicki..., s. 92.

wyznanie. Tacy nauczyciele uczynili szkołę polską „wylęgarnią przyszłych ateuszów – radykałów, socjalistów i komunistów.”<sup>487</sup>

Wspomniana diagnoza prowadziła do wniosków dotyczących rozbudowania wpływów katolickiego nauczycielstwa. Kard. Kakowski zwracał przy tym uwagę /1936 r./, że warunkiem powyższego było przełamanie zwyczajowej dla polskiego katolicyzmu bierności wiernych. „Gdyby więc zdarzyło się, że nauczyciel wywierałby ujemny wpływ na niewinne duszyczki ich dzieci, rodzicem miałoby prawo i obowiązek wystąpić ze skargą do władz szkolnych i domagać się, aby zgorzenie czym prędzej usunięto. Bo w szkole polskiej ścierpieć się nie powinno tego, co by szkodę mogło przynieść dzieciom polskim, a więc i państwu polskiemu.”<sup>488</sup>

Kolejne zadanie to aktywizacja środowiska nauczycielskiego, bo jego większość stanowili katolicy, tyle że bierni i słabi. Dlatego dali się zdominować przez kolegów po fachu wrogich religii i Kościołowi. Pojawiały się w związku z tym w latach 30-tych sugestie, aby stworzyć silny katolicki związek nauczycieli, którzy winni odejść z antyreligijnego ZNP, a ten związek państwo powinno rozwiązać. Artykułowały to zazwyczaj /choć nie tylko/ środowiska katolickie opozycyjne wobec sanacji. Np. Ludwik Skoczylas uważał /1936 r./, że „stworzenie katolickiego związku polskiego nauczycielstwa powinno się stać hasłem dnia i jedną z najważniejszych trosk tak katolickiego społeczeństwa, jak i kościelnej hierarchii.” To charakterystyczna dla ówczesnego katolicyzmu tendencja do tworzenia odrębnych katolickich stowarzyszeń, separacja od niechętnego świata.<sup>489</sup>

Inni widzieli raczej potrzebę zorganizowania większości katolickich pedagogów w ramach ZNP, aby przy pomocy władz państwowych wpięrow usunąć jego antykatolickich liderów, co spowoduje osłabienie wrogości kleru i katolików wobec tej organizacji.<sup>490</sup> Trudno się dziwić,

<sup>487</sup> C. Lechicki, Z niwy szkolnej, PK, nr 10/1927; X. A. P., Walka o duszę polskiej młodzieży, GK, nr 9/1930; E. Kosibowicz, Państwo a szkoła, SM, nr 12/1932; Wymowa faktów, MD, nr 162/1936.

<sup>488</sup> List Pastorski kard. Kakowskiego z okazji 50-lecia kapłaństwa, WAW, nr 6/1936.

<sup>489</sup> P. Kowalski, Wychowanie religijne w szkole polskiej, MN, nr 50/1930; H. Weryński, O katolicką organizację nauczycielską, GK, nr 14/1930; A. Lorek, Nauczycielstwo katolickie w ZNP, ibidem, nr 31-32/1936; L. Skoczylas, Horoskopy poprawy, SM, nr 7-8/1936; Cat., Książd katolicki wiceministrem oświaty, „Słowo”, nr 139/1930. Podobny był pogląd środowiska młodych konserwatystów: J. Frankowski, Sprawa ZNP, BM, nr 1/1937.

<sup>490</sup> W. Z., Głos mają rzesze nauczycielskie, GN, nr 323/1927; M. Klepacz, Duchowieństwo wobec nowoczesnych..., s. 106; Spraw. Sten. z posiedzenia Sejmu –

że przy takim obrazie katolickości kadry nauczycielskiej pojawiły się głosy żądające specjalnych prerogatyw prawnych dla księży prefektów na terenie szkoły, usprawiedliwiane specjalnym statusem i znaczeniem wychowania religijnego.<sup>491</sup>

Nieliczne głosy /np. Jana Frankowskiego/ wskazywały, że zaciekle tropienie w szeregach nauczycieli tendencji antyklerykalnych, upatrywanie w nich z wzrastającą podejrzliwością wrogów religii i komunistów /widoczne zwłaszcza w działaniach Katolickiej Agencji Prasowej/, to działanie nierzadko opatrzone i fałszywe. Często powodowane było rywalizacją nauczycieli o prestiż i poważanie z klerem, zwłaszcza na terenie wiejskim, do czego jedni i drudzy dorabiali potem wzniosłą ideologię. Wreszcie bezwzględna krytyka nauczycieli wznosiła per saldo niechęć do Kościoła, jeśli księża nie potrafili krytycyzmu wobec własnych działań oddzielić od ateizmu i komunizmu. Napędzała tym samym zwolenników i tak wpływowym wśród pedagogów zwolennikom lewicy. Wreszcie konflikty wynikały również z dostrzegania przez nauczycieli niskiego poziomu intelektualnego duchowieństwa, widocznego przecież niekiedy w nauczaniu religii.<sup>492</sup>

Symptomatyczna była wroga reakcja KAP, wspomaganiej przez endeków. J. Frankowskiemu zarzucano, że śmie pouczać Kościół i duchowieństwo, a jego postawa prowadziła do rozkładu od wewnątrz katolickiej wspólnoty. Porównywano „Bunt Młodych” i samego autora do Georgi Dymitrowa i Kominternu, który chce przeniknąć do obozu katolickiego, aby go zniszczyć. To typowa wizja Kościoła jako oblężonej twierdzy.<sup>493</sup>

---

20 II 1937 r. /ks. J. Lubelski/. Przed pochopnym potępianiem ZNP przestrzegał wpływowi w sprawach wychowania bp S. Adamski, gdyż było tam wielu dobrych katolików, którzy raczej powinni się zaktywizować w obronie religii w ramach Związku.: J. Macała, Duszpasterstwo a narodowość wiernych. Kościół katolicki w diecezji katowickiej wobec mniejszości niemieckiej 1922-1939, Wrocław-Katowice 1999, s. 98.

<sup>491</sup> H. Weryński, Naokoło X. Prefekta, GK, nr 10/1930.

<sup>492</sup> J. Frankowski, Problem katolicyzmu w Polsce, BM, nr 16-17/1935; Idem, Sprawa ZNP, ibidem, nr 1/1937. Oskarżenia części nauczycieli o ateizm i komunizm pojawiały się np. wśród chadeków /R., Memento! Ostatnie ostrzeżenie, Pol., nr 10/1928/ oraz w związanym z obozem narodowym „Małym Dzienniku” /Civ., Kościół a szkoła, nr 72/1937/; S. Wilk, Episkopat Kościoła katolickiego..., s. 296-297; S. Kilian, Myśl edukacyjna..., s. 68-69.

<sup>493</sup> O „Buncie Młodych”, KP, nr 103/1936. J. Frankowski bronił się: Odpowiedź, BM, nr 9/1936. Wspierał go także Kazimierz Sołtysik, Kościół jest nasz, ibidem, nr 5/1936.

Występowały i inne głosy. Jan Kornecki z obozu narodowego widział, że wina złych relacji kleru z nauczycielami leżała po obu stronach. Stąd *„trzeba nauczycielom okazać trochę serca, a przede wszystkim traktować ich w życiu odpowiednio, jako przedstawicieli inteligencji polskiej na wsi, wciągając ich we współżycie towarzyskie będą księża wywierać wpływ dodatni ideowy i przeciwdziałać w ten sposób planowym wysiłkom pewnych sfer, które dążą do radykalizowania nauczycieli i rozpętania stałej walki między nimi a księżmi o duszę przyszlých pokoleń narodu.”*<sup>494</sup> Zachowawcy apelowali do ziemian, aby nawiązywali stosunki towarzyskie z nauczycielami szkół powszechnych, gdyż w ten sposób można uchronić ich przed radykalizmem.<sup>495</sup>

Potrzebę wzajemnego poszanowania, taktu i dyskusji między klerem a nauczycielami sygnalizowały także wyniki ankiety z 1930 r. w „Przeglądzie Katolickim”. Najbardziej pożądaną była harmonijna współpraca między szkołą a Kościołem, duchowieństwem a nauczycielami.<sup>496</sup> Często przywoływano potrzebę odpowiedniej formacji katolickich nauczycieli w szkołach wyższych, o czym już była mowa. Wreszcie publicysta poznańskiego „Przewodnika Katolickiego” apelował /1932 r./ do świadomości przyszlých pedagogów, którzy wybierając zawód nauczyciela, powinni wiedzieć, że przyjdzie im pracować w szkołach narodu katolickiego. Kto zatem się z tym nie zgadza nie powinien być pedagogiem. Przecież szkoła nie jest dla nauczyciela, a nauczyciel dla szkoły.<sup>497</sup>

#### **4.12. Znaczenie organizacji młodzieżowych w wychowaniu.**

Ważną, acz przez wielu niedocenianą, rolę w wychowaniu młodej generacji odgrywały różnego typu organizacje społeczne, w tym młodzieżowe. Dla Z. Wasilewskiego /1932 r./ młodzież formowała tam swoje charaktery oraz cechy społeczne, współpracując tak z rówieśnikami, jak ludźmi starszego pokolenia, którzy zresztą najczęściej odgrywali rolę kierowników i przywódców. Generalnie endecja nisko oceniała zdolności organizacyjne części młodzieży, a przecież praca kolegalna i zespołowa była podstawą wychowania obywatelskiego. Z

<sup>494</sup> J. Kornecki, Wspomnienia i szkice. Moje życie i moja wieś rodzinna 1884-1944, BO, Rkps, sygn. 13174/II, s. 335-337.

<sup>495</sup> W. Mich, Kościół i religia katolicka..., w: Religia i Kościół rzymskokatolicki..., s. 92.

<sup>496</sup> Duchowieństwo a nauczycielstwo, PK, nr 10/1930; 11/1930; J. Czarnecki, Duchowieństwo a nauczycielstwo w świetle ankiety, ibidem, nr 25/1930.

<sup>497</sup> f. f., O imię Jezus w szkole, PwK, nr 5/1932.

pewnością wiele spustoszenia poczynił tutaj okres zaborów, krępujący wszelką aktywność społeczną oraz organizacyjną Polaków.<sup>498</sup>

Dla Kościoła najważniejszy był rozkwit katolickich stowarzyszeń młodzieży, także w ramach Akcji Katolickiej, które powinny przygotowywać młode pokolenie do życia chrześcijańskiego i narodowego. Mogą one oddziaływać w tym kierunku na środowiska, w których funkcjonowały. Przywiązywano wielką wagę do działalności organizacji religijnych w szkołach, w tym wyższych. Szereg wypowiedzi z kręgu kościelnego /nie tylko zresztą z niego/ traktowało organizacje, które nie deklarowały się jako katolickie przynajmniej z podejrzliwością, często nadużywając określenia ich jako radykalne, bolszewickie czy antykatolickie. Równocześnie dosyć tolerancyjnie spoglądano na stowarzyszenia, które choć posługiwały się katolickim szyldem, to w swych programach czy działaniach miały do niego niekiedy dosyć dowolny stosunek.<sup>499</sup>

Chadecja zwracała uwagę /1925 r./, że rozwój tych organizacji był zależny przede wszystkim od samej młodzieży katolickiej, choć nie bez znaczenia był także odpowiedni format kierowników ze starszej generacji. Winni oni nie tylko pobudzać młodzieży do pracy nad sobą, ale też do aktywności na zewnątrz w duchu katolickim, co w sumie formowało prawdziwego katolika, tak słabo obecnego w polskim życiu. Najlepiej na grono liderów nadawali się duchowni oraz nauczyciele, zawodowo przygotowani do kierowania młodzieżą. Niestety wielu z nich nie widziało oraz nie rozumiało takiej potrzeby.<sup>500</sup>

Stąd trafna konstatacja liderów „starej” endecji, że w licznych stowarzyszeniach, w tym młodzieżowych, istotą ich działalności jest heroiczna praca jednego lub kilku ludzi, przy bierności pozostałych, nieskorych do aktywności i wzięcia na siebie odpowiedzialności. Zwracali oni uwagę na zjawisko, szczególnie zresztą widoczne w ich obozie, mianowicie upolitycznienia organizacji młodzieżowych, które demoralizowały młodzież wtłaczaniem w słabo wyrobione głowy politycznych schematów. Ich zdaniem zadaniem tych organizacji winno być raczej formowanie charakterów, a nie posłuszeństwo poglądom oraz myśli politycznej starszych. Starsza generacja miała obowiązek

---

<sup>498</sup> Z. Wasilewski, Braki kultury społecznej, KP, nr 432/1932.

<sup>499</sup> List Pasterski Ks. Metropolity Sapiehy, „Czas”, nr 49/1933; J. Majka, Katolickie organizacje młodzieżowe, w: Historia katolicyzmu społecznego w Polsce..., s. 339-364; S. Wilk, Episkopat Kościoła katolickiego..., s. 287-291.

<sup>500</sup> W. Z., Zorganizowana młodzież katolicka, GN, nr 263/1925.

oddziaływać na młodych, ale bez nadmiernej politycznej gorliwości. Jeśli tego wychowawcy nie potrafią, to nie mogą się zajmować kształtowaniem młodego pokolenia. Każde działanie wśród młodzieży wyłącznie z pobudek politycznych czy partyjnych spowoduje negatywne konsekwencje w przyszłości.<sup>501</sup>

Endecy z radością oceniali, że zmiany w zasięgu oraz dynamice działania wniosło w organizacje młodzieżowe, w tym katolickie, dopiero pokolenie ukształtowane w II RP, znacznie bardziej religijne oraz narodowe. Na czoło tego ruchu wysuwało się wielu młodych liderów – sprawnych, energicznych, godnych, pełnych zapału oraz gotowości do ofiar. Często byli oni związani z obozem narodowym. Zdając sobie sprawę z realiów, nie domagano się pełnej symbiozy katolickiego ruchu młodzieżowego z obozem narodowym. Ks. J. Prądyński sądził /1935 r./, iż wystarczy sympatia liderów oraz konieczność współpracy młodzieży narodowej i katolickiej w realizacji tych samych celów, przywiązanie do Kościoła oraz narodu.<sup>502</sup> Jednak ks. J. Piwowarczyk przestrzegał /1936 r./, że szereg organizacji młodzieżowych, zwłaszcza nacjonalistycznych, opierało się na bezmyślnym posłuszeństwie, rodzącym brutalność i zdziczenie, charakterystycznymi dla struktur państw totalnych.<sup>503</sup>

Zaś dla zachowawców /1934 r./ stowarzyszenia młodzieży mogły odegrać ważką rolę w hołubionej przez nich koncepcji wychowania państwowego, ale przedtem należało je odpolitycznić, co dotyczyło głównie wpływów endeckich oraz lewicowej części organizacji sanacyjnych, które łamały zasady etyki katolickiej. Zdrowy ruch młodzieżowy winien stać na gruncie etyki katolickiej, przykładem czego były organizacje młodzieży zachowawczej np. „Myśl Mocarstwowa”.<sup>504</sup>

#### 4.13. Obraz młodej generacji.

<sup>501</sup> S. Grabski, Z zagadnień polityki..., s. 61-62; Z. Wasilewski, Braki kultury społecznej, KP, nr 432/1932.

<sup>502</sup> X jp /Józef Prądyński/, Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej, KP, nr 526/1931; Idem, Dziedzice jutra, ibidem, nr 529/1935.

<sup>503</sup> J. P. /Jan Piwowarczyk/, Walka z kolektywizacją człowieka, GN, nr 207/1936.

<sup>504</sup> Wychowanie państwowe, „Czas”, nr 78/1934; Rezolucja Rady Naczelnej Zjednoczenia Zachowawczych Organizacji Politycznych, „Słowo”, nr 145/1934; K. Pruszyński, „Bunt Młodych” – mocarstwowy konserwatyzm, BM, nr 43/1933; R. Tomczyk, Akademicka Myśl Mocarstwowa przed „Buntem Młodych”, „Przegląd Zachodniopomorski”, nr 4/1997, s. 78, 84-85.

Te wymienione wyżej czynniki winny się przyczynić wspólnie do prawidłowej formacji religijnej oraz ideowej młodego pokolenia, które swe życie dorosłe zaczynało już w niepodległym państwie, co siłą rzeczy musiało rzutować na skalę wartości.<sup>505</sup>

Realia zderzały się tutaj z marzeniami starszego pokolenia, co jasno w pierwszych latach niepodległości deklarowała endecja.<sup>506</sup> Nadzieje starszej generacji, która dała Polsce niepodległość artykułował parę lat później /1928 r./ ks. Nikodem Cieszyński: *„Od tej młodzieży naszej wygląda się cudownej przemiany w narodzie i co chwilę gromkie lecą zapewnienia, że młodzież nasza postawi naród na nogi. Wyżej sięgają nadzieje! Mówi się, że kiedy starsze pokolenia pomogły Polsce do zdobycia wolności, młodsze wprowadzą ją na szczyty mocarstwowej potęgi. Podobnie i koła wyraźnie katolickie pokładają w młodzieży swoje zaufanie, żyjące myślą o odrodzeniu społeczeństwa polskiego w duchu katolickim.”*<sup>507</sup>

Także S. Grabski oczekiwał /1929 r./, że młoda generacja stworzy poprzez swą katolicką duchowość potęgę narodu, ludzi silnych, zdecydowanych, aktywnych, a nie słabych, wahających się, skłonnych do fałszywego kompromisu, typowych dla pokolenia uformowanego w okresie zaborów.<sup>508</sup> Również środowisko katolicko-ludowe dostrzegało /1927 r./ konieczność odpowiedniej katolickiej formacji młodej generacji, bo wówczas może ono czynnie walczyć ze złem, tyle, że ta walka winna służyć dobrej sprawie, a nie np. politycznym machinacjom.<sup>509</sup>

<sup>505</sup> „Verbum” /1934-1939/..., t. 2, s. 149-150; R. Wapiński, Pokolenia Drugiej Rzeczypospolitej..., s. 279-280.

<sup>506</sup> Publicysta „Kurieria Poznańskiego” /Obowiązki nasze wobec młodzieży akademickiej, nr 42/1921/ pisał: *„Dotąd właściwie wiadomo tylko, iż mamy rozliczne życzenia, żądania i pretensje do młodego pokolenia. Chcemy, aby się ono uczyło, aby wyrabiało w sobie cnoty obywatelskie, aby pielęgnowało ducha miłości ojczyzny i przywiązania państwowego, im więcej mamy powodu do skarg na pokolenie współczesne obywateli, które zdemoralizowane niewolą, zmęczone wojną, tak mało okazuje zdolności państwowotwórczych, tym większe nadzieje pokładamy na tych młodych zastępach, które dziś przygotowują się do wstąpienia w życie publiczne. Ale czyż można wątpić o tym, że nadzieje nasze spełnią się tylko wówczas, jeżeli dzisiaj tej młodzieży podamy rękę, jeżeli okażemy jej dbałość i troskę serdeczną. /.../ W interesie całej przyszłości naszej potrzebne jest działanie celowe, zorganizowane, owiane duchem przyjaźni serdecznej dla młodych naszych współobywateli.”*

<sup>507</sup> N. Cieszyński, Roczniki Katolickie na Rok Pański 1928, Poznań 1929, s. 406-407.

<sup>508</sup> S. Grabski, Państwo narodowe..., s. 116-118.

<sup>509</sup> M. Es., Sprawie służ, LK, nr 46/1927.

Dla chadecji w początkach lat 30-tych odpowiednia formacja katolicka młodego pokolenia miała doprowadzić do stworzenia nowego ładu, nowego świata, gdyż poza wiecznymi wartościami niewiele w Polsce pozostało do konserwowania. Młodzież trzeba porwać nowymi i wielkimi ideami, a te kreśli nauka społeczna Kościoła w wydaniu Piusa XI. Wszelako nie może to oznaczać tworzenia tego ładu na drodze rewolucyjnej.<sup>510</sup> Współgrało to z widocznymi w latach 30-tych w prawie wszystkich nurtach myśli politycznej tendencjami do formowania „nowego człowieka”, lepszego, moralniejszego i bardziej uspołecznionego. Pytanie tylko, jak daleko w imię tych szczytnych haseł zamierzano ingerować w życie jednostki.<sup>511</sup> Wydaje się, że wpływ katolicyzmu dosyć mocno ograniczał w pewnych środowiskach zakres tej ingerencji, choć przykład ONR dowodził, że tak być nie musiało.

Dla S. Piaseckiego /1935 r./ sprawa wieku to nie tylko odwieczny konflikt pokoleń, lecz także różnice typów psychicznych: *„Starzy potrafią się zachłystywać tym, że państwo w ogóle jest, że polska flaga wisi na maszcie, że mamy swoją walutę, która nie spada, że zawieramy traktaty, sojusze i porozumienia. Idealem ich jest stabilizacja. Młodzi, przeciwnie, chcą burzyć i przebudowywać, nie boją się ryzyka, które by mogło nawet chwilowo narazić na szwank interesy państwa, bo cóż warte jest państwo niesprawiedliwości społecznej i gospodarczego wyzysku? Tamci chcą urządzać państwo – ci przede wszystkim chcą urządzać społeczeństwo. Tamci zdołali się już pokłócić o to, jak urządzać państwo, ci jeszcze nie zdążyli się jeszcze poróżnić serio na temat urządzenia społeczeństwa. Nie sposób nie dostrzec w Polsce zjawiska solidarności młodego pokolenia. Nie jest to solidarność poglądów oczywiście, ale solidarność metody myślenia, solidarność hierarchii tematów, solidarność reakcji uczuciowych.”*<sup>512</sup> Na różnice niewątpliwie wpływał kryzys wartości, destrukcja dotychczasowego ładu społecznego oraz politycznego, narastająca presja ideologii autorytarnych i totalitarnych.

Warto też wspomnieć o porażającej dla młodych wizji polskiej biedy oraz braku perspektyw, drastycznie widoczną szczególnie w dobie wielkiej depresji ekonomicznej, co nakładało się na typową dla nich

<sup>510</sup> W. Z., Młodzież katolicka wobec dzisiejszego kryzysu, GN, nr 307/1931; Młodzi mają głos, Pol., nr 3063/1933; A. Ordęga, Główne cele polityki szkolnej obozu majowego, „Odnova”, nr 11/1936.

<sup>511</sup> K. Kawalec, Spadkobiercy niepokornych..., s. 203.

<sup>512</sup> S. Piasecki, Cenzus wieku, PM, nr 26/1935.



niecierpliwość, bezkompromisowość oraz szukanie prostych rozwiązań, rodzących często radykalizm. Puentował to Kazimierz Wyka /1935 r./: „*my byśmy to wszystko lepiej zrobili i tylko zaczekajcie na nas, a zobaczycie.*” Zdecydowanie więcej młodzieży pozostawało w kręgu oddziaływania opozycji antysanacyjnej, choćby dlatego, że za własne niepowodzenia w życiu oraz brak szans na przyszłość winili rządzący obóz, który zresztą nie miał dla niej poważnej oferty ideowej oraz organizacyjnej.<sup>513</sup>

Zasadniczą różnicę ideową i psychiczną między starym i młodym pokoleniem Polaków akcentowali szczególnie z jednej strony młodzi nacjonałiści i narodowi radykałowie, z drugiej młodzi konserwatyści. Ci pierwsi deklarowali się jako ludzie bezkompromisowi i fanatyczni, walczący w zwartym szyku, karnie i posłusznie z wrogami religii i narodu. Tym różnili się od starszych nacjonalistów, którzy pragnęli wykorzystać wysiłek i idealizm młodzieży dla własnych, ciasnych i egoistycznych politycznych celów.<sup>514</sup> Także neokonserwatyści występowali ostro przeciw zmurszałym ideologiom narzucanym młodym przez starych polityków, aby ich cynicznie wykorzystać. Stąd bunt młodych.<sup>515</sup> Równocześnie R. Rybarski przestrzegał /1934 r./ przed sztucznym i skłócającym naród podziałem na starych i młodych, bo naród to ciągłość pokoleń, ciągłość pracy i idei.<sup>516</sup>

W kołach związanych z Kościołem dostrzegano /1926 r./, że od wartości moralnej, charakteru, postawy duchowej oraz wyrobienia życiowego młodego pokolenia zależy wiele. Pisano, iż „*poziom moralny i kulturalny narodu wznosi się lub opada, zależnie od stopnia pracy wychowawczej wkładanej w nowe pokolenia.*”<sup>517</sup> Wymagało to wysiłku i

<sup>513</sup> Z. Stahl, Strzały w próżnię, MN, nr 7/1930; S. Rudnicki, Obóz Narodowo-Radykalny..., s. 176-178; „Verbum” /1934-1939/..., t. 2, s. 153-154. R. Wapiński zwraca uwagę, że była to generacja niepamiętająca okresu niewoli, traktująca niepodległe państwo jako coś oczywistego: Świadomość polityczna..., s. 33-35, 154-155.

<sup>514</sup> W. Wasiutyński, Najmłodsze pokolenie przez pryzmat „Myśli nowoczesnego Polaka”, MN, nr 40/1931; M. Howorka, Walka o Wielką Polskę..., s. 35-36, 48-49; J. Drobnik, W ogniu przemian..., s. 85-88; B. Piasecki, Duch czasów nowych..., s. 6-8; Z. Stahl, Idea i walka, Lwów 1938, s. 16-19, 73-74

<sup>515</sup> J. Ż., Oko w oko z rzeczywistością, „Dzień Akademicki”, nr 14/1931; R. Piłsudski, Bunt młodych, ibidem, nr 17/1931.

<sup>516</sup> R. Rybarski, Sztuczne przedziały, MN, nr 54/1934; Starzy i młodzi, GW, nr 2/1935.

<sup>517</sup> Z. Pilch, Zadania Kościoła w dobie obecnej, PP, t. 171/1926; List pasterski kardynała Kakowskiego..., s. 6-7.

pracy wychowawczej całego narodu, celowo zorganizowanej oraz koordynowanej.

Pewnie realia zawiodły nadzieje niektórych, bo trwała krytyka młodego pokolenia ze strony starszej generacji. Co prawda w latach 30-tych takie głosy słabły, ale nigdy nie zanikły. Widziano, że nowa generacja w swej części została przeżarta negatywnymi konsekwencjami I wojny światowej oraz walk o niepodległość, tam utraciła wiarę i moralność. Zdarzały się głosy zasadniczo odmienne /np. Z. Wasilewski 1932 r./, że wojna uczy heroizmu, bohaterstwa, pogardy dla śmierci, co jest lepsze od rewolucyjnej mentalności bojówek, typowej dla sanacji.<sup>518</sup>

W innej wypowiedzi endeckiej z 1932 r. zwracano uwagę, że kondycja młodzieży była coraz gorsza, bo to efekt apatii, bierności i braku nadziei, związanych z wielkim kryzysem ekonomicznym. Wina leżała też po stronie starszych, którzy grzeszyli egoizmem, obojętniejąc stopniowo na drastyczne przejawy demoralizacji. Starsze pokolenie zatem dawało zły przykład postawy moralnej.<sup>519</sup>

Również konserwatyści dostrzegali /1933 r./ głęboko demoralizujące dla młodzieży konsekwencje wielkiej depresji ekonomicznej, bo nędza wypaczała życie rodzinne. U jednych rosły tendencje do używania życia, inni zamykali się w sobie i własnej bierności. Na tym tle słabły uczucia religijne i patriotyczne. Ale ten sam publicysta /J. Winiewicz/ już w parę miesięcy później twierdził, że obecna młodzież jest przepelniona idealizmem i poczuciem sprawiedliwości społecznej, chęcią pomocy innym i ofiarnej pracy dla nich. Młodzi szukali jednak na tej drodze własnego szlaku, gdyż wszystkie drogi stworzone przez starszą generację uważała za złe. Stąd silne nastroje opozycyjne.<sup>520</sup> Także Tomasz Łubieński widział /1936 r./ chęć młodzieży wyjścia z bierności, co rodziło dobre i złe konsekwencje. Dlatego tak ważne było ujęcie wychowania młodzieży w określone ramy i skierowanie jej energii ku celom pożytecznym dla kraju. Jeśli się tego nie zrobi, to wzrośnie wśród niej sympatia dla komunizmu i dążeń wywrotowych.<sup>521</sup>

Rosła obawa wielu środowisk katolickich przed wpływem „importowanej” w latach 30-tych pogańskiej ideologii totalitarnej na polską młodzież, która dołączyła do demoralizujących już wcześniej

---

<sup>518</sup> Z Wasilewski, *Idea godności osobistej*, MN, nr 52/1930.

<sup>519</sup> *Młodzież szkolna*, KP, nr 286/1932.

<sup>520</sup> J. W. /Józef Winiewicz/, *Dzieci, rodzice i szkoła*, DP, nr 190/1933; *Idem, Rekolekcje zdeprawowanego świata*, ibidem, nr 75/1934.

<sup>521</sup> T. Łubieński, *Przewrót ustroju...*, s. 22-23.

hasel liberalizmu i socjalizmu. Lepiej stworzyć polską oryginalną drogę ideową opartą na katolicyzmie, a unikać skrajności komunizmu i nacjonalizmu.<sup>522</sup>

Ze szczególnym zaniepokojeniem odbierano wzrost sympatii socjalistycznych, a zwłaszcza komunistycznych wśród młodego pokolenia, z pewnym podziwem patrzono na pracę formacyjną tych wrogich katolicyzmowi środowisk, czy nawet widziano w niej pewien wzór do naśladowania. W wielu wypowiedziach z kręgu katolickiego mistyfikowano zresztą to niebezpieczeństwo, traktując zjawiska niewiele mające wspólnego z radykalną lewicą, ale niezgodne z własnym widzeniem katolicyzmu, jako przejaw pogańskiego bolszewizmu, stanowiącego śmiertelne zagrożenie dla wiary. Tym sposobem pogłębiano syndrom obłożonej twierdzy, dychotomiczną wizję świata.<sup>523</sup>

Z obawą, choć mniejszą, środowiska katolickie obserwowały w połowie lat 30-tych wzrost popularności ruchu młodowiejskiego /głównie „Siew” i „Wici”/, epatującego radykalizmem społecznym oraz politycznym. Największe zastrzeżenia zachowawczych kół katolickich budził program wychowania tzw. „nowego chłopca”, który traktował katolicyzm jako wroga, silnie akcentując hasła antyklerykalne. Musiało to zatem ich zdaniem wieść do wychowania bezbożnego i antyreligijnego, z porażającą tezą, że chrześcijaństwo było dobre, tylko Kościół je spaczył.<sup>524</sup>

Tej młodzieży wiejskiej bronił J. Piwowarczyk /1937 r./, gdyż jej ferment ideowy wynikał częściowo z chęci poznania świata oraz uczenia

<sup>522</sup> O ducha chrześcijańskiego w Polsce. List..., PK, nr 8/1934; H. I. Łubieński, Autarkia ideowa, „Czas”, nr 119/1934; Kryzys wychowania, ibidem, nr 45/1937; J. Bobrzyński, O królową Jadwigę, NP, t. XLIII/1935.

<sup>523</sup> A. –Ski, Przelana krew nie rodzi szczęścia, „Prawda”, nr 215/1928; Bialski, Do starszego społeczeństwa, „Przyszłość”, nr 12/1930; R. Rybarski, Sztuczne przedziały, MN, nr 54/1934; E. Kosibowicz, Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego, PP, t. 216/1937.

<sup>524</sup> W. Z., Młodzież wiejska wobec katolicyzmu, GN, nr 28/1936; E. Kosibowicz, Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego, PP, t. 216/1937. Dla konserwatystów szczególnie groźne było łączenie hasel antychrześcijańskich i antykościelnych z nienawiścią klasową wobec ziemiaństwa oraz brakiem poszanowania dla praw własności: Farbowane lisy, „Czas”, nr 169/1937; Konsolidacja w imię nienawiści, ibidem, nr 58/1939; R. Wapiński, Pokolenia Drugiej Rzeczypospolitej..., s. 308, 310-311; S. Wilk, Episkopat Kościoła katolickiego..., s. 311-312. Za zbyt uproszczony uważa A. Kołodziejczyk pogląd o wrogości „Wici” i „Siewu” wobec Kościoła i religii, przekonuje też, iż to nie zawsze ruch młodowiejski był stroną atakującą, op. cit., s. 388-406, 423-437, 439-453, 463-472.

się, ale również z frustracji z braku perspektyw i biedy. Stąd pragnienie wyeliminowania pośredników i wpływów odgórnych, w tym kleru, z życia wsi, gdyż chciały one ją wykorzystać dla własnych celów. Ponieważ w praktyce było to trudne, stąd młoda wieś ulegała wpływom z katolickiego punktu widzenia podejrzanym, kwestionując tradycyjne wartości i autorytety. Wynikała z tego konieczność usilnej pracy oświatowej ze strony katolików, ale też rozwiązania palących problemów społeczno-gospodarczych wsi.<sup>525</sup>

W oczach starszej generacji młodzież w latach 30-tych szukała prostych i jasnych podstaw własnego życia, a równocześnie duchowych i wielkich. Te same dążenia pchały jednych ku katolicyzmowi, innych ku integralnemu nacjonalizmowi, kolejnych ku bolszewizmowi, aby otrząsnąć się z obłudy współczesnego życia i znaleźć nowy duchowy fundament. Efektem bywał nierzadko eklektyzm ideowy – trochę demokracji, trochę totalizmu, nieco kapitalizmu, nieco socjalizmu itd. Tymczasem starsze pokolenie katolików nie miało programu zdolnego porwać młodzież.<sup>526</sup> Stąd konstatacja ks. J. Prądyńskiego /1935 r./, że młodzież w procesie wychowania najbardziej potrzebuje stałych zasad moralnych, a umacniają je głównie rodzina i Kościół, które sanacja próbuje odsunąć od wpływu na wychowanie.<sup>527</sup>

Na tym tle duże zaniepokojenie budził wspomniany już tutaj nieraz radykalizm młodzieży, szczególnie inklinacje ku skrajnemu nacjonalizmowi i bolszewizmowi, zwłaszcza na tle deklarowanego przez jej większość katolicyzmu. W zasadzie tylko środowisko młodych konserwatystów było od tego wolne.<sup>528</sup>

Dla ks. J. Piwowarczyka u źródeł radykalizmu leżała /1936 r./ z jednej strony chęć przestraszenia starszych, ale też i ich nieuczciwość wobec młodych, cynicznie wykorzystywanych w grach politycznych. Wierzył

<sup>525</sup> J. Piwowarczyk, *Kultura wsi*, w: *Kultura i cywilizacja...*, s. 312-313. Na tle innych głosów kleru trudno uznać wypowiedzi ks. Jana Piwowarczyka za szczególnie niechętnie „Wici”, jak suponuje A. Kołodziejczyk /op. cit., s. 451/. Warto zwrócić uwagę na sporą ewolucję poglądów środowiska związanego z chadecją, bo jeszcze w 1931 r. konstatowano tam, że *„młodzież ludowa daleka jest od radykalizmu społecznego i od skrajności klasowych, co umożliwi współpracę w jej szeregach wszystkich trzech stronnictw ludowych.”* /ver., *Walki wśród młodzieży*, GN, nr 58/1931/. Pewnie można dostrzec tutaj refleksy współpracy politycznej PSL „Piast” z chadecją.

<sup>526</sup> W. Z., *Młodzież katolicka wobec dzisiejszego kryzysu*, GN, nr 307/1931; *Młodzi mają głos*, Pol., nr 3063/1933; A. Piasecki, *Zagadnienie młodzieżowe*, „Słowo”, nr 205/1937.

<sup>527</sup> J. Prądyński, *Dziedzice jutra*, KP, nr 529/1935.

<sup>528</sup> R. Wapiński, *Pokolenia Drugiej Rzeczypospolitej...*, s. 305.

on w jego szczerość, a oburzonym starszym przypominał, że kiedyś i oni wyznawali radykalne poglądy, np. S. Grabski był socjalistą. Od młodzieży trudno wymagać, aby patrzyła na ten świat tak, jak starsza generacja. To prawda, że radykalizm młodych przekraczał nieraz akceptowalne granice rozsądku i dobra państwa, ale żeby go ograniczyć trzeba się do nich zbliżyć, wyjaśnić im to, a nie tylko potępiać. W odpowiedzi bowiem na potępienie ekstremizm zazwyczaj ulega pogłębieniu.<sup>529</sup>

W innej wypowiedzi z chadeckiego kręgu /1934 r./ podnoszono, że źródłem radykalizmu był kryzys wartości i form życia w Europie, który w Polsce dodatkowo zaostrzała nędza i bieda. To budziło odrazę młodych do starych idei i form ustrojowych. Stąd radykalizm często objawiał się czerpaniem wzorców z nazizmu i bolszewizmu.<sup>530</sup>

Także konserwatyści dostrzegali w połowie lat 30-tych, że radykalizm młodzieży był cechą każdego młodego pokolenia w ogóle, bowiem chce ono ulepszyć albo zburzyć stary świat. Tym samym radykalizm zależny od wieku i temperamentu słabł w miarę upływu lat, a narastała zachowawczość. Oni także dostrzegali w nim winę starszych, obciążonych balastem zaborów, którzy nie zbudowali takiej Polski, o jakiej młodzi marzyli. Bieda, nędza, brak perspektyw oraz reform napędzały szukanie prostych wizji uzdrowienia świata w faszyzmie i bolszewizmie. Wreszcie zachowawcy przypominali również częste instrumentalne wykorzystywanie młodych przez starych w celach politycznych, co rodziło nastroje buntu. Stąd znowu, jak dla Piwowarczyka, kluczowym dla zahamowania narastania frustracji oraz radykalizmu wśród młodej generacji była konieczność zrozumienia problemów młodych przez starszych, danie im idei, perspektyw, pracy itd.<sup>531</sup>

Dla J. Drobnika, przedstawiciela tej młodej generacji, radykalizm wynikał /1934 r./ z naturalnej psychiki ludzi młodych, dążących do maksymalizmu, w czym nie ograniczały ich żadne przeszkody, gdyż nie potrzebowali na razie realizować swych marzeń. Cała sztuka polegała właśnie na uświadomieniu im przez starszych, że to proces trudny i żmudny, pełen niebezpieczeństw. Należało wśród młodych formować

<sup>529</sup> J. P. /Jan Piwowarczyk/, Jeszcze raz radykalizm młodzieży, GN, nr 240/1936.

<sup>530</sup> W. Z., Obóz w Berezie Kartuskiej i radykalizm młodych, GN, nr 186/1934.

<sup>531</sup> Polityka młodzieżowa, „Czas”, nr 144/1934; Miejsce dla młodych, ibidem, nr 79/1936; W. Charkiewicz, Młodzież, „Słowo”, nr 142/1936; W. Krasowski, Heroldowie komunizmu, ibidem, nr 291/1934.

umiejętności właściwego oceniania realiów oraz kompromisu, ale maksymalizm był niezbędny, bo wytyczał cel główny, do którego wiodły kolejne szczeble. Ta proza życia pozwalała zweryfikować radykalizm, lecz człowiek nie potrafił żyć bez wielkich celów. Współgrała z tym opinia ks. J. Prądzyńskiego /1932 r./, że z radykałów wyrastają często porządni ludzie.<sup>532</sup>

Wymienione wyżej oceny prowadziły do prostych wniosków. Młodzież do prawidłowego wychowania potrzebowała przykładów świętego i godnego życia, albowiem najłatwiej uczy się przez naśladownictwo. Tymczasem takich przykładów próżno w Polsce szukać.<sup>533</sup>

Jeśli starsi narzekali na młodzież, na jej gwałtowność, buntowniczość, demoralizację, zmaterializowanie, to w pierw winni uderzyć się we własne piersi. Nie dają tej młodzieży ani przykładu, ani porywających idei, tylko potępiają i narzekają, bo tak najłatwiej. Przecież wśród młodzieży wiele przykładów cnót religijnych, moralnych, narodowych dowodziło, że może być lepiej niż jest. Dlatego zamiast młodych potępiać, lepiej rewidować swoje postępowanie względem nich. Młodzieży nie wolno zostawiać własnemu losowi, gdyż zawsze potrzebuje ona pomocy starszych. Młoda generacja nie była zła, ile raczej trudniejsza do wychowania, bardziej samodzielna, realistyczna, pełna pośpiechu i krytyczna wobec wszelkich autorytetów. Stąd należało wydobyć z niej wspomniane wyżej dobre pierwiastki, zbliżyć się do niej, okazać zaufanie. Tego brakuje rodzicom i wychowawcom, niedostrzegającym radykalnych zmian, które zaszły w psychice powojennego pokolenia.<sup>534</sup>

Z tym większym podziwem patrzono wśród części „starych” endeków na to, że choć młodzież współczesna została wychowana w atmosferze rozluźnionych więzów tradycyjnej moralności, atakowanej przez wpływy socjalistyczne, liberalne i żydowskie, to wróciła do katolicyzmu, do chęci twardej i bezkompromisowej walki o ideał Polski katolickiej i narodowej. Zerwała z demoralizującym duchem rewolucji

---

<sup>532</sup> Przemówienie ks. Józefa Prądzyńskiego na inaugurację Młodzieży Wszechpolskiej, KP, nr 544/1932; J. Drobnik, W ogniu przemian..., s. 87.

<sup>533</sup> S. Weiner, O poziom etyczny szkoły polskiej, „Czas”, nr 59/1923; M. Es., Sprawie służ, LK, nr 46/1927; O wychowaniu religijnym, PwK, nr 7/1939.

<sup>534</sup> F. B., Starsze i młodsze społeczeństwo, GN, nr 237/1927; S. Podoleński, Psychika dzisiejszej młodzieży, PP, t. 185/1930.

francuskiej, z ideami indywidualizmu i materializmu.<sup>535</sup> W tym dziele zdaniem ks. J. Prądyńskiego /1935 r./ winna mieć pełne poparcie całego katolickiego społeczeństwa, bo utożsamiała siłę i wielkość narodu z jego katolicyzmem. Więcej – religia dawała jej moc do ofiarnej pracy i poświęcenia. To wszystko musiało przekonać wątpiących, że Kościół może ufać młodym nacjonalistom.<sup>536</sup>

Wątpliwości wyrażał choćby S. Grabski, dla którego siła duchowa narodu opierała się na wysokim poziomie życia religijno-moralnego jednostek, a nie na sile fizycznej, na egoizmie, gwałcie, pogańskim kulcie narodu itd., choćby nadano im katolicki kolor.<sup>537</sup>

Dla przeciwników nacjonalizmu endeckiego młode pokolenie związane z obozem narodowym lub jego secesjonistami reprezentowało raczej katolicyzm powierzchowny, o czym już pisałem wcześniej. Dominowało w nim instrumentalne traktowanie religii w celach narodowych, czyli politycznych. Do tego jego buntowniczość, bezwzględność oraz ostentacyjne odcinanie się od starej generacji owocowało destrukcją autorytetów, pogardą dla nich, tymczasem były one niezbędne dla kształtowania właściwej formacji ideowej oraz samodzielności. Nie można zbudować czegokolwiek, kwestionując całkowicie dorobek poprzedników. Stąd narastające sympatie dla skrajnego nacjonalizmu w wersji faszystowskiej, zauważalne zdżiczenie i brutalność. Wielu z młodych wierzyło, że przemoc służyła realizacji wielkich ideałów i była zdolna wykorzeńić zło. Dla chadecji niemało winy w takiej postawie młodzieży miała niemoralna i ateistyczna walka sanacji z ideą narodową oraz katolicyzmem, też brutalna, co powodowało zresztą wzrost radykalizmu. Zatem nie wystarczy zwalać odpowiedzialność za zachowanie młodzieży tylko na jej endeckich przywódców, lecz uderzyć się we własne piersi. Trzeba młodzieży przyjść z pomocą, gdyż spora jej część była zdemoralizowana tylko powierzchownie, a bez przywrócenia wiary w trwałość etycznych zasad

---

<sup>535</sup> O zdrowie moralne, KP, nr 195/1929; Pochód nowej Polski, ibidem, nr 550/1929; S. Pieńkowski, Sinice duchowe, MN, nr 29/1931; M. Piszczkowski, O trzech Boyach i jednym Żeleńskim, ibidem, nr 1/1932.

<sup>536</sup> J. Prądyński, Promienna droga, KP, nr 495/1935; Idem, wielka przemiana, ibidem, nr 113/1936; J. Teodorowicz, Kuszenie Chrystusa. Wielkopostne konferencje radiowe, Kraków 1938, s. 40-41, 84-85.

<sup>537</sup> S. Grabski, Państwo narodowe..., s. 97-99, 102, 115-122; Idem, Ku lepszej Polsce..., s. 132-133.

chrześcijaństwa, w ich prymat w całym życiu, stoczy się w otchłań barbarzyństwa.<sup>538</sup>

Dla zachowawców młodzież narodowa spaczyła ideę narodową skrajnym nacjonalizmem i rasizmem, odwołującymi się do kultu nienawiści, brutalności i chamstwa. Szczególnie mocno eksponowano je przeciw własnemu państwu.. Młodzi konserwatyści podnosili ponadto kwestię ostrego antysemityzmu. Młodzież narodowa wysługiwała się starej endecji, torując jej drogę do władzy. Niewiele to miało wspólnego z deklarowanym przez nich katolicyzmem, służył on raczej jako obłudny parawan.<sup>539</sup>

Szukając winnych konserwatyści wskazywali szkołę, która nie wychowuje w sposób ideowy, a nacjonalizm daje prosty i jasny pogląd na świat, co miało swój wielki urok dla młodego pokolenia. Inni podnosili słabość formacji katolickiej, która nie przyczyniała się do pogłębienia religijności, prowadząc do prostackiego rozumienia religii przez laikat, do jej godzenia z poglądami pogańskimi. Wreszcie zauważali, choć z pewnym zażenowaniem z racji sanacyjnych sympatii, że walka obozu rządzącego o młode pokolenie została przegrana także wskutek fatalnych działań jego lewicowej części, np. prób kupowania sobie poparcia, premiowania karierowiczostwa, popierania organizacji antykatolickich /"Legion Młodych"/, przy braku porywającej idei, braku wizji przyszłości.<sup>540</sup>

---

<sup>538</sup> I. Pannenkowa, Upiory, Pol., nr 1887/1930; Wojna z młodzieżą, ibidem, nr 3011/1933; ver., Walki wśród młodzieży, GN, nr 58/1931; W. Z., Młodzież-człowiek-autorytet, ibidem, nr 315/1935; E. Kosibowicz, Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego, PP, t. 216/1937; F. Muckermann, Watykanu pogląd na świat, „Zwrot”, nr 7/1938; Odwaga i rzetelność..., „Tygodnik Powszechny”, nr 4/2002.

<sup>539</sup> W zagajnikach przyszłości, DP, nr 132/1927; J. W. /Józef Winiewicz/, Na bezdrożach, ibidem, nr 165/1932; Idem, Młodzież, ibidem, nr 79/1937; Mieć masy czy mieć młodzież?, „Czas”, nr 233/1935; Front chrześcijański, ibidem, nr 358/1936; J. Bobrzyński, O królową Jadwigę, NP, t. XLIII/1935; J., O „starszych panach” i ich wychowankach, BM, nr 19/1931; J. Frankowski, Katolicyzm w Polsce współczesnej, ibidem, nr 7/1934; R. Tomczyk, Akademicka Myśl Mocarstwowa..., „Przegląd Zachodniopomorski”, nr 4/1997, s. 86.

<sup>540</sup> J. Frankowski, Katolicyzm w Polsce współczesnej, BM, nr 7/1934; H. I. Łubieński, Katolicy Obozu Majowego a „Legion Młodych”, „Czas”, nr 279/1934; S. Murzyński, Szkoła musi być ideową, „Słowo”, nr 348/1937.



## Rozdział V

### Stosunki państwo-Kościół katolicki

#### 5.1. Zasady relacji między państwem a Kościołem.

W relacjach państwo-Kościół w nauce katolickiej ta pierwsza wspólnota miała za zadanie zapewnić ludziom pomyślność doczesną, a ta druga zbawienie. Przecież Chrystus oddzielił władzę świecką od duchownej, ale obie winny służyć człowiekowi. Stąd choć są w zakresie swoich kompetencji najwyższe, to muszą harmonijnie współpracować właśnie dla dobra człowieka, bez wtrącania się w sfery własnych kompetencji. To stan normalny, natomiast jako nienormalne i szkodliwe były oceniane w okresie międzywojennym tendencje do rozdziału Kościoła do państwa, próby podporządkowania Kościoła państwu, czy nawet jego prześladowania. Symbolizowały one w oczach większości katolików laicyzm, czyli wypieranie religii i moralności chrześcijańskiej z życia państwowego i publicznego, a panowanie egoizmu i nienawiści. Nie mogli oni także zgodzić się z następstwem separacji Kościoła od państwa, czyli z zrównaniem jedynej prawdziwej religii katolickiej z innymi fałszywymi.

Stąd konflikty między państwem a Kościołem pojawiają się wtedy, jak przekonywał ks. J. Pastuszka /1930 r./, *„jeżeli państwo podległe mu dziedziny pragnie podnieść do sfery absolutnej i nadaje jej charakter bezwzględny, albo gdy Kościół przesuwając swój punkt ciężkości z dziedziny absolutnej na rzeczywistość doczesną. /.../ Państwu powinny podlegać cele doczesne, ziemskie, zaś Kościołowi cele nadprzyrodzone. Państwo nie powinno sobie przywłaszczać praw, które mu się nie należą.”* W istocie polityka państwa nie była obojętna dla szerzenia wiary i moralności. Dlatego najlepiej, aby państwo było religijne, bo tym sposobem wiara nabierała specjalnego znaczenia w społeczeństwie. Takie państwo uznawało katolicyzm za religię naczelną, opiekowało się Kościołem /także materialnie/, oddawało mu pieczę nad małżeństwem, rodziną oraz wychowaniem, ale bez upośledzenia innych wyznań. Zazwyczaj towarzyszyło temu zastrzeżenie, iż nie powinno to oznaczać decydującej roli państwa w szerzeniu religii, lecz jedynie pomocniczą – ułatwianie działalności apostołskiej Kościoła, poszanowanie jego

swobody i niezależności. Dlatego w tym dziele przeszkody trudne do obejścia stawiało państwo bezreligijne, czy co gorsza antyreligijne.<sup>541</sup>

Analizując różne warianty stosunków państwo-Kościół sfery katolickie odnosiły się z niechęcią do propagowanego od rewolucji francuskiej rozdziału Kościoła od państwa, który zdaniem wielu oznaczał de facto prześladowanie tego pierwszego. Zatem z przywołanych modeli relacji państwo-Kościół najlepsze byłoby zjednoczenie między państwem a Kościołem, uznanie katolicyzmu za religię państwową, ale wymagało to jedności religijnej mieszkańców państwa, stanu mało realnego w XX w. Dlatego wyrażano raczej poparcie dla modelu konkordatowego, który uznawałby suwerenność obu wspólnot, a harmonijnie regulowałby ich współdziałanie.<sup>542</sup>

Bp Adolf Szelązek w pierwszych latach niepodległości nazywał to „koordynacją”, stosunkiem przyjaźni, nie zaś panowania jednej strony nad drugą. Państwo musiało być oparte o religię, bo bez niej obejść się nie może, gdyż nadaje ona sankcję moralną posłuszeństwu i lojalności wobec władzy. Dlatego w interesie państwa leży poparcie i ochrona dla Kościoła, zgodne z nim współżycie.<sup>543</sup>

Na tym tle oryginalnie brzmiały u progu niepodległości tezy o. J. Woronieckiego, który analizował dwa najczęstsze modele stosunków państwo-Kościół, czyli uznanie katolicyzmu za religię państwową oraz rozdział Kościoła od państwa. Jego zdaniem ten pierwszy model był

---

<sup>541</sup> J. Bilczewski, Listy pasterskie..., t. III, s. 238-239; Orędzie Prymasa Polski, „Czas”, nr 260/1926; F. W. Foerster, Etyka a polityka..., s. 60; M. Klepacz, Duchowieństwo wobec nowoczesnych..., s. 110; J. Pastuszka, Źródło konfliktów między Kościołem a państwem, PK, nr 12/1930; A. Hlond, O chrześcijańskie zasady życia państwowego, PK, nr 18/1932; J. Wawelski, Katolicyzm religią państwową, PP, t. 213/1937. Zdaniem C. Strzeszewskiego Kościół potępiał zarówno teokrację, jak cesaropapizm, ale też współczesną doktrynę neutralności państwa, gdyż choć w niektórych państwach np. USA dawała ona do czasu dobre rezultaty, to zawsze rodziła pokusę naruszania wolności Kościoła, forsowania laicyzmu przymusem państwowym. Zasada rozdziału Kościoła od państwa odrywała porządek nadprzyrodzony od przyrodzonego, a mogła być uzasadniona tylko silnym rozbiciem religijnym kraju, bo to wybór mniejszego zła. Natomiast za bardziej pożądane uważał uznanie w państwach o ogromnej katolickiej większości tej religii za państwową: C. Strzeszewski, Katolicka nauka społeczna..., s. 536-537.

<sup>542</sup> E. Matzel, Demokracja a katolicyzm, PP, t. 141-142/1919; A. Koperska, Kościół a państwo, PS, 1920-1921, s. 190-193; P. Zarzycki, Kościół i Państwo, „Dzwon Niedzielny”, nr 18/1930.

<sup>543</sup> A. Szelązek, Charakter stosunku Kościoła i państwa w czasach ostatnich, PP, t. 141-142/1919; Idem, Koordynacja jako podstawa stosunku Państwa i Kościoła, ibidem, t. 151-152/1921.

niebezpieczny, gdyż wiódł często do biurokratyzacji wzajemnych relacji, ale co gorsza – krępował wolność religii w jej zewnętrznych przejawach, a nawet sięgał do moralności, wprowadzając weń szablony i skostnienie. Dlatego jego zdaniem lepszy drugi wariant: jeśli państwo i Kościół zajmowały wobec siebie lojalne stanowisko, wówczas odpadała ingerencja państwa w sprawy kościelne, występująca choćby w zapisach konkordatów. Co prawda Kościół materialnie był skazany na samowystarczalność i musiał bronić się w granicach ustawodawstwa państwowego, a nawet niekiedy ulegał prześladowaniu /np. Francja/, ale generalnie wychodził wzmocniony i odrodzony w sferze życia religijnego. Stąd jego zdaniem, choć ówczesny Kościół opowiadał się za pierwszym modelem z regulacją konkordatową, to w praktyce miał on także złe strony. Stąd nie mógł być dogmatem w relacjach państwo-Kościół, a czasem lepsza byłaby separacja.<sup>544</sup>

Taki sposób myślenia paradoksalnie współgrał z wypowiedziami wielu socjalistów.<sup>545</sup> Akceptacji rozdziału Kościoła od państwa nie wykluczała także w pewnej sytuacji abp Józef Teodorowicz /1920 r./, mianowicie, jeśli Kościół miałby być uzależniony od władzy, czyli zniewolony.<sup>546</sup>

W latach 30-tych podobne głosy odzywały się wśród chadeków, na co bez wątpienia wpływała obserwacja realiów sanacyjnej dyktatury, nieraz akcentującej swą chęć do wzmożenia nadzoru nad życiem religijnym. Ks. Ludwik Kasprzyk /1931 r./ odrzucał rolę państwa jako świeckiego ramienia Kościoła, gdyż winien on kierować się moralną pracą u podstaw, budować Królestwo Boże w duszach wiernych, prowadzić działalność społeczną, a nie wykorzystywać przymusu państwowego. Jaki zresztą pożytek miałby Kościół z przymuszanych wiernych, a do tego uzależniłby się od koniunkturalnych interesów państwa. Kościół własnymi siłami może uczynić społeczeństwo chrześcijańskim, zaś żadne państwo, bez względu na ustrój i stosunek do katolicyzmu, nie rozwiąże jego problemów. Problem w tym, że bardzo wielu polskich

<sup>544</sup> K. B., Kościół i państwo, GN, nr 164/1918.

<sup>545</sup> Wpływowo w sprawach wyznaniowych Kazimierz Czapiński tłumaczył, że rozdział Kościoła od państwa nie musiał się kojarzyć z walką z religią. Przykład francuski po 1905 r. dowodził, iż w takich warunkach życie religijne stało się prężniejsze, bardziej napełnione pierwiastkiem religijnym niż politycznym. Zresztą w warunkach rozdziału Kościoła od państwa życie kleru stawało się mniej skoncentrowane na sprawach politycznych, a bardziej na duszpasterstwie: Spraw. Sten. z posiedzenia Sejmu – 2 VI 1928 r.

<sup>546</sup> Spraw. Sten. z posiedzenia Sejmu – 19 XI 1920 r.

katolików chciało za wszelką cenę pozyskać rządzących dla wiary, aby na rozkaz państwa zapelnąć Kościoły, organizować uroczystości, a samemu uwolnić się z trosk i obowiązków religijnych i apostołskich.<sup>547</sup>

Także lider chadecji u schyłku niepodległości dostrzegał, iż olbrzymia większość państw nosiła oblicze świeckie, ale nie zawsze oznaczało to konflikt z Kościołem. Szczególnie pożyteczne dla Kościoła okazywało się państwo demokratyczne, które choć wywodziło się z filozofii naturalistycznej, jednak respektowało szereg wartości z moralności chrześcijańskiej np. poszanowanie praw i godności człowieka, równość wobec prawa itd. Tymczasem wielu konserwatywnych chrześcijan tego nie doceniało, wychodząc z założenia, że było to państwo bezbożne, gdyż separowało się od Kościoła. A przecież w państwach demokratycznych Kościół mógł bez przeszkód szerzyć swoje zasady, budować instytucje itd., co z kolei wymagało wielkiej pracy i gorliwości od wszystkich wiernych, którzy mogli liczyć tylko na własne siły. Generalnie możliwości działania były dużo szersze niż w państwach wyznaniowych, gdzie związek Kościoła z państwem rodził dla wiary szereg poważnych niebezpieczeństw, a także demobilizował katolików.<sup>548</sup>

Z drugiej strony Tadeusz Błazejewicz /1925 r./ przeciwstawiał się także dominacji państwa nad Kościołem w postaci tzw. józefinizmu, czyli doktryny o wszechwładzy państwa. Korzyści tak dla państwa, jak dla Kościoła były problematyczne, choć państwo mieniło się oficjalnie katolickim.<sup>549</sup>

Jednak ks. A. Wóycicki /1926 r./ odrzucał rozdział Kościoła od państwa, gdyż otwierało to drogę do walki i prześladowania religii. Religia miała się wtedy stać sprawą wyłącznie prywatną, a życie państwowe miało być laickie i ateistyczne, czyli jednakowo obojętne dla wszystkich wyznań. Przykład rewolucji francuskiej był w tym względzie bardzo pouczający. Tymczasem godziło to w przeznaczenie człowieka, społeczeństwa i państwa, w ich poddanie Bogu. Przecież istniała tylko jedna prawdziwa religia, wobec której podległość w życiu prywatnym i publicznym stanowiła obowiązek.<sup>550</sup> Rozdział Kościoła od państwa był wg ks. J. Piwowarczyka /1921 r./ zasadny tam, gdzie ludność mocno różniła się pod względem religijnym, np. w USA. Natomiast w Polsce

<sup>547</sup> L. Kasprzyk, Kościoła „brachium saecularae”, GK, nr 44/1931.

<sup>548</sup> W. Korfanty, Polityka katolicka a Akcja Katolicka, Pol., nr 5124/1939.

<sup>549</sup> Spraw. Sten. z posiedzenia Sejmu – 25 III 1925 r. /T. Błazejewicz/.

<sup>550</sup> A. Wóycicki, Religia i naród, „Prąd”, nr 5/1926.

dominował katolicyzm, dlatego miał prawo domagać się naczelnego stanowiska w państwie.<sup>551</sup>

Przynajmniej w latach 20-tych /a nawet i później/ myśl chadecka, odrzucając rozdział Kościoła od państwa, a za nierealne uważając w Polsce uznanie katolicyzmu za religię państwową, optowała za zawarciem i przestrzeganiem konkordatu, który prowadził do harmonijnego współdziałania państwa i Kościoła, a nie do zgubnej separacji. Państwo powinno katolicyzm wspierać, opiekować się nim, ale bez aspiracji do poddania go swojej władzy. Wtedy Kościół uzyskiwał stosowną swobodę działania, ale nie dążył do sprawowania władzy świeckiej, a wręcz liczył się z prawem państwowym, o ile nie obrażało ono zasad wiary i moralności. Każdy konkordat musiał opierać się o równość stron, bo inaczej po co go zawierać.<sup>552</sup>

Towarzyszyło zresztą chrześcijańskim demokratom przekonanie, że praktyczny wyraz stosunków państwo-Kościół nie był objęty klauzulą nieomyślności, stąd podlegał swobodzie krytyki i oceny katolików. Dlatego dopuszczalne były tutaj różne rozwiązania. W latach 30-tych silniej odzywały się obawy przed ścisłym związkiem państwa z Kościołem, charakterystycznym dla minionych wieków. Ważyły tu także zapewne negatywne wnioski z współżycia Kościoła z państwem w systemach autorytarnych i totalitarnych, nawet szeroko reklamujących swą katolickość.

Na tym tle musiało razić w pierwszej dekadzie niepodległości stanowisko NPR, która w istocie próbowała ograniczyć rolę religii do życia prywatnego. Choć domagała się dla katolicyzmu naczelnego stanowiska w państwie, ale z niechęcią widziała aktywność Kościoła na forum publicznym, utożsamianą z nadużywaniem religii dla celów politycznych.<sup>553</sup>

Rozdział Kościoła od państwa odrzucało również SKL, które domagało się przyznania dla katolicyzmu naczelnego stanowiska w państwie polskim, bo to wyróżnienie nie tylko jedynej prawdziwej religii, ale też wiary olbrzymiej większości Polaków. Ideałem stosunków państwo-Kościół winna być natomiast formuła „*wolny Kościół w wolnym państwie*”, oparta na tym, iż prawo państwowe nie zawierało

<sup>551</sup> J. P. /Jan Piwowarczyk/, Rola Chrześcijańskiej Demokracji w życiu społeczno-politycznym, Kraków 1921, s. 33.

<sup>552</sup> F. B., Polska polityka kościelna, GN, nr 295/1920; J. Makarewicz, Przebudowa społeczna..., s. 150; Kościół katolicki a państwo, Pol., nr 3187/1933; H. Przybylski, Chrześcijańska Demokracja..., s. 91.

<sup>553</sup> H. Przybylski, Chrześcijańska Demokracja..., s. 91.

niczego sprzecznego z prawem Bożym i naturalnym. Kościół i państwo obowiązane są szanować wzajemnie swobodę w sprawach należących do swoich kompetencji, a w sprawach mieszanych państwo ze względu na wyższy cel Kościoła powinno wprowadzać zasady prawa kościelnego do swojego ustawodawstwa. W zasadzie Kościół nie może wtrącać się do polityki, chyba, że sprzeciwiałaby się ona wierze i moralności. W każdym razie wykluczano natomiast teokrację czy rządy kleru.

Katolicko-ludowi odrzucali rozdział Kościoła od państwa także dlatego, iż to początek dechrystianizacji polskiego ludu, pozbawienia go moralnych podstaw, co otwierało drogę bolszewizmowi. To żydowski postulat, popierany przez siły jemu oddane – masonerię, komunizm i socjalizm. Miały one utorować Żydom drogę do władzy przez zniszczenie najgroźniejszego wroga – katolicyzmu. W Polsce maskowano te hasła walką z klerykalizmem czy postulatem zrównania w prawach wszystkich wyznań.

Ich zdaniem komplikacje w relacjach państwo-Kościół otworzyła rewolucja francuska, uznając moralną suwerenność państwa, co spowodowało odcięcie się od religii i Kościoła, desakralizację życia publicznego. Otwierało to drogę do panowania egoizmu oraz pełnego wyzwolenia jednostki, która owocowała narastaniem roli państwowego przymusu, pozbawionego transcendentnej sankcji. Ubóstwienie państwa prowadziło czasem do walki z Kościołem, a zawsze do jego lekceważenia. Jednak i oni dostrzegali konieczność tolerancji wobec innych wyznań, a wręcz wykluczali w prawdziwym państwie katolickim możliwość przymusowego nawracania innowierców, lecz ich przekonywanie przykładem, apostołstwem i własną gorliwością. Jednakże państwo miało za obowiązek chronić katolicyzm przed zagrażającymi mu heretyckimi sektami chrześcijańskimi, bronić moralności publicznej w duchu katolickim, ugruntować taki charakter małżeństwa, szkoły, prawodawstwa i życia publicznego.<sup>554</sup>

---

<sup>554</sup> Spraw. Sten. z posiedzenia Sejmu – 4 XI 1920 r. /ks. J. Lubelski/; Spraw. Sten. z posiedzenia Sejmu – 4 VI 1928 r. /ks. J. Madej/; Program Polskiego Stronnictwa Katolicko-Ludowego uchwalony dnia 22 października 1921 r. na zjeździe w Krakowie, LK, nr 45/1921; Nasze hasło, ibidem, nr 49/1921; Program Polskiego Stronnictwa Katolicko-Ludowego, Warszawa marzec 1926 r., w: Programy partii i stronnictw politycznych..., s. 174; J. Lubelski, Etyka katolicka..., s. 143-144; Jotem, Polityka a religia, LK, nr 6/1923; Podstępne hasło, ibidem, nr 16/1925; M. Sabatowicz, A jednak Polska pozostanie katolicką!, ibidem, nr 5/1929; Idem, Dom bez fundamentów, ibidem, nr 14/1929; Idem, Kto właściwie jest tu gospodarzem?, ibidem, nr 24/1929;

Nie widzieli nic zdrożnego w aktywnym udziale Kościoła i kleru w walce politycznej, bowiem trudno im ignorować znaczenie faktu, czy w państwie prymat będzie miała moralność chrześcijańska, czy też nie. Dopiero, gdy ona zwycięży, obecność Kościoła w tej sferze będzie niepotrzebna.<sup>555</sup>

Pytanie tylko, dotyczące zresztą wizji państwa katolickiego opartego na demokracji, polegało na tym, jak pogodzić fundament demokracji w postaci neutralności światopoglądowej z dominującą czy naczelną rolą katolicyzmu, co mogło prowadzić do uszczuplenia praw innych wyznań, per saldo zatem do pewnej dyskryminacji obywateli, sprzecznej z kanonem w postaci równości praw. Wydaje się, że w ułomności takiej konstrukcji tkwiły także późniejsze rozczarowania wielu polskich katolików demokracją.

Dla konserwatystów państwo musiało być religijne /wyznaniowe/, albowiem jego neutralność w tej mierze była absurdem. Samo ignorowanie religijnych postulatów oznaczało /1924 r./ w istocie „śmiertelną walkę wydaną wszystkim wyznawcom danej religii w państwie.”<sup>556</sup> Jednak podległość państwa Bogu nie oznaczała u zachowawców zależności od Kościoła czy klerykalizmu, gdyż wykluczali bezpośrednie rządy duchowieństwa. Akcentowali przy tym brak poparcia dla rozdziału Kościoła i państwa, postulując rozgraniczenie ich kompetencji, bo bez religii państwu i narodowi groził upadek. Tym bardziej w przypadku Polski, gdzie w tradycji leżała łączność Kościoła i państwa, rozdział Kościoła od państwa był schizmą polityczną, pogwałceniem świadomości politycznej narodu, opartej o chrześcijaństwo. Rodził nadto ze strony państwa pokusę stworzenia jakiegoś Kościoła narodowego, albo co gorsza narzucenie społeczeństwu nowej laickiej pseudoreligii. Dążenia lewicy do takiego rozdziału mogą być katastrofalne dla narodu, gdyż spowodują erozję jego moralnego fundamentu, upadek życia rodzinnego, wychowania, świadomości praw i obowiązków obywatelskich. Konserwatyści za znacznie groźniejszą i realniejszą uznawali perspektywę zdominowania Kościoła przez państwo niż stan odwrotny.<sup>557</sup>

---

<sup>555</sup> A. S., Paragraf kagańcowy, LK, nr 29/1921.

<sup>556</sup> S. Starowieyski, Metoda konserwatywna, „Czas”, nr 233/1924; W. Mich, Kościół i religia katolicka..., w: Religia i Kościół rzymskokatolicki..., s. 87; A. Wątor, Chrześcijaństwo-narodowi..., s. 145.

<sup>557</sup> K. Broel-Plater, W sprawie konserwatyzmu w Polsce, Warszawa 1922, s. 24-25; L. Rubach, Chrześcijańscy Rolnicy. Czym jest Stronnictwo Chrześcijańskich Rolników.

Tylko młodzi konserwatyści z kręgu „Buntu Młodych” i „Polityki” uważali, że tradycyjne dążenia konserwatystów do nadania katolickiego charakteru władzy państwowej, do osiągania celów Kościoła przy pomocy państwa, zazwyczaj kończyły się niedobrze dla jednej i drugiej instytucji. Co prawda Polska musiała być budowana na absolutnej, katolickiej prawdzie, ale nie powinno to prowadzić do przyznania Kościołowi statusu państwowego, bo wówczas często wiodło do nietolerancji wobec innych wyznań, zwłaszcza stanowiących wyraźną liczebną mniejszość.<sup>558</sup>

Na początku lat 20-tych szereg wypowiedzi z obozu narodowego w sprawie relacji państwo-Kościół było dosyć rozbieżnych. Z jednej strony pojawiały się głosy wzywające do rozdziału Kościoła od państwa, w praktyce ograniczenia katolicyzmu do sfery prywatnej /publiczną miał wypełnić nacjonalizm/, gdyż to gwarantuje harmonijny i bezkonfliktowy rozwój społeczeństwa. W sumie zdaniem W. M. Borowskiego *„nie może być mowy o jakiegokolwiek wyłączności jednego wyznania, gdyż wówczas poczucie obywatelskie obniża się wśród przedstawicieli innych wyznań. W świadomości ogółu i w życiu państwowym powstaje rozdzwitek, który jest tym większy i silniejszy, im bardziej zostaje uprzywilejowane jedno wyznanie. Obywatele, nie należący do kościoła panującego, mimo woli uważają się za upośledzonych i skrzywdzonych, co rozumie się, obniża ich lojalizm państwowy i społeczny. Stąd powstaje często nierówność wobec prawa, co podkopuje trwałość bytu państwowego, a nawet kościoła panującego.”* Warto zwrócić uwagę na podkreślenie kolizji zasady państwa demokratycznego z prawnym prymatem jednego wyznania.

W. M. Borowski przestrzegał przed nietolerancją i uciskiem moralnym, które rodzi taki stan, pozbawiając państwo siły. Jego zdaniem konflikty w relacjach państwowo-kościelnych wynikały z nadmiernych uroszczeń Kościoła do podporządkowania sobie nauki, prawa cywilnego oraz wkraczanie do życia politycznego, co godziło w moralne podstawy jego misji. Natomiast reprezentant „młodych” Klaudiusz Hrabek /1925 r./ żądał wręcz wolności przekonań religijnych dla wszystkich, bowiem nacjonalizm polski nie powinien się wiązać z

---

Czego dokonało. Do czego dąży, Poznań 1929, s. 46-49; W. Mich, Myśl polityczna..., s. 24-25.

<sup>558</sup> S. Żejmis, Polityka, laicyzm, religioniści, BM, nr 10/1934; J. Frankowski, Program Koca – program katolicki, „Polityka”, nr 7/1937; K. Studentowicz, Polityka gospodarcza państwa..., s. 209.



żadnym wyznaniem, a związek z katolicyzmem miał charakter taktyczny.<sup>559</sup> Towarzyszyły temu narzekania na nadużywanie religii do celów politycznych, do łączenia ją z jedną ideologią, czy partią, gdy katolicyzm winien jednoczyć wszystkich wyznawców bez względu na poglądy w tej sferze życia. Rychło zresztą endecja zmieniła poglądy w tej mierze, bo sama chciała zmonopolizować politycznie katolicyzm.<sup>560</sup>

Z drugiej strony program ZLN z 1919 r. domagał się dla Kościoła stanowiska naczelnego w państwie, przy tolerancji wobec innych wyznań, jednak motywując to statusem religii większości narodu polskiego. Kościół miał być kierownikiem moralnego życia narodu. Jednak eksponowanie potrzeby budowy państwa narodowego na drugim planie stawiało konstrukcję państwa katolickiego. Tym samym znowu rola religii i Kościoła miała się ograniczać do wzmocnienia siły narodu, do wykorzystania stereotypu „Polaka-katolika.”<sup>561</sup>

Stąd trafnie temu programowi ks. A. Szymański zarzucał /1927 r./ brak stwierdzenia, że zasady katolickie winny przenikać całe życie państwowe, bo są jedyną prawdą. A przecież konsekwencją zasady naczelnego stanowiska katolicyzmu w państwie byłaby potrzeba budowania państwa na zasadach katolickich, a nie narodowych. Tymczasem narodowcy chcieli ograniczyć wpływy Kościoła w życiu państwowym i politycznym.<sup>562</sup>

Jednak od połowy lat 20-tych obóz narodowy wypowiadał się inaczej. Deklaracja OWP przyznawała katolicyzmowi status religii panującej, chronionej przez państwo, przy ustawowej wolności sumienia. Znowu motywacją był katolicki charakter narodu polskiego. Niezbędna stawała

<sup>559</sup> W. M. Borowski, *Wychowanie narodowe...*, s. 198-199; Marian Czereński /K. Hrabek/, *Czy jesteśmy liberałami? /Z rozważań nacjonalisty/*, Kraków 1925.

<sup>560</sup> Kościół a stronnictwo, KP, nr 2/1922.

<sup>561</sup> R. Wapiński, *Narodowa Demokracja...*, s. 212-213. Mam wątpliwości co do trafności tezy Michała Śliwy /*Polska myśl polityczna...*, s. 65/ zestawiającego wspólnie postulaty konserwatystów i endeków w sprawie przyznania Kościołowi nadrzędnego miejsca w społeczeństwie i państwie oraz nadania religii katolickiej statusu religii państwowej. Wydaje się, że oba te nurty myśli politycznej dzieliło sporo w tej sprawie w pierwszych latach niepodległości, a obóz narodowy okazał się w swych postulatach dużo bardziej elastyczny. Natomiast bez wątpienia z postulatami konserwatystów utożsamiała się grupa konserwatystów nacjonalistów, związana z endecją, choć argumentowali oni podobnie jak endecja, że katolicyzm to religia znacznej większości narodu polskiego: A. Wątor, *Chrześcijańsko-narodowi...*, s. 145, 158.

<sup>562</sup> Program Związku Ludowo-Narodowego, Warszawa 27 październik 1919 r., w: *Programy partii i stronnictw politycznych...*, s. 29; Dr A.-Ski, *Programy stronnictw wobec Kościoła*, AK, t. 20/1927; B. Grott, *Nacjonalizm chrześcijański...*, s. 51.

się współpraca państwa z Kościołem, tak dla odrodzenia życia religijnego, jak dla trwałości i potęgi państwa. Stąd R. Dmowski widział w katolicyzmie kierunek ustawodawstwa państwowego. Pobrzmiwały tutaj wątki integrystyczne. Polska powinna być państwem katolickim, gdyż naród polski był taki, co wymagało prymatu tych zasad zwłaszcza w życiu rodzinnym i wychowaniu.<sup>563</sup>

Wtedy w wypowiedziach „starych” akcentuje się, że rozdział Kościoła od państwa nie tylko nie godził się z polską tradycją, ale zazwyczaj stawał się przyczyną konfliktów i wewnętrznego rozkładu. Podkopywanie pozycji religii i Kościoła przyniesie nieobliczalne szkody narodowi, rozluźniając podstawowe więzy jego spójności, oddając go na łup niezliczonych sekt oraz ateistycznych ideologii ze wschodu i zachodu.<sup>564</sup>

Tę ewolucję narodowców ks. Szymański ocenił w 1927 r. pozytywnie, choć dostrzegał brak puenty w postaci jasnego przyznania, że katolicyzm to jedyna prawda, droga i życie, a nie ciągłe odwoływanie się do jego związku z narodem polskim.

Zresztą tendencje do uczynienia Polski państwem katolickim, do przyznania Kościołowi specjalnego statusu, do dostosowania do jego nakazów myśli i praktyki nacjonalistów, były szczególnie silne wśród młodej generacji obozu narodowego. Co prawda widziano w Kościele i państwie dwie wspólnoty o różnych celach, ale współpracujące ze sobą dla dobra człowieka i narodu. Więcej – w latach 30-tych sporo mówiono o „totalizmie ideowym” /przeciwstawianym „totalizmowi formalnemu”/, czyli jednolitości katolickiego poglądu na świat w rządzącej elicie, która zmierzała do urzeczywistnienia jego wskazań w życiu narodu i państwa. Taka pozycja chrześcijaństwa w państwie zabezpieczała także człowieka przed despotyzmem i arbitralnością władzy państwowej, bo nakładała na nią obowiązek przestrzegania tych samych zasad moralności, którymi

---

<sup>563</sup> Deklaracja Ideowa Obozu Wielkiej Polski, Poznań 4 grudzień 1926 r., w: Programy partii i stronnictw politycznych..., s. 31; Program Stronnictwa Narodowego, Warszawa 7 październik 1928 r., w: ibidem, s. 33-34; R. Dmowski, Kościół, naród i państwo, <http://www.romandmowski.republika.pl>, s. 13-16; S. Grabski, Rzym czy Moskwa..., s. 110-111; W. Komarnicki, O konstytucję narodową, Warszawa 1930, s. 8. Z kolei I. Chrzanowski widział Polskę jako państwo potencjalnie chrześcijańskie, bo jej naród już taki był: Około wychowania narodowego..., s. 49.

<sup>564</sup> R. Rybarski, Cele i zadania Komitetu Katolicko-Narodowego, Warszawa 1928, s. 12-13; Wolne „Kościoły”, GW, nr 74/1929; W. Komarnicki, O konstytucję narodową..., s. 8.

kierował się człowiek.<sup>565</sup> Pojawiły się wtedy wypominane przez ks. Szymańskiego deklaracje, iż katolicyzm to jedyna prawda, ale też nie brakowało nadal ciągłego odwoływania się do katolicyzmu narodu. Skoro naród polski był katolicki, to wypełniał taką treścią państwo.<sup>566</sup>

Przedstawiona wyżej optyka rzutowała na wizję państwo-Kościół w II RP. Jeśli zdecydowana większość wypowiedzi widziała Polskę jako państwo katolickie w sensie prawnego uprzywilejowania tego wyznania, jego wpływu na państwo oraz ustawodawstwo, wówczas dążenie do tego stanu wymagało odpowiedniego kształtu podstawowych norm prawnych normujących pozycję Kościoła katolickiego /konstytucji, konkordatu itd./. Generalnie domagano się tutaj zerwania z dyskryminującą Kościół polski praktyką państw zaborczych, zwrócenia mu pełnej wolności, dla pożytku narodu i państwa. Tylko wiara katolicka miała zapewnić prawidłowe podstawy moralne rozwoju narodu, duchowe zespolenie podzielonego dawniej granicami zaborów państwa. Katolicyzm kształtował również niezbędne postawy lojalności i służby państwu, tak pożądanemu przez pokolenia Polaków. Wreszcie więź z Kościołem pozwalała zwalczyć radykalną – socjalistyczną i komunistyczną agitację, wspólnego wroga narodu, państwa oraz katolicyzmu.<sup>567</sup>

Z drugiej strony, szczególnie wśród części nacjonalistów i konserwatystów, wielokrotnie ubolewano, że pozycja katolicyzmu i Kościoła w państwie zagrażała często niewłaściwa polityka Watykanu, któremu trudno było zrozumieć kluczową rolę Polski na kresach cywilizacji łacińskiej. Wynikało to po części ze słabych wpływów Polski w Kościele w ogóle.<sup>568</sup>

<sup>565</sup> R. Piestrzyński, Reakcja ustrojowa kierunku narodowego, MN, nr 18/1933; B. Grott, Nacjonalizm chrześcijański..., s. 74.

<sup>566</sup> Piotr Ponisz /Michał Kwiatkowski/, Kościół a naród i państwo..., s. 29-30; K. Stojanowski, Chłop a państwo narodowe..., s. 59-60; J. Giertych, O wyjście z kryzysu..., s. 117-120.

<sup>567</sup> Zjazd Księży Biskupów w Gnieźnie, KP, nr 195/1919; K. Krotoski, Wolność Kościoła w wolnej Polsce, DP, nr 112/1919; J. Lubelski, Nasze postulaty kościelno-polityczne, GN, nr 270/1920; Pachucki, Państwo chrześcijańskie, „Prąd”, nr 8-9/1921; Leszcz., Rozmowa z ks. Żongołłowiczem, „Słowo”, nr 260/1930.

<sup>568</sup> Dostrzegano to w postawie wobec plebiscytu na Śląsku oraz tzw. polityce wschodniej Watykanu, ignorującej interesy Polski. Najmocniej przejawiający się w tych wypadkach rozdział celów Polski i Stolicy Apostolskiej krytykowali endecy oraz część konserwatystów, choć nie tylko. Warto też wspomnieć, że starano się pieczołowicie rozdzielać postawę papieża jako duchowo-religijnej głowy Kościoła /niepodlegającego w zasadzie krytyce/ od operującej świeckimi środkami polityki zagranicznej państwa:

W ciemnych barwach ogromna ilość wypowiedzi z katolickiego kręgu prezentowała rozdział Kościoła od państwa jako niezmienny postulat ateistycznej lewicy polskiej, która chciała duchowieństwo zamknąć w kruchcie i poddać je pełnej kontroli państwa, by zniszczyć wpływ religii na życie publiczne. Towarzyszyły temu nieustanne ataki na rzekomo polityczną działalność duchowieństwa, na jego pazerność, na Watykan itd.

Na dwulicowość takiej kampanii zwracał uwagę ks. Ignacy Charszczewski /1922 r./: *„Niewątpliwie prościej byłoby powiedzieć: nie chcemy księży, bo nie chcemy Boga. Ale na to nie pozwala taktyka, ludzi wierzących trzeba brać podstępem. Oto kwintesencja lewicowej gry politycznej, zmierzającej do laicyzacji świata chrześcijańskiego. Laicyzacji, której ostatnią konsekwencją logiczną jest bolszewizacja.”*<sup>569</sup> Tak jak ciało żyje z duszą, tak państwo winno współpracować z Kościołem. Zatem ci, co chcą ich rozdziału kopią grób Polsce, choć nieustannie powołują się na interes i dobro państwa.<sup>570</sup>

Duże zaniepokojenie budził oddźwięk takich haseł wśród części katolików, co było konsekwencją słabej formacji religijnej, bierności, braku odwagi, bezmyślności oraz oddzielania prywatnej religijności od życia publicznego. Wykorzystywały to siły antyklerykalne i lewicowe dla pozorów masowego poparcia dla swych propozycji.<sup>571</sup>

P. M., Polska wobec Kościoła, „Rzeczpospolita”, nr 91/1920; Ciesz., Byleby nie na nasz rachunek, „Praca”, nr 52/1921; St. Kret., Z zagadnień politycznych, ibidem, nr 220/1921; Dokąd?, „Czas”, nr 161/1921; W doniosłej misji, DP, nr 15/1921; Zjazd katolicki, ibidem, nr 185/1921; Małopolanin, Rzymskie błędy, GW, nr 143/1921; Polska a osierocenie Stolicy Apostolskiej, KP, nr 19/1922; Testis, Polonia temper fidelis, „Słowo”, nr 22/1924; Nasze wpływy w świecie katolickim, GW, nr 338/1932; J. Giertych, O wyjście z kryzysu..., s. 120.

<sup>569</sup> I. Charszczewski, Kościół a polityka, PK, nr 16/1922.

<sup>570</sup> Z. Kozubski, Państwo a religia, PK, nr 43/1927; M. /Ferdynand Machay/, Czy wolno nam milczeć, DN, nr 24/1928; Stójmy wiernie w obronie praw i wolności Kościoła, PwK, nr 5/1928.

<sup>571</sup> S. Mystkowski, Obowiązek katolicki i narodowy, PK, nr 4/1928; W. Z., Oświadczenie Księża Biskupów, GN, nr 281/1926; S. Muszyński, Polskiego bytu państwowego najważniejsze podstawy, KP, nr 597/1927. Siły polityczne odwołujące się do katolicyzmu oraz część kół katolickich, opozycyjnych wobec sanacji /głównie endecja i chadecja/ wykorzystywały tą sprawę do ataków na rządzący obóz oraz wspierających go konserwatystów, którzy reklamowali swoją wierność religii, a firmowali działania zmierzające do państwa laickiego, do separacji Kościoła od państwa: M. K. /Marian Kiniorski/, Księża Biskupi o masonerii, GW, nr 284/1928; Walka organów rządowych z katolicyzmem, Pol., nr 262/1928; N., Polonia Restituta, GK, nr 46/1933; R., O pokój Boży, DN, nr 19/1934. Koła katolickie sympatyzujące z

Za powyższymi tezami szły konkretne dezyderaty prawne. Chadecja domagała się dla Kościoła naczelnego stanowiska dyktowanego katolickim charakterem społeczeństwa. Wymagało to dla Kościoła zapewnienia pełnej wolności wewnętrznej, niezbędnej dla urzeczywistniania jego misji. Także państwo winno dać katolicyzmowi pierwszeństwo w aktach urzędowych połączonych z obrzędami religijnymi. Miało zagwarantować katolicki charakter małżeństwa, rodziny oraz szkoły, zgodność stanowionego prawa z prawem Bożym i naturalnym. Towarzyszyły temu postulaty zapewnienia tolerancji wyznaniowej, bo wiary nie można nikomu narzucać. Wszelako żadne wyznanie nie miało prawa występować przeciw państwu polskiemu, jego prawu czy integralności terytorialnej.<sup>572</sup>

Z kolei NPR w latach 20-tych widziała, że rozwój społeczeństw zależał od rozległości wpływów etyki chrześcijańskiej, na której partia opierała swą działalność. Wyznanie katolickie winno mieć naczelne stanowisko w państwie wśród równouprawnionych wyznań. Żaden związek religijny nie mógł prowadzić działalności sprzecznej z prawem państwowym. Wszelako NPR postulowała także zwalczanie nadużywania haseł religijnych w walce politycznej oraz udziału w niej duchowieństwa. Można to także interpretować jako stanowisko antyklerykalne.<sup>573</sup> Te ostatnie postulaty wzbudziły sporo zastrzeżeń ze strony Kościoła.<sup>574</sup>

---

sanacją podkreślały też obecność takich dążeń, ale czyniły to w sposób dużo bardziej wstrzeмиęliwy wobec piłsudczyków: J. Urban, Sprawy Kościoła, PP, t. 179/1928; J. Rostworowski, Sprawy Kościoła, ibidem, t. 207/1935; E. Kosibowicz, Potęga czy niemoc katolicyzmu, SM, nr 2/1932. Podobna była postawa prosanacyjnych konserwatystów: A. R. /Adam Romer/, Walka idei, DP, nr 190/1931; P. Dunin-Borkowski, Elementy politycznej przyszłości Polski, BM, nr 36/1933; J. Frankowski, Program Koca – program katolicki, „Polityka”, nr 7/1937.

<sup>572</sup> H. Mianowski, Czego chce Polskie..., s. 7; F. B., Polska polityka kościelna, GN, nr 295/1920; A. Wóycicki, Chrześcijański ruch robotniczy..., s. 156-157; Program i Statut..., s. 8-9; W. Bitner, Chrystus czy Cezar? Mowa poselska na Komisji Konstytucyjnej Sejmu w obronie praw zwierzchniczych Narodu Polskiego, Warszawa 1934, s. 14.

<sup>573</sup> Program Narodowej Partii Robotniczej, Kraków 4-6 września 1921; w: Programy partii i stronnictw politycznych..., s. 140. Zdaniem C. Strzeszewskiego /Chrześcijańskie stronnictwa polityczne, w: Historia katolicyzmu społecznego..., s. 469/ partię tę odróżniał np. od chadecji właśnie wyraźny antyklerykalizm, zbliżający ją w tym względzie do ugrupowań lewicy. Już wcześniej problem stosunku do politycznej aktywności kleru był przyczyną sporów w ramach Narodowego Stronnictwa Robotników, które zrzeszało sporo duchownych i zwolenników endecji: Z. Dworecki,

Wizje konserwatystów ulegały pewnym zmianom. Jeszcze w 1919 r. konserwatyści krakowscy proponowali uznanie religii katolickiej za naczelną w państwie, bo zgodnie z prawdą stanowiła wiarę większości narodu, przy utrzymaniu tolerancji wobec innych wyznań. Kościół miałby otrzymać zupełną wolność, rządzić się własnymi prawami, czyli prawem kanonicznym. Domagali się katolickiego charakteru uroczystości państwowych oraz konkordatu. Program Stronnictwa Prawicy Narodowej z 1922 r. powtarzając w zasadzie gros tych postulatów, bardzo mocno akcentował jednak sprzeciw wobec nadużywania różnic religijnych do walk społeczno-politycznych. Oznaczało to w istocie ostrą krytykę politycznego wykorzystywania katolicyzmu, adresowaną głównie do endecji i chadecji, ale też do części kleru. Dalej wszystkie nurty konserwatywne domagały się gwarancji katolickiego charakteru małżeństwa oraz wychowania.

Z czasem coraz silniej podkreślano konieczność nadania religii katolickiej charakteru „*panującego*”, co oznaczało de facto status religii państwowej tzn. bronionej przez państwo, zapewniającego jej specjalne przywileje. Jednak zachowawcy akcentowali także potrzebę tolerancji religijnej, ale rozumianej jako swoboda dla wyznawców, a nie równouprawnienie dla innych wyznań, gdyż to przeczyłoby katolickiemu charakterowi państwa.<sup>575</sup>

Za uznaniem katolicyzmu za religię państwową opowiadał się niezmiennie polski Kościół, ale ostrzegał przed jej upaństwowieniem, uczynieniem jednej z gałęzi aparatu państwowego. W istocie zatem „*od*

Poznań i Poznaniacy w latach Drugiej Rzeczypospolitej 1918-1939, Poznań 1994, s. 293.

<sup>574</sup> Ks. A. Szymański doceniał pogląd, że rozwój społeczeństwa zależy od rozszerzania się etyki chrześcijańskiej. Natomiast zastrzeżenia budził pogląd, iż żaden związek religijny nie może stać w sprzeczności z prawem państwowym, bo przecież nasza cywilizacja rozwijała się także wskutek sprzeciwu Kościoła wobec bezprawia dokonywanego w imieniu państwa. Wreszcie mało konkretne były sformułowania o nadużywaniu religii do celów politycznych. Zresztą im program był mniej jasny religijnie, tym głośniejszy mówił o nadużywaniu religii: Programy stronnictw wobec Kościoła, AK, t. 20/1927.

<sup>575</sup> K. Krotoski, O wolność Kościoła w wolnej Polsce, DP, nr 112/1919; Konstytucja a Kościół katolicki, „Czas”, nr 178/1919; Program Stronnictwa Prawicy Narodowej, Kraków 1922 r., w: Programy partii i stronnictw politycznych..., s. 53; Program Chrześcijańsko-Narodowego Stronnictwa Rolniczego, Poznań luty 1924, w: ibidem, s. 62; Linie wytyczne programu Stronnictwa Zachowawczego, Lwów 10 marzec 1924 r., w: ibidem, s. 67-68; W. Mich, Myśl polityczna..., s. 26; A. Dudek, Konserwatyzm, w: Główne nurty..., t. I, s. 32.

*państwa katolickiego należy mu się pewne honorowe odznaczenie i poparcie, przy pozostawieniu mu wewnętrznej wolności*". Towarzyszył temu postulat tolerancji religijnej dla innych wyznań w ustawodawstwie państwowym. Odrzucał jednak tolerancję dogmatyczną, albowiem jest tylko jedna prawda i jej głosiciel – Kościół katolicki. Pojawiały się głosy ze strony jezuitów sugerujące, że prymat wyznania katolickiego wynikać winien nie tylko z tradycji, ale też z uznania go za religię narodu. Dla nich państwem katolickim było państwo dające wyraz publicznie swemu związkowi z Kościołem, uznające łączenie uroczystości państwowych tylko z obrzędami katolickimi, a nade wszystko, aby żadne prawo państwowe nie stało w sprzeczności z prawami Kościoła. Więcej – całe prawo państwowe za fundament musiało mieć prawo Boże i naturalne oraz na nim się opierać. Dlatego powinno sankcjonować katolicki charakter małżeństwa oraz szkoły wyznaniowe. W państwie katolickim najważniejsze stanowiska w państwie należy zarezerwować dla katolików. Niezbędne stawało się zawarcie konkordatu, ale co do jego formy i treści występowały znaczne różnice poglądów.<sup>576</sup>

Zresztą w razie niepowodzenia przeforsowania w nowej konstytucji statusu religii katolickiej jako państwowej, Episkopat był gotów zgodzić się w pierwszych latach niepodległości na zapis o jej naczelnym charakterze w państwie oraz o rządzeniu się Kościoła własnymi prawami, aby ograniczyć możliwość ingerencji w jego wewnętrzne sprawy ze strony państwa.<sup>577</sup>

## **5.2. Konstytucja Marcowa.**

Punktem odniesienia dla tych postulatów stała się Konstytucja Marcowa. Wpływowi konserwatysta W. L. Jaworski oceniał /1922 r./, że sankcjonowała ona pożądaną wolność Kościoła, który rządził się własnymi prawami, przyznała mu stanowisko naczelnę, stąd uroczystości państwowe winny mieć religijną oprawę katolicką, przewidywano też konieczność zawarcia konkordatu. Jego zdaniem Kościół stał się podmiotem praw i stroną wobec państwa, otrzymał stosunkowo szeroką swobodę jako instytucja, ale państwo nie zostało przeniknięte religijnością, a raczej myśleniem racjonalistycznym i

<sup>576</sup> List pasterski w rocznicę Konstytucji 3 Maja 1791 r. – 3 V 1919 r., w: H. Przeździecki, Listy pasterskie..., s. 44-46; E. Elter, Kilka słów o sejmowym projekcie konstytucji, PP, t. 147-148/1920; J. Urban, Sprawy Kościoła, ibidem, t. 149-150/1921; KAP, Prawdziwe znaczenie nowej Encykliki Papieskiej, Pol., nr 17/1928; K. Krasowski, Episkopat katolicki..., s. 71.

<sup>577</sup> S. Wilk, Episkopat Kościoła katolickiego..., s. 97-98.

użytecznym. Przecież nawet nie było wzmianki o moralności chrześcijańskiej czy pochodzeniu władzy od Boga, konieczności jej oparcia na absolutnej prawdzie. Za źródło władzy uznano natomiast naród. Tym samym konstytucji brakowało stałego, chrześcijańskiego punktu oparcia. Kościół tkwił nie w państwie, lecz obok, czy jemu naprzeciw. Co prawda ustawa zasadnicza winna uwzględniać czynnik racjonalny obok religijnego, ale w konstytucji marcowej dominował ten pierwszy, dowodząc słabości i nieudolności sił politycznych odwołujących się do swej wierności katolicyzmowi. Brakiem stawało się jednak także zaniedbanie jasnej regulacji art. 114, że Kościół rządzi się własnymi prawami. Zdaniem Jaworskiego może tu zachodzić kolizja między prawem kanonicznym a podległością wszystkich obywateli, w tym katolików, prawu państwowemu. Zresztą do zawarcia konkordatu regulacje w tej mierze zależały wyłącznie od państwa, które przecież nie nosiło charakteru katolickiego.<sup>578</sup>

Inny wybitny prawnik związany z zachowawcami przekonywał /1920 r./, że zapis o naczelnym charakterze katolickiego wyznania w Polsce winien rodzić określone reperkusje prawne, czyli z dominacji katolicyzmu wśród narodu polskiego wynikała niezależność Kościoła od państwa. Ten pierwszy posiadał jak państwo własne źródła prawa, ale nie mógł go narzucać państwu, ze wzajemnością zresztą. Zawarcie konkordatu dowodziło trafnego zrozumienia powszechności Kościoła, jego uniwersalistycznych dążeń.<sup>579</sup> Dla większości konserwatystów art. 114, choć niejasny od strony sformułowania, w istocie podkreślał naczelną rolę katolicyzmu w Polsce, choć wykluczał pożądaną przez zachowawców supremację katolicyzmu w sprawach świeckich. Raczej normował pełną współrzędność państwa i Kościoła.<sup>580</sup>

Także chadecja miała wiele obiekcji do wyznaniowych zapisów konstytucji. Ubolewała bezpośrednio po uchwaleniu ustawy zasadniczej, że brakowało jasnego zapisu o naczelnym stanowisku religii katolickiej

<sup>578</sup> W. L. Jaworski, Kościół rz.-kat. a konstytucja polska, „Czas”, nr 4/1922; 5/1922.

<sup>579</sup> Spraw. Sten. z posiedzenia Sejmu – 19 XI 1920 r. /A. Halban/.

<sup>580</sup> Ankieta o Konstytucji z 17 Marca 1921 r., red. W. L. Jaworski, Kraków 1924, s. 399-408. Wielokrotnie tu przywoływany tekst art. 114 Konstytucji Marcowej, powtórzony dosłownie w Konstytucji Kwietniowej brzmiał: *„Wyznanie katolickie, będącej religią przeważającą większości narodu, zajmuje w Państwie naczelną rolę wśród równouprawnionych wyznań. Kościół rzymskokatolicki rządzi się własnymi prawami. Stosunek Państwa do Kościoła będzie określony na podstawie układu ze Stolicą Apostolską, który podlega ratyfikacji przez Sejm.”* Druga Rzeczpospolita. Wybór dokumentów..., s. 117, 377.



w państwie, a uchwalono mało przejrzysty art. 114. Zabrakło także oczywistego sformułowania, iż prezydentem mógł być tylko katolik. Ostro napiętnowano brak zapisu o szkole wyznaniowej, a oburzenie na tym tle budziła postawa rzekomo katolickiego PSL „Piast”, które popierało wiele zapisów niekorzystnych dla Kościoła.<sup>581</sup>

Z czasem /1923 r./ pojawiły się oceny bardziej stonowane: polska konstytucja odcinała się tak od cesaropapizmu, dominacji państwa nad Kościołem, jak od państwa świeckiego, gdzie była ścisła separacja, sprowadzająca Kościół do roli stowarzyszenia. Zatem w istocie odwoływała się do tomistycznego modelu dwóch doskonałych społeczności, o odrębnych celach, ale harmonijnie i zgodnie współpracujących. Dowodem na to miał być konkordat. Tym sposobem Kościół stawał na straży demokracji, wymagającej przecież wysokiego poziomu moralności i świadomości obywatelskiej, możliwych do realizacji tylko w warunkach odwołania się do katolicyzmu.<sup>582</sup>

Warto jednak wspomnieć, że dużo mniej wyrozumiałe stanowisko wobec nalegań Kościoła wykazywała NPR, która wespół z lewicą nie pozwoliła przyjąć zapisu o szkole wyznaniowej, przeforsowała brzmienie art. 114 Konstytucji, a także kontestowała zapis o tym, że prezydentem może być tylko katolik.

Natomiast obóz narodowy był umiarkowanie zadowolony z wyznaniowej części konstytucji, bo w zasadzie powtarzał on sformułowania przedstawione w projekcie konstytucji z 1919 r. Znalazło się tam sformułowanie: „*religia rzymskokatolicka jest religią przeważnej większości narodu i zajmuje w państwie naczelne stanowisko.*” Dlatego wszelkie akty religijne towarzyszące uroczystościom państwowym winny się odbywać w tym obrządku. Dalej przewidywano również zawarcie konkordatu z Watykanem. Brakowało endekom jednak uznania szkoły wyznaniowej czy katolickiego charakteru małżeństwa, nie zarezerwowano stanowiska prezydenta dla katolika, a status prawny religii i Kościoła podany w art. 114 był niejasny.

Jednak w ND nie czyniono z tego tragedii, bo o wielu sprawach miała zadecydować praktyka oraz siła katolicyzmu w narodzie. Wynikało to z dużej elastyczności liderów obozu narodowego, którzy postulowali uprzywilejowanie pozycji Kościoła, ale gotowi byli do daleko idącego

---

<sup>581</sup> O postawie „Piasta” wobec zapisów dotyczących wyznań w konstytucji marcowej zob. A. Kołodziejczyk, op. cit., s. 148-151.

<sup>582</sup> Konstytucja Marcowa, GN, nr 63/1921; Pejot, Konkordat ze Stolicą Apostolską, ibidem, nr 135/1923.

kompromisu w poszczególnych sprawach dla nadrzędnej potrzeby uchwalenie konstytucji z powodów wewnętrznych i międzynarodowych.<sup>583</sup>

Konstytucja spotkała się z różnymi ocenami w Kościele, jednak bardziej lub mniej krytycznymi. Punkt widzenia części kleru najobszerniej referował /1921 r./ ks. Jan Urban. Artykułował szereg zastrzeżeń np. brak wyraźnego uznania Polski za państwo katolickie, przy olbrzymiej większości narodu tej wiary. Krytykował rezygnację nawet z tak symbolicznego gestu, aby prezydentem mógł być tylko katolik. Do tego przepadła sprawa szkoły wyznaniowej. W sumie konstytucja w sferze wyznaniowej czyniła Polskę państwem parytetowym, gdzie religia katolicka była honorowo na pierwszym miejscu, co oddalało ją od ideału państwa katolickiego. Z drugiej strony wprowadzono sporo zapisów w miarę korzystnych dla katolicyzmu, zważywszy układ sił politycznych w sejmie, np. obowiązkową naukę religii, zgodę na katolickie szkolnictwo prywatne, konieczność zawarcia konkordatu.

*Zatem „trzeba jednak lojalnie wyznać, że i nasze niezadowolenie z uchwalonej konstytucji może być umiarkowane. W tych bowiem ramach, jakie konstytucja katolicyzmowi określa, byleby nie pozwolono ich zacieśnić, ma on możliwość swobodnego życia i rozwoju. Konstytucja wprost zmusza Kościół katolicki, by więcej oparł się na wewnętrznych tkwiących w nim siłach, niż na opiece i przywilejach ze strony państwa. I te siły może on uwidocznić.”*<sup>584</sup>

Jednak niebawem owo umiarkowanie jezuita zaczęło słabnąć, gdyż oceniał, zgodnie zresztą z tezą W. L. Jaworskiego, iż *„podstawy filozoficzne i prawne, z jakich wyrosły dotyczące Kościoła artykuły marcowej konstytucji są obce chrześcijańskiemu duchowi, że tchną religijnym agnostycyzmem i indyferentyzmem.”*<sup>585</sup> Niewątpliwie wpływ na taką postawę miała zmasowana krytyka konstytucji ze strony wielu duchownych, w tym hierarchów. Dobrze wyrażały ją słowa bpa Leona Fulmana /1921 r./, dla którego w ustawie zasadniczej *„postawiono na równi z sektami i żydostwem tę wiarę, za którą ojcowie nasi krew przelewali. To się zaś stało dzięki głosom tych posłów przeważnie, którzy*

<sup>583</sup> Stanisław Głąbiński o ustroju..., s. 42; R. Wapiński, Narodowa Demokracja..., s. 213.

<sup>584</sup> J. Urban, Nasza konstytucja a program katolicki, PP, t. 149-150/1921; Idem, Sprawy Kościoła, ibidem, t. 151-152/1921; t. 155-156/1922. Podobne zdanie wyrażał bp H. Przeździecki: Listy pasterskie..., s. 332-334.

<sup>585</sup> J. Urban, Po warszawskim zjeździe, PP, t. 151-152/1921.

*się przechwalają, że są obrońcami ludu. A uczyniono to dla fałszywie rozumianej wolności sumienia.*<sup>586</sup> Wiązały się z tym na łamach prasy katolickiej /1926 r./ próby rozszerzającej interpretacji art. 114, które sugerowały, że prawa państwowe nie mogły pozostawać w sprzeczności z prawem kanonicznym, a tym samym całe ustawodawstwo państwowe byłoby ograniczone przez prawo naturalne i prawo Boże pozytywne.<sup>587</sup>

### 5.3. Konstytucja Kwietniowa.

Dyskusje w sprawie przepisów wyznaniowych nasiliły się po 1926 r. wraz z coraz mocniejszą tendencją do zmiany konstytucji. Kierunek został w zasadzie już wytyczony przy okazji dywagacji na temat konstytucji z 17 III 1921 r. W pracach nad nową konstytucją po wyborach brzeskich swoje szczegółowe postulaty złożył Kościół polski. Domagał się np. utrzymania invocatio Dei z konstytucji marcowej, uznania narodu za bezpośrednie źródło władzy, a Boga za ostateczne, wzmocnienia pozycji religii i Kościoła katolickiego oraz wzmianki w tekście ustawy zasadniczej o wszystkich obrządkach katolicyzmu. Wreszcie nieustannie powracały żądania zabezpieczenia katolickiego charakteru małżeństwa oraz szkoły wyznaniowej.<sup>588</sup>

Postulowanie tego stawało się tym bardziej natarczywe, im wyraźniejszy kształt prawny uzyskiwała narastająca ingerencja państwa w życie zbiorowe, by mu nadać kierunek odpowiedni do życzeń sanacyjnego rządu, ograniczyć swobody obywatelskie, pośrednio zagrażając także katolicyzmowi. Mający po 1930 r. największe wpływy w obozie sanacyjnym „pułkownicy” nieraz dawali do zrozumienia, że Kościół miał zbyt wiele swobody, konkordat nadawał mu nadmierne uprawnienia względem państwa, nie wspominając o ciągłym

<sup>586</sup> List Pastorski biskupa lubelskiego Leona Fulmana z 2 VIII 1921 r., WDL, nr 4/1921.

<sup>587</sup> W. Jelonek, Kwestie wyznaniowe w Konstytucji Polskiej, PK, nr 29/1926. Nawiasem mówiąc sam autor publikacji nie wierzył chyba w realność takiej interpretacji.

<sup>588</sup> S. Wilk, Episkopat Kościoła katolickiego..., s. 112-114; K. Krasowski, Episkopat katolicki..., s. 124-126. Obok tego w piśmie znalazły się postulaty typowo polityczne np. żądanie personalizacji wyborów, zniesienia ich proporcjonalności, aby stworzyć stabilną większość parlamentarną. Sugerowano również wzmocnienie pozycji Senatu oraz powołanie Trybunału Konstytucyjnego. W istocie trafna była negatywna ocena tych postulatów ze strony metropolitów A. Sapiehy i J. Teodorowicza, że wykraczały one poza postulaty czysto religijne i zawierały również pewien program polityczny, zresztą podzielający wiele głosów krytycznych wobec Konstytucji Marcowej, co klóciło się z apolitycznością Kościoła i zostało odebrane jako poparcie dla rządu sanacyjnego.

utyskiwaniu na niechętną postawę wobec sanacji większości duchowieństwa.

Stąd narastające spory i konflikty z hierarchią w różnych sprawach, np. omawiane sprawy wychowania. Lansowana przez „pułkowników” wizja silnego państwa reglamentowała nie tylko swobody obywatelskie, w tym religijne, ale też zmierzała do większej kontroli nad Kościołem. Episkopat wskazywał także na coraz drastyczniejsze działania zmierzające do laicyzacji ze strony najbardziej wpływowych grup w obozie rządzącym. Takie obawy były szczególnie podnoszone przez hierarchów niechętnych sanacji np. abpa Józefa Teodorowicza, którzy oskarżali obóz rządzący o dążenie do stworzenia „państwa pogańskiego”.<sup>589</sup>

Stąd przesłanie zaniepokojonych dążeniami sanacji biskupów wyraził abp A. Sapieha /1935 r./: *„Naszemu Państwu Polskiemu pragniemy służyć z całych sił, ale żądamy, by ono szanowało prawa Boże, a co z tego wynika, by uznawało Kościół jako dzieło Boże i jako instytucję, mającą w rzeczach religijnych wyższe uprawnienia, by pozostawiało mu wolność i możliwość rozwijania się i pracy. Jesteśmy pewni, że dla dobra Państwa nic nie jest tak pożytecznym, jak współpraca z religią i Kościołem nad uszlachetnieniem i umoralnieniem dusz ludzkich i wprowadzeniem sprawiedliwości w życie państwa.”* [podkr. w tekście].<sup>590</sup> Równocześnie stale powtarzały się głosy części duchowieństwa /np. ks. Józefa Zawidzkiego z 1933 r./, że *„ustawodawstwo Polski z punktu widzenia chrześcijańskiego nie budzi poważniejszych obaw. /.../ Tak jest w teorii przynajmniej dotychczas. Gorzej przedstawia się sprawa w praktyce.”*<sup>591</sup>

Tym postulatom wtórowali w 1931 r. prosanacyjni konserwatyści, domagając się jasnych sformułowań nowej konstytucji w sprawach wyznaniowych, koniecznych ze względu na katolicki charakter narodu, ale też dla zabezpieczenia go przed atakami wrogów religii. Popierali żądanie unormowania panowania religii katolickiej oraz przeniknięcia

<sup>589</sup> W. T. Kulesza, *Koncepcje ideowo-polityczne...*, s. 201-206; S. Wilk, *Episkopat Kościoła katolickiego...*, s. 368-370; K. Krasowski, *Episkopat katolicki...*, s. 126128.

<sup>590</sup> O naszych obowiązkach w szeregach Akcji Katolickiej. Z listu pasterskiego Księcia Metropolity Adama Sapiehy, PwK, nr 11/1935; Rewizja Konstytucji Marcowej i postulaty katolickie, Lublin 1930; Głos episkopatu w sprawie konstytucji, PK, nr 18/1931; J. Rawicz, *Konstytucja a przyszłość katolicyzmu w Polsce*, ibidem, nr 5/1934; Uwagi o nowej konstytucji, „Prąd”, nr 1-2/1934; R., *Wobec nowej Konstytucji*, PS, 1935 r., s. 155.

<sup>591</sup> J. Zawidzki, *O chrześcijańską przyszłość Polski*, PK, nr 44/1933.

nią całej konstytucji bez żadnych fałszywych kompromisów. Wprowadzić należało teokrację, czyli pochodzenie władzy od Boga, szkolnictwo wyznaniowe oraz katolicki charakter małżeństwa. Także kwestia praw i obowiązków obywatela winna być normowana z pozycji katolickich. Postulowane zmiany miały wieść do tego, by katolicyzm wszedł *„we wszystkie sprawy życia jako doktryna kierownicza. Im głębszym będzie jego wpływ, tym bliżsi będziemy ideału państwa katolickiego, jakim nie tylko z imienia Polska być powinna.”*<sup>592</sup>

Rządzący jednak wówczas obozem sanacyjnym „pułkownicy” ustosunkowali się do tych postulatów chłodno, a w rezultacie Konstytucja Kwietniowa w istocie utrzymała zasadnicze przepisy Konstytucji Marcowej w sprawach wyznaniowych z słynnym art. 114 na czele.

Stąd ironiczna uwaga „Przeglądu Powszechnego” /1936 r./, że podobnie jak pierwszą konstytucję II RP, także i tę tworzyli ludzie co prawda liczący się z katolicyzmem w rozumieniu zjawiska społecznego i politycznego, ale niezbyt dobrze go znający jako religię. Frustrację sfer kościelnych wyrażała ostra krytyka art. 114 konstytucji, z którego wynikała obraza dla wszystkich wyznań chrześcijańskich w Polsce, uważających przeciw Chrystusa za Boga: *„Nie godzi się sadzać na jednej ławie, na równi, Chrystusa z Mojżeszem, Mahometem i innymi, i uspokajać się tym, że Chrystusa posadziło się na początku ławy.”*<sup>593</sup>

Jednak jeden z najbardziej wpływowych biskupów kard. Hlond przekonywał, że w zasadzie nie dawała ona Kościołowi mniej niż dawała ona Kościołowi poprzednia, stąd trudno zajmować wobec niej jednoznacznie negatywne stanowisko.<sup>594</sup>

#### 5.4. Ocena Konkordatu z 1925 r.

<sup>592</sup> J. Czarnecki, Z Nowym Rokiem, PK, nr 1/1931; Idem, Zmiana konstytucji, ibidem, nr 7/1931; Idem, O ducha polskiej konstytucji, ibidem, nr 17/1931; nr 18/1931; A. Piasecki, Episkopat o Konstytucji, DP, nr 97/1931.

<sup>593</sup> J. Pawełski, Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego, PP, t. 209/1936.

<sup>594</sup> K. Krasowski, Episkopat katolicki..., s. 132-133. Zdaniem ks. S. Wilka odbiór nowej konstytucji wśród biskupów był podzielony. Pojawiały się głosy ostro ją krytykujące nie tylko za treść, ale też za nielegalny sposób uchwalenia. Natomiast kard. Hlond przekonywał, że Kościół nie powinien zajmować negatywnego stanowiska, gdyż sposób jej uchwalenia naruszał może prawo państwowe, ale nie prawo moralne, a w podstawowym kształcie utrzymywała ona status religii i Kościoła przewidziany Konstytucją Marcową: Episkopat Kościoła katolickiego..., s. 114.

Najważniejsze podstawy funkcjonowania Kościoła w Polsce stworzył konkordat z 1925 r., do zawarcia którego obligowała już Konstytucja Marcowa. Zasadniczo jego treścią, jak wszystkich innych umów tego typu, winno być uregulowanie stosunku państwa do Kościoła, głównie przez zapewnienie temu drugiemu swobód i autonomii przy zachowaniu pewnej kontroli dla władz państwowych. Konkordat był układem dwóch niezależnych i suwerennych stron, podmiotów prawa międzynarodowego, co oznaczało tak odrzucenie dawnych teorii o zwierzchnictwie Kościoła nad państwem oraz tezy odwrotnej. Skoro konkordaty nie należały do sfery wiary i moralności to ich postanowienia i realizacja mogły być przedmiotem rozważań i krytyki katolików.<sup>595</sup>

Poparcie dla zawarcia konkordatu nie było powszechne nawet wśród duchowieństwa. Wspominano już tutaj głos o. J. Woronieckiego, opowiadający się raczej za rozdziałem Kościoła i państwa, przy liczeniu się z polskimi tradycjami łączności tych dwóch instytucji. Dla tego duchownego konkordaty wносиły w ich wzajemne relacje dużo pompy i biurokratyzmu, a państwo chciało wpływać na różne aspekty działalności Kościoła, krępując jego swobodę. Przecież, żeby nawiązać stosunki z Watykanem niepotrzebny był konkordat, a normalne relacje międzypaństwowe, możliwe także w warunkach separacji państwa od Kościoła.<sup>596</sup>

Wśród duchowieństwa była też grupa, która pragnęła wykorzystać zapis konstytucyjny o rządzeniu się Kościoła własnymi prawami i nie zawierać konkordatu, co pozbawiłoby państwo możliwości ingerencji w sprawy kościelne.<sup>597</sup> Inne powody, aby kontestować zawarcie konkordatu podawała grupa duchownych i świeckich związana z jednym z ówczesnych liderów chadecji ks. S. Adamskim. Ich zdaniem Kościół tracił zbyt wiele materialnie, a S. Grabski wręcz oszukiwał papieża, aby wymusić na nim układ szkodliwy dla kleru. Takie działania spotkały się

---

<sup>595</sup> W. Abraham, Polski konkordat, „Przegląd Współczesny”, t. III /1922/, nr 7-8; Spraw. Sten. z posiedzenia Sejmu – 24 III 1925 /E. Dubanowicz/; W. Korfanty, Kościół katolicki a Państwo /I/, /III/, Pol., nr 3184/1933; nr 3191/1933; A. Vetulani, Dążenia powojennej polityki konkordatowej, PP, t. 207/1935; C. Strzeszewski, Katolicka nauka społeczna..., s. 538. Zob. też szersze rozważania prawne na temat konkordatów: T. Włodarczyk, Konkordaty. Zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem XX wieku, wyd. 2, t. I, Warszawa 1986, s. 9-29.

<sup>596</sup> K. B., Kościół a państwo, GN, nr 164/1918.

<sup>597</sup> W. Abraham, Sprawa konkordatu, „Czas”, nr 107/1924.

ze stanowczą reakcją biskupów i nuncjatury, a były dziwne jak na partię katolicką.<sup>598</sup>

Wszelako większość katolików oraz reprezentujących ich partii politycznych domagała się zawarcia konkordatu ze Stolicą Apostolską, aby gwarantował on stosowną wolność Kościoła, przy zapewnieniu wpływów państwa, regulował granice diecezji, rozwiązywał sprawy majątkowe, tworzył system godziwego uposażenia duchowieństwa itd. Postulowano również, aby zamiast w konstytucji znalazły się tam zapisy o decydującym wpływie katolicyzmu na małżeństwo i wychowanie młodzieży. Dla wielu środowisk zatem konkordat miał załatwić sprawy, które wskutek układu sił w Sejmie Ustawodawczym nie mogły się znaleźć w odpowiedniej formie w Konstytucji. Tą drogą weszłyby niejako „kuchennymi drzwiami” do polskiego ustawodawstwa, zapewniając podstawę dla programu katolickiej przebudowy państwa.<sup>599</sup> Stąd szeroka i ostra dyskusja nad postanowieniami układu z 10 II 1925 r.<sup>600</sup>

Endecja uważała, iż to właściwy układ, tak dla Kościoła, jak państwa, bo reguluje w dobry sposób ich wzajemne relacje, zespala życie polskiego Kościoła z państwem i narodem. Trudno się zresztą dziwić takiej postawie, skoro traktat negocjował i podpisał jeden z czołowych ówczesnych polityków ND S. Grabski.<sup>601</sup>

Jego podpisanie wiele wypowiedzi nacjonalistów widziało na szerszym tle – oto siła katolicyzmu dowiodła swej skuteczności w naprawie duchowej człowieka, wzmacniała poczucie narodowe. Najwyższą potęgą życia duchowego, ale i materialnego był Kościół. Dlatego katolicyzm oddziaływał także na politykę, formując pewne zasady moralne oraz postawy psychiczne. Posiadał on centralny ośrodek

<sup>598</sup> J. Zdanowski, Dziennik, BO, Rkps, sygn. 14023/II, t. 5, s. 203 /zapis z 28 II 1925 r./.

<sup>599</sup> Np. J. Urban, Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego, PP, t. 151-152/1921; Hospes, Kościół i Państwo w Polsce, PK, nr 14/1924; Polska a Watykan, DP, nr 273/1924; M. P-wicz, Przed zawarciem konkordatu ze Stolicą Apostolską, ibidem, nr 33/1925; Kościół a polityka, ibidem, nr 31/1926; W. Abraham, Polski konkordat, „Przegląd Współczesny”, t. III /1922/, nr 7-8; Idem, Sprawa konkordatu, „Czas”, nr 107/1924; Pejot, Konkordat ze Stolicą Apostolską. Wytyczne, GN, nr 139/1923; Z. Kaczyński, Ponowny apel, ibidem, nr 196/1924; Sprawa konkordatu, KP, nr 267/1924; Sz., Rokowania o konkordat. Wywiad z posłem St. Grabskim, ibidem, nr 270/1924.

<sup>600</sup> Tekst Konkordatu był wielokrotnie publikowany np. Druga Rzeczpospolita. Wybór dokumentów..., s. 200-210. Zob. też szerokie omówienie postanowień konkordatu polskiego: T. Włodarczyk, Konkordaty..., t. II, s. 294-347.

<sup>601</sup> Jego zapis tych rokowań: S. Grabski, Pamiętniki, t. 2, Warszawa 1989, s. 230-238.

tej akcji w Watykanie, a jeśli trwał ciągły atak na podstawy zachodniej cywilizacji, to tylko związek z Kościołem mógł zapewnić Polsce, stojącej u bram bolszewizmu, zagrożonej przez sąsiadów, wzmocnienie sił moralnych i duchowych. Konkordat gruntował niezbędne w tej sytuacji dobre kontakty z Kościołem.<sup>602</sup>

Z bardziej konkretnych ustaleń konkordatu podnoszono wzmocnienie pozycji międzynarodowej Polski przez uznanie jej oficjalne przez Watykan, ustalenie granic diecezji zgodnie z biegiem granic państwa. W sferze wewnętrznej układ wzmacniał więź katolicyzmu z narodem, aby stał się on bardziej katolicki, dążył do wpływu praw Kościoła na życie publiczne. Gwarantował Kościołowi rozległą swobodę, ale też wprowadzał zasadę wzajemności – jeśli dużo wolności, to także stosowne obowiązki egzekwowane przez państwo: przysięga wierności państwu składana przez biskupów, wpływ państwa na mianowanie biskupów i proboszczów, zakaz antypaństwowej działalności kleru. Kościół uzyskał spore uprawnienia wobec nauki religii w szkole, ale bez naruszania przepisów konstytucji. Dlatego rysowano optymistyczną wizję współpracy Kościoła i państwa dla dobra wiary, narodu i państwa.<sup>603</sup>

Jednak pojawiło się szereg głosów bardziej krytycznych. Nie znalazło się w układzie wiele palących spraw, np. milczenie wobec ustawodawstwa małżeńskiego; brak regulacji sprawy zabranych Kościołowi w czasie zaborów dóbr, szczególnie istotnych dla budowy siły Kościoła na kresach, gdzie stał się ostoją nie tylko wiary, ale i polskości. Kolejną ułomnością był brak wprowadzenia szkoły wyznaniowej. Dalej układ nie wyjaśnił śmiesznego sporu o prymasostwo między kardynałami Dalborem i Kakowskim. Zrzeczenie się wielu dóbr ziemskich przez kler oraz pominięcie sprawy dóbr zagrabionych przez zaborców pozbawiało duchowieństwo sporej części dochodów, a państwo dawało im niskie uposażenia. Groziło to wyśrubowaniem opłat „iura stolae”, co wywoływało niezadowolenie wiernych i było wodą na młyn wrogów katolicyzmu. Per saldo niskie

---

<sup>602</sup> Rzym, GW, nr 43/1925; Konkordat, ibidem, nr 50/1925; Spraw. Sten. z posiedzenia Sejmu – 25 III 1925 r. /A. Dębski/; J. Drobnik, Przesilenie współczesnej polityki..., s. 5.

<sup>603</sup> (jd), Podpisanie konkordatu ze Stolicą Świętą, KP, nr 42/1925; Spraw. Sten. z posiedzenia Sejmu – 25 III 1925 r. /A. Dębski/; J. Kornecki, Wychowanie narodowe i polityka szkolna. Przemówienie wygłoszone w dyskusji budżetowej Sejmu w dniu 2 czerwca 1928 r., Warszawa 1928, s. 22; J. Drobnik, Przesilenie współczesnej polityki..., s. 4.



uposażenia duchowieństwa obniża autorytet duchownych wśród wiernych. Do tego dochodziła mała precyzja wielu postanowień, co zmuszało do ciągłego jego interpretowania, ale granicą tegoż były przepisy polskiej konstytucji, której podlegają wszelkie przepisy wykonawcze tej umowy.<sup>604</sup>

Także konserwatyści widzieli duże znaczenie konkordatu, choć zaraz podnosili trafnie, iż nie regulował on całości stosunków między państwem a Kościołem. Stąd pominięte kwestie musiały powracać i stale zatruwać stosunki polityczne oraz kościelne w kraju. Były nawet sugestie, iż te luki i pominięcia to zabieg polskich negocjatorów, wynikający tak z pośpiechu, ale też z celowych działań obliczonych na ratyfikację układu w Sejmie. Stąd usunięcie drażliwych kwestii, np. prawa małżeńskiego, szkoły wyznaniowej czy sprawy dóbr kościelnych. Wszelako, tak czy inaczej, wzmacniał on jednak polski Kościół, ujednolicał jego status prawny.<sup>605</sup>

Zwracano jednak wśród krakowskich konserwatystów uwagę na brak jasnej regulacji spraw majątkowych, a także na niskie uposażenie duchowieństwa, prowadzące do wspomnianego już śrubowania opłat „iura stolae”, wywołujących silne niezadowolenie wiernych, ataki sił antykatolickich na chciwość i wyzysk kleru.<sup>606</sup>

Część głosów zachowawców była zdecydowanie bardziej krytyczna wobec konkordatu za nadmierne, ich zdaniem, uszczuplenie praw państwa, np. żądali powrotu do przywileju polskich monarchów wskazywania kandydata na biskupa, a chociaż wprowadzenia prawa weta dla prezydenta wobec nominatów Kościoła. Także winien być wprowadzony bezwzględny sprzeciw państwa wobec nieodpowiednich kandydatów na proboszczów i wikarych. Wreszcie dobrze udokumentowana skarga władz państwowych może być podstawą do usunięcia duchownego przez ordynariusza ze stanowiska za szkodliwą politycznie działalność. Paradoksalnie sytuacja państwa w tej mierze po zawarciu konkordatu się pogorszyła, bo obowiązujące dotychczas przepisy pozaborcze dawały znacznie większy wpływ państwa na

<sup>604</sup> X. J. K., Uwagi nad konkordatem, KP, nr 51/1925; nr 53/1925; Spraw. sten. z posiedzenia Sejmu – 25 III 1925 r. /A. Dębski/; Spraw. sten. z posiedzenia Sejmu – 26 III 1925 r. /S. Stroński/.

<sup>605</sup> efpe /Franciszek Potocki/, Dookoła konkordatu, „Słowo”, nr 52/1925; Konkordat, „Czas”, nr 43/1925; E. Jełowicki, Na marginesie konkordatu, ibidem, nr 81/1925; Wykonywanie konkordatu, ibidem, nr 182/1925; Z. Rzewnicki, Watykan a konkordat z Polską, DP, nr 167/1925;

<sup>606</sup> Około konkordatu, „Czas”, nr 60/1925; Z. Kr., List z Rzymu, ibidem, nr 61/1925.

Kościół i duchowieństwo. Stąd prof. Alfons Parczewski ubolewał /1925 r./ nad zaciętrzewieniem sił politycznych odwołujących się do katolicyzmu, które walczyły w układzie o korzystne zapisy dla Kościoła, a nie rozumiały interesu państwa.<sup>607</sup>

Natomiast Edward Dubanowicz podkreślał raczej znaczne ustępstwa Kościoła, idące zresztą miejscami zbyt daleko, np. wspomniane sprawy niskich uposażeń. Jednak najważniejszym po temu argumentem stał się brak rozwinięcia zapisu konstytucyjnego o naczelnym stanowisku Kościoła katolickiego wśród równouprawnionych wyznań. Wydaje się, że Dubanowicz, jak zresztą spora część kleru, konserwatystów czy chadeków, chciał, aby wspomnianymi „kuchennymi drzwiami” wprowadzić do polskiego prawa zapisy zbliżające II RP do statutu państwa wyznaniowego.<sup>608</sup>

Bardzo ostra krytyka konkordatu wyszła spod pióra Hieronima Tarnowskiego /1926 r./, bo dla niego ten układ dowodził ukrytej walki z Kościołem, przy zachowaniu pozorów zewnętrznej współpracy. W istocie prezentował on stanowisko integrystyczne, a układ przekreślał nadzieje na uczynienie katolicyzmu religią państwową. Traktat zbyt wiele dawał państwu np. prawo weta wobec nominacji biskupów czy proboszczów, przysięga wierności państwu itd. Tymczasem państwo w istocie nic ponad zapisy Konstytucji Marcowej Kościołowi nie dawało, nie wprowadzało specjalnych przywilejów. Nawet pozwolono na ograbienie Kościoła z dóbr, czyli uzależnienie go od państwa, a biedna instytucja nie może samodzielnie działać. Zatem minimalnym kosztem państwo otrzymało zbyt szerokie możliwości ingerencji w sprawy Kościoła, co dowodziło nierówności stron układu. Jego zdaniem odzwierciedlało to szerszą tendencję uzależnienia Kościoła od państwa, do perfidnego józefinizmu. Tymczasem potęgą tego pierwszego winna leżeć nie w opiece rządu, lecz w własnym ustroju, opartym o zorganizowaną społeczność katolicką. To będzie trudne w Polsce do osiągnięcia w warunkach podległości Kościoła państwu, co

---

<sup>607</sup> Rektor Parczewski o konkordacie, „Słowo”, nr 61/1925. Z tezą o niezbędnym w konkordacie decydującym wpływie państwa na nominacje duchownych polemizował S. Stroński, gdyż jego zdaniem wiodło to do upolitycznienia duchowieństwa oraz godziło w wolność i niezależność Kościoła. Lepszy był wpływ negatywny w postaci weta, sprzeciwu opartego na motywach politycznych: St. St., Sprawa konkordatu, „Czas”, nr 163/1924.

<sup>608</sup> Spraw. sten. z posiedzenia Sejmu – 24 III 1925 r.; A. Wątor, Chrześcijańsko-narodowi..., s. 252-253.

przeforsowali polscy negocjatorzy porozumienia.<sup>609</sup> Stanowisko konserwatystów było ambiwalentne, choć opowiadali się za przestrzeganiem i realizowaniem przez państwo konkordatu, jednak końca nie pozbyli się wątpliwości co do jego wielu postanowień.

Dla SKL sprawa była jasna: konkordat wzmacniał tak państwo, jak Kościół, stwarzał dobre ramy dla ich zgodnej współpracy. Omawiane ugrupowanie także dostrzegało niejasność wielu postanowień, co w przyszłości dawało powód do sporów interpretacyjnych. Stąd od początku domagało się wyjaśnienia wszystkich niejasności i niedomówień, by tego uniknąć. Antoni Matakiewicz zwracał również uwagę /1925 r./ na hojność i życzliwość Kościoła dla ludu, bo zgodził się na parcelację swych dóbr na potrzeby reformy rolnej oraz na niskie uposażenie, z powodu biedy młodego państwa.<sup>610</sup>

Dla chadecji układ podkreślał wielowiekowe związki Polski z katolicyzmem, rozwiązywał również część problemów związanych ze statusem Kościoła, likwidował też w jakiejś mierze chaos prawny w tej dziedzinie odziedziczony po państwach zaborczych. Jej zdaniem wadą było pominięcie kilku ważnych spraw: szkoła wyznaniowa, ustawodawstwo małżeńskie, kwestia dóbr poduchownych, w czym widziała wyraźne ustępstwo Kościoła, który zresztą poczynił ich znacznie więcej niż państwo. Postawa chadecji sądząc z omawianych już wątpliwości ks. Adamskiego jednoznaczna wcale nie była, a poparcie zostało także wymuszone presją hierarchii.<sup>611</sup>

Tadeusz Błażejewicz uważał, że układ zabezpieczał w dostatecznej mierze interesy państwa, bo dawał mu wpływ na nominacje biskupów i proboszczów, wreszcie uznawał granice Polski, podnosząc jej prestiż międzynarodowy. Watykan godził się również na ubóstwo materialne kleru, bo państwo było biedne. W sumie przez konkordat Kościół uzyskiwał odpowiednią swobodę działania, co stwarzało nadzieję, iż życie państwowe otrzyma stosowne podstawy moralne, niezbędne dla prawdziwego postępu społecznego oraz demokracji.<sup>612</sup> Po kilku latach lider chadecji uznawał /1933 r./, że układ nie był dziełem doskonałym, jak każdy powstały wskutek rokowań i kompromisu. Dlatego

<sup>609</sup> H. Tarnowski, Uwagi o Konkordacie, „Pro Fide, Rege et Lege”, nr 1/1926; J. Bartyzel, Konserwatyzm bez kompromisu..., s. 118-119.

<sup>610</sup> Spraw. sten. z posiedzenia Sejmu – 25 III 1925 r. /A. Matakiewicz/.

<sup>611</sup> Zawarcie konkordatu ze Stolicą Apost., GN, nr 36/1925; W. Z., Sprawy przez konkordat załatwione, ibidem, nr 44/1925; S. Wilk, Episkopat Kościoła katolickiego..., s. 110-111.

<sup>612</sup> Spraw. sten. z posiedzenia Sejmu – 25 III 1925 r. /T. Błażejewicz/.

potrzebował uzupełnień i zmian, ale raczej w duchu dobrej współpracy państwa i Kościoła, a nie jego poddania państwu, czego pragnęła sanacja.<sup>613</sup>

Stanowisko NPR było dużo bardziej wstrzemięźliwe czy wręcz krytyczne. Zawarcie układu uznano za pożądane i potrzebne dla Polski, tak na arenie międzynarodowej, jak w polityce wewnętrznej. Polityczne interesy państwa uwzględniało de facto uznanie II RP i jej granic. Pochwaliła rozległe uprawnienia państwa przy nominacji biskupów i proboszczów. Jednakże w sprawie uprawnień państwa układ rodził szereg uwag krytycznych. Dotyczyły one konfliktów między jurysdykcją Kościoła i państwa, mało precyzyjnych postanowień w sprawie dóbr poduchownych. Konkordat nakładał na państwo szereg ciężarów finansowych wobec Kościoła, ale nie uwzględniał wszystkich potrzeb II RP. Układ w zasadzie zabezpieczał interesy państwa i nie zawierał błędów politycznych, a Kościołowi gwarantował rozległą autonomię zewnętrzną i wewnętrzną. Wątpliwości rodziło również pominięcie szeregu ważnych problemów, a do tego wiele zapisów było mało precyzyjnych i nastroczało kłopoty interpretacyjne. Przypisywano to tajemnicy rokowań<sup>614</sup> oraz ich pośpiechowi, co pozbawiało opinię publiczną możliwości oceny stanowiska stron.

Mimo tego partia opowiadała się za ratyfikacją układu, gdyż jego odrzucenie ułatwiłoby pracę wrogom religii. Wszelako chciała go opatrzyć stosowną ustawą interpretacyjną, która jasno wyrażałaby prawa i obowiązki państwa, ograniczając w wielu sprawach nadmierne uprawnienia kleru, jednoznacznie wskazując na wyższość prawa państwowego nad kanonicznym.<sup>615</sup> Do tego NPR nieraz sygnalizowała, że polski Kościół był zbyt bogaty i powinien się dobrowolnie podzielić z uboższą częścią społeczeństwa, w czym konkordat wskazywał dobry kierunek. W sumie taka ofiara Kościoła pozwoliłaby ograniczyć zakusy lewicy na resztę jego dóbr.<sup>616</sup>

---

<sup>613</sup> W. Korfanty, Kościół katolicki a Państwo /I/, Pol., nr 3184/1933.

<sup>614</sup> Rokowania toczono w takiej dyskrekcji, że o ich szczegółach do czasu nie byli informowani nie tylko posłowie, ale nawet Episkopat Polski i nuncjusz: S. Wilk, Episkopat Kościoła katolickiego..., s. 101-104.

<sup>615</sup> K. Żakowski, Zakulisowy układ, „Prawda”, nr 39/1925; Idem, Konkordat z Watykanem, „Praca”, nr 44/1925; Konkordat Polski z Watykanem, „Sprawa Robotnicza”, nr 8/1925; Konkordat, ibidem, nr 13/1925; Spraw. sten. z posiedzenia Sejmu – 26 III 1925 r. /K. Popiel/.

<sup>616</sup> I. Borkiewicz, O skarby kościelne, „Prawda”, nr 25/1926.

Komentując postawę NPR wobec konkordatu ks. A. Szymański dostrzegął /1927 r./ eksponowanie przezeń głównie interesu państwa, a dobro Kościoła było na drugim planie. Od biedy można to tłumaczyć politycznym charakterem składanych deklaracji. Natomiast trudno już zrozumieć chęć ograniczenia swobody Kościoła do spraw tylko religijnych i kościelnych, których granice zresztą zakreślałoby państwo. Przecież Kościół miał prawo zabierać głos także w kwestiach politycznych, jeśli dotyczyły one sfery moralnej i religijnej. Konsekwencją myślenia NPR byłby nadzór państwa nad Kościołem.<sup>617</sup>

Poparcie dla konkordatu wyrażali szeroko biskupi oraz czasopisma związane z hierarchią. Dla nich układ był w pełni zgodny z konstytucją, gwarantując swobodę Kościoła zapewniał państwu odpowiedni wgląd w sprawy kościelne ze względu na porządek publiczny i bezpieczeństwo. Częściowo zrywał z dyskryminacyjnymi wobec Kościoła przepisami pozaborczymi. Jednakże nie regulował w ogóle dwóch kluczowych spraw: ustawodawstwa małżeńskiego i szkoły wyznaniowej.<sup>618</sup>

Nieoficjalnie pojawiały się krytyczne głosy części biskupów i kleru, iż układ czynił nazbyt wielkie ustępstwa wobec państwa, w dodatku posługując się niejasnymi zapisami, co oddawało nazbyt wielką władzę ich rozstrzygania Watykanowi. Tym samym wzrosła pozycja Kurii Rzymskiej wobec lokalnego polskiego Kościoła. Wreszcie frustrację wywołały niskie uposażenia kleru, przy równoczesnym wyrażeniu zgody na oddanie części ziemi kościelnej na parcelację.<sup>619</sup>

Na jedno warto zwrócić uwagę – Kościołowi oraz popierającym go siłom politycznym nie udało się urzeczywistnić prawnej konstrukcji państwa wyznaniowego, mimo wielokrotnie i niezamordowanie podejmowanych wysiłków. Tym niemniej już w drugiej połowie lat 30-tych zaczęło coraz silniej zaznaczać się przekonanie, że uzyskane koncesje ze strony państwa w dobie wzrostu religijności, narastającej

<sup>617</sup> Dr A.-Ski, Programy stronnictw wobec Kościoła, AK, t. 20/1927.

<sup>618</sup> H. Przeździecki, Listy pasterskie..., s. 317-318; J. Urban, Sprawy Kościoła, PP, t. 165/1925; S. Mystkowski, Konkordat w Polsce Odrodzonej, PK, nr 12/1925.

<sup>619</sup> J. Zdanowski, Dziennik, BO, Rkps, sygn. 14023/II, t. 5, s. 255 /zapis z 21 II 1925 r./ Jego zdaniem byli to dwaj hierarchowie związani z endecją A. Sapięha i J. Teodorowicz. Wg ks. S. Wilka ci dwaj biskupi, po początkowym sprzeciwie, opowiedzieli się za ratyfikacją konkordatu. Zresztą na niezadowolonych duchownych wywierano presję, że przecież układ został podpisany w imieniu papieża, jak duchowni mogą zatem kwestionować wolę swego najwyższego przełożonego: S. Wilk, Episkopat Kościoła katolickiego..., s. 110-112. Z właściwą sobie jednostronnością i zacietrzewieniem tę sprawę komentowała Bożena Krzywobłocka, Chadecja..., s. 59.

aktywności katolików /czego symbolem stawała się Akcja Katolicka/, przy dekompozycji obozu rządzącego, pozwalają na takie umocnienie pozycji katolicyzmu, by jego postulaty ustrojowe przeprowadzić w przyszłości. Od tego poglądu zaczęło odstawać środowisko personalistyczne, sceptycznie oceniające korzyści Kościoła ze związku z państwem, wyżej ceniąc wpływ tzw. „środków ubogich.”

## Rozdział VI Państwo

### 6.1. Geneza państwa i władzy politycznej.

Wg myśli katolickiej państwo wywodziło się z natury ludzkiej, w której tkwiła wrodzona skłonność do łączenia się w społeczeństwo dla bezpieczeństwa, spokoju i rozwoju. Państwo było zatem nakazem prawa naturalnego, które Bóg zaszczerpił człowiekowi. Każda zaś społeczność z mocy prawa naturalnego winna mieć i władzę. Stąd państwo i władza pochodzą od Boga oraz stanowią konieczność w życiu człowieka, warunek naturalnego rozwoju ludzkości. Dlatego państwo podlega normom chrześcijańskiej moralności, nie może być zatem laickie i liberalne, czy co gorsza – bezbożne czy ateistyczne. Nie może nie uznawać Boga i jego praw. Jeśli bowiem wywodzi swoje istnienie oraz władzę jedynie z ziemskiego nadania, to zazwyczaj prowadziło do rozchwiania całego systemu państwowego, do częstego nadużywania przymusu fizycznego względem obywateli, do gwałcenia ich praw. Czyniły tak wszelkie dyktatury jednostki albo ludu.<sup>620</sup>

Ostatecznym celem państwa było prowadzenie ludzi do zbawienia. Ks. K. Kowalski widział /1932 r./ zadanie wewnętrzne i zewnętrzne chrześcijańskiego życia państwowego: *„Zadanie wewnętrzne chrześcijańskiego państwa polega na czynnym współudziale w szerzeniu, pogłębieniu, utrwaleniu i obronie Królestwa Chrystusowego w życiu obywateli.”* Natomiast zadanie zewnętrzne polegało *„na współudziale, które każde państwo chrześcijańskie brać powinno w rozszerzeniu, utrwaleniu i obronie Królestwa Chrystusowego na arenie życia ludzkości, czyli w zbiorowym życiu ludzi na ziemi.”* Każda władza winna być związana z autorytetem, pochodzącym od Boga, czyli zdolnością zorientowania w sposób obowiązujący czynności innych ludzi ku wspólnemu dobru.

Skoro podstawą władzy była wola Boża, to ściśle posłuszeństwo wobec legalnej i kompetentnej władzy świeckiej obowiązywało ludzi dopóty, dopóki była ona przedstawicielem woli Bożej, nie zmuszała obywateli do ciężkiego grzechu oraz nie przekraczała swych

---

<sup>620</sup> A. Hlond, O chrześcijańskie zasady życia państwowego, PK, nr 18/1932. Ks. Józef Zawadzki pisał o niezbędności władzy państwowej, że *„zawsze lepszy mniej dobry rząd niż najlepsza anarchia.”* O chrześcijańską przyszłość Polski, PK, nr 44/1933.

kompetencji. Celem państwa było dobro obywateli, choć miało ono zmienny i różny charakter w historii. Jednak państwo miało zapewnić w każdym warunkach najwyższy rozwój sił duchowych oraz fizycznych człowieka, wydobyć ze społeczeństwa maksimum energii, tkwiącej w każdej jednostce, zapewnić jej spokój i bezpieczeństwo. Dlatego państwo powinno działać w sposób subsydiarny tzn. ograniczać się do kroków koniecznych, przekraczających siły jednostek.<sup>621</sup>

Z kolei ks. F. Machay domagał się /1937 r./, aby państwa kierowały się zasadą miłości i sprawiedliwości, bo to rzadkość. Wszelako państwo istnieje dla człowieka, a nie odwrotnie. Stąd jego konieczność służby człowiekowi, oparta na zasadach moralnych. Nie może zatem być jakąś osobą moralną, personifikacją, przypisywaną przecież wyłącznie ludziom.<sup>622</sup> To ostatnie twierdzenie sytuowało go w opozycji do wielu myślicieli katolickich oraz większości konserwatystów, często przynajmniej sugerujących personifikację państwa.

Jeśli chodzi o relację wobec narodu prezentowaną przez C. Strzeszewskiego, to zasadniczo dobro wspólne społeczności państwowej stoi ponad dobrem partykularnym poszczególnych grup narodowych, choć winno je w granicach tego dobra szanować i zapewnić rozwój. Pożądane było państwo narodowe, tzn. kiedy społeczność państwowa tworzy jeden naród, gdyż wtedy państwo posiadało największą jedność i spójność, ale współcześnie to zadanie trudne, a w każdym razie jego budowa nie mogła się odbywać kosztem innych narodów.<sup>623</sup>

W sprawie ustroju państwa kard. A. Hlond przekonywał /1932 r./, że Bóg nie wyznaczał ani formy, ani piastuna władzy bezpośrednio, zatem pośrednikiem może być także lud, który wybiera sobie rządzących. Wszelako ten wybór nie nadaje władzy, lecz wskazuje tylko jej dzierżyciela, bo wszelka władza pochodzi od Boga. W myśli katolickiej nie występowało wskazanie konkretnego ustroju, czy zasad jego organizacji, stąd ustroj monarchiczny, arystokratyczny czy demokratyczny były do zaakceptowania.

Tym sposobem katowicki „Gość Niedzielny” dochodził do wniosku /1937 r./, że sama strona techniczna ustroju była oddzielna od religii, ale w sferze zagadnień etyczno-politycznych podlegał on właśnie

<sup>621</sup> M. Klepacz, *Duchowieństwo wobec nowoczesnych...*, s. 62; K. Kowalski, *O społeczeństwie, władzy, autorytecie*, RK, nr 4/1932, Idem, *Společne życie państwowe jako udział w Akcji Katolickiej*, ibidem, nr 9-10/1933.

<sup>622</sup> F. Machay, *Zadania duszpasterskie...*, s. 157-164, 166-179.

<sup>623</sup> C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna...*, s. 509-510.



katolicyzmowi, czyli w praktyce Kościołowi. Wielokrotnie Kościół akcentował, iż nie łączy się z żadnym ustrojem państwowym, choć angażuje się w negatywną ocenę jednych, np. bolszewizmu, a inne ledwie toleruje np. faszyzm.<sup>624</sup>

Inna wypowiedź z kościelnego kręgu widziała /1934 r./ trzy teorie w tej sprawie wśród uczonych katolickich: Bóg przekazuje pośrednio władzę państwową panującemu; druga, że przekazuje ją bezpośrednio; trzecia, że lud był jej posiadaczem przejściowym, niedoskonałym, a raczej narzędziem dla oddania jej panującemu. Trudno na podstawie myśli katolickiej znaleźć autorytatywne rozwiązanie, choć tylko jedna z odpowiedzi może być prawdziwa. Wszelako z pewnością sprzeczne z nauką katolicką były teorie np. Jana Jakuba Rousseau, iż wszelka władza pochodzi od ludu czy narodu.<sup>625</sup>

Ks. Zygmunt Kozubski podnosił /1926 r./, iż ideałem ustroju politycznego było harmonijne złożenie trzech ustrojów – demokracji, arystokracji i monarchii, czyli wątek obecny w myśli św. Tomasza.<sup>626</sup> Zresztą do konstrukcji ustroju mieszanego stworzonej przez Akwinatę będą się nieustannie odwoływać różne ugrupowania polityczne posługujące się katolicyzmem celem uzasadnienia własnych projektów ustrojowych od demokracji do totalizmu, co stanowiło część problemu instrumentalnego wykorzystania religii w walce politycznej w II RP.

Dla nurtu personalistycznego w polskiej myśli katolickiej najlepiej, aby państwo opierało się o religię, gdyż wtedy władza będzie otoczona większą miłością, a mniejszym postrachem. Takie państwo tworzyłoby swego rodzaju ostrosłup na szerokiej i mocnej podstawie w postaci rozwoju osobowości ludzkiej. Wtedy będzie jednolite i zwarte, gdy zewnętrznej jednolitości społecznej będzie odpowiadać jednolitość wewnętrzna, mistyczna jednostka zbiorowa, żyjąca jakby w osłonach państwowej organizacji. Tylko takie państwo może szanować człowieka jako osobę ludzką, jego prawa do swobodnego uznania prawdy i dobra. Zapewni też jedność etyki obowiązującej wszystkich, mimo różnic wyznaniowych i narodowościowych. Zasadą będzie przepojenie życia państwowego duchem chrześcijańskim z ustawowym zakazem bezbożnictwa, ale bez narzucania nikomu wiary.

<sup>624</sup> A. Hlond, O chrześcijańskie zasady życia państwowego, PK, nr 18/1932; Katolicyzm a totalizm, „Gość Niedzielny”, nr 48/1937; W. Sas Podolski, Państwo totalne a katolicyzm, PK, nr 7/1938.

<sup>625</sup> J. Zawidzki, Geneza władzy państwowej, PK, nr 16/1934; nr 17/1934.

<sup>626</sup> Ks. Dr Kozubski, Kościół a ustrój monarchiczny, PK, nr 11/1926.

Tak skonstruowane państwo winno człowiekowi umożliwić dojście do zbawienia i z tej perspektywy patrzeć na sprawy polityczne, społeczne itd. To zresztą dziwne, bo musiało wieść do wzmocnienia nadzorczej i represywnej funkcji władzy, co mogło się obrócić przeciw prawom osoby ludzkiej. A przecież K. Górski za broń personalizmu uważał /1936 r./ wyłącznie tzw. „środki ubogie” /słowo, druk, modlitwę, przykład, cierpienie/, gdyż oddziałują zawsze głębiej i szerzej niż „środki bogate” /siła, pieniądz, władza/. Z drugiej strony mówił o narzuceniu chrześcijańskiego ustroju społecznego wszystkim, nawet niewierzącym. *„Ustrój państwowy oparty na zasadach chrześcijańskich nie byłby jednoznaczny z ustrojem sakralnym. Byłby zrealizowaniem państwa katolickiego, ale świeckiego, o własnej narodowej celowości. Musiałoby to być państwo silne, realizujące zasadę wódzostwa, a nie oligarchii czy demagogii.”* Powołując się na J. Maritain, K. Górski dowodził, że *„w skład nowego ideału historycznego chrześcijaństwa wchodzi niewątpliwie ambicja rządzenia społeczeństwem przez potęgę myśli, a nie przez organizację ludzi. Nie chodzi o rządy katolików, dlatego, że są katolikami. Chodzi o rządy z ducha katolickie jednoczące wszystkich ludzi dobrej woli.”*<sup>627</sup>

Państwo chrześcijańskie miało udostępnić środki ludzkie, które popierają środki nadprzyrodzone. Władza powinna postępować wedle swego boskiego pochodzenia, chronić prawa naturalne człowieka,

---

<sup>627</sup> To katolickie państwo przyszłości za Maritainem powinno się opierać o 5 podstawowych zasad: 1/ pluralizm w dziedzinie religijnej i gospodarczej, bowiem tolerancja cywilna pozwala uniknąć walk religijnych i klęsk; jednak jedność państwa pluralistycznego musiała opierać się na minimalnej jedności ideału moralnego, opartego o miłość przyjaźni; 2/ państwo mogłoby być świeckim, choć chrześcijańskim w sensie poddania się zasadom etyki katolickiej; zatem nie miałyby cech sakralnych, ale rzeczy doczesne byłyby poddane wiecznym, a świeckość oznaczałaby własną celowość państwa; 3/ wolność osoby ludzkiej i jej rozwoju wewnętrznego powinna być zapewniona, a temu służyłoby prawo; własność prywatna musiała być zachowana, ale jej użytkowanie winno mieć szerszy społecznie charakter; niezbędny stawał się ustrój korporacyjny, ale przy zachowaniu praw osoby ludzkiej; 4/ władza oparta byłaby na zasadzie pierwszeństwa między równymi, co zachowałoby zasadniczą treść demokracji; na czele państwa winna stać nowa arystokracja oparta o pracę, a hierarchia społeczna musiała opierać się o zasługę, nie o krew czy urodzenie; 5/ celem życia społecznego nie mógł być ani ideał średniowiecznego prawa Bożego, ani ideał klasy, narodu, rasy czy wszechmocnego państwa; wyrastać ono winno z poszanowania praw osoby ludzkiej, której życie społeczne i polityczne umożliwiała rozwój osobowości: K. Górski, *Wychowanie personalistyczne...*, s. 202, 239-241; Idem, *Państwo chrześcijańskie...*, s. 25-26; A. Koperska, *Katolik w życiu państwowym*, „Prąd”, nr 3/1922. Por. J. Maritain, *O nową cywilizację chrześcijańską*, Lublin 1935.

wypełniać dekalog. Tym sposobem prawodawstwo respektowało zasady prawa naturalnego. Związany z nurtem personalistycznym ks. F. Machay widział w latach 30-tych konieczność nadrzędności władzy duchownej nad świecką, a także możliwości jej wykorzystania w służbie Kościoła, co sugerowałoby integrystyczne wpływy.

Z drugiej strony państwo przyznawało wolność obywatelom, szanowało sakramentalny i święty charakter rodziny. Formalnie państwo chrześcijańskie może zawierać swoje cechy, np. w konstytucji, konkordacie, ale dopiero ogólne postępowanie władz decyduje o tym mianie. Wtedy chrześcijanie muszą wobec niego zachować lojalność. Ustaje ona, kiedy władza była nielegalna, albo łamała prawa Boże. Wszelako stworzyć rysowane wyżej państwo chrześcijańskie to wielka trudność. Tym bardziej w Polsce zróżnicowanej pod względem wyznaniowym i narodowym budowa państwa chrześcijańskiego była raczej niemożliwa, a co najwyżej urzeczywistnienie pewnych katolickich postulatów w życiu publicznym.<sup>628</sup>

W końcu lat 30-tych coraz mocniejsze wśród personalistów są głosy, że „*państwo sakralne*” nie może być państwem współczesnym, gdyż grozi to podporządkowaniem religii celom politycznym, typowym dla integralizmu. Ważyły tutaj zapewne negatywne wnioski z współżycia Kościoła z państwami autorytarnymi i totalitarnymi, dążącymi do jego wykorzystania dla własnych interesów.<sup>629</sup>

---

<sup>628</sup> Pachucki, Państwo chrześcijańskie, „Prąd”, nr 8-9/1921; Deklaracja Ideowa Odrodzenia, O., nr 1/1937; W. Mysłek, Geneza konfliktów społecznych i szanse ich rozwiązywania w ujęciu katolickiej myśli społecznej w latach II Rzeczypospolitej, w: Oblicza i koncepcje rozwiązywania konfliktów w polskiej myśli politycznej XX wieku, red. A. Wojtas, M. Strzelecki, Bydgoszcz 2000, s. 55. Bardziej konkretny kształt państwa katolickiego to środowisko proponowało w 1930 r.: 1/ uznanie prawa przyrodzonego za normę wszystkich ludzkich czynów; 2/ Kościół i państwo zachowują każde w swoim zakresie suwerenność; 3/ rządzą się dlatego własnymi prawami w swych dziedzinach; 4/ Kościół i państwo winny ze sobą współpracować, państwo nie mogło sprzeciwiać się prymatowi prawa moralnego oraz popierać Kościół jako strukturę wyższą, duchową, ale konkretny zakres tego wsparcia i formy były zmienne i zależne od warunków historycznych; 5. mimo swego katolickiego charakteru państwo zapewniało tolerancję wobec innych wyznań „a nawet ateizmu, pod warunkiem braku ich walki z katolicyzmem; 6/ szkoła publiczna winna być wyznaniowa-katolicka, podobne prawa miałyby inne wyznania, natomiast szkoła laicka mogła mieć wyłącznie status prywatny; 7/ prawo małżeńskie winno mieć charakter wyznaniowy, katolicki, lub podlegać przepisom legalnych innych wyznań: Rewizja Konstytucji Marcowej i postulaty katolickie, Lublin 1930, s. 11-12.

<sup>629</sup> M. Jagiełło, Próba rozmowy..., t. I, s. 114, 118.

Także dla chadecji sens istnienia państwa określała religia katolicka, bowiem wszelka władza pochodziła bezpośrednio od Boga, ale jej forma była wolą ludzką, a zatem zmienną. Wydaje się, że była sprawą drugoplanową, byle nie kolidowała z moralnością i nauką Kościoła. Stąd każda forma ustrojowa /monarchia, arystokracja czy demokracja/ pod tym względem mogła być zaakceptowana. Tedy Kościół nie zalecał żadnego ustroju oraz systemu politycznego, ale każdy winien służyć dobru powszechnemu wg zasad religii katolickiej, zabezpieczyć duchowy i materialny dobrobyt. Wymagało to zapewnienia mu wpływu na sprawy małżeńskie, rodzinne, wychowanie młodzieży w myśl zasad katolickich. Tutaj tkwiła istota różnicy między państwem świeckim a chrześcijańskim, bez względu na jego ustrój. Państwo świeckie kierowało się względem tylko na własne dobro, czyli dobro rządzących, posługując się egoizmem i materializmem. Dlatego chadecja w latach 20-tych krytykowała państwo świeckie.<sup>630</sup>

Dla Jana Chroniewskiego /1937 r./ można wyróżnić 4 teorie władzy: 1/ władza oparta na religii, która daje jej sankcję; 2/ władza oparta na przymusie i sile, bo każda musi mieć w nich oparcie; 3/ utopijne założenie, że każda władza bez względu na formę winna polegać na dobrowolnym posłuszeństwie, nie na przymusie; 4/ każda władza musi posiadać siłę fizyczną, ale też zaufanie i poparcie większości społeczeństwa, co dawało siłę moralną. Najlepsze było to ostatnie wyjście, czyli posiadanie autorytetu, ale też niezbędnej dozy przymusu i represji wobec łamiących zasady współżycia i prawa w państwie.<sup>631</sup>

Z tego punktu widzenia chadecja oceniała zgodność systemów politycznych z zasadami wiary. W. Korfanty przypominał wielokroć w latach 30-tych, że dla Akwinaty najlepszy był ustrój mieszany, nawiązujący do Arystotelesa, bo wtedy wszyscy mieli hierarchiczny udział w rządach, a państwo kierowało się w pełni zasadą sprawiedliwości. Istotę i zadania państwa cechowała stałość przez cały okres dziejów, tzn. władza winna być wykonywana nie na pożytek rządzących, lecz rządzonych, gdyż cel państwa stanowiło dobro powszechne.

Charakterystyczne jednak, że Korfanty akcentował demokratyczność ustroju mieszanego, bowiem rządzący byli wybierani spośród narodu. Ludzie zespoleni losem w państwo realizowali przezeń swoje potrzeby i

---

<sup>630</sup> A. Wóycicki, Religia i naród, „Prąd”, nr 5/1926; O celach i zadaniach państwa, Pol., nr 163/1928.

<sup>631</sup> J. Chroniewski, Podstawy autorytetu i władzy, „Zwrot”, nr 4/1937.

pragnienia, z tego wynikała geneza państw. Religia katolicka była fundamentem państwa i zasadą współżycia obywateli. Czyniła z posłuszeństwa prawowitej władzy nakaz moralny, silniejszy od wszelkiego przymusu państwowego. Człowiek winien się podporządkować władzy, ale tylko wtedy, gdy realizowała ona dobro wspólne, gdy chroniła jego wolność i równość, gdy kierowała się sprawiedliwością. Religia i Kościół chroniły bowiem prawdziwą wolność obywatelską i polityczną. Granice władzy państwowej zakreślało prawo Boże, naturalne, dobro publiczne oraz prawa osób trzecich – osobowości ludzkiej, rodziny, Kościoła, innych państw itd.

Państwo stawało się organizmem moralnym, stąd musiało się opierać na sprawiedliwości i chronić prawa osoby ludzkiej, przede wszystkim małych i biednych /usuwać krzywdy i niezasłużone przywileje społeczne/. Z reguły nie powinno się wdzierać w dziedziny życia człowieka niepodlegające jego kompetencji, szanować nienaruszalną godność i wolność osoby ludzkiej, bo w przeciwnym razie każdy chrześcijanin miał nie tylko prawo, ale i obowiązek się takiej władzy przeciwstawić. Dlatego należało sprzeciwiać się kategorycznie wszelkim formom totalitaryzmu czy absolutyzmu państwowego gloryfikującym państwo i rządzących, czyniących z państwa cel dążenia człowieka oraz źródło moralności. Wszelako państwo winno zawsze dysponować siłą przymusu, aby nakłaniać niektórych ludzi do posłuszeństwa swej władzy, ale jedynie wtedy, gdy służyłoby to ich dobru albo dobru wspólnemu. By państwo mogło dobrze służyć dobru powszechnemu musiało mieć stosowną organizację, o precyzyjnym zakresie praw obowiązków oraz kontrolę nad władzą ze strony obywateli.

Lider chadecji za najlepszy uważał dla Polski ustrój mieszany nawiązujący do św. Tomasza. Oparciem dla niego stawał się monteskiuszowski podział władzy, oparty o zasadę wzajemnej ich równowagi i kontroli, choć elastyczną w szczegółach. Ochroną obywateli winien także zajmować się samorząd korporacyjny, odbierający państwu część władzy. Wszystkie te zasady mogły czynić państwo chrześcijańskim, lecz musiało ono wpierw się odrodzić w sercach obywateli, żeby miały sens zmiany instytucjonalne.<sup>632</sup>

---

<sup>632</sup> W. Korfanty, Zmartwychwstanie. Uwagi na tle naszych walk o ustrój państwa, ibidem, nr 1611/1929; Idem, O chrześcijański ustrój państwa, ibidem, nr 3353/1933; Idem, Faszyzm, narodowy socjalizm a Kościół katolicki, ibidem, nr 3581/1934; Idem, Herod i Trzej Królowie, ibidem, nr 3676/1935; Idem, O budowaniu potęgi państwowej, ibidem, nr 5097/1938; W. Bitner, Pewniki prawa. Studium o koniecznych zasadach państwa i prawa, Warszawa 1932, s. 40-41; Idem, Chrystus czy Cezar?..., s. 13.

Zdaniem chadecji Polska miała szansę stać się państwem chrześcijańskim, gdyż miała stosowną tradycję, kulturę oraz przekonanie o dominacji katolickich zasad moralnych w życiu publicznym.<sup>633</sup>

W myśli NPR pojawiały się w latach 20-tych poglądy na państwo dosyć mocno odstające od koncepcji chrześcijańsko-demokratycznych czy katolickich w ogóle. Np. dla Gustawa Simona /1928 r./ państwo to forma konieczna i dobroczynna na wyższym stopniu rozwoju cywilizacji, ale niezwiązana bezpośrednio z żadnymi elementarnymi prawami natury. Widział je jako zjawisko praktyczne i oportunistyczne, ale nie stanowiące przyrodzonej konieczności, ani nie zawierające w sobie najwyższego ideału etycznego czy najwyższą formę współzycia ludzi. Co prawda własne państwo było dobrem, zwłaszcza dla Polaków, lecz stanowiło tylko zjawisko historyczne, pewien etap w rozwoju. Eksponował raczej negatywne cechy państwa: przymus, centralizacja, niwelacja potrzeb, dążenie do przeciętności, wrogość wobec nadmiernego indywidualizmu.

Inaczej sprawę oceniał Ludwik Waszkiewicz /1920 r./, uważając na dogmat swej organizacji, iż *„własne Państwo jest koniecznym warunkiem rozwoju narodowego, że tylko w ramach własnego państwa uda się zdobyć wyzwolenie klasy pracującej.”* Wszelako w myśli tego nurtu państwo było tylko zmienną formą zewnętrzną, gwarantującą niezależny byt narodu. Każdy naród chciał osiągnąć własne państwo, a jeśli się tak stanie w skali ludzkości, to zniknie rola państwa jako organu panowania nad innymi narodami.<sup>634</sup>

Dla SKL państwo to zorganizowana ludzka społeczność, żyjąca na pewnym terytorium i wyposażona w zwierzchnią władzę, mająca wspólne prawa i wedle nich żyjąca. Stanowiło twór społecznej natury człowieka, a nie jakiejś społecznej umowy. Oczywiście dla tego ugrupowania była jego podległość Bogu, który je stworzył dla dobra człowieka. Dla ks. Franciszka Mirka /1926 r./ państwo to organizacja prawna obywateli, której jedyny cel stanowiła troska o dobro wspólne. Stąd duszą państwa były prawa, podług których ustanawiano władzę, ale gwarantowały one również ład, porządek, spokój i dobrobyt obywateli. Prawa w państwie nie mogły być sprzeczne z prawem Bożym i naturalnym, tym samym musiało ono uwzględniać normy stojące ponad

---

<sup>633</sup> Wielkanoc w r. 1921, GN, nr 71/1921; W. Bitner, Chrystus czy Cezar?..., s. 13.

<sup>634</sup> Spraw. Sten. z posiedzenia Sejmu RP- 18 II 1921 r. /L. Waszkiewicz/; K. Dagnan, Nowe drogi..., s. 19, 32-33; G. Simon, Ideologiczne podstawy kompetencji państwa, samorządu i inicjatywy prywatnej, Warszawa 1928, s. 15.

nimi, skryształizowane w religii. Prawa państwowe musiały się liczyć z religią, bo przecież Bóg chce tylko dobrze dla człowieka i społeczeństwa. Władza w ostatecznej instancji pochodziła od Boga, ale przez lud czy naród przechodziła na jej piastunów.<sup>635</sup>

Z kolei I. Czuma w latach 30-tych w szeregu publikacji potwierdzał zgodność z prawem Bożym i naturalnym porządku, że jedni rządzą innymi. Wszelka władza pochodzi od Boga i z tego tytułu rządzący mogą oczekiwać pewnego awansu moralnego, ale nic poza tym. Takie państwo posiadało treść moralną, ale nie miało w niej suwerenności ani samowystarczalności, bo czerpało z wyższego porządku ustanowionego od Boga. Musiało zatem w swej egzystencji uznawać Boga i porządek przez niego ustanowiony. Dlatego każde państwo na pierwszym miejscu stawiało wartości moralne, a na drugim materialne. Celem było ponownie dobro wspólne, w ostatecznym rachunku dobro człowieka, co wymagało harmonii między jednostką a społeczeństwem, zakreślenia władzy jasnych uprawnień. Prymat więzi moralnej konstytuującej państwo oznaczał, że w człowieku pierwsze były powiązania duchowe, które szły przed przymusem państwowym, choć niezbędnym dla funkcjonowania państwa.

Granice każdej władzy wytyczała podległość prawom wyżej wymienionym. Jednak suwerenność Boga w państwie była absolutną i nielimitowaną jakąś konkretną formą ustrojową. Więcej – ludzie winni mieć swobodę w kreacji władzy, która najlepiej odpowiadała ich charakterowi, zwyczajom, tradycjom itd. Tym sposobem można akceptować rządy jednostki, grupy, czy nawet ludu /demokracja/, byle uznawały katolickie podstawy państwa. Państwo nie mogło się wyłamać z wyższego ładu porządku moralnego, bo oznaczało to jego laicyzację, odwoływanie się do przymusu i gwałtu, a nie do dobrowolnej podległości człowieka. Zresztą wtedy na ogół państwo chciało także wyprzeć z życia publicznego prymat wartości duchowych, gdy samo uznawało się za źródło i miernik moralności. Z czasem prowadziło do upadku moralności w duszy człowieka.

Zatem oznaczało to w istocie poparcie dla państwa chrześcijańskiego /katolickiego/. Takie państwo powstaje nie tylko wskutek katolickiej większości narodu /jak w II RP/, gdyż zasady katolickie mogą przesycać państwo nawet przy mniejszości katolickiej. Niewystarczający był również formalny zapis o religii panującej, bowiem do działania

---

<sup>635</sup> Jotem, *Polityka a religia*, LK, nr 6/1923; F. Mirek, *Idea odpowiedzialności...*, s. 131; J. Lubelski, *Etyka katolicka...*, s. 140-141.

państwa katolickiego, ułatwiającego człowiekowi osiągnięcie zbawienia, uznającego w pełni panowanie prawa Bożego i naturalnego, potrzebna raczej głęboka wiara obywateli. To kluczowy warunek trwałości tego państwa. W tej mierze każdy katolik miał prawo swobodnego wypowiedzenia się i wyboru, a czynił to na własny rachunek i odpowiedzialność.

Rysując naukę św. Tomasza o państwie Czuma zauważał, iż podważał on podział na sztywne formy ustrojowe, lecz preferował kombinację kilku czynników: coś w rodzaju piramidy o ostrym wierzchołku, gdzie u góry był czynnik jednoosobowy, którego rozbudowę stanowił czynnik arystokratyczny, a podstawę czynnik demokratyczny, wyłaniający elitę. Ta konstrukcja pozwalała zachować jedność państwa, równowagę i selekcję rządzących oraz hierarchię. W przypadku św. Tomasza była mowa o takiej monarchii, ale współcześnie można wyobrazić sobie inne formy ustrojowe oparte na takim złożeniu. Wszelako trudno zaproponować konkretną wizję państwa katolickiego, bo jego nowa forma dopiero się rodziła, ale musiał to być moment zerwania z laicyzacją i ateizacją państwa.<sup>636</sup>

Dla konserwatystów państwo to najważniejsza forma społeczeństwa, która musiała być oparta na podstawie religijnej tzn. wierze, że było jedną z dróg prowadzących ludzi do Boga. Idea religijna i etyczna winny przenikać całe życie państwa, a każda władza, tak absolutna, jak demokratyczna powinna być skrepowana prawem boskim. Dlatego państwo nie może być instytucją antyreligijną ani nawet areligijną. Na ogół w tym środowisku nie skrywano tęsknoty ku wiekowej symbiozie „ołtarza z tronem”. W historii zmianie ulegała jedynie forma tego związku, a nie jego treść. Zatem nie religia od państwa, ale byt, a czasem nawet forma państwa zależały od religii. Logicznie zatem brzmiała teza Józefa Czarneckiego /1931 r./, iż katolik „*musi uczynić wszystko, aby przez organa polityczne rozszerzał się wpływ religii na wszystkie dziedziny życia społecznego.*” Przyznawał nawet Kościołowi prawo do określania pewnych politycznych celów, związanych z pozycją katolicyzmu w państwie.

W. Kosiakiewicz tłumaczył /1914 r./, że im bardziej świat stawał się zepsuty, tym ta interwencja winna być szersza i silniejsza. Skoro misja Polski miała charakter katolicki, to mogło ją realizować tylko państwo

---

<sup>636</sup> I. Czuma, *Problemat stanowiska Głowy Państwa w Polsce*, Lublin 1930, s. 24-37; Idem, *Absolutyzm ustrojowy*, Lublin 1934, s. 227-230; Idem, *Totalność państwa*, „Kultura”, nr 3/1936; Idem, *Państwo sowieckie*, „Prąd”, nr 2/1938.



katolickie. Mniej ważnym od religijnego argumentem za państwem katolickim była struktura wyznaniowa narodu polskiego. W sumie jednak dążenia do budowy państwa katolickiego wciągały religię do walki politycznej, czego konserwatyści mieli świadomość, a nawet wielokrotnie atakowali za to swych politycznych przeciwników, lecz ich zdaniem ewentualny zysk usprawiedliwiał pewne niedogodności.<sup>637</sup>

Bardziej konkretnie państwo stanowiło terytorialną organizację ludności w celu zgodnego i uporządkowanego współżycia. W. L. Jaworski /1929 r./ jako prawnik eksponował szczególnie państwo jako porządek prawny, ale podstawą dla stanowienia tych norm winien być porządek metafizyczny, religijny. Rządy nie mogły być oparte tylko o zewnętrzny przymus, lecz o chrześcijańską miłość.<sup>638</sup>

Zdaniem Bogdana Szlachty konserwatyści najczęściej odwoływali się do tradycji myśli Arystotelesa i św. Tomasza przekonując, że władza w państwie jest zapośredniczona w ludzkiej naturze, a nie jest darem Boga przekazywanym bezpośrednio, np. panującemu, grupie ludzi, czy nawet ogółowi, lecz raczej darem dla całej wspólnoty politycznej, która dopiero upoważniała konkretny organ do działania na rzecz jej dobra wspólnego.<sup>639</sup>

Skoro chrześcijaństwo nie zawierało żadnych konkretnych recept ustrojowych, to zdaniem Aleksandra Chrzęszczewskiego państwo winno mieć wszystko, co niezbędne dla jego istnienia i rozwoju, ale granicą tego było poszanowanie praw naturalnych człowieka, bo jego poniżenie prowadziło do upadku moralności. Człowiek nie mógł być środkiem do rozwoju państwa, lecz odwrotnie. Przecież to on miał być zbawiony, a nie państwo. Człowiek był zawsze osobą i jednostką i tylko w tym drugim zakresie podlegał państwu.<sup>640</sup>

Monarchiści eksponowali patriarchalny obraz władzy państwowej: w rodzinie winna być supremacja ojca, a ponieważ państwa powstały z rodzin i rodów, to władza zawsze musiała mieć charakter jednostkowy. Odrzucali oni także, jak większość konserwatystów, i zasadę absolutnej suwerenności państwa, i teorię umowy społecznej, bo łączyła je negacja

<sup>637</sup> W. Kosiakiewicz, *Katolicyzm a konserwatyzm...*, s. 73-77; S. Estreicher, *Istota konserwatyzmu*, „Czas”, nr 296/1926; J. Czarniecki, *Katolicyzm a polityka*, NP., t. VIII/1931; S. P., *Katolicyzm a polityka*, „Czas”, nr 183/1934; X. A. P., *Polityka kościelna*, ibidem, nr 41/1935; W. Mich, *Myśl polityczna...*, s. 22-23.

<sup>638</sup> W. L. Jaworski, *Notatki...*, s. 17, 158-160.

<sup>639</sup> B. Szlachta, *Z dziejów polskiego...*, s. 178.

<sup>640</sup> A. Chrzęszczewski, *Od sejmowładztwa...*, s. 27-29; Idem, *Przyływy i odpływy...*, s. 222-223.

transcendentnego pochodzenia władzy oraz jej podległości prawom moralnym.<sup>641</sup>

Dla myśli narodowej państwo było „*organizacją prawną narodu*”, czyli winno mu służyć, rozwijać jego siły duchowe i materialne. Państwo to terytorialna organizacja prawna przymusowego podporządkowania ludzi normom ich zbiorowego życia, ale te normy winny mieć jakiś cel. Ten cel określała czyjaś wola, która stanowiła suwerenność. W polskim przypadku tym suwerenem nie mógł być ogół obywateli, gdyż to pozbawiało państwo tej woli. Suwerenem państwa mógł być tylko naród polski, jedyna realna wspólnota i osobowość. Naród mógł się wyrazić w pełni tylko we własnym państwie, które było podstawowym przejawem życia narodowego. Winno ono poskramiać walkę egoizmów jednostkowych czy klasowych, aby ludzie w nim współżyli harmonijnie. Nie mogło być państwa bez władzy, bez podporządkowania ludzi nakazom innych, bez stanowienia norm prawnych, których przekroczenie jest karane.<sup>642</sup>

Wszelako dla S. Grabskiego /1938 r./ od prawa ważniejsze były chrześcijańskie nakazy moralne, a w państwie chrześcijańskim te nakazy wręcz uzupełniały się z prawem w duchu sprawiedliwości społecznej. Ich celem był dobrobyt doczesny ogółu obywateli i dlatego nieobojętna była tendencja moralna określonych rządów, a nie tylko ich zewnętrzny kształt. Jego zdaniem idea państwa chrześcijańskiego nie była jakąś ułudą, lecz dążeniem realnym. O chrześcijańskim charakterze państwa decydował stosunek do przykazań Bożych i kościelnych, wyższość prawa moralnego nad prawami ludzkimi, ich prymat w życiu prywatnym i publicznym. Dotyczyło to również postępowania rządzących, bo jeśli oni lekceważą moralne podstawy życia zbiorowego, wówczas ściągają wcześniej czy później nieszczęścia na swój naród i państwo. Do tego nie mogą powoływać się jedynie na swą odpowiedzialność przed Bogiem, a nie uznawać żadnej przed ludźmi. Dlatego wszelkie formy rządów monopartyjnych i wodzowskich były ze swej istoty pogańskie. Zatem budowa państwa chrześcijańskiego w Polsce nie mogła się udać

---

<sup>641</sup> S. Dzierzgowski, Król źródłem władzy, „Pro Fide, Rege et Lege”, nr 2/1927; J. Bartyzel, Konserwatyzm bez kompromisu..., s. 154.

<sup>642</sup> Deklaracja Ideowa Młodzieży Wszechpolskiej, KP, nr 333/1925; R. Rybarski, Naród, jednostka i klasa..., s. 248-250; J. Bartoszewicz, Zagadnienia polityki polskiej..., s. 12, 15; M. Howorka, Walka o Wielką Polskę..., s. 108-109; S. Grabski, Polska racja stanu, w: Stanisław Grabski o sejmie, samorządzie i zadaniach państwa, wstęp, wybór i opracowanie K. Kawalec, Warszawa 2001, s. 68-70.

odgórnymi nakazami i przymusem, lecz odrodzeniem sumień obywateli, ich aktywnością i twórczością od dołu.<sup>643</sup>

„Młodzi” w obozie narodowym mocniej akcentowali pochodzenie władzy państwowej od Boga, co oznaczało, że podstawy moralne prawnej struktury państwa i zasad rządzenia winny się opierać o wyobrażenia religijne i moralne narodu, nie być z nimi w kolizji, bo wtedy takie państwo musiało się opierać wyłącznie o kult siły i przemocy. Zatem widzieli konieczność prymatu katolicyzmu w państwie narodowym, a nawet w latach 30-tych mówili o „katolickim państwie narodu polskiego”, czyli ideokracji. Dlatego mieli dużo mniej obaw przed stosowaniem przymusu państwowego w sprawach wiary, aby ogólnie tworzyć państwo katolickie, przed czym przestrzegał wyżej wspomniany S. Grabski. Z drugiej strony, przynajmniej u części z nich, mocniej od „starych” akcentowano przymusowy, mechaniczny oraz instrumentalny charakter państwa w służbie żywego organizmu – narodu.<sup>644</sup>

Dla nich państwo chrześcijańskie niezależnie od formy ustroju politycznego winno posiadać specyficzne cechy, tzn. poręczać wolność sumienia /ale nie identyczną z indyferentyzmem oraz brakiem wrażliwości na zło/, gwarantować sakramentalną nienaruszalność małżeństwa, szanować własność prywatną /choć nie może ona mieć charakteru bezwzględnego i jednostronnego/. Innymi słowy powracali stale do konieczności silnego związku państwa z Kościołem, gdzie to aparat władzy byłby wykorzystany dla umocnienia jedynej prawdziwej religii. Aliści J. Giertych twierdził /1938 r./, że dopiero zwycięstwo w Polsce ruchu narodowego, opartego o zasady katolickie, spowoduje powstanie państwa katolickiego.<sup>645</sup>

Ustrój dla R. Rybarskiego /1936 r./ to pojęcie szersze niż tylko ustrój polityczny, bo także społeczny, gospodarczy, religijny, moralno-obyczajowy itd. W sferze ustrojów politycznych nie było idealnych rozwiązań, stale ulegały one zmianom. Zaś ich trwałość zależała do dostosowania do potrzeb historycznych, kultury i tradycji narodu. Jego

<sup>643</sup> S. Grabski, *Rzym czy Moskwa...*, s. 110; Idem, *Ku lepszemu Polsce...*, s. 33-39; W. M. Borowski, *Wychowanie narodowe...*, s. 198; S. Dąbrowski, J. Kornecki, *W sprawie reformy ustroju...*, s. 24.

<sup>644</sup> J. Drobnik, *Przesilenie współczesnej...*, s. 12-13; Z. Stahl, *O podmiocie władzy państwowej*, MN, nr 48/1931; A. Landau-Czajka, *Naród i państwo w publicystyce...*, „*Dzieje Najnowsze*”, nr 2/1991, s. 71.

<sup>645</sup> C. Rydlewski, *Chryścianizm a państwo*, KP, nr 1/1935; J. Giertych, *O wyjście z kryzysu...*, s. 120.

zdaniem współcześnie przeżył się znany jeszcze z antyku ustroj teokratyczny czy dyktatorski, bo zabrakło mu religijnej sankcji. Tym samym współczesne próby deifikacji wodzów i dyktatorów miały patologiczny charakter. W istocie także Kościół nie dążył do ustanowienia formy państwa teokratycznego, gdyż wykluczał to choćby powszechny charakter tej religii, niewiążącej się z żadnym państwem czy ustrojem. Przykładem tego nie było nawet państwo papieskie.<sup>646</sup>

Tadeusz Gluziński /1935 r./ na tym tle zauważał także konieczność państwa narodowego, szukając wzorca dla jego władzy w rodzinie, ale też stanowczo przeciwstawiał się pogańskiemu ubóstwieniu państwa, nawet narodowego, co jego zdaniem dowodziło uleganiu materialistycznym wpływom XIX w. doktryn, preferujących czysto mechaniczną regulację życia.<sup>647</sup> Natomiast ustroj wg Wojciecha Wasiutyńskiego /1935 r./ to ogół norm prawnych obowiązujących w danym państwie, a składał się on z 3 elementów: ustroj społeczno-gospodarczy, polityczny i administracyjny.<sup>648</sup>

Dosyć spore różnice występowały w ocenie katolickości istniejącego państwa polskiego. Dla kard. Kakowskiego /1932 r./ „*Polska jest i winna być katolicka*”, bo wszystkie dziedziny życia publicznego i prywatnego muszą opierać się o moralność katolicką.<sup>649</sup> Z kolei dla jezuitów w połowie lat 30-tych Polska dopiero miała wszelkie dane po temu, aby stać się państwem chrześcijańskim, opartym o tą moralność. Zastrzegano się jednak, że bilans wielu lat II RP był raczej zniechęcający, choć nie można tracić nadziei.<sup>650</sup>

A. Chrzęszczewski uważał Polskę /1930 r./ za państwo katolickie, gdyż obowiązywały w nim powszechnie normy katolickiej moralności, mimo wielu prób ich łamania, także przez samych katolików.<sup>651</sup> Z kolei dla narodowych monarchistów /1937 r./ katolicki charakter państwa kojarzył się, podobnie jak endekom, z prymatem katolickiego narodu polskiego. Dla większości monarchistów wszakże panowanie religii

<sup>646</sup> R. Rybarski, *Siła i prawo*, Warszawa 1936, s. 42-48.

<sup>647</sup> T. Gluziński, *Odrodzenie idealizmu...*, s. 26-27.

<sup>648</sup> W. Wasiutyński, *Naród rządzący...*, s. 6-9.

<sup>649</sup> *Księga Pamiątkowa Zjazdu Katolickiego...*, s. 390; Przemówienie J. Em. X. Kardynała Kakowskiego na zjeździe pisarzy katolickich, „*Prąd*”, nr 3/1932.

<sup>650</sup> J. Rostworowski, *Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego*, PP, t. 206/1935; J. Pawelski, *Sprawy Kościoła*, ibidem, t. 209/1936.

<sup>651</sup> A. Chrzęszczewski, *Od sejmowładztwa do dyktatury...*, s. 149. Już w początkach lat 20-tych Stanisław Cat-Mackiewicz głosił raczej kontrowersyjną tezę, że Konstytucja Marcowa wyraźnie nadała Polsce charakter państwa katolickiego.

katolickiej w Polsce winno wynikać przede wszystkim z jej historycznego i tradycyjnego statusu, a nie ze statystyki wyznawców. Mimo katolickiej ornamentyki ich wypowiedzi dowodziły traktowania katolicyzmu bardziej powierzchownie niż reszta konserwatystów.<sup>652</sup>

W wielu wypowiedziach z kręgu konserwatywnego rysowano państwo katolickie dopiero jako cel – II RP musiała być państwem katolickim nie tylko dlatego, że większość narodu taka była /to utylitarna teza nacjonalistów/, ale przede wszystkim z powodu tego, iż państwo jako objaw życia ludzkiego nie mogło być niezależne od Boga, a musiało wyznawać jedyną prawdziwą wiarę. To powinien być zasadniczy argument za państwem katolickim.<sup>653</sup>

Także młodzi konserwatyści /"Bunt Młodych", „Polityka”/ akcentowali swój sceptycyzm, co do szans Polski bycia państwem katolickim, tylko z powodu tego katolickiej większości narodu, czy powszechnego szacunku dla wiary. Polska musiała być budowana na absolutnej prawdzie, na katolicyzmie, bez względu na to, ile osób go wyznaje.<sup>654</sup>

Kłopot w tym, że dla wielu myślicieli katolickich państwa chrześcijańskiego nigdy nie było, bowiem wg publikacji z 1934 r. *„państwem chrześcijańskim moglibyśmy nazwać tylko takie państwo, którego ustroj konstytucyjny wyszedłby z systemu nauki Chrystusowej, zawartej czy to w Ewangelii, czy tradycji i wskazaniach Kościoła katolickiego.”* W cytowanym rozumieniu nawet państwo papieskie nie mogło nosić owego miana. Sprzeczna z tym była kolejna teza tego samego autora, że takie państwo może na ziemi powstać, ale wymagało to rozległej pracy oświatowej oraz uświadomienia. Sądził on, iż w Polsce warto otworzyć dyskusję na ten temat, bo przecież sami obywatele tworzą ustroj państwa. Z pewnością jednak państwo katolickie nie powinno oznaczać politycznego panowania kleru czy naśladować ustroj Kościoła katolickiego /często przywoływany jako wzorzec ustroju politycznego/, który z woli Boga miał inne zadania.<sup>655</sup>

<sup>652</sup> Program Narodowych Monarchistów „Bóg, Naród i Król”, Katowice 1937, s. 1-3; J. M. Majchrowski, Ugrupowania monarchistyczne w latach Drugiej Rzeczypospolitej, Wrocław 1988, s. 102, 119, 124.

<sup>653</sup> X. W. M /Walerian Meysztowicz/, Co nas dzieli, „Słowo”, nr 34/1929; W. L. Jaworski, Notatki..., s. 108.

<sup>654</sup> J. Frankowski, Program Koca – program katolicki, „Polityka”, nr 7/1937; K. Studentowicz, Polityka gospodarcza państwa..., s. 209.

<sup>655</sup> G. Olechowski, Czy można stworzyć państwo chrześcijańskie, PK, nr 7/1934; Idem, Czy istniało kiedyś państwo chrześcijańskie z ustroju?, ibidem, nr 9/1934.

Poza tym jednak zazwyczaj brakowało konkretów wizji państwa katolickiego, gdyż takiego państwa nigdy nie było i nie będzie. Stąd nie tylko mnogość sprzecznych wizji /od państwa demokratycznego w przypadku chadecji do państwa totalnego w przypadku RNR/, opatrywanych katolickim szyldem, potęgujących zamieszanie, lecz też nieustanne tendencje do kreowania przez poszczególne ugrupowania polityczne „jedynego i właściwego” modelu takiego państwa. Efektem ostrej krytyki projektów konkurencyjnych z odmawianiem im miana katolickich na czele.<sup>656</sup>

## **6.2. Stosunek do demokracji w pierwszych latach niepodległości.**

Wizje pożądanego ustroju politycznego ulegały w okresie międzywojennym daleko idącej ewolucji. Niewątpliwie pierwsze lata po I wojnie światowej to okres fascynacji demokracją, udzielający się także Kościołowi.<sup>657</sup>

Warto też wspomnieć, że dla większości nurtów myśli politycznej, niezależnie od sympatii czy antypatii ustrojowych, odrodzone państwo polskie miało być narodowe, tzn. wspomagać jednostkowe i zbiorowe interesy ludności polskiej, co mogło z czasem prowokować i prowokowało tendencje do rozwiązań antydemokratycznych, dyskryminujących faktycznie czy prawnie mniejszości narodowe, intensywnych zwłaszcza w kręgu obozu narodowego.<sup>658</sup>

Innym stale odmienianym hasłem w pierwszych latach niepodległości była „Polska ludowa”, „rządy ludowe”, co zresztą korelowało z narodowymi i często demokratycznymi dążeniami, gdyż zazwyczaj wtedy naród utożsamiano z ludem. To symbolizowało wkroczenie mas do życia publicznego, z czym musiały się liczyć wszystkie siły polityczne oraz Kościół.

Jak z przesadą tłumaczyli niechętni demokracji politycznej polscy konserwatyści /1924 r./, w zasadzie od pontyfikatu Leona XIII Kościół pragnął się oprzeć na najszerzych masach ludowych i robotniczych, by

<sup>656</sup> Trafne w tej mierze wydają się konkluzje K. Kawalca, *Wizje ustroju państwa...*, s. 26.

<sup>657</sup> Zob. także nadzieje wiązane z tzw. demokracją burżuazyjną przez polskich socjalistów: M. Śliwa, *Polska myśl socjalistyczna /1918-1948/*, Wrocław 1988, s. 39-42. Podobne nadzieje wyrażał ruch ludowy: J. Jachymek, *Myśl polityczna PSL Wyzwolenie...*, s. 77-79, 86.

<sup>658</sup> R. Wapiński, *Pokolenia Drugiej Rzeczypospolitej...*, s. 228, 244; Idem, *Polska i małe ojczyzny Polaków. Z dziejów kształtowania się świadomości narodowej w XIX i XX wieku po wybuch II wojny światowej*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1994, s. 313.

w ten sposób zwalczyć socjalizm i komunizm oraz ich ojca – liberalizm. „Kościół katolicki na całej linii przejął zasady i metody demokracji, dając w ten sposób wyraz swojej ocenie nowoczesnych prądów i przemian społecznych. Naturalnie w pierwszym rządzie zasady te zastosować należało wśród powstających do samodzielnego życia lub kształtujących dopiero swe oblicze nowych demokratycznych narodów w Europie Wschodniej.” Papież Benedykt XV zalecał dlatego demokrację także dla nowo powstałych państw Europy Środkowej.<sup>659</sup>

Dostrzegając to także polski Kościół, dla którego problem rządów ludu, demokracji stawał się czołowym zagadnieniem nowej Europy po I wojnie światowej. Wyciągał także wnioski z klęski reakcyjnych monarchii i zwycięstwa Ententy – bloku państw demokratycznych. Tym bardziej w Polsce, której poszczególne części doświadczyły niedemokratycznych rządów zaborczych, w pierwszych latach po I wojnie światowej projekty nawiązania do tej metody rządzenia nie mogły liczyć na poparcie. Z drugiej strony z obawą obserwowano narastający radykalizm społeczny mas, który nieokiełznany prowadził do bolszewizmu. Współgrała z tym demoralizacja, zamęt, erozja wartości i pojęć itd.

Wojna przeorała także relacje między jednostką a społeczeństwem, krzewiąc uspołecznienie i kolektywizm, które jednak w drastycznej formie prowadziły do zniewolenia człowieka. Ten proces co do tendencji był akceptowany przez Kościół, ciągle podnoszący antyliberalny prymat dobra wspólnego, ale nieustannie i niestety częste odwoływanie się tylko do niego, jako reakcja na przesadną wolność jednostki, odsuwało niekiedy na dalszy plan podmiotowość człowieka, dając asumpt do podpierania katolicyzmem projektów antydemokratycznych czy wręcz dyktatorskich.<sup>660</sup>

Dla Kościoła było jasne, że fundamentem demokracji winny być wskazania Ewangelii, potęga moralna katolicyzmu, chroniąca wolność przed stoczeniem się w anarchię, a demokrację od ochlokracji, czyli panowania mętów i szumowin społecznych. Wreszcie katolicyzm musiał być podstawą wychowania demokratycznego, formującego właściwą relację praw i obowiązków obywatelskich.<sup>661</sup> Stąd przekonanie

<sup>659</sup> Testis, Polonia semper fidelis, „Słowo”, nr 22/1924.

<sup>660</sup> E. Fijołek, Do pracy!, WDL, nr 4/1919; J. Pawelski, Stronnictwo katolickie w nowej Polsce, PP, t. 138/1918; R. Wapiński, Pokolenia Drugiej Rzeczypospolitej..., s. 202, 225-226; K. Kawalec, Wizje ustroju państwa..., s. 5-6, 21-22.

<sup>661</sup> E. Matzel, Demokracja i katolicyzm, PP, t. 141-142/1919; A. Koperska, Katolik w życiu państwowym, „Prąd”, nr 3/1922.

jezuickiego „Przeglądu Powszechnego” /1918 r./, że „rzeczą religii będzie wytyczyć mu [tzn. ruchowi demokratycznemu] odpowiedni kierunek i ująć go w prawidłowe łożysko. Inaczej obróci się z pewnością najpierw przeciw religii.”<sup>662</sup>

Innymi słowy, wg znacznie późniejszych /1937 r./, choć trafnych słów E. Myczki, podstawę demokracji stanowiła demokracja wewnętrzna, moralna, która nie pokrywała się z zewnętrzną – polityczną, choć naturalnym dążeniem tej pierwszej było zapewnienie wszystkim członkom danej grupy społecznej równego udziału w życiu publicznym. Sama demokracja polityczna bez moralnej podstawy łatwo może ulec zwichnięciu. Jednak tylko na zasadzie demokratycznej można dokonać autentycznego zjednoczenia narodu, co stanowiło niezbędny warunek jego osiągnięcia w życiu zbiorowym. Tym sposobem od demokracji zależał rozwój narodu.<sup>663</sup>

Ostrzeżenie przed wypaczeniami demokracji, przed nowym rodzajem despotyzmu oraz wzgardy dla indywidualnej swobody formułował niemiecki pedagog Friedrich W. Foerster /1926 r./. Dowodził, że „właśnie demokratyczne państwo popadać będzie nieustannie w szal cezarystyczny wobec jednostki, jeśli nie przeciwstawi się mu Chrystus ze wszystkimi swoimi prawami do duszy ludzkiej.”<sup>664</sup>

Trudno się dziwić, że biskupi polscy mówili /1918 r./ o „demokracji chrześcijańskiej” w myśl idei Leona XIII, tyle, że nie była ona związana z żadnym konkretnym ustrojem politycznym, ile raczej z wizją ustroju społecznego, podniesienia warstw uboższych czy używając języka bardziej fachowego „rozwiązaniem kwestii społecznej.”

Taka demokracja chrześcijańska, przenikająca moralnością chrześcijańską wszystkie dziedziny życia publicznego, wprowadzała sprawiedliwość społeczną, równość praw i obowiązków. Tym samym szanowała prawdziwą godność człowieka, jego własność i swobodę, widziała wolność jako wewnętrzne wyzwolenie człowieka z grzechu i namiętności oraz gwarantowała wolność sumienia. Tylko ona kształtowała właściwe rozumienie poszanowania władzy z duchem ofiarności obywateli na rzecz wspólnego dobra. Stąd odrzucanie fałszywej i bezbożnej demokracji zbudowanej na walce klas, nienawiści

<sup>662</sup> Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego, PP, t. 138/1918.

<sup>663</sup> E. Myczka, Swoistość struktury społecznej i ekonomicznej..., w: Katolicka Myśl Społeczna..., s. 247-248.

<sup>664</sup> F. W. Foerster, Etyka a polityka..., s. 70. Powoływał się on na przestrogi Alexisa de Tocqueville i kard. Henry Manninga.



społecznej, egoizmie partyjnym, a lansowanej przez socjalistów i rozmaitych radykałów.<sup>665</sup>

Charakterystyczne jednak dla atmosfery tamtych lat było wiązanie przez jezuitów demokracji chrześcijańskiej z demokracją polityczną: „*pierwszym zasadniczym podmiotem władzy wedle naturalnego prawa może być tylko lud, czyli ogół. /.../ A zatem władza zstępująca od Boga bezpośrednio udziela się ludowi i z ludu dopiero, drogą wyraźnej czy milczącej umowy, albo przynajmniej cichego przyzwolenia, przelewa się na tych czy innych przedstawicieli rządu.*” Dlatego niewątpliwie „*uznać trzeba jak lud, tak naród za pierwszy i zasadniczy władzy państwowej podmiot.*”<sup>666</sup> Zatem „*katolicyzm nie tylko nie wyklucza demokracji, lecz upatruje w niej własne dziecię, które tylko na jego łonie może się cieszyć pełnym życiem i zdrowiem.*” Stąd odradzająca się Polska musi być „*demokratyczna i katolicka.*”<sup>667</sup>

Innymi argumentami za demokracją używanymi w kołach związanych z Kościołem było przekonanie z 1919 r., że „*Polska ludowa tym bardziej musi być katolicką, bo lud tylko katolickiego ducha ma i jedynie w tym duchu będzie sprawy narodowe rozstrzygał.*” Katolicki lud będzie zwalczał laicyzm oraz ograniczenie wpływów Kościoła, aby chronić moralne podstawy demokracji. To przekonanie złudne, bo już omawiałem niską jakość formacji katolickiej mas. Korelowała z tym nadzieją, że rządy ludowe wśród narodu katolickiego dadzą stosowną swobodę Kościołowi, który przecież pracuje dla dobra mas.<sup>668</sup> Pojawiały się głosy, iż przy pomocy demokratyzacji społeczeństwa oraz równości praw dokona się konsolidacji Polaków w jeden naród, usunie potęgę podziałów klasowych oraz stworzy warunki postępu dla niższych

<sup>665</sup> Biskupi Polscy do Duchowieństwa i Wiernych – 10 XII 1918 r., WDL, nr 3/1919.

<sup>666</sup> J. Pawelski, Stronnictwo katolickie w nowej Polsce, PP, t. 138/1918; J. Rostworowski, Samookreślenie się narodów w świetle filozofii chrześcijańskiej, ibidem, t. 141-142/1919.

<sup>667</sup> E. Matzel, Demokracja a katolicyzm, PP, t. 141-142/1919. Podobną tezę stawiał abp J. Bilczewski kojarząc demokratyczność Polski z rządami ludu, ale ów lud obejmowałby wszystkie grupy społeczne, a nie tylko robotników i chłopów. Wtedy Polska będzie ludową na kształt Kościoła. Najwyższym suwerenem w demokracji winien być Bóg i jego prawo, a wtedy w niej obywatele zgodnie radzą i pracują nad obroną praw każdego człowieka, nad zabezpieczeniem najwyższych dóbr całej ludzkości, religii, sumienia, rodziny, życia oraz powszechnego dobrobytu: Listy pasterskie..., s. 235-237, 268-269, 367-368.

<sup>668</sup> O Polskę katolicka, „Posiew”, nr 23/1919; E. Matzel, Demokracja a katolicyzm, PP, t. 141-142/1919.

warstw społecznych.<sup>669</sup> Wreszcie argumentowano, że narodziny polskiej demokracji będą kontynuacją historycznego dziedzictwa Polski szlacheckiej.<sup>670</sup>

Generalnie zatem w pierwszych latach niepodległości Kościół był gotowy zaakceptować w Polsce ustrój demokratyczny, gdyż wiązał z nim nadzieje także na wzmocnienie własnej pozycji w państwie. Stąd mimo drugorzędnych różnic podkreślano, że choć władza pochodzi od Boga, to przez naród może zostać przeniesiona na parlament, który staje się suwerenem w państwie.<sup>671</sup> Warto jednak podkreślić, że stosowana argumentacja za demokracją miała w większości charakter względny i utylitarny, tym samym łatwy do zmiany.

Także dla chadecji konsekwencją klęski państw konserwatywnych w I wojnie światowej był przyływ fali demokracji, wyniesienie do władzy ludu, przy równoczesnym zaostrzeniu konfliktów wewnętrznych i międzynarodowych, powodujących brak poczucia stabilności. Towarzyszył temu renesans religijności i odwrót od zasad XIX-wiecznego materializmu, obejmujący również masy ludowe.<sup>672</sup>

Dla tego ugrupowania, trudno się zresztą dziwić, podstawą demokracji politycznej stawała się demokracja chrześcijańska, która miała zapewnić całemu narodowi polskiemu, a szczególnie masom pracującym równouprawnienie oraz stosowny wpływ na państwo, dając wolność, szczęście i dobrobyt. Juliusz Makarewicz tłumaczył /1923 r./, iż zasady demokracji chrześcijańskiej trudno urzeczywistnić bez wpływu na władzę polityczną, gdyż od niej zależy wdrożenie reform. W takiej wizji demokracji prawa odpowiadały obowiązkom, a wyróżnienie człowieka było owocem jego osobistej zasługi, a nie majątku czy urodzenia. Dlatego fundamentem demokracji politycznej stawała się demokracja społeczna, równe prawa i możliwości rozwoju dla wszystkich.<sup>673</sup>

Polska demokratyczna miała być państwem równych szans, bez supremacji jakiegóż klasy czy grupy społecznej, co wykluczało akceptację „demokracji” w wydaniu socjalistycznym albo komunistycznym, a

<sup>669</sup> Z. Łoziński, *Chrześcijańska miłość ojczyzny i praca narodowa*, Gniezno 1919, s. 106, 111-124.

<sup>670</sup> E. Matzel, *Demokracja a katolicyzm*, PP, t. 141-142/1919.

<sup>671</sup> K. Krasowski, *Episkopat katolicki...*, s. 68-69.

<sup>672</sup> *Ośm lat od wybuchu wojny*, GN, nr 174/1922.

<sup>673</sup> H. Mianowski, *Czego chce Polskie...*, s. 6, 8. Zob. też *Program Stowarzyszenia Robotników Chrześcijańskich*, w: A. Wóycicki, *Chrześcijański ruch robotniczy...*, s. 156; J. Makarewicz, *Przebudowa społeczna...*, s. 178-179.

nawet ruchu ludowego, opartej o nienawiść klasową i uprzywilejowanie jednej lub kilku klas. Demokracja to panowanie ludu, ogółu obywateli, a nie motłochu. Postulaty ustrojowe były raczej mgliste, ale chrześcijańscy demokraci zasadniczo uznawali potrzebę jednoizbowego Sejmu /choć bez upierania się przy jednoizbowości/, pięcioprzymiotnikowych demokratycznych wyborów, postulowali elekcję prezydenta przez Zgromadzenie Narodowe itd.<sup>674</sup>

Dla NPR tylko oparcie ustroju o zasady demokratyczne i republikańskie zapewni wszechstronny rozwój narodu, a szczególnie klasy pracującej, bo przecież demokracja była wyrazem woli ludu. Tylko demokracja gwarantowała swobody obywatelskie, łagodziła konflikty społeczne. Zdaniem jednej z publikacji NPR /1924 r./ *„faktem jest bowiem, że pochod demokracji przez społeczeństwa świata niczym powstrzymać się nie da i wszystko zmiecie ze swej drogi, co by się ośmieliło zdecydowany opór stawić.”*<sup>675</sup>

Stąd czołowi działacze tej partii domagali się szerokich gwarancji praw obywatelskich, bezpośredniego wyboru przez lud głowy państwa, prawa inicjatywy ustawodawczej dla mas itd. Widzieli także obok jednoizbowego parlamentu /podstawowego narzędnia ludowładztwa/ ważną rolę dla Izb Pracy, które winny opiniować prawodawstwo z dziedziny społecznej oraz praw robotniczych, a nawet mieć prawo inicjatywy ustawodawczej.

Narodowy ruch robotniczy postulował także stworzenie szerokiego samorządu terytorialnego, jako jednego z fundamentów demokracji. Winien on przez odpowiednią konstrukcję ordynacji wyborczych oraz rozległych uprawnień kosztem państwowej biurokracji /decentralizacja władzy/ zapewnić masom decydujący wpływ na sprawy lokalne. Tak kształtowała się niezbędna w państwie solidarność i współpraca, owoc naturalnego instynktu społecznego człowieka. Droga do demokratyzacji ustroju społecznego – jego uspołecznienia i wyzwolenia mas wiodła przez prawdziwą demokratyzację instytucji politycznych, które z kolei wpłyną na sposób myślenia i działania mas. Tylko przez te instytucje można było urzeczywistnić cały szereg działań prawnych i urzędów,

---

<sup>674</sup> F. B., Polska demokratyczna, czy ludowa, GN, nr 257/1920; J. Makarewicz, Przebudowa społeczna..., s. 145; M. Wichmanowski, Chrześcijańska Demokracja, w: Więcej niż niepodległość..., s. 195.

<sup>675</sup> Pochód demokracji, „Prawda”, nr 72/1924.

sprzyjających dobrobytowi klasy pracującej. Wymagało to także silnego i sprawnego państwa.<sup>676</sup>

Mało akcentowano za to katolicki fundament demokracji, jej podległość zasadom moralności chrześcijańskiej. Można też wspomnieć, że zwolennikami demokracji społecznej, jako fundamentu demokracji politycznej, choć w innym kształcie niż chadecja, a bliższym NPR byli także socjaliści.<sup>677</sup>

W Polskę demokratyczną i katolicką, równych praw i obowiązków, a rządzoną przez lud wierzyło także początkowo SKL. Jeden z jego liderów ks. Józef Lubelski w 1920 r. bronił Kościoła przed oskarżeniami, że był wrogi demokracji i postępowi. Wszelako na tym tle rozróżniał demokrację złą i dobrą: *„Kościół potępia gwałty, Kościół potępia nienawiść, potępia robienie brudnych interesów, potępia egoizm, potępia terror i gwałcenie praw obywatelskich - /.../ Kościół jest wrogiem takiej demokracji. Ale jeśli Panowie rozumiecie przez demokrację wielki postęp społeczny, w sprawiedliwości, wolności i równości wszystkich obywateli wobec prawa, to Kościół jest za taką demokracją i zwolennikiem takiej demokracji zawsze był i będzie.”*<sup>678</sup>

Także endecy dostrzegali konsekwencje I wojny światowej dla demokratyzacji narodów i państw. Zdaniem Bohdana Wasiutyńskiego /1922 r./ faktyczną treścią każdej demokracji winien być naród, stąd musiała się ona liczyć z jego tradycją i kulturą. Dlatego jej związek na gruncie polskim z katolicyzmem. Wierzył w to, iż demokracja stanie się narzędziem wyrównania szans w życiu społecznym i kulturalnym przez podniesienie znaczenia klas niższych, ale bez żadnego sztucznego uprzywilejowania jakiejś warstwy. Niebezpiecznym było także nadmierne wywyższanie ludu, przypisywanie mu jakiejś mitycznej i

<sup>676</sup> Program Narodowej Partii Robotniczej, Kraków 4-6 wrzesień 1921 r., w: Programy partii i stronnictw politycznych..., s. 136, 142-143; Szkic Programu Samorządowego Narodowej Partii Robotniczej 1924 r., w: ibidem, s. 147-149; K. Dębiec / K. Dagnan/, Narodowy ruch robotniczy..., s. 39; G. Simon, Ideologiczne podstawy..., s. 16.

<sup>677</sup> M. Śliwa, Polska myśl socjalistyczna..., s. 46-47; A. Ajnenkiel, Spór o model parlamentaryzmu polskiego do roku 1926, Warszawa 1972, s. 215-216. Wiele wątków wspólnych występowało także w tym czasie także w myśli politycznej NPR i PSL Wyzwolenie: J. Jachymek, Myśl polityczna PSL Wyzwolenie..., s. 88-92, 102-103, 128-136.

<sup>678</sup> Spraw. sten. z posiedzenia Sejmu – 4 XI 1920 r. /J. Lubelski/; Program Polskiego Stronnictwa Katolicko-Ludowego uchwalony dnia 22 października 1921 roku na zjeździe w Krakowie, LK, nr 45/1921.

odrębnej psychologii, a ignorowanie wad np. egoizmu, uprawiane przez wiele sił politycznych w Polsce.<sup>679</sup>

Warto przywołać tezę Dmowskiego, że demokracja europejska, choć często nieświadomie, przyspieszyła dojrzewanie świadomości narodowej, rozszerzyła je na masy, otworzyła rozległe pole do pracy dla ducha narodowego. Przyszłość Polski zależała od procesów emancypacji mas ludowych oraz wzrastania ich świadomości narodowej, najszybciej przebiegających w warunkach demokratycznych. Wynikało z tego, iż polski obóz narodowy opierał się w swych dokonaniach na przeobrażeniach wywołanych przez dziewiętnastowieczną demokrację oraz czerpał z niej swą siłę. Tym samym demokracja czyniła naród zdolnym do samodzielnego życia państwowego, a ludzi moralnie równymi, rozumiejącymi potrzebę harmonijnego godzenia praw indywidualnych z obowiązkiem pracy dla narodu.<sup>680</sup>

Z drugiej strony nacjonałiści zdawali sobie sprawę, że demokracja wiodła nieraz do kolizji interesów jednostki i narodu, a pod silnym wpływem elementów antynarodowych /głównie Żydów/ lansowała coraz silniej hasła groźne dla narodu – liberalny indywidualizm, klasowość czy internacjonalizm. To groziło destrukcją jego siły moralnej oraz rozbijało podstawy bytu.<sup>681</sup>

Dlatego przypominali, iż Kościół i demokracja miały wiele wspólnego, jednakże opierały się na różnych podstawach ideowych. Zdaniem B. Wasiutyńskiego /1923 r./ demokracja parlamentarna oznaczała w praktyce wyrzeczenie się przez naród obowiązującej idei moralnej oraz takiej oceny w polityce, a zdanie się na bieg przypadków i arytmetykę głosowań. W starych i stabilnych demokracjach nie burzyło to państwa, bo wypracowano stałe zasady polityki. Natomiast w Polsce czegoś takiego nie było, stąd obawy.<sup>682</sup>

Zawsze, kiedy demokracja nie uznawała żadnych granic określanych przez prawo Boże i naturalne, groził despotyzm większości oraz prześladowanie wiary i Kościoła np. rewolucja francuska. Przeciw takiej

---

<sup>679</sup> B. Wasiutyński, Zagadnienie ludu, PW, nr 6/1922.

<sup>680</sup> R. Dmowski, Pisma, t. IX..., s. 52-57;

<sup>681</sup> E. Maj, Narodowa Demokracja, w: Więcej niż niepodległość..., s. 144.

<sup>682</sup> B. Wasiutyński, O potrzebie autorytetów, KP, nr 294/1923; Idem, Ciągłość polityki państwowej, PW, nr 10/1924.

demokracji Kościół zawsze musiał wystąpić, gdyż zagrażało to jego podstawom.<sup>683</sup>

Podstawową rolę katolicyzmu stawało się zdaniem W. M. Borowskiego formowanie takich obywateli, którzy wpierw poważnie traktują swe obowiązki, dopiero później realizują prawa, nie kierują się nadmiernym indywidualizmem, a bardziej altruizmem. Jednakże polska rzeczywistość była od takiego ideału obywatelskiego odległa, co musiało rodzić pokusę instytucjonalnego ograniczenia wolności i demokracji, żeby zapobiec ich nadużywaniu przeciw celom narodowym i religijnym.<sup>684</sup>

Na początkowo pozytywnym stosunku do demokracji ważyły zatem zakorzenione w świadomości wpływy czasów, które uformowały liderów ND, charakterystyczne dla większości „starych” także i później. Niewątpliwie w pierwszych latach niepodległości obóz narodowy opowiadał się za demokratycznym, republikańskim systemem rządów, z zachowaniem równowagi władz, ale z dystansem patrzył na bezkrytyczne kopiowanie obcych wzorów ustrojowych oraz widział szereg zagrożeń demokracji dla katolicyzmu Polaków. Jednak ND dostrzegała, że tylko taki ustrój miał w pełni sprzyjać aktywności całego narodu, gdy systemy antydemokratyczne wyraźnie w tym przeszkadzały.<sup>685</sup>

Do demokracji politycznej niechęci nie kryli konserwatyści. Ich zdaniem panowanie mas po I wojnie światowej, ogólna pauperyzacja i demoralizacja społeczeństw, nienawiść do warstw wyższych i wykształconych, zbliżały demokrację do ochłokracji. Pokazywało to płonność nadziei tych, którzy spodziewali się po niej wolności i równości dla wszystkich oraz postępu, wyrównania szans itd. Zachowawcy wyrażali nieraz także strach przed polityczną, kulturową i ekonomiczną degradacją elitarnych i nielicznych środowisk zachowawczych w wyniku procesów demokratyzacji.

Podstawowy zarzut wobec demokracji podnoszony przez część konserwatystów stanowiło obniżenie poziomu moralności społeczeństwa

---

<sup>683</sup> J. K., *Polski demokratyzm*, GW, nr 10/1918; *Rola demokracji*, ibidem, nr 13/1918; *Polska ostoja demokracji*, KP, nr 62/1919; nr 68/1919; *Nasz demokratyzm*, ibidem, nr 291/1919; Z. Wasilewski, *O życiu i katastrofach...*, s. 19.

<sup>684</sup> W. M. Borowski, *Wychowanie narodowe...*, s. 17-19, 142-143.

<sup>685</sup> R. Wapiński, *Problem państwa w koncepcjach politycznych obozu narodowego*, w: *Polska myśl polityczna XIX i XX wieku*, t. 7: *Państwo w polskiej myśli politycznej*, red. W. Wrzesiński, Wrocław 1988, s. 94-96; M. Śliwa, *Polska myśl polityczna...*, s. 71; J. Kornaś, *Naród i państwo...*, s. 72-79.

przez kwestionowanie prymatu wartości religijnych. Co prawda zdaniem M. Zdziechowskiego /1926 r./ idea demokratyczna zlewała się w istocie z chrześcijańską ideą braterstwa, ale w praktyce niska świadomość powinności społecznych zagrażała także wierze w Boga.<sup>686</sup>

Naród i państwo stawały się najwyższym regulatorem norm moralnych. Do tego demokrację charakteryzował brak szacunku dla tradycji oraz nieposzanowanie władzy. W praktyce zatem prowadziła do przeciwstawienia jednostki państwu, tymczasem dla zachowawców podstawową wartością była harmonia jednostki i państwa, przy zrozumieniu nadrzędności tego drugiego.

Jednak dla zachowawców człowiek funkcjonował w społeczeństwie jako organizmie hierarchicznym, stąd niwelacja demokratyczna ludzi to zaprzeczenie odwiecznego naturalnego porządku, w którym przewodziła zawsze elita. Fałszywa demokracja prowadziła do egalitaryzmu, do proletaryzacji kompetencji, mechanicznego zrównania ludzi, by w końcu ich zniewolić. Tylko oparcie państwa na religii katolickiej gwarantuje, że silna władza nie będzie naruszać ludzkiej godności. Zachowawcy zwali siebie demokratami, gdyż rolę jednostki w społeczeństwie postrzegali jako funkcję jej rzeczywistych zdolności i zasług, a nie niwelacyjnej demagogii, którą interpretowali jako patologiczną aspirację niższych klas do niezасłużonego społecznego i politycznego awansu.

Wreszcie chcieli wprowadzenia wszystkich zmian drogą ewolucji, a nie rewolucji, jak wszelkiej maści radykałowie. Oni właśnie doprowadzili do stanu, iż praktyka demokracji przeczyła jej wzniosłym hasłom – panowała demagogia, nadużywanie wolności, atomizacja społeczeństwa, egoizm, powodujący prymat interesów partykularnych nad dobrem ogółu. Abstrakcyjnie pojmowana wolność jednostki powodowała, że przestrzeń między człowiekiem a państwem wypełniały pełne egoizmu klasy czy grupy społeczne. Tą ułomnością demokracji można przełamać tylko przez oparcie się o czynnik idealistyczny, o religię chrześcijańską i jej zasady moralne. Wzorami do naśladowania w tej mierze były zawsze wybitne jednostki, członkowie elity. Przywróci to niezbędny autorytet i hierarchię całemu życiu państwowemu, jeśli jego celem stanie się precyzyjnie zdefiniowane dobro publiczne. Z takiej wizji początków polskiej demokracji wynikały lepiej lub gorzej maskowane tendencje do jej ograniczenia, także w imię siły katolicyzmu.

---

<sup>686</sup> M. Zdziechowski, *Katolicyzm a demokracja*, „Czas”, nr 158/1926.

Poza tym zachowawcy piętnowali dogmatyzm rozwiązań ustrojowych, ich bezkrytyczne zapożyczenie, niechętnie widzieli negowanie uprawnień naturalnych ciał pośredniczących z rodziną, samorządem, Kościołem na czele, a zastępowanie ich absolutną suwerennością ludu czy cezaryzmem demokratycznym.

Konserwatyści /nie wszyscy/ mogli z oporami zaakceptować demokrację w pierwszych latach niepodległości jako ideę równości wobec prawa, zniesienia przywilejów stanowych, współdziałanie wszystkich w dziele formowania ustroju, kontroli nad władzą, prymatu solidaryzmu społecznego i konsensusu przez stworzenie każdemu obywatelowi, w ramach określonego ładu i porządku społecznego, swobody inicjatywy, twórczości oraz polepszania własnego dobrobytu. Popierali też po części republikański i konstytucyjny ustrój państwa, a także powszechne głosowanie. Opowiadali się za podziałem władzy, silną pozycją dwuizbowego parlamentu, z przewagą elitarnego Senatu oraz rozległym uprawnieniami głowy państwa wybieranej na wzór amerykański w wyborach pośrednich, przy rozbudowie trójstopniowego samorządu terytorialnego jako podstawy decentralizacji państwa /vide projekt konstytucji Michała Bobrzyńskiego z 1919 r./.<sup>687</sup>

### 6.3. Ocena Konstytucji Marcowej.

Siłą rzeczy taki obraz demokracji musiał rzutować na ocenę jej polskiej odmiany. Konstytucja Marcowa stanowiła efekt kompromisu i konsensusu najważniejszych sił politycznych, zatem każda z nich mogła mieć pewne zastrzeżenia do jej ostatecznego kształtu. Stąd np. endecja oceniała /1921 r./, iż „*nie ulega wątpliwości, że zasadnicza linia przewodnia Konstytucji, wiodąca ku ideałom demokracji i praworządności, odpowiada jeżeli nie całkowicie, to w znacznym stopniu tym aspiracjom państwowym, jakie żywi olbrzymia większość narodu.*”<sup>688</sup> Pewne obawy narodowców budziły nadmierne swobody polityczne, co dyktowane było wspomnianą obawą przed radykalizmem. Z drugiej strony gwarantowała ona równe i rozległe prawa obywatelskie oraz oparty o trójpodział władzy ustrój demokratyczny. Nastrezczała sporo wątpliwości z punktu widzenia postulatów katolickich, ale nie

<sup>687</sup> M. Śliwa, *Polska myśl polityczna...*, s. 69-70; J. Skoczyński, *Wartość pesymizmu. Studia i szkice o Marianie Zdziechowskim*, Kraków 1994, s. 140-142; A. Dudek, *Konserwatyzm*, w: *Główne nurty...*, t. I, s. 27; K. Kawalec, *Spadkobiercy niepokornych...*, s. 20-21; B. Szlachta, *Z dziejów polskiego...*, s. 177.

<sup>688</sup> 3 Maja 1791-17 marca 1921, KP, nr 64/1921.



robiono z tego tragedii. Obóz narodowy traktował ją raczej jako swój sukces.<sup>689</sup>

Dla chadecji ta sama konstytucja była przekonującym dowodem wyższości ustroju demokratycznego nad monarchicznym i arystokratycznym, a do tego dostosowywała się do typowego dla Polaków umiłowania wolności i swobody. Wyrażał to choćby szeroki katalog praw obywatelskich, ale niestety znacznie już mniejszy obowiązków. Stwarzała ona nadzieje na postępujące niwelowanie różnic społecznych, na podniesienie najuboższych warstw narodu. Konstytucja kreowała trójpodział władzy, lecz brakowało w nim równowagi wg zasad Monteskiusza, bo prymat należał do Sejmu, co mogło paraliżować władzę wykonawczą. Wiele słabości ustawy zasadniczej było efektem niezbędnego kompromisu, czasem zbyt wielkiego ze strony ugrupowań umiarkowanych. Niemniej chadecja prosiła o Boże błogosławieństwo dla tego dzieła i jego owoców.<sup>690</sup>

Ze sceptycznymi ocenami spotkała się świeżo uchwalona konstytucja w szeregach NPR. Liczyła ona bowiem na to, że nowa ustawa zasadnicza stanie się podstawą demokratycznej Polski, rządzonej przez lud. Konstytucja miała stwarzać ramy dla niezbędnej podstawy demokracji politycznej – demokracji społecznej. Tymczasem /1921 r./ *„dzieło Sejmu Konstytucyjnego wypaczone przez upór prawicy i reakcyjno-klerykalny obstrukcjonizm wiernych uczniów Ignacego Loyoli z ks. Lutosławskim na czele dalekie jest od doskonałości, chociażby względnej. Dwuzbowość, odrzucenie referendum przy wyborze prezydenta, uchylene artykułu o Izbach Pracy i wiele innych plam i wad szpecą naszą kartę konstytucyjną.”*<sup>691</sup>

Z drugiej strony za swój sukces uważała ta formacja odrzucenie zapisów o szkole wyznaniowej, o religii państwowej w postaci katolicyzmu, czy fiasko zapisu, aby prezydentem mógł być tylko Polak i katolik. Wszystkie one tchnęły duchem średniowiecza, nietolerancji i szkodliwości dla państwa. Mimo tego partia głosowała za przyjęciem ustawy zasadniczej, gdyż tworzyła ona w Polsce ustrój demokratyczny.

<sup>689</sup> Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej uchwalona w dniu 17 marca 1921 roku, GW, nr 76/1921; Spraw. sten. z posiedzenia Sejmu – 8 III 1921 r. /ks. K. Lutosławski/; K. Kawalec, Spadkobiercy niepokornych..., s. 51; E. Maj, Związek Ludowo-Narodowy..., s. 275-276.

<sup>690</sup> A. Wóycicki, Chrześcijański ruch robotniczy..., s. 161; J. P. /Jan Piwowarczyk/, Rola Chrześcijańskiej Demokracji..., s. 23-24; Konstytucja Marcowa, GN, nr 63/1921; J. Makarewicz, Przebudowa społeczna..., s. 1-5.

<sup>691</sup> Dni historyczne, „Praca”, nr 78/1921.

Jej zdaniem ważna była możliwość rewizji konstytucji, która mogła usunąć wymienione tutaj wady.<sup>692</sup>

Zdaniem ks. Franciszka Mirka z SKL /1921 r./ konstytucja posiadała sporo braków, ale partia liczyła na ich wyeliminowanie w przyszłości. Jednak lud polski nie mógł pozwolić na jej obalenie, bo przyznawała mu równe prawa i obowiązki z resztą społeczeństwa, a zatem i równą odpowiedzialność za los państwa. Pewnym niepokojem musiał napawać fakt, iż w wielu fragmentach była bardziej postępową od konstytucji zachodnioeuropejskich, a to wymagało z kolei wysokiego stopnia świadomości obywatelskiej. Tutaj rysowały się właśnie największe braki wśród ludu, stąd konieczność intensywnej pracy formacyjnej.<sup>693</sup>

Wśród konserwatystów powodów do radości było znacznie mniej. Wedle Stanisława Estreicher /1922 r./ Konstytucja Marcowa narzucała Polsce obce /głównie francuskie/ wzorce ustrojowe, gdy nasze realia odbiegały od zachodnich – niski poziom wykształcenia, kultury politycznej, brak tradycji demokratycznych, mozaika wyznaniowa i narodowościowa.<sup>694</sup>

Zasada zwierzchnictwa narodu dla W. L. Jaworskiego /1922 r./ była wprost kwestionowaniem prymatu moralności absolutnej w państwie, typowym przejawem racjonalizmu. Brak fundamentu konstytucji w postaci deprecjonowania elementu religijnego, pozbawiał ją trwałości i stałości, przynosił właśnie dominację racjonalizmu. Inni /np. S. Estreicher/ w zasadzie akceptowali suwerenność narodu jako ideę, choć niejasną o jaki naród chodzi – etniczny czy polityczny. Jednakże piętnowali fatalną jej realizację w ustawie zasadniczej w praktyce prowadzącą do suwerenności Sejmu. Krakowski „Czas” /1921 r./ pisał, że *„należymy do zwolenników zarówno silnej władzy egzekucyjnej w państwie, jak i do przeciwników nieograniczonych praw parlamentu.”* Tłumaczył, że nowy sejm może być jeszcze gorszy od poprzedniego, tymczasem w nowej konstytucji brakuje jakiegokolwiek klapy bezpieczeństwa na wypadek wszechwładzy tak złego parlamentu.<sup>695</sup>

---

<sup>692</sup> Spraw. sten. z posiedzenia Sejmu – 10 III 1921 r. /B. Fichna/; A. Ajnenkiel, Spór o model parlamentaryzmu..., s. 241.

<sup>693</sup> F. Mirek, Obowiązki i prawa, LK, nr 14/1921.

<sup>694</sup> S. Estreicher, Przewodnia idea konstytucji marcowej, w: Stanisław Estreicher o konstytucji i polityce..., s. 33-54.

<sup>695</sup> Zwierzchnictwo narodu, „Czas”, nr 58/1921; W. L. Jaworski, Kościół rz.-kat. a konstytucja polska, ibidem, nr 5/1922; Fiasko, ibidem, nr 138/1922; Ponad partiami, ibidem, nr 156/1922; M. Jaskólski, Kaduceus Polski..., s. 147-150.

Zresztą jak można uznać Sejm za faktycznie jedyne suwerena, kiedy każdego prawodawcę wiązał zbiór zasad transcendentnych, określających granice jego władzy. Tchnęło to doktrynerstwem, a słabość władzy wykonawczej oraz brak stabilizującego czynnika nadrzędnego w postaci odpowiedniego umocowania głowy państwa nie wróżyły państwu stabilności i ładu. Konstytucja zastosowała błędną interpretację monteskiuszowskiej zasady podziału władzy, zamiast mówić o podziale funkcji w ramach jej jednolitości. Ustrój tym samym został pozbawiony wszelkich hamulców i równowagi, a sejmokracja sprzyjała tradycyjnej polskiej anarchii i niezgodzie, oddana na łup partyjniactwa i demagogii.<sup>696</sup>

Wśród sfer związanych z Kościołem pojawiały się różne oceny. Dla publicysty warszawskiego „Przeglądu Katolickiego” /1922 r./ konstytucja dawała religii i Kościołowi katolickiemu bardzo mało: brak zapisu o religii państwowej, szkole wyznaniowej, nienaruszalności małżeństwa katolickiego itd. Brakowało jej religijnego fundamentu, a słaby poziom oświaty i kultury obywateli czynił iluzorycznym stabilność ustroju politycznego. Przekonywująco dlatego brzmiała teza, że *„Żydzi i socjaliści kierują nawą państwową i nadają życiu i prawom swoje piętno.”*<sup>697</sup>

Natomiast dla ks. Jana Urbana /1921 r./ konstytucja nadała narodowi ustrój demokratyczny, rozległe prawa i wolności. W zasadzie akceptował zasady demokracji przedstawicielskiej i przewagę parlamentu, która zapewniała ścisłą kontrolę nad władzą wykonawczą, chroniąc ją przed wynaturzeniem i tendencjami dyktatorskimi. Kościół zaś uzyskał tyle, że mógł swobodnie działać, nie był uzależniony od państwa. Niebezpieczeństwo tkwiło jednak w niskiej świadomości politycznej mas. Stąd należało baczyć, żeby wolnościowe postanowienia Konstytucji nie były nadużywane. Do tego trzeba wychowywać obywateli na zdrowych podstawach nauki katolickiej, a nie myśleć o ograniczaniu ich swobód, o czym marzyło wielu wrogów demokracji w

<sup>696</sup> Cat., Konstytucja uchwalona, DP, nr 43/1921; Idem, Konstytucja 17 marca, ibidem, nr 52/1921; Dokąd idziemy i dokąd iść należy, „Słowo”, nr 6/1924; Ankieta o Konstytucji..., s. 65-73 /Mieczysław Szerer/; A. Górski, Władza polityczna w myśli Stanisława Cata-Mackiewicza, Kraków 1999, s. 71-75; K. Kawalec, Spadkobiercy niepokornych..., s. 52; B. Szlachta, Polscy konserwatyści..., s. 161-167.

<sup>697</sup> Hospes, Sejm i kościół, PK, nr 8/1922; K. Krasowski, Episkopat katolicki..., s. 73.

Polsce /w tym niemało katolików/ jako antidotum na niedojrzałość społeczeństwa.<sup>698</sup>

#### **6.4. Narastająca krytyka demokracji przed majem 1926 r.**

Niemniej w następnych latach rosła krytyka polskiej demokracji, także ze strony jej twórców. Skala niezadowolenia kształtowała się rozmaicie, trudno też jednoznacznie wskazać pobudki – ideowe i pragmatyczne. Jednakże z biegiem czasu proponowane rozwiązania stawały się coraz bardziej radykalne, podważając system demokratyczny, a temperatura i zaciekłość politycznych sporów coraz bardziej deprecjonowała kluczowy dla trwania demokracji kompromis, stawiając na bezwzględne zwycięstwo własnych poglądów i racji. Prowadziło to siłą rzeczy do destrukcji i tak niewielkiego rozumienia zasad demokracji wśród mało politycznie wyrobionych mas.<sup>699</sup> W takiej atmosferze proste, ale i sprzeczne z demokracją rozwiązania kryzysu państwa mogły liczyć na poklask.

Narodowcy dostrzegali szersze tło europejskie kryzysu demokracji: kryzys idei praw człowieka oraz bezwzględnej wolności zapoczątkowanych rewolucją francuską, zaburzenie równowagi europejskiej, upadek dotychczasowych autorytetów i systemów politycznych, rozkład instynktów społecznych i religijnych, rozpad wewnętrznej spójności narodów, coraz mniej zdolnych do sprostania wymogom współczesności. Stąd powstanie szeregu rządów dyktatorskich jako reakcja na szaleństwa demokracji. Wśród nich wiele pozytywnych ocen zebrały reżimy dyktatorskie w Italii i Hiszpanii. Spory swój udział w tej degrengoladzie demokracji miała masoneria wspierana przez Żydów, której celem był upadek religii katolickiej w życiu narodów i panowanie laicyzmu. W Polsce ten proces też dostrzegano na tle rosnącej antymasońskiej fobii w szeregach endecji /i nie tylko – także wśród wielu środowisk kościelnych i prawicowych/.<sup>700</sup>

Wzajemne zarzuty o związki z masonerią to zresztą typowy oręż walki między sobą partii odwołujących się do katolicyzmu /a także

<sup>698</sup> J. Urban, *Nasza konstytucja a program katolicki*, PP, t. 149-150/1921; K. Krasowski, *Episkopat katolicki...*, s. 73-75.

<sup>699</sup> K. Kawalec, *Spadkobiercy niepokornych...*, s. 99-100, 113-115.

<sup>700</sup> *Masoneria*, GWP, nr 222/1927; J. M. Majchrowski, *Ugrupowania monarchistyczne...*, s. 73; B. Grott, *Rola katolicyzmu w ideologii obozu narodowego w świetle pism jego ideologów i krytyki katolickiej*, „Dzieje Najnowsze”, nr 1/1980, s. 86-87; Idem, *Nacjonalizm chrześcijański...*, s. 65-66; E. Maj, *Związek Ludowo-Narodowy...*, s. 424-425.

rozgrywek wewnętrznych w tych ugrupowaniach/, nie wspominając już o stałym oskarżaniu lewicy o silne związki z wolnomularstwem. Narastające wątki spiskowej teorii dziejów z udziałem Żydów, masonerii, komunistów itd., to raczej dowód własnej umysłowej i politycznej impotencji, choć nośność takich haseł w społeczeństwie o niskiej religijności oraz słabym poziomie oświaty była spora. Rosły dlatego naciski na odpowiednie działanie państwa, żeby tym destrukcyjnym wpływom zapobiec.

Wszelako dla naszych rozważań było istotne, iż Dmowski winił za słabości demokracji importowanie instytucji politycznych z Zachodu, gdzie były trwale zakorzenione, na Wschód, o słabych tradycjach demokratycznych, niskiej świadomości politycznej ludności. W rezultacie powstawał polityczny paraliż. Stąd jego teza, że ruch narodowy nie był przywiązany do żadnych ustrojów politycznych, w tym demokracji, bowiem upieranie się przy pewnych dogmatach politycznych było głupotą. Najważniejsza stawała się potęga i rozwój narodu, a formy ustrojowe powinny to zapewnić i wtedy będą dobre.<sup>701</sup>

Polska demokracja miała same wady, a żadnych stron dodatnich obecnych na Zachodzie – twierdził B. Wasiutyński /1924 r./. Brak stabilności politycznej z powodu rozbicia partyjnego, demagogii, słabości władzy wykonawczej rodził tęsknotę za ładem i porządkiem, uosabianym przez dyktaturę. Widział w tym konsekwencję destrukcji autorytetów i moralnej hierarchii. Stąd nawiązywanie do tez konserwatywnych środowisk katolickich, że dla uleczenia demokracji niezbędne było przywrócenie hierarchii wartości oraz wiary w autorytety, które miała personifikować nowa elita. Jednak wymagało to równocześnie odrzucenia teorii o pochodzeniu władzy z rąk społeczeństwa, przekazującego ją rządowi. Wynikała z tego zmienność i chwiejność państwa, uzależniona od nastrojów chwili wybrańców narodu i partii politycznych, a przecież rząd był najstarszą i najważniejszą władzą państwa, a bez parlamentu obywano się setki lat. Zatem państwo narodowe stawało się antidotum nie tylko na ułomności demokracji, ale również na nasilaniu się tendencji antykatolickich, gdyż jego rządy miały się opierać na religii katolickiej.<sup>702</sup>

<sup>701</sup> J. Drobnik, *Diariusz*, BN, Rkps, akc. 11953, t. I, s. 51 /zapis z 5 XI 1925 r./.

<sup>702</sup> B. Wasiutyński, *O potrzebie autorytetów*, KP, nr 294/1923; Idem, *Ciągłość polityki państwowej*, PW, nr 10/1924; Idem, *Rewizja pojęć*, MN, nr 9/1926; A. Ajnenkiel, *Spór o model parlamentaryzmu...*, s. 353-356; R. Wapiński, *Narodowa Demokracja...*, s. 236-238; B. Grott, *Nacjonalizm chrześcijański...*, s. 66; E. Maj, *Związek Ludowo-Narodowy...*, s. 276-309.

Roman Rybarski podkreślał /1926 r./, że uleczenie demokracji wymagało odrzucenia wiary w jej cudowną moc, wynikającą z przekonania o jej historycznej konieczności, jak chcieli chadecy i NPR. Przecież rządy oceniano się na ogół po skuteczności, bardzo niskiej w Polsce. Najpoważniejsza wada tkwiła bowiem w fałszywym oświeceniowym obrazie osoby ludzkiej, rzekomo dobrej z natury, tylko instytucje i rządy były złe. Problem leżał także w tym, że ludzie dużo chętniej realizowali swoje prawa niż myśleli o obowiązkach, a przecież życie w państwie wymagało pewnych ofiar i ciężarów, ograniczania własnej wolności dla dobra ogółu. Jeśli tego obywatele nie rozumieli, to konsekwencją stawała się atomizacja społeczna, słabość władzy, niezdolnej przeciwstawić się procesom demoralizacji, wynikającym z nadmiernej wolności w demokracji oraz neutralnej postawy światopoglądowej państwa.<sup>703</sup> Warto przypomnieć, iż coraz bardziej pesymistyczny obraz ludzkiej natury z reguły współgrał z promocją rozwiązań ustrojowych mających trzymać ją w ryzach.

Endecja zwracała uwagę na kryzys Sejmu, jego rozbitcie uniemożliwiające stworzenie stabilnego rządu, a tym samym atrofie władzy wykonawczej, narastające partyjniactwo i nienawiść polityczną. Ryszard Piestrzyński pisał /1925 r./, że w praktyce „konstytucja nasza oddała zupełną dyktaturę w dziedzinie ustawodawczej parlamentowi, co przy naszym niewielkim wyrobieniu politycznym i niezbyt silnie zakorzenionym w społeczeństwie poczuciu prawnym może stać się bardzo niebezpiecznym i szkodliwym.”<sup>704</sup> Do tego dochodziło nagminne łamanie prawa oraz jego lekceważenie.

Coraz mocniej eksponowano negatywne strony procesów demokratyzacji w niedojrzałym do tego narodzie, narastanie radykalizmu, demagogii, chamstwa, anarchii. Wielokrotnie powracał wątek niedostosowania ustroju demokratycznego do polskich warunków społecznych, poziomu oświaty, zwłaszcza mas chłopskich. Bolesław Marchlewski pisał /1922 r./, że dlatego demokracja stawała się pozorna, służyła za parawan interesów osób lub koterii. Poza tym wolność uzyskana nagle czyni ludzi niezdolnymi do właściwego korzystania z praw obywatelskich oraz do zrozumienia własnych obowiązków. Nawoływanie do ich spełniania wywoływało często niechęć i nienawiść,

<sup>703</sup> R. Rybarski, Tradycje niewoli, MN, nr 6/1925; Idem, Kryzys ustroju politycznego, ibidem, nr 8/1926; Idem, Naród, jednostka i klasa..., s. 39-49; E. Maj, Związek Ludowo-Narodowy..., s. 426.

<sup>704</sup> (R. P.), Konstytucja i ustawa, KP, nr 162/1925.

a równocześnie bezradność. Stąd, paradoksalnie, słabo uświadomieni ludzie wierzyli we wszechmoc państwa, żądali od niego pomocy i opieki nakręcając etatyzm.<sup>705</sup>

Do tego niemoc państwa potęgowała nieudolność i niska kompetencja biurokracji, dostrzegana zresztą przez większość nurtów myśli politycznej. Wreszcie konfuzję budziło słabe akcentowanie polskiego, narodowego charakteru państwa.

Uzasadniało to sięgnięcie po reglamentację swobód politycznych i obywatelskich, bo ludzie byli nierówni w przydatności dla narodu, nie wspominając o konieczności eliminacji destrukcyjnych wpływów mniejszości narodowych /zwłaszcza Żydów/. Tutaj często odwoływano się do argumentacji religijnej, że nawet Bóg różnicuje ludzi względem zdolności.<sup>706</sup>

Dalej narodowcy domagali się ograniczenia władzy Sejmu, wzmocnienia Senatu i władzy wykonawczej, wreszcie zmiany ordynacji wyborczej dla wytworzenia stałej większości w parlamencie, a także ograniczenie prawa elekcji do obywateli dysponujących pewnym stopniem społecznej dojrzałości, przy uwzględnieniu stosownego klucza narodowego i terytorialnego. Wreszcie wypada zasygnalizować nalegania ND na rozszerzenie uprawnień władzy sądowniczej w celu badania legalności stanowienia prawa.<sup>707</sup>

Zatem kluczowe dla uleczenia słabości polskiej demokracji okazywało się podniesienie świadomości politycznej społeczeństwa, niemożliwe bez odpowiedniego systemu wartości oraz oświaty. Z tego wynikała słabość systemu partyjnego oraz funkcjonowania instytucji politycznych. W ND coraz mocniejsze stawało się przekonanie, że póki to nie nastąpi, a przecież musiało trwać generacje, trzeba ograniczyć wpływ mas na życie polityczne, a przy okazji także mniejszości narodowych. Demokracja stawiała się przy takim sposobie myślenia nadzieją dalekiej przyszłości, kiedy wszyscy będą zdolni należycie pojąć swoje obowiązki jako członkowie narodu i obywatele. Niemniej w zasadzie do przewrotu majowego większość liderów ND wierzyła w możliwość remontu polskiej demokracji niewykraczającą poza demoliberalizm, ale nasilały się oceny bardziej sceptyczne. Stąd erozja zaufania do demokracji wśród środowiska politycznego, które w dużej

---

<sup>705</sup> B. Marchlewski, Prasa polska wobec zagadnień państwowych, PW, nr 1/1922.

<sup>706</sup> E. Maj, Narodowa Demokracja, w: Więcej niż niepodległość..., s. 151.

<sup>707</sup> O zmianę konstytucji, KP, nr 18/1924; J. Petrycki, O zmianę taktyki, ibidem, nr 149/1924; (jd), Stronnictwa i polityka, ibidem, nr 260/1924.

mierze stanowiło jej zaplecze, musiała stawiać pod znakiem zapytania jej trwałość.<sup>708</sup>

Podobne wątki występowały w myśli politycznej SKL. Ta partia przypominała, że I wojna światowa doprowadziła do demokratyzacji społeczeństw, ale przez to sprowokowała kryzysy w wielu niedojrzałych do tego państwach. Przykładem była Polska, której główną słabością stała się atrofia władzy wykonawczej, a bez niej wszystkie wartości demokratyczne mają wątpliwą wartość i pogłębiają rozstrój społeczny. Do tego brak silnej egzekutywy oraz jej uzależnienie od sejmu potęgują partyjniactwo. Także sejm, mający największą władzę, był słaby i bardzo podzielony, niezdolny do wyłonienia stabilnego rządu. Dominowały w nim partie egoizmu stanowego lub klasowego, żerujące na niskiej świadomości politycznej większości Polaków. Niezbędne stawało się jej pogłębienie, ale to proces długi.

Póki co, aby utrzymać w Polsce demokrację, niezbędne stawały się szybkie reformy ustrojowe: zmiana ordynacji wyborczej do sejmu, lecz bez ograniczania powszechnego prawa wyborczego, trwałej zdobyczy mas. Wyjściem byłoby wprowadzenie zamiast głosowania na listy partyjne, głosowania na osoby. Uzdrawienie sejmu to niezbędny warunek wszelkiej reformy ustrojowej, bo wpieryw lekarz musiał się sam uzdrowić. Konieczne wydawało się również wzmocnienie egzekutywy, raczej w formie powiększenia władzy prezydenta i rządu, niż wykraczających poza remont ustroju demokratycznego projektów monarchicznych czy dyktatorskich.<sup>709</sup>

Zachowawcy zwolennikami polskiej demokracji nie byli, a rozwój wypadków potwierdzał w ich mniemaniu negatywne cechy tego ustroju. Zwracali uwagę, że wzorowany na demokracjach zachodnich ustrój przerodził się w rządy demagogii, doktrynerstwa socjalnego i lewicy. To skutek jego nadmiernego demokratyzmu, abstrahującego od poziomu ciemnych i niewyrobionych mas, wciągniętych do życia publicznego. Celem mas oraz żerujących na nich demagogów było wg Stanisława Cata-Mackiewicza /1924 r./ zniszczenie tradycyjnych elit, totalna społeczna niwelacja wszystkich ludzi.<sup>710</sup>

<sup>708</sup> K. Kawalec, *Narodowa Demokracja wobec...*, s. 83-90, 93-97; Idem, *Spadkobiercy niepokornych...*, s. 101-102; J. Kornaś, *Naród i państwo...*, s. 82-89.

<sup>709</sup> *Co trzeba zmienić?*, LK, nr 4/1924; *Lekarzu lecz sam siebie!*, ibidem, nr 3/1926; *Punkt zwrotny*, ibidem, nr 5/1926.

<sup>710</sup> *Cat., Demokracja czy imaginacja*, „Słowo”, nr 1/1924; S. Wańkowicz, *Demokratyzm*, ibidem, nr 158/1924; nr 159/1924.



Publicysta „Czasu” przekonywał /1925 r./: *„Wady demokratyzmu stają się bowiem coraz niezdrowsze i dla społeczeństwa niebezpieczniejsze. Ma on swe dobre, znakomite strony – ale wymaga czasów normalnych, a przede wszystkim olbrzymiej dojrzałości społeczeństw. Zawodzi zarówno w chwilach przesilen gospodarczych, jak w ogóle zawodzi we wszystkich tych społeczeństwach, w których masy rządzące państwem – bezpośrednio czy pośrednio – są niewyrobione, ciemne, wzburzone namiętnościami.”* Jeśli demokracja nie potrafi się odnowić, przede wszystkim w parlamentarzystwie, wyłonić silnego rządu *„to wydaje się wątpliwym, aby eksperymenty dyktatorskie nie wywierały coraz bardziej fascynującego wrażenia w całej Europie.”*<sup>711</sup>

Jednak konserwatyści podawali i inne argumenty przeciw demokracji, związane już bezpośrednio z religią. Przeciętny człowiek pozbawiony oparcia w zatowiszonym społeczeństwie łatwo ulegał demoralizacji. Słabe i skrępowane nadmiernymi prawami obywatela państwo nie mogło temu zapobiec. W rezultacie największym wrogiem demokracji okazuje się ona sama. Wskazywali, że podstawą tego ustroju winny być ideały duchowe i moralne ludzkości, które ustępowały pod zalewem materializmu oraz demagogicznej wszechwładzy tłumu. Przemiany demokratyczne dyskredytowały tradycyjną religię i moralność, kwestionowały społeczną nierówność ludzi, lekcewały podstawy praworządności. Ten ustrój bez zasad moralnych kapitulował wobec dyktatury jednostki czy proletariatu, posługujących się wszechwładną demagogią. Demokracja stanowiła i zasadę moralną, i zwycięstwo rozumu, a zatem musiała je znać i szukać ich źródeł w tradycji i kulturze narodu, a nie przenosić mechanicznie obce wzorce. Innymi słowy nadmiar demokracji, bez wewnętrznych hamulców stabilizacji, prowadził do katastrofy.

Tym bardziej, że tak jak endecy, Jan Bobrzyński dostrzegał europejskie korzenie kryzysu ustroju demokratycznego, czego dowodem stawała się niemoc parlamentarystwu. Powodowało to przewroty dyktatorskie zrodzone pragnieniem ładu, porządku, hierarchii i bezpieczeństwa.

Zachowawcy na ogół przekonywali, że lepsza gruntowna reforma demokracji niż jej zniesienie na rzecz jakiegokolwiek formy absolutyzmu. Tutaj upatrywali szansę dla konserwatyizmu, opartego o religię

---

<sup>711</sup> Al. S., Demokracja a kryzys parlamentarystwu, „Czas”, nr 35/1924; Od dyktatury militarnej do cywilnej, ibidem, nr 284/1925.

katolicką, zwolennika zdrowej i naturalnej ewolucji, poddania się prawom przyrody i liczenia się z rzeczywistością. On uwolni świat od chimery radykalizmu demokracji, tworzącej świat ułudy kosztem całego narodu. On wreszcie przywróci osłabiony wewnętrznym rozgardiaszem autorytet państwa jako organizacji moralnej i materialnej. Fundamentem państwa musiała być religia katolicka, a nie jakaś fałszywa neutralność ideowa, która pozwalała swobodnie działać wrogom katolicyzmu.<sup>712</sup>

Pojawiało się cały szereg bardziej konkretnych projektów reform ustrojowych, znowu obracających się w kręgu reformy sejmu, ograniczenia jego hipertrofii, prowadzącej całe państwo do zagłady. Krakowski „Czas” konstatował /1923 r./: *„Wiadomo ile już nieszczęść i klęsk sprowadziła na Polskę zasada supremacji parlamentu w ostatnich latach. Demagogia, rządy nieudolnych suwerenów, wtrącanie się w zakres władzy wykonawczej, zabicie sprężystej władzy administracyjnej, brak bezstronnego i jednolitego kierownictwa w państwie, rugi partyjne po urzędach, popchnięcie urzędników do szukania oparcia w stronnictwach, ciągle zmiany gabinetów.”*<sup>713</sup>

Powracały w postulatach konserwatystów tendencje do większej roli elitarnej izby wyższej. Mówiono dalej o wzmocnieniu władzy wykonawczej, gwaranta stabilności i bezpieczeństwa państwa. Coraz mocniej narastały tendencje do odrzucania trójpodziału władzy na rzecz zwierzchniej pozycji prezydenta czy monarchy. Zwłaszcza W. L. Jaworski widział w tym zerwanie z „fikcją personifikacyjną” narodu na gruncie Konstytucji Marcowej, a oddanie władzy osobie wyobrażającej naród. Sprzyjały temu oceny, że praktyka konstytucji też łamała zasadę równowagi władz, gdyż prowadziła do sejmokracji. Wreszcie marzono o takiej zmianie ordynacji wyborczej, żeby przynajmniej częściowo ograniczyć wpływ ciemnych mas na państwo, by zlikwidować wg Cata /1923 r./ „absurd głosowania analfabetów”, czy „zrównanie głosu analfabety-pastucha z głosem profesora uniwersytetu.”

Tutaj odwoływano się niekiedy do reformy Mussoliniego z 1923 r., a byli i tacy /np. Antoni Peretiatkowicz/, co udowadniali większą demokratyczność włoskiej ordynacji od polskiej. Jej przeszczepienie na polski grunt osłabiłoby wpływy partyjnych klik. Równocześnie

<sup>712</sup> J. Bobrzyński, Na drodze walki. Z dziejów odrodzenia myśli konserwatywnej w Polsce, Warszawa 1928, s. 52-56, 85-88, 98-99; K. Kawalec, Spadkobiercy niepokornych..., s. 101.

<sup>713</sup> Za późno?, „Czas”, nr 224/1923. Jeszcze ostrzej polski parlamentaryzm oceniał Cat-Mackiewicz: Dekadencja parlamentaryzmu w Polsce, ibidem, nr 37/1923.

postulowano szerszą rolę samorządu, obdarzonego rozległymi uprawnieniami, bo państwo winno być zdecentralizowane.<sup>714</sup> Wymienione projekty obracały się najczęściej w sferze remontu ustroju republikańskiego, ale w tym kręgu pojawiło się szereg wypowiedzi postulujących wprowadzenie w Polsce monarchii, jako lekarstwa na kryzys demokracji.<sup>715</sup>

Podstawą uzdrowienia demokracji dla konserwatystów stawało się znowu formowanie odpowiedniego poziomu moralności oraz świadomości politycznej mas, co wymagało prymatu w wychowaniu etyki katolickiej, kształtującej właściwą hierarchię obowiązków i praw obywatelskich. Tyle, że konserwatyści postulowali do tego czasu ograniczenie praw politycznych słabo wyrobionych mas oraz ich kontrolowanie przez silną władzę. Rosła popularność projektów podważających formalną równość obywateli na rzecz uprzywilejowania tych świadomych, dojrzałych i wykształconych.<sup>716</sup>

Stanowczo w obronie demokracji przed majem 1926 r. stawała NPR. Zdawała sobie sprawę, że nieudolność demokracji zwiększała zagrożenie ze strony bolszewizmu, faszyzmu i monarchizmu. Polska demokracja przeżywała sporo problemów, gdyż mechanizmy ustrojowe wyprzedzały dojrzałość społeczeństwa do ich zrozumienia i akceptacji. Liderzy partii dostrzegali niski poziom oświaty i wyrobienia politycznego mas oraz brak zdolności do perspektywicznego myślenia. Niewątpliwie demokracja winna podnieść sama siebie, dać należną

<sup>714</sup> Cat., Dekadencja parlamentaryzmu w Polsce, „Czas”, nr 37/1923; Civis, Nasz parlamentaryzm, DP, nr 94/1924; Chory parlamentaryzm, ibidem, nr 63/1926; Upadek znaczenia sejmu, ibidem, nr 92/1926; Reforma ordynacji wyborczej na wzór Mussoliniego znajdowała poparcie wybitnego prawnika Antoniego Peretiatkowicza /System Mussoliniego a demokracja, KP, nr 86/1924/ oraz ks. J. Urbana /Sprawy Kościoła, PP, t. 159/1923/; A. Ajnenkiel, Spór o model parlamentaryzmu..., s. 274-275; B. Szlachta, Z dziejów polskiego..., s. 179-180, 189.

<sup>715</sup> Zob. polemika na tym tle Cata-Mackiewicza ze Stanisławem Estreicherem: Cat., Artykuł polemiczny, „Słowo”, nr 1/1927; Idem, Jedyne wyjście, ibidem, nr 58/1924; Idem, Monarchiści polscy, ibidem, nr 197/1925; Idem, Pod znakiem pesymizmu, ibidem, nr 255/1925. Władysław Studnicki tłumaczył obszernie, iż Polska otoczona przez wrogów potrzebowała silnej obrony i skoncentrowania w osobie głowy państwa silnej władzy cywilnej i wojskowej, a taką dawała tylko monarchia. Polska nie mogła mieć rządów parlamentarnych, bo to gwarancja niestabilności. Także wszelka władza wykonawcza pochodząca z wyborów będzie słaba, gdyż uzależniona od politycznych targów. Stąd lepiej, aby władza wykonawcza miała charakter dziedziczny: O przeobrażeniu naszego ustroju politycznego, ibidem, nr 3/1923.

<sup>716</sup> Ka-ski /Kazimierz Kierski/, Fałszywi demokraci, DP, nr 163/1922; U wrót Nowego Roku, ibidem, nr 1/1926; Cat., Smutne żarty, „Słowo”, nr 16/1924.

zasługę inteligencji, kompetencji i odwadze, walczyć z korupcją, niekompetencją i przypadkowością. W Polsce, jeśli społeczeństwo /1924 r./ „nie jest dość przygotowane do rządzenia się sobą, to bynajmniej nie wynika z tego, aby ktoś, może mniej jeszcze do tego powołany i mający danych miał rządzić tym społeczeństwem – ale raczej przeciwnie, wszystkie zbiorowe czynniki państwowe winny podjąć zbiorowy wysiłek, aby ja najszybciej uświadomić masy społeczne i przygotować je do owocnej pracy państwowo-twórczej. Niestety dzieje się u nas inaczej.”<sup>717</sup>

Zdaniem partii należało demokracji koniecznie bronić, bowiem /1925 r./ „jest w niej niespożyta siła motoryczna postępu: współzawodnictwo o władzę! Jest w niej istotny warunek właściwego doboru sił: równość praw i obowiązków. Jest w niej gwarancja trwałości wszelkich czynów: ewolucyjne tempo reform. Jest wreszcie atmosfera twórczego mozółu: wolność osobista. Jest ciągły pęd, a nie ma skostnienia. Jest młodość, a nie ma zgrzybienia monarchizmu i krwawej runi bolszewickich eksperymentów.”<sup>718</sup>

Jeśli ludzie byli sobie równi, to nikt nie miał prawa do rządów nad nimi, oprócz nich samych. Tego z pewnością nie oferowały systemy totalitarne – faszyzm i bolszewizm, oparte o gwałt, przemoc, negację wolności i praw obywatelskich, co szczególnie dotkliwie odczuwały masy.<sup>719</sup> Bardziej niebezpieczne na tle anemii i nieudolności demokracji stawało się poszukiwanie nowych form ustrojowych między ekstremami faszyzmu i bolszewizmu.<sup>720</sup>

Warto zwrócić uwagę na pewne wspólne wątki z socjalistyczną krytyką przedmajowej demokracji, z ważnym przekonaniem na czele, że o sile i potęgę państwa nie decyduje potęga władzy, ale poczucie obywatelskie społeczeństwa, identyfikacja z państwem, którą osłabiają wszelkie systemy antydemokratyczne. Trudno zatem godzić wychowanie dla demokracji z jej zniesieniem, co często postulowali zachowawcy i nacjonałiści.<sup>721</sup>

Także i NPR dostrzegała wiele wad polskiej demokracji, a szczególnie parlamentaryzmu, który /1926 r./ „zawiódł pokładane w nim nadzieje. Poziom naszego Sejmu nie dosięgnął tej minimalnej wysokości,

<sup>717</sup> Pochód demokracji, „Prawda”, nr 72/1924.

<sup>718</sup> O., Trzy fale, „Sprawa Robotnicza”, nr 20/1925.

<sup>719</sup> Właski, Dwa kraje – dwie metody, „Prawda”, nr 22/1925.

<sup>720</sup> Pochód demokracji, „Prawda”, nr 72/1924; K. Dagnan /K. Dębiec/, Nowe drogi..., s. 32.

<sup>721</sup> M. Śliwa, Polska myśl socjalistyczna..., s. 126.

*jakiej społeczeństwo miało prawo się spodziewać. Izba nie ma dziś żadnego autorytetu, społeczeństwo niczego już od niej nie oczekuje, a zjawisko to mieści w sobie zaczątek groźnych niebezpieczeństw.*” Działo się tak wskutek fatalnego naboru kandydatów na posłów, partyjniactwa i egoizmu sił politycznych, obecnego zwłaszcza na prawicy.<sup>722</sup>

W tej sferze ostro atakowała nie tylko konserwatystów czy endecję, ale także najbardziej zbliżoną programowo chadecję, posądzając ją o egoizm oraz związki z pozornie zwalczanymi klasami posiadającymi. Konkretnie NPR gotowa była zgodzić się na zwiększenie uprawnień prezydenta, powracając stale do jego wyboru przez naród, wzmocnienia prerogatyw rządu, przy zmniejszeniu władzy Sejmu, ale sprzeciwiała się podniesieniu w ordynacji wyborczej cenzusu wieku.<sup>723</sup>

Niewątpliwie i chadecja dostrzegła sporo ułomności polskiej demokracji, choć w zasadzie przed 1926 r. wystrzegano się słowa „kryzys” lansowanego przez konserwatystów czy część endecji, bo zdaniem ChD demokracja pozostanie jeszcze długo podstawą życia politycznego i społecznego. Zdaniem J. Makarewicza /1923 r./ masy wyrwały się spod wpływu ludzi wykształconych w imię powszechnej równości, co zadawało kłam konieczności rządów elit. Dlatego demokracja i parlamentaryzm odsuwały groźbę rządów oligarchii czy jednostki. Jednakże w Polsce demokracja nałożyła się na niski poziom kultury politycznej, ułatwiając szerzenie demagogii. Zresztą niewysoki pułap kultury politycznej przekładał się na podobny poziom wybrańców narodu. Stąd wierzył, że jeśli polska inteligencja stanie do pracy nad uświadomieniem mas, wtedy nieuchronne przecież procesy demokratyzacji przełożą się na wzrost przeciętnego poziomu oświaty i kultury, aby każda jednostka mogła się swobodnie rozwijać. Tym samym znowu podstawą demokracji politycznej stawała się demokracja społeczna.<sup>724</sup>

<sup>722</sup> Z., O siłę myśli demokratycznej, „Prawda”, nr 39/1926.

<sup>723</sup> Idem, Próżne nadzieje, daremny trud, „Prawda”, nr 142/1923; Komedja, ibidem, nr 95/1924; Zmierzch Chrześc.-Demokracji jako stronnictwa politycznego, ibidem, nr 24/1926; Z., O siłę myśli demokratycznej, ibidem, nr 39/1926; A. Ajnenkiel, Spór o model parlamentaryzmu..., s. 372.

<sup>724</sup> J. Makarewicz, Przebudowa społeczna..., s. 118-126, 182. Inni działacze chadecji przekonywali, że cały lud „należy teraz oświecać i przygotować na przyszłych obywateli Państwa Polskiego, jeśli Polska naprawdę ma być potężną i dobrze rządzoną.” H. Mianowski, Czego chce Polskie..., s. 5; J. P. /Jan Piwowarczyk/, Rola Chrześcijańskiej Demokracji..., s. 26.

Wynikało to z przekonania chadecji, iż wolność i równość w życiu były trudne do pogodzenia, a wolność liberalna była jedną z największych przeszkód do demokratyzacji społeczeństwa. Powoduje ona na ogół, że ludzie bardziej myślą o swoich osobistych i egoistycznych interesach, o własnych prawach, niż o dobru wspólnym. Dlatego chadecja bardziej popierała demokrację, czyli równość ludzi, przede wszystkim prawną. Wtedy naturalne uprawnienia i obowiązki każdego człowieka miały jednakową wartość.<sup>725</sup>

Dla tego środowiska trudno mówić o kryzysie demokracji, ile raczej o konieczności niwelowania jej braków. Poza tym to nie demokracja czy parlamentaryzm chorują, lecz społeczeństwo, któremu brak odpowiedniej więzi moralnej i kulturalnej, podstawy współczesnej demokracji. Podstawą tego ustroju były autorytet, moralność i cnota, gdyż bez nich demokracja wyradzała się w ochlokrację, upadała. Tylko więzy moralne łączące obywateli zapewniały dobrowolne poddanie się obowiązkom, czego nie osiągnie żaden zewnętrzny przymus państwowy, istota wszelkich ustrojów antydemokratycznych. Pożądaną model kształtowała katolicka nauka społeczna, jej zasady przeniknięte duchem sprawiedliwości i miłości. Jeśli zatem chciało się uzdrowić polską demokrację, w pierw trzeba było leczyć choroby moralne w społeczeństwie. Jednak trudno o tym marzyć bez stosownego wsparcia państwa, zwalczającego demoralizację.<sup>726</sup>

Bardziej konkretnie już w końcu 1924 r. jeden z liderów chadecji ks. S. Adamski wątpił, czy ustrój demokratyczny w Polsce został zbudowany na właściwych fundamentach w zakresie relacji między legislatywą a egzekutywą oraz podnosił wadliwość ordynacji wyborczej, co w sumie podważało stabilność państwa. Dlatego jego zdaniem niezbędna była modyfikacja ordynacji wyborczej, aby stworzyć stabilną większość w sejmie, zdolną do stworzenia trwałego rządu. Kolejny niezbędny krok stanowiło wzmocnienie władzy wykonawczej /prezydenta i rządu/ oraz wprowadzenie faktycznej dwuizbowości przez podniesienie roli senatu jako reprezentacji ciał zbiorowych w państwie /izb gospodarczych, samorządów, senatów uniwersyteckich, stowarzyszeń wolnych zawodów, związków religijnych itd./.<sup>727</sup>

<sup>725</sup> J. Makarewicz, *Przebudowa społeczna...*, s. 7-9, 146.

<sup>726</sup> H. Tyszka, *Choroba demokracji*, „*Hasło*”, nr 20/1924; St. Sz.-ski, *Demokracja polska*, ibidem, nr 35/1924; *Konieczność gruntownej sanacji*, GN, nr 167/1924; W. Z., „*Kryzys*” demokracji i parlamentaryzmu, ibidem, nr 4/1926; *Spraw. sten. z posiedzenia Sejmu – 4 XI 1920 r.* /L. Czerniewski/.

<sup>727</sup> *Spraw. sten. z posiedzenia Senatu – 5 XI 1924 r.*; *Program i Statut...*, s. 30-31.

Dodatkowo nadmierny centralizm państwa, akceptowany przez Konstytucję Marcową, sprzyjał zbytnej władzy niekompetentnej biurokracji, ograniczającej masom wpływ na państwo, zniechęcającej obywateli do inicjatywy i aktywności. Stąd niezbędna decentralizacja władzy przez rozwój samorządu, szkoły wzajemnej solidarności i współpracy obywateli, ale w granicach kontrolowanych przez państwo.<sup>728</sup>

Ułomności polskiej demokracji dostrzegali również reprezentanci środowisk katolickich, związanych z Kościołem. Sprzyjał temu i klimat w kraju, wspomniane głosy krytyczne ze strony sił politycznych identyfikujących się z katolicyzmem, ale też niechętny stosunek do demokracji ze strony nowego papieża Piusa XI.<sup>729</sup> Poza tym dostrzegano również szersze europejskie kryzysu demokracji np. przewroty w Italii i Hiszpanii, które spotkały się ze znacznym poparciem i dowodziły *„jak głęboka rozterka opanowała duszę ludzkości, że zmęczona i wyczerpana pragnie tylko spokoju,ładu i bezpieczeństwa, a zrozumiała, że rządy na jakie zdobyć się może obecny parlamentaryzm, tego dać jej nie mogą. Jest to jedno z najgłębszych rozczarowań, jakie spotkało współczesnego człowieka.”*<sup>730</sup>

Iza Konarska /1924 r./ podzielała tezę, że demokracja kompromituje się sama, a wraz z nią jej szermierze. Prowadziła ona do despotyzmu mas, do terroru demagogii, a w konsekwencji do zniewolenia tego rzekomo wolnego człowieka.<sup>731</sup> Dla katolików jedyny wieczny demokratyzm opierał się na przekonaniu, iż wszyscy byli dziećmi jednego Boga i są sobie równi.<sup>732</sup>

Nie radykalny przeciw „Prąd” przypominał dlatego /1924 r./: *„Nie dla systemu przeciw, ani dla teorii żyjemy, lecz tylko dla życia i spotęgowania dobra publicznego. Jeżeli jakiś ustrój samego siebie nie potrafi obronić, ani jego zwolennicy nie zdołają go podtrzymać, to życzeniem naszym powinno być, aby jak najrychlej ustąpił bardziej zdatnemu do życia. Demokraci wszelkiego pokroju niech pamiętają o*

<sup>728</sup> Spraw. sten. z posiedzenia Sejmu – 18 II 1921 r./ ks. S. Adamski/; J. Zawadzki, Samorząd a Chrześcijańska Demokracja, „Hasło”, nr 35/1924.

<sup>729</sup> K. Krasowski, Episkopat katolicki..., s. 83.

<sup>730</sup> I. Konarska, Niedomagania parlamentaryzmu i demokracji, PP, t. 162/1924.

<sup>731</sup> Ibidem.

<sup>732</sup> *„Dlatego musimy zrozumieć, że demokratyzm to nie teoria, tym mniej jakiś program lub hasło, lecz idealny stan umysłów i dusz, oparty na tej jedynej równości, która trzyma przed każdym z nas otworem wszystkie drogi ku podniesieniu się i udoskonaleniu i czyni nas przez to samo godnymi najwyższych ludzkich przeznaczeń.”* Ibidem.

*tym memento mori i niech skupiają się pod sztandarem zdrowych sił moralnych. /.../ Tutaj trzeba wychowania woli, okiełznania egoizmów, podbicia ich i podporządkowania celom wyższym.*”<sup>733</sup>

Zdaniem niektórych demokracja źle funkcjonowała w rozbitym i skłóconym społeczeństwie, niezdolnym się porozumieć dla wspólnego dobra.<sup>734</sup> Dla przykładu abp J. Bilczewski przestrzegał przed waśniami, partyjniactwem i prywatą, które stawały się nieszczęściem dla państwa. Później podzielał zdanie wielu sił politycznych odwołujących się do katolicyzmu, tłumacząc, że jest za demokratycznym społeczeństwem, „*ale pod warunkiem, że pod ustrojem demokratycznym rozumie się nie tę dziką, oszukańczą, ateistyczną demokrację, która dziś zapanowała we wszystkich państwach.*” W niej o wszystkim decyduje przypadkowa większość, szaleje demagogia i partyjniactwo, a rosną w potęgę siły antykatolickie – masoneria i komuniści. Przecież od dobrego urzędzenia państwa zależał dobrobyt, oświata i pokój dla ludzi, a w perspektywie szczęście wieczne. Tym samym rozwydrzona demokracja przeczyła transcendentnemu celowi człowieka.<sup>735</sup>

Ks. Jan Urban oceniał /1921 r./, iż „*przeciwko niektórym bożyszczom współczesnej demokracji, przede wszystkim przeciwko równemu prawa głosowania, dają się już słyszeć poważne głosy z samych kół demokratycznych i można mieć nadzieję, że nadejdzie czas, kiedy równość obywatelska pojmowana będzie nie matematycznie, ale moralnie, mianowicie kiedy prawo do wpływu na bieg życia państwowego mierzony będzie rzeczywistą zasługą obywatelską i zdolnością do służby dobru publicznemu.*”

Ks. Urban widział w wychowaniu antidotum na nadużywanie wolności przez słabo uświadomione masy. Demokracja działała sprawnie tylko tam, gdzie ogół obywateli, arbitrów w sporach toczonych przez partie i grupy interesów, był politycznie dojrzały. W Polsce

<sup>733</sup> W. Lewandowicz, O postępie i demokracji, „Prąd”, nr 2-3/1924.

<sup>734</sup> Ks. Władysław Lewandowicz pisał w 1924 r.: „*zamiast bowiem uszanowania godności ludzkiej i udziału wszystkich w rządach, przez co, jak wierzone, miały spłynąć na społeczeństwo dobroczynne strumienie dobrobytu i pokoju, rozpoczęło się kręactwo i partyjniactwo parlamentarne, które wzięło za głowę cały kraj i nie myślało liczyć się niejednokrotnie ani z potrzebami ani z opinią narodu. W pierwszym rządzie kompromitowali demokrację najwybitniejsi jej szermierze. /.../ Są kraje, których przedwczesna demokratyzacja grozi niemałym niebezpieczeństwem, a które w zapędzie reformatorskim, pod wpływem hasel agitacyjnych /.../ tylko kompromitują demokrację.*” O postępie i demokracji, „Prąd”, nr 2-3/1924.

<sup>735</sup> J. Bilczewski, Listy pasterskie..., t. III, s. 235, 268-269, 366-367.



rzeczywistość temu przeczyła, bo tak wspomniani sędziowie, jak politycy okazali się niedojrzali do zrozumienia dobra publicznego. Zmiana tego stanu rzeczy wymagała rozległej pracy formacyjnej, oświatowej, aby każdy mając własne prawa, szanował cudze. Wtedy demokracja mogła się stać moralną, opartą o zasady katolickie, które wpływ na bieg życia państwowego przypisują rzeczywistym zasługom obywatelskim oraz zdolności do służby na rzecz dobra publicznego.<sup>736</sup>

Ks. Zygmunt Kozubski pisał /1924 r./: *„Vox populi przy wyborach będzie rzeczywiście Vox Dei, jeżeli wszyscy obywatele staną na dostatecznej wysokości religijno-moralnego i narodowo-politycznego uświadomienia i wyrobienia. /.../ arystokratyzm ducha wśród obywateli, złożenie kierownictwa w ręce najlepszych bez względu na stan, klasę społeczną, czy majątek – oto obraz przyszłej demokracji, którą stworzyć musimy i do której my, kapłani, w szczególności powinniśmy przyłożyć rękę.”*<sup>737</sup>

Bardziej precyzyjnie ks. J. Urban proponował w 1923 r. zmianę proporcjonalnej ordynacji wyborczej, która może dobrze oddawała sympatie polityczne społeczeństwa, lecz była wprost zabójcza dla normalnego biegu życia państwowego, bowiem powodowała polityczne rozproszkowanie parlamentu, niezdolnego do stworzenia stabilnego rządu.<sup>738</sup>

Wiele mówiono o konieczności reformy polskiej demokracji, o modyfikacji parlamentaryzmu, ale bez jego likwidacji, gdyż zawsze winny się gdzieś ścierać odmienne poglądy i racje. Narastała krytyka obcych polskiemu duchowi katolickiemu zasad liberalizmu i laicyzmu, które przywiodły demokrację do choroby. Należało wzmocnić władzę wykonawczą, opartą o rozum i twórczą wolę, a usunąć rządy mas. Powracano usilnie do systemu rządzenia opartego o elitę i hierarchię, o

<sup>736</sup> J. Urban, Nasza konstytucja a program katolicki, PP, t. 149-150/1921.

<sup>737</sup> Ks. Dr K. /Zygmunt Kozubski/, Demokracja polityczna i społeczna w świetle etyki chrześcijańskiej, PK, nr 4/1924.

<sup>738</sup> J. Urban, Sprawy Kościoła, PP, t. 159/1923. Ks. Urban pisał dalej, że w skłóconym i rozbitym na zwalczające się partie parlamencie *„nie może być mowy ani o produktywności pracy, ani o ciągłości polityki, ani o stałości rządu, skoro wszystko zależy od kaprysu jakiegoś małego nawet stronnictwa, które wchodząc w sojusz to z jednymi to z drugimi stronnictwami, może tworzyć chwilowe i sztuczne większości parlamentarne o rozbieżnych tendencjach politycznych i społecznych. Uzyskać większość parlamentarną, na wewnątrz jednolitą i spójną, a zarazem długotrwałą, niezmiernie trudno w takich warunkach.”* W konsekwencji *„dzięki tej zasadzie, zresztą nie wszędzie jeszcze wprowadzonej, wzrasta w społeczeństwach rozczarowanie co do wartości parlamentaryzmu w ogóle.”*

autorytet silnej władzy wykonawczej, nie oparty tylko na religii i Kościele.<sup>739</sup>

### 6.5. Po zamachu majowym.

Po zamachu majowym siłą rzeczy punktem odniesienia dla dyskusji na temat ustroju państwa stawała się narastająca autorytarna dyktatura Piłsudskiego, wprawdzie faktyczna, ale z czasem dążąca do formalizacji takiego stanu. Oznaczała ona w istocie kres demokracji parlamentarnej, choć jeszcze przez lata posługiwano się demokratycznym sztafardem. Ten nowy klimat promował rozwiązania kwestionujące system demokratyczny, sprzyjał brutalizacji walki politycznej.<sup>740</sup>

Ks. J. Lubelski z SKL zauważał, że demokracja była dzieckiem liberalizmu politycznego, dopuszczała lud do udziału w rządach i wpływu na państwo, ale też wyzwalała życie polityczne spod nakazów moralności chrześcijańskiej. To spowodowało rozliczne wstrząsy i przewroty, obniżenie poziomu życia politycznego, wzmocniony kapitalizmem wyzysk słabszych. Frazesem okazywały się przejęte przez demokrację hasła rewolucji francuskiej – wolność, równość i braterstwo. Ustrój demokratyczny w Polsce nie spełnił nadziei, stąd konieczna była jego naprawa albo zastąpienie innym. Wzorcem stawały się faszystowskie Włochy, gdzie zdaniem SKL dokonano brutalnego remontu ustroju demokratycznego, a w II RP takie nadzieje stwarzał zamach majowy J. Piłsudskiego. Stąd aprobatą partii dla sanacyjnych projektów reformy państwa po 1928 r., bo „*nas katolików nie trzeba wzywać do popierania go [rządu Piłsudskiego], wszak rząd ten posiada wszystkie cechy władzy pochodzącej od Boga, zatem słuchać go nam należy i jego zamiary popierać.*”

W Polsce słabości demokracji wynikały znowu z jej ubóstwa moralnego i umysłowego, braku umiejętności wychowania społeczeństwa i podniesienia go na wyższy poziom moralny. Niski poziom moralny mas ułatwiał bezkarne uprawianie demagogii oraz polityczne żerowanie na niej. Co gorsza ułatwiał także szerzenie idei i procesów niszczących katolicyzm.

Wydaje się, że w SKL coraz silniej rysował się brak zaufania do mas, do ich zdolności kierowania się wolną wolą i dobrem wspólnym, a zatem konieczność wzmożenia nadzoru i kontroli ze strony autorytetów.

<sup>739</sup> K. Krasowski, Episkopat katolicki..., s. 87.

<sup>740</sup> K. Kawalec, Narodowa Demokracja wobec..., s. 99, 102-103; W. Suleja, Józef Piłsudski, Wrocław-Warszawa-Kraków 1995, s. 314-315, 344-345.

Tymczasem konstytucja zafundowała Polsce ustrój wzorowany na wielkich demokracjach Zachodu, ale przesadzający z demokracją w społeczeństwie o tak fatalnej kulturze politycznej, jak polskie. Katolicko-ludowi podkreślali, iż Polsce potrzeba prawdziwej demokracji, czyli opartej o świadomych i uczciwych obywateli, przejętych służbą publiczną, a nie patrzących egoistycznie wyłącznie na swoje prawa. Podstawy takiej demokracji stworzyć mogła jedynie etyka katolicka, a jej pomijanie /także w konstytucji/ stało się jedną z głównych przyczyn polskiej choroby. Tylko Polska katolicka mogła być prawdziwie demokratyczna. Dlatego reforma demokracji, obok zmian instytucjonalnych, miała skupić się głównie na nadaniu temu ustrojowi katolickiego charakteru, bo wtedy naród zdoła się przeciwstawić narastającym prądom antyreligijnym.<sup>741</sup>

Ignacy Czuma oceniał /1927 r./ jako nieszczerze coraz liczniejsze deklaracje liderów obozu narodowego np. Dmowskiego o zapewnieniu w Polsce dominującego wpływu katolicyzmu w państwie narodowym. Przeciż nacjonalizm najpierw musiał zdobyć władzę polityczną, potem ją utrzymać, a dopiero później gwarantował szczery i dobry stosunek do religii i Kościoła. Tyle w tym czynników nieprzewidywalnych i dynamicznych, że w istocie żadnych gwarancji dla Kościoła nie było. Poza tym nieustanne deklamowanie o katolickiej większości narodu samo przez się państwa katolickiego nie tworzyło. Celem prawdziwych katolików musiała być budowa państwa katolickiego, a nie narodowego, a co najwyżej przy okazji katolickiego.<sup>742</sup> Stąd wielokrotnie ponawiany zarzut konserwatystów wobec endecji o instrumentalizację religii katolickiej dla własnych celów politycznych, po części przynajmniej mających niewiele wspólnego z religią i moralnością katolicką.<sup>743</sup>

Dostało się także chadecji za utożsamianie demokracji chrześcijańskiej z demokracją polityczną, a przecież w myśli Leona XIII

<sup>741</sup> Tonący brzytwy się chwyta!, ibidem, nr 33/1926; Prawdziwa sanacja, ibidem, nr 37/1926; J. Świąder, Co i jak odbudować, ibidem, nr 25/1927; Idem, Jasno i otwarcie, ibidem, nr 22/1928; J. Bobrowski, Czas zrozumieć, ibidem, nr 2/1930; Spraw. sten. z posiedzenia Sejmu – 6 VII 1926 r. /A. Matakiewicz/; J. Lubelski, Historia Kościoła katolickiego..., s. 129-130; Idem, Etyka katolicka..., s. 141.

<sup>742</sup> Por. I. Czuma, „Kościół, naród i państwo”, Kraków 1927. Konserwatyści i SKL wielokrotnie oskarżali endecję o chęć podporządkowania sobie Kościoła oraz nadużywanie katolicyzmu do walki politycznej. Podobne zarzuty, tyle, że pod adresem zachowawców adresował jeszcze przed I wojną światową R. Dmowski: Pisma, t. IV, Częstochowa 1938, s. 19.

<sup>743</sup> J. Czarnecki, Katolicyzm a polityka, NP., t. VIII/1931; Ataki na konserwatystów, „Czas”, nr 35/1930.

jedno z drugim nie było związane. Wreszcie chadecja używała katolicyzmu dla uzasadnienia w istocie nienawiści klasowej, demagogii oraz walki politycznej.<sup>744</sup> Ogólnie SKL i konserwatyści uważali za nieprawdziwe zarzuty o jakiejś nadzwyczajnej antykatolickości obozu sanacyjnego, z którym byli związani, choć nie kwestionowali, że i takie postawy się tam zdarzały.

Wśród konserwatystów narastała niechęć do demokracji, motywowana także jej zagrożeniem dla katolicyzmu, podstawowego dla nich systemu wartości. Symptomatyczna w tej mierze była ocena J. Bobrzyńskiego z 1930 r., że współczesna demokracja buntowała się przeciw autorytetom, także „sięgnęła wyżej i zaatakowała autorytet najwyższy, nadprzyrodzony, jako ten, z którego wszystkie ziemskie czerpią swą władzę i jako ten, który bezwzględnej swobodzie jednostek i folgowaniu ich zwierzęcym instynktom najsilniejszą moralnie kładzie tamę. Bunt przeciw Bogu i zasadom moralności przez Niego ustalonym, był więc i musiał być w logicznej konsekwencji najistotniejszą podstawą idei demokratycznej, która też miejsce władzy nadprzyrodzonej wypełniła koncepcją najwyższej, bezapelacyjnej woli ludu, a na miejsce niewygodnej dla zwierzęcych instynktów wyższej moralności wprowadziła arbitraż rozumu.” Stąd istnieje „tylko dana, rzeczywista demokracja, której istotą, zadaniem i celem jest wyeliminować Boga, a wstawić w Jego miejsce człowieka, i to bynajmniej nie najkulturalniejszego człowieka, ale motłoch ludzki.”

Demokracja to z jednej strony szczytna idea równości wszystkich oraz kontroli nad władzą, a z drugiej fatalna praktyka prowadząca do omawianych przez niego wyżej konsekwencji. Dlatego podstawowa stawała się kwestia „konieczności samoobrony państwowej przed demagogicznym postulatem nieograniczonej wolności przekonań i słowa oraz przed akcją antypaństwową.” Stąd pilność gruntownych reform ustrojowych, jako ratunku przed nadmiernym demokratyzmem i ochłokracją, które zawsze prowadziły do radykalizmu moralnego oraz politycznego.<sup>745</sup>

<sup>744</sup> Cat., Secesja, „Słowo”, nr 266/1924; M., Sprzeczności i kontrasty, ibidem, nr 139/1925; J. Czarnecki, U podstaw polityki chrześcijańsko-społecznej, NP., t. IX/1931.

<sup>745</sup> J. Bobrzyński, Naukowe podstawy..., s. 4-16; Idem, Demokracja i jej konsekwencje, NP., t. II/1930; Idem, Zwierciadło „gasnącego świata”. Pamiętnik z ćwierćwiecza w służbie ojczyzny 1918-1943, BO, Rkps, sygn. 13531/II, s. 147, 223-224. Interesujące, że podobna ocena padała w 1930 r. piórem Henryka Dembińskiego, Mit o wszechwładzy narodu, „Słowo”, nr 21/1930.

Dla prosanacyjnych konserwatystów zmiany ustrojowe winny sprzyjać odbudowaniu autorytetu władzy. Ten autorytet to przede wszystkim powaga i wpływ, jakim cieszyła się jednostka, a ponieważ masy były mało wyrobione politycznie, wówczas winien je prowadzić właśnie ten autorytet, podawać im cel i metody jego realizacji. Im wyższy autorytet, tym silniejsze światło daje narodowi. Konserwatyści oraz liderzy sanacji nieraz krytykowali słaby „instynkt państwowy” Polaków. Dlatego należało także przywrócić autorytet instytucjom ustrojowym państwa, bo odarcie ich z niego torowało drogę anarchii i rządów ulicy.<sup>746</sup>

Temu służyła także sanacja moralna, która wysuwała hasło usunięcia ludzi o niższym poziomie etycznym, a wprowadzenia tych o wyższym. Powinno to ułatwić przestrzeganie zasad moralnych w życiu publicznym. Obok tego podstawą odrodzenia państwa stawało się wychowanie obywateli oparte na duchu religijnym, eliminującym racjonalizm, indywidualizm oraz mechanistyczną wizję społeczeństwa. Wtedy jednostka właściwie zrozumie, że jej prawa i obowiązki wynikają dopiero z uznania się częścią organizmu państwowego, co siłą rzeczy powodowało zawsze większy nacisk na powinności.

Tu zresztą w opinii W. L. Jaworskiego z końca lat 20-tych tkwiła istota forsowanych przez konserwatystów zmian – nowy fundament moralny państwa. W demokracji przedmajowej nadmierny radykalizm, zbytnia wolność słowa i opinii, fałszywie pojęta równość ludzi, demagogia, relatywizm moralny, doktrynerstwo i partyjniactwo wprowadziły zamieszanie i destrukcję wszelkich autorytetów tak osobistych, jak instytucjonalnych, idąc prostą drogą do bolszewizmu. To zresztą nieustanne oskarżenie zachowawców wobec antysanacyjnej opozycji, że pragnie powrotu do tego stanu. Dlatego zdaniem Jaworskiego konieczną reformę ustroju politycznego trzeba trwale połączyć z oparciem go na moralności absolutnej, a tą z kolei pogodzić z formułą rządów z woli narodu. Najlepsza byłaby tutaj teza o rządach z woli narodu i łaski Bożej.

Próbował znaleźć taką formułę konstytucji, aby powyższe zalecenia wyrażała i syntetyzowała. Widział nadrzędną władzę prezydenta, co oznaczało radykalne zerwanie z podziałem władzy, wyraźne ograniczenie uprawnień Sejmu i wzmocnienie pozycji Senatu, stworzenie Trybunału Konstytucyjnego dla badania jakości prawa. Najważniejsza ludzka wspólnota, czyli państwo składała się z wspólnot

---

<sup>746</sup> Autorytet i Demokracja, DP, nr 193/1926; Civis, Autorytet, ibidem, nr 161/1927.

niższego rzędu, dających każdemu określone miejsce w społeczeństwie. Jaworski odrzucał pojęcie narodu zastępując je społeczeństwem, co krytykował jego kolega z kręgu konserwatystów krakowskich S. Estreicher, który posługiwał się nadal pojęciem suwerenności narodu.

Jaworski tworzył oryginalną na gruncie konserwatywnym koncepcję państwa syndykalnego, do której warto nawiązać ze względu na wpływ katolickiego korporacjonizmu. W dobie atomizacji społeczeństwa konieczne stawało się powstanie ogniw pośrednich między jednostką a państwem w postaci organów samorządowych – terytorialnych, gospodarczych, przemysłowych /w postaci korporacji/ itd. Na nich winien się opierać parlament, a nie na skompromitowanych partiach politycznych. Przyznanie samorządom większych uprawnień, traktowanie ich jako przymusowy organ władzy publiczno-prawnej, ograniczy nadmierny centralizm państwa.

W istocie domagał się przekształcenia związków zawodowych w korporacje, wspólne dla pracodawców i pracobiorców, którzy uczyliby się solidarności i współpracy, odpowiedzialności za swój zawód i państwo. Tym samym wracała w innej postaci idea stanowa, gdzie społeczeństwo stawało się organizmem, bez znaczącej przewagi jednej grupy społecznej nad drugą. Pionowa struktura terytorialna korporacji zwieńczona byłaby ich krajową reprezentacją w postaci Naczelnej Izby Gospodarczej, posiadające w zakresie swych uprawnień inicjatywę ustawodawczą. Wszelako Jaworski zalecał ostrożność w korzystaniu z faszystowskich wzorców korporacyjnych, bo preferowały one przymus państwowy, a nie naturalny rozwój.<sup>747</sup> Podobne głosy, acz różniące się w niejednym szczególe od koncepcji Jaworskiego, występowały także wśród innych reprezentantów środowiska konserwatystów krakowskich.

---

<sup>747</sup> W. Studnicki, Konsekwencje zamachu majowego, „Słowo”, nr 170/1929; Prof. Jaworski o zmianie konstytucji, „Czas”, nr 33/1928; W. L. Jaworski, W sprawie nowej konstytucji, ibidem, nr 171-173/1928; Idem, Państwo syndykalne, ibidem, nr 21/1929; Idem, Czy obowiązuje coś ponad konstytucją?, ibidem, nr 122/1929; Idem, Współczesny kryzys państwowości, ibidem, nr 134/1929; Idem, Notatki..., s. 8, 15-16. U podłoża proponowanego przez niego państwa syndykalnego leżały trzy zasady: 1/ mechaniczna równość jest przyczyną zła; 2/ społeczeństwo należy zorganizować na tych podstawach, które uwydatniają wzajemną zależność jednostek od siebie jako części składowych organizmu, a nie części składowych pewnej sumy; 3/ taką organizacją są związki zawodowe; M. Jaskólski, Kaduceus Polski..., s. 167-171; W. Mich, Ideologia polskiego ziemiaństwa..., s. 278; M. Śliwa, Polska myśl polityczna..., s. 124.

Dysonans wprowadzały tu zdecydowanie antykorporacyjne poglądy S. Estreichera.<sup>748</sup>

Natomiast Cat-Mackiewicz /1928 r./ odzęgnywał się od przymusowości związków gospodarczych i zawodowych, wolał ich dobrowolność. Uważał, że trudno wytłumaczyć nadmierną rolę związków zawodowych, często narzędzi walki politycznej i demagogii. Wreszcie wyrażał zaniepokojenie nazbyt wielkim eksponowaniem przez Jaworskiego roli samorządu gospodarczego, a niedocenianiem terytorialnego, tymczasem winny one być ze sobą skorelowane, aby uwolnić samorząd terytorialny od fatalizmu powszechnego głosowania, od upartyjnienia. Ogólnie projekt konserwatysty krakowskiego był nazbyt centralistyczny, a idee korporacyjne powinny wiązać się ze szczeblem lokalnym, powiatowym.<sup>749</sup>

Warto jednak wspomnieć, że od lat 20-tych szereg wypowiedzi z kręgu prawicy, także ze strony chadecji czy kół kościelnych przychylnie oceniało korporacyjny kierunek przebudowy ustroju państwa, co było jeszcze jednym dowodem narastającej niechęci do liberalizmu i demokracji, jednak z dystansem wobec faszystowskich wzorców, gdzie korporacje stały się narzędziem omnipotencji władzy.<sup>750</sup>

Dla większości zachowawców najogólniej rodziła się konieczność stworzenia ustroju między demokracją a dyktaturą, jako trzecia droga ustrojowa. Dlatego domagali się silnej władzy nadrzędnej nad innymi organami państwa w postaci najczęściej prezydenta, rzadziej monarchy. Postulowali również uzdrowienie i ograniczenie systemu

<sup>748</sup> J. Panejko, Ustrój samorządu terytorialnego w Polsce, w: W. L. Jaworski, Projekt konstytucji..., s. 296-297; K. Grzybowski, Samorząd zawodowy w Polsce, w: ibidem, s. 363-367. Bardziej kontrowersyjną opinię wygłaszał S. Estreicher, dla którego próba zastąpienia partii politycznych przez korporacje np. na wzór faszystowski, to zadanie chybione, bo przenosiła ono konflikty interesów z płaszczyzny ideologicznej na gospodarczą. Tym samym parlament stałby się areną walki klasowych interesów poszczególnych grup zawodowych, co zbliżałoby się do modelu marksowskiego. W żadnym społeczeństwie siłą nie zlikwiduje się różnic ideologicznych i politycznych. Jako dopuszczalne uznawał jedynie kierowanie przez korporacje pewnej liczby przedstawicieli do parlamentu, aby odebrać partiom politycznym monopol na reprezentację społeczeństwa, złamać ich przywileje i stworzyć konkurencję. /Walka z partyjniactwem, Kraków 1929, s. 14-17/; M. Jaskólski, Kaduceus Polski..., s. 171-172.

<sup>749</sup> Cat., Zestawienie dwóch projektów, „Słowo”, nr 182/1928; A. Górski, Władza polityczna..., s. 262-271.

<sup>750</sup> K. Kawalec, Narodowa Demokracja wobec..., s. 91-93; Idem, Wizje ustroju państwa..., s. 47-48. Dystans wobec koncepcji korporacyjnych deklarowali zazwyczaj starsi politycy endecji z Dmowskim na czele, w odróżnieniu od swych młodszych kolegów.

parlamentarnego, gdyż to głównie jego kosztem zamierzali wzmocnić władzę wykonawczą, ale bez znoszenia nad nią kontroli. Wreszcie nieustannie podnosili konieczność preferowania zarówno w czynnym, jak biernym prawie wyborczym ludzi wykształconych i doświadczonych, którzy mieli większą wartość niż niewykształcone masy.<sup>751</sup>

Szukając uzasadnienia dla tego ostatniego kroku Wojciech Rostworowski /1927 r./ odwoływał się do chrześcijaństwa, bowiem większej sumie praw winna odpowiadać stosowna suma obowiązków. To usprawiedliwiałoby moralnie myśl konserwatywną w jej żądaniach przekreślenia pewnych praw nabytych w imię jakiejś ideologii, jako społecznie szkodliwych i rozkładowych. Masy potrzebowały głównie polepszenia doli materialnej i kulturalnej, a nie praw politycznych.<sup>752</sup>

Wynikała z tego charakterystyczna dla konserwatywnego nurtu katolicyzmu obawa przed oparciem się religii na ciemnych, niewykształconych i nieprzewidywalnych masach jako konsekwencja demokratyzacji społeczeństw. Dla niego siłą katolicyzmu, zwłaszcza w wymiarze publicznym, winny pozostać warstwy uprzywilejowane, elity, co wymagało wprzęgnięcia państwa do ich obrony przed niwelacją. Takie państwo nie mogło być demokratyczne, ale raczej elitarne.

Padły postulaty zróżnicowania systemu dwuizbowego, żeby zapewnić w nim udział instytucji mających znaczenie dla życia duchowego, intelektualnego i gospodarczego, a ograniczyć zgubny wpływ partii politycznych. W pierwszym rządzie dotyczyło to reprezentacji kościołów, które głoszą pozytywne systemy wiary, z katolickim na czele. Czyli powrót do ściślejszego związku Kościoła z państwem, co miało symbolizować także zagwarantowanie stanowiska prezydenta wyłącznie dla katolika.

Konserwatyści przekonywali, że trzeba porzucić model francuski, a zmierzać ku systemowi prezydyalnemu. Postulowali silne wzmocnienie uprawnień głowy państwa oraz rządu, a ścieśnienie roli parlamentu, choć odrzucali postulaty jego likwidacji, gdyż uczył on społeczeństwo odpowiedzialności za państwo, gwarantował wolność i praworządność, kontrolował rząd. Stale eksponowano konieczność zerwania z trójpodziałem władzy na rzecz zwierzchnictwa głowy państwa, a S.

---

<sup>751</sup> B. Szlachta, *Polscy konserwatyści...*, s. 173-178.

<sup>752</sup> W. Rostworowski, *Listy o człowieku idei*, Warszawa 1927, s. 51-52. Znaczenie praw politycznych w demokracji deprecjonował także J. Bobrzyński: K. Kawalec, *Wizje ustroju państwa...*, s. 92-93.



Estreicher postulował nawet, aby zasada suwerenności narodu personifikowała się w osobie Naczelnika Państwa. Pojawiały się trwożliwe głosy, że rządy Piłsudskiego miały charakter przejściowy, jak każda dyktatura, na czele której stał wielki człowiek, zamierzający uzdrowić życie publiczne, lecz niestety nie miał odpowiedniego następcy.

Zresztą nawet dla uzasadnienia rządów Marszałka Konstanty Grzybowski stosował demokratyczny sztandar, tłumacząc, iż cieszy się on poparciem suwerena, czyli narodu. Tym ważniejsze stawało odpowiednie zreformowanie państwa, aby zabezpieczyć jego stabilność po odejściu Piłsudskiego. Przecież długie trwanie dyktatury powodowało zawsze ucisk i nadużycie władzy, gwałciło wszelką wolność.<sup>753</sup>

Tutaj rysowała się wyraźna sprzeczność w myśli konserwatywnej, bo ogromne wzmocnienie władzy wykonawczej, kosztem ciał przedstawicielskich, prowadziło do dostrzeganej przez to środowisko narastającej bierności i apatii społeczeństwa, a zatem zazwyczaj przeczyło rzekomo wychowawczym dla mas skutkom ustroju autorytarnego.

Do tradycyjnych wartości /religia katolicka, tradycja, autorytet, rodzina/ jako fundamentu reformy państwa odwoływali się także monarchiści. Dla nich monarchia skoro nie mogła istnieć bez katolicyzmu, to była prawdziwym i doskonałym ustrojem katolickim, gdyż wzorowanym na Królestwie Niebieskim, rządzonym przez Boga jako władcę.<sup>754</sup>

Stąd nie chcieli reformy ustroju stworzonego Konstytucją Marcową, ale jego gruntownej zmiany, czy wręcz okrojowania /np. Cat/ nowej ustawy zasadniczej. Inni – środowisko chrześcijańsko-narodowe – postulowali raczej rewizję konstytucji w tym duchu, co szczegółowo prezentował jeden z twórców ustroju republikańskiego w Polsce Edward Dubanowicz.<sup>755</sup>

<sup>753</sup> Niechaj żyje parlament – ale odmienny, „Czas”, nr 276/1927; S. Dąbbski, O nowy ustrój, ibidem, nr 2/1928. Bardziej konkretne postulaty reform ustrojowych zob. Polska Organizacja Zachowawczej Pracy Państwowej – deklaracja, „Słowo”, nr 43/1927; Deklaracja Ugrupowań Zachowawczych, ibidem, nr 249/1927; L. Rubach, Chrześcijańscy Rolnicy..., s. 30-43; A. Peretiatkiewicz, Punkt wyjścia, DP, nr 37/1927; M. Jaskólski, Kaduceus Polski..., s. 150; K. Kawalec, Wizje ustroju państwa..., s. 93.

<sup>754</sup> J. M. Majchrowski, Ugrupowania monarchistyczne..., s. 121.

<sup>755</sup> A. Wątor, Chrześcijańsko-narodowi..., s. 263-265.

Szymon Dzierzgowski twierdził /1927 r./, że władza we wszelkich ludzkich społecznościach, poczynając od rodziny na państwie kończąc, miała zawsze charakter jednostkowy, bo była realizacją praw rządzących światem, zapewniała maksimum postępu i siły. Te elementy dawała wszakże tylko władza dziedzicznego monarchy, wolna od politycznych i społecznych fluktuacji, symbol stałości i trwałości władzy. Jednak władza monarsza wtedy będzie twórcza, jeśli naród jej się podda nie ze strachu, lecz na gruncie chrześcijańskiej etyki. Wtedy można mówić o harmonii i współpracy wszystkich elementów politycznych i społecznych państwa, a nie egoizmie jednostek czy grup społecznych. Dla silnego i zdrowego ustroju niezbędna była hierarchia, czyli rządy elity.<sup>756</sup>

Bez względu na konkretną ustrojową treść monarchiści postulowali znaczne ograniczenie uprawnień ciał przedstawicielskich, umocnienie pozycji rządu oraz oczywiście wyposażenie w rozległe uprawnienia monarchy, zajmującego nadrzędną pozycję nad innymi organami władzy. W ten sposób zapewni się trwałość niezbędnych dla ładu społeczno-politycznego autorytetów, ale prędzej jako autorytet instytucji monarchii, niż osób.

Środowisko wileńskich konserwatystów udowadniało, iż zgodnie z nauką Kościoła naród może sobie wybrać formę rządu, ale jego wola niezdolna jest nadać zwierzchnią władzę, lecz jedynie wskazać jej piastuna, który będzie wykonywać boski mandat. Tym samym żadne uchwały suwerennego ludu w myśl demokratycznych formułek nie mogły stworzyć władzy zwierzchniej i hierarchii, a zatem stawały się niezgodne z prawem naturalnym. Stąd także chrześcijaństwo wymagało końca demokracji i wskrzeszenia monarchii, najlepiej rękami tego samego ludu, co ustanowił demokrację.<sup>757</sup> Tylko silne monarchiczne

<sup>756</sup> Od Redakcji, „Pro Fide Rege et Lege”, nr 1/1926; S. Dzierzgowski, Król źródłem władzy, ibidem, nr 2/1927.

<sup>757</sup> Cat., Niech żyje monarchia!, „Słowo”, nr 215/1927; W. Glinka, Konserwatyzm a monarchizm, ibidem, nr 238/1927; L. Gembarzewski, Regime inhumain, ibidem, nr 156/1928; Spraw. sten. z posiedzenia Sejmu – 16 VII 1926 r. /A. Cwiakowski/. Metoda okrojowania nowej konstytucji spotkała się ze sprzeciwem nie tylko opozycyjnych wobec sanacji chadecji i endecji, sugerujących, że to nowy zamach stanu, który sprzyja radykalnym nastrojom z kręgu lewicy /Tiu., Dezorientacja opinii, GN, nr 188/1928; M. K /Marian Kiniorski/, Igranie z ogniem, KP, nr 320/1928/, ale też z potępieniem ze strony krakowskich konserwatystów: „*zamach stanu może być czasem koniecznością, ale złem jest zawsze. /.../ My następstwa zamachu stanu oceniamy całkiem inaczej. Nie doprowadzi on wcale do monarchii, a to może stworzyć fatalny precedens w polityce wewnętrznej: zachwianie praworządności. Już i tak jest to grunt o wiele za chwiejny w*

państwo zdolne byłoby zwalczyć ateizm, masonerię, komunizm, wspólnych wrogów Kościoła i państwa.<sup>758</sup> Powracało tutaj typowe dla integrystycznych środowisk katolickich odwoływanie się do sojuszu Kościoła z państwem.

Do używania katolicyzmu dla uzasadniania powstania w Polsce autorytaryzmu odnosiła się w 1928 r. bezpośrednio chadecja. Jej zdaniem zapatrywania na państwo prezentowane przez S. Cata-Mackiewicza /i nie tylko/ były rażąco niezgodne z wiarą katolicką, bo traktowały istotę i zadania państwa jako twór historyczny, zmienne od wypadku od wypadku, zależne od korzyści, jakie odnosi państwo. Tymczasem etyka chrześcijańska uczyła, że zadania państwa były zagadnieniem moralnym i filozoficznym, a pewne stałe zasady moralne obowiązywały we wszystkich państwach mimo ich historycznej zmienności. „*Władza państwowa może działać tylko dla dobra obywateli*”, a nie służyć jedynie rządzącym, gdyż jej celem jest dobro powszechne. Dla sanacji zaś dobro państwa sprowadzało się do interesów rządzącej nim grupy, a taką wizję popierali o zgrozo także katolicy.<sup>759</sup>

Wreszcie chrześcijańscy demokraci kwestionowali powoływanie się na autorytet Piłsudskiego, któremu przydawano religijnej sankcji, domagając się bezkrytycznej weń wiary. Tymczasem to ideał fałszywy i demoralizujący, narzucany części społeczeństwa siłą i przemocą. Zresztą nakaz ślepej wiary w człowieka brzmiał zgoła osobliwie wśród katolików, a za takich uważali się konserwatyści. Niewątpliwie w życiu człowieka autorytety były niezbędne, ale z pewnością nie kreowane w taki sposób.<sup>760</sup>

Chadecja zarzucała konserwatystom /1929 r./ nadużywanie religii do celów politycznych, kiedy ogłaszali, iż dyktatura sanacyjna była zgodna z nauką Kościoła, dla którego formy ustrojowe miały drugorzędne znaczenie, byleby przestrzegały norm prawa naturalnego i dostąpiły poparcia przez społeczeństwo. Dlatego wiernym Kościół pozostawiał swobodę wyboru ustroju politycznego, ale z uwzględnieniem podłoża historycznego, kulturalnego i gospodarczego. W tym względzie

*Polsce.*” Zamach stanu czy droga normalna, „Czas”, nr 154/1928. Szerzej o ruchu monarchistycznym pisze J. Majchrowski, *Ugrupowania monarchistyczne...*, s. 89-99; J. Bartyzel, *Konserwatyzm bez kompromisu...*, s. 125-148.

<sup>758</sup> J. M. Majchrowski, *Ugrupowania monarchistyczne...*, s. 20.

<sup>759</sup> O celach i zadaniach państwa, *Pol.*, nr 163/1928.

<sup>760</sup> W. Z., „Dyktatura i chrześcijaństwo”, *GN*, nr 306/1929; Wuka /Wojciech Korfanty/, *Na froncie nic nowego*, *Pol.*, nr 1883/1930.

konserwatyści mieli największy kłopot, bo zdaniem chadecji większość polskich katolików wołała demokrację.<sup>761</sup>

Dalej chrześcijańscy demokraci napiętnowali /1930 r./ konserwatystów jako katolików za zbyt mało krytyczną ocenę łamania i obchodzenia prawa przez rządzący obóz, a przecież zakazywała tego etyka chrześcijańska, stojąca u podstaw systemu prawnego.<sup>762</sup> Dziwne wreszcie stawało się narzekanie konserwatystów na bierność obywateli, pesymizm wobec Polaków, gdy do apatii zawsze prowadziła nadmierna władza państwa, chęć regulowania przezeń życia obywateli. To przecież sprzeczne z chrześcijańską wizją państwa, ale korzystne dla sanacyjnej dyktatury, bo bierność i ciemnota obywateli to jej sprzymierzeńcy.<sup>763</sup>

Omawiane środowisko myśli politycznej broniło demokracji, a zauważało, iż część konserwatystów np. W. L. Jaworski chciało słusznie ją poprawiać, tylko wybierało na przykład tej poprawy osobliwe wzorce – Włochy, Hiszpania. Tam przecież panowała dyktatura, gdzie mniejszość panowała nad większością. To modele raczej wskazujące na chęć zniszczenia demokracji niż jej remontu.

W. Korfanty na przełomie lat 20 i 30-tych jako fundamentalny błąd konserwatystów widział utożsamianie demokracji z demagogią, tymczasem jej istotą i oparciem była cnota obywatelska. Demokracja winna umożliwiać ludziom wolność i możliwość wybicia się, ale absurdem jawiło się utożsamianie wolności z równością ludzi, przecież takiej równości w sensie społecznym nie ma. Do tego błędem demokracji stawało się jej utożsamianie z liberalnym indywidualizmem, prowadzącym do destrukcji autorytetu władzy. Rządzenia państwem demokratycznym masy mogą się uczyć od elit, dlatego tak wiele zależy od ich jakości. Masy należało oświecać i wychowywać, prowadząc do celu, żeby nie stały się siłą destrukcyjną, burzącą w istocie demokrację. Tymczasem wielu zwolenników skrajnej demokracji ulegało magii liczby, prowadzącej do demagogii. Przecież liczba musiała być raczej punktem wyjścia, a nie celem, dawała państwu energię, ale tylko ujęta w odpowiednie karby dla dobra państwa i narodu przez elitę. Jednak wybrane przez konserwatystów wzorce oraz przykład sanacyjnej Polski mówił raczej o rządach klik niż elit. Prawdziwa demokratyczna elita

<sup>761</sup> W. Z., „Dyktatura i chrześcijaństwo”, GN, nr 306/1929.

<sup>762</sup> K. Zienkiewicz, Etyka i prawo, Pol., nr 1912/1930; W. Korfanty, Obrażone poczucie prawa, ibidem, nr 1945/1930.

<sup>763</sup> Ax., Przesadny pesymizm, GN, nr 88/1929; W. Z. /Władysław Zabawski/, Jak patrzeć na demokrację?, ibidem, nr 95/1929; Idem, „Dyktatura i chrześcijaństwo”, ibidem, nr 306/1929; A. Heydel, Etatyżacja sumień, ibidem, nr 305/1930.

musiała walczyć z demagogią, nie tylko w wymiarze politycznym, ale także socjalnym. Wynikało to z przekonania Korfantego, iż słabością demokracji było ograniczanie jej do mechanizmu politycznego, a lekceważenie demokracji społecznej.<sup>764</sup>

Z tego powodu tak chadecja, jak NPR bezwzględnie odrzucały monarchizm, gdyż prowadził do uprzywilejowania dawnej szlachty, której egoistyczne interesy już przywiodły raz Polskę do upadku. W konsekwencji koszt ustanowienia monarchii zapłaciłby polski lud w sferze politycznej /antydemokratyzm/ i społecznej /pogłębiające się ubóstwo/.<sup>765</sup> Lider chadecji jednak dopuszczał /1929 r./ w pewnych okolicznościach dyktaturę dla ratowania ojczyzny i demokracji, jak np. w republice rzymskiej. Ale powoływanie się na ten przykład przez zachowawców to jawne nadużycie, bo celem Piłsudskiego był despotyzm, władza nie na rzecz dobra wspólnego, lecz na korzyść jednostki, rodziny czy klikki.<sup>766</sup>

Dla ks. J. Piwowarczyka /1926 r./ mimo swoich zapoznanych wad – demagogii i radykalizmu, z którymi trzeba walczyć przez odpowiednią formację obywateli – demokracja była historyczną koniecznością rozwojową, którą można na pewien czas zatrzymać, lecz nigdy zwyciężyć.<sup>767</sup>

Stąd teza chadecji, że polska demokracja przeżywała kryzys, ale nie uleczy go żadna dyktatura. Tak jak w organizmie ludzkim pewne organy mogą być chore, tak każdy ustrój tworzony przez ludzi był niedoskonały, wymagał stale ulepszeń. Jednak nikt nie wynalazł lepszej metody zapewnienia społeczeństwu sprawiedliwości i ładu niż demokracja. Tylko w niej bowiem masy miały prawa polityczne i wpływ na państwo. Większość chorób demokracji w Europie to schorzenia wieku dziecięcego, a nie starczego, jak głosili konserwatyści i część endeków.<sup>768</sup>

<sup>764</sup> W. Korfanty, O poprawę demokracji, Pol., nr 1790/1929; Idem, Nowe siły społeczno-gospodarcze w ustroju państwa, ibidem, nr 1889/1930.

<sup>765</sup> Grakchus, Pokutujący monarchiom, „Prawda”, nr 7/1926; Nasi wrogowie republiki, GN, nr 12/1926.

<sup>766</sup> W. Korfanty, Jaki Polska ma właściwie ustrój?, Pol., nr 1681/1929.

<sup>767</sup> J. Piwowarczyk, Inteligencja a ruch chrześcijańsko-społeczny, PS, 1926, s. 87.

<sup>768</sup> S. Szydelski, Organizacje katolickie w życiu politycznym, GN, nr 89/1927; W. Z. /Władysław Zabawski/, Jak patrzeć na demokrację, ibidem, nr 95/1929; Idem, O jaką stawkę chodzi?, Pol., nr 262/1927; M. T. /Maksymilian Thullie/, Choroba parlamentaryzmu, „Przyszłość”, nr 1/1930.

Wspomniałem już, że jako antidotum na kryzys demokracji chadecja odrzucała rozwiązania dyktatorskie, co szczególnie mocno akcentowano po zamachu majowym. Dla Ireny Pannenkowej /1929 r./ cezaryzm i demokracja to antynomie, a żaden gwałtowny przewrót nie naprawi państwa, raczej przeciwnie. Jej zdaniem wolność i sprawiedliwość, bez autorytetu i dyscypliny, czyli prawa bez obowiązków, prowadzą do anarchii i dominacji. Podobnie jednak autorytet i dyscyplina bez wolności i sprawiedliwości, czyli obowiązki bez praw, wiodą do tyranii niewoli, upadku ducha i moralności. Państwo może ograniczać wolność obywateli, ale nie może pozbawiać ich wszystkich praw, gdyż powstawało państwo-moloch. Przypominała, że prawa obywateli do wolności, życia i własności opierały się na prawie natury i były starsze od państwa. Stąd państwo mogło w zasadzie ingerować w dziedzinę praw nabytych, o ile wymagało to dobro ogółu. Rysowała konieczność zharmonizowania wolności i autorytetu, dyscypliny i sprawiedliwości, co najlepiej czynił katolicyzm.

Natomiast cezaryzm w II RP, łamiący zasady etyki, wolności i prawa był diametralnie sprzeczny z myślą chrześcijańską i katolicką, a tchnął niewolniczym duchem Wschodu. Psychika Polaka to dzieło człowieka wolnego, nie niewolnika. Dlatego do reformy państwa potrzebny był rozumny kompromis, bez naruszania podstaw demokracji.<sup>769</sup> Stąd chadecy dziwili się, że konserwatyści i katolicko-ludowi, podkreślający swój katolicyzm, mogli wspierać dyktaturę Piłsudskiego, bo stosunek Marszałka i sporej części jego zwolenników wobec religii katolickiej był przynajmniej niejasny.<sup>770</sup>

Najwięcej uwagi należało poświęcić formacji obywateli, gdyż od tego w istocie zależała przyszłość polskiej demokracji. Antoni Chaciński przypominał /1929 r./, że *„nie inteligencja polska sama zdecyduje, czy Polska pozostanie państwem katolickim, czy nie. Zdecyduje przede wszystkim dół – szerokie masy ludowe i robotnicze.”* Stąd konieczna obrona demokracji politycznej i społecznej przez Kościół, bo tylko ona daje masom wpływ na państwo. W innym wypadku katolicyzm

<sup>769</sup> Konieczność gruntownej sanacji, GN, nr 167/1924; W. Z., Kryzys demokracji i parlamentaryzmu, ibidem, nr 4/1926; Nasi wrogowie republiki, ibidem, nr 12/1926; J. Piwowarczyk, Współczesne kierunki..., s. 89-90; I. Pannenkowa, Od Cezara do Wilhelma. Studium o cezaryzmie, Warszawa 1929, s. 56-57, 77-81.

<sup>770</sup> W. Bitner, Czy katolicy zwyciężą?, „Rzeczpospolita”, nr 127/1930; Wyzwanie katolikom polskim, GN, nr 248/1926; J. M. /Jan Matyasik/, Polityczne nastroje wsi, ibidem, nr 329/1927; Walka organów rządowych z katolicyzmem, Pol., nr 262/1928; W. Korfanty, ChD i NPR, ibidem, nr 2021/1930.

pozostanie religią tylko warstw uprzywilejowanych, zdanych w obronie tych przywilejów na łaskę i niełaskę władzy.<sup>771</sup>

Warto zasygnalizować też aktywność chadecji w proponowaniu reform ustrojowych, albowiem wypadało wyciągnąć wnioski ze słabości demokracji przedmajowej. Z tego wynikały postulaty uzdrowienia państwa – wzmocnienie władzy wykonawczej, aby silniej scalić państwo, zmiana uprawnień parlamentu oraz ordynacji wyborczej – podniesienie cenzusu wieku. Wszelako niezbędne dalej było utrzymanie demokracji w postaci trójpodziału władz oraz ich równowagi, ale z akcentowaniem prymatu ciał ustawodawczych jako emanacji woli narodu.<sup>772</sup>

Do tego należało przebudować samorząd w kierunku korporacyjnym, aby stał się trzecim filarem władzy w Polsce, by przejął część obowiązków państwowej biurokracji, zwłaszcza w sferze społeczno-ekonomicznej. Korporacja stanowiła naturalną reakcję na rozproszkowanie epoki liberalnej i winna stać się instytucją prawa publicznego. Stąd pozytywny odzew wśród chadecji omawianego projektu W. L. Jaworskiego, choć zarzucano mu zbyt eksperymentalizm na tle europejskim, na który nie stać biedną Polskę. Stąd lepiej doskonalić istniejące rozmaite struktury samorządowe, przydawać im nowych uprawnień, aby normalną drogą przekształcić je w samorząd zawodowy.<sup>773</sup>

Wśród chadeków pojawiały się jednak opinie mocniej kwestionujące pewne zasady demokracji. Zdaniem W. Bitnera /1926 r./ były trzy drogi wyjścia z jej kryzysu: dyktatura, rewolucja i reforma. Dwie pierwsze odrzucał, pozostawała trzecia. Jej punktem wyjścia winno być zerwanie z fatalną zasadą, że każda władza pochodzi z woli narodu, bo zasadniczy polski problem polegał na braku jednolitości tej woli, ścierania się dobrej i złej. Stąd należało się zastanowić, jaka forma państwa sprzyjałaby dobrej woli. Skoro dla katolików każda władza pochodziła od Boga, to pytał, jaka forma najbardziej odpowiadałaby woli Bożej. Optował tutaj za zmodyfikowanym ustrojem pierwotnej rodziny, z władzą patriarchy, czy naczelnika plemienia /współcześnie prezydent czy monarcha/, mającego obok siebie radę starszych, ojców rodzin

<sup>771</sup> A. Chaciński, Czego katolikom w Polsce brak, „Prąd”, nr 2/1929.

<sup>772</sup> Spraw. sten. z posiedzenia Sejmu – 5 VII 1926 r. /T. Błażejewicz/; 4 III 1929 r. /J. Chaciński/; Tiu., Dezorientacja opinii, GN, nr 188/1928; W. Korfanty, Ku czemu Polska idzie?, Pol., nr 1764/1929.

<sup>773</sup> Ver., Samorząd zawodowy, GN, nr 207/1928.

/senat/ oraz powszechne zgromadzenie ludności całego plemienia czy szczepu /obecnie parlament/.

W Polsce podstawowy problem tkwił w relacjach między tymi organami władzy, a szczególnie deprecjacji senatu i głowy państwa. Senat dlatego winien być zrównany w uprawnieniach z sejmem, przy zmianie systemu wyborczego doń, żeby stał się reprezentacją szczytów społeczeństwa – wiedzy, doświadczenia i talentu, co musiało wykluczać powszechne wybory. Bitner wracał zatem do pewnych postulatów elitarnego, dziewiętnastowiecznego parlamentaryzmu. Do sejmu należało z pewnymi modyfikacjami zachować wybory powszechne, ale ograniczyć jego uprawnienia, dążyć do równowagi między organami władzy.<sup>774</sup>

Pojawiały się też głosy, aby stworzyć odpowiednie warunki do wpływu na państwo ludziom oświeconym, ale na ogół nie przybierały one drastycznie antyegalitarnych form typowych dla zachowawców czy części endecji. Powoływanie się na patriarchalizm zwierzchniej władzy mogłoby usprawiedliwić zwierzchnią rolę głowy państwa nad innymi organami władzy, ale na to chadecja nie mogła się zdecydować, bo wówczas kwestionowałoby się monteskiuszowski podział władzy.. Najbliżej chyba tego kroku była w mocno kwestionującym demokrację projekcie konstytucji z 1929 r. /złożonym wraz z NPR i PSL Piast/, postulującym uniezależnienie prezydenta od parlamentu w formie pośrednich wyborów przez elektorów oraz optującym za przewagą elitarnego senatu nad sejmem. Natomiast z reguły odrzucano wybór prezydenta przez naród, gdyż jego świadomość polityczna była za niska, co otwierało drogę do demagogicznej walki. Tutaj najlepiej widać wahania chadecji przed sięgnięciem po ostrzejsze antydemokratyczne metody rządzenia, które zdawały się wynikać z pesymistycznej diagnozy ustroju Polski. Wydaje się, że te wahania przeciął nie tyle przewrót majowy, ile sprawa brzeska.

W obronę demokracji zaangażowało się po maju 1926 r. także większość środowiska NPR, zbliżając się na tym tle do chadecji. Dziennik „Prawda” w 1926 r. wyraźnie przeciwstawiał demokrację dyktaturze, bo *„to ogień i woda, które się nie znoszą.”* Zdaniem pisma *„dyktatury pragną tylko żywioły nieokiełznane, warcholskie, z prawa czy z lewa, by móc żerować na niewoli ludzkiej bezkarnie. /.../ Zaprowadzenie zatem dyktatury przedstawia dla demokratycznych warstw pracujących olbrzymie ryzyko i niebezpieczeństwo.”* Stąd

<sup>774</sup> W. Bitner, Kryzys parlamentaryzmu, „Prąd”, nr 11-12/1926.



deklaracja: „*jesteśmy zdeklarowanymi demokratami i w imię czystej idei oraz zasad demokratyczno-republikańskich walczyć będziemy dla tych sfer, dla których obrony NPR została powołana.*”<sup>775</sup>

Wedle NPR /1928 r./ sanacja oraz popierający ją konserwatyści prowadzili „*dziwną taktykę uzdrawiania Narodu na drodze dyktatury, która w wyniku daje dezorientację społeczną i polityczną Narodu. Konsolidacja wewnętrzna naszego społeczeństwa ogromnie na tym cierpi.*” Odrodzenie demokracji było koniecznością, żeby nie doprowadzić do apatii politycznej. Tylko demokracja przez prawa polityczne dopuszczała szerokie masy do współudziału w rządach oraz odpowiedzialności za państwo. Prowadzona zatem przez sanację walka z parlamentaryzmem, z przedstawicielstwem narodu stawała się walką z samym narodem, podsycaniem groźnej nienawiści do państwa.<sup>776</sup>

Bynajmniej nie towarzyszył temu brak refleksji nad słabościami polskiej demokracji. Co więcej – NPR była gotowa na wzmocnienie pozycji prezydenta i rządu, a tego pierwszego nawet przez wybory powszechne. To wszystko miało doprowadzić do równowagi władzy ustawodawczej i wykonawczej. Wykluczała jednak akceptację dla pozbawienia w praktyce parlamentu prawa do kontroli nad rządem. Stąd w 1926 r. deklarowała, że „*na zmianę konstytucji w myśl tychże zasad zawsze się zgodzimy, natomiast staniemy murem przeciw wszelkiej dyktaturze!*”<sup>777</sup> Jednak wyrazem skłonności ku pewnym rozwiązaniom antydemokratycznym był projekt konstytucji z 1929 r., złożony razem z chadecją i „Piastem”, o czym już wspominałem.

Coraz mniej wiary w demokrację po maju 1926 r. sygnalizowano w obozie narodowym, zwłaszcza w jego młodszej części. Jego zdaniem Europa w dobie uwiędu demokracji szukała nowych form ustrojowych i w tym kierunku pójdzie rozwój polityczny. Akcentowano coraz silniej konieczność ustanowienia w Polsce państwa narodowego, gdzie naród polski byłby jedynym władcą i gospodarzem. W istocie oznaczało to zróżnicowanie praw obywatelskich oraz politycznych członków narodu polskiego oraz mniejszości narodowych. Takie państwo stało wyżej od państwa nienarodowego, gdyż naród był wykonawcą etyki obiektywnej. Stąd w państwie narodowym przymus sięgał głębiej i osiągał lepsze

<sup>775</sup> Doświadczenia krwawych dni, „Prawda”, nr 115/1926; Z., NPR a dyktatura, ibidem, nr 119/1926; Idem, Znienawidzony Sejm, ibidem, nr 121/1926

<sup>776</sup> Nie lekceważać demokracji, „Prawda”, nr 262/1928.

<sup>777</sup> Spraw. sten. z posiedzenia Sejmu – 6 VII 1926 r. /K. Popiel/; NPR a dyktatura, „Prawda”, nr 119/1926.

efekty cywilizacyjne, zapewniał trwałość władzy oraz wielkość autorytetu moralnego niezbędnego do rządzenia. Tymczasem reżim sanacyjny próbował stworzyć państwo narodowości, gdzie interes państwowy byłby wypadkową zamieszkujących II RP nacji, a nie jedynie narodu polskiego.<sup>778</sup>

Zdaniem R. Rybarskiego przed Polską stało albo naprawienie demokracji albo powstanie dyktatury. Ta opcja była lepsza, która wiodła do wewnętrznej konsolidacji państwa. Jednak z ostrożnością trzeba podchodzić do wszelkich prób imitacji ustrojowych, co zresztą dotyczy zazwyczaj form zewnętrznych. Każdy naród winien stworzyć własny ustrój, a nie narzucony szablon. Kierunek narodowy nie miał w zasadzie dogmatów ustrojowych, ale podstawą każdego ustroju winna być moralność narodu, który jest tego państwa właścicielem, bo wtedy państwo jest stabilne i trwałe. Nawet dyktatura, jeśli miała dobrą ideę i program, mogła przyczynić się do uzdrowienia państwa, które będzie działać po jej odejściu. Jednak zazwyczaj dyktatura tylko niszczy państwo i naród, rodząc gwałt, przemoc i nienawiść. Tworzy biurokratyczną władzę nad narodem.<sup>779</sup>

Wacław Komarnicki zaś dostrzegał /1931 r./ na przykładzie rządów sanacji, że w sensie moralnym system dyktatury wypacza rządzących i rządzonych, depcze podstawowe wartości, a premiuje służalczość i sprzedajność. Stąd lepiej w przemianach ustrojowych zachować umiar, praworządność i dobro narodu. Wymagało to przywrócenia zasad hierarchii dyscypliny i nadania im prymatu przed indywidualizmem. W istocie Rybarski i wielu działaczy „starych” opowiadało się za zmianą ustrojową zmierzającą ku ograniczeniu demokracji.<sup>780</sup>

S. Grabski, odchodzący od ścisłych związków z obozem narodowym, przestrzegał /1929 r./ przed narastaniem wśród „młodych” nacjonalistów sympatii do dyktatury czy faszystów. Jego zdaniem ślepe

<sup>778</sup> R. Rybarski, *Naród, jednostka i klasa...*, s. 248-249; Z Żółtowska, *O etyce...*, s. 13; Rada Naczelna Związku Ludowo-Narodowego, KP, nr 474/1927; J. Bartoszewicz, *Państwo Narodowe*, MN, nr 1/1928.

<sup>779</sup> R. Rybarski, *Rozstajne drogi*, GWP, nr 93/1926; Idem, *O praworządność*, ibidem, nr 326/1926; Idem, *Cele i zadania...*, s. 2-7;

<sup>780</sup> S. Grabski, *Kryzys myśli państwowej*, Lwów-Warszawa 1927, s. 13-32, 91-92, 133-147, 166-174, W. Komarnicki, *O konstytucję...*, s. 6-13; Idem, *Konstytucja Marcowa jako fakt polityczny*, MN, nr 12/1931; *Program Stronnictwa Narodowego*, Warszawa 7 października 1928 r., w: *Programy partii i stronnictw politycznych...*, s. 39-41. Roman Wapiński sądzi natomiast, że koncepcje „starych” dominujących w ZLN obracały się w sferze ograniczenia demokracji, prób pogodzenia wolności jednostki z dobrem narodu: *Narodowa Demokracja...*, s. 258.

naśladownictwo obcych wzorów dowodziło ubóstwa własnej myśli politycznej. Dostrzegał on powierzchowność wielu procesów demokratyzacji po I wojnie, ale lekarstwem nie stawały się dyktatury, ale raczej rozwój świadomości narodowej, pozwalający hamować egoizm poszczególnych warstw społecznych. Ustrój państwa narodowego wtedy był zatem dobry, jeśli zapewniał konkretnemu narodowi trwanie i rozwój, a to wymagało dostosowania formy ustrojowej do realnej treści społeczno-cywilizacyjnej, a nie bezkrytycznego naśladowanie obcych wzorców wytworzonych w innych warunkach. Wyraźnie sugerował tym samym nieprzydatność modelu ustrojowego sprzed maja 1926 r., gdyż przeżywała się liberalna wizja państwa.

Należało stworzyć własną wizję ustroju narodowego i przekonać do niego opinię publiczną. Suwerenem w nim, decydującym o losie państwa, wybierającym prezydenta /nawet dożywotniego/ i izbę wyższą parlamentu, musiał być naród polski, co oznaczało prawną dyskryminację mniejszości narodowych. Koniecznym stawało się wydatne wzmocnienie władzy wykonawczej. Należało również zróżnicować czynne i bierne prawo wyborcze, znieść proporcjonalny system wyborczy, a na obszarach mieszanych narodowo wprowadzić kurie narodowościowe. Wynikało z tego zmniejszenie dystansu Grabskiego do wizji ustrojowych proponowanych przez młodszą generację nacjonalistów.<sup>781</sup>

Wśród liderów obozu narodowego pogłębiało się rozczarowanie polską demokracją, rosło przekonanie o jej szkodliwości dla narodu oraz jego spójności. Zdaniem Dmowskiego przeciętny człowiek wyzwolony z więzów religijnych i społecznych, kierował się w życiu głównie egoistycznymi interesami materialnymi. Przecież człowiek jest członkiem społeczeństwa, którego dobro stoi ponad egoistycznymi dążeniami jednostki, co jasno deklarował katolicyzm.

Dlatego w ND coraz silniej akcentowano odrzucanie „*abstrakcyjnej*” koncepcji praw człowieka, stawiającej go ponad narodem i państwem, gdyż te prawa mogły wynikać jedynie z faktu prymatu zależności człowieka od narodu. Inaczej groziła samowola, bo człowiek potrzebował oparcia i wskazania celu życia. Endecja mocniej podnosiła konieczność realizowania wolności pozytywnej, czyli zogniskowania

---

<sup>781</sup> S. Grabski, Państwo narodowe..., s. 64-73, 104-105; Idem, Państwo narodowe, w: Stanisław Grabski o sejmie..., s. 121-141; W. Wojdyło, Koncepcje społeczno-polityczne..., s. 104-105.

ofiarności i pracy człowieka dla wiecznych celów narodu. Wtedy osłabną wpływy zniechęconego radykalizmu społecznego i politycznego, uosabianego przez lewicę. Wymagało to jednak ograniczenia możliwości wyboru w sferze wolności negatywnej, zwłaszcza w sprawach budzących kontrowersje moralne i religijne, wzmożenia nadzoru państwa nad życiem obywateli, a zatem ograniczenia demokracji. Rysowała się tutaj kolizja z katolickim przekonaniem, że człowiek kieruje się w życiu wolną wolą, bowiem nacjonałści raczej eksponowali instynkt narodowy i przymus.<sup>782</sup>

W tej sprawie wypowiadał się lider obozu narodowego: *„Naród niezdolny zorganizować silnego przymusu zewnętrznego na jednostkę, traci najsilniejszy czynnik wychowawczo-społeczny; w narodzie takim zanika stopniowo poczucie obowiązku i odpowiedzialności, najważniejsze podstawy moralne narodowego bytu.”*<sup>783</sup>

Stąd inklinacje do hierarchii i karności, ujawnione choćby w Obozie Wielkiej Polski. Musiał odrodzić się moralny autorytet władzy, ale bez pozbawienia mas wpływu na państwo. Istotą rzeczy było raczej dla niego dobrowolne poddanie się dyscyplinie społecznej, a nie nadużywanie przymusu, które prowadziło do despotyzmu władzy. Tutaj decydującą rolę miał odegrać katolicyzm. Towarzyszyły temu postulaty ograniczenia praw politycznych, by świadomi wyborcy stanowili większość elektoratu. Brakowało jednak Dmowskiemu jasnego konceptu, jak to zrobić. Odrzucał cenzusy majątkowe czy podatkowe, preferujące najbogatszych, z reguły kierujących się egoizmem. Także cenzus wykształcenia nie był pewny, bo lepiej, aby dotyczył on pojęć tak mało mierzalnych jak świadomość polityczna. Proponował za to powiązanie praw wyborczych z podniesieniem roli rodziny w życiu publicznym, stale postulowanym przez katolicyzm. Dlatego prawo głosu w imieniu rodziny miałyby ojciec, lub matka /gdyby ojca nie było/. Osoby nieposiadające rodziny miałyby jedynie bierne prawo wyborcze. Obok tego postulował wydatne zwiększenie uprawnień władzy wykonawczej, przy gruntownej reformie systemu przedstawicielskiego.<sup>784</sup>

<sup>782</sup> R. Rybarski, *Naród, jednostka i klasa...*, s. 39-47; Z. Żółtowska, *O etyce...*, s. 63-67; K. Kawalec, *Narodowa Demokracja wobec...*, s. 42; E. Maj, *Narodowa Demokracja, w: Więcej niż niepodległość...*, s. 151.

<sup>783</sup> R. Dmowski, *Pisma*, t. IX..., s. 80-81; t. X..., s. 55, 76.

<sup>784</sup> R. Dmowski, *Pisma*, t. IX..., s. 132; Idem, *ibidem*, t. X..., s. 207-223.

Zdaniem „młodych” demokracja już wypełniła swoją misję przeorania życia narodu i dopuszczenia do decydowania o jego losie niższych warstw społecznych. Naiwna wiara w wolność i dobroć człowieka, swobodne ścieranie się sił społecznych i politycznych, doprowadziły do dezorganizacji życia narodu. Należało zerwać z fikcją i kłamstwem rządów ludu, który nie wie, czym jest państwo. Wypadało odrzucić hasła liberalno-demokratyczne, godzące w dobro i rozwój narodu. Masy, słabo uświadomione, zmienne, o powierzchownych opiniach nie mogły decydować o obliczu państwa, jak było w demokracji. Konieczne stało się zorganizowanie narodu, by w odpowiednim kierunku wpływał na państwo. Stąd trzeba zreorganizować ustrój społeczny, harmonizować go dla dobra państwa, a nie ulegać płynnym nastrojom mas. Jednak mas nie można wypierać z życia publicznego, lecz wytyczyć im jasny cel. Wszelako wpierrw trzeba je wdroyć do życia państwowego, uświadomić obowiązki, a dopiero później przyznać prawa. Każdy członek narodu musi znaleźć swoje miejsce odpowiadające jego siłom i kompetencjom.<sup>785</sup>

Wracała ponownie, ale w skali znacznie większej, potrzeba ukierunkowania obywateli przymusem do służby dla dobra narodu, kosztem ich wolności osobistej. Jerzy Drobnik pisał /1929 r./, że w dążeniu do nowego wielkiego ideału „*nie tyle będzie potrzebna wolność, ile dyscyplina, nie tyle żądza praw, ile poczucie obowiązku, to wszystko będzie zaś musiało się dziać w imię jakiegoś celu. Potrzeba nowego ideału. Dyscyplinę można tylko utrzymać, gdy się o coś walczy, a walczyć można tylko o wielki cel.*” Zatem każdy człowiek wpierrw musiał znać i realizować swe obowiązki względem zbiorowości, i w tym był przez nią kontrolowany oraz w razie potrzeby strofowany i karany. Współgrało to z licznymi głosami żądającymi prawnego zróżnicowania obywateli, zależnie od skali wypełnianych obowiązków narodowych, co podkreślało hierarchiczną i organiczną strukturę narodu. Rządzić miała elita narodowa, której gros miało się wywodzić z grona „młodych” nacjonalistów. Powinna ona potrafić narzucić swą wolę biernym masom, kierując się dobrem narodu, chroniąc wartości moralne i religijne oraz narodowe przed rozkładem. Trafnie zwraca uwagę K. Kawalec, że utożsamianie woli narodu z wąską elitą deprecjonowało suwerenność

---

<sup>785</sup> Henryk Rolicki /T. Gluziński/, *Cele i drogi...*, s. 51-52; J. Drobnik, *Przesilenie współczesnej polityki...*, s. 51-52, 73-75; Z. Stahl, *Hasła ustrojowe i ich rozwój*, MN, nr 47/1931; R. Wapiński, *Historia polskiej myśli...*, s. 212-213.

narodu, zazwyczaj zestawianą z demokracją.<sup>786</sup> Tutaj zdecydowanie wyraźniej rysowały się sympatie do autorytaryzmu, a nawet po części do faszyzmu.

Endecja /zwłaszcza jej starsza część/ łączyła dążenia do stworzenia państwa narodowego z obroną katolicyzmu przed zagrożeniem ze strony komunizmu, masonerii oraz radykalizmu, silnie osadzonych także w obozie sanacyjnym, co wskazywało polityczny kontekst takich deklaracji u „starych”. Wyrwany z więzów religijnych i społecznych człowiek stawał się podatny na wpływy marksizmu oraz masonerii prowadzących do rozkładu zachodniej cywilizacji, do rozpadu narodu polskiego. Eksponowano wspólne zagrożenia dla narodu i Kościoła.

Dla „młodych” Kościół stawał się autorytetem moralnym i konserwatorem tradycyjnych wartości, do których coraz częściej odwoływała się myśl narodowa. Mniej tutaj politycznych rachub, choć one nie znikły. Silnie zresztą zaznaczały się wymienione już nieraz tendencje do utożsamiania nacjonalizmu z katolicyzmem, powodujące zarzuty wielu kół katolickich o chęć politycznego zmonopolizowania religii.

ND dziwiła się, iż w przypadku silnego zagrożenia dla wiary dzieliło się katolików na lepszych i gorszych /związanych z endecją/, co było typowe nie tylko dla części kleru, ale także dla wielu katolików związanych z partiami politycznymi niechętnymi endecji. Lepiej urazy schować na drugi plan, gdy religia może zostać unicestwiona. Jednak podnoszenie na plan pierwszy wspólnego niebezpieczeństwa dla religii i narodu musiało, moim zdaniem, nie tylko osłabiać krytykę endecji ze strony części katolików /także za powierzchowność i koniunkturalność związku z katolicyzmem/, lecz również upatrywać w niej jedynego sojusznika zdolnego walczyć z tymi zagrożeniami, co zresztą było marzeniem obozu narodowego. Wytwarzane poczucie zagrożenia dla katolicyzmu i cywilizacji zachodniej sprzyjało także antydemokratycznym rozwiązaniom ustrojowym, żeby podatnego na nie człowieka skłonić do wyborze zła. Wymagało to używania przymusu państwowego w sprawach wiary, czyli państwo musiało być

---

<sup>786</sup> J. Drobnik, Przesilenie współczesnej polityki..., s. 24; K. Kawalec, Narodowa Demokracja wobec..., s. 106-110; E. Maj, Narodowa Demokracja, w: Więcej niż niepodległość..., s. 142-143.

zdominowane przez religię katolicką. Zatem endecja zaczęła sterować ku integralizmowi katolickiemu.<sup>787</sup>

Z drugiej strony Dmowski przestrzegał przed stosowaniem nadmiernego przymusu państwowego, także w sprawach religii, bo skutki mogły być znacznie gorsze od zła, które chciało się w ten sposób usunąć.<sup>788</sup> Towarzyszyły temu ostre ataki na konserwatystów, którzy sprzeniewierzyli się własnym ideałom religijnym oraz politycznym, popierając z oportunistycznych względów /ochrona własnej pozycji społecznej i przywilejów/ sanację oraz uznając nacjonalizm endecki za antykatolicki.<sup>789</sup> Jeśli chodzi o koncepcje ustrojowe z zachowawczego kręgu to najostrzej piętnowano monarchizm, głoszący hasła walki z endecją, korzystne dla obłudnej moralnie sanacji.<sup>790</sup>

Po maju 1926 r. narastała krytyka demokracji w kołach związanych z Kościołem. Jej bardziej radykalny kierunek prezentowały choćby tezy miesięcznika „Pro Christo” /1926 r./, dla którego faszyzm i monarchizm były lepsze od zgniłej, żydowskiej i masońskiej demokracji. Zdaniem ks. Mariana Osowickiego od tej demokracji Kościół nie powinien zbyt wiele oczekiwać, gdyż nie pozwoliła katolicyzmowi stać się religią państwową i nie zrealizowała podstawowych postulatów katolickiego społeczeństwa. Wreszcie wykorzystując słabość polskiego katolicyzmu w masach oddała ster władzy w ręce sił wrogich katolicyzmowi. Tym sposobem religia i Kościół nie miały nań żadnego wpływu, stąd patologie, demagogia i demoralizacja ludu. Towarzyszyło temu przekonanie, że demokracja była niezgodna z socjologią katolicką, która

<sup>787</sup> Polska w uścisku polipa masonerii, KP, nr 248/1926; Doświadczenia przeszłości, ibidem, nr 446/1926; Przestroga, ibidem, nr 448/1926; O podstawy moralne, ibidem, nr 558/1926; O konferencji biskupiej, ibidem, nr 584/1926; Fragmenty, ibidem, nr 254/1928; Program religijny rządu, GWP, nr 243/1926; Bez bicia, ibidem, nr 54/1927 itd.; S. Grabski, Rzym czy Moskwa..., s. 107-108; K. Kawalec, Narodowa Demokracja wobec..., s. 27; Idem, Roman Dmowski..., s. 311; B. Grott, Pojęcie narodu..., „Przegląd Humanistyczny”, nr 9-10/1984, s. 42.

<sup>788</sup> K. Kawalec, Spadkobiercy niepokornych..., s. 61.

<sup>789</sup> R. Dmowski, Pisma, t. IX..., s. 53; Podłoże psychologiczne oportunistów, KP, nr 482/1926; W Nieświeżu, ibidem, nr 496/1926; O różnicę między dobrem a złem, ibidem, nr 122/1928; Bankructwo konserwatyzmu majowego, ibidem, nr 261/1929; Nasz katolicyzm czy „katolicyzm”, ibidem, nr 271/1929; B. W /Bohdan Winiarski/, Konserwatyzm w Polsce, GWP, nr 30/1927; Idem, Czynniki zachowawcze, ibidem, nr 32/1927. Podobne zdanie wyrażała prasa chadecka: J. Matyasik, Stronictwo nieświeskie?, GN, nr 250/1926.

<sup>790</sup> Sarmaticus, Ruch monarchistyczny w Polsce, KP, nr 433/1926; Podłoże psychologiczne oportunistów, ibidem, nr 482/1926.

uznaje tylko „*hierarchiczne ustopniowanie społeczeństwa, żąda organicznej budowy społeczeństwa i państwa, a sprzeciwia się atomizacji, egalitaryzacji i niwelacji społeczeństwa i państwa.*”<sup>791</sup>

Ks. Józef Pastuszka zajmował mniej ostre stanowisko /1928 r./ przypominając, że demokracja zawierała wiele idei pozytywnych, a groźna stawała się w swym skrajnym wariacie. Taki ustroj wnosil przewage miernoty, ucisk pierwiastka duchowego w narodzie, wciaganie mas do rozgrywek politycznych, deprawacje sumien, wzrost antykatolickiego radykalizmu. Dlatego Kościół nie będzie bronil za wszelką cenę skrajnej demokracji, choć na przychylnosc Kościoła do francuskiej demokracji powołują się jej zagorzali obrońcy wśród katolików w Polsce. W życiu wewnętrznym każde państwo winno być demokratyczne, przede wszystkim w rozumieniu demokracji społecznej, stworzenia obywatelom możliwości rozwoju i inicjatywy. Demokracja społeczna zawsze winna poprzedzać demokrację polityczną, być jej fundamentem, tymczasem w Polsce stan w tym względzie był odwrotny.<sup>792</sup> Wydaje się, iż ks. Pastuszka dopuszczał możliwość realizacji demokracji społecznej przez rządy autorytarne, co zresztą korespondowało z dążeniami lewicowej części sanacji.<sup>793</sup> Pytanie tylko, czy takie państwo, oparte o rządy uprzywilejowanej grupy, z drugoplanową rolą mas, nie było zaprzeczeniem zasad demokracji społecznej.

Autor publikacji w warszawskim „Przeglądzie Katolickim” /1928 r./ w symptomatyczny sposób widział zmienność i chwiejność ustroju demokracji parlamentarnej na tle potrzeby ciągłości silnej władzy, rodzącej pokusę przewrotów dyktatorskich. Dyktatura jednak nie zawsze miała zbawienne skutki dla zapewnienia ładu społecznego oraz wychowania społeczeństwa, nauczania go rządzenia i odpowiedzialności, aby lepiej sobie radziło po jej ustąpieniu. Częściej rodziła przemoc, gwałt, niszczenie wszelkiej społecznej aktywności, odsunięcie narodu od wpływu na państwo, a rządy jakiejś klikki otaczającej dyktatora, która za wszelką cenę broni swej władzy. Jeśli dyktatura miała mieć dobre skutki dla społeczeństwa, to osoba dyktatora winna mieć duchową więź z narodem, rozumieć jego pragnienia i potrzeby, a wtedy ludzie podporządkują mu się dobrowolnie dla swego

---

<sup>791</sup> M. Osowicki, Postulaty włoskich katolików a polskie społeczeństwo katolickie i jego stosunek do państwa polskiego, „Pro Christo”, nr 7/1926, nr 8/1926.

<sup>792</sup> J. Pastuszka, Demokracja i parlamentaryzm, PK, nr 30/1928; nr 32/1928.

<sup>793</sup> R. Wapiński, Pokolenia Drugiej Rzeczypospolitej..., s. 268.



dobra.<sup>794</sup> Tutaj rysowało się sporo wspólnego z poglądami konserwatystów i części sanacji.

Z drugiej strony artykułowaną wyżej obawę przed dyktaturą podsycala także możliwość ograniczenia przez nią uprawnień Kościoła czy nawet jego próby podporządkowania państwu na wzór józefinizmu. Mogło to rzutować na wstrzemięźliwy stosunek do rządów sanacyjnych, gdyż wśród obozu rządzącego nie brakowało ludzi nastawionych antyklerykalnie.<sup>795</sup>

Bardziej stanowczy sprzeciw wobec dyktatury padał ze strony środowisk personalistycznych, gdyż rodziła się obawa, że niewyrobionym politycznie masom będzie imponować siła, moc i energia tych systemów na tle niedowładu demokracji, a słaba refleksja nad negatywnymi ich stronami. Zdaniem ks. A. Szymańskiego /1926 r./ „w społeczeństwie prostym, niezróżniczkowanym, dyktatura może się utrzymywać przez długie lata. Ale w społeczeństwach, które stoją na pewnym stopniu cywilizacyjnym, które się już zróżniczkowały i zindywidualizowały /.../ z dyktaturą rządzić nie można.”<sup>796</sup>

Po maju narastały opinie o konieczności zerwania z podziałem władz, bo w życiu to fikcja, więc nie wystarczy tylko równowaga władzy ustawodawczej i wykonawczej, lecz niezbędny był prymat tej drugiej. Można widzieć w tym konsekwencje braku wiary w dojrzałość polityczną Polaków, których trzeba trzymać silną ręką. Skoro masy wywierały destrukcyjny wpływ na państwo, wtedy najłatwiej ich nieświadomą część pozbawić części praw politycznych.

Pojawiały się głosy /nawet w „Prądzie” w 1926 r./ o ograniczeniu powszechnego prawa wyborczego, pozbawienia głosu np. bezrobotnych. Sprzeciwiał się temu inny reprezentant środowiska personalistycznego Andrzej Niesiołowski /1929 r./, tłumacząc, iż masom nie można odbierać wpływu na życie polityczne, bo skutkiem będzie wzrost radykalizmu i wpływów silnej już antykatolickiej lewicy.<sup>797</sup>

Jednak większość kół katolickich ignorowała takie uwagi. Póki skrajna demokracja legalizowała rządy mas, nie mogła być stabilna. Dobrą, choć utopijną, ideę rządu stworzył Platon, aby władza znajdowała się w ręku najmądrzejszych i najbardziej dojrzałych –

<sup>794</sup> Obserwator, Dyktatura – jej zalety i niebezpieczeństwa, PK, nr 9/1928.

<sup>795</sup> K. Krasowski, Episkopat katolicki..., s. 90.

<sup>796</sup> A. Szymański, Wpływy rewolucji bolszewickiej, „Prąd”, nr 9-10/1926.

<sup>797</sup> Senex, U fundamentów Rzeczypospolitej, „Prąd”, nr 6/1926; A. Niesiołowski, Chrześcijański program społeczny, PS, 1929, s. 159.

uważał ks. J. Pastuszka w 1928 r. Silne jednostki, dobrze rozumiejące i czujące potrzeby państwa muszą stać na jego czele.<sup>798</sup> Zatem niezbędne stawały się rządy obdarzonej poczuciem misji elity, przy lekceważeniu mas, niezdolnych do wyzwolenia się z ciasnego egoizmu. Elita miała im narzucić własne przekonania, wizję uporządkowanego i kontrolowanego życia, opartego o absolutne autorytety z religią na czele. Jeśli demokracja była reakcją na absolutyzm, to reakcje zazwyczaj bywają skrajne. Stąd wspomniana reforma wyrówna proporcje, harmonijnie godząc zarówno prawa jednostki, jak ogólne dobro państwa.

W podobnym duchu utrzymana była koncepcja Leopolda Caro, który dostrzegał znaczny dysonans między szeroką władzą Sejmu, a stojącą znacznie poniżej poziomu prawdziwej demokracji umysłowością szerokich mas. Zasady polskiej konstytucji stanowczo wyprzedziły kulturę mas, ich znajomość spraw publicznych i rozumienie wolności. Dlatego rośnie nienawiść partyjna, demagogia, prymat partykularnych interesów, prowadzące do atomizacji społeczeństwa, zapoznania solidarności oraz wspólnego dobra.

Demokracja w sprawach politycznych była nieodzowna, ale musiała się opierać o szerokie podstawy społeczne i świadomościowe. Wymagało to wychowania mas do jej poziomu, ale tymczasem przy pozbawieniu ich wpływu na państwo. *„Idea demokracji zmierza w konsekwencji do przelania całej władzy na ogół wyborców, czyli do uczynienia ludu wszechwładnym. Byłoby to trafnym jedynie wówczas, gdyby ten lud był także wszechwiedzącym. Nie mówi się tego, bo byłby to wyraźny nonsens, ale zawodowi politycy, schlebający wszechwładnemu ludowi, muszą głosić w tej lub owej formie także zapatrywanie o głębokiej wiedzy ludu i jego trafnej intuicji.”* Stąd jego propozycja powrotu do koncepcji reglamentacji praw politycznych w wydaniu jednego z twórców pierwszej francuskiej konstytucji z 1791 r. ks. Emmanuela Sieyes’a, by godzić udział szerokich mas w rządzeniu na niskim szczeblu, z wyłanianiem tzw. obywateli czynnych, wybierających władze najwyższe. Jego zdaniem *„takie wybory pośrednie posiadają to głębokie uzasadnienie, że prosty człowiek,*

---

<sup>798</sup> J. Pastuszka, Demokracja i parlamentaryzm, PK, nr 30/1928; nr 32/1928. Charakterystyczne, że do platońskiej wizji polityki, opartej o „wartości bezwzględne” odwoływali się „młodzi” endecy oraz narodowi radykałowie: K. Kawalec, Narodowa Demokracja wobec..., s. 61-62. Swoją drogą ciekawe było powoływanie się na platoński model rządów przez tych, którzy przy innej okazji uważali się kontynuatorów myśli św. Tomasza. Przecież Akwinata był przeciwny platońskiej wizji polityki i państwa: S. Swieżawski, Święty Tomasz..., a. 115-117, 216.

*mający doskonale zrozumienie potrzeb miejscowych, zupełnie nie ma odczucia i zrozumienia dla interesów państwowych.*” Tym samym państwo wg słów tego francuskiego myśliciela przypominałoby spółkę akcyjną, „w której prawo głosu mają tylko akcjonariusze.”<sup>799</sup>

### **6.6. Wokół Konstytucji Kwietniowej.**

W pierwszej połowie lat 30-tych zasadnicze rozważania ustrojowe toczyły się wokół programu reformy państwa forsowanego przez obóz sanacyjny, a zakończonego uchwaleniem Konstytucji Kwietniowej. Towarzyszyło temu wydatne zaostrenie napięć politycznych i społeczno-gospodarczych, co musiało rzutować na temperaturę dyskusji. Ostrości wymianie poglądów przydawało wchodzące w życie publiczne młode pokolenie, dużo bardziej radykalne i bezkompromisowe od starszej generacji. Dotyczyło to szczególnie mocnej krytyki liberalizmu i demokracji. Takiej optyce sprzyjała wielka depresja gospodarcza, najmocniej odczuwana przez młodych. W tej atmosferze dużo łatwiej przychodziła akceptacja rozwiązań antydemokratycznych, nawet w ekstremistycznym wydaniu.<sup>800</sup>

Konserwatyści i SKL odnosili się z aprobatą dla kierunku zmian ustrojowych forsowanych przez obóz sanacyjny. Związany z zachowawcami Adolf Klisiewicz przekonywał /1932 r./, że w okresie duchowego chaosu świata, utraty równowagi bytu ludzkiego owa zmiana stawała się niezbędną, bo inaczej wszystko ogarnie antychrześcijański bolszewizm, który „burzy kościoły, niszczy krzyże, a stawia mauzoleum Leninowi i pomniki Judaszowi.” Nowa droga ustrojowa miała wieść między nim, a pustymi i bezradnymi ustrojami zachodniej skrajnej demokracji.<sup>801</sup>

SKL wieszcząc /1934 r./ klęskę liberalizmu politycznego i ekonomicznego, gdyż doprowadził on do wszechwładzy parlamentu oraz ekonomicznej niewoli słabszych, przekonywało o konieczności stworzenia nowych form ustrojowych, które zapewnią ciągłość i skuteczność władzy. Stąd trzeba ją skupić w jednym i niepodzielnym

<sup>799</sup> L. Caro, *Ku nowej...*, s. 39, 41-42; Idem, *Solidaryzm. Jego zasady, dzieje i zastosowania*, Lwów 1931, s. 310-313; K. Grzybowski, *Ojczyzna-naród-państwo...*, s. 171.

<sup>800</sup> K. Kawalec, *Wizje ustroju państwa...*, s. 129.

<sup>801</sup> A. Klisiewicz, *Ustroje ustabilizowane naszych czasów*, NP., t. XXIII/1932.

ośrodka. To próbowały fatalnie realizować państwa totalitarne, stąd Polska nie mogła pójść ich drogą.<sup>802</sup>

Ignacy Czuma na równi stawiał /1934 r./ absolutyzm parlamentu /albo kolegium/, typowy dla skrajnej demokracji /także polskiej przed 1926 r./, jak absolutyzm jednostki. W absolutyzmie parlamentu dużo gadano o jakimś podziale i równowadze władz, w praktyce stanowiącym fikcję. Nieustannie fluktuowała w nim większość i mniejszość, prowadząc do atrofii władzy wykonawczej, zacieklej sporów politycznych oraz rozkwitu demagogii. Jednak taka demokracja była zaciekle broniona przez liberałów i socjalistów, wspieranych przez masonerię, jak w III Republice Francuskiej. Należało dlatego w zmianach ustrojowych zerwać z absolutyzmem parlamentu, z dogmatem trójpodziału władzy, ale też bez powrotu do absolutyzmu jednostki czy nawet jego zamaskowanej formy w postaci tzw. cezaryzmu demokratycznego /czyli rządów jednostki przy zachowaniu demokratycznego sztafazu/.

Istotą dobrego ustroju powinna być organiczność, ścisły związek poszczególnych elementów, ze wskazaniem dominującego. Sensem władzy zawsze musiała być odpowiedzialność i kontrola nad nią. Dla chrześcijanina odpowiedzialność moralna stoi znacznie wyżej ponad polityczną czy prawną, choć skutecznie podważały to doktryny XIX i XX w. Także absolutyzm parlamentu odrzucał moralność absolutną, typową dla monarchii, i próbował ją zastąpić rozbudowanym systemem odpowiedzialności politycznej i prawnej. W istocie to lud uznawał się za źródło norm moralnych i prawnych, stawał się absolutem. Wyrazem tej woli stawał się parlament, a ciało bezosobowe jeszcze trudniej zmusić od odpowiedzialności moralnej, bo widać subiektywizację norm oraz ich rozdrobnienie. Lepiej było już w absolutyzmie jednostki, klasycznym monarchizmie, kiedy starano się pełniej realizować dogmat, że każda władza pochodzi od Boga. Co więcej każdy monarcha, który tą zasadę uznawał, nie mógł być przecież despota, gdyż uznawał nad sobą wyższość prawa moralnego. Tymczasem odpowiedzialność moralna powinna być tym większa, im większa władza przypadała danemu organowi, zwłaszcza jeśli działania rządzących nie zawsze regulowane były przez normy prawne.

Dla I. Czumy dobry ustrój współczesności nie powinien odsuwać mas od udziału w życiu politycznym i w pracy dla państwa. Jednak nie mogły masy stawać się absolutnym suwerenem, nieskrepowanym

---

<sup>802</sup> Konstytucja dla wszystkich obywateli, LK, nr 2/1934; Sygnały historii, ibidem, nr 9/1934.

żadnym prawem moralnym. Lud może wyłaniać organy władzy, ale fatalną byłaby zasada, że realizują one tylko wolę ludu oraz nie podlegają wyższemu prawu moralnemu. Jego zdaniem sanacyjny projekt konstytucji odrzucał tak absolutyzm jednostki, jak parlamentu, a prymat prezydenta odpowiadał szczytowi ustroju hierarchicznego. Odrzucał on zarzuty wielu kół katolickich o tendencjach absolutystycznych w tej konstytucji, tłumacząc, że tak byłoby gdyby prezydent otrzymał wszystkie funkcje władzy ustawodawczej.<sup>803</sup>

Współgrała z tym typowa dla środowisk zachowawczych obawa przed wolnością jednostki, która *„za największy swój cel wolności upatruje robienie tego, co chce, bez oglądania się na to, czy to, co chce jest dobrem.”* Tymczasem prawdziwa wolność to możliwość czynienia tego, co godziwe, co wskazuje nam rozum i wola. *„Wolność jest pędem człowieka do rzeczy rozumnych, do rzeczy wzniosłych i pięknych, w swym najwyższym zaś stopniu do Boga. /.../ Człowiek nie jest tedy wolnym, gdy chce złego; wtedy staje się niewolnikiem, pełni wolę swojego rozumu. Człowiek staje się wolnym przez duszę, przez jej nieśmiertelność.”* Dlatego silna władza państwa, ograniczając nadmierną wolność człowieka, utrudniała wybór zła, zaś ułatwiała dobra.<sup>804</sup>

Dla konserwatystów /1930 r./ *„rządy w Polsce w przyszłości z pożytkiem sprawować będzie można tylko przy ustawie konstytucyjnej zbudowanej wedle zasad moralności Chrystusowej.”* Zatem polska racja stanu *„nakazuje nam budować konstytucję na podstawowej tezie moralności chrześcijańskiej, na miłości bliźniego. Troską więc naszą będzie, aby w nowej konstytucji nie znalazła się żadna norma sprzeczna z tą moralnością i aby nie brakło tych norm, które przestrzeganie tej moralności nakazują.”* Tutaj znowu widać tendencje integrystyczne, żeby prawodawstwo państwowe zmuszało do przestrzegania zasad moralnych religii katolickiej.<sup>805</sup> Z drugiej strony zachowawcy nieraz artykułowali obawę przed nadmierną rolą demoralizującego przymusu państwowego, któremu należało postawić tamę. Pewną zaporą mogła być postulowana stale przez konserwatystów decentralizacja państwa, limitując władzę Warszawy.<sup>806</sup>

<sup>803</sup> I. Czuma, *Absolutyzm ustrojowy...*, s. 1-13, 18-21, 48-49, 56-59, 80-83, 98-105, 198-199, 222-241.

<sup>804</sup> Idem, *Wolność narodu w państwie*, „Prąd”, nr 4/1939.

<sup>805</sup> A. R. /Adam Romer/, *Praworządność i autorytet*, NP., t. II/1930.

<sup>806</sup> Szerzej na ten temat zob. choćby omówienie poglądów S. Cata-Mackiewicza: A. Górski, *Władza polityczna...*, s. 143-159.

Stawiali też konsekwentnie na ograniczający nadużywanie władzy prymat katolickiej moralności. Pełniej rozwijała tę tezę konstrukcja władzy prezydenckiej w oparciu o zaprzysiężone zasady moralności Chrystusowej lansowana przez W. L. Jaworskiego. W efekcie prezydentem mógł być tylko chrześcijanin, nieograniczony żadną ziemską normą prawną. Przez taką konstrukcję moralność chrześcijańska stawała się centralnym zwornikiem państwa, jego normą naczelną i suwerenną, której winien służyć prezydent i państwo. Głowa państwa stawała się wykonawcą i strażnikiem tych norm, a zerwanie z hasłem suwerenności ludu było radykalne i pełne. Ta moralność z pewnością bardziej zespala ludzi w państwo niż zasada suwerenności ludu.<sup>807</sup>

Z takim postawieniem sprawy zgadzał się /1932 r./ wspomniany wyżej I. Czuma, co zresztą wynikało z istoty jego koncepcji reformy państwa. Aliści był ostrożny, gdyż tłumaczył, że najwięcej zależało tutaj od samego prezydenta, od jego duszy i wiary w najwyższą sankcję Boską. Bez tego żadna przysięga nie była nic warta, stąd każde społeczeństwo obok moralnej odpowiedzialności żądało także gwarancji odpowiedzialności prawnej i politycznej.<sup>808</sup> Zresztą ta koncepcja Jaworskiego wzbudziła sporo kontrowersji wśród wielu zachowawców.<sup>809</sup> Wydaje się, iż konserwatyści przekonani o moralnej odpowiedzialności rządzących, zbyt lekceważyli to, że każda władza deprawuje, a przecież sami podnosili nieustannie ułomność ludzkiej natury.

Środowisko „Prądu” z kolei niepokoiła /1930 r./ mała precyzja sformułowania „*moralność Chrystusowa*”, bo w praktyce każde wyznanie chrześcijańskie kreowało swoje zasady moralne, w wielu elementach różne. Stąd lepiej jasno stwierdzić, że Polska była państwem katolickim i uznawała nadrzędność moralności katolickiej.<sup>810</sup>

Z kolei J. Bobrzyński domagał się oryginalnego, polskiego ustroju, nieopartego o importowane wzorce, jak Konstytucja Marcowa. Winien on charakteryzować się jednolitością, a nie podziałem władzy. Jego podstawą powinna być silna władza prezydenta, przy utrzymaniu zreformowanego parlamentaryzmu oraz ograniczeniu powszechnego

<sup>807</sup> K. Grzybowski, Teoria W. L. Jaworskiego o suwerennej moralności Chrystusowej, w: Władysław Leopolda Jaworskiego..., s. 69-71; O nową konstytucję, „Czas”, nr 269/1933.

<sup>808</sup> I. Czuma, Odpowiedzialność Prezydenta, Warszawa 1932, s. 13-15, 20-21.

<sup>809</sup> B. Szlachta, Polscy konserwatyści..., s. 88-97.

<sup>810</sup> Rewizja Konstytucji Marcowej..., s. 10.

prawa wyborczego. Poza tym senat miał się stać awangardą nowego ustroju korporacyjnego.<sup>811</sup>

Ocena sanacyjnych propozycji ustrojowych była w tym środowisku w zasadzie pozytywna, choć nie brakowało elementów krytycznych, ale raczej drugoplanowych. Zachowawcy akceptowali drogę łączenia silnej władzy z aktywizacją społeczeństwa, odrzucając tak wzorce totalne, jak skrajnie demokratyczne. Nadmierną wolność jednostki skrępowano dobrem powszechnym, zgodnie z nakazami chrześcijaństwa, ale też bez zniewolenia człowieka i poddania go państwu. S. Cat-Mackiewicz widział w tym /1933 r./ nawet zbieżność z katolicką doktryną o wolnej woli, bo pozostawiano jednostkę wolną, ale jej uprawnienia polityczne mierzono wkładem wysiłku na rzecz dobra wspólnego, czyli państwa. Tym sposobem rugowano absurdalną równość wszystkich w demokracji, a tworzone nową elitę.<sup>812</sup>

Problem tylko w tym, że ten wkład jednostki na rzecz dobra wspólnego miała arbitralnie oceniać rządząca elita, czyli w istocie prowadziło to do podporządkowania narodu interesom obozu sanacyjnego. Zresztą kult państwa, odrzucając nacjonalizm musiał szukać swej legitymacji ponad narodem.<sup>813</sup> Trudno widzieć tutaj związek z katolicką ideą dobra wspólnego.

Do tej ostatniej frazy nawiązywał Piotr Dunin-Borkowski przestrzegając /1933 r./, że nie każda idea rządów elity miała konserwatywny charakter, który uznawał hierarchiczny podział praw i obowiązków między warstwami społecznymi, ale współczesne dyktatury niewiele miały z tym wspólnego, gdyż walczyły tylko o przywileje dla siebie. Stąd konserwatywna elita władzy musiała odpowiadać za swoje czyny, liczyć się z nakazami moralnymi chrześcijaństwa, co wykluczało ślepe posłuszeństwo. Elita winna być

<sup>811</sup> J. Bobrzyński, Demokracja i jej konsekwencje, NP., t. II/1930; Idem, O reformę ustroju, ibidem, t. VII/1931.

<sup>812</sup> Cat., Obywatele i obywatelki! Słuchajcie dziś przez radio o godzinie 11-tej co powie pułkownik Sławek, „Słowo”, nr 212/1933; Idem, Próba wykładni mowy płk. Sławka, ibidem, nr 214/1933; A. Górski, Władza polityczna..., s. 78. Jasno deklarował to W. Rostworowski: „*W ustroju, który tworzy się na naszych oczach, wolność jednostki sprzęga się coraz nierozwalniej z ideą dobra ogólnego i dlatego poczucie istotnej wolności osiąga jednostka coraz bardziej tylko w granicach swego społecznienia, stając się faktycznie wolną w tej mierze, w jakiej zespala własne swe dobro z dobrem tej zbiorowości. Wolność jednostki musi być zatem odindywidualizowana, uspołeczniona.*” Posiedzenie Komisji Konstytucyjnej Senatu z dnia 11 XII 1934 r., „Nowe Państwo”, nr 4/1935.

<sup>813</sup> A. Wierzbicki, Naród-państwo..., s. 41.

silnie związana ze społeczeństwem, z którego się wywodzi oraz umieć trafić do szerokich mas narodu. Wreszcie w imię własnej władzy nie wolno pozbawiać wolności innych, ile raczej wytyczać granice wolności poszczególnych warstw społecznych.<sup>814</sup>

W rezultacie ocena Konstytucji Kwietniowej była w zasadzie pozytywna. I. Czuma podnosił osadzenie ustroju na prawie Bożym i na fundamencie chrześcijańskim.<sup>815</sup> Inni podkreślali, że nowa ustawa zasadnicza harmonijnie wybierała złoty środek między skrajnościami w postaci demokracji integralnej oraz dyktatury, tworząc silną władzę, ale nie przekreślając wolności obywatelskich. Tylko Cat ubolewał z powodu braku ustroju monarchicznego.<sup>816</sup>

Także Antoni Peretiatkowicz widział oryginalną drogę polskiej konstytucji, której punkt ciężkości przechodził na prezydenta, dając państwu wyraźny kręgosłup władzy i stabilność. Konstytucja łączyła monarchiczną zasadę ciągłości i jednolitości władzy z republikańskim sposobem wyboru. Parlament posiadał uprawnienia ustawodawcze i kontrolne, ale nie rządził państwem. Konstytucja dokonała reformy prawa wyborczego od dawna postulowanej przez konserwatystów. Zawierała szereg przepisów antyliberalnych, ale naruszała idee praworządności o wiele mniej niż inne dyktatury w Europie.<sup>817</sup> Z kolei J. Winiewicz dostrzegał w niej cały szereg idei konserwatywnych, zwłaszcza w tzw. dekalogu.<sup>818</sup>

Również młodzi konserwatyści spod znaku „Buntu Młodych” i „Polityki” widzieli w konstytucji trafną próbę pogodzenia ideałów siły i

<sup>814</sup> P. Dunin-Borkowski, Konserwatyzm a idea elity rządzącej, BM, nr 46/1933; M. Karczewski, Waga i przeciwwaga, NP., t. XXXVI/1934. Także konserwatyści krakowscy widzieli, że elita może łatwo wyrodzić się w oligarchię, niekontrolowaną przez nikogo. Stąd najlepiej stworzyć elitę wg jasnych kryteriów zewnętrznych, nadać im przywileje, ale też bezwzględnie kontrolować ich wykorzystanie. Rozumna elita była niezbędna dla położenia kresu pseudodemokracji, ale musiała być otwarta, dobrze kontrolowana, aby się nie wyrodziła nie wymknęła spod kontroli.: Elita, „Czas”, nr 181/1933.

<sup>815</sup> I. Czuma, Reformy prawne..., s. 20.

<sup>816</sup> Senat rozpoczyna prace nad rewizją konstytucji, GP, nr 344/1934 /wypowiedź W. Rostworowskiego/; Cat., Wielki dzień nam nastał, „Słowo”, nr 110/1935; Idem, O stabilizację naszych stosunków wewnętrznych wg konstytucji 23 kwietnia, ibidem, nr 97/1937; Przemówienie Janusza Księcia Radziwiłła..., s. 7; A. Górski, Władza polityczna..., s. 78-82.

<sup>817</sup> A. Peretiatkowicz, Nowa Konstytucja Polska, DP, nr 70/1935; B. Szlachta, Polscy konserwatyści..., s. 169-170.

<sup>818</sup> J. W. /Józef Winiewicz/, Idee konserwatywne w konstytucji kwietniowej, „Czas”, nr 63/1938.



wolności. Prezydent musiał panować niepodzielnie nad skłóconymi grupami interesów, a nie im podlegać, bo tylko wtedy będzie miał obraz nadrzędnych interesów państwa. Nowa konstytucja pragnęła uchwycić równowagę między interesem państwa a jednostki, między klasami i grupami społecznymi, między rozbieżnymi prądami religijnymi, filozoficznymi i politycznymi. Dlatego ograniczała znacznie prawa jednostki, nakładała na nią szereg obowiązków, a państwo uzyskiwało możliwość rozległej ingerencji i kontroli życia społeczeństwa. Dla tej grupy to katolicyzm stanowił gwarancję zachowania znacznej wolności jednostki wobec radykalnego wzmocnienia władzy państwowej. Tyle, że wtedy musiał być determinantą postępowania rządzących, a z tym bywało różnie. Wreszcie konstytucja dawała szansę stworzenia ustroju korporacyjnego postulowanego przez Kościół.<sup>819</sup>

Generalnie zatem konserwatyści byli gotowi zaakceptować ustrój tzw. trzeciej drogi między demokracją a totalitaryzmem, odrzucając ich skrajności. Miało to być oryginalna polska droga ustrojowa.<sup>820</sup>

Mniej entuzjastyczny był A. Chrzęszczewski, który widział w konstytucji pewną hybrydowość i brak zdecydowania – demokracja czy autokracja. Stąd konstytucja autokratyczna z użyciem zasad i haseł demokratycznych. Tymczasem należało stworzyć czytelną formę państwa. Musiała rządzić jednostka /monarcha/, co wymagało usunięcia ze świadomości obywateli absurdalnego przeświadczenia, że naturalnym prawem każdego obywatela był wpływ na politykę państwa. Organy władzy powinny być kontrolowane przez czynnik fachowy, ale w imieniu głowy państwa, sprawującej zwierzchnictwo nad wszystkimi instytucjami państwa. Dlatego opowiadał się za monarchią dziedziczną, która daje państwu siłę i ciągłość rządów, przy pewnej liberalizacji systemu rządzenia. Egzystencja demokracji w Polsce była absurdalna, gdy 1/3 ludności to mniejszości narodowe, a naród polski był mało uświadomiony, rozdarty społecznymi konfliktami i pozbawiony mieszczaństwa. Dla niego obywatel posiadał pewne nienaruszalne prawa i obowiązki, lecz pod warunkiem bezwzględного posłuszeństwa w określonych granicach władzy. Wynikało to z chrześcijańskiego

---

<sup>819</sup> Polska idea imperialna..., s. 18-19; J. Górski, Rola jednostki i społeczeństwa w świetle Konstytucji, BM, nr 10/1935; A. Dudek, Konserwatyzm, w: Główne nurty..., t. I, s. 41.

<sup>820</sup> S. Szczutowski, Nie będzie powrotu do przeszłości, DP, nr 11/1936; Idem, „Sanacja”, konsolidacja i chłop, PP, t. 219/1938; J. W. /Józef Winiewicz/, Dojrzewające myśli, ibidem, nr 38/1937; Idem, Naczelny Wódz w polskiej doktrynie politycznej, ibidem, nr 65/1937.

przekonania o istnieniu nienaruszalnych praw naturalnych człowieka. Wzorcem ustrojowym stawała się Portugalia pod rządami Antonio de Oliveiry Salazara.<sup>821</sup>

Warto jednak podnieść, że w końcu lat 30-tych narastały w kręgach konserwatywnych głosy krytyczne wobec konstytucji, zwłaszcza na tle jej realizacji. Okazało się, że sami rządzący nie bardzo kwapią się do jej przestrzegania, raczej widząc w niej narzędzie utrzymania własnego monopolu władzy. Stąd dominacja władzy wykonawczej, fasadowość parlamentu i samorządu. Szczególnie krytycznie zachowawcy oceniali przytłoczenie wolności jednostki przez rząd i biurokrację, łamanie prawa, a także brak społecznego zaufania dla rządzących czy wręcz ich celowe izolowanie się od narodu. Presja biurokracji niszczyła samorząd, szkołę wychowania obywatelskiego i aktywności społeczeństwa. Taka władza nie mogła mieć niezbędnego autorytetu. Na tym tle Adam Romer /1936 r./ z rozrzewnieniem wspominał patriarchalne rządy Piłsudskiego. Dlatego zachowawcy domagali się prawdziwej równowagi władzy, co wymagało odbudowania roli parlamentu jako rzeczywistego reprezentanta narodu, kontrolującego w określonym zakresie rząd, który powinien trzymać się konstytucyjnych uprawnień, a nie je nagminnie przekraczać.<sup>822</sup>

Także młodzi konserwatyści upominali się o zdobycie przez rządzących społecznego zaufania, bo przymus fizyczny musiał być poparty siłą moralną. Rząd powinien być silny, ale w granicach prawa, gwarantować poszanowanie naturalnych praw człowieka, swobód obywatelskich. Na ich straży należało postawić parlament cieszący się społecznym zaufaniem, gdyż wtedy zdolny będzie do kontroli rządu.

<sup>821</sup> A. Chruszczewski, *Przyływy i odpływy demokracji...*, s. 66-67, 82-83, 92-93, 186-187, 218-225, 256, 265, 274-275. Także wielu „młodych” w obozie narodowym traktowało rządy Salazara jako wzorzec godny do naśladowania, tak ze względu na jego nacjonalistyczną inspirację, silne państwo, korporacjonizm, ale też mocne akcentowanie przez tą dyktaturę katolickiego charakteru: B. Grott, *Chrześcijańskie i świeckie inspiracje...*, „Przegląd Humanistyczny”, nr 4/1994, s. 85.

<sup>822</sup> Cat., *Dowód dojrzałości politycznej*, „Słowo”, nr 291/1935; Idem, *Okólnik gen. Składkowskiego*, „Słowo”, nr 194/1936; Idem, *Sejm winien zażądać ustąpienia rządu*, ibidem, nr 254/1937; *Nasz liberalizm*, „Czas”, nr 34/1936; *Silny rząd*, ibidem, nr 319/1936; *Rozważania z noworocznej perspektywy*, ibidem, nr 1/1937; A. G. /Adam Gurowski/, *Postulat silnego rządu*, ibidem, nr 70/1938; J. W. /Józef Winiewicz/, *Tak! Zaufanie!*, DP, nr 286/1937; Idem, *Rachunek sumienia*, ibidem, nr 1/1938; A. Romer, *Pod znakiem przesilenia politycznego*, PK, nr 19/1936; *Przemówienie Janusza księcia Radziwiłła...*, s. 7-8; *Tezy Programowe Stronnictwa Zachowawczego*, Lwów 1938, s. 4, 7, 9.

Należało wzmocnić samorząd, odpolitycznić go i uwolnić od duszącego gorsetu państwowej biurokracji. Tymczasem część sanacji zdradzała zapędy quasitotalistyczne, aby rząd zmonopolizował wszystkie dziedziny życia. Akceptowała pełną bierność obywateli, jako ludzi w istocie drugiej kategorii w państwie. To wizja totalizmu biurokratycznego, bezdusznego i bezprogramowego, opartego o demagogię i siłę.<sup>823</sup> O tendencje totalistyczne oskarżali także tzw. naprawiaczy konserwatyści wileńscy, bardziej sceptycznie oceniali taką możliwość konserwatyści krakowscy.<sup>824</sup>

Wśród kół katolickich wobec sanacyjnej reformy ustroju panowały raczej mieszane uczucia. Ks. J. Pastuszka podkreślał /1933 r./: *„Kościół katolicki bynajmniej nie uważa każdorazowego ustroju politycznego za idealny i nienaruszalny, ani zmierza do jego utrwalenia na zawsze. Owszem dopuszcza możliwość różnych form życia państwowego i stopniowego udoskonalenia współżycia społecznego. Ale ten proces rozwojowy powinien mieć charakter ewolucji, a nie rewolucji.”*<sup>825</sup>

Polski Kościół dobrze dostrzegał kryzys demokracji oraz siłę i popularność prądów jej przeciwnych. Ks. Henryk Weryński oceniał /1934 r./, że źródłem politycznych i społecznych wstrząsów było katastrofalne rozluźnienie spoidel społecznych, odrzucenie chrześcijańskiej moralności i zastąpienie jej bezwzględny materializmem. Sugerował, iż Kościół zachowuje dystans wobec rządów dyktatorskich, o ile odnoszą się doń życzliwie i lojalnie.<sup>826</sup> Stąd ks. Z. Kozubski przypominał /1934 r./ opozycyjnym wobec sanacji polskim katolikom, że religia nie uzależnia miłości ojczyzny i posłuszeństwa władzy od formy ustroju politycznego, lecz od tego, czy nie jest on sprzeczny z nakazami moralności chrześcijańskiej. W innym przypadku następowało typowe dla integralizmu pomieszanie sfery nadprzyrodzonej

<sup>823</sup> P. Dunin-Borkowski, Elementy politycznej przyszłości Polski, BM, nr 36/1933; K. Studentowicz, Skończyć z dyktaturą biur personalnych. Ograniczenie wpływów biurokracji, „Polityka”, nr 13/1937; Idem, Podwójne oblicze siły, ibidem, nr 3/1938; Notatki polityczne, ibidem, nr 1/1938; Polska idea imperialna..., s. 18-24; K. Kawalec, Wizje ustroju państwa..., s. 113.

<sup>824</sup> Cat., W imię Konstytucji, „Słowo”, nr 1/1938; Idem, Odegranie się „Naprawy”, ibidem, nr 8/1938, Idem, Notatki polemiczne, ibidem, nr 277/1938; List otwarty Władysława Studnickiego do wyborców Senatu Województwa Wileńskiego, ibidem, nr 309/1938; Działalność naprawiaczy, „Czas”, nr 353/1936; Przyczyny zwycięstwa wyborczego Ozonu, ibidem, nr 296/1938.

<sup>825</sup> J. Pastuszka, Ethos hitlerizmu a ideologia katolicka, PK, nr 14/1933.

<sup>826</sup> H. Weryński, Kościół katolicki wobec przemian fizjonomii Europy, RK, nr 1/1934.

z doczesną. Jego zdaniem w zasadzie dyktatura sanacyjna nie kolidowała z zasadami chrześcijańskiej etyki.<sup>827</sup>

Jezuici podnosili /1935 r./, że „jeżeli weźmiemy pod uwagę nowoczesne dążenia do budowy państwa autorytatywnego, musimy uznać je w zasadzie za zdrową reakcję przeciw rozkładowemu wpływowi wieków poprzednich; pozostaje tylko pytanie, czy ta autorytatywność nie przyjmie postaci potwornej, czy nie usiłuje stworzyć molochoa podniesionego na ołtarze, bożyszczą pożerającego ofiary ludzkie?” Niebezpieczeństw upatrywali również w monopolizacji władzy przez partię rządzącą, wykorzystującą zresztą często demokratyczny sztafarz, np. wybory. Wszelako opozycja, odsunięta od wpływu na władzę, niekiedy się radykalizowała, a nadziei upatrywała w stosownej formacji młodej generacji. W efekcie narastały napięcia polityczne i społeczne, które wynikały na ogół z przedkładania egoistycznych interesów poszczególnych partii czy grup społecznych ponad dobro wspólne. Władza zawsze powinna podlegać pewnej kontroli społecznej, bo inaczej myśli tylko o własnych interesach. W Polsce rządzący do tego powinni pamiętać o polskich tradycjach wolnościowych.<sup>828</sup>

Trudno się oprzeć wrażeniu, że przynajmniej część sfer katolickich chciała z udziałem państwa autorytarnego wyplenić ze świadomości człowieka poczucie nadmiernej i demoralizującej wolności, zaszczeplone przez rewolucję francuską i liberalizm. Do tego sprzyjała ona szerzeniu się antykatolickich ideologii /radykalizmu, komunizmu, ateizmu, sekciarstwa, wpływów masonerii/, prowadzących do destrukcji tradycyjnego ładu społecznego i politycznego. Dlatego przy pomocy państwa można go podtrzymać przez ponowne uspołecznienie człowieka, poddanie go prymatowi dobra powszechnego. Takie państwo mogło być także użyteczne w walce z komunizmem, który szczególnie w latach 30-tych stawał się największym wrogiem chrześcijaństwa. Tyle, że skutkiem mogła być odwrotność wolności, czyli niewola, jeśli rządzący ignorowali katolickie zasady moralne, a wierzyli tylko we wszechmoc własnej władzy.<sup>829</sup>

<sup>827</sup> Z. Kozubski, Autorytet i wolność, „Czas”, nr 57/1934.

<sup>828</sup> E. Kosibowicz, Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego, PP, t. 198/1933; A. Radziwanowski, Chrześcijański ideał historyczny, SM, nr 3/1935. Zob. też K., Wobec przemian politycznych, PS, 1934, s. 410-412.

<sup>829</sup> R. Wapiński, Pokolenia Drugiej Rzeczypospolitej..., s. 302-303; S. Wilk, Episkopat Kościoła katolickiego..., s. 383. Za zwolennika takiej opcji uchodził np. wpływowy kard. A. Kakowski: K. Krasowski, Episkopat katolicki..., s. 108-109.

Nawiązywała do tego poufna ocena kard. Hlonda z 1932 r., który trzeźwo ocenił, iż piłsudczycy nie mieli wykrystalizowanej koncepcji rządów, ale interesowało ich tylko utrzymanie władzy. Opowiadali się dlatego za omnipotencją państwa, bez specjalnego liczenia się z jednostką. To musiało budzić zaniepokojenie Kościoła, tym bardziej, że kierujące obozem grupy nie ukrywały swych dążeń do laicyzacji państwa i demoralizacji narodu. Trudno więc marzyć o wykorzystaniu siły sanacyjnego państwa do walki z wrogami Kościoła, a trzeba w relacjach z nim zachować daleko idącą ostrożność. Wynikał z tego także coraz silniej rysujący się dystans wobec politycznej działalności katolików, gdyż część z nich stawała w opozycji wobec sanacji, inni gorliwie ją popierali. Najlepszym wyjściem było w istocie uznanie działalności katolickich partii politycznych za mało skuteczną w warunkach reżimu, który władzy oddać nie miał zamiaru. Wybierano skupienie się na działalności formacyjnej w ramach apolitycznej i ponadpartyjnej Akcji Katolickiej, żeby pośrednią drogą miała zabezpieczyć Kościołowi wpływ na życie publiczne. Stąd zwracanie baczniejszej uwagi na pracę nad odrodzeniem religijności, tworzeniem kultury katolickiej niż na ocenę bieżących wydarzeń politycznych. Dotkliwie odczuła to zwłaszcza chadecja, najbliższa programowo Kościołowi, ale opozycyjna wobec obozu rządzącego.<sup>830</sup>

Bardziej krytycznie o reżimach dyktatorskich, zwłaszcza totalitarnych, wypowiadał się ks. Józef Kobyliński /1935 r./, gdyż szerzyły one często pogańską statolatrię, likwidowały wolność jednostki a proklamowały nieograniczoną wolność wodza. Przekonywał, że *„bolączki ustrojowe doby współczesnej są wynikiem wad ludzkich, fałszywych metod społecznych, może nawet polityki ciemnych sił, nie są natomiast konsekwencją założeń teoretycznych. Wystarczy zdemaskować krecią robotę masonerii i żydostwa, poddać gruntownej rewizji metody wychowania społecznego, uwzględnić aktualne potrzeby państwa, rozpocząć reformę od odrodzenia jednostki, żeby zapewnić narodom i państwom rozkwit duchowy i materialny.”*<sup>831</sup>

Ambiwalentne oceny dyktatur pojawiały się nawet wśród środowisk personalistycznych. Z jednej strony były przeciwne naturze ludzkiej i chrześcijaństwu, przed nikim nie odpowiadały, zabijały w człowieku poczucie wolności i odpowiedzialności. Z drugiej, traktowane nieraz

<sup>830</sup> S. Wilk, Episkopat Kościoła katolickiego..., s. 368-370; M. Jagiełło, Próba rozmowy..., t. I, s. 81-82.

<sup>831</sup> J. Kobyliński, Akcja Katolicka a przeobrażenia ustrojowe, RK, nr 5/1935.

jako mniejsze zło stanowiły jedyny ratunek przed bolszewizmem. To nawet skłaniało do znalezienia na płaszczyźnie antybolszewickiej współdziałania z systemami faszystowskimi.<sup>832</sup>

Wyrażało się tutaj udzielające się w zasadzie wszystkim nurtom myśli politycznej odwołującym się do katolicyzmu przemożne ciśnienie dychotomicznej, manichejskiej wizji świata, rozdartego totalnym konfliktem między chrześcijaństwem /w wersji endeckiej nacjonalizmem chrześcijańskim/ a bolszewizmem. Skoro walka toczy się o wszystko, to usprawiedliwia sięgnięcie po nadzwyczajne środki. Szczególnie mocno akcentowano konflikt ideologiczny, mniej zajmując się stosunkami polsko-sowieckimi. Jednym słowem dla ratowania chrześcijaństwa konieczne stało się niekiedy drastyczne ograniczenie wolności człowieka, silne państwo dyktatorskie, potężna władza wykonawcza, broniąca za wszelką cenę religii i moralności katolickiej, co dziwnie brzmiało zwłaszcza w ustach zwolenników personalizmu. Wreszcie niezbędny stawał się prymat katolicyzmu w całym życiu narodu i państwa, w razie potrzeby narzucony przymusem, gdyż to jedyny ratunek przed komunizmem. Zatem drogowskazem stawała się doktryna Kościoła, a celem państwo katolickie.

Nieraz w strachu przed komunizmem przesadzano, ale obawa prowokowała postulaty ustrojowe właściwe raczej nacjonalistycznym kołom katolickim. Można dostrzec takie inklinacje w szczytowym momencie nasilenia akcji antykomunistycznej Kościoła w Polsce w latach 1936-1938.<sup>833</sup>

Dowodem choćby przemyślenia wybitnego tomisty o. Bocheńskiego, który odrzucał państwo liberalne, a proponował monoideowe i jednokierunkowe. Miało być państwem katolickim, broniącym przed bolszewizmem jedynej prawdziwej kultury chrześcijańskiej, ostoji narodu. Zadaniem państwa była walka przeciw wewnętrznym i zewnętrznym wrogom katolicyzmu, co wymagało stosowania katolicyzmu wojującego, militarystycznego, właściwego państwom średniowiecza i krzyżowcom. W jego opinii wyższa kultura upoważniała naród do ekspansji i zwalczania różnych pseudokultur, także przy użyciu

---

<sup>832</sup> To i owo: Metoda czy przypadek?, „Prąd”, nr 9/1932; Wychowanie państwowe i narodowe, ibidem, nr 3/1933; R. Wapiński, Historia polskiej myśli..., s. 216.

<sup>833</sup> J. M. Majchrowski, Państwo w koncepcjach polskiej myśli katolickiej, w: Polska myśl polityczna XIX i XX wieku, t. 7..., s. 166-167; K. Krasowski, Episkopat katolicki..., s. 141-143; J. Macała, „Wojna chrześcijaństwa z barbarzyństwem”. Polska prasa katolicka wobec wojny domowej w Hiszpanii 1936-1939, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi”, t. XX, Wrocław 1997, s. 132-134.

wojny. Zbieżność z poglądami zwłaszcza „młodych” nacjonalistów była widoczna, stąd zresztą często powoływali się oni na o. Bocheńskiego, aby uzasadnić katolickość swoich koncepcji.<sup>834</sup>

Związany wtedy z nurtem „odrodzeniowym” Henryk Dembiński piętnował z kolei endecką teorię państwa narodowego za mit o wszechwładzy narodu, gdyż współcześnie najczęściej zależało do państwa i jego siły. Państwo było czymś koniecznym ludzkiej naturze, a bez narodu i nacjonalizmu ludzkość obywała się wieki. Krytykował dlatego zapis w Konstytucji Marcowej, że władza należy do narodu, co popierali także katolicy. Opowiadał się on raczej za ideologią państwową, popieraną przez konserwatystów, gdyż nacjonalizm rozkładał od wewnątrz państwo wielonarodowe, jakim była Polska. Przypominał, że pod endeckimi hasłami państwa narodowego kryła się także wszechwładza odrzucanej przez Kościół etyki narodowej.<sup>835</sup>

Charakterystyczne było to, iż podjęcie reformy państwa Kościół chciał wykorzystać dla realizacji od lat ponawianych postulatów, które czyniłyby Polskę państwem chrześcijańskim. Ale też pojawiały się bardziej konkretne /i rozbieżne/ programy ustrojowe, o czysto politycznym wydźwięku, jak choćby propozycje związanego z konserwatystami abp Edwarda Roppa, czy sympatyzującego z środowiskami chrześcijańsko-demokratycznymi i personalistycznymi ks. J. Piwowarczyka.<sup>836</sup>

<sup>834</sup> U. Schrade, *Międzywojenna polska...*, s. 138-143.

<sup>835</sup> H. Dembiński, *Katolicyzm a ideologia państwowa*, „Słowo”, nr 22/1929; Idem, *Idzie renesans państwa*, ibidem, nr 14/1930; Idem, *Mit o wszechwładzy narodu*, ibidem, nr 21/1930.

<sup>836</sup> E. Ropp, *Ankieta konstytucyjna*, PK, nr 39/1931. Domagał się on stworzenia w Polsce władzy prawodawczej niezależnej do partyjniactwa i oddającej katolicką duszę narodu. Wymagało to reformy ordynacji wyborczej, głosowania tylko na osoby, a nie na listy partyjne. Tutaj aktywnie powinno działać duchowieństwo, aby uświadomić katolikom ważność prawidłowego wyboru, co dałoby Sejm złożony z dobrych katolików, choć początkowo mało udolnych i wyrobionych politycznie. Dlatego wymagałby kierownictwa i nadzoru, którym stałby się zreformowany Senat, równoprawny z Sejmem, a złożony z ludzi bardziej dojrzałych i doświadczonych. Wpływałby na to sposób elekcji: część senatorów wybierałyby sejmiki wojewódzkie, część mianowałby prezydent, resztę tworzyliby wiryliści delegowani przez biskupów katolickich, inne organizacje religijne i społeczne, organizacje naukowe, uniwersytety itd. Prezydent musiałby mieć prawo weta wobec ustaw uchwalanych przez parlament, oraz władzę swobodnego rozwiązywania izb. Stałby wówczas jako arbiter ponad innymi organami władzy. To zaś obligowało do uniezależnienia jego wyboru od parlamentu, a oddanie tego prawa w ręce zgromadzenia elektorów, ludzi o wysokich kwalifikacjach i życiowym doświadczeniu, wybieranych na podstawie decyzji sądów,

Dlatego ocena Konstytucji Kwietniowej nie mogła być jednoznaczna, co widać choćby na przykładzie Episkopatu, gdzie aprobowano jej antyliberalny charakter, natomiast spory budziła ocena sanacyjnego autorytaryzmu oraz skali jego zagrożenia dla pozycji Kościoła. Dla kard. Hlonda godną pochwały była konstrukcja władzy prezydenckiej, odpowiedzialność głowy państwa przed Bogiem, nawiązująca do monarchii, wreszcie dystans konstrukcji ustrojowej od totalizmu. Inni biskupi podnosili sprzeczny z polską tradycją brak odniesienia do narodu w konstytucji oraz obawy przed nadmierną ingerencją państwa w życie zbiorowe, wreszcie wskazywali, że ustawa zasadnicza miała zagwarantować władzę dla sanacji na stałe, ignorując wolę narodu.<sup>837</sup>

Tę rozbieżność ocen widać też w katolickich periodykach. Kontrolowany przez Kurię krakowską /kierowaną przez niechętnego sanacji abpa Sapiechę/ „Głos Narodu” w szeregu wypowiedziach oceniał, że konstytucja została uchwalona nielegalnie. Dlatego z tego względu, jak z powodu treści krytykowano jej zasady. Z jednej strony dostrzegano trafną ewolucję ku zastąpieniu zasady wolności zasadą autorytetu, lecz forma ustrojowa w postaci rządów jednostki tego nie gwarantowała. Katolicyzm był zawsze przeciwny państwu molochowi. Wszelako większość poważnych sił politycznych chciała reformy ustroju, a przede wszystkim powołania jakiegoś ośrodka kierowniczego, żeby głowa państwa uzyskiwała nadrzędność, przy osłabieniu pozycji parlamentu. Pytanie tylko, jak z autorytetem władzy pogodzić wolność, i tu rozchodziły się drogi sanacji i opozycji. Konstytucja przyznała ogromne uprawnienia rządowi, ale zapomniała o wolności społeczeństwa. Groziło to choćby zupełną fasadowością deklarowanych swobód obywatelskich. Wydaje się, że odejście od zasad demokracji liberalnej ku rządowi autorytarnym uznawano zasadniczo za pożądane, ale pod warunkiem zastąpienia demokracji parlamentarnej demokracją społeczną, opartą o korporacyjną organizację społeczeństwa. Zatem remedium na spory wokół ustroju państwa byłoby oparcie go na zasadach korporacjonizmu katolickiego, co mogło pogodzić sanację z opozycją. Ks. J.

---

co uniezależniałoby ich od partii politycznych. Widać tutaj silny wpływ pomysłów kół konserwatywnych, ale też sporo myśli doczekało się przełożenia na konkretne zapisy konstytucyjne. Swoje postulaty ustrojowe wysuwał też ks. J. Piwowarczyk, Najważniejsza sprawa ustroju, GN, nr 88/1934.

<sup>837</sup> K. Krasowski, Episkopat katolicki..., s. 130-132.



Piwowarczyk proponował nawet model ustroju zaprojektowany ongiś przez Frederica Le Playa, lecz bez monarchii.<sup>838</sup>

Nawiązywano do wspomnianej wyżej tezy A. Peretiatkowicza, że konstytucja naruszała idee praworządności w sposób mniejszy niż inne europejskie dyktatury. Tymczasem zasadą państwa winna być sprawiedliwość, którą ożywia moralność społeczna. Takie stwierdzenie wybitnego prawnika w zasadzie z góry usprawiedliwiało dalsze naruszanie praworządności, co powodowało zawsze chorobę organizmu społecznego i etyki go obowiązującej. Absurdem zupełnym zaś stawało się zaliczanie tego do plusów ustawy zasadniczej.<sup>839</sup>

Dużo ostrzej atakował Konstytucję Kwietniową zbliżony do młodej części obozu narodowego miesięcznik „Pro Christo”. Dla jego publicystów ustawa zasadnicza była niezgodna z zasadami katolickimi, które odrzucały wszechwładzę państwa. Brakowało odwołania się do Boga, co oferowała nawet liberalna poprzednia konstytucja. W nowej ustawie zasadniczej uderzało odsunięcie społeczeństwa od rządów państwem, od którego żądano teraz tylko posłuszeństwa i pracy. Człowiek całkowicie ginął w gromadzie, chyba, że był prezydentem. *„Nie jest to o tyle zgodne z nauką Chrystusa, że nauka ta uznaje człowieka za istotę swobodnie realizującą swoje ludzkie z ramienia Bożego powołanie i będące w tym znaczeniu celem samym dla siebie. Jednostka, zgodnie z nauką katolicką, korzysta z państwa jako środka. Tam, gdzie państwo staje się celem, tam mamy do czynienia z pogańskim ideałem państwa. Z tym Kościół walczy. Walczy w imię Boga i człowieka.”* Twórcy konstytucji zapomnieli, iż nie można na ziemi zbudować ustroju doskonałego, bez odpowiedniego fundamentu

---

<sup>838</sup> Ks. Piwowarczyk sądził, że wtedy *„zostanie nam słuszny i trafny prawniczo szkielet ustrojowy: duża wolność u dołu, samorząd kierowany rozsądnie w pośrednich członach ustroju, bezsporny autorytet u góry. /.../ mocnemu autorytetowi u góry, odpowiadać winna równie mocna i jednolita organizacja społeczeństwa. /.../ Taka zasada pozostać winna jako wytyczna przy budowie takiego ustroju prawnego, któryby [służył] odczuwanej powszechnie potrzebie silnego autorytetu i równocześnie swobody społeczeństwa. Tylko bowiem takie związanie /mocny autorytet u góry – zwarta organizacja społeczeństwa u dołu/ gwarantuje uniknięcie dwóch zgubnych skrajności: arbitralnej dyktatury i rozproszkowania społeczeństwa.”* Najważniejsza sprawa ustroju, GN, nr 88/1934; W. Z. /Władysław Zabawki/ Nowy Rok jako zadanie, ibidem, nr 1/1935; Idem, Obóz, jakiego nam trzeba, ibidem, nr 31/1935.

<sup>839</sup> W. Z. /Władysław Zabawski/, Konstytucja, która „narusza praworządność”, GN, nr 66/1935; Idem, Największy brak konstytucji, ibidem, nr 92/1935. Przykładem na to stało się rychło uchwalenie nowej ordynacji wyborczej, faktycznie łamiącej zasady konstytucji.

moralnego w postaci katolicyzmu. Tylko on w prawidłowy sposób formuje dusze i charaktery obywateli.<sup>840</sup> Krytyka padała również w związanej także z obozem narodowym lwowskiej „Gazecie Kościelnej”.<sup>841</sup>

Także sympatyzujący z tym obozem „Mały Dziennik” widział, że nowa konstytucja prowadziła do przewagi rządu i biurokracji nad czynnikiem społecznym. Tedy odsuwała faktycznie naród od wpływu na państwo, co groziło niekontrolowanym buntem, gdy zmiana władzy niemożliwa stawała się w sposób legalny. Konstytucja nadto ignorowała wiele podstawowych postulatów państwa chrześcijańskiego.<sup>842</sup>

Z kolei Juliusz Rawicz z obawą /1934 r./ wypowiadał się o nasilonej w świetle ustawy zasadniczej ingerencji państwa w życie zbiorowe, która mogła także dotknąć Kościół, bo w szeregach obozu sanacyjnego miał on wpływowych wrogów. Skoro konstytucja stawiała pod znakiem zapytania szereg wolności obywatelskich, to zagrażało również uprawnieniom katolików, np. swobodzie zrzeszania się w organizacjach katolickich.<sup>843</sup>

W tym samym nurcie można chyba umieścić refleksje kręgu „Przewodnika Społecznego” /1935 r./, widzącego duży wpływ na kształt konstytucji antyliberalnej i antydemokratycznej koncepcji państwa autorytarnego. Przyznała ona państwu ogromne uprawnienia, prawda, że nie tak rozległe, jak w państwach totalitarnych, ale mogły być one nadużywane bez żadnej kontroli. Formalnie konstytucja próbowała trzymać się środka drogi między dyktaturą a demokracją parlamentarną, z widocznym przechylem jednak ku tej pierwszej. Anomalią było zamieszczenie w ustawie tzw. dekalogu, który nie kreował norm prawnych, lecz w istocie moralne, choć dobrze byłoby je wcielić w życie. Konstytucja z racji szerokiej ingerencji państwa w życie społeczne budziła szereg zastrzeżeń, ale została uchwalona i obowiązywała wszystkich, także katolików. Do jej ram wypadało życie społeczne dostosować, a najlepszą po temu możliwością było stworzenie ustroju korporacyjnego. Z tego punktu widzenia konstytucja budziła spore wątpliwości /ogólnikowo pewne możliwości dostarczał dekalog

<sup>840</sup> M. J. Bem, O fundamenty przebudowy /Konstytucja 1935 r./, „Pro Christo”, nr 5/1935.

<sup>841</sup> X. A. G., O nowej konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, GK, nr 18/1935.

<sup>842</sup> L. R. /Leon Radziejowski/, Myśl katolicka, MD, nr 20/1935; Idem, Teorie a rzeczywistość, ibidem, nr 94-95/1935; Najstarsza i najżywotniejsza konstytucja, ibidem, nr 108-109/1935.

<sup>843</sup> J. Rawicz, Konstytucja a przyszłość katolicyzmu w Polsce, PK, nr 5/1934.

konstytucyjny oraz art. 76 o Naczelnej Izbie Gospodarczej/, bo „zbyt powierzchownie potraktowała najbardziej podstawowy problem czasów dzisiejszych, a tym samym możliwość przywrócenia ładu społecznego opóźniła się o lata całe, może o dziesiątki lat.”<sup>844</sup>

Zaskakującą oceną padła /1936 r./ ze strony związanego z nurtem personalistycznym Karola Górskiego. Jego zdaniem wiele cech wspólnych z personalizmem wykazywał dekalog konstytucyjny, choć krytykował niektóre inne postanowienia konstytucji. Rysując ideał państwa wg Maritaina zaznaczał, iż Polska nie jest zbyt daleko od niego w swojej nowej ustawie zasadniczej, ale z pewnością dużo gorzej jest z realizacją tych zapisów.<sup>845</sup> Charakterystyczne, że spotkało się to z ciepłym przyjęciem obozu rządzącego /1936 r./, dla którego ten głos dowodził akceptacji nowej konstytucji ze strony środowiska katolickiego powołującego się na personalizm i filozofię tomistyczną. „Z glossami tymi zapoznać się winni przede wszystkim ci, którzy z tych czy innych powodów atakowali /lub jeszcze atakują/ zasady nowej konstytucji jako rzekomo sprzeczne z duchem dogmatów katolickich.”<sup>846</sup>

Było w tym wiele racji, gdyż inne wypowiedzi z kręgu personalistycznego potwierdzałyby diagnozę półoficjalnego organu sanacji. Dla przykładu pozytywnie oceniano w tym kręgu słynny artykuł o odpowiedzialności prezydenta przed Bogiem i historią, bowiem dzięki temu etyka chrześcijańska stawała się naczelną normą w Polsce, a suwerenem w państwie został Bóg. Konstytucja tym samym wiązała się z niezbędnym dla katolika pojęciem absolutu, zyskując trwałą i mocny fundament.<sup>847</sup>

Ten sam wątek pojawiał się w kręgu „odrodzeniowców” jako dowód zrealizowania przez konstytucję postulatów katolickich. Zresztą oceny szły dalej i podnosiły, że była ona zgodna z głównymi nakazami etyki katolickiej. Stanowiła duży krok na drodze do konsolidacji i budowy ustroju państwa polskiego na historycznie koniecznej konsolidacji władzy w ręku jednej osoby. Wymagała tego tradycja polskiego warcholstwa i fatalne doświadczenia sejmokracji oraz zagrożenie przez państwa totalne. Wynikało to również z bankructwa dotychczasowych

<sup>844</sup> R., Wobec nowej Konstytucji, PS, 1935, s. 153-156; J. Konieczny, Problem przebudowy społecznej a nowa konstytucja, ibidem, s. 187-189; E. /ks. Edward Kozłowski/, Polska na nowych drogach, ibidem, s. 328-330.

<sup>845</sup> K. Górski, Wychowanie personalistyczne..., s. 216-241.

<sup>846</sup> S. M., Konstytucja kwietniowa w oświetleniu katolickim, GP, nr 292/1936.

<sup>847</sup> A. Mycielski, Odpowiedzialność Prezydenta Rzeczypospolitej, „Verbum”, nr 1/1938.

form rządzenia opartych o liberalizm i demokrację, a braku nowych z ducha chrześcijańskich, co było dowodem bierności i słabości intelektualnej katolicyzmu, zbytnio skupiającego się na formowaniu jednostki, przy lekceważeniu potrzeby formacji społecznej. Społeczeństwo jednak musiało mieć wpływ na władzę, aby rządzący rzeczywiście je reprezentowali, gdyż wtedy mogą liczyć na współpracę i poparcie moralne. Stąd w ocenie lubelskiego periodyku /1935 r./ *„nowa konstytucja na ogół spełnia ten obowiązek zharmonizowania wspólnej pracy społeczeństwa i rządu; nie wpadając w liberalizm, ani nie zbliżając się do dyktatury, zapewnia społeczeństwu z pewnymi zastrzeżeniami wpływ na kierownictwo państwem. Drugim kardynalnym warunkiem życiowości naszej konstytucji jest umiejętne i należyte, na zasadach sprawiedliwości oparte wprowadzenie jej w życie.”*<sup>848</sup>

Na tym tle pewien dysonans wprowadzały oceny „Prądu” /1934 r./, który widział co prawda pozytywny wymiar odpowiedzialności prezydenta przed Bogiem, czy szeregu wątków z dekalogu konstytucyjnego, np. honor /choć to pobudki słabsze niż odpowiedzialność przed Bogiem/, ale generalnie w Konstytucji brak jasnego odwołania się do moralności chrześcijańskiej. To brak poważny, gdy czasy powojenne przyniosły erozję norm tradycyjnej moralności w społeczeństwie, a tryumf laicyzmu. Dalej – brakowało nawet takiego „invocatio Dei”, jak w poprzedniej konstytucji.

W zasadzie „Prąd” akceptował dążenia do uczynienia państwa polskiego dobrem wszystkich obywateli, które zrywało z nacjonalistycznymi i etatystycznymi dążeniami, aby naród lub państwo uczynić najwyższym celem. Silne państwo gwarantowało pokój, bezpieczeństwo oraz pomyślność obywateli, per saldo służyło także ewangelizacji i duszpasterstwu Kościoła. Państwo miało prawo określać, co jest dobrem powszechnym i nakłaniać jednostki do pracy na jego rzecz – to zgodne z etyką katolicką. Jednak pojawiała się tutaj pewna jednowymiarowość, która zadania obywateli sprowadzała tylko do zapewnienia państwu siły i powagi, rodząc często egoizm narodowy i państwowy, przemoc i militarizm. Wyrażał to zapis o tym, że żadne działanie nie powinno być sprzeczne z celami państwa, albowiem kojarzył się zbytnio z absolutyzmem władzy. Gorzej, że z interesem państwa mogła łączyć swoje cele rządząca grupa czy klika. Wszelako bardziej przychylnie patrzono na próbę pogodzenia wolności i

---

<sup>848</sup> A. W. i M. B., Nowa konstytucja, O., nr 2/1935; S. Stomma, O społeczne przeszkolenie elity katolickiej, „Pax”, nr 11/1935.

autorytetu, które wymagało jasnego określenia uprawnień organów władzy oraz obowiązków i praw obywateli. Konstytucja tego dokonała w sposób poprawny.<sup>849</sup> Kilka lat później na łamach tego periodyku jednoznacznie pozytywnie oceniano układ najwyższych organów władzy, kreowany w ustawie zasadniczej.<sup>850</sup>

Rozbieżne oceny padały w jezuickim kręgu. Ks. J. Rostworowski przekonywał /1934 r./, że „*władza silna i bardziej skoncentrowana zdaje się dużo bardziej odpowiadać, nie dogmatom wprawdzie, ale pewnym sentymentom katolickiego Kościoła niż wszechwładza ludu, a raczej dyktatura nieobliczalnego i na wszystkie wichry postronnych wpływów wystawionego parlamentu.*” Dlatego „*trzeba by być zupełnie głuchym na potężne nauki naszej przeszłości, żeby być u nas przeciwnikiem silnych rządów.*” Takiej silnej władzy Polsce potrzeba, a nowa konstytucja ją formalnie tworzyła.<sup>851</sup> Już niedługo potem pojawiały się głosy, że silna władza może również służyć państwu policyjnemu, przerostowi władzy, szerzeniu służalstwa i bizantynizmu. Stąd ks. Edmund Elter zakreślał /1936 r./ granice władzy państwowej, które wyznaczała odpowiedzialność prezydenta przed Bogiem i historią, byle nie stała się frazesem. Prawo Boże i naturalne dosyć jasno określało zakres władzy, a od przestrzegania tego zależał ład moralny.<sup>852</sup>

Pojawiały się wśród katolików i wystąpienia aprobujące Konstytucję Kwietniową. Sympatyzujący z sanacją ks. Szczepan Szydelski przypominał, iż szukała ona najlepszego ustroju na wzór doktryny św. Tomasza, tzn. godząc silną władzę monarchiczną z udziałem całego społeczeństwa w rządach w formie arystokracji czy demokracji. Dalej – widziała państwo jako dobro wspólne obywateli, co w pełni aprobował Kościół. Stąd nie eliminowała szerokich mas narodu od wpływu na

<sup>849</sup> Uwagi o nowej konstytucji, „Prąd”, nr 1-2/1934.

<sup>850</sup> A. Deryng, Równowaga władzy ustawodawczej i władzy wykonawczej a nowa Konstytucja Polska, „Prąd”, nr 11/1937.

<sup>851</sup> J. Rostworowski, Sprawy Kościoła, PP, t. 201/1934. W tym samym tomie związany z konserwatystami Adam Piasecki /w artykule „Zasady nowej konstytucji”/ przekonywał: „*Nowy projekt Konstytucji jest szerszy i bliższy prawdy niż Konstytucja Marcowa. Skłonność do przesuwania punktu ciężkości rządu z parlamentu do szefów państw jest także wyrazem zrywania ze starym indywidualizmem, z odrodzeniem zaufania do wartości moralnych człowieka, jako takiego. Powyższe zasadnicze zerwanie z równością praw politycznych jest wprost rewolucyjne w naszym prawie publicznym. Kultura religijna w Polsce stoi na niskim poziomie, a mimo to obserwuje się fakt, że ta synteza pojęć społecznych [tzn. nowa Konstytucja] porównana do różnych doktryn, które przeszły przez świat, wydaje się być najbliższą właśnie katolicyzmowi.*”

<sup>852</sup> E. Elter, Autorytet prawa, PP, t. 212/1936.

państwo, lecz zachęcała je do pracy i współodpowiedzialności. Respektowała prawa i wolności obywatelskie, słusznie limitując je dobrem państwa. Na tle dyktatur europejskich, często bezkarnie i jawnie łamiących prawa osoby ludzkiej, Polska nie wyglądała najgorzej. Wreszcie wiele zapisów konstytucji współgrało z etycznymi nakazami chrześcijaństwa, np. szacunek dla praw i inicjatywy jednostki, by poprzez pracę wносиła ona do zbiorowości wartości moralne, daleki solidaryzm społeczny oraz torowanie drogi ku rozwiązaniom korporacyjnym. Konstytucja apelowała do moralnego katalogu chrześcijaństwa – do sumienia, honoru, poczucia obowiązku. Ks. Szydelski pozytywnie oceniał drogę tworzenia elity społeczeństwa, bo mobilizowała ludzi do podnoszenia się wzwyż, drogą własnego wysiłku i pracy. Miało to wysoki chrześcijański walor moralny. Pewne zastrzeżenia budził brak w konstytucji jasnego stwierdzenia, że gruntowna zmiana stosunków społeczno-politycznych nie była możliwa bez moralnego odrodzenia jednostek, na zasadach nauki katolickiej. Winna ona przeniknąć całe życie prywatne i zbiorowe Polski, regulować stosunki społeczne.<sup>853</sup>

Na tle narastających prądów autorytarnych i totalitarnych, których wyrazem po części była Konstytucja Kwietniowa oraz praktyka jej funkcjonowania, wśród myślicieli katolickich pojawiły się wezwania do stworzenia „*katolickiej Polski demokratycznej*”. Stawało się to miarą rozczarowania autorytarnym ustrojem Polski ze strony wielu środowisk katolickich, gdyż nie spełnił on większości pokładanych w nim nadziei na wzmocnienie religijności, moralności oraz spójności narodu, a raczej wprost przeciwnie – zaczął zagrażać zniewoleniem osobie ludzkiej oraz Kościołowi.

Kazimierz Sołtysik tłumaczył /1937 r./, że „*dlatego właśnie obóz katolicki jest słaby, że nie ma w sobie ducha demokratycznego. Gdy my – polscy katolicy – powiemy sobie wyraźnie, do czego winniśmy dążyć, wówczas i o szczegóły programowe będzie łatwo. Otóż, w moim głębokim przekonaniu, winniśmy dążyć do stworzenia katolickiej Polski demokratycznej. Polski, w której będzie uznana równość godności ludzkiej każdego człowieka.*” Zatem tylko w demokracji będzie szanowana godność i równość ludzi względem siebie, ale przy zrozumieniu nierówności ludzi pod względem cech przyrodzonych i nabytych. W tej demokracji chodzić będzie o równość zadań: „*Zadanie*

<sup>853</sup> Spraw. sten. z posiedzenia Sejmu – 26 I 1934 r., 6 II 1935 r. /ks. S. Szydelski/; S. Szydelski, Przeciwnie obozowisko ani drgnęło, GK, nr 20/1937.

*twórczości społecznej każdego człowieka winno być równe, co do wysokości celu. Tak równe, jak równe jest jego zadanie uczestnictwa w Bogu. Dopiero z pełnienia zadania społecznego wynikają społeczne uprawnienia. /.../ Co winno być zadaniem każdego człowieka? Pełny rozwój osobowości.*<sup>854</sup> To wezwanie korespondowało tylko w pewnym sensie np. z dążeniami ks. J. Piwowarczyka, który odrzucał skrajne rozwiązania liberalne i totalne, a opowiadał się za pogodzeniu wolności z autorytetem w formie państwa korporacyjnego, połączeniu wg ideału św. Tomasza wielości w jedność.<sup>855</sup>

Trudno dostrzec większy odzew podobnych haseł wśród zazwyczaj zachowawczych kół katolickich, dla których demokracja zbyt się kojarzyła z zagrożeniem dla katolicyzmu oraz chaosem politycznym Polski przedmajowej.<sup>856</sup> Dla nich za pożądany uchodził raczej kierunek autorytarny, też swego rodzaju trzecia droga między liberalizmem a totalitaryzmem, co widać po ocenach Konstytucji Kwietniowej. Wyraźnie artykułował to powiązany ze środowiskiem personalistów Andrzej Niesiołowski /1937 r./, który proponował dla Polski drogę syntezy, pogodzenia ładu z wolnością, koordynacji ze spontanicznym rozwojem, świadomości celów wiecznych z realizacją zadań doczesnych. Zatem opowiadał się za ustrojem między totalizmem a demokracją, nawet zbliżonym do autorytaryzmu, lecz poddającym się kontroli społeczeństwa oraz respektującym prawo do swobodnej zmiany władzy. Możliwy był tu jednak dosyć szeroki wachlarz rozwiązań. Zdaniem Niesiołowskiego mieściło się to w linii Konstytucji Kwietniowej, ale odbiegało od jej realizacji.<sup>857</sup>

<sup>854</sup> K. Sołtysik, O katolicką Polskę demokratyczną, K., nr 32/1937.

<sup>855</sup> J. Piwowarczyk, Najważniejsza sprawa ustroju, GN, nr 88/1934; Idem, Przyszłość myśli katolicko-społecznej i możliwości jej realizacji w Polsce, RK, nr 9-10/1937.

<sup>856</sup> Warto przywołać choćby głos ks. J. Stepy z 1937 r., dalekiego przecież od ekstremizmu, który przekonywał, że nadmierna wolność w demokracji prowadziła w dziedzinie religijnej do wolnomyślicielstwa, ateizmu i ucisku Kościoła: Wpływ nauki Kościoła na kształtowanie się myśli społecznej, w: *Katolicka Myśl Społeczna...*, s. 72-73.

<sup>857</sup> A. Niesiołowski, Realizacja państwa Bożego, „Kultura”, nr 48/1937; Idem, Powołanie Polski, ibidem, nr 49/1937. Ten katolicki socjolog pisał: *„Między totalizmem, nie dopuszczającym w ogóle możliwości legalnej zmiany reżimu, a skrajnym parlamentaryzmem, który uzależnia kierunek rządów od wyniku gry klik partyjnych i skuteczności demagogii mamy różne zdrowe rozwiązania ustrojowe pośrednie, które muszą się liczyć. Oczywiście z konkretnymi warunkami, z osiągniętym poziomem, z charakterem narodu, jego tradycjami i doświadczeniem dziejowym. Ustrój może być nawet bliższy systemu autorytatywnego, który lepiej może się ze swych zadań*

Wtórowało mu środowisko „odrodzeniowców”, dla których powrót Polski do demokracji, postulowany z grubsza przez K. Sołtysika, był niemożliwy, bo groził komunistyczną katastrofą i rozpadem państwa. Nie wspominając już o skompromitowaniu rządów parlamentarnych i partyjniactwa w oczach Polaków. Postulaty demokratyczne artykułowali dlatego głównie komuniści, żeby zniszczyć państwo. Dla „odrodzeniowców” istotna była stabilizacja i siła państwa, a towarzyszyły temu u niektórych tęsknoty za rządami twardej ręki, jako efekt rozczarowania demokracją.

Inni /np. Jan Turowski w 1938 r./, tłumaczyli, że ani totalizm, ani liberalizm parlamentarny nie był dobrym wyjściem dla Polski, lecz jakichś typ ustroju demokratycznego, z silnymi rządami elit, ale pod społeczną kontrolą mas, których autentyczne poparcie było niezbędne dla rządzących. Masy nie powinny stanowić jedynie przedmiotu polityki, ile jej podmiot. Tworzyło to jednak wrażenie cokolwiek dwuznaczne, a zagrożenie komunistyczne często stawało się swego rodzaju alibi dla akceptacji autorytaryzmu.<sup>858</sup>

Stąd np. sympatyzujący z narodowcami Jerzy Skaliński widział /1938 r./ przyszły ustrój Polski oparty o zasady korporacjonizmu, zdrowego nacjonalizmu oraz potęgi zbrojnej, co miało być podwaliną katolickiego państwa narodu polskiego. Odrzucał on tak totalizm, jak sejmowładztwo, a skuteczna konsolidacja narodu była możliwa tylko w oparciu o program katolickiej i narodowej Polski. Niechętnie odnosił się

---

*wywiązywać, ale nie może on nigdy opierać się na gwałceniu przekonań, na kupowanych sumieniach, na 'robionych' wyborach. Musi on być zawsze gotowy raczej z honorem uczciwie odejść niż trzymać się per fas et nefas.*” Dalej ciągnął, że takie państwo nie mogło być oparte na łamaniu sumień i przymusie: *„Wynika z tego, że musi być ono zasadniczo oparte na ustroju demokratycznym. Winien to być jednak ustrój, utrudniający demagogię i eliminujący w miarę możliwości przypadkowość gry politycznej. Winien on dawać narodowi możliwość kontroli i świadomość, że elitę czy grupę rządzącą można zmienić na drodze legalnej, choć nie musi być to koniecznie droga bezpośrednich wyborów. /.../ demokracja jest możliwa tylko tam, gdzie dojrzeje koordynacja społeczeństwa w dwa lub trzy najwyższej wielkie, zorganizowane na wysokim poziomie, świadome swej odpowiedzialności obozy. Wolność polityczna winna się rozszerzać w miarę postępów wyrobienia politycznego. Jej przedwczesne rozdanie musiałoby się skończyć reakcją totalistyczną.*” Ta sama koncepcja trzeciej drogi ustrojowej pojawiała się wielokrotnie: J. Kobyliński, *Katolicyzm a totalizm państwowy*, RK, nr 3/1936; M. Klepacz, *Kierunki organizacyjne oraz zasady wychowawcze we współczesnym szkolnictwie polskim*, Katowice 1937, s. 238-239; J. Salamucha, *Zagadnienie przymusu w życiu społecznym*, „Prąd”, nr 3/1939.

<sup>858</sup> J. T. Zawada /Jan Turowski/, *W poszukiwaniu koncepcji ustroju politycznego Polski*, O., nr 5/1938; M. Jagiełło, *Próba rozmowy...*, t. I, s. 85-86, 142.



do haseł demokratycznych, podnoszonych wyżej przez K. Sołtysika, twierdząc jak „odrodzeniowcy”, że ich głosicielami w końcu lat 30-tych stawali się ludzie związani z frontami ludowymi, a więc wrogowie katolicyzmu.<sup>859</sup>

Mocniej akcentował sprawę związany z obozem narodowym poczytny „Mały Dziennik”, dla którego wzorem do naśladowania w sferze ustrojowej stawał się Kościół – autorytatywny i hierarchiczny. Fundamentem katolicyzmu było poszanowanie władzy państwowej, bo walczył on z wszelką anarchią. Stąd konieczne silne państwo i rząd, ale cieszący się społecznym zaufaniem i kontrolowany przez społeczeństwo. To społeczeństwo musiało też mieć prawo legalnej zmiany rządu. Podstawą zreformowanego państwa powinny być ideały katolickie i narodowe, odrzucenie skrajnej demokracji i totalizmu, co wymagało stworzenia państwa chrześcijańskiego: *„W państwie tym będą bowiem szanowane prawa Boże i prawa człowieka, a wolność jednostki zostanie rozumnie pogodzona z dobrem zbiorowości ludzkiej. W takim ustroju nie znajdzie się miejsce dla führerów i monopartii, ale za to będzie panował spokój wewnętrzny i większa będzie pewność pokoju zewnętrznego.”*

Charakterystyczne, iż celem tego państwa było oczyszczenie życia politycznego i społecznego z pierwiastków niechrześcijańskich /czyli de facto wrogich katolicyzmowi/. Wymagało to przecież silnej i antydemokratycznej władzy państwowej, zdolnej do regulowania i nadzorowania życia obywateli, a więc powracała po raz kolejny integrystyczna rola państwa, obrońcy jedynej prawdziwej religii.<sup>860</sup>

Interesująca ocena padała u Adolfa Klisiewicza /1932 r./, który domagał się stworzenia państwa chrześcijańskiego, opartego na tej moralności i zdrowym indywidualizmie. Dlatego niezbędna była pewna równowaga między skrajnościami, synteza indywidualizmu z uniwersalizmem, jednostki ze społecznością. Jednak *„wynalezienie tej równowagi jest niełatwe, ale konieczne, albowiem zarówno przemoc*

<sup>859</sup> J. Skaliński, *Demokratyczne drzewo*, PP, t. 217/1938.

<sup>860</sup> L. R. /Leon Radziejowski/, *Myśl katolicka*, MD, nr 20/1935; Rad., *Czym jest katolicyzm*, ibidem, nr 27/1935; Idem, *Teorie a rzeczywistość*, ibidem, nr 94-95/1935; Idem, *Sprawa jedności narodowej*, ibidem, nr 196/1936; Idem, *Bez kompromisów*, ibidem, nr 244/1936; M. Cz., *Konflikty konstytucyjne*, ibidem, nr 29/1937; J. R. /Jerzy Rutkowski/, *Druga strona medalu*, ibidem, nr 46/1938; Idem, *Wolność czy tyrania?*, ibidem, nr 186/1939.

*państwa, jak przerost indywidualizmu jednostkowego – prowadzą różnymi drogami do tego samego rozwiązania – do anarchii.*<sup>861</sup>

Jednak związany z konserwatystami A. Romer przestrzegał, aby w dyskusjach nie nadużywać jednoznacznego szyldu ustroju katolickiego, gdyż dla niego takimi były i ustroje Austrii i Portugalii, ale też szereg systemów autorytarnych. Wykluczał natomiast nadawanie katolickiego miana bezbożnym, masońskim i laickim demokracjom. On zresztą także był zwolennikiem trzeciej drogi w postaci autorytaryzmu, korzystającej także z niedoścignętego ustrojowego wzorca struktury Kościoła katolickiego.<sup>862</sup>

„Starzy” liderzy obozu narodowego poszukiwali nadal trzeciej drogi między liberalizmem a totalitaryzmem, proponując syntezę w postaci państwa narodowego, opartego na duchu i potrzebach narodu polskiego. Stąd ks. J. Prądzyński przypominał /1935 r./, że Polska szuka własnego ustroju narodowego, a nie kopiuje obcych wzorców. Podstawą tego państwa miał być fundament, iż źródłem władzy jest Bóg, a jej dzierżycielem i użytkownikiem naród. Prawo narodu dlatego podlegało prawu Bożemu.<sup>863</sup> Państwo miało być narzędziem rozwoju narodu i zapewnić mu rozwój. Wtedy zapewniają mu trwałość idee narodowe, a forma zewnętrzna miała znaczenie drugorzędne.

Dlatego bez względu na formę ustrojową /np. R. Rybarski widział trwałość tendencji monarchistycznych w Europie/, każde państwo musiało być w pewnym sensie demokratyczne, tzn. winno się opierać na uczuciach, świadomości i przekonaniach masy narodu. Nie mogły to być rządy mechanicznej większości, lecz mieć za sobą przynajmniej poważną, czynną politycznie i społecznie mniejszość. Wspomniany ks. Prądzyński uważał /1935 r./ za dopuszczalne i zgodne z moralnością chrześcijańską zróżnicowanie praw i obowiązków obywateli w

<sup>861</sup> A. Klisiewicz, *Ustroje ustabilizowane naszych czasów*, NP., t. XXIII/1932.

<sup>862</sup> A. Romer, *Autorytet i wolność*, PK, nr 20/1937; Idem, *Nacjonalizm międzynarodowy*, ibidem, nr 5/1938. W innej publikacji pisał: „*Z katolickiego punktu widzenia ani demokracja, ani faszyzm nie są ustrojami idealnymi, czym mogącymi pretendować na monopol doskonałości. /.../ Z katolickiego punktu widzenia momentem decydującym jest interes Kościoła, interes wiernych. Jako doktryny tak faszyzm, jak demokracja zawierają szereg tez niezgodnych z nauką Kościoła, oczywiście w integralnym ich stosowaniu. Ani ludowładztwo, ani totalizm państwowy nie odpowiadają ściśle wymaganiom indywidualizmu chrześcijańskiemu i chrześcijańskiemu pojęciu państwa. Bywają demokracje, bywają i ustroje faszystowskie, w których interes katolicyzmu i wiary w Boga jest całkowicie zabezpieczony.*” /O spokojną ocenę, „Kultura”, nr 17/1937/.

<sup>863</sup> J. Prądzyński, *Narodziny Wodza*, KP, nr 593/1935.

zależności od skali oddania duszy i ciała najwyższemu w porządku przyrodzonym narodowi i jego państwu. Widziano konieczność nadrzędnej władzy w postaci prezydenta posiadającego rozległe uprawnienia i sprawującego zwierzchnictwo nad innymi organami władzy, co zrównoważyłoby władzę wykonawczą i ustawodawczą.

Rybarski optował /1936 r./ za ustrojem oscylującym między skrajną demokracją z dominacją władzy ustawodawczej, a skrajną dyktaturą z hipertrofią władzy wykonawczej. Wyrażało to okres przejściowy między dwoma wielkimi fazami dziejowymi – odchodziła era liberalizmu i indywidualizmu, a nadchodził okres przewagi interesów zbiorowych nad jednostkowymi oraz spirytualizmu nad materializmem. Mogło się zdarzyć, iż przez ten okres przejściowy przeprowadzi naród dyktatura jako forma tymczasowa, stwarzając podstawy nowego ładu, ale to rzadkość. Prędzej dyktatura, np. sanacyjna rządziła przekupstwem, siłą i przemocą wbrew narodowi. W jeszcze większym zakresie dotyczyło to państw totalitarnych, które podporządkowywały sobie całe życie narodu, modelując je w sposób dowolny, zgodny z interesami wodza czy rządzącej elity.<sup>864</sup>

Znaczna większość „starych” narodowców, ale też i „młodych” niezmiennie wyznawała pogląd o małej użyteczności dyktatury dla narodu polskiego, gdyż to system niestabilny, przejściowy oraz obarczony zbyt wieloma wadami.<sup>865</sup> Dlatego Rybarski przeciwstawiał się /1936 r./ lansowanym przez niektóre kręgi obozu narodowego /i nie tylko/ koncepcjom państwa policyjnego czy absolutyzmu ustrojowego, które opatrywano szyldem państwa narodowego. W takim państwie panowała wszechwładza aparatu rządzącego, który podporządkowywał sobie cały naród. Tym samym były to rządy dla narodu, ale wbrew jego woli i bez niego. Państwa absolutne traktowały naród jako bezwolną masę, której narzuca się odgórnie styl życia. W tym państwie

<sup>864</sup> Zdaniem S. Głębińskiego tej syntezy szukać należało „w państwie opartym na tej silnej, wielkiej więzi moralnej, politycznej i społecznej, jaką tworzy naród i która jest najskuteczniejszym środkiem do tego, żeby zapobiec konfliktom politycznym i społecznym wśród narodu, który w imię przyszłości i potęgi narodu, w imię wielkich ideałów, gotów jest zrezygnować z pewnych korzyści, jakie poszczególnym warstwom ich pozycja polityczna czy społeczna daje.” Spraw. sten. z posiedzenia Senatu – 16 I 1935 r.; R. Rybarski, O wewnętrzną wolność narodu, KP, nr 369/1935; Idem, Nie dla Polski obce wzorce, ibidem, nr 11/1936; Idem, Siła i słabość ustroju, MN, nr 1/1936; J. Prądzyński, Narodziny Wodza, KP, nr 593/1935; B. Wasiutyński, Linia przyszłego podziału, ibidem, nr 171/1936; Jedyna droga, ibidem, nr 512/1936; Dyktatorzy bez busoli, WDN, nr 122/1937.

<sup>865</sup> E. Maj, Narodowa Demokracja, w: Więcej niż niepodległość..., s. 147-148.

dominowała władza wykonawcza, a instytucje wybieralne miały charakter fasadowy. Przecież trwałość państwa narodowego winna zależeć od charakteru, woli i moralności narodu, wytwarzając swą siłę przez organiczną jedność od dołu przez rodzinę, zrzeszenia, samorząd itd. Stąd siłę tego państwa stanowiło raczej świadome podporządkowanie się człowieka narodowi, gdyż wtedy staje się twórczy i czynny, współpracuje aktywnie z innymi członkami narodu. Jednym słowem antyliberalizm nie może prowadzić do jego zaprzeczenia w postaci państwa policyjnego, niszczącego samodzielność jednostek i instytucji społecznych, podporządkowującego sobie także rodzinę i Kościół, bo to prowadziło do podobnej jak w liberalizmie atomizacji społeczeństwa. Dla trwałości ustroju społecznego najważniejsza była rola i pozycja rodziny, a nadmierne, ale też nikłe prawa jednostki zawsze prowadziły do jej upadku.<sup>866</sup>

Warto też wspomnieć o koncepcji nacjokratyzmu jako modelu urzędnictwa państwa narodowego, który proponował /1936 r./ związany dawniej z obozem narodowym Feliks Młynarski, w drugiej połowie lat 30-tych sympatyk Frontu Morges.<sup>867</sup>

W Polsce, twierdził w 1938 r. Stanisław Kozicki, aby naród stał się w pełni nowoczesny konieczna stawała się rewolucja narodowa, zdolna tylko do przeprowadzenia przez państwo narodowe. Jego podstawą winien być silny rząd oraz społeczeństwo wychowane w duchu wojskowym, choć przy zrozumieniu zachowania zgodnej z polskimi

<sup>866</sup> R. Rybarski, O państwie policyjnym, MN, nr 20/1933; Idem, Siła i prawo..., s. 123-136. Poglądy Rybarskiego oddawały nastroje całej grupy starszych zwolenników mimo wszystko metod liberalnych w obozie narodowym: K. Kawalec, Narodowa Demokracja wobec..., s. 135.

<sup>867</sup> Jego zdaniem naród jako zrzeszenie dobrowolne był tworem wyższego rzędu niż państwo jako organizacja przymusowa. Naród mógł ować państwem jako organem wykonawczym. Odrzucał uniwersalizm w pojmowaniu państwa, zwłaszcza totalitarnego, bowiem jednostkę trudno zredukować do części całości społecznej, gdyż stała ponad nią. Tylko w nacjokratyzmie człowiek nawiązywał bezpośredni stosunek z narodem i państwem. Skoro w jego koncepcji podstawą władzy była nadrzędność narodu nad państwem, to kontrola władzy państwowej przez przedstawicielstwo narodu stawała się oczywista. To postulat niezależny od konkretnej formy ustrojowej, ale realizowany faktycznie nie fasadowo. Fundamentem nacjokratyzmu powinna stać się homokracja, czyli przewaga człowieka, szanowanie twórczości jednostki. Tylko wtedy naród jako dobrowolne zrzeszenie chroni jednostkę przed wszechwładzą państwa. System ustrojowy wymagał dlatego wciągnięcia całego narodu w życie polityczno-państwowe oraz odrzucenia podziałów na uprzywilejowaną elitę i całą resztę, bo faktycznie odsuwało to większość narodu od wpływu na państwo: Człowiek w dziejach..., s. 160-183.

tradycjami i zwyczajami narodu szerszej wolności politycznej.<sup>868</sup> Pytanie tylko, jak pogodzić zmilitaryzowanie społeczeństwa z zachowaniem pewnej wolności osobistej. Zresztą nastroje rewolucyjne w latach 30-tych objęły szereg innych nurtów myśli politycznej, nie wyłączając niektórych konserwatystów, rojących o „konserwatywnej rewolucji”, wiodącej do restytucji „prawdziwego ładu” i wartości chrześcijańskich.<sup>869</sup>

Charakterystyczne, że podobne hasła artykułowało wielu młodych nacjonalistów /np. J. Drobnik/, dla których rewolucja narodowa była jedynym skutecznym sposobem zmiany władzy w Polsce, ale wymagało to formowania ducha żołnierskiego i rewolucyjnego, a nie działaczy i polityków.<sup>870</sup> Dla Karola Stojanowskiego /1937 r./ ta rewolucja musiała się wprawdzie dokonać na gruncie moralnym, w przepojeniu całego narodu ideą narodową, na wzór chrześcijaństwa. Nie walczyło ono przecież orężem, a zwyciężyło.<sup>871</sup> Ten drugi pogląd, od biedy, można jeszcze wiązać z chrześcijaństwem, ten pierwszy zaś dopuszczający użycie siły i przemocy jako narzędzia zdobycia władzy ocenić wypada jako kalkę programu bolszewickiego.

Wreszcie pojawiali się narodowcy, co przestrzegali przed tą rewolucją. R. Piestrzyński mówił o potrzebie postawy czynnej, walki pozytywnej, zerwania z biernością, ale zadaniem nacjonalizmu nie było robienie rewolucji w sensie politycznym, lecz jej tępienie. Zaś Z. Stahl obawiał się, że ewentualna rewolucja narodowa, dokonana przez młodych nacjonalistów byłaby nieszczęściem dla Polski ze względu na ich nienawiść i negację obecnego państwa polskiego oraz zapatrzenie w obce, totalitarne wzorce.<sup>872</sup>

„Młodzi” od początku lat 30-tych odrzucali płytki i doktrynerski demokratyzm XIX w., umowę społeczną, liberalizm, panowanie

<sup>868</sup> S. Kozicki, O państwie narodowym, MN, nr 3/1938; K. Kawalec, Narodowa Demokracja wobec..., s. 133-134. Charakterystyczne, że za rewolucją narodową opowiadał się także mentor „młodych” R. Dmowski, uważając jej zwycięstwo w Europie za nieuchronne, ale przestrzegając przed ślepym naśladowaniem reżimów faszystowskich: R. Wapiński, Historia polskiej myśli..., s. 213-214.

<sup>869</sup> K. Kawalec, Wizje ustroju państwa..., s. 165; W. Mich, Polscy konserwatyści, w: Więcej niż niepodległość..., s. 35.

<sup>870</sup> J. Drobnik, W ogniu przemian..., s. 102-104; K. Hrabyk, Nowe drogi w polityce narodowej, Lwów-Warszawa 1934, s. 30-33; K. Kawalec, Spadkobiercy niepokornych..., s. 234-235.

<sup>871</sup> K. Stojanowski, Chłop a państwo narodowe..., s. 24-26.

<sup>872</sup> R. Piestrzyński, O co chodzi?, Poznań 1934, s. 36-37; Z. Stahl, Idea i walka..., s. 84-90.

rozumu, bo dzisiaj rosło znaczenie sił duchowych i irracjonalnych. Kwestionowali tym samym podstawowe przekonanie demokracji, że wszyscy byli wolni i równi. W praktyce wolność człowieka stawała się nader ograniczona, gdyż kierował się on w swym postępowaniu zasadami, nakazami, które miały zewnętrzny charakter – tzn. przyjął je, choć nie pochodziły od niego, np. moralność chrześcijańska. Dlatego jednostka nie może być źródłem praw państwowych, suwerenem, a równość ludzi w życiu publicznym to absurd.

Ustrój narodowy powinien uwzględniać wolę narodu, jego ducha, kulturę i świadomość, co oznaczało w Polsce konieczność oparcia go o podstawy wiary katolickiej i cywilizacji rzymskiej. Równocześnie pożądane byłoby zrośnięcie się państwa i narodu, bowiem wtedy wyciska on swe piętno na państwie, a państwo wychowuje i jednoczy naród, eliminuje też wpływ nań żywiołów obcych. Jednak naród winien się podporządkować celom polityki narodowej, a rządzić powinna narodowa elita, czyli osoby, które stają się ogniskiem woli zbiorowej i potrafią się wnieść ponad dążenia i interesy poszczególnych grup.<sup>873</sup>

Ta prawdziwa elita narodowa nie mogła się uformować w demokracji, która nie gwarantuje stałej hierarchii ani pozycji w społeczeństwie, podporządkowując rządzących zmiennym nastrojom mas oraz wpływom demagogii. Także dyktatura, np. sanacyjna nie sprzyjała formowaniu tej elity, gdyż tłumiała wszelką samodzielność polityczną, preferowała grono posłusznych wykonawców, zwalniając ich z drugiej strony od wszelkiej odpowiedzialności. Elita tworzyła się na podstawie idei, a nie przynależności społecznej czy politycznej. Dlatego „młodych” bardziej raziła nie tyle sama instytucja dyktatury sanacyjnej, ile jej bezideowość. Przesilenie demokracji tworzyło podatny grunt dla wyłonienia wybitnych jednostek. Młodzi narodowcy uważali siebie za załączek elity narodowej, gdyż dysponowali odpowiednimi wartościami duchowymi /kierowali się zasadami katolicyzmu/, przymiotami charakteru oraz bezwzględny oddaniem sprawom narodu. Oni powinni wytyczać drogi rozwoju państwu narodowemu, prezentować jego dziejową wolę i moc oraz szerzyć tożsamość i świadomość narodową wśród mas.<sup>874</sup>

<sup>873</sup> Z. Stahl, Odebrać ludności – oddać Narodowi, KP, nr 208/1929; Idem, Rozważania wstępne o zasadach ustroju narodowego, „Awangarda”, nr 1-2/1930; Idem, Wielka Polska, ibidem, nr 5-6/1930; Idem, O podmiocie władzy państwowej, MN, nr 48/1931; J. Rembieliński, Jeszcze o „Państwie narodowym”, MN, nr 18/1930.

<sup>874</sup> R. Piestrzyński, O zorganizowanie elity narodowej, „Awangarda”, nr 2/1928; Idem, Państwo narodowe albo komunizm, KP, nr 333/1933; K. L. Koniński, Kilka uwag o zagadnieniu elity, MN, nr 11/1928; S. Pieńkowski, Oligarchia narodowa, ibidem, nr

Wizję elity narodowej wspierał protektor i mentor młodych nacjonalistów R. Dmowski, dla którego wszelkie formy rządów opierały się o rządy elit. Tym ważniejsze stawało się wyłonienie elity narodowej, lepiej i głębiej rozumiejącej dążenia mas niż elita demokratyczna. Przestrzegał on, iż powinna ona mieć nie tylko większe prawa, ale i obowiązki od reszty narodu, a marna elita może się stać przekleństwem dla narodu i państwa. Zatem kluczowy stawał się jej odpowiedni dobór, wychowanie oraz zabezpieczenie przed demoralizacją.<sup>875</sup>

W poszukiwaniu koncepcji ustrojowej państwa narodowego „młodzi” odwoływali się do trzeciej drogi między dyktaturą, absolutyzmem, a demokracją. Odrzucali tak demokrację, jak totalitaryzm, optowali za autorytaryzmem, ale z widocznymi ograniczeniami władzy państwowej przez odpowiednie uprawnienia samorządów i korporacji.<sup>876</sup> Dyktatura bowiem kończyła się niemoralną wszechwładzą kliki i biurokracji, zabijając energię i aktywność narodu, prowadzi do nadużywania przymusu wobec obywateli. Anarchii liberalno-demokratycznej, prowadzącej do atomizacji narodu, uwolnienia człowieka spod wszelkiego przymusu wewnętrznego i zewnętrznego, do swobody jego infiltrowania przez żywioły antykatolickie i niepolskie, ruch narodowy przeciwstawiał pojęcie hierarchii, porządku i dyscypliny narodowej.

Ryszard Piestrzyński sądził, że wielu „starych” narodowców marzyło o powrocie do jałowych form demoliberalizmu, a zatem ich hasła antyliberalne i antydemokratyczne rysowały się jako taktyka i obłuda. Jedno i drugie powinno być zastąpione przez hierarchiczne państwo-organizm, którego jedność narodu budowana jest od dołu /przez rodziny, zrzeszenia, samorząd/, nie od góry. Jednak silne państwo musiało być ograniczone choćby przez przypomnienie chrześcijańskiej zasady wyzwolenia człowieka spod arbitralnej i despotycznej władzy państwa, dlatego społeczeństwo nie powinno prowadzić od zniewolenia jednostki ani jednostka nie mogła stać ponad społeczeństwem. Stąd pożądana harmonia wzajemnych praw i obowiązków, korelacja koniecznego czasem przymusu zewnętrznego oraz ograniczonej wolności jednostki. Z drugiej strony pojawiały się stwierdzenia, że podporządkowanie się

---

25/1931; S. Wyrzykowski, Jak pojmujemy silną władzę, *ibidem*, nr 5/1932; K. Kawalec, *Narodowa Demokracja wobec...*, s. 135-137.

<sup>875</sup> R. Dmowski, *Pisma*, t. VIII..., s. 394-396.

<sup>876</sup> B. Grott, *Nacjonalizm chrześcijański...*, s. 70-71.

człowieka ogółowi wyklucza sprzeczność jego dążeń z dobrem narodu.<sup>877</sup>

Jędrzej Giertych chwalił /1938 r./ silne rządy, bo to zwiększało skuteczność i niezależność władzy, ale z drugiej strony zły rząd mógł zrobić więcej szkód. Ustrój narodowy powinien wyciągać wnioski z ujemnych stron rządów demokratycznych oraz totalnych, ale nie może być ani jednym ani drugim. Stąd silny rząd trzeba kontrolować przez najlepszą część narodu oraz opinię publiczną. Ustrój narodowy wypadało budować etapami, poczynając od wspomnianego silnego rządu, który wcieliłby w życie zamierzenia obozu narodowego. Ustrój narodowy w formie organicznej opierałby się o rodziny, samorząd terytorialny, korporacje społeczne itd. Natomiast stanowczo odrzucał dyktaturę, gdyż każda władza oparta tylko o władzę jednostki stawała się mało trwała, przejściowa i niebezpieczna, groziła zwyrodnieniem w rządy kliki, nie liczącej się z prawem i moralnością. Wreszcie owocowała uciskiem, biernością i martwością narodu.<sup>878</sup>

Z kolei prostanacyjni secesjoniści z obozu narodowego podkreślali w drugiej połowie lat 30-tych konieczność syntezy myśli narodowej i państwowej, personifikowanych przez zaciekle się zwalczające nurty narodowe i piłsudczykowskie. Skoro państwo tkwiło w duszy każdego członka narodu, to każdy program państwowy musiał być zarazem narodowym. W Polsce ten pierwiastek narodowy miał wyraźnie katolicki wymiar duchowy, głosił prymat ducha nad materią. Tym samym państwo narodowe oparte zostałyby na podstawach idealistycznych i spirytualistycznych, czyli katolickich. Kolidowała z tym wypowiedź J. Drobnika, że w nacjonalizmie ostatecznym celem stawało się dobro narodu i państwa, a nie Bóg, czy zbawienie duszy. Zatem do tego celu ostatecznego należało przymierzyć wszystkie inne.

Nacjonalizm nie był związany z żadnym ustrojem czy formą rządu, lecz dobierał takie, które najbardziej odpowiadały narodowi. Dla nich nacjonalizm polski mieścił się całkowicie w programie państwowym. Państwo narodowe pozostające pod zwierzchnictwem duszy narodu miało charakter wybitnie demokratyczny, choć w innym niż potoczne słowa znaczeniu. W nim bowiem rządzący mogli się

---

<sup>877</sup> R. Piestrzyński, Nasze stanowisko, „Awangarda”, nr 5/1932; Idem, Reakcja ustrojowa kierunku narodowego, MN, nr 18/1933; Idem, Państwo narodowe albo komunizm, KP, nr 333/1933; Idem, O co chodzi?..., s. 8-11; J. Korolec, Odpowiedź Leonowi Kruczkowskiemu, PM, nr 6/1936.

<sup>878</sup> J. Giertych, O wyjście z kryzysu..., s. 220-231..



odwoływać do tkwiącego w duszy każdego człowieka poczucia narodowego i z tego czerpać swój mandat do rządzenia, ale nie poprzez fałszywe demokratyczne wybory, przyznające każdemu równy głos, bez zasady selekcji. W nowej demokracji narodowej hasła indywidualizmu nie były pojmowane niwelacyjnie, lecz jako możliwość zajęcia przez każdego miejsca odpowiedniego do jego własnych walorów. Jednostka ze swymi przymiotami musiała oddać się na służbę narodowi i zespolić z nim moralnie.

W zasadzie byli zwolennikami harmonijnego godzenia interesów jednostki i państwa, gdyż rozpasany indywidualizm prowadził do anarchii, zaś zupełne skrępowanie jednostki do bierności i zabicia aktywności jednostki. Dopuszczali jednak /np. Klaudiusz Hrabyk/ przekreślenie w życiu narodu zewnętrznych praw jednostki, a nawet władza narodu mogła ingerować w życie wewnętrzne jednostki, jeśli zagrażało ono istnieniu całego organizmu. Tylko życie moralno-duchowe jednostki może pozostać niezależne, jednakże pod warunkiem związku z narodem, aby bogactwo indywidualnego życia wypełniło różnorodnością życie narodu. Ludzie woleli raczej słuchać, podporządkować się dyscyplinie, niż mówić i radzić. Takie państwo nie mogło być konserwatywne, lecz radykalne społecznie, w interesie całego narodu. Państwo winno być rządzone także przez nową elitę, która kooptowałaby do siebie najbardziej wartościowe jednostki, jak to czynił od wieków Kościół katolicki. Oczywiście stawała się jednak stosowna kontrola nad tą elitą sprawowana przez zorganizowany hierarchicznie naród. Narzędziem po temu stawała się reprezentacja interesów narodu, lecz odmienna od demokratycznego, partyjnego parlamentaryzmu. Nadrzędnym winien być silny rząd, silna władza wykonawcza.<sup>879</sup>

Dążenia do syntezy ideologii narodowej z państwową ujawniły się również w ostatnich latach niepodległości także z drugiej strony, czyli w obrębie obozu sanacyjnego, np. w deklaracji Obozu Zjednoczenia Narodowego /1937 r./, choć wg Andrzeja Wierzbickiego, raczej przy braku rezygnacji z prymatu interesu państwowego. Godzi się jednak

---

<sup>879</sup> K. Hrabyk, *Nowe drogi...*, s. 39, 48-60, 85-86; J. Drobnik, *Przed startem*, Poznań 1937, s. 100-101; Z. Wojciechowski, *Nacjokratyzm czyli rządy sejmikowe*, Poznań 1936, s. 12-14, 21; Idem, *Myśli o polityce...*, s. 50, 55-56; Idem, *Pełnia racji ideowej...*, s. 21-26, 32-37, 40, 56-57, 70-71; A. Wierzbicki, *Naród-państwo...*, s. 41-42.

wspomnieć, iż z kolei Jacek Majchrowski eksponuje pierwszoplanową rolę narodu w myśli Obozu.<sup>880</sup>

Narodowi radykałowie wyróżniali się bezwzględną krytyką demokracji. Ich zdaniem opierała się ona na fałszywym przekonaniu, że ludzie byli wolni, a społeczeństwo powstało wskutek umowy społecznej. Dlatego rządy nie powinny być oparte o jakąś wolę ludu. Demokracja została do tego zdominowana przez antykatolicką masonerię i tajne związki.<sup>881</sup>

Trudno się dziwić uwielbieniu dla państwa autorytarnego deklarowanemu przez Tadeusza Gluzińskiego /1935 r./, gdzie rząd otoczony przez małą grupę doradców miał bezwzględny autorytet i rządził bez pytania o wolę ludu. Jednak warunkiem trwałości tych ustrojów była władza oparta o tytuł moralny, skrepowana wyższym celem, wobec którego wszyscy wykazują posłuszeństwo, kreując w tym zakresie równość rządzonych i rządzących. Najbliżej tego ideału było średniowiecze, oparte o nadrzędność chrześcijaństwa. Także w Polsce tym ideałem może być tylko katolicyzm. Państwo w nawiązaniu do średniowiecza stanie się świeckim ramieniem narodu, w którym wszyscy służą narodowi na zasadach hierarchii. Władza nad narodem wynikała z wyższości moralnej oraz hierarchii, jasnych dla każdego człowieka. Polski ustrój narodowy opierać się raczej winien na specyfice narodu, a nie na importowanych wzorcach.<sup>882</sup>

Dlatego J. Mosdorf odrzucał /1938 r./ monteskiuszowski podział władzy, bo miał on zabezpieczać wolność jednostki, lecz w Polsce ważniejsza była siła państwa. Raczej należałoby mówić zatem o podziale funkcji władzy, a nie ich rozróżnieniu. Przecież sam Monteskiusz wskazywał na zależność praw od ich ducha, determinowanego wieloma okolicznościami. Tym samym jego model ustrojowy nie stanowił dogmatu. Kierować państwem narodowym powinna monopolistyczna Organizacja Polityczna Narodu /OPN/, zjednoczona z państwem, czego symbolem jawiło się połączenie funkcji głowy państwa i szefa organizacji. W pewnym sensie jego uprawnienia byłyby monarchiczne, ale nie wodzowskie, z pewnością większe niż prezydenta w Konstytucji Kwietniowej. Pomagałby mu rząd z

---

<sup>880</sup> A. Wierzbicki, *Naród-państwo...*, s. 45; J. Majchrowski, *Silni-zwarci-gotowi. Myśl polityczna Obozu Zjednoczenia Narodowego*, Warszawa 1985, s. 39-45.

<sup>881</sup> T. Gluziński, *Odrodzenie idealizmu...*, s. 31-43; W. Wasiutyński, *Naród rządzący...*, s. 9-10.

<sup>882</sup> T. Gluziński, *Odrodzenia idealizmu...*, s. 46-83.

hetmanem na czele, a poszczególne resorty nawiązywałyby do staropolskich nazw. Przedstawicielstwo narodowe nawiązywałoby do elitarnej pozycji senatu w I RP, jednak jego uprawnienia nie były wielkie. Tym samym władza państwowa byłaby ogromna, a uprawnienia jednostki nikłe, lecz to warunek dokonania przebudowy państwa. Później wzrosnie swoboda obywateli, a zmaleje etatyzm. Wszelako Mosdorf dostrzegał niebezpieczeństwa koncentracji nadmiernej władzy w ręku państwa i rozkładu narodu.<sup>883</sup>

Narodowi radykałowie, mimo ekstremistycznych planów budowy państwa totalnego, przynajmniej werbalnie opowiadali się za samorządnością narodu, ale zróżnicowaną terytorialnie i prawnie. Ten ostatni element miał być wg Wojciecha Wasiutyńskiego /1935 r./ oparty o średniowieczną zasadę przywileju nadawanego przez państwo, który zawsze można cofnąć i zmodyfikować. Dopuszczali, aby sejm mógł zostać, jak w I RP, organem samorządu, a senat organem rządowym. Zdaniem J. Mosdorfa /1938 r./ zróżnicowanie samorządu musiało również uwzględniać dojrzałość społeczeństwa na różnych obszarach, aby pomagać się doskonalić członkom narodu w tym względzie. Jednak ustrój samorządu powinien być oparty o wybory, a nie o hierarchię i nominację jak OPN.<sup>884</sup>

„Młodzi” narodowcy związani z SN ostro krytykowali Konstytucję Kwietniową, gdyż odrzucała ona zasadę państwa narodowego, a w całym jej tekście ani razu nie padało słowo „naród”. Dobro narodu zastępowała pojęciem dobra powszechnego. Co gorsza, ustawa stała na gruncie równych praw wszystkich obywateli, czyli o losie państwa w równej mierze decydowali Polak i Żyd. To rażący anachronizm w dobie państw narodowych, to korzystanie z niepolskich wzorców. Konstytucja kreowała silną władzę, ale jej zasady stały w sprzeczności z ideą narodu i państwa narodu. Przecież prezydent nie ponosił żadnej odpowiedzialności przed narodem. W dodatku władzy nie zapewniano niezbędnego autorytetu, czyli siły moralnej, lecz jedynie prawną. Jednak winna ona wyrastać z katolickiego ducha narodu, z tradycyjnej moralności, a ta ustawa jawnie lekceważyła. Ta olbrzymia władza

<sup>883</sup> J. Mosdorf, *Wczoraj i jutro...*, cz. 2, s. 203-219. Także B. Grott akcentuje dystans grupy ONR-ABC wobec wielu koncepcji katolickiego państwa totalnego lansowanych przez „falangistów”: B. Grott, *Katolicyzm w doktrynach...*, s. 42-46.

<sup>884</sup> W. Wasiutyński, *Naród rządzący...*, s. 32-37; J. Mosdorf, *Wczoraj i jutro...*, cz. 2, s. 224-225. Praktycznie przeciwnikiem samorządu jako sprzecznego z zasadą hierarchii społecznej ludzi był lider „Falangi” B. Piasecki: B. Grott, *Katolicyzm w doktrynach...*, s. 36.

prezydenta i jego kliki, rządzącej przy pomocy biurokracji, w istocie służyła podporządkowaniu sobie narodu. Do tego faktycznie prowadziła do fasadowości samorządności, gnębionej przez biurokrację, co mocno ograniczało związek obywateli z państwem. Stąd np. związany ze „starymi” Bohdan Winiarski wątpił /1935 r./ w trwałość gwarancji konstytucyjnych praw i wolności obywatelskich ze strony obozu, który nieraz już je łamał.<sup>885</sup>

J. Giertych uważał /1938 r./ Konstytucję Kwietniową za jeszcze gorszą od poprzedniej, bo tamta przynajmniej odpowiadała klimatowi owego czasu. Tymczasem nowa konstytucja nie bardzo wyciągała wnioski ze słabości poprzedniej, była raczej „*bezduśnym tworem, przypominającym konstytucje południowo-amerykańskie. Konstytucja 1935 roku musi być jak najprędzej – już nie zreformowana - ale w całości uchylona.*”<sup>886</sup>

Prosanacyjni secesjoniści z obozu narodowego uważali, iż Konstytucja Kwietniowa realizuje wiele postulatów SN. Zrywa zasadniczo ze strukturą państwa liberalnego – z zasadą równości, sejmokracją, wprowadza hierarchię i silny rząd, obala trójpodział władzy, promuje zwierzchnictwo prezydenta nad państwem. Ten ostatni element przypominał pozycję monarchy.

W istocie zatem kreuje wizję Polski jako państwa narodowego, dlatego sprzeciw SN trudno wytłumaczyć inaczej jak względami taktyki i negacji wobec sanacji uprawianej od lat. Przecież państwa nie można odrywać od narodu, bo przeciwstawienie tych dwu pojęć wprowadzało zamieszanie w umysłach, co szczególnie widać wśród młodych nacjonalistów. Właśnie sposób myślenia eksponowany w ustawie zasadniczej próbuje zlikwidować rozłam między narodem a państwem, widoczny w starej myśli nacjonalistycznej. Między zasadą narodową a państwową nie powinno być przeciwieństw, gdyż państwo tkwi w duszy każdego członka narodu.

Odrzucali zarzuty, iż konstytucja za mało odwołuje się do Boga w porównaniu z marcową, gdyż przecież chodziło o treść, a nie o statystykę. Co więcej proklamowany przez ustawę zasadniczą autorytaryzm stanowił dowód zwycięstwa hierarchii wartości narodowych, idealistycznych przed społeczną niwelacją materializmu i

---

<sup>885</sup> Samorząd w teorii i praktyce, KP, nr 75/1933; Nie naprzód – ale wstecz, ibidem, nr 35/1935; Konstytucja B. B., ibidem, nr 141/1935; Spraw. sten. z posiedzenia Sejmu – 23/24 III 1935 r. /B. Winiarski/.

<sup>886</sup> J. Giertych, O wyjście z kryzysu..., s. 229.

demokracji. Demokracja sprzyjająca indywidualnej wolności prowadziła często do szerzenia antykatolickiego terroru. Zatem ten idealizm spowoduje także odrodzenie religijności, rozwój prawdziwej wolności duchowej, ale pod warunkiem akceptacji autorytarnego systemu politycznego. Próżno jednak marzyć, aby religia usunęła całe zło tego świata.<sup>887</sup>

Myśl chadecka odrzucała jednoznacznie program sanacyjnej reformy ustrojowej, gdyż zawsze deklarowała swój demokratyzm: „*rządy jednostki, jednego stanu, jednej klasy, kasty lub zakonspirowanej grupy są niezgodne z istotą państwa demokratycznego, wszelkiego rodzaju dyktatura jest jej zaprzeczeniem i stanowi poważne niebezpieczeństwo dla narodu i państwa.*”<sup>888</sup> Podobnie ostro krytykowała antydemokratyczne konstrukcje państwa narodowego z szeregów endecji oraz jej odprysków.

Z drugiej jednak strony chrześcijańska demokracja wykluczała prosty powrót do stanu sprzed maja 1926 r., gdyż jego ułomności doprowadziły do zamachu stanu. Widziała dzieje ludzkości jako obracające się między indywidualizmem /liberalizmem i demokracją parlamentarną/ a kolektywizmem w formie dyktatury. Kryzys tej pierwszej formy przechylił wahadło w drugą skrajność, ale dyktatorskie formy rządów nie mogły trwać długo. Przyczyną ich rozkwitu były błędy demokracji, głównie słabość władzy wykonawczej i zmienność rządów. Ale lekarstwo stawało się gorsze od schorzenia, bo rządy dyktatorskie stosowały terror psychiczny i fizyczny, łamały wolność człowieka itd. Do tego nie miały żadnej trwałej ideologii ani podstawy rządzenia, poza trwaniem u władzy dyktatora i jego kliki. Niezwykle rzadko zdarzało się, że dyktatura mogła uratować demokrację. Niewątpliwie systemy dyktatorskie epatowały większą sprawnością, ale nie musiały się liczyć ani z opinią publiczną, ani z parlamentem, ani z partiami politycznymi. Stąd sprawność na ogół nie szła w parze z jakością, czego przykładem rządy sanacyjne. Dyktatury na ogół podkopywały morale narodu, niszczyły swobodę i zaangażowanie obywateli, atomizowały społeczeństwo.

---

<sup>887</sup> J. Drobnik, *W ogniu przemian...*, s. 28-31, 104-113; K. Hrabyk, M. Piszczkowski, Z. Stahl, *Nowa konstytucja polska. Szkice polityczne*, Lwów-Warszawa 1935, s. 6-11, 13-18, 24-26, 38-39; Z. Wojciechowski, *Myśli o polityce...*, s. 160; Idem, *Pełnia racji ideowej...*, s. 92; *Spraw. sten. z posiedzenia Sejmu – 23/24 III 1935 r. /R. Piestrzyński/*.

<sup>888</sup> *Statut i Program...*, s. 20-21.

Zdaniem chadecji, żeby uniknąć patologii jednej i drugiej formy rządu, konieczna stawała się zdrowa demokracja, która szukała troski o dobro wspólne obywateli. Prawidłowy ustrój odrzucałby zatem i dyktaturę, i skrajną demokrację, a zapewniałby równowagę sił społecznych oraz lepszą demokrację: silną i rozumną wolność, prawo i odpowiedzialność oraz wezwanie wszystkich obywateli do pracy dla dobra powszechnego.<sup>889</sup>

To samo dotyczyło wizji państwa narodowego lansowanego przez ugrupowania związane z obozem narodowym, którą chrześcijańscy demokraci posądzali o sprzeczność z katolicyzmem, rozdział życia publicznego od moralności chrześcijańskiej, omnipotencję państwa, której Kościół miał być parawanem i żandarmem. Wolność narodu w tym państwie do warunek aktywnego stosunku do życia jednostek, warunek ich zdrowia moralnego. Tymczasem ND proponowała mechaniczne narzucenie tego ustroju w formie dyktatury, gdyż naród posiadał rzekomo jakąś mądrość zbiorową. Ustrój narodowy w endeckim wydaniu niewiele miał wspólnego z tradycją i dążeniami narodu, dlatego musiał mu być narzucony z góry siłą. Dla chadecji państwo narodowe winno uwzględniać prymat interesów narodu polskiego, ale przy uznaniu nadrzędności etyki chrześcijańskiej i praw innych narodów. Stąd lepiej mówić o państwie chrześcijańskim niż narodowym.<sup>890</sup> Ponawiano też zarzuty, że endecka koncepcja państwa narodowego miała wiele wspólnego z faszyzmem, a idea wszechwładzy państwa kojarzyła „młodych” nacjonalistów ze zniechęconą przez nich sanacją.<sup>891</sup>

W. Korfanty deklarował /1937 r./, iż jego ugrupowanie myślało jedynie o ulepszeniu konkretnych elementów ustroju demokratycznego, a nie marzyło o jego zniesieniu: *„Jesteśmy demokratami i zwolennikami rządów parlamentarnych. Dla nas demokracja jest ciągłym doskonaleniem człowieka i realizowaniem ładu chrześcijańskiego w*

<sup>889</sup> W. Z., Kryzys demokracji parlamentarnej, GN, nr 252/1932; Nowe drogi konstytucyjne B. B., Pol., nr 3222/1933; System rządów parlamentarno-demokratycznych w Polsce, ibidem, nr 3259/1933; Dyktatury, ibidem, nr 3285/1933; W. Korfanty, Bezpłodność dyktatury, ibidem, nr 2431/1931; Idem, Każda dyktatura nieszczęściem narodu, ibidem, nr 2432/1931; Idem, Ideologia konstytucyjna BBWR, ibidem, nr 3302/1933.

<sup>890</sup> Program i Statut..., s. 29-30; W. Korfanty, Wojna z młodzieżą, Pol., nr 3011/1933; Idem, Zdrowie moralne narodu, ibidem, nr 3118/1933; Idem, Tworzenie i organizacja woli narodu, ibidem, nr 4465/1937.

<sup>891</sup> A. D., Analogie i różnice, ibidem, nr 146/1932.

*życiu państwowym. Nasza demokracja to nie tylko prawo oddawania kartki wyborczej i prawo udziału w rządach i ponoszenia odpowiedzialności za losy państwa, lecz także organizacja życia gospodarczego i kulturalnego na zasadach chrześcijańskich. /.../ Nasza demokracja to odbudowanie prawdziwego autorytetu władzy bez naruszania świętych praw osobowości ludzkiej i wolności obywatelskich. Wszelkie dyktatury są przejawem choroby życia państwowego, demokracja to jego stan normalny, to jego zdrowie.”* Tylko w demokracji możliwa stawała się realizacja katolickiego personalizmu, bo wolny człowiek miał świadomą wolność wyboru między dobrem a złem, prawo do decydowania tak o swoim losie, jak ogółu. Wreszcie wyłącznie ustrój demokratyczny gwarantował możliwie najszersze respektowanie przyrodzonej godności i wolności człowieka, nawet jeśli państwo nie było chrześcijańskie.<sup>892</sup>

Warto zwrócić uwagę na rzadko występującą w polskiej myśli katolickiej okresu międzywojennego korelację demokracji z personalizmem, z nieustannym doskonaleniem się człowieka, z wcielaniem w życie zasad chrześcijańskich, z budowaniem Królestwa Bożego na ziemi. Tedy dla Korfantego demokracja była koniecznością, gdyż wynikała z ducha chrześcijańskiego, a dla jej trwałości niezbędna stawała się wychowawcza działalność Kościoła nad umoralnieniem jednostki, rodziny i społeczeństwa, aby każdy kierował się sumieniem chrześcijańskim.

Aliści naprawiona demokracja musiała się odciąć od liberalizmu, który wiódł do demoralizacji, rozkładu i anarchii ze względu na bierność państwa. Zadaniem państwa nie powinno być balansowanie między sprzecznymi interesami, między religią a bezbożnictwem, między socjalizmem i kapitalizmem, lecz wzięcie na siebie aktywnej roli organizatora życia. Wymagało to stworzenia państwu autorytetu w granicach dyktowanych prawem naturalnym i etyką chrześcijańską. Podstawą prawdziwej władzy była moralność chrześcijańska, a nie siła i przemoc. Fundamentem demokracji wtedy dopiero stawały się wolność, równość i władza, bez choćby jednego elementu trudno mówić o demokracji.<sup>893</sup> Wielokrotnie chadecja podkreślała, że tylko w zdrowej

<sup>892</sup> W. Korfanty, Czy Pan Bóg jest na prawicy czy na lewicy?, *ibidem*, nr 4192/1936; *Idem*, Stronnictwo Pracy, Pol., nr 4665/1937; List Wojciecha Korfantego, *ibidem*, nr 4666/1937; Tezy programowe Stronnictwa Pracy, *ibidem*, nr 4677/1937.

<sup>893</sup> W. Z. /Władysław Zabawski/, Kryzys demokracji parlamentarnej, GN, nr 252/1932; Nowe projekty konstytucyjne BB, Pol., nr 3222/1933; System rządów parlamentarno-

demokracji można wychować obywateli do odpowiedzialności za państwo, bo to państwo szanuje ich wolność i godność, stabilizuje stosunki społeczne i polityczne.

Korfanty artykułował wyraźnie wobec sanacji /1933 r./, że *„każdy gwałtowny przewrót, obojętnie, czy idzie z góry, czy z dołu, jest pod względem moralnym zbrodnią. /.../ Władza w ten sposób zdobyta, pozostanie zawsze bezprawiem, a pod względem moralnym zbrodnią przeciw społeczeństwu i przeciw chrześcijańskiemu pojęciu państwa.”* Dla sanacji nadto państwo i jego interes były najwyższym dobrem, celem samym w sobie, źródłem moralności i dóbr materialnych. To w istocie bałwochwalstwo, zwycięstwo siły nad prawem. Stała za tym pogarda dla człowieka oraz przekonanie, iż ludzie jako z natury źli, muszą się podporządkować wodzowi czy rządzącej elicie, która lepiej zna potrzeby i dążenia ogółu.<sup>894</sup>

Tymczasem na świecie najważniejszy był porządek moralny oparty na prawie Bożym i naturalnym, a państwo stanowiło jego część, służącą dla dobra powszechnego. To dobro miało charakter stały i niezmienny, wynikający z norm chrześcijańskiej moralności, niezależny od interesów rządzącej grupy. Państwo nie mogło łamać praw moralnych, wkraczać w uprawnienia Kościoła, w wolność i godność człowieka, rodziny i organizacji społecznych, gdyż inaczej dążyło do ujarzmienia osoby ludzkiej, podważając swój moralny mandat do rządzenia. Natomiast każda władza pozbawiona autorytetu wynikającego z uznania przezeń prymatu etyki chrześcijańskiej nie może być ani trwała ani stabilna, lecz z reguły opiera się o przemoc wobec rządzonych. Kościół co prawda pozostawiał wybór ustrojów politycznych ludziom, lecz nie mogły się one sprzeciwiać zasadom katolicyzmu, prowadzić do buntów, rewolucji oraz rozruchów, krzywdzić osoby ludzkie oraz grupy społeczne.<sup>895</sup>

Chadecja ostrzegła prosanacyjnych katolików /1930 r./, iż *„nic tak w przeszłości nie szkodziło katolicyzmowi, jak popieranie przez katolików rządów złych, niesprawiedliwych, zdeprawowanych i zgniłych. /.../ nie trzeba wiązać się z trupem, a trupem jest każdy system, każdy rząd, każda partia, deprawująca ludność i utrzymująca się złymi środkami.*

---

gabinetowych w Polsce, ibidem, nr 3259/1933; Dyktatury, ibidem, nr 3285/1933; A. Będkowski, Czym jest demokracja, „Zwrot”, nr 5/1937.

<sup>894</sup> W. Korfanty, Pułkownikowska filozofia państwa, Pol., nr 2988/1933; Idem, Walka o prawo, ibidem, nr 3341/1934.

<sup>895</sup> W. Korfanty, Państwo totalne a państwo chrześcijańskie, ibidem, nr 3693/1935; A. Będkowski, Czym jest demokracja, „Zwrot”, nr 5/1937.



*Katolicy szanują każdą władzę i są lojalnymi obywatelami, ale odcinać się zawsze i wszędzie powinni od tego, co jest złem.*”<sup>896</sup>

To wszystko rzutowało na obraz reformy państwa. ChD uznawała w zasadzie Konstytucję Marcową za pozytywne osiągnięcie państwa polskiego, mimo jej słabości i ułomności, które zresztą krytykowano i nadużywano w sposób demagogiczny. Chrześcijańscy demokraci odrzucali proponowaną np. przez konserwatystów hybrydę pogodzenia rządów dyktatorskich ze sztafazerem demokratycznym, albowiem między systemem rządzenia a stosowanymi przezeń metodami istniał ścisły związek – jak można wyobrazić sobie dyktaturę stosującą metody demokratyczne, czy odwrotnie.<sup>897</sup>

Wg chadecji w latach 30-tych konkurowały dwie wizje państwa: jedna chrześcijańska, oparta na porządku moralnym i praworządności, gwarantująca przyrodzone prawa człowieka; druga to wizja państwa molocha i bożka, który chce zagarnąć człowieka ciałem i duszą, nie uznając jego godności i praw. W tym drugim nurcie mieściły się sanacyjne tezy, że interes państwa stoi ponad dążeniami jednostki i staje się celem samym w sobie. Co prawda obóz sanacyjny nie szedł w tych tezach tak daleko, jak systemy totalitarne, ale jego antydemokratyzm i antyparlamentaryzm, mimo prób opakowania go w demokratyczny sztafazer, były widoczne. Celem zmiany ustroju stawało się zapewnienie monopolu władzy dla obozu rządzącego, najlepiej na zawsze.<sup>898</sup>

Bezwzględnie Konstytucję Kwietniową krytykował W. Korfanty /1935 r./, który oceniał, że mimo prób nawiązywania do chrześcijaństwa, np. słynny artykuł o odpowiedzialności przed Bogiem prezydenta, nie miała z nim wiele wspólnego. Wspomniany zapis był dziwny, gdyż równocześnie prezydent nie ponosił żadnej ziemskiej odpowiedzialności. W takiej konwencji „*odpowiedzialność wobec historii jest tylko frazesem bez treści, a odpowiedzialność wobec Boga jest bez znaczenia, jeżeli piastun władzy w Boga nie wierzy.*”<sup>899</sup>

Cała konstytucja /poza nielegalnością jej uchwalenia/ została nasycona wg Wacława Bitnera /1934 r./ cezarystyczną wiarą w przemoc państwową, a zwierzchnia władza prezydenta nie tylko odbierała narodowi wpływ na państwo, lecz kolidowała z kardynalnymi nakazami

<sup>896</sup> J. Matyasik, Między Nr 1 a Nr 7, GN, nr 304/1930.

<sup>897</sup> Dzisiejszy dzień Polski, Pol., nr 3226/1933.

<sup>898</sup> W. Korfanty, Nowy Rok, Pol., nr 2956/1933; Idem, Pułkownikowska filozofia państwa, ibidem, nr 2988/1933; Interes państwa a dobro powszechnie, ibidem, nr 3008/1933; Znowu konstytucja, ibidem, nr 3232/1933.

<sup>899</sup> W. Korfanty, Prawo czy racja stanu?, „Przyszłość”, nr 6/1935.

chrześcijaństwa. Nawet św. Tomasz przekonywał, że władza monarchów miała swoje źródło we władzy zwierzchniej ludu, a nadanie władzy i odsunięcie od niej było prawem naturalnym narodu, ustanowionym z woli samego Boga. Do tego Akwinata zalecał znalezienie sposobów, aby uchronić państwo przed władzą tyrańską. Tymczasem Konstytucja Kwietniowa na to nie zważała. Prezydent w istocie stawał się nowoczesnym cezarem, z władzą bez żadnej kontroli narodu. Jego zwierzchność nad państwem znosiła podział władzy, a zatem też stawała się sprzeczna z chrześcijaństwem. Premiowało to rządy siły i samowoli, nie prawa. Rządząca oligarchia miała tworzyć prawnie nową elitę sformalizowaną w Senat. Chadecja obawiała się, że to preludium do stworzenia państwa totalnego.<sup>900</sup>

Dla J. Makarewicza /1934 r./ tzw. dekalog konstytucyjny zawierał pouczenia etyczne wobec obywateli, stanowiąc curiosum w historii konstytucjonalizmu. Odsunięcie narodu od wpływu na państwo mogło spowodować niebezpieczne następstwa w postaci zniechęcenia tego pierwszego, lekceważenia spraw kraju, co było wygodne dla sanacyjnego reżimu, ale bez miłości obywateli państwo musiało zginąć.<sup>901</sup>

Równocześnie prezentowano pozytywny program remontu ustroju demokratycznego, zgodnego z tą pierwszą linią państwa chrześcijańskiego. W jej ramach bezwzględnie obowiązywałyby suwerenność narodu, który wykonywał ją za pośrednictwem organów władzy. Należało stworzyć silną władzę wykonawczą, a prezydent winien być arbitrem w sporach i konfliktach między organami władzy. Byłby on wybierany przez Zgromadzenia Narodowe, a tym samym odpowiedzialny przed wybrańcami narodu. Parlament – sejm i senat byłby zrównane w uprawnieniach, ale inaczej wybierane. Ten pierwszy w wyborach powszechnych, ale przy zmienionej ordynacji wyborczej /4-przymiotnikowej, bez bezpośredniości/ bo chadecja postulowała hołubione przez wiele kół katolickich rodzinne prawo wyborcze, do tego zmniejszona winna być liczba posłów oraz mniejsze okręgi wyborcze, aby lepiej obywatele mogli swoich wybrańców kontrolować. Ten drugi winien stać się organem samorządów /terytorialnego, gospodarczego i kulturalnego/, związanym z koncepcją ustroju korporacyjnego lansowanego przez chadecję. To wymagało kreacji Naczelnej Izby

---

<sup>900</sup> W. Bitner, Chrystus czy Cezar?..., s. 2-15; Spraw. sten. z posiedzenia Sejmu 23/24 III 1935 r. /J. Szuścik/.

<sup>901</sup> Por. J. Makarewicz, Kodyfikacja konstytucji, Lwów 1934.

Gospodarczej dla zorganizowania narodu w samorząd gospodarczy oraz Izby Kultury Narodowej dla samorządu kulturalnego. Rząd musiał podlegać kontroli parlamentu, zresztą obu izb. Prawa obywateli winny stać w sprawiedliwej relacji do spełnianych przez nich obowiązków. Zasadą działania wszelkich władz powinien być legalizm, a poszanowanie prawa to powszechny obowiązek obywateli i organów państwa. Dla kontroli jakości prawa celowe stawało się powołanie Trybunału Konstytucyjnego.

Podział władz stawał się koniecznością, bo sprawiedliwość, prawo moralne, prawo naturalne, wolność i godność człowieka nic nie znaczyły w państwie bez tego podziału. Tylko on chronił przed rządami klik, elit czy koterii, przed szaleństwami cezaryzmu. Jego konstrukcja winna zapewnić równowagę i kontrolę organów władzy, gdyż konfliktów między nimi nie dało się wyeliminować, boć przecież kierowali nimi ułomni ludzie.<sup>902</sup>

Wiele wątków sygnalizowanych przez chadeków podejmowało w latach 30-tych środowisko NPR, zresztą coraz bliżej współpracujące z ChD. Jego zdaniem projekt BBWR faktycznie likwidował w Polsce demokrację i wprowadzał jedynowładztwo. Dowodziła tego pozycja

---

<sup>902</sup> W. Bitner, *Chrystus czy Cezar?...*, s. 2-15; *Statut i Program...*, s. 25-28. Warto też przypomnieć wizję demokracji rysowaną przez Stronnictwo Pracy w 1937 r., bo wprowadzała ona pewne zmiany do modelu ustrojowego głoszonego przez chadecję w latach 30-tych. Celem państwa jako emanacji narodu winno być zapewnienie mu wszechstronnych warunków rozwoju oraz ochrona podstawowych praw obywatelskich. Do tego zdolne było tylko państwo demokratyczne, oparte o silne rządy, ale też niezbędne zaufanie społeczeństwa. Taka demokracja oznaczała dążenie do realizacji zasad chrześcijańskich w życiu zbiorowym. Władza ustawodawcza i kontrola władzy wykonawczej powinny należeć do parlamentu, a rząd pełnić silną władzę, ale w granicach prawa. Wtedy ustrój polityczny otwierał możliwości realizacji dobra powszechnego oraz zabezpieczał przed nadużyciami władzy ze strony jednostek, grup, czy klas społecznych. Parlament składałby się z dwóch izb: Sejmu i Senatu, wybieranych w demokratycznych wyborach. Sejm wybierałoby na podstawie 5-przymiotnikowej ordynacji, a Senat w inny sposób /w części z wyborów powszechnych, w części powinni w nim zasiadać wybitne jednostki z nominacji oraz reprezentanci samorządów/, ale w ramach demokratycznych procedur. Na czele władzy wykonawczej stałby prezydent wybierany przez Zgromadzenie Narodowe /połączony Sejm i Senat/. W zakresie jego uprawnień leżałoby rozwiązanie parlamentu w sytuacjach przewidzianych prawem oraz powoływanie rządu, odpowiedzialnego politycznie przed parlamentem. Wymiar sprawiedliwości sprawowałiby niezawisli sędziowie. Na straży przestrzegania konstytucji warto postawić Trybunał Stanu. Rozległe uprawnienia musiał uzyskać swobodnie i demokratycznie wybierany samorząd terytorialny i społeczno-gospodarczy, dobra szkoła wyrobienia obywatelskiego oraz środek realizacji dobra powszechnego: Tezy programowe Stronnictwa Pracy, nr 4677/1937.

prezydenta w nowym ustroju, a utrata roli przez parlament. Głowa państwa w istocie otrzymywała uprawnienia monarchiczne, uwalniając się spod wszelkiej odpowiedzialności, poza Bogiem i historią. Pojawiła się konstytucyjna forma oligarchizacji władzy w postaci nowej elity, wszakże o niejasnych kryteriach przynależności. Tym sposobem naród został odsunięty od wpływu na państwo, zdegradowany społecznie i politycznie, gdy tylko on gwarantował Polsce niepodległość. Podział obywateli na uprzywilejowaną elitę oraz pogardzaną resztę społeczeństwa przypominał jako żywo średniowiecze. Kuriozalne było, że konstytucja nie zajmowała się praworządnością, choć sanacja już zamachem stanu dowiodła braku jej poszanowania. Jan S. Jankowski ostrzegał sanację: *„Nie na hierarchii, dyscyplinie, wyzysku, lecz na praworządności i sprawiedliwości społecznej, na wytworzeniu warunków dla wolności i indywidualnej twórczości człowieka, na miłości Ojczyzny trzeba oprzeć potęgę Państwa. Modne obecnie prądy, wielbiące dyscyplinę, hierarchię i bat jako metody rządzenia, przeminą. Ludzkość nie na darmo walczyła setki lat o wolność, o równość wobec prawa, nie na darmo przelała morze krwi. Wolny człowiek zatriumfuje także w Polsce.”*<sup>903</sup> Zatem chadecja i NPR należały do stosunkowo nielicznych środowisk politycznych wśród katolików broniących demokracji, choć nadzieje na jej powrót się nie ziściły.

### 6.7. Koncepcja totalizmu katolickiego.

Szczególną odmianą państwa narodowego miało być „*katolickie państwo totalne narodu polskiego*” lansowane przez środowisko narodowo-radykalne, związane z Bolesławem Piaseckim. Wielokrotnie podkreślało ono swój gorliwy katolicyzm i przywiązanie do Kościoła, ofiarując mu swą pomoc na drodze do uczynienia Polski państwem katolickim.<sup>904</sup> Na tym tle wyraźne tendencje do łączenia katolicyzmu z totalizmem przejawiał już program „Falangi” z lutego 1937 r., rozwijany następnie w tym kierunku w wielu wypowiedziach publicystycznych z tego kręgu.<sup>905</sup>

<sup>903</sup> Spraw. sten. z posiedzenia Sejmu – 26 I 1934 r., 23/24 III 1935 r. /J. S. Jankowski/; H. Przybylski, *Chrześcijańska Demokracja...*, s. 243-244.

<sup>904</sup> J. Macała, *Między akceptacją a odrzuceniem faszystowskich wzorców, Z dyskusji wokół totalizmu katolickiego w polskiej prasie katolickiej przed 1939 r.*, *Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi*, t. XXIII, Wrocław 2000, s. 112.

<sup>905</sup> M. Śliwa, *Narodoworadykalny model państwa totalitarnego w Polsce*, „Dzieje Najnowsze”, nr 1/1996, s. 41.

Najbardziej znanym głosem za katolickim państwem totalnym stała się wypowiedź ks. Jerzego Pawskiego /1937 r./, blisko związanego z liderem „Falangi”. Próbował on oderwać pojęcie totalizmu od praktyki politycznej państw nim się posługujących, a często wrogich wobec religii i Kościoła. Było to tym ważniejsze, gdyż ideologie i praktyki reżimów bolszewickiego i nazistowskiego potępił w swych encyklikach z 1937 r. papież Pius XI, wcześniej krytykując w 1931 r. poczynania włoskiego faszyzmu.

Ks. Pawski akceptował odrzucenie komunizmu, jednak przekonywał, że nie dotyczyło to faszyzmu, lecz pewnych jego neopogańskich tendencji w Niemczech, czy włoskiej statolatrii. Skoro Kościół akceptował w zasadzie wszystkie ustroje państwowe, ale pod warunkiem ich zgodności z zasadami etyki chrześcijańskiej dotyczyło również totalizmu. Zatem papież nie potępił totalizmu jako takiego, lecz jego konkretne formy i działania. Jeśli uznać totalizm za prąd ideowy, silny i dynamiczny, porywający naród do wielkich wysiłków i zespalający go w wielkiej misji dziejowej, deprecjonujący małe oraz przyziemne egoistyczne interesy jego członków, co wynikało z prymatu narodu jako najwyższej wartości doczesnej – byłby do przyjęcia przez Kościół. Wtedy stawał się prądem ideowym, a nie konkretnym ustrojem. Potrzebował religii, bo bez niej tracił sens istnienia. Zatem kluczowym problemem wydaje się właściwy dobór tej religii, czego dowodzi fatalny przykład neopoganizmu nazistowskiego, czy choćby instrumentalizacja katolicyzmu przez Benito Mussoliniego. Ten ostatni stworzył w istocie semitotalizm, gdyż pozbawiony w zasadzie integralnego światopoglądu religijnego.

Polska wciśnięta między potężne państwa totalitarne potrzebowała ustroju silnego i porywającego naród. Takim mógł jedynie tworzący nową kulturę i nowego człowieka totalizm państwowy, oparty na religii katolickiej. Wtedy państwo przyjmowało zasadnicze prawdy tej wiary, co wymagało poszanowania odrębności praw Kościoła oraz jego wizji autonomii jednostki i rodziny wobec państwa. Tym samym zachowano by osobowość i prawa człowieka w hierarchicznie zorganizowanym systemie społecznym. Natomiast Kościół wychowywałby obywateli w posłuszeństwie i lojalności wobec władzy. Ks. Pawski sądził, że omylna władza narodu o ustroju totalnym, gdy dochowa wierności zasadom wiary i prawa Bożego – będzie rozkazywać zawsze w imię prawdy i dlatego może żądać od ludzi najwyższych ofiar i maksymalnego poświęcenia dla dobra publicznego. Jasno zatem dążył do typowego dla integryzmu zespolenia państwa z Kościołem.

Misją młodego pokolenia stawało się dla „falangistów” i redaktora „Pro Christo” zbudowanie w Polsce totalizmu, lecz wg używanej wówczas systematyki ks. Franciszka Sawickiego byłby on rozumiany raczej jako „totum hominem sed non totaliter” /np. włoski faszyzm/, w odróżnieniu do „totum hominem et totaliter” /nazizm i komunizm/. Przez służbę narodowi wiódłby on Polaków do zbawienia, co nie powinno być trudne, gdyż byli oni narodem najgłębiej i najszczerzej katolickim. Swoją oryginalną wersję totalizmu Polska powinna propagować i rozszerzać na te narody, których podporządkowanie RNR uważał za misję dziejową naszego państwa.<sup>906</sup>

Widać tutaj silną wśród młodych nacjonalistów tęsknotę za „nowym średniowieczem” – by użyć tytułu głośnej wówczas książki Mikołaja Bierdiajewa. Przyjmowali oni bowiem, że ustroj średniowiecza był w pewnym sensie „totalizmem chrześcijańskim”, gdzie dominowała jedna ideologia, a sprzecznych z nią nie tolerowano. Więcej – za modelowy uznawano również układ hierarchii i drabiny społecznej, gloryfikowano feudalizm, by tym silniej walczyć z demokracją, kapitalizmem oraz liberalizmem. Imponowała im także autorytarna i hierarchiczna struktura Kościoła, nienaruszalność jego dogmatów, co próbowali przenieść do własnych wizji ustrojowych. To także typowe mniemanie integrystów, którzy eksponowali potęgę Kościoła jako instytucji, deprecjonując konieczność wewnętrznego i dobrowolnego poddania się moralności chrześcijańskiej. Porządek średniowieczny obrazowano jako statyczny i idealny, a to spore nieporozumienie. Warto też odnotować, że tęsknocie za średniowieczem nie oddawał się polski Kościół przypominając piórem kard. Hlonda, iż nie ma powrotu do minionych form, lecz najważniejsze jest przepojenie każdej epoki duchem Chrystusa.<sup>907</sup>

W proponowanej przez „falangistów” konstrukcji państwo byłoby świeckim ramieniem Kościoła, ku czemu tęskniło niemało katolików. Przekonywał do tego Marian Reutt /1937 r./. Dla niego totalizm, który przyjmuje za ostateczny cel Boga w ujęciu katolickim, „uznający Kościół za instytucję łączącą Narody z Bogiem i ułatwiający Narodom spełnienie ich dziejowej misji jest totalizmem katolickim. Uznaje on

<sup>906</sup> J. Macała, Między akceptacją a odrzuceniem..., s. 112-114; B. Grott, Katolicyzm w doktrynach..., s. 56-57; M. Śliwa, Narodoworadykalny model..., s. 42.

<sup>907</sup> List Pastorski J. Em. Kardynała Prymasa Polski Augusta Hlonda „O zadaniach katolicyzmu wobec walki z Bogiem”, Płock 1932, s. 9; K. Kawalec, Narodowa Demokracja wobec..., s.40-41. Tęsknotę za „nowym średniowieczem” deklarowała także cześć konserwatystów tzw. mediewalistów: W. Mich, Między integrystem a liberalizmem..., s. 98-128.

*ingerencję państwa w życie społeczne w imię prawd Chrystusowych, stając na stanowisku św. Augustyna. Wynika stąd, że totalizm nie jest zły sam przez się. Złym może być jego zastosowanie w imię fałszywej prawdy lub wykonanie drogą stosowania niewłaściwych metod rządzenia. Totalizm jest tylko wówczas zły, kiedy służy złej sprawie. /.../ Najwyższą postacią totalizmu jest totalizm katolicki łączący ideę nadrzędności państwa z ideą personalizmu.” Zapewni także Kościołowi sporo korzyści – monopol idei i nauczania, przymus państwowy dla nawracania heretyków, zgodny z wezwaniem św. Augustyna.<sup>908</sup>*

Wątek ten kontynuował Włodzimierz Sznarbachowski /1937 r./, dzieląc ustroje totalne na dobre i złe /policyjne/, zależnie od respektowania celów bezwzględnych człowieka. Dlatego totalne państwo katolickie nazywał augustiańskim „państwem Bożym”, gdzie istnieje pełna wewnętrzna harmonia między celem ostatecznym i szczęściem jednostki, między drogami do jego osiągnięcia, a miejscem jednostki w państwie. Tylko w takim modelu życie prywatne i osobiste nie zanika, a państwo stwarzało możliwości jego wszechstronnego rozwoju. Dalej powoływał się na św. Tomasza, mówiąc o umundurowaniu dusz. Przekonywał, iż „to realizacja zasady świadomego i planowego oddziaływania na ludzi żyjących w społeczeństwie, w celu wskazania im dróg, wiodących do prawdziwego szczęścia. I dlatego moralność jednostki, jej rozwój intelektualny i twórczość stają się sprawą o doniosłości publicznej, przedmiotem oddziaływania państwa /.../ przez powszechną i organiczną organizację narodu.” Ograniczenie wolności dla jednostek w takim państwie były czymś naturalnym, bo tylko wtedy cele jednostki harmonizowały z dążeniami narodu. Zatem koncepcja totalizmu katolickiego w pełni zgadzała się z nauką Kościoła, więcej – to opatrnościowa synteza rozwoju ostatnich stuleci.<sup>909</sup>

W swoich wspomnieniach Sznarbachowski podkreślał skrzywienia współczesnych mu totalizmów dlatego, że nie były katolickie. Zatem

---

<sup>908</sup> M. Reutt, Zalety ustroju totalnego, „Pro Christo”, nr 10/1937; W. Kornatowski, Społeczna myśl św. Augustyna, Warszawa 1965, s. 240, 242, 245. Jeden z liderów ONR Wojciech Wasiutyński wspominał, iż na tle głęboko wierzących i praktykujących katolików w tym ugrupowaniu, Reutt takim nie był. Fascynował go Lenin oraz totalistyczno-kolektywistyczny program socjalistyczny. Od komunizmu dzielił go tylko skrajny nacjonalizm: W. Wasiutyński, Prawą stroną labiryntu. Fragmenty wspomnień, Gdańsk 1996, s. 103.

<sup>909</sup> W. Sznarbachowski, Naczelne problemy współczesnego świata, „Pro Christo”, nr 11-12/1937.

należało stworzyć totalizm oparty na nauce katolickiej oraz wzorujący się na totalnej organizacji Kościoła. Tutaj następowała symbioza myśli nacjonalistycznej z katolicką, poprzez oparcie całego programu narodowo-radykalnego na tzw. prawdach bezwzględnych. Człowiek przez pracę dla narodu zmierzał do Boga w szeregach monopolistycznej OPN i pod kierownictwem wodza. Skoro celem człowieka był Bóg, a państwo formą jego obecności w konkretnym życiu, to powinien go słuchać, gdyż ono /a personalnie wódz/ dokonuje interpretacji drogi do zbawienia. Stąd wszystko, co wyszło spod supremacji rodziny winno znaleźć się we władzy państwa, skupiającego wszystkie ośrodki władzy doczesnej. Tylko człowiek, który oddaje się w niewolę Bogu, staje się naprawdę wolnym.<sup>910</sup>

Założenia państwa totalnego zyskały poparcie ze strony Tadeusza Dworaka z SN, który widział w nim korporacyjną organizację społeczeństwa. Potężny rząd, ożywiony wielkimi ideami, kierowałby życie narodu ku wielkim celom, regulując planowo wszystkie sfery jego aktywności. Przytomnie jednak zauważał, iż w Polsce totalizm nie cieszył się sympatią, ze względu na gwałt, terror, nadużywanie przymusu i przemocy, co widać na przykładach sąsiadów.<sup>911</sup>

B. Piasecki precyzyjnie rysował /1935 r./ pożądaną wizję ustrojową, której oparciem miał być naród pojmowany jako jednostka i organizm. Ustrój społeczny i polityczny musiał być hierarchiczny, gdyż to gwarantowało realizację wspomnianych już prawd bezwzględnych. Można je było wypełniać tylko drogą wykonywania tego, co zostało

<sup>910</sup> W. Sznarbachowski, 300 lat wspomnień..., s. 124-126; B. Grott, Nacjonalizm chrześcijański..., s. 140. Zdaniem B. Grotta państwo totalizmu katolickiego miało realizować 5 zasad: 1/ konieczność rzeczywistego skupienia w państwie władzy nad wszystkim, co w porządku doczesnym miało wartość dla życia narodu; 2/ przez upowszechnienie władzy i organizację polityczną narodu miało gwarantować wszystkim obywatelom dostęp do życia publicznego; 3/ obowiązywać tam miała zasada hierarchii, bo przecież ludzie różnią się od siebie; 4/ treścią państwa miała być zasada „państwa Bożego”, zaspokajającego dążenia natury człowieka wraz z rodziną i Kościołem; 5/ winna być zrealizowana zasada wychowania człowieka przez „organizację wychowawczą narodu”, co byłoby warunkiem udziału jednostki w życiu publicznym. W opinii B. Grotta, gdyby powyższe zasady zrealizowano, to efekt pewnie przypominałby włoski faszyzm. /Katolicyzm w doktrynach..., s. 59, 61/.

<sup>911</sup> T. Dworak, Totalne państwo narodowe, „Pro Christo”, nr 10/1937. Jednak nawet ten admirator totalizmu katolickiego przestrzegał, że takie państwo mogło prowadzić do pełnej biurokratyzacji i zmechanizowania życia, jeśli nadużywałoby przymusu. Stąd tak ważne byłoby przywiązanie uczuciowe, świadomość obowiązku narodowego, kreowana w wielkim stopniu przez katolicyzm: R. Wapiński, Problem państwa w koncepcjach..., w: Polska myśl polityczna XIX i XX wieku, t. 7..., s. 99, 101.



objawione przez Boga, Pismo św. i Kościół. Natomiast politykę interpretował wódz jako swego rodzaju pomazaniec Boży, czy wg M. Reutta – Syn Boży. Państwem rządziłaby monopolistyczna i hierarchiczna OPN, wszystkie stanowiska w niej pochodziłyby z nominacji, nie z wyboru. Najwyższym ciałem zbiorowym byłby senat, nominowany przez prezydenta, a później przez kooptację z najwyższego szczebla OPN. Jedynym wyłomem w systemie nominacji byłby wybór prezydenta przez senat. Prezydent powoływałby rząd, przed nim odpowiedzialny. Wszyscy urzędnicy musieliby należeć do odpowiedniego szczebla OPN. Co prawda Kościół miał mieć niezależność w wykonywaniu funkcji duszpasterskich, ale księża prowadzący działalność polityczno-organizacyjną musieli być członkami OPN. Tym sposobem władza nie pochodziła od ludu, ale odwrotnie – lud należało uczyć prawdy przez objęcie go odgórną władzą. Im wyższe miejsce w hierarchii, im wyższe osobiste kwalifikacje i świadomość, tym szybciej człowiek dochodził do zrozumienia prawd bezwzględnych i dlatego mógł się posuwać wyżej po szczeblach hierarchii.<sup>912</sup> M. Reutt starał się wykazać, iż totalizm katolicki zyskał poparcie kard. Hlonda, ale to była przesada.<sup>913</sup>

Analizując wypowiedzi „falangistów”, odnosi się wrażenie, że to nie państwo miało być świeckim ramieniem Kościoła, lecz odwrotnie, a propagowane państwo totalne szykowało się do zastąpienia Kościoła w interpretacji zasad wiary i duszpasterstwie.

Ten program tworzenia państwa totalnego o katolickim szyldzie wywołał szerokie echa w środowiskach odwołujących się do katolicyzmu. Zyskał zwolenników choćby w kręgu lwowskiej „Gazety Kościelnej”, już wcześniej wykazującej inklinację ku młodej części obozu narodowego. Propagowała ona „*katolickie państwo narodu polskiego*”, gdzie celem państwa było prowadzenie narodu do lepszego bytu w dziedzinie duchowej i materialnej. Dopiero podług tego hasła należało oceniać ideologie np. demokracja, liberalizm, totalizm, wodzostwo. Jeśli służyły one powyższemu celowi wówczas winny być zastosowane, jeśli nie - odrzucone.<sup>914</sup>

<sup>912</sup> B. Piasecki, *Duch czasów nowych...*, s. 44-45, 48-51, 58-59; W. Sznarbachowski, *300 lat wspomnień...*, s. 126-127; K. Kawalec, *Narodowa Demokracja wobec...*, s. 138-139.

<sup>913</sup> Powoływał się na wypowiedź Prymasa Polski na Międzynarodowym Kongresie Chrystusa Króla z 1937 r.: WDL, nr 10/1937.

<sup>914</sup> Pojęcie państwa, GK, nr 3/1938.

Analizując /1938 r./ trzy modele ustrojowe: liberalno-demokratyczny, policyjny /tylko z pozoru totalny, bo operujący abstrakcyjną rację i ubóstwieniem państwa – to totalizm formalny/, totalizm właściwy /wewnętrzny, wciągający naród w realizację wielkiej idei/, wg lwowskiego periodyku tylko ten ostatni mógł być zgodny z katolicyzmem. Wzorem dla państwa totalnego powinna się stać autorytarna i hierarchiczna struktura Kościoła, ale wcielić ją w życie narodu mogli tylko ludzie wielcy, ogarnięci wspaniałą ideologią. Pozytywnie kreślono portret totalisty jako człowieka mającego bezkompromisową wizję organizacji życia narodu. Pismo odrzucało zarzuty przeciwników totalizmu o umundurowanie dusz, przymus i zaciekłość w walce. Umundurowanie dusz to realizacja zasady św. Tomasza, że skoro prawo miało na celu dobro powszechne, to prawodawca miał obowiązek nakazać pewne działania dla jego realizacji. Na ziemi zresztą trudno istnieć społeczności bez przymusu, a decyduje tutaj sankcja moralna własnego sumienia. Przymus popierał już wcześniej św. Augustyn, gdyż wielkich idei nie da się osiągnąć bez zacieklej walki. A idea musiała być wielka i spójna, żeby narody nasycić dynamizmem, jak np. w III Rzeszy czy faszystowskiej Italii. Dla Polski zaś ta monoideowość to nacjonalizm przesycony katolicyzmem. W Polsce należało wprowadzić ją w życie bezkompromisowo, aby każda dziedzina wspierała się na zasadach katolickich, by rządili jedynie katolicy i narodowcy.

Do tego naród winien być przygotowany i wychowany, a wtedy rządy staną się silne, bo oparte głównie na zaufaniu i posłuchu, a nie na przymusie. Monoideowość narodu /jeden etos i jedna prawda realizowana w bezkompromisowy sposób/, nie mogła dotyczyć powstania jednej monopolistycznej organizacji politycznej, choć różnice partyjne mogły się ogniskować wokół spraw taktyki, nie idei. To różnica w porównaniu z „Falangą”.

Wreszcie w publicystyce lwowskiego pisma padały trafne spostrzeżenia, że w Polsce totalizm nie miał wielu zwolenników wśród katolików, gdyż widzą oni nieczne praktyki systemów totalitarnych. Wszystko zależało jednak od tego, kto i jak będzie go realizował. Zwolennicy totalizmu katolickiego w Polsce uważali się za tak wyrobionych religijnie, by potęgi tego państwa nie użyć przeciw religii i Kościołowi, a admiratorzy demokracji takiej pewności nie mieli, stąd ich obawa przed katolickim totalizmem. Periodyk uważał, że w polskim państwie katolickim Kościół uzyska stosowną do swojej misji wolność i swobodę, ale winien mieć na uwadze w tej działalności głównie sprawy

narodu, bo funkcjonuje w określonym czasie i miejscu. W efekcie „totalizm nie jest znów tak bardzo czarną ideą, jaką nam odmalowano.”<sup>915</sup>

Wspomniane wyżej pojęcie monoideowości wprowadził /1938 r./ do dyskusji nad totalizmem o Innocenty Maria Bocheński. Przekonywał on, że totalizm, który poddaje wszystkiemu państwu, regulującemu wszystkie dziedziny życia z religią włącznie, wkracza do życia osobistego i rodzinnego, nie może być zaakceptowany przez Kościół. Natomiast totalizm tzw. umiarkowany czy ograniczony był do przyjęcia przez katolicyzm, bo wedle niego państwo miało prawo w porozumieniu z Kościołem i nie gwałcąc jego praw, praw osoby ludzkiej i rodziny, regulować wszystkie dziedziny życia społecznego.

Tedy chodziło o ustrój, gdzie „państwo nie jest biernym widzem walki światopoglądów, ale samo światopogląd katolicki wyznaje i stara się, wszystkimi zgodnymi z etyką środkami, ten światopogląd popierać.” Dlatego może stosować przymus w sprawach wiary, broniąc jedynej prawdziwej chrześcijańskiej kultury przed bolszewizmem, ateizmem, laicyzmem itd. Stąd jego niechęć wobec proponowanych przez personalistów „środków ubogich”, gdyż nie można zrezygnować z „środków bogatych”, czy nawet „bojowych”, jeśli zagrożona jest religia. Państwo nie mogło być ani demokratyczne ani liberalne, musiało być natomiast katolickie. Innymi słowy ten totalizm realizowałby integrystyczną wizję katolicyzmu. Jednak o. Bocheński uznawał totalizm katolicki za sprzeczność samą w sobie, stąd lepiej stosować termin „monoideowość”, oddający dobrze dyktaturę jednej idei, a nie państwa. Nie mówiąc już o tym, że należało się wystrzegać negatywnych skojarzeń z praktyką istniejących systemów totalnych.<sup>916</sup>

Sam o. Bocheński wydawał się wtedy zwolennikiem nacjonalizmu chrześcijańskiego, opartego o tomizm, ale różniącego się np. od poglądów J. Maritaina, akcentującego pluralizm ideowy i społeczny, zwolennika „środków ubogich”, a nie przymusu w sprawach wiary.

Zresztą już wcześniej w obozie narodowym pojawiały się głosy, np. Stanisława Piaseckiego w 1936 r., wzywające do przekreślenia

<sup>915</sup> Totalizm katolicki, GK, nr 4/1938; Polityka a religia, ibidem, nr 33/1938; Monoideowość, ibidem, nr 37/1938; Autorytet i hierarchia, ibidem, nr 38/1938; Monoideowość i monopatyjność, ibidem, nr 40/1938; Kościół a Państwo, ibidem, nr 45/1938; Walka o słowa, ibidem, nr 45/1938, F. Błotnicki, Idee XX wieku, ibidem, nr 32/1939.

<sup>916</sup> I. M. Bocheński, List do redaktora „Prosto z Mostu”, PM, nr 8/1938; U. Schrade, Międzywojenna polska..., s. 141-142.

liberalizmu i absolutyzmu przez głoszenie ideokracji. Musiała ona w Polsce uciekać się do przemocy, żeby zwalczyć wrogów, np. komunistów oraz dokonać przeobrażenia Polski w państwo narodowe. Wymagało to postawy heroicznej /wyrzeczenia się części wolności osobistej dla wyższego dobra/, którą formował faszyzm, ale dojście do niej z kolei determinowane było przebudową psychiczną narodu. Jednak w Polsce dominowały raczej postawy hedonistyczne, zatem konstrukcja ideokracji wymagała wprawdzie wychowania nowego członka narodu.<sup>917</sup>

Pojęcie „monoideowości” proponowane przez o. Bocheńskiego okazało się chwytiliwe, bo zostało przyjęte nie tylko przez narodowych radykałów, czy młodych narodowców, ale nawet przez przeciwników totalizmu katolickiego w kręgach kościelnych. Niemniej dla „Falangi” takie rozwiązanie nie było pożądane, gdyż znacznie bardziej interesowała ją potężna władza państwa niż realizacja idei katolickiej.<sup>918</sup>

Wydaje się, że hasła totalizmu katolickiego nie pociągały sporej części obozu narodowego. Zbyt kojarzyły się z faszystowskimi wzorcami, a przecież każdy ruch narodowy był inny, bo jego podmiotem był specyficzny naród. Towarzyszyła temu postępująca w tym środowisku odraza wobec totalitaryzmu, niszczącego człowieka i naród.<sup>919</sup> Dostrzegano silny radykalizm haseł RNR, program budowy nowego ustroju politycznego i gospodarczego, więcej mający wspólnego z bolszewizmem niż z nacjonalizmem. W efekcie „Falanga” stanowiła przykład socjalistycznego radykalizmu, który od marksizmu dzieliła tylko kwestia żydowska. Propagowany totalizm na wzór faszystowski, monopartia - OPN, system wodzowski, były sprzeczne z katolicyzmem.<sup>920</sup>

Wielokrotnie totalitaryzm bezwzględnie krytykował R. Rybarski, nazywając podobne państwo monopolistycznym, które w węższym rozumieniu oznaczało monopol władzy zamkniętej grupy rządzącej, a w szerszym przejęcie przez nią kontroli nad życiem gospodarczym. W tym państwie wszystko zostało upaństwowione, a człowiek nie miał żadnej wolności.

W totalitaryzmach nacjonalistycznych powstawało pytanie, czy przymus dobrze służył wielkości narodu, bo jego zwolennicy podnosili

<sup>917</sup> S. Piasecki, Co nas dzieli, PM, nr 37/1936; Idem, Postawa heroiczna czy hedonistyczna, ibidem, nr 5/1939.

<sup>918</sup> Np. S. Szczutowski, Monoideizm katolicki, SM, nr 2/1939; B. Grott, Nacjonalizm chrześcijański..., s. 140, 146.

<sup>919</sup> K. Kawalec, Narodowa Demokracja wobec..., s. 49.

<sup>920</sup> Eta, Warto się zastanowić..., MN, nr 20/1937.

pełne zjednoczenie z państwem, wydobyć z narodu pełni siły i energii. Bardziej jednak prawdopodobne stawały się liczne cechy negatywne. Przemoc nie mogła rozwiązać problemów narodu i państwa, łamała zasady moralne, prowadziła do zautomatyzowania i bierności narodu. W efekcie następowało pranie mózgow i niszczenie osobowości człowieka, co odbywało się pod hasłem kreacji nowej jednostki, wyzwolonej z tradycyjnej moralności chrześcijańskiej, z rodziny, a w pełni oddanej państwu. Monopol jednej partii pozornie wiodł do uniformizacji, ale jedynie zewnętrznej, bo trudno sobie wyobrazić, żeby wszyscy myśleli tak samo. Tym sposobem lansowane w totalizmie hasła jedności narodu to fikcja, a rywalizację partii politycznych zastępowała walka grup i koterii w ramach monopartii. Każda władza demoralizuje, szczególnie bez żadnej kontroli. Wódz eliminuje wszystkich, którzy mu zagrażają, otaczając się posłusznymi miernotami. Przeciwników reżimu niszczy się terrorem.

Także Kościół katolicki jest zagrożony, gdyż państwa monopolistyczne przy pozorach współpracy chcą go poddać swej władzy. Stąd Kościół potępiał pogańską statolatrię oraz monopol państwa w sferze życia duchowego i wychowania. Każda pseudoreligia państwowa jest sprzeczna z chrześcijaństwem, a Kościół dla swego rozwoju potrzebuje nie tylko wolności kultu, lecz również swobód religijnych dla wiernych. Jedno i drugie było iluzoryczne w państwach monopolistycznych.<sup>921</sup>

Dla Jana Zamorskiego /1937 r./ totalizm nie był niczym nowym w historii, bo nawiązywał do absolutyzmu i despotyzmu, które przywiodły już niejedno państwo do zguby. Jednak narodowi radykałowie i inni zwolennicy tego systemu rządów nie wyciągali żadnych wniosków z historii, a marzyły się im rządy bez żadnej kontroli i wieczne. To raczej przyznanie się do bezradności i bezsilności, do braku pomysłu na Polskę. „Falangiści” potrafili tylko krytykować własny naród, bez żadnego pozytywnego programu. Stąd ich wołanie, że wszystkie problemy rozwiąże wódz i elita, mający jakiś cudowny program, trzeba im oddać władzę i o nic się nie martwić. Apelowanie jedynie o podporządkowanie się i dyscyplinę, nazbyt przypominało wschodnie służalstwo. Do tego zwolennicy totalizmu nadużywają katolickich haseł, żeby osłabić zarzuty swych przeciwników. Więcej – uważają siebie za

---

<sup>921</sup> R. Rybarski, Nie dla Polski obce wzory, *ibidem*, nr 11/1936; Idem, Siła i prawo..., s. 95-122.

wzór katolika, a to przecież fałszerstwo i oszustwo, gdyż np. nienawiść uważają za zgodną z etyką katolicką.<sup>922</sup>

Także związany ze „starymi” Wacław Komarnicki przekonywał /1937 r./, że totalizmu nacjonalistycznego nie należy sprowadzać do reakcji na komunizm, bowiem jego celem winna być pełnia rozwoju własnego narodu. Tymczasem jak to zrobić przy posługiwaniu się przemocą, nienawiścią i terrorem, co musiało mieć negatywny wpływ wychowawczy na naród. Polski ruch narodowy miał własną bogatą przeszłość i tradycje, nie musiał się wzorować na innych. Szanował godność osoby ludzkiej, zgodnie z zasadami katolickimi, dlatego potępiał gwałt i przemoc. W Polsce nie da się zbudować totalizmu, gdyż naród go nie chce, a dobry ustrój państwowy musiał się opierać o zasady etyki katolickiej.<sup>923</sup> Marian Kiniorski rozprawiał się /1936 r./ z tak hołubioną przez „falangistów” monopartyjnością, albowiem przymusowa jedność nie przynosi trwałości ani faktycznego monolitu narodu. Lepsza w Polsce byłaby jedność duchowa narodu, wtedy z niej wyłaniać się mogły czyny i formy polityczne.<sup>924</sup>

S. Grabski, wówczas już poza obozem narodowym, twierdził /1938 r./, że państwo totalne, to wykwit pogaństwa, gdyż nie uznający nad władzę żadnej kontroli. Stworzył go przecież bezbożny bolszewizm. W Polsce ta idea fascynowała wielu młodych ludzi, ale poza zdobyciem władzy nie wiedzieli, co dalej robić. Chcieli tylko chwycić naród „za pysk”, rządzić nakazami i zakazami, a utrzymanie się przy władzy stawało się celem samym w sobie. To nieszczęście dla narodu, w dodatku opatrywane chrześcijańskim szyldem. Tymczasem państwo chrześcijańskie zbuduje się tylko od dołu, gdyż winno opierać się na sumieniach i etyce jednostek.<sup>925</sup>

Wreszcie w innych wypowiedziach podnoszono, że specyfika polskiej mentalności, jednolitość wyznaniowa narodu, słabość tendencji odśrodkowych, powierzchowność haseł klasowych, nikłe wpływy

---

<sup>922</sup> J. Zamorski, Doświadczenia i wzory, MN, nr 52/1937; Idem, Bezradność szukająca wyreki, ibidem, nr 53/1937; Idem, Życie twórcze czy szablon, ibidem, nr 54/1937. Zob. też uwagi związanego dawniej z obozem narodowym F. Młynarskiego, Człowiek w dziejach..., s. 18-19, 137, 163-170; Idem, Totalizm czy demokracja w Polsce, Warszawa 1938, s. 33, 41, 48; S. Rudnicki, Obóz Narodowo-Radykalny..., s. 320.

<sup>923</sup> W. Komarnicki, Totalizm w Polsce, MN, nr 49/1937.

<sup>924</sup> M. K., Monopartia ducha, KP, nr 430/1936.

<sup>925</sup> S. Grabski, Ku lepszej Polsce..., s. 36-39, 174-178.

komunistyczne w zasadzie obalały te przyczyny, dla których totalizm powstał w Italii i w Niemczech.<sup>926</sup>

Podobnie sądził związany z „młodymi” SN J. Giertych /1938 r./, który uważał poglądy RNR na społeczeństwo oraz świat za typowo mechaniczne i materialistyczne, a zatem obce nacjonalizmowi polskiemu oraz katolicyzmowi. Piasecki i jego grupa pozostawali pod wielkim urokiem bolszewizmu, choć to skrzętnie skrywali. Stąd najważniejsza dla nich była władza, nie odrodzenie moralne czy przebudowa narodu. Dlatego lansowali cynizm, prymitywizm intelektualny, wiodący do doktrynerstwa i utopii, bo cel miał uświęcać środki. Państwo narodowe powinno mieć władzę silną, ograniczoną nie tylko etycznymi wskazaniem katolicyzmu, ale też w wymiarze instytucjonalnym.<sup>927</sup> Także Adam Doboszyński przypominał, że całe społeczeństwo może być oparte na jednej prawdzie – katolickiej, ale zbytne ograniczenie dróg szukania prawdy przez przymus państwowy, może prowadzić na przekór do odchodzenia od tej prawdy.<sup>928</sup>

Również prosanacyjni secesjoniści z obozu narodowego piórem Z. Stahla przekonywali /1938 r./, iż zwolennicy totalizmu w Polsce upajają się mrzonkami, a nie dostrzegają gwarancji stabilności silnego państwa zapisanych w Konstytucji Kwietniowej. Totalizm w Polsce był wyjątkowo niebezpieczny, bo fałszował myślenie polityczne i ubierał je w szatę obcą narodowi polskiemu. Potęgowało to zamieszanie, gdyż totaliści pragnęli do Polski przenieść zagraniczne wzorce, bez względu na ich przydatność i realność. Marzyli zatem o wodzu, o monopartii, o uniformizacji: *„Chcieliby chodzić w brązowych albo czarnych mundurach, lub choćby nago, jak w Abisynii, zapominając, że w Polsce zimno.”*<sup>929</sup>

Mniej jednoznaczna postawę zajmował Zygmunt Wojciechowski, który zauważał, iż konsekwencją powstania tych państw był kryzys demokracji, a silna władza wytworzona totalnie żądała przyzwolenia i akceptacji, odwołując się do poczucia narodowego, w razie potrzeby stosując brutalne i krwawe metody w celu konsolidacji narodu. Dyskusja zatem na temat wad i zalet faszystowskich reżimów totalitarnych była trudna, gdyż za ich powstanie należało winić rozkład demokracji oraz

<sup>926</sup> S. Szafrński, Dlaczego pozostaliśmy, MN, nr 21/1934; Wbrew duchowi i potrzebom narodu, KP, nr 475/1935.

<sup>927</sup> J. Giertych, O wyjście z kryzysu..., s. 86-89.

<sup>928</sup> K. Kawalec, Narodowa Demokracja wobec..., s. 144.

<sup>929</sup> Z. Stahl, Idea i walka..., s. 90-93.

zagrożenie tradycyjnych wartości narodu i państwa przez bolszewizm. Niemniej i on dostrzegał małą przydatność tego ustroju dla Polski, za lepszy uważając pośredni model państwa wprowadzony Konstytucją Kwietniową.<sup>930</sup>

Nieco odmienną płaszczyznę dyskusji proponował J. Drobnik /1937 r./, dla którego naturze ludzkiej wrodzony był instynkt panowania z podporządkowaniem oraz instynkt wolności związany z anarchią. Niewątpliwie nacjonalizm odwoływał się do tego pierwszego, widział narody jako całość, ale niewskazane byłoby powierzać monopolistyczne i niekontrolowane rządy małej grupie, albo jednemu: *„Ustrój despotyczny, w którym skrajnie się wyrażając, jednemu wolno wszystko, a innym nic, nie może być ideałem, zgniecione bowiem instynkty panowania u wielkiej masy ludzi prowadzą w reakcji do buntu i wydobycia na wierzch dążeń anarchicznych.”*<sup>931</sup>

Wiele jednak racji w stwierdzeniu Szymona Rudnickiego, że tą krytyką do czasu niespecjalnie przejmowali się zwolennicy totalizmu katolickiego tak wśród „falangistów”, jak niektórzy członkowie SN /np. T. Dworak/.<sup>932</sup>

Oryginalne stanowisko wobec koncepcji totalizmu katolickiego zajął franciszkański „Mały Dziennik”, silnie powiązany z narodowymi radykałami.<sup>933</sup> Z jednej strony akcentował swój sprzeciw wobec państwa totalnego, ogarniającego wszystkie dziedziny życia, gdyż obok praw państwa egzystowały prawa jednostki, rodziny, społeczeństwa i Kościoła. Zatem to państwo stawało w wyraźnej sprzeczności z poglądami katolickimi, bo widziało w sobie jedyny cel, podporządkowujący nawet wieczne dążenia człowieka.

Z drugiej zauważał, choćby na przykładzie faszystowskiej Italii, że nawet w państwach totalnych istniała możliwość zgodnego współżycia państwa z Kościołem, jeśli każda ze wspólnot szanuje autonomię drugiej. W Polsce pojawiały się chybione próby narzucenia państwa totalnego odgórnie, wbrew narodowi, np. ze strony części sanacji. Jednak ustrój totalny mógłby powstać w II RP tylko od dołu, gdyby przykładem faszyzmu powstała u nas potężna organizacja, zyskująca

<sup>930</sup> Z. Wojciechowski, *Myśli o polityce...*, s. 158, 162. Przesadą wydają się oceny Szymona Rudnickiego, że Z. Wojciechowski uchodził wśród dawnych członków Związku Młodych Narodowców za zwolennika totalitaryzmu: S. Rudnicki, *Obóz Narodowo-Radykalny...*, s. 319.

<sup>931</sup> J. Drobnik, *Przed startem...*, s. 91-94.

<sup>932</sup> S. Rudnicki, *Obóz Narodowo-Radykalny...*, s. 321.

<sup>933</sup> W. Sznarbachowski, *300 lat wspomnień...*, s. 136.



posłuch i popularność w narodzie i wysuwająca postulat budowy totalizmu, choć póki co takiej struktury nie ma. Totalizmowi, jeśli miałby uzyskać przychylność Kościoła, należało postawić jasne granice. Co prawda katolicyzm, autorytatywny i hierarchiczny ze swej natury, nie był związany z żadnym systemem rządów, ale wymagał stworzenia możliwości legalnej zmiany rządzących i ustroju. Przed tym nie zabezpiecza wbrew pozorom monopartia, bo w niej w odróżnieniu od krajów pluralizmu politycznego, walka o władzę rozgrywa się wewnątrz jedyne go stronnictwa. W każdym razie blokowanie zmiany władzy prokuruje nieobliczalne wstrząsy, a nawet rewolucję.

W zasadzie dopiero w dobie zagrożenia wojennego ze strony nazistów w 1939 r. środowisko „Małego Dziennika” ostro i jednoznacznie potępiło występujące w pewnych kręgach dążenia do totalizmu państwowego i monopartii, gdyż tego sobie nie życzył naród polski. Organ franciszkański przekonywał wtedy, iż działacze spod znaku narodowo-radykalnego, choć byli patriotami, jednakże wykazali się polityczną ślepotą. Co gorsza stawiali pod znakiem zapytania swój katolicyzm, jeśli próbowali godzić zasadę bezwzględnego przymusu z deklarowanym personalizmem. Stąd Kościół musiał odrzucić gotowość do współpracy z ich strony, gdyż *„co innego mają na ustach, a co innego w sercu i umyśle. Apostolstwo Kościoła nie potrzebuje pomocy policyjnej, bo nie masz prawdziwego apostolstwa poza apostolstwem z ducha swego Chrystusowym.”*<sup>934</sup>

Przykładem postawy ambiwalentnej w odbiorze były tezy Henryka Dembińskiego /1937 r./, nawiązującego zresztą do niejednej wypowiedzi z kręgu prawicy. Z jednej strony totalizm stanowił przesadną reakcję na wyuzdaną wolność człowieka w liberalizmie, tłamsząc w efekcie jego godność i wolność. Z drugiej, jego nacjonalistyczna odmiana wykazywała wiele zdrowych cech: *„Idea solidarności narodowej, silniejszej od wszelkich antagonizmów partyjnych czy klasowych, idea wspólnych interesów zawodu, wyprzedzająca wspólność interesów klasy, idea tężyzny narodowej, która nie dopuszcza kontroli urodzeń, ani swobody, żeby nie powiedzieć wyuzdania obyczajów, silnie związanej z liberalizmem, ustawodawstwo zapobiegające wyludnieniu wsi.”*<sup>935</sup>

<sup>934</sup> A. R., O zgodny front, MD, nr 8/1937; J. R. /Jerzy Rutkowski/, Druga strona medalu, ibidem, nr 46/1938; L. R. /Leon Radziejowski/, Myśl katolicka, nr 20/1935; Idem, Państwo totalne a Kościół, ibidem, nr 72/1935; Idem, Bez obcych wzorców, ibidem, nr 144/1939; Idem, Kościół czuwa, ibidem, nr 178-179/1939; Idem, Wolność czy tyrania?, ibidem, nr 186/1939.

<sup>935</sup> H. Dembiński, Jednostka a społeczeństwo, w: Katolicka Myśl Społeczna..., s. 89.

Natomiast przeciwnicy katolickiego totalizmu wielokrotnie odwoływali się do słynnego listu pasterskiego kard. Hlonda „O chrześcijańskie zasady życia państwowego” z 1932 r., w którym jednoznacznie potępił absolutną suwerenność państwa oraz pełne poddanie obywateli jego władzy, bo państwo chrześcijańskie nie może powstać *„na grobach jednostek.”*<sup>936</sup> Podobne deklaracje padały zresztą także wśród innych hierarchów.<sup>937</sup>

Nad problemem katolickiego totalizmu zastanawiał się związany mocno z kręgiem personalistycznym K. Górski, który widział go jako jedną z dwóch możliwości urzeczywistnienia chrześcijańskiego porządku. Jego zdaniem koncepcja bliższa woluntaryzmowi chciała stworzyć totalne państwo katolickie *„przenosząc ideał życia zakonnego na ludzi świeckich, podporządkowując ich wolę i rozum nakazom państwa w imię moralnej jedności wspólnego miłowania. Druga pragnie zachować wolność człowieka o tyle, o ile konieczna jest ona dla samodzielnego rozwoju osobowości, kierowanego przez własny rozum człowieka. Ten drugi kierunek można nazwać personalizmem.”*

Dla niego wybór był prosty, bo totalizm katolicki dążył, aby każdy miał nad sobą policjanta i księdza, pilnującego sumień od zewnątrz. W efekcie totalizm wiódł do drobiazgowej kontroli życia prywatnego, co zresztą i tak nie gwarantowało braku grzechu, lecz raczej obłudę i hipokryzję. W Polsce łatwo kusić ideą zjednoczenia Kościoła i narodu w jedno, ale to niebezpieczna pokusa. Trudno używać argumentu „państwa Bożego”, skoro jego celem było panowanie Chrystusa nad duszami ludzkimi, a nie rządy polityczne grupy wybranych nad państwem. Zawsze będzie ono nie z tego świata, choć warunki życia państwowego z pewnością mogły mu sprzyjać lub nie. *„Pokusa anielstwa, jaką jest totalizm katolicki, przerasta siły człowieka. Chyba, że totalizm byłby częściowy, obejmował tylko sferę etyki, jednolicie wszystkim narzuconej, jak dziedzinę pieniądza, objętego przez państwo. Wówczas byłby tylko realizacją umiarkowanego woluntaryzmu, byłby ‘totalizmem częściowym’, a więc rzeczą sprzeczną w sobie: należałoby go nazwać innym mianem.”*

Z dużymi zastrzeżeniami byłby gotów zatem zaakceptować termin „monoideowość” używany przez o. Bocheńskiego. Kategoriecznie odrzucał przywoływanie przez zwolenników totalizmu katolickiego

<sup>936</sup> A. Hlond, O chrześcijańskie zasady życia państwowego, PK, nr 18/1932.

<sup>937</sup> Np. T. Kubina, Szukajcie naprzód Królestwa Bożego... List pasterski, Częstochowa 1934, s. 19-20.

państwa średniowiecznego jako ideału i wzorca. Państwo średniowiecza nie miało wymiaru totalnego, mimo jedności wiary, gdyż jednolitość ograniczała się do jednej sfery. Dziwił się także odwoływaniem do św. Tomasza, który był zwolennikiem ustroju mieszanego, szanującego prawa osoby ludzkiej.<sup>938</sup>

Wiele z omawianych wyżej argumentów podnosił Andrzej Niesiołowski, autor najbardziej głośnej krytyki totalizmu katolickiego. Dla niego także totalizm katolicki wiązał się wyłącznie z wiarą ogarniającą całego człowieka, wytyczającą mu jedyny cel życia /bardziej byłaby to „monoideowość” o. Bocheńskiego/. Wtedy państwo stawało się środkiem do celu, ale dla totalistów było celem samym w sobie. Teoretycznie można sobie wyobrazić totalizm głoszący zasady personalizmu, ale w praktyce żaden nie był zgodny z katolicyzmem, nawet przywoływany przez „falangistów” włoski faszyzm. Jego zdaniem fałszywa była również recepcja myśli św. Augustyna, bo jego poglądy dotyczące nawracania siłą heretyków miały historyczny kontekst. Wynikały logicznie z przyjętych przez niego wówczas przesłanek, ale współcześnie tak być nie musi. Zresztą życie państwowe bez pewnej dozy przymusu obyć się nie może, jednak im więcej się go stosuje tym więcej potrzeba.

Człowieka należało wychowywać do wolności i odpowiedzialności, a wtedy nadmierny przymus będzie zbędny. Przymusem przecież nikogo się nie nawróci, bo to sprawa sumienia, systemu wartości, nie zewnętrznych zachowań. Trudno tworzyć prawdziwych chrześcijan przy pomocy „*politycznego katolicyzmu*.” Do tego nieetyczne było narzucanie ludziom siłą jednego systemu wartości, sprzeczne z wolną wolą człowieka, który sam może dojść do prawdy i dobra. Wreszcie Kościół nie potrzebuje używania państwa jako świeckiego ramienia, gdyż nieraz na tym fatalnie wychodził. Jednym słowem państwo katolickiego totalizmu oparłoby się na przemoc, łamaniu sumień, przy braku możliwości wpływania społeczeństwa na rząd. Jedyną drogą odrodzenia Polski było wychowanie ludzi w duchu katolickiego personalizmu i na tym oparcie ustroju politycznego.<sup>939</sup>

Odwoływanie się do augustianizmu, do podziału na nieustannie walczące ze sobą „państwo Boże” i „państwo ziemskie”, odrzucał /1938 r./ również niepowiązany przecież z personalistami „Przegląd

<sup>938</sup> K. Górski, Państwo chrześcijańskie..., s. 15-16, 23-24, 28-30.

<sup>939</sup> A. Niesiołowski, Katolicyzm a totalizm, Poznań 1938, s. 10-111; Idem, Perspektywy totalizmu, PP, t. 215/1937; Idem, Religia wspólnoty narodowej, ibidem, t. 219/1938.

Katolicki”. Ironizował on zresztą nad wypowiedzią ks. Pawskiego: „Wynika więc z tego, że o ile oprzemy nasz swojski totalizm o gotowy już światopogląd katolicki – kłopot spadnie z głowy. Polska stanie się katolickim państwem totalnym narodu polskiego, ze wspaniałym widokiem rozwoju.”<sup>940</sup>

Wreszcie ks. Józef Hetnał zauważał /1937 r./, że Kościół walczy z totalizmami w imię godności i praw osoby ludzkiej, którą one niszczą, podporządkowując ją państwu, spojonego nie autorytetem czy moralnością, lecz siłą i przymusem. To promowanie kolektywistycznego i materialistycznego ideału stada pędzonego biczem.<sup>941</sup> Stąd w Polsce, o dużych tradycjach swobody i wolności oraz silnych pierwiastkach katolickich, totalizm można narzucić siłą, ale nie utrzyma się długo.<sup>942</sup>

Także środowisko „odrodzeniowe” zauważało, że totalizm zabijał osobowość człowieka, tworzył tylko dwa typy ludzkie – karierowicza lub rewolucjonisty. Co prawda totalizmy różniły się wieloma cechami, ale wspólne było królowanie przymusu, przemocy, etatyzmu. Totalizm nie może być zredukowany do metody, gdyż każda metoda to konsekwencja określonej ideologii, która w tym przypadku bez względu na szczegółową treść stała w jaskrawej sprzeczności z chrześcijaństwem. Postulowany przez RNR model ustrojowy miał nadać totalizmowi formalnemu cechy katolickie, ochrzcić pogański kult państwa albo narodu, a to przecież absurd, gdyż wiary nie można narzucać z góry siłą. Narodowi-radykałowie dążyli do tego, aby Kościół z góry żyrował ich wszystkie działania i wspierał swoim autorytetem.<sup>943</sup>

Wyjątkiem stawały się cokolwiek dwuznaczne w odbiorze wypowiedzi wileńskiego „Paxu” i Stanisława Stommy osobiście. Tłumaczył on bowiem, iż totalizm nie był doktryną, lecz metodą, stąd nie musiał się łączyć z faszyzmem czy nazizmem. Nawiązywał do tez o Bocheńskiego oraz częściowo ks. Pawskiego i przekonywał, że totalizm

<sup>940</sup> Zauważano, że budując państwo Boże na ziemi trudno odwoływać się do pomysłów przeszłości, a koncepcja augustiańska musiała prowadzić dziś do zatracenia miłości jako najważniejszego środka przemiany świata w duchu chrześcijańskim: W. Sas-Podolski, Państwo totalne a katolicyzm, PK, nr 8/1938.

<sup>941</sup> J. Hetnał, Jednostka w niebezpieczeństwie, RK, nr 12/1937; J. Kobyliński, Totalizm państwowy ze stanowiska katolickiego, Poznań 1936, s. 6-26. Dla tego ostatniego państwami totalitarnymi były tylko Rosja oraz III Rzesza, nie mieściły się w tej kategorii Włochy, jak choćby w rozważaniach A. Niesiołowskiego.

<sup>942</sup> J. Stepa, U źródeł niemieckiego totalizmu, Warszawa 1938, s. 35.

<sup>943</sup> J. T. Zawada /Jan Turowski/, W poszukiwaniu koncepcji ustroju politycznego Polski, O., nr 5/1938; K. Turowski, „Odrodzenie”. Historia Stowarzyszenia..., s. 362.

polegał na monopolu idei, a jeśli będzie ona zgodna z chrześcijaństwem, to trudno taki totalizm krytykować czy tym bardziej potępiać. Do tego popierał tezę „młodych” nacjonalistów oraz narodowych radykałów, iż w średniowieczu istniał totalizm chrześcijański, co przecież kwestionował przywoływany wyżej K. Górski. Wielokrotnie na łamach „Paxu” pozytywnie wypowiedziano się o nacjonalizmie chrześcijańskim. Warto też jednak wspomnieć o sprzecznie części środowiska „Odrodzenia” wobec poglądów wileńskiego periodyku. Trudno uznać Stommę za wielbiciela jakiegokolwiek formy totalitaryzmu, ale w gęstej atmosferze ideowej końca lat 30-tych takie niejednoznaczne sformułowania pobudzały refleksje daleko odbiegające od intencji autora.<sup>944</sup>

W trochę innym kierunku szły wypowiedzi środowiska jezuickiego, które podnosiło aspekt bardziej praktyczny – Kościół musiał się pogodzić z istnieniem państw totalnych i ułożyć z nimi stosunki /wykluczając bolszewicką Rosję/. Co prawda papież Pius XI potępił bezwzględnie komunizm, mniej już stanowczo faszyzm i nazizm, to z tymi ostatnimi gotów był nadal współpracować, o ile porzucą teorie i praktyki sprzeczne z chrześcijaństwem. *„Niewątpliwie ustrój totalny kryje w sobie rozliczne i groźne niebezpieczeństwa, otwiera bowiem drogę do licznych nadużyć, sięga zbyt łatwo po władzę nad sumieniami, ogranicza, a nawet depcze godność i niezależność ludzkiej indywidualności...ale szkopyły te ominąć może i dlatego w swej istocie nie jest zjawiskiem sprzecznym z etyką lub dogmatem katolickim, totalizmu można nadużyć do walki z religią, ale historia nowoczesnej Francji pokazuje, iż można było nadużyć demokracji do walki z Kościołem.”* Trudno jednak te słowa uznać za akceptację dla totalizmu, lecz raczej za wybór kompromisu, mniejszego zła. Ze strony tych państw tendencje do porozumienia z Kościołem wynikały nie tyle z dobrej woli, ile z rachub dyktatorów. Stąd ustępstwa wobec Kościoła miały względ taktyczny, nie usuwały zatem zasadniczej sprzeczności między totalizmem a katolicyzmem, co zdawali się sugerować „falangiści”.

---

<sup>944</sup> K. Turowski, „Odrodzenie”. Historia Stowarzyszenia..., s. 362; J. Gaworski, Kwestia narodowa..., PP, nr 2/1985, s. 269-279. M. Jagiełło, Próba rozmowy..., t. I, s. 110-115. Wydaje mi się, że wspomniany wybitny znawca środowisk personalistycznych w II RP zbytnio lekceważy dwuznaczną wymowę wielu wypowiedzi z tego kręgu, w tym dotyczących nacjonalizmu i totalizmu.

Do nich zresztą jezuici nie mieli zaufania, bo reklamowanie się katolicyzmem nie oznaczało uwzględnienia jego dążeń, gdy dojdzie się do władzy. Poza tym nieraz potępiali stosowanie terroru i brutalności w walce politycznej, osobliwie wyglądające na tle katolickich deklaracji. Nie kwestionowali jednak potrzeby konstrukcji państwa narodowego, opartego o nacjonalizm i zasady katolickiej etyki, ale również wolę swobodnego wyboru ustroju przez naród.<sup>945</sup>

Stąd niejako podsumowująca katolicyzm narodowych-radykałów opinia z 1938 r., że nie znają oni współczesnej myśli katolickiej, którą dlatego bez żenady naginali do własnych koncepcji. Co prawda posiadali *sensus catholicus*, ale trudno go realizować, jeśli podstawą dla niego staje się zmienne nacjonalistyczne i polityczne podłoże.<sup>946</sup>

Dla W. Korfantego /1937 r./ moda na totalizm wynikała z głębokiego kryzysu moralnego świata, bo dnem każdej kwestii politycznej był obraz człowieka – dobrego czy złego, wolnego czy zniewolonego. W postaci totalizmów zwyciężało zniewolenie człowieka, jako reakcja na jego ubóstwienie przez przesadny indywidualizm. Przecież potęga państwa miała głównie wymiar moralny, opierała się na dobrych obywatelach, którzy mają prawo do ochrony własnych praw. Wobec reżimu ignorującego prawa człowieka dozwolony był bunt i sprzeciw. Tymczasem wielu katolików, powołując się na św. Pawła uważało każdy rząd za dopust Boży, któremu trzeba się poddać. To usprawiedliwiała z góry każdy jego gwałt i zbrodnię, a przecież człowiek posiadał rozum i wolną wolę. Powinien przeto dążyć do ustroju, który realizuje dobro powszechne, bez żadnego fałszywego kompromisu.<sup>947</sup>

Wszystkie totalizmy, także z faszystowskiego kręgu, stały w rażącej sprzeczności z podstawowymi normami moralności chrześcijańskiej, bo dyktatura, jawne ubóstwienie państwa oraz skrajny nacjonalizm naruszały prymat dobra wspólnego, które stanowiło sens istnienia państwa. Wg Korfantego łamały przyrodzoną wolność i godność człowieka, gdy Kościół opowiadał się za personalizmem, czyli nienaruszalnością tych praw. Bez tej wolności niemożliwa stawała się także duszpasterska działalność Kościoła i organizacji katolickich.

---

<sup>945</sup> E. Kosibowicz, Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego, PP, t. 216/1937; Idem, Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego, ibidem, t. 220/1938; J. Macała, Między akceptacją a odrzuceniem..., s. 125-126.

<sup>946</sup> J. Chmara, Ogniska katolickiej myśli społecznej w Polsce, PS, 1938, s. 50-51.

<sup>947</sup> W. Korfanty, Kryzys państwowy, „Odnowa”, nr 1/1937.

Przecież encykliki papieskie jednoznacznie potępiały totalitaryzmy. Jak zatem katolicy mogli popierać reżimy gwałcące wszystkie ludzkie i Boskie prawa, mordujące przeciwników, a człowieka zamieniające w niewolnika. Tego dążenia wielu polskich katolików nie mogły usprawiedliwiać żadne taktyczne względy. Korfanty widział w tym zgubną kompromisowość, choć katolicyzm w swych zasadach musiał być totalny i bezkompromisowy i w imię tego zwalczać totalność państwa. Tylko oddanie się w pełni katolicyzmowi zapewni ludzkości ład i równowagę życia państwowego. Żadne wezwania do totalnej rewolucji nie zapewnią szczęścia człowiekowi: *„Zbawienie dać nam może tylko rewolucja, która bierze początek w naszym własnym ja. Pierwszym, aktem tej rewolucji jest walka z naszymi skłonnościami, z naszym sobkostwem, tchórzostwem i sprzeniewierzeniem się prawdzie i nakazom moralnym. Odrodzenie narodowe, państwowe i socjalne może się dokonać tylko przez odrodzenie moralne jednostki.”*

Wniosek z tego był prosty – jeśli w Polsce pojawiały się wśród katolików sympatie totalistyczne, to dowodziło skali moralnego upadku w pewnych środowiskach. Więcej – lidera chadecji przerażała skala zachwytu młodych nacjonalistów dla totalizmów, gwałcących wszelkie Boskie i ludzkie prawa. Tylko słaby etycznie człowiek wierzył, że zbawi go wódz. Pod hasłami walki z wrogami katolicyzmu – komunizmem, masonerią i żydostwem, młodzi nacjonaści chcą wpędzić naród w jeszcze gorszą niewolę., stworzyć z niego bezmyślną trzodę posłuszną wodzowi i jego kompanom.<sup>948</sup>

Co gorsza – ten nowy wróg Kościoła w postaci totalitaryzmów stanowił znacznie większe zagrożenie niż liberalizm, socjalizm czy komunizm, bo tamte próbowały wyrwać religię z duszy człowieka. Totalitaryzm zaś chciał ją sobie podporządkować, żeby stworzyć nową doczesną religię państwową i narodową. Stąd parodia chrześcijaństwa w postaci własnego kultu, nowych świątych, pielgrzymek, obrzędów itd.,

<sup>948</sup> W. Korfanty, Faszyzm, narodowy socjalizm a Kościół katolicki, Pol., nr 3581/1934; Idem, Rozmyślenia – Katolicyzm jako zasada ładu, ibidem, nr 3623/1934; Idem, Dwie encykliki papieskie, ibidem, nr 4478/1937; Idem, Dwojaki nacjonalizm, „Zwrot”, nr 8/1938. W innej wypowiedzi dzielono zwolenników totalizmu w Polsce na 3 grupy: 1/ garstka prawdziwych wyznawców tego kierunku, głównie grupa młodych i niedojrzałych ludzi, kierujących się uczuciem i rozumem; 2/ fanatycy sprawy żydowskiej sądzący, iż tylko w państwie totalnym najłatwiej będzie ją rozwiązać; 3/ najliczniejsza oportunistyczna grupa zwolenników, co prawda widziała słabe strony państwa totalnego, ale Polska wciśnięta między potężne państwa tego typu nie mogła być demokratyczna: W. Nienaski, Na błędnej drodze, „Odnowa”, nr 5/1936.

w imię ras, klasy czy państwa. Tym cięższa walka czekała Kościół, gdyż te reżimy stawiały na uformowanie nowego człowieka, wywierały ogromną presję na wychowanie dzieci, młodzieży i rodzinę, filary, podtrzymujące chrześcijaństwo. Zresztą na ich czele stawali fanatycy, cechujący się skrajną nietolerancją i brutalnością. Przecież siłą i przemocą nigdy nie zbuduje się dobra na świecie.<sup>949</sup>

Dla chadecji było jasne, że totalizm był antynomią popieranej przez nią demokracji, choć widziała, że niektóre systemy autorytarne sprzeciwiały się także totalitaryzmowi.

Jednak takiej optyki nie podzielał choćby zbliżony do konserwatystów Adam Romer, który sygnalizował, iż nie można pochopnie potępiać faszyzmów, zwłaszcza włoskiego, gdyż antagonizm między faszystami a demokratami uważał za daleko mniejszy od przepaści dzielącej cywilizację chrześcijańską od komunizmu. Tak faszyzm, jak demokracja były owocem świadomej woli narodów, a każdemu wolno się rządzić wg uznania, byle nie naruszać etyki chrześcijańskiej. Dlatego *„przeciwstawianie więc demokracji na równo bolszewizmowi i faszyzmowi nie wytrzymuje krytyki, zdradzając zbyt wyraźne masonskie inspiracje. /.../ Co do nas, to stosujemy zasadę: wrogowie naszych wrogów są naszymi przyjaciółmi, oczywiście z wszelkimi narzucającymi się zastrzeżeniami.”*<sup>950</sup>

Bardziej dogłębnie analizowano w chadeckim kręgu tezę totalistów, iż Polska zagrożona przez totalitarnych sąsiadów potrzebuje silnego państwa, musi dostosować się do otoczenia, gdyż inaczej zginie. Tyle, że szybciej upadnie Polska, której rząd będzie oparty na przemocy, a nie na zaufaniu i poparciu narodu. Dlatego między takimi sąsiadami może się ostać tylko Polska chrześcijańska, chroniąca wolność i godność człowieka. Zatem receptą na systemy totalne stawała się prędkiej demokracja, a nie totalitaryzm, bo diabła nie można wypędzić Belzebubem.<sup>951</sup>

<sup>949</sup> W. Korfanty, Fala nowoczesnego pogaństwa, Pol., nr 3903/1935; Idem, O państwie i dobru powszechnym, ibidem, nr 3917/1935; Idem, Dwie encykliki papieskie, ibidem, nr 4478/1937; Idem, Marksizm, hitleryzm i katolicyzm, ibidem, nr 4529/1937; Idem, Polityka katolicka a Akcja Katolicka, ibidem, nr 5124/1939.

<sup>950</sup> A. Romer, W obliczu ostatniej ofensywy Kominternu, PK, nr 48/1936; Idem, Autorytet i wolność, ibidem, nr 20/1937.

<sup>951</sup> Redakcja, Do Czytelników, „Odnowa”, nr 1/1936; W. Nienaski, Między Wschodem a Zachodem, ibidem; Powracająca fala, ibidem, nr 9/1936; J. Chroniewski, Ku odnowieniu przedstawicielstwa narodowego, ibidem, nr 11/1936; B. Koskowski, Polska



Z kolei Stefan Glaser rozprawiał się /1937 r./ z często przywoływanym przez „falangistów” porównaniem ustroju państwa totalnego do struktury Kościoła, co miało dowodzić jego zgodności z totalizmem. Jego zdaniem totalizm Kościoła nie miał nic wspólnego z totalizmem państwa, bowiem dla chrześcijaństwa człowiek i jego zbawienie stanowiły cel najwyższy, a państwo miało w tym jedynie pomagać. Tymczasem państwo totalne dążyło do całkowitego pochłonięcia jednostki, w miejsce Boga stawiało wodza.<sup>952</sup> Pius XI utrzymywał jednak w 1938 r., że Kościół prezentował ponadnarodowy uniwersalizm celów i dążeń oraz wyłączność Chrystusowego panowania nad duszami ludzkimi, które winny oddać wszystkie swe siły służbie Bogu. Można to interpretować jako swego rodzaju totalizm katolicki.<sup>953</sup> Podobne głosy pojawiały się wśród innych kół katolickich.<sup>954</sup>

Generalnie zatem ocena systemów totalnych ze strony chadecji nie pozostawiała niedomówień. Widziano brak pozytywnego programu tak ze strony narodowych radykałów, jak ze strony zwolenników tego nurtu wśród sanacji. Dla jednych i drugich istniał tylko jeden cel – władza oraz utrzymanie jej za wszelką cenę. Porządni ludzie, zwłaszcza katolicy, w żadnym wypadku nie powinni Polsce życzyć totalnego reżimu oraz zrobić wszystko, aby nie powstał.<sup>955</sup>

Totalizm był krytykowany również przez konserwatystów. Zdaniem J. Winiewicza /1937 r./ totaliści widzą w tym ustroju narzędzie do

na fundamencie chrześcijańskim, ibidem, nr 28/1937; W. Z. /Władysław Zabawski/, Inne kategorie myślenia, GN, nr 343/1935.

<sup>952</sup> S. Glaser, „Totalizm” Kościoła i totalizm państwa, „Zwrot”, nr 18/1937.

<sup>953</sup> A. Prawdzic, Sprawozdanie z ruchu religijnego, narodowego i społecznego, PP, t. 219/1938.

<sup>954</sup> Kościół był „zawsze indywidualistyczny w ujmowaniu praw i godności jednostki, jak autorytatywny w podawaniu jej dyscyplinie dogmatycznej i hierarchicznej, jak ‘totalny’ w wyciąganiu właściwych konsekwencji z tworzenia przez całość społeczną mistycznego ciała Chrystusa: nie ma więc dziedziny, którą by się Kościół nie interesował” – twierdził w typowo integrystyczny sposób Adam Romer. /Wiara i wojsko, PK, nr 15/1937/. Także sympatyzujący z obozem narodowym „Mały Dziennik” dowodził, że żaden zwolennik totalizmu nie miał prawa powoływać się na podobny totalizm Kościoła: „Kościół istotnie, o ile chodzi o wiarę i moralność, jest totalny, odchylen nie zna i nie toleruje. Ale jest to dziedzina ducha, Królestwo Chrystusowe, które nie ma nic z tego świata. Niczego bardziej Kościół nie pragnie niżli przepojenia całego ludzkiego życia jednostkowego i zbiorowego duchem prawdy Bożej. Ale czy do podobnego ‘totalizmu moralnego’ dążą dzisiejsi totaliści państwowi?” L. R. /Leon Radziejowski/, Kościół czuwa, MD, nr 178-179/1939.

<sup>955</sup> A. S., Nowe zagony biurokratyzmu, „Zwrot”, nr 5/1938; CYR., Totalizm odfrasesowany, ibidem.

podporządkowania egoizmu wyższym ideałom. Narzędziem po temu stawała się dyscyplina i umundurowanie dusz, czerwone lub brunatne. Co prawda dyscyplina i przymus były czasem koniecznością, a sam totalizm mógł szczęśliwym zrządzeniem losu, jako forma przejściowa, prowadzić do zdrowszych form państwowych niż rozwydrzony parlamentaryzm, lecz praktyka temu przeczyła. Totalizmy prowadziły do zniewolenia człowieka, zacofania kulturalnego, zwierzęcej walki narodów o byt. Abstrahując już od dyskusji, czy w ogóle był on zgodny z katolicyzmem, czy tylko jako totalizm formalny, ideowy się w nim mieścił, z pewnością nie odpowiadał polskiej tradycji ustrojowej ani nastrojom narodu.<sup>956</sup> Środowisko „Buntu Młodych” natomiast jednoznacznie podnosiło sprzeczność wszelkich totalitaryzmów z katolicyzmem, uznając go równocześnie za jedyną podstawę do walki z nimi.<sup>957</sup>

Z pewnością przeciw totalitaryzmowi w Polsce opowiadała się najlichniesza warstwa społeczna – chłopci, nieufni wobec każdej władzy i biurokracji. Podobnie antypatie wykazywała burżuazja i inteligencja. Jednak przynajmniej część robotników przejawiała sympatie totalistyczne, z nienawiści do kapitalizmu i liberalizmu, który wpędził ich w biedę. Wreszcie za totalizmem opowiadała się spora grupa biurokracji, bo niepomierne zwiększyłyby ich władzę, bez społecznej kontroli.<sup>958</sup>

Natomiast w sensie politycznym zwolennikami totalizmu w Polsce okazali się ekstremistyczni narodowcy oraz niektórzy ludzie z kręgu sanacyjnego – „naprawiacze.” W interesie Polski nie leżała monopartia, oceniał Cat, gdyż nie mogłaby się opędzić od karierowiczów, jak sanacja. Do tego ruchu faszystowskie to prądy ideowe, oparte o masy, tymczasem w Polsce faszyci ogniskowali się wokół małej grupy młodej inteligencji narodowo-radykalnej oraz części biurokracji w byłym BBWR, bez szerszego społecznego zaplecza. Polski totalizm nie miał żadnego programu, poza zdobyciem i utrzymaniem władzy. Z pewnością przydałby on państwu sprawności, ale wyjąłowił politycznie i kulturalnie, uczynił z ludzi niewolników. Od niego zatem „*uchowaj nas*

<sup>956</sup> J. Winiewicz, *Ideale wszechludzkie*, DP, nr 73/1937; Idem, *Tak! Zaufanie*, ibidem, nr 286/1937; S. Lauterbach, *Totalizm a gospodarstwo*, ibidem, nr 150/1938.

<sup>957</sup> M. Król, *Style politycznego myślenia...*, s. 49.

<sup>958</sup> *Kto chce w Polsce totalizmu*, „Czas”, nr 157/1937.

*Boże!*”. W II RP wystarczyła silna władza kreowana Konstytucją Kwietniową.<sup>959</sup>

W szerszej dyskusji na temat totalizmu w organie konserwatystów krakowskich podnoszono, że linia podziału na jego zwolenników i przeciwników biegnie w poprzek wielu obozów politycznych. Przypominano również stanowczy sprzeciw Kościoła wobec totalitaryzmów. Wszelako dwuznacznie w tym świetle brzmiały wypowiedzi wielu katolickich organów, gdzie potępiano ten ustroj ogólnie, ale przy omawianiu konkretnych uwarunkowań, elementów ideologii czy działań poszczególnych reżimów pojawiały się oceny pozytywne. Paradoksalnie zamieszaniu w katolickim kręgu sprzyjały przywoływane już tutaj wypowiedzi o trzeciej drodze ustrojowej, a więc odrzucające demokrację, bo grozi religii i Polsce. Skoro tak, to przecież lepszym antidotum na zagrożenie może się stać totalizm, a nawet rozważyć jego ewentualne mocne i słabe strony w Polsce.

Napięcie między totalizmem a wolnością powoduje, że trudno bez dwuznaczności formułować trzeci, katolicki pogląd. Jeśli przyjąć, że totalizm i demokracja to antynomie, wtedy wybór dla katolików był prosty, jak pokazywała chadecja. Totalizm encykliki papieskie jednoznacznie potępiły, i nie pomogą tu żadne wykręty zwolenników totalizmu, iż potępiono nie totalizm jako taki, lecz jego formę. Zaś do demokracji Kościół odnosił się najwyżej niechętnie. W nowej jednak sytuacji tylko ona chroniła przyrodzoną wolność i godność człowieka. Dlatego pojawiało się pytanie, czy *„stojąc wobec rzeczywistego i groźnego wroga, jakim jest dla katolicyzmu totalizm, nie należałoby skreślić jego dawnych rachunków z liberalizmem i demokracją, jak to zostało uczynione w państwach, gdzie totalizm zapanował, przestać się wahać i rzucić autorytet publicystyki katolickiej na szalę, póki to może mieć znaczenie dla kształtowania się losów ustroju? Wydaje się to uzasadnione, chociażby zasadą wybierania mniejszego zła.”*<sup>960</sup> Totalizm w Polsce byłby szkodliwy i niemożliwy z braku ideologii i wodza, przeciw niemu występowała większość katolików i sił politycznych,

<sup>959</sup> Cat., Podsumowanie argumentów, „Słowo”, nr 248/1936; Idem, Fiurerja bez ideologii, ibidem, nr 289/1936; Lunx, Totalizm posadowy, ibidem, nr 328/1936; Cat., Deklaracja płk. Koca, ibidem, nr 50/1937; Idem, Ustroje faszystowskie są ustrojami robotniczymi. Monopartia wyjąławia kulturalnie, ibidem, nr 87/1937; Idem, Komersz, nowa wieś, ibidem, nr 161/1937.

<sup>960</sup> A. P., Opinia katolicka wobec totalizmu, „Czas”, nr 210/1937; Idem, Katolicyzm-totalizm /artykuł dyskusyjny/, ibidem, nr 313/1937; W. Wojtan, Totalizm negacją chrześcijaństwa, ibidem, nr 237/1937.

choć najwięcej dwuznaczności w tej mierze wykazywali endecy oraz socjaliści. Zresztą z czasem podkreślano, że Polsce totalizm silniej zagrażał ze strony biurokracji niż ruchu politycznego, bardziej ze strony lewicy niż prawicy.<sup>961</sup>

Inny głos uważał takie postrzeganie za niebezpieczne, gdyż granica między wolnością a totalitaryzmem się zaciera. Rysował też dużo bardziej sceptyczny stosunek do demokracji. Przecież front ludowy walczył z faszyzmem, ale nie o demokrację tylko o sowietyzację. Dalej – Kościół nie powinien kierować się zasadą wyboru mniejszego zła, gdyż spychało go to na pozycję obrońcy jednych ustrojów, a przeciwnika innych. Dlatego nie powinien popierać ani frontu ludowego ani faszyzmu, walczących ze sobą, aby nie dać się wciągnąć do tej walki. Ryczałtem nie należy potępiać wszystkich dążeń totalnych, albowiem wśród nich sporo sympatyzowało z katolicyzmem np. Austria czy Portugalia, a nawet w pewnym sensie Italia. Do tego katolicyzm nie ingeruje w polityczne zapatrywania wiernych, jeśli budują totalizm. Stąd trzeba umieć dostrzegać, przy całej szkodliwości tego ustroju, rozmaite jego stopnie w tym zakresie oraz chronić Polskę przed ustrojem bezdusznym i bezideowym.<sup>962</sup>

Współgrały z tym twierdzenia, że absolutyzm czy despotyzm ustrojowy /totalizm/, czyli bezgraniczność władzy państwowej zagrażała tak ze strony demokracji, jak totalitaryzmu, przy różnicy w organizacji władzy /wielowładztwo-jedynowładztwo/. Do tego Aleksander Chrzęszczewski odrzucał /1939 r./ zarzuty o organiczną skłonność faszystowskich państw totalitarnych do tępienia religii, ile raczej widział w tym stare tendencje do rywalizacji z Kościołem o autorytet w społeczeństwie.<sup>963</sup>

Z niektórymi tezami A. Niesiołowskiego /i nie tylko/ polemizował na gorąco w 1937 r. S. Piasecki. Skupił się on głównie na dopuszczalności stosowania przymusu w sprawach wiary, zalecanego przez św. Augustyna. Przekonywał, że dobrze działało to w średniowieczu. Gdy chodziło o najwyższy cel, nie trzeba się wahać przed używaniem środków mniej doskonałych. Niewątpliwie problem stosowania czy niestosowania przymusu to kwestia moralna, bardzo trudna, bo łatwo

<sup>961</sup> Reakcja przeciw totalizmowi, „Czas”, nr 317/1937; Skąd grozi totalizm, ibidem, nr 247/1938.

<sup>962</sup> „Grzebiemy antyklerykalizm”, „Czas”, nr 190/1937; Z. M., Votum separatum, ibidem, nr 213/1937; Staczamy się ku totalizmowi, ibidem, nr 281/1937.

<sup>963</sup> A. Chrzęszczewski, Przyływy i odpływy..., s. 106, 115-117.

przekroczyć granicę tolerancji dla zła. Ten dylemat był trudny, ale z góry nie można się wyrzekać stosowania przymusu w sprawach wiary, gdyż zaniechanie zawsze staje się łatwiejsze i wygodniejsze od działania, służy zrzuceniu z siebie odpowiedzialności moralnej. Przypominał, że Europa stoi w obliczu renesansu katolickiego, który musi zerwać z bierną, poreformacyjną postawą katolików, wykorzystać ożywczą siłę nacjonalizmu dla odrodzenia bojowego katolicyzmu, np. Italia, Hiszpania czy Polska.<sup>964</sup>

Z kolei o. Bocheński w polemice z przeciwnikami totalizmu chrześcijańskiego z personalistycznego kręgu używał mocnych argumentów. Posądzał ich o neoliberalizm teologiczny, o zbytne uleganie wpływom francuskiej myśli katolickiej, w efekcie własnego kompleksu niższości. Ci katolicy nie rozumieli potrzeby stanowczej obrony chrześcijaństwa przed jego wrogami przy pomocy państwa. Taka postawa rozbrajała naród moralnie. Wreszcie nie potrafili wyobrazić sobie państwa wyłącznie katolickiego, co zaprzeczało polskiej tradycji. Kościół potępiał pełne totalizmy, jak neoliberalizm. Z tym ostatnim w Polsce trzeba ostro walczyć, bo we Francji dokonał strasznych spustoszeń. Jednym z argumentów w tej walce było oskarżenie o nieprawomyślność, o czym warto poinformować św. Oficjum.<sup>965</sup>

Analizując dyskusję, redakcja „Pro Christo” pod koniec 1937 r. broniła się przed zarzutami oponentów. Wiele głosów przeciwnych świadczyło o małej znajomości przedmiotu sporu, co prowadziło do nieprzemyślanych wypowiedzi. Dalej – przeciwnicy totalizmu mieszały dwie kategorie pojęć „totus” i „omnia”, tzn. cały człowiek i wszystko w człowieku, całe życie człowieka i wszystko z życia. *„Dlatego też przeważnie uważają, że każdy totalizm, który obejmuje całego człowieka, musi się zajmować wydawaniem przepisów o każdym szczególe, o każdej dziedzinie życia jednostki i zbiorowości. A to przecież nie jest konieczne i nawet – niemożliwe.”* Drugim ciekawym elementem polemiki rysował się problem, iż *„zwolennicy demokracji zwalczają totalizm nie taki, jakiego koncepcje wytwarza sobie młode katolickie i narodowe pokolenie polskie, ale taki /co przecież i my potępiamy/, jaki konkretnie istnieje w Sowietach czy Niemczech, dowodząc przy tym, że każdy totalizm musi nieuchronnie przynosić te same skutki dla życia publicznego.”* Ci sami polemicy twierdzą, iż w Polsce należy stworzyć demokrację swoistą dla naszego kraju. Stąd *„trzeba więc pozwolić*

<sup>964</sup> S. Piasecki, Dyskusja o totalizmie, PM, nr 50/1937.

<sup>965</sup> I. M. Bocheński, List do redaktora „Prosto z Mostu”, PM, nr 8/1938.

*twierdzić to samo zwolennikom totalizmu, którzy pojmują go jako ideę moralno-polityczną, krystalizującą się w czasie i przestrzeni w różnych postaciach zależnych od tego, na jakiej moralności się oprze.*” Przecież RNR chciał oprzeć polski totalizm na katolicyzmie, czego nie czynił żaden z istniejących ustrojów totalnych.<sup>966</sup>

Jednak ostra krytyka zrobiła swoje, bo już po lutym 1938 r. rzadko na łamach periodyków narodoworadykalnych sięgano po problem katolickiego totalitaryzmu, tym bardziej później w dobie zagrożenia wojennego Polski przez nazistowskie Niemcy i bolszewicką Rosję. Te okoliczności przyniosły wyraźny wzrost w społeczeństwie nastrojów demokratycznych i antytotalnych.<sup>967</sup>

Przy omawianiu przyczyn niepowodzenia urzeczywistnienia w Polsce państwa katolickiego, obok sprzeczności jego wizji wśród różnych nurtów myśli politycznej, słabości religijności oraz świadomości politycznej, niepoślednią rolę odegrało również wzajemne zaciekle zwalczanie się sił politycznych odwołujących się do katolicyzmu. Masowo nadużywano religię dla celów politycznych, wzajem zresztą się o to oskarżając /najwięcej podziałów w obozie katolickim wprowadził stosunek do rządów sanacyjnych/. W efekcie brakło spójnej perspektywy przemian społeczno-politycznych oraz gospodarczych.

Z jednej strony wiele partii odwoływało się do religii oraz moralności katolickiej jako wzoru do naśladowania w życiu prywatnym i publicznym, a z drugiej w praktyce politycznej wielokrotnie te same zasady ośmieszały i lekceważyły posługując się nienawiścią, demagogią, oszczerstwem, prywatą itd. Nieustannie zresztą ponawiano próby zmonopolizowania katolicyzmu na arenie politycznej i uznania jednej partii czy obozu za reprezentanta katolicyzmu. Siłą rzeczy zatem inne ugrupowania zostałyby tego mandatu pozbawione. Jak słusznie zauważał ks. J. Urban /1930 r./, katolickie cele można osiągnąć, posługując się tylko katolickimi metodami, a nie bardziej w II RP powszechną zasadą, iż cel uświęca środki.<sup>968</sup> Równie rzadko w praktyce realizowano zalecenia ks. A. Szymańskiego /1927 r./, aby partie zrzeszające katolików współpracowały ze sobą, miast walczyć.<sup>969</sup> Stąd zniechęcenie wielu światłych katolików do życia publicznego, w którym dominowali ludzie pozbawieni skrupułów, a przecież tylko uzyskując

<sup>966</sup> Redakcja, „Pro Christo”, nr 11-12/1937.

<sup>967</sup> M. Śliwa, Narodoworadykalny model..., s. 43.

<sup>968</sup> J. Urban, Na okres przedwyborczy, PP, t. 188/1930.

<sup>969</sup> A. Ski, Programy stronnictw wobec Kościoła, AK, t. 20/1927.

wpływ na politykę, można było marzyć o realizacji postulatów  
katolicyzm

## **Rozdział VII**

### **Problemy społeczno-gospodarcze**

Obraz Polski katolickiej w omawianych nurtach myśli politycznej byłby niepełny bez zarysowania choćby kilku zagadnień związanych ze sferą stosunków społeczno-gospodarczych w II RP. W tej sferze występowały niekiedy znaczne różnice ocen.

Warto przypomnieć, że dla nauki katolickiej całe życie społeczno-gospodarcze podlega moralności chrześcijańskiej. Jednak sam układ stosunków społeczno-gospodarczych należy do społeczności świeckiej, a Kościół tylko baczy, by nie naruszał on zasad sprawiedliwości i miłości. Tym samym nie może istnieć jakichś konkretny ustroj społeczno-ekonomiczny, który można opatrzyć katolickim szyldem.<sup>970</sup> Wg ks. A. Szymańskiego chrześcijaństwo akceptowało każdy system społeczno-gospodarczy pod warunkiem uznania przezeń prymatu niezmiennych zasad moralności. Te systemy ulegały ciągłym zmianom, nigdy nie mogły być doskonałe, a zadaniem katolików było napełniać je coraz silniej zasadami sprawiedliwości i miłości chrześcijańskiej.<sup>971</sup> To wyjaśnienie ważne w momencie, kiedy w okresie międzywojennym w Polsce powszechnie nadużywano katolickiego emblematu dla określenia pewnych konkretnych kształtów ustroju społeczno-gospodarczego.

#### **7.1. Zasady życia społecznego.**

Myśl katolicka widziała społeczeństwo jako hierarchiczny organizm, gdzie w interesie każdego jego elementu winno leżeć dobro pozostałych części i dobro całości. Jeśli jeden z organów tego organizmu jest chory, to cierpią wszystkie pozostałe. Związany z nurtem personalistycznym ks. Władysław Kornilowicz przypominał /1938 r./, że w tym organizmie, każda z jego części miał zasadniczo równe prawa do życia i rozwoju, co nie mogło prowadzić jednak do niwelacji różnic między nimi. Odmienność funkcji powodowała jednak hierarchię wewnątrz

---

<sup>970</sup> Odezwa Rady Społecznej przy Prymasie Polski, PK, nr 25/1934; T. Kubina, Akcja Katolicka..., s. 30-32, 35-36, 43-44; S. Wyszyński, Zasięg i charakter zainteresowań katolickiej myśli społecznej, w: Katolicka Myśl Społeczna..., s. 52, 58-61. Natomiast relacje między ekonomią a etyką były przedmiotem licznych dyskusji w okresie międzywojennym, w których nie wypracowano jednolitego dla polskiego Kościoła stanowiska: Z. Gazda, Nurt katolicki..., s. 141-152.

<sup>971</sup> A. Szymański, Zagadnienie społeczne..., s. 44-48, 56-57; Idem, Ekonomia a etyka..., s. 9-16; A. Roszkowski, Korporacjonizm katolicki..., s. 41-44.



organizmu, a obowiązki były skorelowane z prawami – większe obowiązki zakładały większe przywileje i odwrotnie. Im bardziej zróżnicowany organizm, tym reprezentował typ wyższy i doskonalszy. Porządek hierarchiczny stanowił podstawę wszelkiego ładu. Jego podstawową zasadą była sprawiedliwość społeczna, niemożliwa bez najwyższego regulatora w postaci miłości. Podstawowym prawem w każdej społeczności jawiło się prawo do życia i rozwoju. Stąd zadaniem każdego ustroju społeczno-gospodarczego stawało się zapewnienie każdemu człowiekowi minimum środków materialnych dla normalnego rozwoju fizycznego i duchowego, bowiem bez tego trudno dążyć do zbawienia.<sup>972</sup> Jednak poza tym minimum dalsze prawa członków społeczności w tym zakresie nie były równe, gdyż nie wszyscy w równym stopniu realizują naturę ludzką i niejednakowo służą społeczeństwu.

Należy przypomnieć, iż między społeczeństwem a organizmem człowieka można dostrzec jedynie daleką analogię, gdyż społeczeństwo stanowiło organizm moralny. Skoro każda jednostka było trwale związana ze społeczeństwem, a jej dobro w tym zakresie podporządkowane celom całości, to jednak nie mogło oznaczać przez człowieka utraty osobowości, bo ona stała wyżej od dobra społeczeństwa. Człowiek jest przecież najwyższą wartością. Dlatego zdaniem ks. Antoniego Roszkowskiego /1932 r./ *„samodzielność jednostki polega na rozporządzaniu własnymi środkami działania, przede wszystkim rozumem, wolą i siłą fizyczną. Ma więc prawo do wolności, w zakresie zaś celu ostatecznego zgoła nietykalne.”*

Tym sposobem myśl katolicka odrzucała tak indywidualizm /liberalizm/, jak kolektywizm /socjalizm/ w życiu społecznym, które bazowały na sztucznym przeciwstawieniu jednostki społeczeństwu, a głosiła personalizm, czyli uzgodnienie celów jednostki i społeczeństwa. Zasadę współżycia społecznego nazywano solidaryzmem chrześcijańskim, albowiem na pierwszym planie stawiał współzależność ludzi od siebie, współdziałanie, nie współzawodnictwo jednostek. Dobro społeczeństwa zawierało w sobie dobro jednostek, stąd też prawa dla jednostki muszą uwzględniać dobro wszystkich, szczególnie najsłabszych i najuboższych. Troska o nich to etyczny obowiązek. Jednak zawsze wysiłek i inicjatywa poszczególnych osób powinny wyprzedzać wszelki zbiorowy i zorganizowany czyn. Aliści trzeba

---

<sup>972</sup> W. Kornilowicz, *Chrześcijańska odbudowa świata...*, s. 11-12, 34-40.

koniecznie wychować ludzi do współdziałania, a nie rywalizacji ze sobą.<sup>973</sup>

Karol Górski przestrzegał jednak /1936 r./, że wszystkie systemy społeczno-ekonomiczne deklarują, iż ich celem jest człowiek, zatem podstawowa między nimi różnica leżała w jego pojmowaniu. Tylko personalizm widział go jako osobę obdarzoną niezbywalną godnością, a nie tylko jako część gatunku, dla którego dobra można niektórych ludzi poświęcić. Tak przecież w istocie czyniły liberalizm, dopuszczający niszczenie ludzi słabszych ekonomicznie oraz socjalizm czy bolszewizm w imię walki klasowej degradujący całe grupy ludzkie.<sup>974</sup>

Jednakowoż ks. Edmund Elter przypominał /1921 r./, że podstawa solidaryzmu w postaci zasady sprawiedliwości społecznej oznaczała potępienie wszelkich przywilejów rodowych czy grupowych, które pod pozorem społecznego dobra, a nieraz i w jego imię gwałciły bez skrupulów zasadę sprawiedliwości. Winna ona oznaczać poszanowanie praw innych, także inaczej myślących, bogatszych czy biedniejszych, umiejętność wychodzenia poza samego siebie – uczenia tolerancji jako warunku zgodnego współżycia.<sup>975</sup> Natomiast ks. A. Szymański uzupełniał ją /1929 r./ miłością, która łączy ludzi wzajemnym uczuciem i pomocą, prowadzi do ofiarności, łagodzi czasem surową sprawiedliwość. Ten obowiązek miłości spoczywał w kapitalizmie szczególnie na bogatych, aby zapanowała spójnia między nimi a biednymi. Dużą rolę w realizacji zasad sprawiedliwości i miłości miało państwo, lecz jego interwencja raczej powinna następować tylko w razie konieczności, gdy inaczej nie można osiągnąć dobra społecznego, naprawić krzywd lub zachować prawa.<sup>976</sup>

Także myśl chadecka nieustannie podkreślała organiczną i hierarchiczną konstrukcję społeczeństwa, podnosząc tak osobistą odpowiedzialność wszystkich ludzi, jak wspólną, dzieloną z innymi.

<sup>973</sup> A. Szymański, *Zagadnienie społeczne...*, s. 7-19; A. Roszkowski, *Spółczesność*, jego cel i stosunek do jednostki w oświeceniu katolickiej nauki społecznej, PK, nr 26/1932; *Kodeks Społeczny...*, p. 1-5, 9. Zob. też L. Caro, *Ku nowej...*, s. 52-53; Idem, *Zmierzch kapitalizmu*, Poznań 1934, s. 7, 46-47; Idem, *Liberalizm i kapitalizm*, Włocławek 1937, s. 7, 14-20. Najszerzej o swojej koncepcji solidaryzmu pisze L. Caro w pracy *Solidaryzm. Jego zasady i zastosowania*, Lwów 1931.

<sup>974</sup> K. Górski, *Wychowanie personalistyczne...*, s. 172-175.

<sup>975</sup> E. Elter, *Najwyższe prawo*, PP, t. 149-150/1921.

<sup>976</sup> A. Szymański, *Zagadnienie społeczne...*, s. 19-27. Podobny pogląd prezentował związany z SKL I. Czuma: *Sprawiedliwość i miłość jako zasady chrześcijańskiego ustroju społecznego*, w: *Katolicka Myśl Społeczna...*, s. 130-147.

Wyrażała to także zasada solidarności, odrzucająca liberalny i totalny pogląd na jednostkę i społeczeństwo. Ich powstanie i rozwój zawsze powodowane były wyłamaniem się spod zasad chrześcijańskiej solidarności.<sup>977</sup> Tylko J. Makarewicz dostrzegał /1923 r./, że solidaryzm staje się także jedną z mutacji współczesnego liberalizmu pod silną presją ruchów robotniczych.<sup>978</sup>

Wspomniałem już, iż chadecja opowiadała się za demokratyzacją społeczeństw, zerwaniem z arystokratycznym modelem, opartym o uprzywilejowanie pewnej grupy czy grup. Dlatego J. Makarewicz /1923 r./ domagał się: niwelacji prawnej /usuwanie przywilejów dla pewnych grup społecznych/, ekonomicznej /droga do równych dla każdej jednostki warunków walki o byt/, towarzyskiej /wyrównywanie różnic towarzyskich wynikających z przynależności do różnych grup społecznych/. Tak rozumiana demokratyzacja była próbą pogodzenia skrajności w postaci wolności i równości, ale „w tych zapasach wolności z równością przewaga będzie raczej po stronie równości niż wolności.”<sup>979</sup>

Równocześnie w opinii ks. S. Adamskiego /1922 r./ podźwignięcie i ochrona mas robotniczych i chłopskich, przebudowa stosunków społecznych, za czym niezmiennie opowiadała się chadecja, musiało wywołać napięcia społeczne między nimi a grupami wyższymi w hierarchii. Łagodzić je powinno chrześcijaństwo, eliminując z życia społecznego nienawiść i walkę klas, a promując braterstwo i równość ludzi, oparte o miłość i sprawiedliwość. Tylko przez usunięcie szalonych dysproporcji społecznych i ekonomicznych występujących w kapitalizmie zapewni się prawdziwy solidaryzm, równe warunki rozwoju dla wszystkich jednostek. Tutaj przeciwstawiano się konserwatywnym sferom katolickim, które dążyły do usunięcia społecznych niedomagań oddziaływaniem religijnym oraz charytatywną

<sup>977</sup> A. Wóycicki, Zadania i potrzeby katolicyzmu społecznego w Polsce, Warszawa 1922, s. 3-5; Idem, Moralne znaczenie spółdzielczości, Warszawa 1923, s. 16-19; W. Korfanty, Zasada solidarności, Pol., nr 3609/1934; Tezy programowe Stronnictwa Pracy, ibidem, nr 4677/1937. W tym ostatnim dokumencie zauważano, iż „ustawiczne dążenia człowieka do zaspokojenia materialnych i duchowych potrzeb własnych i swoich bliskich, do rozwoju i stosowania swych sił i uzdolnień – harmonizowane ciągle z rozwojem i dobrem wspólnoty, z której wyrósł, dla której żyje i działa, i z którą jest duchowo spojony – stanowią ciągłą wytyczną życia i zarazem nieustannie bijące źródło dziejowego postępu. Zatem: człowiek jest twórczym czynnikiem dziejów i stanowi niezmierną potęgę, zwłaszcza w świadomym solidarnym działaniu zbiorowym.”

<sup>978</sup> J. Makarewicz, Przebudowa społeczna..., s. 153-155, 178.

<sup>979</sup> J. Makarewicz, Przebudowa społeczna..., s. 10-11, 38-41, 207.

i paternalistyczną opieką nad ludem, lecz bez jego czynnego udziału. Podobnie chadecja kwestionowała pogląd katolickich liberałów, iż ogromny wzrost dobrobytu w kapitalizmie wskutek wolnej konkurencji rozwiąże problemy społeczne, a państwo nie powinno w tym przeszkadzać, nie mieszając się do stosunków między kapitałem a pracą.<sup>980</sup>

To właśnie państwo w imię dobra wspólnego winno aktywnie pomagać w rozwiązywaniu problemów społecznych, podnieść we własnym interesie wielkie rzesze ubogich, występować ostro przeciw zachłanności poszczególnych grup czy klas. Zatem ks. J. Piwowarczyk zdecydowanie opowiadał się /1921 r./ za rozległą interwencją państwa w życie społeczne, która winna przywrócić zasady sprawiedliwości społecznej dla wszystkich, ale przy tym nie skrzywdzić nikogo. Konsekwencją tej ewolucyjnej, a nie rewolucyjnej reformy stanowiło podniesienie ogółu, a nie jednej warstwy kosztem drugiej. Jednak chadecja uważała za jeden ze swoich głównych celów „*usuwanie i łagodzenie krzywd społecznych warstw uboższych, zdobywanie dla tych społecznie słabszych warstw warunków życia godnych człowieka, walkę o udział tej warstwy w dobrach zarówno kulturalnych, jak materialnych.*”<sup>981</sup> Ks. Piwowarczyk przypominał /1932 r./, że celem życia społeczno-ekonomicznego był człowiek oraz zaspokojenie jego potrzeb, dlatego cały ten ustroj i jego instytucje muszą odnosić się do tego celu. Zastrzegął się jednak przy tym, iż nie istnieje w myśli katolickiej jakiś konkretny model ustroju społeczno-gospodarczego, lecz tylko zasady, którymi winien się kierować.<sup>982</sup> Zatem forma tego ustroju to kwestia praktyczna, a nie religijno-moralna.<sup>983</sup>

Zdaniem W. Korfantego /1927 r./ taki model solidaryzmu różnił się od demokracji chrześcijańskiej, ponieważ tamta chciała oprzeć społeczne reformy na podłożu miłosierdzia, na czynniku czysto moralnym, nie prawnym. Jego wzorzec był lepszy, gdyż rehabilitował życie na ziemi, zrywał z rezygnacją chrześcijańską, że ten świat to tylko padół łez.<sup>984</sup>

<sup>980</sup> S. Adamski, Zadania Chrześcijańskiej Demokracji w Polsce, Poznań 1922, s. 16-21.

<sup>981</sup> J. P. /Jan Piwowarczyk/, Rola Chrześcijańskiej Demokracji..., s. 10-11, 17-19; Spraw. sten. z posiedzenia Senatu – 22 XII 1925 r. /ks. S. Adamski/.

<sup>982</sup> J. Piwowarczyk, Kryzys społeczno-gospodarczy..., s. 40, 61, 65.

<sup>983</sup> A. Z., Czy katolik może być socjalistą?, „Rzeczpospolita”, nr 182/1930.

<sup>984</sup> W. Korfanty, Kościół a polityka, w: Wojciech Korfanty, Naród-Państwo-Kościół. Wybór publicystyki katolicko-społecznej, Katowice 1992, s. 340.

Związany wówczas z Frontem Morges F. Młynarski widział /1936 r./ natomiast w swojej koncepcji nacjokratyzmu nową odmianę solidaryzmu, wychodzącą z zasady chrześcijańskiej miłości bliźniego. Dostrzegał również, że solidaryzm był znaną doktryną, ale rozmaicie pojmowaną i realizowaną: *„wychodząc z postulatu, aby działanie każdego człowieka nie szkodziło interesom innych członków społeczeństwa, możemy domagać się interwencji władz w każdej dziedzinie i na każdym kroku. I totalizm może teoretycznie pretendować do roli ruchu solidarystycznego. Ważniejsza więc od samej zasady solidaryzmu – zasady bardzo ogólnej – jest kwestia granicy, poza którą interwencja aparatu przymusowego nie powinna wychodzić.”* Był to zatem problem poszanowania wolności człowieka, która wymagała ustalenia jasnej granicy dla interwencji państwa, co miał uregulować jego homokratyczny solidaryzm.<sup>985</sup>

Inaczej brzmiało w latach 20-tych wiele tez NPR. Krytykowała ona ostro nacjonalizm i socjalizm za wizję stosunków społecznych, bo ten pierwszy chciał podporządkować społeczeństwo stosunkom ekonomicznym, czyli bazie, a lekcewał czynniki tzw. nadbudowy /religia, moralność, idee i uczucia narodowe/; do tego posługiwał się prymatem walki klas. Natomiast ten drugi jako bodziec postępu społecznego widział egoizm narodowy i walki między narodami. Przyszłość należała do twórczej syntezy tych dwóch nurtów: walka klas była niezbędną, dowodziła rozwoju społecznego, zastępowała zużyte części społecznego organizmu zdrowymi, usuwała grupy pasożytnicze i nieprodukcyjne, a promowała emancypację klas upośledzonych. Jednak ogólnie nie mogła naruszać podstaw bytu narodowego, który osłabiony wewnętrznymi walkami zostałby zniszczony przez inne narody. Charakterystyczna była wizja organizmu społecznego, promująca masy. Stanisław Lenartowicz pisał w 1920 r.: *„Czym u człowieka żołądek i serce, tym w społeczeństwie dobrze zorganizowanym są klasy pracujące fizycznie, które podobnie jak żołądek dostarczają społeczności pokarmu i, jak serce, rozprowadzają po organizmie krew, która odnawia i odmładza cały organizm społeczny. Czym byłby jednak człowiek, obdarzony zdrowym sercem i żołądkiem, ale z chorą głową, albo, co*

---

<sup>985</sup> F. Młynarski, *Człowiek w dziejach...*, s. 181-182. Twierdził, że nadużywanie przymusu państwowego prowadziło zawsze do upadku człowieka: *„Kto stale bierze ludzi za kark, a wyjątkowo za serce, ten świadomie lub nieświadomie przetwarza ich stopniowo na stado biczem popędzanego bydła”* /s. 27-29/.

*gorsza, bez głowy zupełnie.*” Tą głową była inteligencja.<sup>986</sup> To chyba bardziej radykalna wersja społecznej niwelacji lansowanej przez chadecję.

Zatem współzawodnictwo wewnątrz narodu, czyli walka klasowa o podział środków posiadanych przez ten naród, miała za cel osiągnięcie pewnej równowagi ekonomicznej w posiadaniu poszczególnych klas, zapewnienie każdemu człowiekowi minimum egzystencji.<sup>987</sup> Pytanie tylko jak pogodzić walkę klas w roli motora społecznego rozwoju z chrześcijańską zasadą miłości bliźniego, którego kocha się dla Boga, a nie dla żadnych jego zalet, wad, czy ułomności.<sup>988</sup>

Dla konserwatystów społeczeństwo stanowiło dzieło Boże, tworzące wspólnotę pokoleń przez wieki, w której jednostka była tylko atomem i nie mogła się z niego wyłamać. Społeczeństwo było pierwotniejsze od jednostki, a jego celem doskonalenie ludzkości na miarę ideału Boga. Stąd ścisły związek z religią, bo społeczeństwo ułatwiało dążenie człowieka do Boga. Towarzyszyła temu apoteoza uczuć religijnych, będących zarazem miłością społeczeństwa i jego twórcy – Boga.

Zachowawcy eksponowali wielokrotnie organiczny i hierarchiczny charakter społeczeństwa, opartego o solidaryzm społeczny, bo w dalszej perspektywie interesy wszystkich warstw społecznych były zbieżne. Społeczeństwo znajdowało się w nieustannym rozwoju, ale stare zjawiska winny rodzić nowe lub przynajmniej zużytkować tradycję dla nowych potrzeb. Nie wykluczało to zresztą chwilowych rozbieżności grupowych dążeń, które winna rozstrzygać silna władza państwowa, stojąc na straży ładu i bezpieczeństwa oraz dobra wspólnego. Konserwatyści często i z mocą artykułowali przekonanie, że wspólnego dobra nie można osiągnąć przez rozmyślne poświęcenie interesu konkretnej grupy społecznej. Żadna warstwa czy grupa społeczna nie istnieje tylko dla wygody jakiegoś człowieka czy innej grupy społecznej, ale wszystkie tworzą organiczną całość. Dlatego rozumiejąc odrębne interesy klas czy warstw społecznych, należało zawsze eksponować to, co je łączy, nie dzieli, aby klasy się wzajemnie przenikały, a nie walczyły ze sobą. Nie byli przeciw podnoszeniu dobrobytu mas, lecz bez dyktatu nienawiści i egoizmu klasowego, gdyż to podkopywało

<sup>986</sup> S. L. /Stanisław Lenartowicz/, *Kapłani czy lumpenproletariat?*, „Praca”, nr 63/1920.

<sup>987</sup> K. Dagnan, *Nowe drogi...*, s. 6-25; Program Narodowej Partii Robotniczej, Kraków 4-6 września 1921 r., w: *Programy partii i stronnictw politycznych...*, s. 137.

<sup>988</sup> J. Woroniecki, *Rola czynników moralnych w społecznym życiu ziemian*, w: *Zadania i obowiązki ziemiaństwa...*, s. 16-19.

bogactwo narodu i siły państwa. Żadna też struktura społeczna nie może się rozwijać z góry zakładając, iż niektórzy jej członkowie posłużą jako drabina do wspinania się innych.<sup>989</sup> To wizja społeczeństwa sprzeczna ich zdaniem tak z oświeceniowym mechanizmem, jak z demokratycznym egalitaryzmem.<sup>990</sup>

Adam Piasecki kreślił /1931 r./ wizję tradycyjnego, choć w jego opinii coraz bardziej podważanego przez radykalizm ustroju społecznego. Opierał się on na moralności wyrażonej w dewizie: módl się i pracuj. Zasadą uczciwego życia było godzenie się z losem i sytuacją społeczną, nabytą przez urodzenie. Towarzyszyła temu wiara w to, że życie na ziemi to tylko droga do życia prawdziwego. Dominowało przeświadczenie, iż tylko uczciwa praca, wysiłek woli i inteligencja może zapewnić człowiekowi utrzymanie się na powierzchni, założenie rodziny, wychowanie dzieci, a nawet poprawienie ich bytu. W ten sposób istniała uznana i utrwalona przez Kościół hierarchia społeczna, moralność życia osobistego i publicznego, jasne kryteria dobra i zła. Postęp społeczno-gospodarczy pozwalał lepiej i łatwiej żyć oraz łagodził społeczne napięcia i nierówności. Podnosił się także poziom życia najuboższych, znosząc bariery utrudniające wybicie się. Jednak zwiększał też rolę państwa jako regulatora życia społeczno-gospodarczego, rosły jego aspiracje do regulacji stosunków społecznych, a wraz z tym erozja tradycyjnego ładu.<sup>991</sup>

Stąd związany z konserwatystami A. Klisiewicz przestrzegał /1932 r./ przed nadmierną wiarą w niwelację i związany z tym materialny postęp, gdyż sprzyjała ona tylko do pewnego stopnia rozwojowi kultury duchowej oraz wolności indywidualnej. Rodziła bowiem często reakcję przygniatającą jednostkę i podporządkowującą ją społeczności w imię fałszywej równości, czego dowodem państwa totalne. Wreszcie rodziła kult utilitaryzmu, prowadzący do zaniku poszanowania dla godności i osobowości człowieka, indyferentyzm w stosunku do jego duchowych walorów, a eksponowanie cech i wartości zewnętrznych. Niwelacja wiodła do zaniku tak ważnych dla zachowawców autorytetów

---

<sup>989</sup> S. Estreicher, Istota konserwatyzmu, „Czas”, nr 296/1926; K. Studentowicz, Polityka gospodarcza państwa..., s. 196-197, 202-203; K. Fudakowski, Nasz stosunek do państwa i do zadań służby publicznej, w: Zadania i obowiązki ziemiaństwa..., s. 56-57; Idem, Moje wspomnienia. Lata 1892-1932, BO, Rkps, sygn. 13158/II, s. 211-212; M. Jaskólski, Kaduceus Polski..., s. 81-90.

<sup>990</sup> J. Bartyzel, Konserwatyzm bez kompromisu..., s. 111-113.

<sup>991</sup> A. Piasecki, Podwójny tor, „Czas”, nr 153/1931.

jakościowych na rzecz funkcyjnych. Zatem w interesie chrześcijaństwa leżała walka z zewnętrzną niwelacją.<sup>992</sup>

Także dla endecji społeczeństwo, utożsamiane najczęściej z narodem, było organizmem, gdzie jednostka i zbiorowość stale na siebie oddziaływały. Ruch narodowy odrzucał także prymat jednostki nad społeczeństwem, raczej widział konieczność harmonijnego pogodzenia wolności jednostki z dążeniami ogółu, w czym kluczową rolę odgrywały dobrowolnie przyjęte normy moralne, a nie przymus fizyczny. Niezbędnym po temu stawała się religia jako podstawowy czynnik spoiwości społecznej: *„Życie społeczne, pełne walk, zawiści, zmagania się rozmaitych prądów, interesów, musi mieć wyłączność na gruncie wspólnego ideału. Aby zaś mógł on istotnie odegrać taką rolę, winien sięgać aż do głębin ducha i być powszechnym. Takim ideałem może być tylko religijny.”*<sup>993</sup>

Kwestię solidarności społecznej podnosił w 1924 r. Stanisław Głąbiński /artykułując pogląd typowy dla części „starych”/, żeby w państwie narodowym jedne warstwy nie występowały przeciw drugim w celu zniszczenia, a raczej współdziałały, bo od tego zależał dobrobyt wszystkich. Podstawą stabilności społecznej powinna być równowaga interesów wsi i miasta oraz warstw biednych i bogatych, co wymagało w Polsce kreacji silnego stanu średniego.<sup>994</sup>

R. Rybarski dostrzegał /1936 r./ przy tym złożoność pojęcia solidarności społecznej oraz dobra wspólnego. W jednych systemach bowiem dobrem wspólnym nazywano likwidację wszelkiej prywatnej własności, w innym jej ochronę. Kolejni w to imię pozbawiali jednostkę wszelkich praw, drudzy odrzucali wszelkie ograniczenie wolności indywidualnej. Stąd w ramach tej zasady można uzasadnić i demokrację,

<sup>992</sup> A. Klisiewicz, *Użyteczność społeczna jako surogat zaufania*, NP, t. XXVI/1932. Ten sam wątek ciągnął wcześniej Florian Znaniecki domagając się utrzymania arystokratycznego ustroju społecznego w dobie powszechnych dążeń do demokratycznej niwelacji ludzi – wyrównania stanowisk, praw, przywilejów społecznych, ekonomicznych i politycznych. Jego zdaniem nierówność zdolności, wykształcenia, stanowiska, wpływu, władzy, praw i przywilejów była niezbędna dla utrzymania i rozwoju istniejącego stanu kultury, którą szerzą zawsze elity. Masy nienawidzą wszelkiego arystokratyzmu, zwłaszcza ducha, a uleganie im to prosta droga do zupełnej degradacji społeczeństwa: *Szkice z socjologii wychowania*, „Ruch Pedagogiczny”, nr 1-2/1925.

<sup>993</sup> W. M. Borowski, *Wychowanie narodowe...*, s. 143.

<sup>994</sup> S. Głąbiński, *Program społeczno-gospodarczy Związku Ludowo-Narodowego*, w: *Stanisław Głąbiński o ustroju...*, s. 100-101; W. Wojdyło, *Koncepcje społeczno-polityczne...*, s. 107.



i dyktaturę, popełnić wszelkie możliwe zbrodnie. Do tego każda epoka historyczna inaczej nazywała dobro wspólne i podmiot będący jego ucieleśnieniem. Dlatego najważniejszy problem leżał właśnie w podmiocie dobra wspólnego, w zdefiniowaniu tej całości, w imieniu której formułuje się te ogólne zasady. Jediną taką całością konkretną i realną był naród, w naszym konkretnym przypadku naród polski. Stąd dla niego odnosiło się pojęcie dobra wspólnego oraz solidarności narodowej drogą współdziałania klas, a nie walki czy panowania jednej nad drugą.<sup>995</sup>

R. Dmowski eksponował już nieco inne wątki, bardziej radykalne. Przekonywał, że trudno kwestionować istnienie walk i konfliktów społecznych wewnątrz narodu, a więcej nawet – tylko te narody, które przechodziły wewnętrzne wstrząsy, ale bez naruszania narodowej jedności, umacniały się wewnętrznie, kreowały nowe siły społeczne.<sup>996</sup>

Tę tezę znacznie zaostrzał Adam Doboszyński, jeden z najbardziej poważanych działaczy w młodym pokoleniu narodowców, dla którego przeznaczeniem rodzaju ludzkiego była nieustanna walka, bo w człowieku ścierały się dobre i złe popędy. Skoro odnosiło się to do jednostki, to także do społeczeństwa, które stale musiało toczyć walkę o dobro i przestrzegać zasad moralnych. Jeśli społeczeństwo było hierarchicznym organizmem, czego nauczało chrześcijaństwo, wówczas swoboda i twórczość jednostki winny być podporządkowane normom moralnym oraz poczuciu dyscypliny i hierarchii: *„Myśl narodowa docenia w pełni znaczenie inicjatywy i działalności indywidualnej, lecz uważa, że prawdziwy rozkwit jednostki następuje dopiero w społeczeństwie opartym na dyscyplinie i harmonii. Nacjonalizm wzoruje się na katolicyzmie, który lecz w konfesjonale z osobna każdą duszę, lecz przeciwdziała rozpadowi społeczeństwa na jednostki pozostawione same sobie, starając się utrzymać zdrowy stosunek między jednostką a zbiorowością.”* Najgroźniejszym wrogiem takiego rozumienia społeczeństwa był liberalizm, gloryfikujący nieskrępowaną wolność jednostki.<sup>997</sup>

Z kolei jeden z liderów ONR J. Mosdorf protestował /1938 r./ przeciw nadużywaniu przyrodniczych analogii życia społecznego, bo ani człowiek, ani społeczeństwo nie jest organizmem. Biologiczna strona życia człowieka przeznaczona jest na śmierć, ale jego życie określa

<sup>995</sup> R. Rybarski, Siła i prawo..., s. 8-35, 74-76, 80-84.

<sup>996</sup> R. Dmowski, Pisma, t. VIII..., s. 268-269; t. IX..., s. 80-81.

<sup>997</sup> A. Doboszyński, Gospodarka narodowa..., s. 3-4, 145, 181-182.

nieśmiertelna dusza. Stąd dusza nie powinna być przedmiotem gry zbiorowości, dlatego społeczeństwo mogło żądać najwyższych ofiar od człowieka, nawet z życia, które nie było najwyższym dobrem. Natomiast społeczeństwo musiało zapewnić duchowy rozwój jednostki. Harmonia społeczna to jedność w wielości, a nie mechaniczny zlepek abstrakcyjnych jednostek /jak chce demoliberalizm/, czy całość logicznie poprzedzająca i warunkująca człowieka /jak chce kolektywizm/. Ustrój społeczny winien umożliwiać organiczny rozwój twórczości jednostki, ale przy założeniu, że żadna ludzka aktywność nie była moralnie obojętna.<sup>998</sup>

Pogląd bardzo wielu katolików, w tym młodych nacjonalistów, wyrażał S. Kozicki, kiedy przekonywał, iż doskonałym wzorcem ustroju społecznego było średniowiecze, gdzie człowiek był ściśle i wielostronnie zależny od społeczeństwa. Ustrój ów opierał się na ustalonej hierarchii, na przewadze interesów zbiorowości nad interesami jednostki. System feudalny wyznaczał każdemu konkretne miejsce w społeczeństwie, w hierarchicznej zależności od innych. Panowanie zaś Kościoła wyrażało się w tym, iż dogmaty rozstrzygały o pojęciu dobra i zła, a nie sumienie jednostki, co wyrażało najlepiej brak zaufania do człowieka.<sup>999</sup>

Podobne wizje padały ze strony części konserwatywnych myślicieli katolickich, np. Ludwik Górski /1933 r./ operował pojęciem katolickiego ustroju społeczno-gospodarczego, dla którego realizacji niezbędna była odnowa moralna człowieka, uzupełniająca braki instytucji. Dopiero na bazie miłości chrześcijańskiej będzie można je zreorganizować.<sup>1000</sup> Powstaje problem, jak to się miało do wyżej przytoczonych deklaracji, że takiego ustroju nie było i nie będzie. Co prawda nawet ks. Stefan Wyszyński /1928 r./ za chrześcijański uważał średniowieczny ustrój społeczny, ale zaraz się zastrzegł, iż to nie może być ani adekwatny, ani doskonały wzorzec dla myśli chrześcijańsko-społecznej.<sup>1001</sup>

## 7.2. Własność prywatna.

Jednak jakiegokolwiek zmiany i reformy społeczne wiązały się z kwestią rozumienia własności prywatnej, podstawowej dla katolicyzmu

<sup>998</sup> J. Mosdorf, *Wezoraj i jutro*, cz. 2..., s. 36-47, 110-111.

<sup>999</sup> S. Kozicki, *Historia Ligi Narodowej 1887-1907*, BO, Rkps, sygn. 13200/II, cz. V, p. II, s. 2-3.

<sup>1000</sup> L. Górski, *Wartość zasad katolickich w życiu gospodarczo-społecznym*, w: *Postawa katolicka...*, s. 71-72.

<sup>1001</sup> *Katolicyzm, kapitalizm, socjalizm...*, s. 15-16.

wartości w życiu społeczno-ekonomicznym. Ks. J. Lubelski definiował /1931 r./, że „przez prawo prywatnej własności rozumiemy prawo nabywania, posiadania jakiejś rzeczy i rozporządzania nią przez jednostkę czy poszczególne rodziny.” Obok własności prywatnej występuje własność publiczna, tj. gmin, stowarzyszeń, państwa oraz Kościoła.<sup>1002</sup>

Stanowisko Kościoła precyzował bp Teodor Kubina /1930 r./, który uważał prawo własności za fundamentalne, bo wynikające z prawa naturalnego: „Prawo prywatnej własności jest logiczną konsekwencją prawa człowieka do siebie samego, do swych sił fizycznych i duchowych i do owocu swej pracy. Prawo prywatnej własności jest postulatem obowiązków nałożonych przez samą naturę na człowieka jako głowę rodziny. Prawo własności prywatnej jest najnaturalniejszym i niezbędnym bodźcem dla pracowitości i zapobiegliwości gospodarczej oraz rękojmą wolności obywatelskiej człowieka, przy równocześnie możliwe najlepszym zagwarantowaniu dobra wspólnego.” Jednak przy okazji głosił radykalne tezy, że najważniejsza jest funkcja społeczna własności, służba dobru ogólnemu. Jeśli tego nie czyniła, np. w kapitalizmie, to nie likwidując samego prawa prywatnej własności, możliwe stawało się zniesienie przez państwo jej szkodliwych form, na rzecz nowych, bardziej sprawiedliwych.<sup>1003</sup>

Rada Społeczna przy Prymasie Polski podkreślała mocniej /1934 r./, iż pomyślność ogółu może zagwarantować tylko udostępnienie wszystkich dóbr materialnych za pośrednictwem prywatnej własności, a nie wtedy, gdy należą one do państwa czy społeczeństwa. Stąd prawo użytkowania dóbr jest wcześniejsze i ważniejsze od prawa prywatnego ich posiadania, bo wywodziło się zdaniem ks. A. Szymańskiego wprost z prawa naturalnego.<sup>1004</sup>

Innymi słowy był to najlepszy system ich eksploatacji dla wspólnego dobra, gdyż cenił dążenie do bogactwa i polepszenia swego bytu, ale

<sup>1002</sup> J. Lubelski, *Etyka katolicka...*, s. 103. L. Caro wyróżniał 6 teorii naukowych, będących uzasadnieniem własności prywatnej: 1/ teoria okupacyjna; 2/ teoria pracy; 3/ teoria umowna; 4/ teoria osobowości; 5/ teoria legalna; 6/ teoria prawa naturalnego. Do każdej z nich podnosił zastrzeżenia z punktu widzenia katolickiego: L. Caro, *Własność prywatna, jej utrzymanie czy ograniczenie?* /nadbitka z „Przeglądu Ekonomicznego”, z. X/1933/, s. 14-16.

<sup>1003</sup> T. Kubina, *Akcja Katolicka...*, s. 46-47; K. Krasowski, *Episkopat katolicki...*, s. 155.

<sup>1004</sup> Odezwa Rady Społecznej przy Prymasie Polski, PK, nr 25/1934; Z. Gazda, *Nurt katolicki...*, s. 153-159.

podporządkowywał je wyższemu celom moralnym, bowiem dobra materialne mogły być tylko środkiem dla osiągnięcia przez ludzi zbawienia.<sup>1005</sup> Nierówność majątkowa istnieć będzie stale, stwarzając pewną klasowość w społeczeństwach, lecz jej istnienie w określonych granicach pobudzało ludzi do aktywności nad polepszeniem swego położenia, do pracy nad zmniejszeniem różnic majątkowych dzielących ich od innych.<sup>1006</sup> Z tego wynikało dla ks. J. Urbana /1926 r./, że istnienie własności prywatnej nie jest jakąś koniecznością absolutną, „na przykład pozytywnym aktem woli Bożej ludzkości nakazaną, lub z przeznaczeniem wiecznym ludzi ściśle związaną; widziano w niej tylko względnie najlepszy sposób dla władania ziemią dla doczesnego dobra ogólnego.” Stąd myśl katolicka odrzucała pojęcie własności prywatnej jako absolutnej i niczym nieograniczonej, rozumianej przez prawo rzymskie jako „*ius utendi et abutendi*.”, zazwyczaj uznawane za „prawo wyłączności w używaniu i nadużywaniu”.<sup>1007</sup>

Z drugiej strony Ludwik Górski podnosił /1937 r./, że prawo własności daje w pewnych granicach niezależność od kolektywu: „*Wolność władz duchowych człowieka, wolność sumienia i przekonań wymaga prawa do własności i możliwości jego wykonywania, jak sfery niezależności w stosunku do kolektywu, broniącej go od fizycznego i duchowego poddaństwa – samostanowienia woli, wolności działania w szerokich ramach życia codziennego.*” Zatem własność prywatna realizowała personalistyczną wolność człowieka.<sup>1008</sup>

Własność prywatna miała w myśli katolickiej zawsze charakter jednostkowy /pożytek właściciela/ i społeczny /zaspokojenie potrzeb wszystkich/. Ks. Jan Rostworowski przypominał dlatego /1921 r./, iż „jedną z najważniejszych zasad równowagi społecznej jest prawo, że kto w obfitszej mierze korzysta z dóbr, większe też na rzecz społeczeństwa musi ponosić ciężary. /.../ Kto ma, ten musi i dźwigać, bo żadna własność nie może być wyłączna tak dalece i tak bezwzględnie prywatna, żeby nie ciążyły na niej przeróżne, jakby serwituty względem dobra

<sup>1005</sup> A. Roszkowski, Cel człowieka a reforma ustroju społeczno-gospodarczego, PK, nr 11/1934.

<sup>1006</sup> J. Urban, Nasz stosunek do socjalizmu, PP, t. 174/1927; K. Górski, Wychowanie personalistyczne..., s. 177.

<sup>1007</sup> J. Urban, Czy można socjalizm pogodzić z katolicyzmem?, PP, t. 169/1926; K. Kowalski, Katolickie plany reformy społecznej a ustrój rolny w Polsce, Poznań 1938, s. 6-7.

<sup>1008</sup> L. Górski, Własność prywatna, jej znaczenie i granice, w: Katolicka Myśl Społeczna..., s. 115.

*ogólnego.*” Nad prawem własności stało prawo wyższe – prawo ludzi do życia godnego człowieka i przed tym prawem musiało w razie kolizji ustąpić prawo posiadania. Jednak jezuici przypominali, że własność słuszenie nabyta, tzn. oparta o naturalne tytuły własności jest nietykalna, obwarowana prawem Bożym tak przed innymi ludźmi, jak przed państwem. Własność prywatna pełniła dlatego funkcję publiczną, bo służyła także ogółowi. Podsumowywał to kard. A. Kakowski /1936 r./: „*Można jej używać, ale nie wolno nadużywać; wolno ją nabywać i zbywać, ale nie wolno jej gwałtem odbierać, ani bez słusznej przyczyny niszczyć.*” Prawo własności podlegało etyce chrześcijańskiej, zasadzie sprawiedliwości społecznej. Z tego wynikała konieczność służby własności dla dobra ogółu, a państwo stojące na straży tegoż miało prawo pewnej ingerencji i kontroli w sprawy gromadzenia i nabywania przez obywateli dóbr materialnych oraz ich używania, lecz nie mogło znieść samej zasady własności prywatnej, gdyż to gwałt na prawie natury.<sup>1009</sup>

Nauka katolicka dopuszczała dlatego różny podział własności, albowiem był on kategorią historyczną, a w dziejach ludzkości w istocie ciągle odbywało się uwłaszczanie i wywłaszczanie. Stąd w myśli katolickiej mieściły się i własność prywatna, i uspołeczniona. Ich harmonizowanie nie mogło być zależne od żadnych dogmatów, lecz od pożytku publicznego, zależnego od miejsca i czasu.<sup>1010</sup>

Wg chadecji człowiek był tylko użytkownikiem dóbr przez Boga ustanowionych, ale zasada własności prywatnej stanowiła warunek postępu ludzkości. Także w myśli chrześcijańsko-demokratycznej sugerowano, że nie ma własności absolutnej, a jej podstawowym obowiązkiem jest służba dobru powszechnemu. Jeśli tego nie czyni, wówczas państwo miało prawo i obowiązek pozbawić właściciela własności, ale za sprawiedliwym odszkodowaniem. Obok własności

<sup>1009</sup> J. Rostworowski, Społeczna rola ziemian, PP, t. 151-152/1921; J. Urban, Nasz stosunek do socjalizmu, ibidem, t. 174/1927; A. Szymański, O odnowieniu ustroju społecznego, ibidem, t. 192/1931; List Pasterski Kard. Kakowskiego z okazji 50-lecia kapłaństwa, WAW, nr 6/1936.

<sup>1010</sup> L. Caro, Problem wywłaszczenia, Poznań 1934, s. 277-280; J. Urban, Czy można socjalizm pogodzić z katolicyzmem?, PP, t. 169/1926; Idem, Nasz stosunek do socjalizmu, ibidem, t. 174/1927.

prywatnej chadecja uważała za niezbędne istnienie własności zbiorowej, która winna być także chroniona przez państwo.<sup>1011</sup>

Dla NPR w latach 20-tych również nie było absolutnej i nienaruszalnej własności, gdyż w świetle chrześcijańskiej moralności nawet ciało człowieka oraz jego zdolności nie stanowiły jego własności, bo należały do Boga. A cóż dopiero dobra materialne. Tylko tam, gdzie panuje bezwzględny materializm, tam własność miała charakter absolutny, obojętnie prywatna czy publiczna. Ustawodawstwo państwowe winno dlatego określić, jak własność może być zdobyta moralnie i użytkowana i co grozi za nieprzestrzeganie tych zasad. Stąd /1921 r./ *„instytucji własności, na której opiera się ład społeczny, postęp i wolność obywatelska, obalać nie wolno. Ale z drugiej strony, jeśli chcemy uchronić ją od ataków komunizmu, to nie ma innej drogi, jak oprzeć ją na pierwiastku etycznym, gdyż w ten sposób uświęcimy ją we własnym sumieniu i w oczach opinii publicznej.”* Stronnictwo w ramach nowego ustroju społeczno-gospodarczego w postaci kooperatywizmu co prawda chciało zagwarantować istnienie prywatnej własności, ale opierałby się on przede wszystkim o rozległe zmiany własnościowe w postaci nacjonalizacji wielkich zakładów oraz uspołecznienia mniejszych.<sup>1012</sup>

Stanisław Laskowski z endecji tłumaczył /1929 r./, że prywatna własność była zależnością jakby o charakterze przyrodniczym i będzie istnieć dopóty, dopóki ilość dóbr na ziemi będzie ograniczona. Własność prywatna w pewnych granicach sprzyjała maksymalizowaniu ludzkich wysiłków, bo prowadziła do korzyści osobistej.<sup>1013</sup> R. Rybarski oceniał /1933 r./, iż *„żądza posiadania jest bardzo silna – z tym faktem trzeba się liczyć. Może ktoś propagować ideę, by wyrzekać się majątku i rozdawać go biednym, podnieść ubóstwo do najwyższej godności – niechaj prowadzi tę propagandę, ale nie może mieć pretensji do tego, by jego hasła stały się podstawą polityki ekonomicznej.”*<sup>1014</sup>

<sup>1011</sup> Spraw. sten. z posiedzenia Sejmu – 16 XI 1920 r. /ks. Z. Kaczyński/; A. Wóycicki, *Chrześcijański ruch robotniczy...*, s. 158-159; J. Makarewicz, *Przebudowa społeczna...*, s. 151; Idem, *Sprawa robotnicza, Tarnopol 1928*, s. 7-8; *Statut i Program...*, s. 31, 40.

<sup>1012</sup> M., *Prawo własności, „Praca”*, nr 184/1921; *Narodowa Partia Pracy i powody jej powstania, Warszawa b.r.w. [1922]*, s. 7, 9-10.

<sup>1013</sup> St. L-ski, *Własność prywatna, MN*, nr 35/1929.

<sup>1014</sup> R. Rybarski, *Podstawy ustroju gospodarczego*, w: *Roman Rybarski o narodzie, ustroju i gospodarce, wstęp, wybór i opracowanie S. Rudnicki, Warszawa 1997*, s. 110; E. Maj, *Związek Ludowo-Narodowy...*, s. 337.

Potwierdzał to wybitny ekonomista z obozu narodowego S. Głąbiński /1927 r./, który widział własność jako fundament rodziny, państwa, porządku, wolności osobistej, podziału pracy oraz rozwoju cywilizacyjnego. Jednak dostrzegał także jej historyczny charakter, zmiany i reformy dyktowane potrzebami oraz stosunkami społecznymi. On także odrzucał pojęcie nienaruszalności i świętości własności prywatnej, bo istnieje ona w interesie całego narodu, a nie poszczególnych osób. Dlatego jej nadużywanie winno być ograniczone przez państwo, szczególnie w interesie uboższych. Dopuszczał nawet wywłaszczenie za odszkodowaniem. Dla niego jednak nierówny podział własności prywatnej był w każdym razie lepszy od własności kolektywnej, a przed jej nadużywaniem najlepiej zabezpieczała etyka chrześcijańska.<sup>1015</sup>

Jeszcze bardziej względnie na własność prywatną patrzył A. Doboszyński /1936 r./, który tłumaczył, że Bóg stworzył dobra dla wszystkich ludzi, zaś prawo naturalne nie zawierało żadnych wskazówek, co do ich użytkowania – wspólnego czy indywidualnego. Dopiero na gruncie prawa pozytywnego zdecydowano o prywatnym charakterze posiadania dóbr. Akwinata wyraźnie podnosił, że użytkowanie dóbr może być prywatne, ale korzyści społeczne. Nierówny podział własności to system sprzyjający rozwojowi wszystkich, a jedynym tytułem do jej powiększania powinna być praca.<sup>1016</sup> Podobne spostrzeżenia padały ze strony Zygmunta Cybichowskiego /1939 r./, który nawet postulował wprowadzenie przez państwo narodowe daleko idących ograniczeń w korzystaniu z własności prywatnej, ale lepiej tego nie nazywać stosowaniem prawa użytkowania, bo zbyt kojarzyło się z bolszewizmem.<sup>1017</sup>

Ekstremalnym wyrazem takiej drogi były tezy RNR, że państwo narodowe może nałożyć na właścicieli obowiązek rozporządzania dobrami zgodnie z jego interesami, stąd własność miała głównie obowiązki, a nie uprawnienia. Do tego „Falanga” domagała się wywłaszczenia bez odszkodowania obcej własności, szczególnie żydowskiej. Zbliżało to proponowany tam ustrój własności do kolektywizmu, co zresztą było logiczne w pożądanym w tym

---

<sup>1015</sup> Spraw. sten. z posiedzenia Sejmu – 16 XI 1920 r. /S. Głąbiński/; S. Głąbiński, *Teoria ekonomiki narodowej*, Lwów 1927, s. 125-129; S. Grabski, *Rzym czy Moskwa...*, s. 109.

<sup>1016</sup> A. Doboszyński, *Gospodarka narodowa...*, s. 24-26.

<sup>1017</sup> Z. Cybichowski, *Na szlakach nacjonalizmu...*, s. 55-56.

środowisku państwie totalnym, opartym na pełnej kontroli i podporządkowaniu jednostki.<sup>1018</sup>

Dziwną postawę w sprawie prywatnej własności zajmował J. Mosdorf /1938 r./. Z jednej strony przestrzegał, że *„kto wprowadza niepewność do tej dziedziny, ten wkracza na drogę, której końca nie widać lub gorzej nawet – na równię pochyłą, po której stoczyć się musi do anarchii i bolszewizmu! Własność prywatna jest, albo jej nie ma: podkop jej zasadę na jednym choćby odcinku, a runie natychmiast cała. Półdziewica nie jest dziewicą, półwłasność nie jest własnością.”* Z drugiej, podzielał wiele radykalnych tez „falangistów” w sprawie deprecjonowania roli prywatnej własności.<sup>1019</sup>

Inaczej patrzyła na omawiany problem Z. Żółtowska /1931 r./, wg której Kościół uważał własność za podstawę życia społecznego, instytucję moralną i prawną niezależną od przypadkowych działań ludzi. Była ona podstawą dźwigania się ludzi do wyższym celom duchowym. Zatem państwo miało ją chronić prawnie, ale też regulować dla wspólnego dobra.<sup>1020</sup> Z kolei R. Rybarski przestrzegał /1934 r./ przed nadmiernym ograniczaniem własności prywatnej przez państwo, przed nakładaniem na nią zbyt wielkich ciężarów, choć za naturalne uważał limitowanie tego prawa przez państwo. Podobnie jak myśliciele katolicyści odrzucał rzymskie prawo własności jako typowo liberalne. Jednak nie może go zastępować etatyzm, który prowadzi do własności prekaryjnej.<sup>1021</sup> Endecy opowiadali się za upowszechnieniem własności, aby warstwa średnich i drobnych właścicieli w mieście i na wsi dominowała nad proletariatem miejskim, potencjalnym instrumentem komunizmu.<sup>1022</sup>

Dla zachowawców prawo własności miało charakter nienaruszalny, nietykalny i święty, gdyż wynikało to z przykazań Bożych. Wszelka własność to podstawa bytu rodziny oraz rozwoju cywilizacji. Tylko *„dogmatycznie pojęte i bezkompromisowo stosowane prawo*

<sup>1018</sup> B. Piasecki, Wytyczne narodowo-radykalnej myśli gospodarczej, Warszawa 1937, s. 3-4; Zasady Programu Narodowo-Radykalnego..., s. 11; T. Włudyka, „Trzecia droga” w myśli gospodarczej II Rzeczypospolitej. Koncepcje Adama Doboszyńskiego a program obozu narodowego, Kraków 1994, s. 56-57.

<sup>1019</sup> J. Mosdorf, Wczoraj i jutro, cz. 2..., s. 145-147, 186-187.

<sup>1020</sup> Z Żółtowska, Quadragesimo Anno, Warszawa 1932, s. 7-8.

<sup>1021</sup> R. Rybarski, Podstawy narodowego programu gospodarczego, Warszawa 1934, s. 29-35, 39-40, 53-54. Podobne tezy stawiał F. Młynarski, Człowiek w dziejach..., s. 126.

<sup>1022</sup> Klucz do pokoju, KP, nr 175/1924.



*indywidualnej własności stworzy właściwe granice dla działalności jednostki, zachowując równocześnie w pełni jej siły twórcze dla narodu i Państwa.*” Konserwatyści uznawali integralność prawa własności prywatnej, fundamentu chrześcijańskiej cywilizacji. Tutaj nie może być żadnej drogi pośredniej, szanowania prawa własności jednych, a deprecjonowania innych. Jednak oni także odrzucali rzymskie pojmowanie własności, zaś stawali na gruncie nauki św. Tomasza, że człowiek ma jedynie „*ius procurandi et dispensandi*” /prawo zarządzania i szafowania/, bo pierwszym i jedynym właścicielem wszystkiego był Bóg, a człowiek tylko czasowym użytkownikiem.<sup>1023</sup>

Także i dla nich w myśl nauki chrześcijańskiej własność miała zawsze charakter indywidualny i społeczny. Stąd państwo w interesie dobra ogólnego miało prawo i obowiązek poszanowania własności, zakreślenia jej granic i zobowiązań z punktu widzenia sprawiedliwości. Może ograniczać indywidualne prawa jednostki na rzecz ogółu, ale to prawo państwa było podporządkowane wyższemu – prawu ogólnoludzkiej sprawiedliwości oraz miłości bliźniego. Dopuszczalne było zatem wyłączenie jednostek źle gospodarujących na korzyść innych, lepiej sobie z tym radzących, ale wykluczano pozbawienie własności całych warstw i klas społecznych, bez względu na jakość gospodarowania. Przeczyłoby to solidaryzmowi chrześcijańskiemu. Pojawiali się jednak i tacy zachowawcy, którzy akcentowali liberalny pogląd, że nawet własność źle używana jest nienaruszalna, gdyż obowiązki społeczne na niej ciężące mają wymiar jedynie moralnych i religijnych, a nie prawnych.<sup>1024</sup>

Mocniejsze akcentowanie względnego prawa prywatnej własności, zależnego od spełniania przez nią funkcji społecznych, widzenie szerszej roli państwa w ingerencji w prywatną własność lansowała grupa „Buntu Młodych” i „Polityki”. I ona podnosiła jednak, że własność prywatna to niezbędną instytucją materialną, ale i duchową, bo dająca człowiekowi niezależność, chroniącą przed niedoskonałościami każdego ustroju społecznego. Środowisko omawianych pism twierdziło, iż istnieje rysowana przez nich trzecia droga w widzeniu własności, między

---

<sup>1023</sup> Linie wytyczne programu Stronnictwa Zachowawczego, Lwów marzec 1924 r., w: Programy partii i stronnictw politycznych..., s. 68-69; M. Karczewski, Dogmat własności prywatnej, NP., t. LV/1937; W. Mich, Ideologia polskiego ziemiaństwa..., s. 46.

<sup>1024</sup> W. Mich, Między integryzmem a liberalizmem..., s. 199-200.

liberalną a kolektywną.<sup>1025</sup> Problem tylko w tym, że każdy z nurtów myśli politycznej przyznający się do katolicyzmu odrzucał tak liberalne, jak kolektywne widzenie własności prywatnej, zatem różnica między nimi leżała w sferze rozkładania akcentów.

### **7.3. Stosunek do liberalizmu i kapitalizmu.**

Z własnością prywatną nierozłącznie spleciony był stosunek do liberalizmu i kapitalizmu, zazwyczaj łączonych ze sobą, gdyż – jak oceniano w okresie międzywojennym - to „ojciec i syn.” Współgrało z tym niejasne precyzowanie obu pojęć oraz związku między nimi. Nagminnie wyrażany pogląd o organicznym związku liberalizmu i kapitalizmu trudno uznać za całkowicie trafny, bowiem kapitalizm XX w. wykazywał coraz mniej związków z swym liberalnym protoplastą. Stosowanie jednak takiej zbitki zazwyczaj ułatwiało krytykę liberalizmu, gdyż mało kto w katolickim kręgu za nim przepadał. Natomiast w przypadku kapitalizmu było już inaczej, bo jeśli rozumieć przez niego system oparty na kapitale, niezbędnym dla wszelkiej wytwórczości, prywatnej własności, gospodarce rynkowej, rozdziale kapitału i pracy, prywatnej inicjatywie oraz dążeniu do zysku itd., to w pewnych, choć rozbieżnych, granicach wszystkie nurty odwołujące się do katolicyzmu go akceptowały. Problem leżał jednak w tym, że nie tylko brakowało uznanego przez wszystkich określenia kapitalizmu, do tego jeszcze zbyt łatwo przenoszono jego nadużycia albo grzechy poszczególnych osób czy grup na cały system.

Stosunkowo łatwo wyróżnić dwie fazy w postrzeganiu tego problemu: lata 20-te, gdzie głosy krytyczne były na ogół stonowane, a w każdym razie inaczej rozkładały akcenty, co stanowiło także efekt stosunkowo powszechnej akceptacji dla klasycznej ekonomii, oraz lata 30-te, okres wielkiej depresji gospodarczej, kiedy narastało bezwzględne i często demagogiczne ich odrzucanie w kręgu myśli politycznej związanej z katolicyzmem oraz pojawiały się próby stworzenia konkurencyjnego korporacyjnego modelu życia społeczno-gospodarczego.<sup>1026</sup>

Wybitny znawca katolickiej nauki społecznej ks. A. Szymański dostrzegał na początku niepodległości złożoność kapitalizmu, gdzie

---

<sup>1025</sup> J. Frankowski, W obronie zagrożonej własności, BM, nr 9/1934; K. Studentowicz, Polityka gospodarcza..., s. 46-49, 52, 91; Polska idea imperialna..., s. 50.

<sup>1026</sup> R. Wapiński, Pokolenia Drugiej Rzeczypospolitej..., s. 228-229; Z. Gazda, Nurt katolicki..., s. 194.

występowały elementy wspólne z wcześniejszymi rodzajami systemów ekonomicznych, np. własność prywatna, gospodarcza samodzielność i odpowiedzialność, a różniące go zasadniczo od socjalizmu i komunizmu. Funkcjonowały w nim także cechy specyficzne, choćby własność bez moralnych i społecznych zobowiązań, nieograniczona konkurencja, leseferyzm. Zasadniczą pobudką działania gospodarczego było osiągnięcie zysków i pomnożenia kapitału, przy daleko idącym podziale pracy w produkcji fabrycznej. Stąd rozdział kapitału i narzędzi pracy od własności samej pracy, co prowadziło do zależności robotnika od kapitalisty oraz jego wyzysku. Kapitał, coraz bardziej skoncentrowany, uzyskał nieograniczoną władzę w gospodarce, zaś narastający wyzysk prowadził do podziału na wrogie sobie klasy – robotników i kapitalistów. Nieliczni bogaci uciskali biednych, którzy cierpieli nędzę, co wynikało z dążenia do bogactwa za wszelką cenę, bez oglądania się na moralność. Przypominał dlatego, że niemoralne postępowanie dezorganizuje całe życie gospodarcze i przeciw niemu w obronie warstw upośledzonych występuje Kościół, proponując demokrację społeczną.<sup>1027</sup>

Jednak warto wspomnieć inną ważną uwagę tego myśliciela katolickiego /1933 r./, bo trafiała ona w sedno rzeczy. Przypominał on, iż współczesny kapitalizm nie był już czysto liberalny, lecz ulegał ewolucji w kierunku społecznego kapitalizmu, z narastającą ingerencją państwa. Coraz więcej mówiło się w nim o ochronie pracy ludzkiej, traktowanej jako wartość, a nie towar, widziano coraz więcej społecznych obowiązków ciążyących na własności prywatnej. Wreszcie zysk przestawał być jedyną pobudką działania ekonomicznego, a zmiernano do jego uzgodnienia z dobrem powszechnym. Natomiast wielu krytyków kapitalizmu tej ewolucji nie dostrzegało, dalej widząc go w dziewiętnastowiecznym wydaniu.<sup>1028</sup> To postrzeganie kapitalizmu w poprzedniej postaci, czyli nie takim jaki był w dwudziestoleciu, lecz we wcześniejszym wariantcie, było typowe dla wielu jego krytyków w Polsce. Nieraz można odnieść wrażenie, że piętnowali oni kapitalizm, nie taki, jaki działał, lecz taki, jaki go sobie wyobrażali.

<sup>1027</sup> Dr A.[ntoni] S.[zymański], Współczesny ustrój gospodarczy, PS, 1919-1920, s. 247-250; P. Stopniak, Ocena kapitalizmu w „Rerum Novarum” i „Quadragesimo Anno”, w: Korporacjonizm..., t. I, s. 3-4; R. Michalski, Świat wartości..., s. 58-59.

<sup>1028</sup> A. Szymański, Kryzys gospodarczy, w: Postawa katolicka..., s. 33-34. To samo zjawisko dostrzegał związany z chadecją ks. J. Piwowarczyk: Współczesne kierunki..., s. 13.

Przesadą było przekonanie ks. Piotra Stopniaka /1939 r./, że ustrój kapitalistyczny nigdy nie cieszył się sympatią społeczeństw, od początku był krytykowany i zwalczany, najpierw w sposób prymitywny, a z czasem coraz głębiej i lepiej. Jednak już od początku XIX w. wiele środowisk katolickich wyrażało swój sceptyczny stosunek do kapitalizmu, zrazu piętnując tylko jego nadużycia i wyzysk, robiąc wiele dla ochrony warstw robotniczych przez dobroczynność, z czasem proponując przywrócenie sprawiedliwości społecznej przez głębokie zmiany systemowe.<sup>1029</sup>

Winą za taki obraz kapitalizmu /1932 r./ ks. A. Roszkowski obarczał liberalizm, którego dzieckiem był kapitalizm. Tworzył on bowiem wizję człowieka abstrakcyjnego, oddzielonego od realiów życia społecznego, kierującego się jedynie własnym interesem. To założenie było nie tylko fałszywe, bo w życiu ekonomicznym kierowały człowiekiem inne motywy niż tylko maksimum zysku a minimum wysiłku, ale również szkodliwe, gdyż człowiek stanowił jedność, a wszelkie instynkty i pragnienia podporządkowywał rozumowi i woli, opartych na etyce. Gloryfikowanie tylko egoizmu, tworzyło fikcję, redukując człowieka do zwierzęcia. Kreowało również niemoralne pojęcie wolności, widzące tylko prawa jednostki, zaś odrzucające obowiązki wobec społeczeństwa. Błędny był determinizm formułowanych przez liberalizm praw ekonomicznych, a rzeczywistości społecznej nie odpowiadała również wolna konkurencja.<sup>1030</sup> Tym samym liberalizm i kapitalizm wywodziły swoją genezę ze znienawidzonych w ówczesnej myśli katolickiej reformacji i oświecenia, dodatkowo sprzyjając destrukcyjnym wpływom żydostwa i masonerii.

W tym nurcie mieściły się ostre uwagi bpa T. Kubiny w początkach lat 30-tych, że „*liberalna ekonomia polityczna, a za nią szła praktyka kapitalistyczna, głosiła, że najwyższy i ostatni cel człowieka i stąd wynikające wieczne potrzeby i wartości człowieka jej nic nie obchodzą, że religia i etyka, które kierują człowieka do tego celu i czuwają nad tymi wartościami i potrzebami, żadnego nie powinny mieć wpływu na życie gospodarcze.*” Kapitalizm kierował się nieograniczoną żądzą zysku, egoizm i materializm podnosił do rangi cnoty, niszczył wolną konkurencję przez trusty i monopole, doprowadził do nędzy i rozpaczliwych milionów ludzi, podatnych na agitację komunistyczną. Wreszcie

<sup>1029</sup> P. Stopniak, Ocena kapitalizmu..., w: Korporacjonizm..., t. I, s. 5-6.

<sup>1030</sup> A. Roszkowski, Korporacjonizm katolicki..., s. 44-45; L. Caro, Solidaryzm..., s. 368; Idem, Liberalizm i kapitalizm..., s. 27.

nadużywał prawa własności prywatnej, która zaczęła niszczyć ducha człowieka. Pisał, iż *„nie w prawie natury tkwi zasadniczy błąd dzisiejszego ustroju społecznego, ale niewątpliwie w samej tego ustroju strukturze, wzniesionej przez ludzi, a nie opartej, jak być powinno, na niezachwianym fundamencie prawa natury.”* Stąd konstatacja w dobie wielkiej depresji ekonomicznej: *„powstał porządek społeczny, który nie tylko ignorował najwyższy cel człowieka, jego wartości i potrzeby wieczne, ale wprost odrywał od nich. Nie dziw, że w konsekwencji musiał się załamać.”* Musiał nastać nowy ustrój społeczno-gospodarczy oparty o chrześcijańską moralność, o sprawiedliwość i miłość, których brakowało w kapitalizmie.<sup>1031</sup> Tutaj widać sedno rzeczy – krytyka kapitalizmu powinna prowadzić do zmian istniejącego porządku społeczno-ekonomicznego, ale ograniczeniem tutaj okazywało się stanowisko Kościoła rysującego granice możliwych zmian.<sup>1032</sup>

Wtórował temu lubelski tygodnik diecezjalny /1937 r./, dla którego kapitalizm i komunizm były ze sobą nieodłącznie związane, gdyż nadużycia kapitalizmu powołały do życia komunizm. Stąd wszelkie reformy trzeba zacząć od zerwania z kapitalizmem, bo nie sposób inaczej pokonać bolszewizmu. Lepiej przy tym unikać stosowanego przez wiele kół katolickich /np. konserwatystów/ podziału na kapitalizm sprawiedliwy i niesprawiedliwy, gdyż w nowym programie ekonomicznym sprawiedliwość miała być regułą, a nie wyjątkiem. Zresztą jeśli przyjąć, że kapitalizm można ulepszyć, iż może stać się sprawiedliwy, to wydatnie słabną dążenia do stworzenia nowego systemu społeczno-gospodarczego. Świat pragnie nowego ustroju, stąd trzeba przekonywać o kresie kapitalizmu.<sup>1033</sup>

<sup>1031</sup> Zob. T. Kubina, *Akcja Katolicka a akcja społeczna*, Poznań 1930; Idem, *Świat ludzki a świat Boski. List pasterski na początku 1932 r., Częstochowa 1932*. Z kolei lwowska „Gazeta Kościelna” uważała, że postulat zmiany ustroju kapitalistycznego jako hasła społecznego, wysuwany przez Kościół, mógłby porwać masy w dobie wielkiego kryzysu. To pozwoliłoby odzyskać wpływy wśród mas i ograniczyć dosyć powszechne przekonanie o związku Kościoła z warstwami posiadającymi: W., *O naszą orientację polityczną*, GK, nr 37/1930; X. A. P., *W sprawie reformy dzisiejszego ustroju społecznego*, ibidem, nr 48/1930.

<sup>1032</sup> Z. Gazda, *Nurt katolicki...*, s. 199. Przesadą wydaje się ocena Leszka Guzickiego i Seweryna Żurawickiego, że *„polska myśl katolicka na odcinku społeczno-gospodarczym faktycznie zmierzała do obrony ustroju kapitalistycznego.”* *Historia polskiej myśli...*, s. 45.

<sup>1033</sup> Z. Brzozowski, *Czas nagli... Uwagi na temat akcji przeciwkomunistycznej*, WDL, nr 4/1937.

Franciszkański „Mały Dziennik” przypominał dlatego /1939 r./, że stosunek Kościoła do kapitalizmu był jasny – jego szkodliwość i sprzeczność z nauką katolicką powodowała konieczność zmiany ustroju społeczno-gospodarczego. Stąd kto nadużywał religii katolickiej dla obrony ustroju kapitalistycznego, nie mógł być dobrym katolikiem. Więcej – obrona kapitalizmu stwarzała wrażenie, iż religia instrumentalnie służy warstwom posiadającym, bogatym, dla obrony przed społeczną sprawiedliwością, co prowadziło do odwrócenia się mas od Kościoła.<sup>1034</sup>

Nie od rzeczy będzie w tym miejscu przywołać choćby opinię zachowawczego polityka endeckiego Juliusza Zdanowskiego, który podzielał zdanie bpa Kubiny o konieczności zmiany ustroju gospodarczego oraz polepszenia doli mas. Jednak na pytanie: jak to zrobić? – ordynariusz częstochowski udzielał zdecydowanie zbyt radykalnej odpowiedzi i przejawiał sympatię dla wielu tez socjalizmu. Takie sygnały od hierarchii zmniejszały odporność mas katolickich na socjalizm.<sup>1035</sup> Mamy zatem prawdziwą kwadraturę koła – obrona albo zbyt małe krytykowanie kapitalizmu narażało Kościół na zarzuty o jego obronę w interesie bogatych, zbyt radykalna krytyka wiodła do zbytelnego utożsamiania się z tezami socjalistów, przecież wrogów religii. Odpowiedź na ten problem leżała także w sporze wokół nieraz przywoływanego tutaj dylematu – czy oparciem dla religii powinny być masy, czy elity.

Niechęć do liberalizmu i kapitalizmu była tak wielka, że L. Caro kwestionował ich wkład w rozkwit gospodarczy Europy, bo raczej zawdzięczała go protekcjonizmowi, etatyzmowi oraz wyzyskowi kolonii. Jego zdaniem wiara katolicka musiała być przeciwnikiem kapitalizmu, zaś zwolennikiem umiarkowanego etatyzmu, bo ten pierwszy wykluczał moralność z relacji ekonomicznych. Dodawał, że jego przeciwnikiem byłby zapewne także św. Tomasz, gdyż zawsze podkreślał konieczność interwencji państwa na rzecz słabszych, natomiast chęć nieograniczonego bogacenia i chciwość uważał za grzech. Wreszcie kapitalizm wiodł do degradacji człowieka, sprowadzając go do roli maszyny ogarniętej żądzą zysku, wyzutej z wyższych uczuć. Przecież dla chrześcijaństwa zaspokajanie potrzeb

<sup>1034</sup> (a. g.), *Gospodarstwo a moralność*, MD, nr 13/1939; J. M., *Katolicyzm a socjalizm*, ibidem, nr 14/1939.

<sup>1035</sup> J. Zdanowski, *Dziennik*, BO, Rkps, sygn. 14023/II, t. 6, s. 124-125 /zapis z 2 VI 1927 r./.

ogółu było najważniejszym celem gospodarki, a nie bogacenie się bez miary. Do tego potrzebny był kapitał, ale jako środek do zaspokojenia potrzeb ogółu. Wreszcie liberalizm deklarował nienaruszalność własności prywatnej, równocześnie jednak drogą wolnej konkurencji niszczył tych, którzy ją uczciwie nabyli i z niej korzystali. Falszywą drogą podążały również państwa, popierając ze wszystkich sił kapitał prywatny, a nie dbając o dobro obywateli, których czynił on nędzarzami. Na każdą tego stanu krytykę reagowano posądzeniami o bolszewizm.<sup>1036</sup> Bankructwo liberalizmu deklarowało też w połowie 30-tych środowisko „odrodzeniowe.”<sup>1037</sup>

Dosadniej wyrażał to jeden z liderów SKL ks. J. Lubelski: *„liberalizm ekonomiczny musi być ze stanowiska etyki katolickiej stanowczo potępiony. Zasady jego bowiem głoszące: wyzysk sił robotniczych i słabszych ekonomicznie jednostek, bezwzględność w konkurencji i bogacenie się, jako główny cel życia – są sprzeczne z zasadami moralności katolickiej.”*<sup>1038</sup> Ignacy Czuma tłumaczył, że degeneracja kapitalizmu miała właśnie swoje źródło w indywidualizmie, głoszącym prymat człowieka i jego pragnień nad moralnością absolutną. Stąd wiara w rzekomo obiektywne i autonomiczne prawa ekonomii, wyzysk, bezwzględność w traktowaniu człowieka jako towaru. Dominacja materializmu powodowała także patologie życia społecznego i międzynarodowego – chciwość, egoizm i nienawiść. Wzorcem osobowym stawał się brutalny kapitalista, z drugiej pełen gorczy i nienawiści do całego świata robotnik. Ten robotnik za swoją niedolę coraz częściej winił także religię i Kościół. Dlatego Czuma dostrzegał rzecz haniebną, że *„ten system eksploatacyjny chcą niektórzy osłaniać powagą Kościoła i religii, by w rezultacie doprowadzić do tego, by Kościół związać z ustrojem wymagającym stanowczej i gruntownej naprawy.”*<sup>1039</sup>

W polskiej myśli katolickiej wobec kapitalizmu pojawił się i drugi nurt, mniej krytyczny. Zwracał on uwagę, że ustrój kapitalistyczny jako taki nie zasługuje na potępienie, a co najwyżej jego określone negatywne cechy: wyzysk i poniżanie robotników, dyktatura garstki kapitalistów /przez potężne monopole, trusty i koncerny/, skupiających

<sup>1036</sup> L. Caro, *Idea gospodarcza Polski*, PP, t. 181/1929; Idem, *Solidaryzm...*, s. 210-211; Idem, *Własność prywatna...*, s. 19-20; Idem, *Zmierzch kapitalizmu...*, s. 7, 11 i nn.

<sup>1037</sup> M. Jagiełło, *Próba rozmowy...*, t. I, s. 111.

<sup>1038</sup> J. Lubelski, *Historia Kościoła katolickiego...*, s. 129.

<sup>1039</sup> I. Czuma, „Kościół, naród i państwo”..., s. 58; Idem, *Państwo sowieckie*, „Prąd”, nr 2/1938.

nadmierną władzę nad gospodarką i społeczeństwem. Prowadziło do tego fałszywe pojmowanie prywatnej własności, jako absolutnej i wolnej od społecznych obowiązków. Narastała również demoralizacja kapitalistów i świata pracy, utrudniająca im zbawienie. Wiele wypowiedzi podkreślało, że takie instytucje kapitalizmu jak: wielki przemysł, gospodarka kredytowa, praca najemna są pozytywne, bo były efektem naturalnych praw postępu. Stąd konkluzja, iż nauka katolicka występowała przeciw kapitalizmowi niemoralnemu i wyzyskującemu. Zatem jeśli uzna prymat etyki chrześcijańskiej w życiu społeczno-ekonomicznym, to stanie się godziwy.<sup>1040</sup>

W latach 20-tych takich wypowiedzi było całkiem sporo, np. ks. Edward Kozłowski /1927 r./ podnosił konieczność wzmocnienia w Polsce kapitału, oszczędności jako metody kapitalizacji wewnętrznej, do czego winno także dążyć państwo: „*Nie wahamy się tego powiedzieć, mimo że mogłoby to nas narazić na zarzut wysługiwaniania się kapitałowi. Uważamy bowiem za konieczne wystąpić jasno i bez ogródek przeciw bałamuctwom socjalistów, że szczęście robotnika może wyrósć tylko na gruzach kapitału.*”<sup>1041</sup>

Z kolei ks. J. Urban piętnował /1926 r./ ekonomię liberalną za niektóre jej zasady – brak interwencji państwa w relację między kapitałem a pracą, lekceważenie roli etyki w życiu społeczno-gospodarczym itd. Pisał jednak: „*Takie potępienie kościelne pewnych zasad liberalizmu i usprawiedliwianych przez te zasady nadużyć kapitalizmu jest znowu obowiązującym dla wszystkich katolików i nikomu z nich nie wolno być ‘liberałem’ w tym znaczeniu. Inna rzecz, jeśli kto istotę liberalizmu upatruje w własności prywatnej, poddając tę instytucję pod supremację /.../ etycznych wymagań [chrześcijaństwa]. Dla takiego liberalizmu jest oczywiście miejsce w nauce katolickiej.*”<sup>1042</sup> Atoli w okresie wielkiej depresji ekonomicznej coraz częściej podnosił, że nadużycia kapitalizmu nie powinny obciążać katolicyzmu, bo stał się nim także państwowy kapitalizm sowiecki. Dlatego jego poparcie dla wymienionych dążeń bpa T. Kubiny do odrodzenia życia społeczno-gospodarczego drogą zastąpienia kapitalizmu innym systemem produkcji.<sup>1043</sup> To obrazuje drogę wielu polskich myślicieli katolickich –

<sup>1040</sup> Kodeks Społeczny..., p. 162-165; Katolicyzm, kapitalizm, socjalizm..., s. 17-20.

<sup>1041</sup> EK, Drogi państwowej polityki robotniczej w Polsce, PS, 1927, s. 69-70.

<sup>1042</sup> J. Urban, O stosunek katolicyzmu do socjalizmu i socjalizmu do katolicyzmu, PP, t. 171/1926.

<sup>1043</sup> J. Urban, W obliczu wojującego kapitalizmu, ibidem, t. 188/1930; Idem, Czterdziestolecie encykliki „Rerum Novarum”, ibidem, t. 190/1931.



od krytycznego stosunku do kapitalizmu w latach 20-tych, do jego odrzucenia jako następstwa wielkiego kryzysu.

Katalizatorem postaw wobec kapitalizmu stała się wielka depresja ekonomiczna oraz opublikowanie w 1931 r. encykliki Piusa XI „*Quadragesimo Anno*”. Ks. A. Szymański przedstawiał obrazowo, że choć stosunek Kościoła do kapitalizmu był skomplikowany i kontrowersyjny, to wielki kryzys obnażając wiele jego słabości, wzmagając kierunek głoszący nie tylko przeżycie się kapitalizmu, ale też jego fundamentalną niemoralność. Słabł natomiast drugi nurt, uważający kapitalizm za system sam w sobie godziwy, lecz chory wskutek braku ożywiającej go myśli chrześcijańskiej. Sam pisał, iż „*nie godzi się z kapitalizmem, o ile jest on wyrazem indywidualistycznego poglądu społecznego i liberalizmu ekonomicznego*.” Ale też dostrzegał, że proponowany przez niego i większość sfer katolickich korporacjonizm może się „*pogodzić z kapitalizmem, gdyż kapitalizm uznaje własność prywatną, wolność gospodarczą i odpowiedzialność osobistą*.” Optował bardziej za przebudową kapitalizmu niż jego zniszczeniem, a przecież tego ostatniego chciało wielu wpływowych katolików.<sup>1044</sup> Zatem, przy odrzuceniu liberalizmu ekonomicznego, były także koła katolickie uznające kapitalizm za ustrój jako taki niegodny potępienia.

Zdaniem Mariana Manteuffla /1931 r./ papież Pius XI potępił zatrutego ducha kapitalizmu, bo z niego wypływały szkodliwe instytucje. Dlatego „*dla ludzi, hołdujących szczerze światopoglądowi chrześcijańskiemu, jest jasnym – i to z każdym dniem staje się jaśniejszym – że dopóki ten duch się nie zmieni, nie nastąpi również żadna poważniejsza, żadna trwalsza zmiana na lepsze w stosunkach gospodarczych świata*.”<sup>1045</sup> Poza wspomnianym wyżej bp. T. Kubiną antykapitalistyczne stanowisko wielokrotnie artykułował L. Caro, tłumacząc, że co prawda w encyklice „QA” papież nie potępił kapitalizmu jako takiego, to jego zdaniem musiał on umrzeć w dotychczasowej formie, gdyż był z gruntu niemoralny. Nie mówiąc już o kategorycznym odrzuceniu liberalizmu ekonomicznego, który nie uznawał prymatu etyki w życiu gospodarczym.<sup>1046</sup> Kwestionował też

<sup>1044</sup> A. Szymański, O odnowieniu ustroju społecznego, PP, t. 192/1931; Idem, Korporacjonizm, w: Korporacjonizm..., t. I, s. 30-36.

<sup>1045</sup> M. Manteuffel, Współczesny kapitalizm, „Prąd”, nr 9/1931.

<sup>1046</sup> L. Caro, Liberalizm i kapitalizm..., s. 106-109. Deklaracja Rady Społecznej przy Prymasie Polski /PK, nr 25/1934/ jasno precyzowała, że „*liberalizm jest głównym winowajcą obecnego chaosu, a nadto w sposób niewątpliwy dowiódł swej niezdolności do kierowania życiem zbiorowym*.”

podnoszone wyżej w latach 20-tych hasło kapitalizacji, bowiem dziś bogactwo zdobywało się głównie fałszerstwem, oszustwem, spekulacją, nie oszczędnością i uczciwą pracą.<sup>1047</sup>

Bardziej ostrożne stanowisko formułował ks. Piotr Stopniak /1939 r./ przekonując, że ani Leon XIII, ani Pius XI nie odnosili się negatywnie i wrogo do ustroju kapitalistycznego jako takiego, lecz tylko piętnowali jego krzywdy i nadużycia dominującego kapitału, gwałcące zasady sprawiedliwości i miłości. Co prawda Pius XI czynił to ostrzej, ale i jego krytyka zasadniczo różniła się od socjalizmu, bo nie postulowała zniszczenia kapitalizmu oraz własności prywatnej, ile raczej chciała zredukować wpływy liberalizmu na kapitalizm. Stąd jego zdaniem Kościół opowiadał się za ulepszeniem kapitalizmu, aby stał się bardziej sprawiedliwy przez lepszy podział własności prywatnej, bo inaczej światu grozi komunizm.<sup>1048</sup>

Dla NPR liberalizm i kapitalizm doprowadziły do ostrego podziału ludzkości na wzajemnie zwalczające się klasy - uprzywilejowane gospodarczo i upośledzone oraz wywołały między nimi walkę. W kapitalizmie życie gospodarcze poddano ślepemu egoizmowi jednostek, prowadzącemu do chaosu i kryzysów ekonomicznych, najdotkliwiej odczuwanych przez biednych, biednych i wyzyskiwanych. Zatem kapitalizm, choć doprowadził do nienotowanego w dziejach ludzkości postępu, pozbawiony był kontroli i planowości. Dlatego konieczne stało się jego usunięcie, wykorzystujące ewidentne osłabienie kapitalizmu po I wojnie światowej oraz oparcie nowego ustroju o kooperatywizm, z fundamentem w postaci uspołecznienia wytwarzania i własności.<sup>1049</sup>

Surowa krytyka liberalizmu i kapitalizmu formułowana była w myśli chrześcijańsko-demokratycznej. Liberalizm doprowadził bowiem do kapitalizmu, a ten przez mechanizację produkcji do wybujałego kapitalizmu.<sup>1050</sup> Liberalizm bazował na fałszywym rozumieniu wolności, niezgodnym z rozumem i wolą człowieka, gdyż wolnym od moralnych zobowiązań. Niewłaściwa antropologia w liberalizmie czyniła z człowieka niemal Boga, a wiara w postęp zastępowała mu dotychczasowe wierzenia. Ks. J. Piwowarczyk trafnie zauważał /1927 r./, że liberalizm nie liczy się z prawdziwą naturą ludzką, z jej

<sup>1047</sup> L. Caro, *Zmierzch kapitalizmu...*, s. 22.

<sup>1048</sup> P. Stopniak, *Ocena kapitalizmu...*, w: *Korporacjonizm...*, t. I, s. 8-9, 20-21. Podobną tezę stawia Zbigniew Gazda, *Nurt katolicki...*, s. 42.

<sup>1049</sup> Program Narodowej Partii Robotniczej, Kraków 4-6 wrzesień 1921 r., w: *Programy partii i stronnictw politycznych...*, s. 137.

<sup>1050</sup> *Zmierzch liberalizmu?*, *Pol.*, nr 3298/1933.

ułomnością i egoizmem. „Ustrój do którego dąży, byłby dobrym, znakomitym wówczas, gdyby ludzkość składała się z aniołów, a nie ludzi.” Jednak jeszcze w końcu lat 20-tych bardziej wstrzemięźliwe oceniał, że liberalizm ekonomiczny miał swoje zalety /np. dbałość o własność prywatną, ochrona wolności człowieka, choć jedno i drugie przesadne/<sup>1051</sup>

Inni chadecy, zwłaszcza w latach 30-tych, mocniej podkreślali, że zasady liberalnej ekonomii prowadziły do zwycięstwa silniejszych, czyli najbogatszych. Liberalizm wychodząc z błędnej koncepcji człowieka, ignorował cały szereg ważkich czynników społecznych: religia, moralność, prawo, głosząc wyzwolenie rzekomo obiektywnych praw ekonomii spod tych sił. Bogacenie się za wszelką cenę tłumilo sumienie, w istocie wprowadzało zwierzęcą walkę o byt. Będąc pod wpływem liberalizmu, kapitalizm usuwał wszelkie bariery na drodze ludzi do bogacenia się. Promował drogę wolnej konkurencji, pozbawionej ingerencji państwa. Towarzyszyła temu gloryfikacja i nienaruszalność prywatnej własności dla niewielu, bez żadnych obowiązków społecznych, przy wyzuciu z niej większości społeczeństwa. Ugruntowany na zaprzeczeniu wolności i równości ludzi kapitalizm wyhodował w swoim łonie ruchy, które stanowiły skrajne zagrożenie dla wolności i godności człowieka – socjalizm i komunizm, zatem proponowały lekarstwo gorsze od choroby.<sup>1052</sup>

Dla ks. J. Piwowarczyka /1927 r./ kapitalizm tworzył typ psychologiczny, etyczny i duchowy, dla którego największym dobrem jest kapitał, zaś produkcja stanowiła dzieło czynników wyłącznie materialnych. Stąd zniknęła tutaj moralność, a realna stawała się jedynie materia, kapitał, mięśnie itd. Dodawał jednak, że „zastrzec się jednak musimy przeciw utożsamianiu ‘kapitalizmu’ z ustrojem gospodarczym opartym o własność indywidualną. Za takim ustrojem jest każdy /.../, patrzący realnie na życie i człowieka. ‘Kapitalizm’ to nadużycie tego ustroju.” Korporacjonizm miał eliminować wady kapitalizmu. To kierunek przeobrażeń postulowany przez chadecję, który wg ks. Piwowarczyka /1932 r./ miał za swe zadanie eliminować źródło kapitalizmu: koncentrację własności jako efekt nieograniczonej wolnej konkurencji, atomizację społeczeństwa wskutek prymatu

<sup>1051</sup> J. Piwowarczyk, Współczesne kierunki..., s. 26-27.

<sup>1052</sup> J. Makarewicz, Przebudowa społeczna..., s. 147-153; Idem, Sprawa robotnicza..., s. 4-5; A. Marchewka, Co to jest liberalizm ekonomiczny?, Pol., nr 85/1928.

indywidualizmu, porzucenie chrześcijańskiej wizji osoby ludzkiej oraz społeczeństwa.<sup>1053</sup>

Kapitalizm określała produkcja wielkofabryczna, oparta o nieskrępowaną wolną konkurencję, prymat zysku i egoizmu, narastającą spekulację, koncentrację bogactw i produkcji w ręku nielicznych, rozdział kapitału i pracy. Oparty na liberalizmie kapitalizm doprowadził do niebotycznego wzrostu poziomu życia, podziału pracy, techniki, dał olbrzymią obfitość dóbr. Ich nadmiar powodował konieczność sztucznego kreowania potrzeb przez reklamę, aby zapewnić kapitaliście zysk, a ogłupić konsumenta. Równocześnie deprecjonował i usuwał chrześcijaństwo z życia publicznego jako przeszkodę, zaś w to miejsce proponował bezwzględny materializm, rodzący zniewolenie, wyzysk i nędzę mas. To ustrój pogański, widzący człowieka wyłącznie w wymiarze doczesnym, prowokujący bunt i wstrząsy społeczne, grożące zwycięstwem bolszewizmu. Dlatego chadecja nie miała dla niego żadnego nabożeństwa i wielokrotnie postulowała konieczność jego zmiany na ustrój chrześcijańsko-społeczny, oparty na sprawiedliwości i miłości. Przecież katolicyzm nie był związany z żadnym sposobem gospodarowania. Wzywała również państwo do ochrony najbiedniejszych przed nadużyciami kapitalizmu, do aktywnego interwencjonizmu w życie społeczno-gospodarcze, do zerwania z dziedzictwem leseferyzmu.<sup>1054</sup> Wreszcie chadecja zauważała /1933 r./, iż usunięcie z polskiego życia liberalizmu, indywidualizmu i kapitalizmu pozwoli zmniejszyć wpływy żydowskie, gdyż to pionierzy i obrońcy materialistycznego porządku.<sup>1055</sup>

Towarzyszyła temu ostra krytyka konserwatystów i części endeków za obronę liberalizmu i kapitalizmu, co dowodziło ich negatywnego stosunku do wpływu religii na życie gospodarcze. Chcieli z niego wypędzić Boga, tak samo jak socjaliści i radykałowie, ale tamci przynajmniej nie udają chrześcijan. Nadużywanie przez nich argumentów religijnych, że walka z liberalizmem i kapitalizmem to

<sup>1053</sup> J. Piwowarczyk, *Współczesne kierunki...*, s. 26-27; Idem, *Kryzys społeczno-gospodarczy...*, s. 149.

<sup>1054</sup> J. P. /Jan Piwowarczyk/, *Rola Chrześcijańskiej Demokracji...*, s. 8-10, 28-29; *Program i Statut...*, s. 6; W. Korfanty, *U progu Nowego Roku*, Pol., nr 2241/1931; Idem, 40-lecie encykliki „*Rerum Novarum*”, ibidem, nr 2371/1931; Idem, *Przebudowa ustroju społeczno-gospodarczego*, ibidem, nr 2903/1932; S. Sopicki, *Nasze hasła. O co walczy Chrześcijańska Demokracja*, wyd. 1, Katowice 1934, s. 2.

<sup>1055</sup> *Chrześcijańska Demokracja a zagadnienie żydowskie*, Pol., nr 3252/1933.

bolszewizm powoduje utrwalanie niesprawiedliwego kapitalizmu, i tak skazanego na zgon.<sup>1056</sup>

Warto w tym miejscu przywołać odmienną refleksję, czasem obecną w ówczesnej myśli chadeckiej. Mianowicie ks. S. Adamski podnosił w połowie lat 20-tych, że w Polsce nie było ani kapitału, ani kapitalizmu, więc z czym walczyć. Jego zdaniem w myśli katolickiej /ale też przecież w marksizmie/ wszelkie modyfikacje i ulepszenia ustroju społeczno-gospodarczego musiała poprzedzać epoka silnie rozwiniętego kapitalizmu. Kapitał zaś można kreować tylko środkami kapitalistycznymi, a nie socjalistycznymi. Trzeba mu zatem stworzyć stosowne warunki, swobodę, zdrową konkurencję, a nie zwalczać rzekome nadużycia nieistniejącego kapitalizmu, bo odstręcza się ten niezbędny Polsce kapitał. Prezentował on rzadką w ówczesnej myśli katolickiej postawę sprzyjającą napływowi do Polski obcego kapitału, gdyż ułatwiał on rozkwit gospodarczy kraju. Akceptował poniekąd liberalną drogę rozwoju II RP, za gorsze uważał koncepcje etatystyczne i socjalistyczne.<sup>1057</sup>

Zatem przy niechęci do kapitalizmu podstawą zdrowej gospodarki Polski w drugiej połowie lat 20-tych stawała się kapitalizacja, aby stworzyć rodzimy kapitał i wyprzeć obcy. To z kolei wymagało oszczędnej gospodarki finansowej państwa, ale też ciężkiej pracy Polaków oraz ograniczenia zdobyczy socjalnych. Zdaniem chadecji to nie była obrona kapitalizmu i kapitału, jak zarzucali jej przeciwnicy, np. NPR, lecz obrona stabilności społecznej i gospodarczej państwa.<sup>1058</sup> Wątpił w to z kolei ks. J. Piwowarczyk /1927 r./, bo liberalna droga rozwoju przyniesie korzyści tylko bogatym, uwolni ich od świadczeń na rzecz biedniejszych, gdyż zmusi państwo do ograniczenia funkcji

<sup>1056</sup> W. Z. /Władysław Zabawski/, Czego katolicy zrozumieć nie mogą?, GN, nr 115/1928; Idem, Nowy program Narodowej Demokracji, ibidem, nr 284/1928; Radykalizacja, Pol., nr 2930/1932; Strach przed komunizmem, ibidem, nr 3125/1933.

<sup>1057</sup> Spraw. sten. z posiedzenia Senatu – 22 XII 1925 r.; S. Adamski, Ruch spółdzielczy w Polsce oraz znaczenie i zadania Unii Związków Spółdzielczych, Poznań 1930, s. 8-11; Polska niewola gospodarcza, Pol., nr 3141/1933. Wysoką ocenę znajomości praktycznych problemów gospodarczych wystawił niechętny ks. Adamskiemu J. Drobnik, choć jego zdaniem przysłałały mu one często właściwą hierarchię spraw narodu: Diariusz, BN, Rkps, akc. 11953, t. I, s. 34 /zapis z 6 IX 1925 r./.

<sup>1058</sup> T. B., Nie pozbawiajmy pracujących odpoczynku niedzielnego, „Hasło”, nr 13/1924; L. F. /Leon Fall/, O odbudowę zaufania, Pol., nr 261/1925; W. Korfanty, Rok pracy niepopularnej, ibidem, nr 263/1925; Kapitalizacja, ibidem, nr 247/1928; Luksusu sanacji, ibidem, nr 1906/1930. Podobne tezy stawiała SKL: Przesilenie gospodarcze, LK, nr 23/1924.

społecznej. Sam wzrost kapitału i produkcji nie zapewni dobrobytu, czego dowodził dziewiętnastowieczny kapitalizm.<sup>1059</sup>

Ambiwalentny stosunek do liberalizmu i kapitalizmu występował wśród starszej generacji obozu narodowego, zwłaszcza w grupie wybitnych ekonomistów. Warto zacytować uwagę Jerzego Chodorowskiego, dotyczącą co prawda tylko R. Rybarskiego, ale chyba dosyć dobrze ilustrującą stosunek tej grupy do liberalizmu: *„Liberalizm, który w wolnej konkurencji i w wolnym handlu światowym widzi alfę i omegę ustroju społeczno-gospodarczego – nie, ale liberalizm jako program uznający dążenie do zysku i wolną grę sił za podstawy ustroju społeczno-gospodarczego, dopuszczający wolność handlu wewnętrznego i odgródzenie się od zagranicy – tak. Wolność jest tylko narzędziem rozwoju gospodarczego, a nie podstawą więzi społecznej. Więzi spajające naród wywodzą się z pierwiastków pozagospodarczych. Gdyby w hierarchii wartości najwyższej postawiony został pieniądz, nastąpiłby upadek kultury i moralności.”*<sup>1060</sup>

Zatem narodowcy kwestionowali na ogół liberalizm jako ideologię, bo wolność człowieka pojmował jako absolut, bo prowadził do destrukcji społeczeństwa przez deprecjację moralności. W życiu ekonomicznym dominował egoizm i materializm, walka klas, osłabiające poświęcenie jednostki dla narodu. Wynikało to z założenia, że między interesem jednostki a społeczeństwem nie było kolizji, a zysk indywidualny służył ogółowi. Państwo zaś miało służyć ochronie i popieraniu tego egoizmu przez brak interwencji w sferę społeczno-ekonomiczną. Deprecjonowano celowość pozaekonomicznych motywów działalności gospodarczej, np. religii czy moralności. Konfuzję budziły też znaczne wpływy Żydów we współczesnym kapitalizmie, czy wręcz traktowanie judaizmu jako modelu „kapitalistycznego ducha.” Stąd w endecji rodziła się rezerwa wobec liberalizmu i kapitalizmu, jako wykorzystywanych zreszcie przez Żydów dla wzmocnienia swej i tak sporej w Polsce pozycji materialnej. Zagrozało to sile narodu polskiego, podstawowego podmiotu gospodarki narodowej.<sup>1061</sup>

<sup>1059</sup> J. Piwowarczyk, *Współczesne kierunki...*, s. 13.

<sup>1060</sup> J. Chodorowski, *Roman Rybarski /1887-1942/. Z historii polskiej myśli ekonomicznej i prawnoustrojowej pierwszej połowy XX wieku*, Wrocław 1997, s. 199.

<sup>1061</sup> E. Maj, *Związek Ludowo-Narodowy...*, s. 337-338; O. Bergman, *Narodowa Demokracja wobec problematyki żydowskiej w latach 1918-1929*, Poznań 1998, s. 133-134, 141.

Narodowcy widzieli dobrze kryzys liberalizmu ekonomicznego po I wojnie światowej czy w okresie wielkiej depresji, ale daleko im było do wieszczona jego zgonu. W latach 30-tych R. Rybarski podkreślał, że narastająca krytyka albo odrzucanie liberalizmu zbyt często posługiwało się prostactwem. Nieraz identyfikowano ustroj oparty na własności prywatnej jako liberalny w warstwie ideowej, tymczasem systemy gospodarcze oparte o własność prywatną istniały już w starożytności i będą zapewne istnieć nadal po upadku liberalizmu ekonomicznego. W dobie wielkiego kryzysu silny cios zadały liberalizmowi protekcjonizm i etatyzm. Dlatego jedynym oparciem dla koniecznych pozostałości liberalizmu mógł stać się nacjonalizm.<sup>1062</sup> Rybarski uważał, że nacjonalizm nie jest przywiązany do określonego systemu społeczno-gospodarczego, bo nie posługuje się dogmatami. Dąży do pełnego rozwoju narodu w sprawach ekonomicznych, zatem musiał brać pod uwagę warunki jego egzystencji, tradycji, potrzeb itd. Dalej ważną rolę odgrywała psychika narodu. Skoro naród polski był katolicki, to ustroj gospodarczy nie mógł być sprzeczny z tą religią.<sup>1063</sup>

Z drugiej strony tak S. Głębiński, jak R. Rybarski podkreślali, że krytykowany przez wielu w kapitalizmie egoizm płynie z naturalnego popędu człowieka do zachowania swojego bytu i stąd funkcjonował u wszystkich ludzi niezależnie od ustroju gospodarczego. Powinien jednak zostać ukierunkowany na gromadzenie kapitału, który był niezbędny dla rozwoju gospodarstwa narodowego. Rybarski oceniał /1934 r./, iż ewentualne zarzuty o gloryfikację przez nich egoizmu były chybione, bowiem widzieli twórczą rolę dążenia do zysku. Stali na gruncie rzeczywistości, gdzie motywy działania ocenia się podług ich skutków. Każda działalność ludzka w gospodarce oparta o egoizm miała z reguły wyższość nad wszystkimi formami gospodarki kolektywnej czy przymusowej. S. Głębiński, podkreślał /1927 r./, że *„ludy uszlachetnione życiem społecznym i politycznym, państwem i prawem, uczą się utrzymywać egoistyczne pobudki w karbach, oznaczonych prawem i zwyczajami, wyrabiają w sobie wyższe ideały religijne, etyczne i*

<sup>1062</sup> J. Petrycki, Stan trzeci, KP, nr 127/1924; R. Rybarski, Przeszłość i przyszłość liberalizmu, PW, nr 10/1924; Z. Wasilewski, Kres liberalizmu, MN, nr 10/1926; Idem, Moralne podstawy twórczości, ibidem, nr 11/1926; R. Rybarski, Naród, jednostka i klasa..., s. 55-59; Idem, Własność prywatna i socjalizm, MN, nr 46/1936.

<sup>1063</sup> R. Rybarski, Naród, jednostka, klasa..., s. 262-267; Idem, Polityka a gospodarstwo..., s. 12-15; Idem, Podstawy narodowego..., s. 7-28.

*cywilizacyjne, wznoszą się na wyższy stopień rozwoju etycznego” niż ludy barbarzyńskie.*<sup>1064</sup>

S. Grabski w 1922 r. bronił podstawowego hasła liberalizmu i kapitalizmu „bogaćcie się” jako niezbędnego warunku inicjatywy gospodarczej i postępu technicznego. Choć rodziło ono wiele obaw i niebezpieczeństw, to w praktyce pokazało swoją skuteczność. Jego zdaniem w miarę rozwoju kapitalizmu, wzrostu bogactwa, słabły czynniki egoistyczne, natomiast nasilała się więź kapitalistów z interesem społecznym. Stąd wyższość klasycznej ekonomii nad etatyzmem. Wzywał do zerwania z biernym kapitalizmem w Polsce, z rolą odbiorcy obcych fabryk i kapitałów, a przejściem do ofensywnego, czynnego kapitalizmu, do ekspansji zewnętrznej polskiej gospodarki, lecz wymagało to wielkiej pracy, ofiarności i wyrzeczeń dla zbudowania silnego polskiego kapitału.<sup>1065</sup>

Zresztą tylko tym sposobem można się doczekać wzrostu rodzimego kapitału, a nie drogą etatyzmu. W gronie wybitnych ekonomistów narodowców opowiadano się zresztą zazwyczaj za industrializacją jako narzędziem nie tylko wzmocnienia siły Polski, ale też rozwiązania wielu problemów społeczno-gospodarczych. Niezbędne stawało się przyciągnięcie do Polski także niechętnie widzianego obcego kapitału, skoro rodzimy był słaby. Winien on jednak być pod ścisłą kontrolą, gdyż może się stać narzędziem wrogich politycznych wpływów, np. niemieckich.<sup>1066</sup>

Także mieszane uczucia budziła w związku z tym wolna konkurencja. S. Głębiński podnosił /1927 r./, iż miała ona wady i zalety. Do plusów zaliczał kształtowanie samodzielności i odpowiedzialności człowieka za swój byt, lepszy podział pracy i jej specjalizację, ciągły wzrost bogactwa oraz zbliżanie się do siebie warstw społecznych, warstw oraz narodów. Obok tego pojawiały się strony negatywne – bezwzględna walka o byt w skali narodu i między narodami, ekonomiczna zależność jednych od drugich, czyli kwestia społeczna, kryzysy społeczno-gospodarcze, monopolizacja i koncentracja kapitału, często przy wykorzystaniu niemoralnych środków. Dlatego uważał za niezbędne, jak w przypadku

<sup>1064</sup> S. Głębiński, *Teoria ekonomiki narodowej...*, s. 126; R. Rybarski, *Podstawy narodowego...*, s. 41-42.

<sup>1065</sup> S. Grabski, *Naród a państwo...*, s. 35-36, 40-41; Idem, *Państwo narodowe...*, s. 135-141. Także R. Rybarski wiele uwagi poświęcał dążeniom do większej kapitalizacji: J. Chodorowski, *Roman Rybarski...*, s. 207.

<sup>1066</sup> R. Rybarski, *Obce kapitały*, *GW*, nr 225/1929; W. Wojdyło, *Koncepcje społeczno-polityczne...*, s. 106.



egoizmu, ograniczenie wolnej konkurencji przez wpływ religii, etyki, i uczuć patriotycznych na ludzi, by zmniejszyć egoizm i samowolę, a krzewić solidarność społeczną i narodową. Także państwo przy pomocy instrumentów prawnych powinno dbać o równowagę społeczną i prymat dobra ogółu.<sup>1067</sup>

Odbiegała od tego niechęć do kapitalizmu ze strony R. Dmowskiego, dla którego prowadził on do zmaterializowania życia, do upadku wartości moralnych, związanych także z ogromnym nań wpływem Żydów. Wiązało się to z genezą kapitalizmu, czyli reformacją, odejściem od katolicyzmu. Religia katolicka stała na drodze kapitalistycznego rozwoju, dlatego jej normy moralne zostały odrzucone. Kapitalizm rozwijał się najszybciej w państwach protestanckich, ale powodował tam kult mamony, dużo słabszy w zazwyczaj zacofanych na drodze kapitalistycznego rozwoju państwach katolickich. Jego zdaniem dlatego kryzysy kapitalizmu po I wojnie światowej dużo mniej odczuły państwa katolickie, bo u nich był mizerny. Wielka depresja dla niego kojarzyła się ze zgonem kapitalizmu, który zabijał sam siebie. Z jednej strony doprowadził do wielkiego materialnego rozkwitu Europy, z drugiej wniósł w jej życie elementy anarchiczne, niszczące naszą cywilizację, promując typ człowieka ogarniętego żądzą zysku za wszelką cenę. Kapitalizm musiał umrzeć, gdyż degradował rodzinę, obyczaje, osłabiał więź jednostki z narodem, ludzkie dążenia i pragnienia rozmięniał na pieniądze. Towarzyszyły temu prognozy upadku wielkokapitalistycznych form produkcji, w których agrarna i zacofana Polska wypadła całkiem nieźle. Dmowski już w 1925 r. wieścił upadek kapitalizmu i przekonywał, że nacjonalizm nie jest związany z żadnym ustrojem społeczno-ekonomicznym.<sup>1068</sup> Zdaniem R. Wapińskiego otwierało to na gruncie obozu narodowego poszukiwanie trzeciej drogi gospodarczej, nawiązujące do katolicyzmu, mocno nasilone w okresie wielkiej depresji.<sup>1069</sup>

Ten wątek ostrej krytyki liberalizmu i kapitalizmu był stale obecny wśród wielu „starych”, ale głównie u młodszej generacji obozu

<sup>1067</sup> S. Głąbiński, *Teoria ekonomiki narodowej...*, s. 141-147.

<sup>1068</sup> R. Dmowski, *Przyczynki-przemówienia...*, s. 116-117; *Idem, Pisma*, t. VIII..., s. 47; t. IX..., s. 35, 217; J. Drobnik, *Diariusz*, BN, Rksp, akc. 11953, t. I, s. 44 /zapis z 10 X 1925 r./; B. Grott, *Nacjonalizm chrześcijański...*, s. 76-77; K. Kawalec, *Roman Dmowski...*, s. 257.

<sup>1069</sup> R. Wapiński, *Historia polskiej myśli politycznej...*, s. 225; T. Włudyka, „Trzecia droga”..., s. 50-51.

narodowego, odrzucającej w ogóle dziewiętnastowieczne idee i system wartości. Przekonywali oni często o ich sprzeczności z nauką Kościoła. Trudno jednak uznać za uprawnioną tezę Ewy Maj, jakoby ND nie aprobowała systemu kapitalistycznego, bo stanowiska w ramach obozu były dużo bardziej skomplikowane. Na to nakładało się rozmaite rozumienie kapitalizmu, ale tego autorka nie podnosi.<sup>1070</sup>

Zdaniem krytyków z tego obozu rozwój kapitalizmu zapewnił ogromny postęp materialny i techniczny, ale bardzo osłabił moralne podstawy życia społecznego. Dziś wg Zygmunta Raczkowskiego /1928 r./ *„władza nad światem i jego sprawami przechodzi coraz kompletniej w ręce bezmiennego kapitału, nie wymagającego od swych kapłanów żadnego moralnego oblicza, co musi doprowadzić do katastrofy cywilizacji.”*<sup>1071</sup> Dosadniej wyrażał się w połowie lat 30-tych Stanisław Piasecki, który w kapitalizmie widział zbrodnię wyzysku oraz zubożenie duchowe człowieka, traktowanego jako śrubka w maszynie produkcji: *„Odarto człowieka z człowieczeństwa. Pozbawiono go największej rozkoszy ludzkiej – twórczości. Tą zarezerwowano dla elity. Szaremu człowiekowi niech wystarczy, że haruje, że żre i że może iść do kina.”*<sup>1072</sup>

Ostrzejszym krytykom sprzyjał niewątpliwie wielki kryzys gospodarczy, który miał być zgonem kapitalizmu, tyle, że kłopot polegał na braku sensownej alternatywy, zdolnej go zastąpić. Wyrażała to choćby następująca wypowiedź /1931 r./: *„ustrój społeczno-gospodarczy był zawsze wynikiem kompromisu między zasadą wolności indywidualnej a dążeniami do podporządkowania jednostek interesom wspólnym klasy, zawodu, miasta czy państwa. Obecne formy tego kompromisu nie wytrzymują próby życia. Staje się coraz bardziej widoczne, że aby móc pogodzić sprzeczne interesy słabiej lub silniej zorganizowanych grup społecznych, by móc urzeczywistnić zdrowe pogodzenie wolności jednostki z interesem społecznym trzeba czegoś więcej niż doktryny. Trzeba mieć – ideę, a nie tylko koncepcję ustrojową i gospodarczą.”*<sup>1073</sup> Mgliście nawiązywano do średniowiecza, gdzie prymat w ekonomii miała moralność chrześcijańska.<sup>1074</sup>

Podobny problem z artykulacją zarysów nowego ładu społeczno-ekonomicznego miał choćby K. Hrabek. Na tym tle jaśniały mocniej

<sup>1070</sup> E. Maj, *Narodowa Demokracja*, w: *Więcej niż niepodległość...*, s. 161.

<sup>1071</sup> Z. Raczkowski, *Ziarno i plewa*, MN, nr 16/1928.

<sup>1072</sup> S. Piasecki, *Prawo do twórczości*, PM, nr 1/1935; Idem, *Słowo i treść*, ibidem, nr 9/1936; Idem, *Współczesne niewolnictwo*, ibidem, nr 4/1937.

<sup>1073</sup> Ad. B., *Światowy kryzys gospodarczy i jego podstawy ustrojowe*, MN, nr 20/1931.

<sup>1074</sup> B., *Zapowiedź innych czasów*, MN, nr 15/1935.

koncepcje jedynie ulepszenia kapitalizmu, nieobce także licznym przedstawicielom „starych”. Do tego dochodziło przywiązanie ekonomistów do zasad klasycznej ekonomii. Nacjonalizm musiał walczyć z tymi liberalnymi hasłami, bo symbolizowały one także rozległe wpływy żydowskie. Żydzi zawsze korzystali z zasad liberalizmu ekonomicznego.<sup>1075</sup>

Drastycznie związek liberalizmu i kapitalizmu z wpływami żydowskimi artykułował A. Doboszyński. Dla Żydów przyniosły one wyzwolenie z chrześcijańskich społeczności średniowiecza, zaś ustroj głorzyfikujący zysk za wszelką cenę był na ich miarę, gdyż Aryjczyków dużo bardziej interesowały cele moralne. Stąd liberalizm przyniósł złoty wiek żydostwa, jego dominację gospodarczą, a Aryjczycy stawali się coraz bardziej najemnikami. Jednak zakres wpływów żydowskich rósł zbyt wolno, stąd pojawiła się nowa koncepcja maszynizmu i kolektywizmu w postaci komunizmu marksowskiego, gdzie Żydzi dominowaliby bezwzględnie.

O wrogości Doboszyńskiego do liberalizmu i kapitalizmu nie decydowały tylko rozległe wpływy Żydów. Obok tego bowiem zwracał uwagę, że ekonomia liberalna stworzyła fikcję homo oeconomicus, zwierzęcia ogarniętego żądzą zysku, ignorując decydujące w postępowaniu człowieka motywy pozaekonomiczne, np. religię, moralność, patriotyzm, dobro rodziny. Społeczeństwo liberalne popierało zysk bez pracy, oszałamiający wielu ludzi, niechętnych uczciwej pracy. Człowiek liberalizmu pożywał stale wolności, gdy życie społeczne opierało się na dyscyplinie, na współpracy i kooperacji międzyludzkiej. Cechą tego ustroju wbrew wolnej konkurencji była koncentracja kapitału w rękach niewielu, wyrzucie szerokich mas z własności. Dlatego konkurencja zamierała na rzecz potężnych porozumień monopolistycznych, rozwoju wielkich, zmechanizowanych kapitalistycznych molochów przemysłowych i finansowych, zaś narastające walki społeczne zmuszały państwo do rozległej interwencji, do wzrostu etatyzmu. Bunt proletariackich mas prowadził bez koniecznych zmian do bolszewizmu, do państwowego kapitalizmu, gdzie wszyscy byli niewolnikami. Liberalizm sprzyjał tworzeniu jasnych, ale fałszywych teorii. Stąd jego zdaniem należało całkowicie odrzucić i liberalizm /traktowany jako ideologia kapitalizmu/, i kapitalizm, a nie tworzyć wyjątków od liberalnych zasad, co robili

---

<sup>1075</sup> K. Hrabyk, *Nowe drogi...*, s. 39-42; R. Piestrzyński, *O co chodzi?...*, s. 20-24.

„starzy.” Negując także socjalizm dochodził do koncepcji trzeciej drogi w sprawach gospodarczych.<sup>1076</sup>

Ryszard Piestrzyński odnosząc się do postulatów Doboszyńskiego obalenia ustroju liberalno-kapitalistycznego i stworzenia nowego, który opatrywano /to zwykle nadużycie/ chrześcijańskim szyldem, kwestionował drogę przewrotu jako narzędzie do urzeczywistnienia lepszego ładu. Przewrotu w Polsce w tym obszarze domagać się mogli jedynie liberałowie albo socjaliści. Zaznaczał, iż w tym miejscu autor „Gospodarki narodowej” popadał w sprzeczność: *„Nie można być w zasadzie antyliberałem, a w praktyce zwalczać już istniejące przejawy antyliberalizmu, domagając się całkowitego ich usunięcia.”* Tym samym *„przewrót zmarnowałby to, co już zostało zrobione, niszcząc wielkie możliwości rozwojowe.”*<sup>1077</sup>

Z kolei narodowi radykałowie artykułowali biologizm kapitalizmu, opartego o brutalną żądzę zadowolenia materialnego, zamiast duchowego doskonalenia człowieka. *„Spaczone zostało pojęcie głównych zadań człowieka na ziemi: twórczość zastąpił kapitalizm wytwórczością, a ciągły wzrost potrzeb duchowych, czyli dążenie do doskonałości – ciągłym wzrostem potrzeb cielesnych, czyli dążeniem do luksusu.”*<sup>1078</sup> Głównym grzechem liberalizmu stało się odrzucenie wpływu moralności na bieg ekonomii, bo człowieka redukowało tylko do homo oeconomicus. Z tego wynikało przekonanie o harmonii interesu jednostki z interesem ogółu, które premiowało nieokiełznany egoizm, w pierw wolnej konkurencji, zaś współcześnie dominacji potężnych karteli i trustów eliminujących ją na rzecz rządów garstki bogaczy.<sup>1079</sup>

RNR dowodził, że kapitalizm był niemoralny także dlatego, że oderwał zysk od pracy, pozwalając na czerpanie niezastużonych profitów. Drastycznie akcentowano, iż kapitalizm stanowił wytwór żydowski, narzędzie żydowskiego kapitału w dziele opanowania świata, w tym Polski.<sup>1080</sup> Stąd jasna konkluzja: *„Dzisiejszy ustrój gospodarczy, opierający się na niesprawiedliwości społecznej, będący źródłem*

<sup>1076</sup> A. Doboszyński, *Gospodarka narodowa...*, s. 4-5, 11-13, 29-30, 106-111; M. Szarzyński, *O godziwy ustrój gospodarczy*, MN, nr 52/1934; B. Nitschke, *Adam Doboszyński, Publicysta i polityk*, Kraków 1993, s. 58-69.

<sup>1077</sup> R. Piestrzyński, *O co chodzi...*, s. 22.

<sup>1078</sup> J. Mosdorf, *Wczoraj i jutro*, cz. 2..., s. 70-71.

<sup>1079</sup> W. Zaleski, *Bezdroża liberalizmu*, MN, nr 42/1932; Idem, *Bezdroża*, ibidem, nr 3/1934.

<sup>1080</sup> *Zasady Programu Narodowo-Radykalnego...*, s. 11; S. Rudnicki, *Obóz Narodowo-Radykalny...*, s. 186.

wpływów żydowskich oraz nędzy i wyzysku polskich mas pracujących, musi być obalony, jako niemoralny i szkodliwy dla Narodu.”<sup>1081</sup> RNR domagał się odrzucenia kapitalizmu i oparcia nowego ustroju społeczno-gospodarczego na podstawie chrześcijańskiej – zasadach św. Tomasza.<sup>1082</sup>

Najwięcej głosów w obronie liberalizmu i kapitalizmu rozległo się wśród części konserwatystów. Dla zachowawców kapitalizm był utożsamiany z leseferycznym produktywizmem, ale dla wielu z nich oba te elementy występowały oddzielnie. Stąd trudno mówić o ich jednolitej postawie wobec kapitalizmu. W zasadzie występowały dwa antagonistyczne stanowiska: mediewalizm-produktywizm oraz leseferyzm-interwencjonizm.<sup>1083</sup>

„Produktywiści” zwracali uwagę krytykom /podobnie jak wcześniej ks. A. Szymański/, że piętnują dziewiętnastowieczny kształt liberalizmu i kapitalizmu, a nie jego międzywojenny obraz, kiedy stał on się przesycony etatyzmem i interwencjonizmem, degradacją wolnej konkurencji na rzecz monopolii. Właśnie one wykoleiły kapitalizm, czyniąc go sprzecznym ze swoimi liberalnymi założeniami. Powstał kapitalizm antyliberalny. Stąd wielki kryzys gospodarczy to nie kryzys liberalizmu i kapitalizmu, ale raczej etatyzmu. Zatem „kapitalizm nie odpowiada dzisiaj pokładanym w nim nadziejom, ale nie dlatego, że jest go za dużo, tylko dlatego, że jest go za mało, że ustrój wolnokonkurencyjny został dziś ograniczony, zdeformowany, że jego założenia są wszędzie w skandaliczny sposób gwałcone.”

Ich zdaniem tylko odrodzony liberalizm i kapitalizm, poddane rygorom moralności chrześcijańskiej, zrywające z prymatem egoizmu oraz wiążące polepszenie bytu jednostki z dobrem wspólnym, miały szansę wyprowadzenia świata z kryzysu. Widać tu artykułowane przez większość konserwatystów marzenia o „chrześcijańskim liberalizmie”, który zostałby przesycony typowym dla konserwatyzmu katolicyzmem. Towarzyszy temu przekonanie, że postęp duchowy winien harmonijnie korelować z postępem materialnym, bo tylko zaspokojenie potrzeb niższego rzędu umożliwi zajęcie się duchem, religią i wiarą. Dlatego wzrost dobrobytu, produkcji materialnej przy prymacie nauczania

<sup>1081</sup> Zasady Obozu Narodowo-Radykalnego, Warszawa 15 kwiecień 1934 r., w: Programy partii i stronnictw politycznych..., s. 49.

<sup>1082</sup> J. Grabowski, Celowa i twórcza walka, F., nr 20/1936; M. Reutt, Gospodarka narodowa, ibidem; B. Piasecki,

Wytoczne narodowo-radykalnej myśli gospodarczej, Warszawa 1937.

<sup>1083</sup> W. Mich, Między integryzmem a liberalizmem..., s. 18.

Kościół nie wynaturza się i nie zniewala człowieka, a wręcz ułatwia mu osiągnięcie zbawienia. Więcej – zwolennicy tego nurtu „produktywistycznego” w konserwatyźmie polskim domagają się zmiany niechętnego stanowiska Kościoła w sprawie postępu materialnego, rozwoju przemysłu czy inicjatywy prywatnej, gdyż dużo chętniej mówił on o sprawiedliwym podziale dóbr niż o ich mnożeniu.<sup>1084</sup>

Konserwatyści krakowscy dlatego chcieli /1934 r./ bronić kapitalizmu, nie kapitalistów, „*choćby to miała być obrona okopów św. Trójcy*”. Przypominali licznym jego wrogom, że „*bez wolności gospodarczej nie może być wolności politycznej, nie może być postępu i dobrobytu.*”<sup>1085</sup> Wszyscy, którzy mówią o bankructwie kapitalizmu poniekąd przyznają rację bolszewikom. Tymczasem tylko umocnienie i okrzepnięcie słabego na gruncie polskim kapitalizmu rodziło nadzieje na przeciwstawienie się komunizmowi. Kluczową sprawą stawała się wtedy odnowa moralna człowieka, gdyż los kapitalizmu zależał od moralności jego uczestników.<sup>1086</sup>

Ten nurt konserwatyźmu wierzył, że nikt nie będzie bronił błędów dotychczasowego liberalizmu, a jego zwolennicy rozumieli, że musiał się opierać na szerokich masach i miał wobec nich pewne obowiązki, aby podnieść je na wyższy poziom kulturalny i ekonomiczny. Trzeba oczyścić kapitalizm z patologii antyliberalnych, z uwiązania wolnego rynku i prymatu etatyźmu oraz wielkiego kapitału. Uczyni to neoliberalizm, nawiązujący do najlepszych tradycji liberalnych, lecz realizujący także program społeczny Kościoła. Niezbędne stawały się również pewne społeczne reformy, ale bez niszczenia dorobku przeszłości. Należało doprowadzić do sprawiedliwego podziału dochodu społecznego, dać pracę masom oraz możliwość gromadzenia społecznego bogactwa.<sup>1087</sup> Wynikało to z przekonania Józefa Winiewicza /1935 r./, że ostoją prawidłowego rozwoju gospodarczego

<sup>1084</sup> J. W. /Józef Winiewicz/, Szukanie błędnej drogi, DP, nr 127/1931; M. Szarski, Fałszywa droga, „Czas”, nr 170/1932; Propaganda kapitalizmu, ibidem, nr 93/1934; W. Mich, Myśl polityczna..., s. 31-35, 42.

<sup>1085</sup> Propaganda kapitalizmu, „Czas”, nr 93/1934.

<sup>1086</sup> X., Walka idei, „Dzień Polski”, nr 188/1931; Postępy socjalizmu, „Czas”, nr 63/1937; Tężyzna Polaków, ibidem, nr 182/1937.

<sup>1087</sup> S. Murzyński, Reformatorzy i jasnowidze, DP, nr 17/1934; Realny program społeczny, „Czas, nr 222/1938; W. Mich, Między integryzmem a liberalizmem..., s. 148-149.

musiała być społeczna harmonia i równowaga, oparta o chrześcijańską moralność, a nie tylko zysk.<sup>1088</sup>

W innych wypowiedziach akcentowano przewagę kapitalizmu nad wszelkimi innymi formami gospodarowania, bo jedynie w nim egoizm sprzega się z interesem powszechnym. Tylko zdrowa i nieskrępowana praca przedsiębiorcy, wolna rywalizacja na rynku będzie sprzyjała społecznemu postępowi. Kryzysy były zjawiskiem nieuniknionym i potrzebnym, gdyż przyspieszały racjonalizację produkcji. Wszelka interwencja państwa, etatyzm, to niszczy. Ci, którzy wieszczą upadek kapitalizmu, wierzą w cudowną moc etatyzmu, który ma zastąpić inicjatywę jednostki. Tymczasem to przedsiónek bolszewizmu.<sup>1089</sup>

Roman Truszcowski tłumaczył /1933 r./, iż nie było winą kapitalizmu, iż najłatwiej rozbudzić w człowieku egoizm, a przecież stworzył on najpiękniejszą cywilizację na ziemi. Właśnie oparcie się na egoizmie daje kapitalizmowi siłę. Nie kreował on rajów, bo nie mógł, raczej przyziemny, utylitarny i pragmatyczny obraz życia, gdyż „*zdrada klerków*” pozbawiła go wyższych ideałów poza materialnymi. Zatem „*kapitalizm jest tą formą kultury, gdzie po raz pierwszy największą zasługą staje się być zwykłym, codziennym człowiekiem.*” Rodziło to wiele niebezpieczeństw, denerwowało elity, które tworzą ducha sprzeciwu wobec kapitalizmu. Jednak przypominał, że dotychczasowe kryzysy zawsze kończyły się zwycięstwem kapitalizmu, który po nich przeżywał nieco zmieniony nowy etap. Tak będzie i po wielkiej depresji, bo ustroj kapitalistyczny był podstawą naszej cywilizacji i nie istniała wobec niego żadna sensowna alternatywa, z wyjątkiem bolszewizmu. Ten nowy kapitalizm będzie lepiej wewnętrznie uporządkowany, zwróci się prędzej ku stałym wartościom. Stąd najlepiej pokazywać jego słabe strony w tym obszarze.<sup>1090</sup>

Zwolennicy kapitalizmu wśród konserwatystów krytykowali antykapitalistyczne nastawienie wielu kół katolickich, nadużywające autorytetu religii. Wg Wincentego Lutosławskiego /1936 r./ częste występkę kapitalistów przypisywano całemu systemowi, tłumacząc, iż dowodzą one niemoralnego charakteru kapitalizmu, a nie ułomności poszczególnych ludzi. Stąd marzenia o jakiejś alternatywnej formie

<sup>1088</sup> J. W., Katolicyzm czynu, DP, nr 154/1935; Idem, Na półmetku, ibidem, nr 284/1935.

<sup>1089</sup> S. Czechowski, Amatorzy bolszewizmu i czynownik, DP, nr 102/1932.

<sup>1090</sup> R. Tuszcowski, Nastroje antykapitalistyczne, „Czas”, nr 29/1933; W. Mich, Między integralizmem a liberalizmem..., s. 149-150.

ustroju kolektywistycznego jako recepta na wielki kryzys, co pachniało bolszewizmem. Przecież chrześcijaństwo domagało się swobody indywidualnego rozwoju, zaś kolektywizm panował w nim tylko w pierwszych wiekach, ale jako dobrowolne narzędzie duchowego doskonalenia się, a nie przymus państwowy. *„Może kto wierzy, że ustrój kolektywistyczny dałby się wprowadzić i utrzymać przymusowo w duchu chrześcijańskim? Nie ludźmy się lepiej. Kolektywistów chrześcijańskich nie znajdzie się więcej, niż było dotychczas kapitalistów chrześcijańskich.”* Dlatego zamiast roić o wprowadzeniu chrześcijańskiego kolektywizmu lepiej zabrać się za moralną odnowę człowieka, aby mógł on lepiej działać w sprawdzonym i wyremontowanym ustroju kapitalistycznym.<sup>1091</sup> Jasno artykułował to A. Piasecki /1931 r./, że *„niebezpiecznym wydaje się rzucanie niedojrzałych haseł antykapitalistycznych, gdyż sądząc z dotychczasowych znaków na niebie i na ziemi rozwiązanie sprawy możliwe jest tylko mimo wszystko, na gruncie kapitalistycznym. Przeżył się nie kapitalizm, a liberalizm i indywidualizm kapitalistyczny.”*<sup>1092</sup>

Credo tego nurtu myśli konserwatywnej wyrażał Józef Wielowieyski /1934 r./, głosząc: *„jeżeli pragniemy zachować możliwie nienaruszonym ustrój kapitalistyczny i ściśle z nim związane zasady własności i inicjatywy indywidualnej, automatyzm zjawisk gospodarczych, zaniechanie etatyzmu, ograniczenie właściwego kierunku interwencjonizmu, to nie dlatego, że sądzimy, że ustrój ten jest dogodny dla interesów poszczególnych warstw czy zgoła osób, lecz ponieważ jesteśmy najgłębiej przeświadczeni, że ustrój ten odpowiada najistotniejszym potrzebom ogółu, to jest wszystkich obywateli, a również i skarbu Państwa, albowiem przy tym ustroju dochód społeczny wzrasta najszybciej i najpewniej.”* Tylko kapitalizm umożliwia stały wzrost dobrobytu, prowadzi do systematycznego bogacenia się ubogich i ich społecznego awansu.<sup>1093</sup>

Współgrały z tym w pewnym sensie uwagi związanego wtedy z Frontem Morges F. Młynarskiego /1936 r./, który podzielał tezę, że w kapitalizmie było coraz więcej etatyzmu, a coraz mniej liberalizmu. Stosowana zaś przez kapitalizm zasada rentowności oraz pogoni za zyskiem były postulatami ponadustrojowymi, bo bez nich niemożliwa

<sup>1091</sup> W. Lutosławski, Powołanie Polski, PM, nr 26/1936; B. S., Rzecz o patriotyzmie, „Słowo”, nr 38/1932.

<sup>1092</sup> A. Piasecki, „Niebezpieczne sofizmaty”, „Czas”, nr 162/1931.

<sup>1093</sup> J. Wielowieyski, Nasze położenie gospodarcze, „Czas”, nr 1/1934.



stawiała się jakakolwiek aktywność gospodarcza. Wyróżnikiem kapitalizmu nie mogła być również zasada pozbawienia robotników środków produkcji, gdyż to zjawisko występowało de facto także w bolszewizmie i korporacjonizmie.

U Młynarskiego występowała natomiast rzadka na gruncie polskiej myśli politycznej tego czasu próba oddzielenia liberalizmu od kapitalizmu. Jego zdaniem ten drugi źle pojął zasady liberalizmu, gdyż doprowadził do szalonej koncentracji kapitału, niwelującej teoretyczną równość szans, podstawę liberalizmu. Do tego doszła anonimowość kapitału, odseparowanie od narzędzi pracy nie tylko robotników, bowiem kapitalizm zawsze posługiwał się pracą najemną, ale też większości kapitalistów. W wyniku koncentracji kapitału kurczyła się rola inicjatywy prywatnej, sedna liberalizmu. W to miejsce zaś wchodził etatyzm i ujarzmienie człowieka w trybach biurokracji. Wnioski były proste: liberalizm jako zasada życia gospodarczego winien pozostać, tylko zmienić należy formę realizacji.<sup>1094</sup>

Także konserwatyści spod znaku „Buntu Młodych” zauważali kryzys kapitalizmu i liberalizmu w dotychczasowej postaci, gdyż doprowadziły one do zaniku wolnej konkurencji i panowania wyzysku, niesprawiedliwego podziału dochodu społecznego, bezrobocia, depresji ekonomicznych itd. Ich zdaniem to koniec dotychczasowego modelu kapitalizmu, dominacji gigantycznych monopolii, trustów i koncernów. Aliści przyczyną zła w kapitalizmie nie była wbrew wielu krytykom sama zasada rentowności, inicjatywy prywatnej czy rynek, fundamenty zdrowej gospodarki, lecz ich nadużywanie przez pewne grupy interesów. Stąd nie można obalać kapitalizmu, ile raczej drogą aktywnej interwencji państwa ograniczać jego wady, by stworzyć jakąś trzecią drogę między nadmiernym kapitalizmem a kolektywizmem. Wymagało to wspierania przez państwo prywatnej własności i inicjatywy, szczególnie tej drobnej, rozbicia monopolii, aby gospodarka służyła zwykłemu człowiekowi.<sup>1095</sup>

W innym nurcie można pomieścić wypowiedzi konserwatystów wieszczących z kolei upadek liberalnego indywidualizmu w dziewiętnastowiecznym kształcie, gdyż trudno tam oddzielić go od egoizmu. W efekcie następował ucisk słabszych ekonomicznie przez

---

<sup>1094</sup> F. Młynarski, Człowiek w dziejach..., s. 102-114, 124-125.

<sup>1095</sup> K. Studentowicz, Polityka gospodarcza państwa..., s. 110-111, 131-132; J. Frankowski, Sprawiedliwość społeczna, BM, nr 16/1934; Polska idea imperialna..., s. 8-9.

silniejszych. Kapitalizm z bezwzględnym kultem materializmu /produktywizmu/ staje na drodze duchowemu rozwojowi człowieka. Przyszłość należała raczej do koncepcji solidaryzmu L. Caro, swoją drogą nieprzejednanego wroga kapitalizmu, bo podkreślała współzależność ludzi od siebie, ograniczała wolność jednostki na rzecz solidarności, a ze społeczeństwa tworzyła organizm. Wtedy działalność gospodarcza oprze się na etyce i da prymat dobru wspólnemu, nie egoistycznej jednostce. Zatem przyszłość zależała do zastąpienia kapitalizmu innym ustrojem społeczno-gospodarczym.<sup>1096</sup>

Z kolei związany z zachowawcami A. Klisiewicz akcentował /1931 r./ moralną katastrofę kapitalizmu, który co prawda przyniósł ogromny wzrost dobrobytu, ale przy okazji na piedestał podniósł bezwzględny materializm, bogacenie się i egoizm jako cel sam w sobie, a nie zaspokojenie potrzeb ogólnoludzkich. Wynikało to z przekonania kapitalizmu o wyzwoleniu życia człowieka z więzów religijnych. Zmaterializowana jednostka myśli dorywczo, chaotycznie, tylko o sobie, aby mieć jak najwięcej. Kult Boga zostaje zastąpiony kultem mamony. Wyzysk przestaje się krępować jakimikolwiek względami moralnymi, zaś nieliczna grupa bogatych degraduje się w tym względzie coraz bardziej, biorąc za postępek tylko nieskończone zwiększanie bogactw. Stąd wstrząsy społeczne grożące komunizmem.<sup>1097</sup>

Korespondowało to z niechęcią konserwatyzmu „mediewalistów” do kapitalizmu, gdyż cywilizacja chrześcijańska nie daje się z nim pogodzić. Kryzys cywilizacji współczesnej wynikał z odrzucenia jej religijnych podstaw, z antropocentryzmu, uczynienia człowieka jedyną miarą wszystkiego na świecie. Trudno się dziwić, że rychło pojawił się racjonalizm i liberalizm. Wiara w człowieka bez wiary w Boga prowadziła do upadku duchowego. Innymi słowy kapitalizm zerwał z teocentrycznym pojmowaniem świata, stąd jego rozliczne nadużycia. Dla nich „produktywizm” to nowa religia, sprzeczna z chrześcijaństwem, bo prowadząca do kultu utylitaryzmu i materializmu, do wiary w „złotego cielca.” Towarzyszyła temu gloryfikacja średniowiecznej struktury społecznej oraz gospodarczej, nasyconej

---

<sup>1096</sup> M. Sapieżanka, Indywidualizm a solidaryzm, NP., t. XVI/1931.

<sup>1097</sup> A. Klisiewicz, Duchowe podstawy niebezpieczeństwa bolszewickiego, NP., t. XV/1931; J. Bobrzyński, „Przedmurze chrześcijaństwa”, ibidem, t. XI/1931; W. Mich, Myśl polityczna..., s. 30-32.

chrześcijaństwem, nieobca także innym nurtom odwołującym się do katolicyzmu.<sup>1098</sup>

#### 7.4. Dyskusja wokół etatyzmu.

Rysowane tutaj przemiany nieodłącznie związane były także z poglądami na temat roli państwa w życiu społeczno-gospodarczym. Wymianie poglądów wokół tego zagadnienia sprzyjały nie tylko realia biednego i ubogiego w prywatny kapitał państwa polskiego, lecz nowej dynamiki nadał rozważaniom wokół tego problemu wielki kryzys gospodarczy oraz metody jego przezwyciężenia na polskim gruncie. L. Caro widział trzy różne rozumienia pojęcia etatyzmu, które przyjmują dla tych wywodów: 1/ całkowite lub częściowe uspołecznienie produkcji, czyli socjalizm; 2/ kompetencja państwa do prowadzenia szczególnie ważnych bądź intratnych dla niego firm, tzw. socjalizm państwowy; 3/ wszelka ingerencja państwa w gospodarkę. Odrzucał stanowczo realizację pierwszego rozumienia etatyzmu, w drugim punkcie dopuszczał firmy państwowe tylko tam, gdzie pozostawienie inicjatywy prywatnej groziło monopolem czy kartelizacją, albo na obszarze zaspokojenia ogólnych potrzeb ludności np. komunikacja. W trzecim punkcie opowiadał się za konieczną i pożądaną ingerencją państwa w gospodarkę, ale nie mogła ona niszczyć prywatnej inicjatywy. Lepiej forsować umiarkowaną interwencję państwa, utrzymywać sprawiedliwą równowagę wolności i przymusu.<sup>1099</sup>

Katolicka nauka społeczna domagała się pewnej, ściśle określonej kontroli państwa nad gospodarką, także w formie własności państwowej, aby nie dopuścić do jej podporządkowania interesom kapitału prywatnego. Jednak ingerencja taka nie powinna naruszać wolności jednostki i prywatnej inicjatywy. Mocniej konieczność rozległej interwencji państwa akcentował w 1937 r. C. Strzeszewski: *„Polityka państwa nie może się jednak ograniczyć do oddziaływania na życie gospodarcze od wypadku do wypadku, ale musi objąć całość rozwoju ekonomicznego kraju, musi postępować w sposób planowy. Działalność gospodarcza państwa musi przy tym pozostawać w zgodzie z dążnościami społeczeństwa, więcej, musi organizować te dążenia. Udział coraz szerszych warstw w życiu publicznym nie pozwala na ograniczenie swobody prywatnej działalności gospodarczej, ale wprost*

<sup>1098</sup> W. Mich, *Między integryzmem a liberalizmem...*, s. 28-33, 43-45.

<sup>1099</sup> L. Caro, *Ku nowej Polsce...*, s. 58-75; Idem, *Solidaryzm...*, s. 207; K. Dziewulski, *Spór o etatyzm...*, s. 104.

*przeciwnie nawet domaga się dalszego jej rozszerzenia. Równocześnie jednak fakt coraz większej liczebności świadomych podmiotów gospodarczych decyduje o konieczności koordynacji ich poczynań.*<sup>1100</sup>

Rada Społeczna przy Prymasie Polski przestrzegala /1934 r./, że „*interwencjonizm państwa, posunięty poza granice, wskazane przez faktyczną konieczność dobra powszechnego, prowadzi do martwoty.*”<sup>1101</sup>

Inni podnosili, iż ostatni papież też nie byli entuzjastami ingerencji państwa w życie gospodarcze, gdyż prywatna inicjatywa winna pozostać jego podstawą. Współgrały z tym głosy środowiska „odrodzeniowego”, które występowało ostro przeciw etatyzacji gospodarki rozumianej jako działalność gospodarcza państwa, bo przynosiła z reguły mierne efekty, a koszty tego ponosili wszyscy obywatele. „Odrodzeniowy” podnosili potrzebę kierowniczej roli państwa w gospodarce, żeby mogło godzić i harmonizować często sprzeczne interesy grupowe i ekonomiczne w imię dobra wspólnego. Jednak raczej nie powinno to wieść do zastępowania prywatnej inicjatywy.<sup>1102</sup>

Natomiast o. J. Woroniecki dostrzegał nieraz podkreślane już tutaj zjawisko, że nadmierna rola państwa w życiu ekonomicznym wynikała nie tylko z dążeń biurokracji, ale też wina leżała po stronie biernego i leniwego społeczeństwa, oczekującego, że rząd coś za nie zrobi. Tak rysował /1921 r./ curiosum polskiego etatyzmu: „*Chęć przyjscia do gotowego, bez trudu i kłopotu, oto źródło etatyzmu – państwo ma dla nas jak najwięcej zrobić, zostawiając nam jedynie używanie tego ładu i porządku i tych ułatwień życia społecznego, jakie dla nas przez swe organa stworzyło. Jeśli dodamy, że z takim nastrojem sobkostwa z konieczności łączy się wrogi stosunek do podatków i w ogóle wszelkich świadczeń na rzecz państwa, to pojmiemy dopiero, jak pilną rzeczą jest leczyć społeczeństwo z podobnego niedomagania. Żadne państwo nie utrzyma się na dłuższą metę, jeśli ogół społeczeństwa będzie żądać, aby robiło ono wszystko, nie dając mu środków do wykonania większej części tych wymagań.*”<sup>1103</sup>

<sup>1100</sup> C. Strzeszewski, Współczesne tendencje rozwojowe gospodarstwa światowego i ich znaczenie dla realizacji nowego ustroju, w: *Katolicka Myśl Społeczna...*, s. 237-238.

<sup>1101</sup> Odezwa Rady Społecznej przy Prymasie Polski, PK, nr 25/1934.

<sup>1102</sup> A. Niesiołowski, Chrześcijański program społeczny, PS, 1929, s. 160; P. Stopniak, Ocena kapitalizmu..., w: *Korporacjonizm...*, t. I, s. 23; K. Osuchowski, Działalność gospodarcza państwa, O., nr 7/1938.

<sup>1103</sup> J. Woroniecki, Rola czynników moralnych..., w: *Zadania i obowiązki ziemiaństwa...*, s. 28-29; Idem, *U podstaw kultury...*, s. 240-241.

Dla chadecji większa rola państwa w życiu publicznym po I wojnie światowej była ewidentna, bo coraz mniej pozostawiano swobodnemu wyborowi obywateli, a czasy liberalizmu dobiegały końca. Do tego wojna z ogromną presją państwa zachwiała kapitalizmem, narastał socjalizm i radykalizm. Rolę państwa chadecja dostrzegała w tym, że celem gospodarki musiał być człowiek i dobro powszechne, co wymagało podporządkowania interesu jednostek dobru całości. Dlatego /1931 r./, „*aby gospodarka ten realizowała, czuwać winno państwo i jego organy naczelne. Z tej przyczyny jednym z najważniejszych zadań każdego rządu jest polityka gospodarcza. Treścią polityki gospodarczej rządu jest popieranie produkcji, dobrobyt ludności i zdrowie narodu i to w przeciwieństwie do polityki sfer kapitalistycznych, której treścią jest zarabianie pieniędzy. Dlatego polityka gospodarcza rządu powinna być uzupełniona odpowiednią polityką socjalną i populacyjną.*”<sup>1104</sup>

Jednak nadmierna pozycja państwa w gospodarce przyniosła oplakane skutki, gdyż państwo w kooperacji kapitału i pracy wprowadzało „nowy feudalizm” /określenie W. Korfanteo z 1934 r./, przewagę czynnika politycznego i związane z tym uprzywilejowanie wybranych drogą koncesji, pozwoleń, monopoli. Politycy traktować zaczęli gospodarkę jako kolejną strefę wpływów i narzędzie dzielenia łupów, w czym mistrzostwo osiągnęła sanacja. Ta obawa pojawiała się nie tylko wśród chadecji, ale też endecji czy nawet wśród sprzyjających obozowi rządzącemu konserwatystów, którzy ubolewali nad niską kompetencją ekonomiczną ludzi obsadzanych z politycznego klucza.<sup>1105</sup> Niewątpliwie forsowana przez „pierwszą brygadę gospodarczą” etatyzacja budziła zaniepokojenie środowisk katolickich opozycyjnych wobec sanacji, bo prowadziła do umocnienia kontroli państwa nad życiem społecznym.<sup>1106</sup>

Stąd wezwania chadecji do ograniczenia nadmiernego etatyzmu, gdyż uprzywilejowana gospodarka państwowa podcina byt prywatnej inicjatywy, staje się narzędziem rządzących. Aliści wg Korfanteo /1929 r./ „*nie negując więc wcale, że trzeba pewnego odetatyzowania naszego życia gospodarczego, sądzę jednak, że ze względów moralnych i społecznych proces ten winien się dokonywać ostrożnie i w wyraźnie zakreślonych granicach, które stawia cel polityki gospodarczej.*” W

<sup>1104</sup> Statut i Program..., s. 24; Jak rząd popiera produkcję węglową?, Pol., nr 3148/1933.

<sup>1105</sup> Na pobjowisku, GN, nr 115/1921; Nauka ostatnich przesileń, ibidem, nr 274/1925; W. Korfanty, Współczesny feudalizm, Pol., nr 3381/1934; K. Kawalec, Spadkobiercy niepokornych..., s. 217.

<sup>1106</sup> K. Dziewulski, Spór o etatyzm..., s. 132-157; K. Kawalec, Spadkobiercy niepokornych..., s. 142-143.

każdym razie nie mogło to oznaczać powrotu do liberalizmu. Państwo powinno bowiem być czynnikiem nadrzędnym nad gospodarką, ale nie współrzednym z obywatelami, może ich kontrolować, nie niszczyć. Może pomagać słabszym, chronić pracę, ale nie może jej szkodzić. Dobrze wyrażała to sformułowana przez Piusa XI zasada subsydiarności. Celem państwa było dobro wspólne, a nie interes rządzących. Stąd konieczność dobrze przemyślanej polityki gospodarczej, nawet z elementami planowania, ale bez wyręczenia i dławienia prywatnej inicjatywy.<sup>1107</sup> Ten ostatni wątek był mocno eksponowany również w programie Stronnictwa Pracy.<sup>1108</sup>

Z tego powodu chadecy oskarżali konserwatystów, którzy chcieli ograniczenia etatyzmu, aby oddać gospodarkę na pastwę prywatnych monopolii. Zachowawcy ubolewali nad erupcją etatyzmu, jednak nie robili nic poza słowami, aby go ograniczyć. Etatyzm stawał się naturalną konsekwencją sanacyjnej dyktatury, zmierzającej do stworzenia państwa-molocha. Zabijał on prywatną inicjatywę, upośledzał obywateli i uzależniał ich od państwa, poddawał presji biurokracji, przy ogromnym marnotrawstwie środków publicznych, skutkujących wzrostem fiskalizmu.<sup>1109</sup> Powodował też chorobliwy brak zaufania między rządzącymi a rządzonymi, co utrudniało rozwiązanie wielkiego kryzysu gospodarczego, bo jego podstawą musiało być przywrócenie wiary w rządzących.<sup>1110</sup>

Inaczej patrzyła na sprawę w latach 20-tych NPR, która nieustannie domagała się rozszerzenia etatyzmu, przejmowania przez państwo roli gospodarza i przedsiębiorcy. Rola państwa uległa zwiększeniu po wojnie, upadała wolna konkurencja, ustępując miejsca tzw. naukowej organizacji produkcji. Chodziło w niej o to, aby nic się nie marnowało i aby usunąć z życia kryzysy ekonomiczne. Stąd *„państwa, które pragną utrzymać się przy życiu, muszą bezwzględnie wkroczyć na tory planowej gospodarki; okres anarchii w produkcji musi ustąpić miejsce swe racjonalizacji produkcji. Zagadnienie racjonalizacji, albo planowej i najkorzystniejszej produkcji szczególnie doniosłym staje się w Polsce /.../”* Państwo musiało rozwiązywać problemy gospodarcze w imieniu

<sup>1107</sup> W. Korfanty, Etatyzm i jego szkodliwość, Pol., nr 1696/1929; Statut i Program..., s. 29-31; Niewola czy swawola, „Odnowa”, nr 7/1936.

<sup>1108</sup> M Śliwa, Polska myśl polityczna..., s. 136.

<sup>1109</sup> H. Mianowski, Nasze perspektywy gospodarcze, GN, nr 7/1921; ax., Melancholia konserwatystów, ibidem, nr 291/1929; Zmierzch liberalizmu, ibidem, nr 3298/1933; S. Tański, Rozrost etatyzmu w Polsce, „Odnowa”, nr 7/1936 itd.

<sup>1110</sup> A. D., Od czego zacząć?..., GN, nr 229/1932.

całego narodu, także poprzez zmiany własnościowe, czyli stopniowe uspołecznienie poszczególnych gałęzi gospodarki, przez ostrą kontrolę nad kartelami i syndykatami oraz gwarancje rozległych uprawnień socjalnych. Dla państwa przewidziano rolę kierownika i regulatora całego życia gospodarczego w postaci planowania.<sup>1111</sup> Dopiero w latach 30-tych to środowisko zaczęło dostrzegać niebezpieczeństwa sanacyjnego etatyzmu, narzędzia dyktatury, co potęgowało niechęć szerokich mas do państwa. Nadmierny fiskalizm, potężna biurokracja, dominująca nad prywatną inicjatywą powodowały brak zaufania do rządzącego obozu, które stanowiło podstawę jakichkolwiek udanych działań osłabiających skutki wielkiego kryzysu.<sup>1112</sup> Nie zmieniło to zasadniczo spojrzenia NPR na rolę państwa w ekonomii, ile raczej drastycznie pokazało konieczność odejścia od władzy sanacyjnej ekipy.

„Starzy” endecy dostrzegali, że państwa po I wojnie światowej nabrały wielu cech socjalistycznych, co wiązało się również z narastającym etatyzmem lat I wojny światowej. Trudno jednak uznać ten proces w całości za negatywny. Zdaniem Jana Zamorskiego z 1926 r. należało odróżnić dwie sfery działania państwa: kontrolującą i regulującą oraz dziedzinę czynną - wytwarzającą i dobroczynną. Pierwszą warto rozszerzać, drugą ścieśniać. *„Każdy monopol jest zabieraniem obywatelom źródeł wytwórczości zarobkowania. Każde państwowe szafarstwo ziemią, drzewem, węglem, mieszkaniami, kredytem, środkami żywności itd. jest zamykaniem tej dziedziny aktywności przed przedsiębiorczością obywateli, zabagnianiem jej przez ciężką i kosztowną administrację, oraz oddawaniem jej pod wpływy partyjne. Opiekę społeczną może i powinno państwo narzucić zainteresowanym, ale samo jej brać na siebie nie powinno, bo wtedy staje się instytucją albo dobroczynną, albo wyzyskową.”*<sup>1113</sup>

Analizując ten sam problem, S. Głębiński widział konieczność etatyzmu, ale preferował w nim raczej formy pośrednie niż bezpośrednie zaangażowanie państwa w życie ekonomiczne, np. firmy państwowe. To typowe dla nurtu „starych” przekonanie, że państwo polskie powinno prowadzić aktywną politykę gospodarczą w interesie narodu oraz

<sup>1111</sup> Program Narodowej Partii Robotniczej, Kraków 4-6 września 1921 r.; w: Programy partii i stronnictw politycznych..., s. 144-145; A-ski, Przed nowymi zagadnieniami, „Prawda”, nr 241/1928.

<sup>1112</sup> Spraw. sten. z posiedzenia Sejmu – 7 XI 1931 r. /A. Chądzyński/.

<sup>1113</sup> J. Zamorski, Zasadnicza przemiana, MN, nr 15/1926; E. Maj, Narodowa Demokracja, w: Więcej niż niepodległość..., s. 163-164. Zbytym uproszczeniem grzeszy teza autorki, że etatyzm w obu wymiarach był negatywnie oceniany w endecji.

niepodległości państwa. Z drugiej strony politycy starszej generacji endecji sobie sprawę z niebezpieczeństw takiego rozwiązania, bowiem nadmierna obecność państwa w tej sferze powodowała bierność i brak inicjatywy społeczeństwa, a zatem osłabiała żywotne siły narodu i działała na jego niekorzyść.<sup>1114</sup>

Polski problem polegał też na tym, iż zdaniem „starych” etatyzm trafiał w społeczne nastroje i oczekiwania społeczeństwa, w naiwną wiarę we wszechmoc opiekuńczego państwa, co powodowało obarczanie go zadaniami nie do wykonania. Stąd narastający etatyzm i fiskalizm, gdyż poczynania państwa słono kosztują. Z kolei Edward Taylor mówił raczej /1926 r./ o patronalizmie niż etatyzmie, który wynikał z niechęci szerokich mas do warstw posiadających, dlatego od spodziewanego przez nie wyzysku wolą paternalizm państwa. Wynikało to również z zenującego poziomu wiedzy ekonomicznej w Polsce, jako funkcji słabości oświaty w ogóle. Dlatego nawet przeciwnik leseferyzmu Juliusz Zdanowski w kwestii roli państwa chciał odwołać się do liberalizmu, by rozbudzić prywatną inicjatywę. Państwo powinno formułować politykę gospodarczą oraz ją realizować. Musiało zatem dysponować narzędziami realnego wpływu na gospodarkę.<sup>1115</sup>

Rolę państwa w gospodarce rysował w 1924 r. S. Kozicki: *„uznając konieczność jak najdalej posuniętej wolności gospodarczej, nie możemy jednak dążyć do pozbawienia rządu możności regulowania, w myśl ogólnych interesów państwowych, rozwoju gospodarstwa narodowego. Jeśli wszakże ingerencja rządu ma być skuteczna i celowa, to musi ona być oparta o ustalony i w szczególach wypracowany system polityki gospodarczej.”* Zastrzegał się jednakowoż, wyrażając dosyć powszechną wtedy opinię w obozie narodowym, iż nadmierny etatyzm niszczy inicjatywę prywatną obywateli, zabiera im dochód, co prowadzi do nędzy wszystkich.. Stąd *„jedynie inicjatywa prywatna i zysk godziwy są efektywnymi czynnikami pobudzającymi do wysiłków i pracy; jeżeli nadmierna część tego zysku będzie zabrana przez państwo, ustaje praca produkcyjna w kraju.”*<sup>1116</sup>

<sup>1114</sup> S. Głąbiński, *Teoria ekonomiki narodowej...*, s. 116-117; Idem, *Czy kryzys gospodarczy pobudzi ekonomikę do nowego życia?*, Lwów 1936, s. 7-8, 12; R. Wapiński, *Historia polskiej myśli...*, s. 220-221.

<sup>1115</sup> E. Taylor, *Romantyzm gospodarczy*, KP, nr 262/1926; S. Grabski, *Rewolucja*, w: Stanisław Grabski o sejmie..., s. 39; J. Zdanowski, *Dziennik*, BO, Rksp, sygn. 14023/II, t. 3, s. 26 /zapis z 111 X 1919 r./; t. 4, s. 121-122 /zapis z 14 X 1921 r./.

<sup>1116</sup> S. Kozicki, *Polityka gospodarcza*, PW, nr 5/1924; E. Maj, *Związek Ludowo-Narodowy...*, s. 320-322. Towarzyszyły temu nieustanne wezwania liderów obozu



R. Rybarski dostrzegał, że państwo musiało w życiu ekonomicznym pełnić rolę represyjną /przeciwdziałać nadużyciom wolności gospodarczej/ oraz uzupełniać wolną gospodarkę /np. nieopłacalne dla prywatnych firm inwestycje w infrastrukturę, przemysł zbrojeniowy itd./. Wreszcie państwo winno pełnić kierowniczą rolę w gospodarce narodowej – koordynować ją, harmonizować, wytyczać kierunki rozwoju itd., ale nie może zdławić ani zastępować prywatnej inicjatywy. Więcej - w ramach gospodarstwa narodowego konieczny był prymat prywatnej inicjatywy, tylko w razie konieczności ograniczanej przez państwo. Lepiej stworzyć czytelne ograniczenia dla wolności gospodarczej niż ją eliminować. Przecież państwo nie tworzyło dochodu społecznego, raczej go rozdzielało i konsumowało. Tym samym potwierdzała się teza o prymacie polityki nad ekonomią w interesie narodu.<sup>1117</sup>

Dla Rybarskiego w Polsce za rozwojem etatyzmu stała słabość gospodarki, słabość prywatnego kapitału, który wyręczało państwo. Jednak zwracał uwagę, iż dalszy rozrost funkcji państwa był źródłem słabości prywatnej inicjatywy, krępowanej biurokracją i podatkami. To tym bardziej niebezpieczne, gdyż Polska miała małe tradycje prywatnej przedsiębiorczości.<sup>1118</sup> Krytykował on konserwatystów za podnoszenie platonicznego sprzeciwu wobec etatyzmu, a równocześnie chęć jego wykorzystania dla interesów zachowawczej klienteli.<sup>1119</sup>

Także „młodzi”, generalnie zdecydowanie bardziej skłonni akceptować znaczną rolę państwa w gospodarce – nawet w formie gospodarki planowej, piórem J. Giertycha /1938 r./ dostrzegali dwie twarze etatyzmu w latach wielkiego kryzysu: aktywna działalność państwa w dziele tworzenia firm, ich prowadzenia, przejmowania za długi oraz bezprzykładne krępowanie prywatnej inicjatywy przez fiskalizm, drobiazgowość kontrole i przepisy, koncepcje, zwolnienia itd. O

narodowego do liberalizacji polityki gospodarczej państwa: R. Wapiński, *Narodowa Demokracja...*, s. 234-235.

<sup>1117</sup> R. Rybarski, *Nacjonalizm, liberalizm i flirt z kapitalistami*, GW, nr 119/1932; Idem, *Nasze cele społeczno-gospodarcze*, KP, nr 305/1935; Idem, *Wolność gospodarcza a liberalizm i nacjonalizm*, MN, nr 53/1932; Idem, *Podstawy narodowego programu gospodarczego...*, s. 62-65; J. Chodorowski, *Roman Rybarski...*, s. 200.

<sup>1118</sup> R. Rybarski, *Podstawy narodowego programu gospodarczego*, w: *Roman Rybarski o narodzie...*, s. 115-118; Idem, *Nie 50-procentowy, lecz 100-procentowy etatyzm*, KP, nr 339/1936; Idem, *Deklaracje a rzeczywistość*, ibidem, nr 440/1936; S. Kozicki, *Polityka gospodarcza*, PW, nr 5/1924.

<sup>1119</sup> R. Rybarski, *Naprawa gospodarstwa*, WDN, nr 137/1935; Idem, *Warunki prawne i polityczne*, ibidem, nr 138/1935.

ile ta pierwsza okoliczność mogła być zaakceptowana, to druga dowodziła raczej dominacji myślenia socjalistycznego.<sup>1120</sup> A. Doboszyński widział nadto inne niebezpieczeństwo etatyzmu polegające na wykorzystaniu go w interesie jakiejś grupy czy warstwy, kosztem reszty społeczeństwa, czego przykładem były rządy sanacyjne. Tymczasem gospodarka rozwijała się tylko w harmonii i kooperacji jej segmentów, nie przez sztuczne, polityczne faworyzowanie któregoś z nich. Jednak zwalczanie tych przywilejów politycznych to zadanie polityczne, a nie ekonomiczne, czyli obalenie sanacji warunkowało zmiany w gospodarce.<sup>1121</sup>

Natomiast Z. Wojciechowski łączył etatyzm z formami ustroju politycznego /1931 r./, bo dla niego absolutyzm tak demokratyczny, jak jednostki uwarunkowany był opanowaniem życia gospodarczego przez państwo, „to wynika z tego, że fakt ten nastąpi łatwiej w kraju, w którym życie gospodarcze jest słabe niż w kraju, w którym jest ono mocne.” Genezy etatyzmu dopatrywał się w próbach ograniczenia wyzysku kapitalistów w imię rozwiązania kwestii socjalnej.<sup>1122</sup>

W latach 30-tych wiele kręgów obozu narodowego coraz ostrzej występowało przeciw sanacyjnemu etatyzmowi, który dla Rybarskiego /1936 r./ był funkcją dążenia piłsudczyków do kontroli i regulacji całego życia społeczeństwa. Ułatwiał on podatność na naciski władz oraz stanowił instrument walki z politycznymi przeciwnikami. Trudno też wytłumaczyć nadmierny etatyzm tylko wielkim kryzysem, gdyż parla do niego żyjąca z niego i mnożąca się biurokracja, która swe niepowodzenia gospodarcze tłumaczyła zbyt małą dawką etatyzmu. Obok tego różne kręgi gospodarcze żądały stale ingerencji państwa w określone dziedziny dla własnych korzyści. Wszelako wówczas obóz narodowy piętnował nadmierny etatyzm, ale odrzucał też powrót do liberalizmu i wycofanie się państwa z gospodarki.<sup>1123</sup>

Współgrał z tym głos związanego mocno z obozem narodowym „Małego Dziennika” /1936 r./: „życie wskazuje bowiem nadto wyraźnie, że w Polsce działalność państwa ujawnia wyraźną tendencję do ciągłego rozszerzania swego zakresu, na te nawet dziedziny, które dotychczas podpadały całkowicie inicjatywie prywatnej. Zachłanność ta, bo trudno

<sup>1120</sup> J. Giertych, O wyjście z kryzysu..., s. 316-317.

<sup>1121</sup> A. Doboszyński, Gospodarka narodowa..., s. 66-68.

<sup>1122</sup> Z. Wojciechowski, Absolutyzm polityczny a życie gospodarcze, MN, nr 12/1931.

<sup>1123</sup> R. Rybarski, Deklaracje a rzeczywistość, KP, nr 440/1936; Po naradzie, WDN, nr 63/1936.

*niestety użyć innego określenia, najściślej daje się odczuć właśnie w dziedzinie gospodarczej.*” Przykładem fatalnej gospodarki stało się wiele firm państwowych, traktowanych jako wygodne synekury dla rządzącej klikii, a ich niegospodarność pokrywano z coraz wyższych podatków i świadczeń nakładanych na obywateli.<sup>1124</sup>

Stąd apel tego pisma /1938 r./, reprezentatywny także dla wielu kół katolickich: *„ingerencja państwa przy regulowaniu ruchu gospodarczego konieczna jest na rojnych skrzyżowaniach, gdzie się przecinają różnorodne interesy i gdzie w grze są różne ważne sprawy państwowe. Konieczna jest dalej tam, gdzie chodzi o ochronę mas przeciwko wielkiemu kapitałowi, który pozbawiony kontroli rozjeżdżałby wszystkich i wszystko. Ale jeśli ingerencja ta wciska się zgoła niepotrzebnie w odludne uliczki naszego życia, na których ruchu żadnego nie ma ani żadnej kolizji interesów, a więc jeśli utrudnia normalne życie średnim i drobnym warsztatom pracy – tylko dla zaspokojenia pewnych biurokratycznych ambicji – wówczas rzecz zrozumiała, że się przeciw niemu podnosi ogólne sarkanie.*”<sup>1125</sup> Państwo winno wspierać rodzimy kapitał, aby mógł on wyprzeć z Polski kapitał obcy, ale tego nie dokona kosztowny i szkodliwy etatyzm.<sup>1126</sup>

Narodowi radykałowie spod znaku RNR domagali się dominacji państwa nad życiem gospodarczym, gdyż tylko ono mogło skoordynować sprzeczne dążenia różnych grup społecznych i interesów gospodarczych dla współpracy dla dobra narodu. Odrzucali całkowicie poglądy liberalne, opowiadając się za planowaniem gospodarczym, a inicjatywa prywatna mogła mieć tylko ograniczony i lokalny zasięg. Natomiast w grupie ABC poglądy były mniej ostre. Przestrzegali tam przed nadmiernym etatyzmem, bo wola człowieka winna odgrywać decydującą rolę w aktywności gospodarczej niezbędnej dla dobra narodu. Stąd należało jej stworzyć odpowiednie ramy, nie zabijając inicjatywy jednostki w imię rzekomego dobra narodu i państwa. Polska lat 30-tych charakteryzowała się dla nich nadmiernym etatyzmem, fiskalizmem i biurokracją, że przypominał jakąś hybrydę między etatyzmem a liberalizmem mieszaninę sprzecznych elementów.<sup>1127</sup>

<sup>1124</sup> E. M., Czas zlikwidować przerosty etatyzmu, MD, nr 16/1936.

<sup>1125</sup> M. N., Konieczne granice, MD, nr 41/1938.

<sup>1126</sup> E. M., O kapitałach zagranicznych w Polsce, MD, nr 42/1936.

<sup>1127</sup> W. Zaleski, Bezdroża liberalizmu, MN, nr 42/1932; Idem, Bezdroża, ibidem, nr 3/1934; Idem, Polska bez proletariatu..., s. 6-7; J. Mosdorf, Wczoraj i jutro, cz. 2..., s. 96-97; B. Grott, Nacjonalizm chrześcijański..., s. 109.

Przeciw etatyzmowi najostrzej występowałi konserwatyści, nazywając go socjalizmem państwowym, może potrzebnym w czasie wojny, ale zbędnym w warunkach pokoju. Traktuję tutaj etatyzm jako wszelką ingerencję państwa w życie społeczno-ekonomiczne. Dla K. Fudakowskiego był on poglądem /1921 r./, zgodnie z którym *„państwo wie najlepiej, czego trzeba życiu gospodarczemu, dlatego ma prawo nakazywać, zakazywać, reglamentować, słowem w poprzek stawać temu, co się nazywa życiem, a co inni nazywają działaniem praw ekonomicznych. Przy tym, rzecz prosta, obywatel z inicjatywą stoi na uboczu, jest głupszy, nie potrzebuje być słuchany, lecz jedynie sam ma słuchać.”* U jego źródeł widział J. Bobrzyński tendencje antykapitalistyczne występujące szeroko w Polsce, o których mówiłem. Etatyzmowi sprzyjała także bierność społeczeństwa, brak inicjatywy, oczekiwanie na pomoc państwa, bieda oraz słabość rodzimego kapitału. Swoje zrobił też radykalizm i socjalizm. Jego zdaniem etatyzm był także konsekwencją wkroczenia mas do życia publicznego, które od państwa oczekiwały poprawienia swej pozycji.<sup>1128</sup> W okresie wielkiego kryzysu /1931 r./ padały bardziej dosadne określenia, że *„główną, fundamentalną przyczyną powojennego kryzysu było lekkomyślne podeptanie logiki gospodarczej przez rozszalałą w swym doktrynerstwie demokrację, idącą – świadomie czy nieświadomie – na pasku wywrotowej, destrukcyjnej w każdym calu doktryny Marksa.”*<sup>1129</sup>

Dlatego konserwatyści wielokrotnie domagali się zniesienia nadmiernej ingerencji państwa w życie gospodarcze w imię jego subsydiarności, choć nie postulowali też powrotu do pełnego liberalizmu, możliwego tylko w państwach bogatych. Zatem interwencja w ściśle określonych granicach stanowiła konieczność w biednej i zacofanej Polsce, ale najlepiej, by wciągnąć społeczeństwo do współpracy z państwem w konkretnych sprawach ich dotyczących. Na tle zakresu interwencjonizmu państwowego występowały znaczne różnice między poszczególnymi grupami konserwatystów. Szczególnie często atakowano ingerencję państwa jako przedsiębiorcy. Etatyzm rozumiany jako państwowa własność w gospodarce podważał

<sup>1128</sup> K. Fudakowski, *Nasz stosunek do państwa i zadań pracy publicznej*, w: *Zadania i obowiązki ziemiaństwa...*, s. 49-50; J. Bobrzyński, *Konserwatywny front gospodarczy*, w: *Jan Bobrzyński o kwestiach...*, s. 83-89; W. Mich, *Polscy konserwatyści*, w: *Więcej niż niepodległość...*, s. 53-54. Dziwne, że Włodzimierz Mich ogranicza etatyzm tylko do tworzenia przedsiębiorstw państwowych, gdy konserwatyści widzieli ten problem szerzej.

<sup>1129</sup> Redakcja, *„Pięć minut przed dwunastą”*, NP., t. XV/1931.

nienaruszalność prywatnej własności, prowadził do nadmiernego fiskalizmu dla utrzymania nierentownych z reguły firm państwowych. Tym samym dusił firmy prywatne. Dla nich inicjatywa prywatna była jedyną prawidłową podstawą życia gospodarczego, a odstępstwa od niej można usprawiedliwić tylko dobrem wspólnym albo koniecznością obrony państwa.<sup>1130</sup> Widać tutaj realizm zachowawców oraz kół gospodarczych z nimi związanych, że propagowanie leseferyzmu w kraju tak biednym i zacofanym społecznie oraz ekonomicznie stawiałoby ich na z góry przegranej pozycji.<sup>1131</sup>

W okresie wielkiego kryzysu zachowawcy nieraz ponawiali wezwanie do ukrócenia nadmiernego interwencjonizmu, który powodował, iż II RP nie była państwem w pełni kapitalistycznym. Stąd ich zdaniem trudno mówić o kryzysie kapitalizmu w Polsce, skoro było go niewiele. Nieustannie domagali się powrotu do pełnego kapitalizmu, zdrowej gospodarki, bo właśnie pogwałcenie zasad liberalizmu stało się przyczyną kryzysu, ale należało tutaj pokonać wpływowe grupy w obozie rządzącym, dowodzące niezdolności firm prywatnych do bytu w warunkach depresji. Tylko ograniczenie etatyzmu mogło prowadzić do wyjścia z kryzysu. J. Bobrzyński uważał, że mnożenie ingerencji państwa, wszechwładza biurokracji, nie polepszały wcale położenia mas, lecz pchały Polskę ku bolszewizmowi, albowiem trudno sobie wyobrazić bogaty kraj biednych obywateli, jak chcieli etatyści i socjaliści. Przecież zdaniem państwa mogło być tylko stworzenie możliwości swobodnego rozwoju życia gospodarczego, a nie dyrygowanie nim.

Wynikało to z niezmiennego przekonania większości zachowawców, artykułowanego choćby przez Stanisława Wańkowicza, że *„zasadą państw dobrze gospodarzonych jest kompletny brak ingerencji w sprawy prywatne i przychodzenie z pomocą tam, gdzie tej pomocy żądają. Dzięki tej metodzie inicjatywie prywatnej pozostawia się szerokie pole do działania, a państwo dostarcza takiej pomocy, jakiej prywatni ludzie dać*

---

<sup>1130</sup> M. Szarski, Fałszywa droga, „Czas”, nr 168/1932, nr 169/1932, nr 170/1932; St. Wr. /Stanisław Werner/, Zasięg interwencjonizmu, DP, nr 55/1935; Idem, Pałace zagadnienie, ibidem, nr 297/1935; Księga Pamiątkowa na 75-lecie „Gazety Rolniczej” 1861-1935, Warszawa 1938, t. II, s. 919; Tezy programowe Stronnictwa Zachowawczego..., s. 11 itd.; W. Mich, Myśl polityczna..., s. 45-48; Idem, Między integryzmem a liberalizmem..., s. 220-231.

<sup>1131</sup> R. Wapiński, Historia polskiej myśli..., s. 220.

*nie są w stanie.*"<sup>1132</sup> Pojawiały się też wystąpienia wiążące etatyzm z nadmierną rolą przemysłu, zatem pożądana przewaga gospodarki agrarnej wymuszała powrót do indywidualizmu ekonomicznego.<sup>1133</sup>

Jednak warto też zasygnalizować w dobie wielkiego kryzysu także bardziej wstrzeźliwe głosy, uznające konieczność interwencjonizmu państwowego, gdyż spór można toczyć tylko o zakres, nie o zasadę. Inna wypowiedź /W. Rostworowskiego w 1934 r./ podnosiła ciągle zwiększającą się rolę państwa w życiu publicznym po I wojnie światowej, także w sferze ekonomii. Stąd wiele sfer gospodarczych domagało się aktywnej polityki gospodarczej państwa, nakręcania koniunktury, aby przezwyciężyć kryzys gospodarczy. Byli i tacy, którzy tłumaczyli, że w Polsce państwo miało poważne zadania oczyszczenia kraju z panowania obcych agentur: socjalizmu, wielkiej finansjery i żydostwa.<sup>1134</sup>

Więcej zrozumienia dla konieczności pewnego koniecznego zakresu interwencjonizmu i etatyzmu wykazywała grupa „Polityki”. Kazimierz Studentowicz przekonywał /1937 r./, że rosnąca komplikacja procesów ekonomicznych wymagała pewnej siły porządkującej i dysponującej przymusem. Do tego coraz wyraźniejszy stawał się zanik automatyzmu działań ekonomicznych w wielu sferach. Polska jako państwo biedne dodatkowo była uzależniona od interwencjonizmu pozagospodarczego, który musiało finansować państwo. Ingerencja państwa nadto osłabiała negatywne skutki depresji gospodarczych. Jednak i oni przestrzegali przed nadmierną ingerencją państwa lub, co gorsza, niekontrolowaną.<sup>1135</sup>

### **7.5. Kwestia społeczna.**

Konsekwencją kapitalistycznego wyzysku było istnienie kwestii społecznej, którą dostrzegał i usiłował od XIX w. rozwiązać Kościół. Trzeba jednak pamiętać, że co prawda była ona także pochodną

<sup>1132</sup> S. Wańkowicz, Kwalifikacje ministra skarbu, „Słowo”, nr 155/1923; Idem, Polska gospodarka, ibidem, nr 18/1925; M. Szarski, Fałszywa droga, „Czas”, nr 168/1932; nr 169/1932; J. Bobrzyński, Zwierciadło „gasnącego świata”..., BO, Rkps, sygn. 13531/II, s. 29, 145.

<sup>1133</sup> A. Wojtas, Problematyka agrarna..., s. 50-51.

<sup>1134</sup> Posiedzenie Komisji Konstytucyjnej Senatu z dnia 11 grudnia 1934 r. /referat W. Rostworowskiego/, „Nowe Państwo”, nr 4/1935; M. Śliwa, Polska myśl polityczna..., s. 131-132.

<sup>1135</sup> K. Studentowicz, Polityka gospodarcza państwa..., s. 8-10, 18-19, 26-31, 99-100, 118-123; Polska idea imperialna..., s. 53-54.

nierównego podziału własności prywatnej, ale tutaj Kościół uważał, że w rozsądnych granicach sprzyjało to pracy ludzkiej nad polepszeniem własnego bytu. Częściej podnoszono jako przyczynę kwestii społecznej nierówny podział dochodu społecznego, ignorujący kryterium sprawiedliwości: wtedy niewielka grupa ludzi opływa w bogactwo, a masy cierpią nędzę.<sup>1136</sup> Stąd trafne spostrzeżenie F. Młynarskiego /1936 r./, iż sednem kwestii społecznej był zazwyczaj nie problem produkcji, lecz podziału dóbr.<sup>1137</sup> To ważne spostrzeżenie, bo przekreślało w zasadzie możliwości sprawnego jej rozwiązania w realiach biednej i zacofanej Polski.

Wydaje się, że kwestia społeczna stanowiła głównie zagadnienie moralne, którego przejawem były zjawiska ekonomiczne. Dlatego w pierw niezbędna stawała się renowacja duchowa człowieka w duchu sprawiedliwości i miłości chrześcijańskiej: *„Tak więc na zasadach sprawiedliwości, wymierzając każdemu według słuszności, należy przez miłość rozwiązywać kwestię społeczną, której istota tkwi w zerwaniu moralnej więzi między warstwami.”*<sup>1138</sup> Ks. Z. Kozubski pisał /1927 r./: *„doświadczenie uczy, że życie moralno-religijne zawisło pod wielu względami od naturalnych warunków bytu, a wszelkie próby odrodzenia moralnego i religijnego nie mają widoków powodzenia, gdy warunki bytu doczesnego nie odpowiadają godności i naturze ludzkiej.”*<sup>1139</sup> Na tej podstawie można dopiero walczyć z nadużyciami gospodarczymi.

Swoją rolę grały też reformy społeczne, prawne, instytucjonalne, postulowane wielokrotnie przez biskupów polskich. Ich zadaniem była naprawa istniejących stosunków, ale przez wzgląd na dobro całego narodu, a nie jednej klasy czy warstwy. Jednak one nie mogą wychować sprawiedliwego człowieka, tylko Kościół.<sup>1140</sup> Ten argument stanowił dla zachowawczego kleru asumpt do podnoszenia tylko potrzeby reformy obyczajów, bez zajmowania się konkretnym kształtem reform

<sup>1136</sup> J. Urban, *Nasz stosunek do socjalizmu*, PP, t. 174/1927; K. Górski, *Wychowanie personalistyczne...*, s. 177; *Odezwa Rady Społecznej przy Prymasie Polski*, PK, nr 25/1934.

<sup>1137</sup> F. Młynarski, *Człowiek w dziejach...*, s. 107-114.

<sup>1138</sup> K. Górski, *Sprawiedliwość i miłość w życiu społecznym*, „Prąd”, nr 10/1929; L. Caro, *Solidaryzm...*, s. 60; J. Stepa, *Kuszenie nowoczesnego człowieka...*, s. 78; Idem, *Komunizm a światopogląd...*, s. 73-74, 76.

<sup>1139</sup> Z. Kozubski, *Socjalne wartości katolicyzmu*, PK, nr 41/1927.

<sup>1140</sup> X. Dr A. S. /Stanisław Adamski/, *Dlaczego duchowieństwo zajmuje się...*, s. 5-10; J. Piwowarczyk, *Współczesne kierunki...*, s. 83-84; K. Krasowski, *Episkopat katolicki...*, s. 149-150.

społecznych.<sup>1141</sup> Bp T. Kubina przestrzegał nadto /1930 r./ przed pojawiającym się wśród wielu katolików widzeniem roli Kościoła wyłącznie w perspektywie rozwiązania kwestii społecznej. Celem bowiem tej wspólnoty było zbawienie ludzi, a nie stworzenie na ziemi jakiegoś idealnego ładu społeczno-gospodarczego.<sup>1142</sup>

Jednakże problemem dostrzeganym przez wszystkie zainteresowane środowiska była przerażająco mała w Polsce znajomość katolickich zasad społecznych, tak wśród kleru, a jeszcze gorzej wśród wiernych. To paraliżowało aktywność, pozwalało na nadużywanie katolicyzmu dla obrony własnych partykularnych interesów. Stąd konkluzja ks. Edwarda Kozłowskiego /1937 r./, że *„ta mała znajomość katolickiej nauki społecznej jest źródłem uprzedzeń, niechęci i nienawiści do Kościoła, ułatwia pracę tych czynników, które się wysilają, by go zohydzić w oczach szerokich mas ludowych jako przeciwnika postępu społecznego, jako zwolennika wszelkiej reakcji społecznej, jako poplecznika kapitalistycznego wyzysku, jako niemal stróża niesprawiedliwości społecznej.”*<sup>1143</sup> Polska myśl katolicka w tej sferze bardzo znacząco odbiegała od Zachodu. Wyjściem znowu było pogłębienie intelektualnej formacji katolickiej, organizowanie się oraz korzystanie z doświadczeń krajów, gdzie ta działalność była bogata, np. Niemcy, Francja.

Szczególnie mocno kwestię społeczną akcentowała chadecja, dla której w węższym znaczeniu to kwestia całości chorób dręczących współczesne społeczeństwa /głównie relacja między kapitałem a pracą/ oraz środków właściwych dla uleczenia lub złagodzenia tych schorzeń. ChD mocno akcentowała konieczność szerokich reform społecznych, a nie tylko ograniczenie się do miłosierdzia, jak chciało wielu zachowawczych katolików, w tym biskupów. Dla nich wszelkie głębsze społeczne reformy kojarzyły się z agitacją bezbożników i bolszewików. A przecież tylko drogą reform można zapewnić właściwą opiekę

<sup>1141</sup> K. Krasowski, Episkopat katolicki..., s. 159.

<sup>1142</sup> Por. T. Kubina, Akcja Katolicka a akcja społeczna, Poznań 1930.

<sup>1143</sup> E. Kozłowski, Katolicki program społeczny a działalność Akcji Katolickiej Młodzieży, PS, 1937, s. 155; Idem, Obecny stan katolickiej akcji społecznej w Polsce, ibidem, 1922-1923, s. 3-4; R., O ożywienie chrześcijańskiej akcji społecznej, ibidem, 1926, s. 4-7; A. Wóycicki, Zadania i potrzeby katolicyzmu społecznego w Polsce, Warszawa 1922, s. 7-11, 16-21; F. Machay, w służbie dwóch serc. Wspomnienia duszpasterza, BO, Rkps, sygn. 14499/II, s. 210; K. Krasowski, Episkopat katolicki..., s. 153.



słabszym, a wiele tutaj zależało do odpowiedniej polityki państwa.<sup>1144</sup> Takiemu spojrzeniu wtórował „odrodzeniowy” „Pax” /1934 r./: *„miłosierdzie i akcja charytatywna ma zaspokoić potrzeby tych, co pracować nie mogą, sprawiedliwe zaś urządzenie stosunków społecznych winno zabezpieczyć byt ludzi zdrowych i pracować mogących przez dostarczenie im pracy, która by im dała konieczne środki utrzymania.”*<sup>1145</sup>

Z kolei NPR piórem Gustawa Simona /1928 r./ podnosiła mało precyzyjny i zmienny czasowo charakter tego pojęcia. Najogólniej kwestia społeczna była konsekwencją podziału na dwie zwalczające się klasy: kapitalistów oraz ludzi pracy najemnej. Ich wzajemne walki, choć lokowały się zasadniczo w sferze społeczno-gospodarczej, jednak wychodziły także poza nią, dotykając problemów moralnych, kulturalnych i politycznych, powiązanych ze zjawiskami ekonomicznymi. Istotą kwestii społecznej stawało się poszukiwanie sposobów usunięcia tych problemów.<sup>1146</sup>

Dla NPR prowadzona przez socjalistów walka klasowa ulegała stopniowi w miarę polepszania się położenia robotników drogą demokratyzacji ustrojów politycznych, rozszerzeniem ustawodawstwa społecznego oraz skuteczną działalnością wielu instytucji i spółdzielni robotniczych stosujących samopomoc. Swoje robiła także coraz aktywniejsza postawa państwa, zrywającego z leseferyzmem, ingerującego w relacje kapitału i pracy. Ważność sprawy robotniczej zaczęła doceniać także część burżuazji, lansując zadanie zgodnej i twórczej współpracy między kapitałem a pracą, ale to tylko półśrodki. Rozwiązanie kwestii społecznej możliwe było tylko na gruncie zmiany dotychczasowego ustroju społeczno-gospodarczego oraz uspołecznienia wszystkich dziedzin życia zbiorowego.<sup>1147</sup>

Także wśród endeków pojawiało się pojęcie kwestii społecznej. Zdaniem S. Głębińskiego całość polityki społecznej winna dążyć do ułożenia pokojowych stosunków między poszczególnymi warstwami społecznymi zgodnie z zasadą sprawiedliwości oraz wymogami gospodarstwa narodowego. Kwestię społeczną w sensie ekonomicznym powodowały nierówności społeczne i majątkowe, w wyniku których w

<sup>1144</sup> A. Wóycicki, *Zadania i potrzeby...*, s. 4-6; *Statut i Program...*, s. 36; K. Krasowski, *Episkopat katolicki...*, s. 158-159; M. Wichmanowski, *Chrześcijańska Demokracja, w: Więcej niż niepodległość...*, s. 206.

<sup>1145</sup> P. Bełcz., *Domy, mieszkania, izby*, „Pax”, nr 7-8/1934.

<sup>1146</sup> G. Simon, *Zagadnienie społeczne...*, Warszawa 1928, s. 8-9.

<sup>1147</sup> K. Dagnan /K. Dębiec/, *Nowe drogi...*, s. 47-53.

uprzywilejowanej pozycji był kapitalista. Stąd należało polepszyć położenie szerokich mas, sprawiedliwiej dzielić dochód społeczny. W sensie technicznym kwestia społeczna wyrażała problem złagodzenia napięć w produkcji fabrycznej między kapitalistą i robotnikiem. To także zagadnienie prawne i polityczne, aby formalną równość ludzi uczynić praktyczną. Wreszcie sporą rolę odgrywało odpowiednie wychowanie, które uczyniłoby owo równouprawnienie świadomym.

Najważniejszą jednak stroną kwestii społecznej stawało się zagadnienie etyczne, oparcie całego życia społecznego o moralność chrześcijańską, gdyż odejście od jej zasad spowodowało egoizm, wyzysk i brak troski o dobro wspólne. Brak etyki w życiu społecznym niszczył jedność i solidarność narodu, stąd kwestia społeczna to problem narodowy i państwowy. Najważniejszym jej członem rysowało się podniesienie klasy robotniczej oraz zniwelowanie napięć między kapitalistami a robotnikami, bo winna panować między nimi wspólność interesów. Endecja występowała przeciw mechanicznej niwelacji ludzi pod względem ekonomicznym. Robotnicy zaś muszą zrozumieć, że dla ich dobra konieczna była swobodna przedsiębiorczość, dająca wiele miejsc pracy, a nie etatyzm. Kapitałiści nie mogą zaś traktować robotnika jak zwierzę i poniżać go. Najlepiej, aby robotnik uzyskał stosowny udział w dochodzie społecznym, ale większy należał się przedsiębiorcom, gdyż oni ponosili ryzyko i dawali kapitał.<sup>1148</sup>

Inaczej patrzył na sprawę R. Dmowski, dla którego kwestię społeczną w XIX w. wyrażał problem robotniczy, który stworzył potężne ruchy socjalistyczne. W efekcie położenie robotników się poprawiło. Natomiast w XX w. kwestia społeczna to głównie kwestia bezrobocia, ogarniającego obok robotników także część burżuazji, którą nigdy się socjalizm nie opiekował. Bezrobocie stanowiło przerażającą klęskę, prowadzącą ludzi do poszukiwania nowych form życia i gospodarowania, po wyzbyciu się złudzeń, iż uda się ten problem rozwiązać na gruncie dotychczasowego ustroju społeczno-gospodarczego.<sup>1149</sup>

Kwestię społeczną dostrzegali też konserwatyści, albowiem nasilenie się bolszewizmu i radykalizmu było konsekwencją nędzy, bezrobocia, egoizmu i nieuczciwości wielu ludzi bogatych. Przestrzegali jednak, że

---

<sup>1148</sup> S. Głębiński, Program społeczno-gospodarczy Związku Ludowo-Narodowego, w: Stanisław Głębiński o ustroju..., s. 102-103; Idem, Narodowa polityka gospodarcza..., s. 333-339; E. Maj, Związek Ludowo-Narodowy..., s. 354-355.

<sup>1149</sup> R. Dmowski, Pisma, t. VIII..., s. 308-310.

chrześcijańska „doktryna socjalna miała być spełniona przez przymus wewnętrzny, a nie zewnętrzny i dlatego załamią się wszystkie systemy uszczęśliwiania człowieka przez przymus zewnętrzny, a z ziaren zasianych przez Chrystusa wschodzić będzie co wiosna wśród ludów poczucie litości, miłosierdzia i miłości bliźniego.” Przecież „Bóg jest sędzią, jego praw nam słuchać, przez doktrynę odpowiedzialności przed własnym sumieniem.”<sup>1150</sup>

Innymi słowy miała ona być urzeczywistniona na gruncie miłosierdzia i filantropii. Stąd ich sprzeciw wobec jakichś nadzwyczajnych i gwałtownych metod rozwiązywania kwestii społecznej, bo taniać i masowość dają tylko chwilowe efekty i poklask. Dla wielu konserwatystów /”mediewalistów”/ kwestii społecznej nie da się rozwiązać, można tylko próbować ją rozwiązywać. Życie na ziemi zawsze było i będzie ciężkie, a przetrwać jego trudy pomoże wiara. Człowiek wierzący, choć biedny, nie jest nieszczęśliwy.<sup>1151</sup> Adam Piasecki dostrzegając /1931 r./, że po I wojnie światowej rosnąca rola państwa w życiu społeczno-gospodarczym zadała cios indywidualnemu miłosierdziu, gdyż wciągnęła do tego zadania państwo. Jednak wielki kryzys, zwłaszcza w kraju tak biednym jak Polska, pokazał, iż państwo z tego zadania nie potrafi się wywiązać. Stąd konieczny renesans miłosierdzia, do czego wzywał także Kościół.<sup>1152</sup> Towarzyszyło temu przekonanie „mediewalistów”, że winę za zaostrzenie kwestii społecznej ponosił kapitalizm, bo położenie warstw pracujących było tam gorsze nawet niż w feudalizmie. Wzrost mechanizacji produkcji, postęp techniczny degradował moralnie robotników oraz pozbawiał ich pracy.<sup>1153</sup>

Z kolei konserwatywni „produktywiści” przekonywali, że często źródłem kwestii społecznej nie był tylko kapitalistyczny wyzysk, ale nadmierne aspiracje warstw niższych, na których cynicznie dla zyskania poklasku grają różne siły polityczne, w tym wielu katolików. Kwestię społeczną da się załagodzić nie tylko na gruncie filantropii, lecz przede wszystkim wzrostu produkcji, wymagającej często poświęcenia i oszczędności warstw niższych, ale i wyższych. Tylko kapitalizm ze

<sup>1150</sup> Pochód bolszewizmu, DP, nr 73/1919; Cat., Chrystus a Stalin, „Słowo”, nr 233/1936.

<sup>1151</sup> J. Gutschke, O celowość w polityce społecznej, DP, nr 26/1937; W. Mich, Myśl polityczna..., s. 35.

<sup>1152</sup> A. Piasecki, Podwójny tor, „Czas”, nr 153/1931.

<sup>1153</sup> W. Mich, Myśl polityczna..., s. 36-37.

swoją stałą tendencją do wzrostu dobrobytu stwarzał szansę na zmniejszanie napięć społecznych.<sup>1154</sup>

W istocie w polskim katolicyzmie w okresie międzywojennym występowały dwie różne drogi rozwiązania kwestii społecznej, utożsamiane przez ks. J. Piwowarczyka /1927 r./ z dwoma francuskimi szkołami chrześcijańsko-społecznymi. Wg szkoły Frederica Le Playa klasy produkujące winny wydzielać korzyści klasom ludowym dobrowolnie i za darmo, z obowiązku miłości, a nie z sprawiedliwości społecznej. Tym samym rozwiązania kwestii społecznej upatrywano w akcji miłosierdzia. Natomiast szkoła Alberta de Muna kwestię społeczną uważała za rzecz sprawiedliwości, stąd robotnik może mówić o swoich prawach, nie o jałmużnie. Spór na rzecz tego drugiego poglądu rozstrzygnął już Leon XIII w „Rerum Novarum”, ale konserwatywne i zamożne kręgi katolickie te argumenty słabo pojmowały.<sup>1155</sup>

Najważniejszym przejawem kwestii społecznej w okresie międzywojennym był antagonizm między kapitałem a pracą, czy szerzej między burżuazją a robotnikami, co było konsekwencją ich rozdzielania przez kapitalizm. Winny był temu liberalizm ekonomiczny, bo promował bogacenie się za wszelką cenę. Proces akumulacji bogactw w rękach nielicznych doprowadził do pauperyzacji szerokich mas, a takiego podziału dóbr materialnych trudno bronić ze stanowiska religijnego czy nawet zwykłej ludzkiej sprawiedliwości. Jak ze stanowiska moralnego można tolerować nędzę jednych i bogactwo drugich. Dlatego konieczne stawały się rozwiązania systemowe, aktywna rola państwa, a nie tylko filantropia.<sup>1156</sup> Z drugiej strony częste były głosy bardziej zachowawczych kół katolickich artykułowane przez ks. Z. Kozubskiego w 1927 r., że *„według chrześcijańskiej zasady solidarności jednostka jest ‘agens primarius’ w zabezpieczeniu swego bytu, państwo natomiast jest siłą pomocniczą, która wkracza i działa tylko wtedy, gdy siły jednostki lub ponadpaństwowych zrzeszeń i związków humanitarnych zawodzą.”*<sup>1157</sup> Widać tu obawy przed nadmierną rolą państwa w życiu społecznym.

Zdaniem wielu duchownych Kościoł powinien załagodzić konflikt między kapitalistami a robotnikami, bo sprzyjał on popularności klasowej nienawiści i komunizmowi. Robotnicy uważali, że ustępstwa

<sup>1154</sup> Ibidem, s. 36, 38.

<sup>1155</sup> J. Piwowarczyk, *Współczesne kierunki...*, s. 86-87.

<sup>1156</sup> F. Młynarski, *Człowiek w dziejach...*, s. 107-114.

<sup>1157</sup> Z. Kozubski, *Prawo do egzystencji i do pracy w nauce katolickiej*, PK, nr 2/1927.

wymuszą tylko walką, zaś sednem rzeczy były dobrowolne ustępstwa przedsiębiorców, oparte o moralność chrześcijańską. Inaczej powstaje wrażenie, że Kościół jest sprzymierzeńcem gnębieli robotników, co owocuje odchodzeniem od katolicyzmu. Zresztą wielu katolików broniło swojej uprzywilejowanej pozycji społecznej i materialnej posługując się katolicyzmem. Kościół zawsze wysoko cenił pracę ludzką, a jedną z przyczyn antagonizmu było materialistyczne traktowanie i poniżanie pracy ludzkiej, z czym wiązał się niesprawiedliwy podział jej owoców. Zatem tylko intensywna akcja społeczna w obronie warstw niższych i wyzyskiwanych przez kapitał ochroni Kościół przed zagrożeniem bolszewickim i ateistycznym oraz utrzymuje przy nim masy.<sup>1158</sup>

Wg A. Niesiołowskiego /1937 r./ tylko „*oderwanie się katolicyzmu od fatalnego sojuszu z 'warstwą tradycyjną', która właśnie prezentuje katolicyzm statyczny, obrządkowy, dla którego moralność jest narzędziem do utrzymania ładu społecznego i zabezpieczenia prawa do wyzyskiwania słabszych i wygody życiowej konsumenta*” otwierało katolicyzmowi polskiemu drogę do szerokich mas oraz gruntownej reformy ustroju społecznego.<sup>1159</sup> Nawiązywało to do wymienionych już dążeń do oparcia siły i przyszłości katolicyzmu w masach, a nie w elitach.

W ogromnej liczbie wypowiedzi z katolickiego kręgu podnoszono religijne oraz moralne znaczenie pracy formującej prawdziwego człowieka oraz dającej bogactwo narodom. Stąd praca nie mogła być traktowana jako towar, bo miała wartość moralną, a nie tylko materialną. „*Oderwanie pracy ludzkiej od podłoża moralnego i religijnego, sprowadzi ją zawsze, zarówno przez pogardę jej jak i kult dla niej, do niewolnictwa oraz do degradacji społecznej i moralnej człowieka.*” Kapitalizm szczególną pogardą otaczał pracę fizyczną, rozdzielał pracę twórczą od wytwórczej.<sup>1160</sup> Dla części dyskutantów nie ulegała

<sup>1158</sup> A. Szymański, Teorie związków zawodowych, PS, 1922-1923, s. 12; J. Urban, w Obliczu wojującego ateizmu, PP, t. 188/1930.

<sup>1159</sup> A. Niesiołowski, Katolicyzm polityczny, jego słabość oraz perspektywy, PP, t. 216/1937.

<sup>1160</sup> Ks. EK. /Edward Kozłowski/, Znaczenie pracy dla jednostki i społeczeństwa, PS 1924-1925, s. 124-127; A. G. /Adam Gurowski/, Zbiorowe umowy pracy, MD, nr 192/1938; Kapitał pracy ludzkiej, ibidem, nr 73/1939; M. Klepacz, Ideały średniowiecza..., s. 32-33. Oceniając ten stan po latach K. Turowski pisał, iż „*dojrzała świadomość, że burżuazja była kulą u nogi katolicyzmu, gdyż utożsamiając Kościół ze swymi interesami stwarzała pozory, że Kościół broni tych interesów i stałego porządku społecznego, sprzecznego z interesami i dążeniami szerokich mas ludowych.*” K. Turowski, Działalność katolicka w Dwudziestoleciu, „Znak”, nr 46/1958.

wątpliwości, że praca jako funkcja godności człowieka stała wyżej od kapitału.<sup>1161</sup> Inni przestrzegali przed nadmiernym uprzywilejowaniem pracy, gdyż bez kapitału traci ona swoją wartość.<sup>1162</sup>

Pojawiały się też spostrzeżenia, iż położenie mas polepszało się wskutek tak działań socjalistów, jak katolicyzmu społecznego. Towarzyszyło temu odchodzenie państw od liberalizmu ekonomicznego oraz chęć coraz większej regulacji życia społeczno-gospodarczego. Przecież wg św. Tomasza praca istniała na powszechny pożytek ogółu i stosownie do tego powinna być wynagradzana i szanowana. Zapewnienie tego należało do obowiązków państwa.<sup>1163</sup> Stąd konieczność rozległych reform społecznych, żeby zapewnić robotnikom udział w zyskach, a nawet dopuszczalna stawała się socjalizacja pewnych gałęzi gospodarki.<sup>1164</sup> Klasy wyższe w hierarchii społecznej muszą zrozumieć konieczność ofiar na rzecz biedniejszych nie tylko ze względów moralnych /miłość bliźniego i sprawiedliwość/, ale choćby z obawy przed bolszewizmem, który grozi bez tych reform.<sup>1165</sup>

Położenie ekonomiczne proletariatu miało ścisły związek z jego religijnością, bowiem „*przyczyną niezadowolenia, fermentu i upadku moralnego w dużym stopniu jest bieda, nędza i ucisk.*” Stąd ks. A. Szymański /1930 r./ uważał, że „*warunkiem przyjęcia prawd wiary św. i moralności jest wydobyć tych ludzi z nędzy i poniżenia. Aby zmienić nastrój duchowy człowieka, często wystarczy postawić go w możliwych warunkach życia.*” Z tego wynikała konieczność usunięcia niesprawiedliwości przy pomocy reform społecznych, umożliwiających ubogim żyć godnie. <sup>1166</sup> Z drugiej strony padały tezy wybitnego ekonomisty Edwarda Taylora /1936 r./, że także nadmierny dobrobyt i bogactwo działają na ludzi demoralizująco, gdy stają się jedynym celem życia. Dobrobyt rozkłada duszę ludzką, „*pozbawia ją najważniejszego przymiotu, utrzymującego ją na poziomie i*

<sup>1161</sup> Deklaracja Ideowa „Odrodzenia”, O., nr 1/1937; L. Halban, Chrześcijańskie postulaty prawne, PP, t. 194/1932.

<sup>1162</sup> S. Wawryn, Praca i kapitał w katolickiej nauce społecznej, w: Katolicka Myśl Społeczna..., s. 106-107.

<sup>1163</sup> L. Caro, Myśli Japończyka..., s. 143; J. Urban, Czterdziestolecie encykliki „Rerum Novarum”, PP, t. 190/1931.

<sup>1164</sup> J. Urban, Czy można socjalizm pogodzić z katolicyzmem?, PP, t. 169/1926.

<sup>1165</sup> Więcej miłości bliźniego!, „Gość Niedzielny”, nr 18/1929; K. L. Koniński, O wstrząs moralny, GN, nr 3/1926.

<sup>1166</sup> A. Szymański, Akcja Katolicka a działalność..., s. 32-33; S. Wyszyński, Zasięg i charakter zainteresowań katolickiej myśli społecznej, w: Katolicka Myśl Społeczna..., s. 54.

*popychającego naprzód, mianowicie opanowania popędów i kultury wysiłku. Z upadkiem tych cnót, w atmosferze miękkości i wygody giną energia, chęć i umiejętność pracy, twardy szkielet moralny zasad, dusza ludzka, można powiedzieć degeneruje się, a z nią również i ciało. Z degeneracją idzie i utrata zamożności.*”<sup>1167</sup>

Po wielokroć jako pożądany wzorzec harmonii kapitału i pracy przywoływano średniowiecze, gdzie praca nie miała na celu jedynie korzyści materialnych, lecz traktowana była jako nakaz Boży. Stąd wedle związanego z konserwatystami „mediewalistami” A. Klisiewicza /1926 r./ „w polityce ekonomicznej średniowiecza przewodnią ideą było przekonanie o niedopuszczalności wszelkiego zarobku, nie opartego na pracy, stąd zakaz wszelkiej spekulacji i w ogóle wszelkiego pasożytnictwa, które tak się rozwiłmożniły w społeczeństwach nowoczesnych.” Dlatego „przy takim ujęciu problematu pracy niemożliwą staje się jakakolwiek eksploatacja pracujących na wzór obecnej, gdy pracodawcy widzą w cudzej pracy tylko środek do osobistego wzbogacenia się, a sami robotnicy są traktowani jako maszyny do produkowania dóbr ziemskich, skąd biorą się wszelkie nienawiści i walki klasowe.”<sup>1168</sup>

Jednak bp Teodor Kubina zasadniczo popierając naczelny postulat dominacji człowieka nad kapitałem w myśl zasad etyki chrześcijańskiej, ostrzegał /1930 r./ przed gloryfikowaniem średniowiecza jako wzoru do naśladowania: „nie znaczy to bynajmniej, żebyśmy przywrócili formy gospodarcze i społeczne średniowiecznego ustroju, w których ta zasada była na ogół przeprowadzona. Zmienione warunki ekonomiczne dzisiejszych czasów wymagają niewątpliwie form innych niż tamte. /.../ Nie można więc tych form porzucić, ale można i trzeba je przystosować do niezmiennych, bo na wszystkie czasy istotnych wymagań natury ludzkiej i natchnąć je niezmiennym, bo niezmiennym duchem etyki chrześcijańskiej.”<sup>1169</sup>

Szczególnie wartość pracy podnosiła chadecja, bo była ona pierwszą i konieczną podstawą stosunku człowieka do świata, obowiązkiem moralnym, niezbędnym warunkiem postępu duchowego i materialnego. Potępiano dlatego bezczynność, próżniactwo i wyzysk pracy. Dla tego stronnictwa robotnikiem był każdy pracujący za wynagrodzeniem lub

<sup>1167</sup> E. Taylor, Wpływ doktryn ekonomicznych na kształtowanie się rodziny, w: Rodzina. Pamiętnik..., s. 375-376.

<sup>1168</sup> A. Klisiewicz, Średniowiecze a terażniejszość, PP, t. 171/1926.

<sup>1169</sup> T. Kubina, Akcja Katolicka..., s. 41.

sprzedający produkty swej pracy. Najwięcej jednak uwagi ChD poświęcała relacjom między kapitałem a pracą, gdyż tam robotnik stał na dużo gorszej pozycji, poniżony umysłowo i moralnie, wyzyskiwany materialnie. Stąd jego bunt nie tylko przeciw kapitalizmowi, ale także religii, państwu, w których upatrywał sojuszników kapitału. Dlatego chadecja popierała proces emancypacji pracy, zaś jego ostatnim akordem będzie zrównanie pracy z kapitałem w podziale dochodu społecznego. Wykluczało to zatem walkę klas i zniszczenie kapitalistów. Stosunki między kapitałem a pracą mogły być uregulowane sprawiedliwie tylko na gruncie chrześcijańskim, a nie socjalistycznym. To właśnie zerwanie z chrześcijańską moralnością przyniosło tryumf materializmu, chciwość i wyzysk. Robotnik winien zrozumieć swoją pozycję, chrześcijańską solidarność z innymi członkami społeczeństwa, nie domagać się praw tylko dla siebie, jak w bolszewizmie. Uregulowanie stosunkiem między kapitałem a pracą prędzej było możliwe w ramach wspólnej religii i narodowości, a w Polsce dużym utrudnieniem było poważne zażydzenie handlu i przemysłu. Stąd konieczność jego spolszczenia.

Przestrzegano przed nadużywaniem haseł solidarności narodowej czy egoizmu narodowego, często stosowanych, aby odciągnąć uwagę mas od ich ciężkiego położenia. Chadecja mówiła o konieczności opieki państwa nad słabszymi grupami społecznymi drogą ochrony socjalnej, obrony pracy przed kapitałem, sprawiedliwego podziału owoców pracy, upowszechnienia własności przez uwłaszczenie robotników. Wymagało to gruntownych reform społecznych przeprowadzonych przy udziale państwa, aby zapewnić ludziom ubogim godne życie. Państwo mogło podciągać wyżej grupy biedniejsze, ale tylko przez współpracę całości społeczeństwa, a nie jego kosztem. Powinno również ingerować w relacje między kapitałem a pracą, aby ze sobą zgodnie współdziałały, bo zniesienie pracy najemnej było niemożliwe. Ważną rolę przypisywała również chrześcijańskim związkom zawodowym. Współgrało to ze wspomnianymi już dążeniami do demokratyzacji struktury społecznej.

To program demokracji chrześcijańskiej, dlatego chadecja odpierała zarzuty konserwatywnych kół katolickich o sprzyjanie bolszewizmowi. Przecież właśnie zachowawcy, ciągle mówiąc o wielkości narodu, o twórczej sile społecznych nierówności, o niezbędnej solidarności, stwarzali alibi dla gloryfikowania dotychczasowego niedemokratycznego ustroju społecznego. Chcieli do tego wykorzystać hołubione przez nich państwo autorytarne, walcząc ze sprzyjającą emancypacji mas demokracją. Także atakowano wielu „starych” z obozu



narodowego, np. R. Rybarskiego za liberalny stosunek do relacji między kapitałem a pracą.<sup>1170</sup>

Chadecja przypominała, że cały świat współczesny potrzebował naprawy w chrześcijańskim duchu, także w kwestii społecznej, relacji między biednymi a bogatymi, bowiem walka toczyła się o dusze ludzkie, które inaczej ulegną pogańskiemu socjalizmowi i komunizmowi: *„Błądzą tedy ci, co obecne stosunki uważają za nietykalne, dobre i chrześcijańskim prawem uświęcone. Jest to konserwatyzm ludzi bogatych, szczęśliwych i sytych, którzy zapominają, że są ludzie ubodzy, nieszczęśliwi i głodni.”*<sup>1171</sup>

Warto też wspomnieć inne wypowiedzi, mniej radykalne, występujące znacznie częściej w pierwszej dekadzie niepodległości niż później. Dla przykładu, W. Korfanty przekonywał w połowie lat 20-tych, iż tylko na gruncie chrześcijańskiej miłości bliźniego można pojednać kapitał i pracę. Konkludował, że *„życie przekonało wszystkich, że kapitał i praca nie są wrogami na życie i śmierć ze sobą walczącymi, lecz ściśle muszą ze sobą współdziałać, jeśli państwo, a szczególnie szerokie masy ludowe, nie mogą ponieść poważnego szwanku. Kto zabija kapitał, skazuje na śmierć głodową właścicieli pracy. Kto skazuje na śmierć głodową właścicieli pracy, zabija kapitał, a jeden i drugi tworzą chaos i niebezpieczeństwo groźne dla państwa i ustroju społecznego.”* Władysław Zabawski przestrzegał /1924 r./ robotników przed nadmiernymi zdobyczami socjalnymi, gdyż aby je zachować *„musi się utrzymać przy życiu warsztaty pracy. Można by w rozbudowie instytucji i urzędów społecznych postępować w tempie, jak tego domaga się nie liczącą się z rzeczywistością demagogia, ale doprowadziłoby do tego, że gmach byłby wspaniały i luksusowy, ale zawisłby w powietrzu.”*<sup>1172</sup> Można odnieść wrażenie odwoływania się tutaj do paternalizmu sfer

<sup>1170</sup> A. Wóycicki, *Chrześcijański ruch robotniczy...*, s. 159-160; Idem, *Podstawy moralne 8-godzinnego dnia pracy*, Warszawa 1925, s. 4-15; Idem, *Ku naprawie chrześcijańskiego ruchu robotniczego w Polsce*, Włocławek 1937, s. 3-4; S. Adamski, *Zadania Chrześcijańskiej Demokracji...*, s. 14-16, 21-22; J. Makarewicz, *Przebudowa społeczna...*, s. 161, 167-171, 178, 192-193, 210-211; Idem, *Sprawa robotnicza...*, s. 3-4, 8; S. Sopicki, *Sprawa żydowska...*, s. 19-20; J. Piwowarczyk, *Współczesne kierunki...*, s. 90-92; W. Korfanty, *Kapitalizm, dyktatura i katolicyzm*, Pol., nr 4225/1936.

<sup>1171</sup> K. Krotoski, *Kwestia socjalna a chrystianizm*, „Przyszłość”, nr 4/1928; X. Dr A. S. /Stanisław Adamski/, *Dlaczego duchowieństwo zajmuje się...*, s. 3.

<sup>1172</sup> W. Korfanty, *List otwarty do właścicieli kopalń i hut*, Pol., nr 9/1924, Idem, *Rok pracy niepopularnej*, ibidem, nr 263/1925; W. Zabawski, *Rok istnienia „Polonii”*, ibidem; Idem, *Sprawa robotnicza w Polsce*, GN, nr 22/1924.

kapitalistycznych, typowego raczej dla konserwatywnych kół katolickich. Takie stanowisko wyzyskiwali zresztą przeciwnicy chadecji, np. z NPR, aby przedstawić ją w oczach robotników jako obrońcę kapitalistów, która tylko w propagandzie sprzyjała klasie robotniczej. Dużo w tym racji, bo dysonans haseł z działaniami był czasem porażający.

Dla NPR w latach 20-tych stopniowo w świadomości kapitalistów utrzymywało się duże znaczenie pracy przyspieszane procesami demokratycznymi oraz rozbudową ochrony socjalnej przez państwo. Stąd muszą oni zrozumieć, że *„spór przedwojenny o to, czy robotnik miał prawo udziału w zyskach został rozstrzygnięty na korzyść robotnika.”* Nie może być on nadal uważany za żywą maszynę, którą po zużyciu wyrzuca się na bruk. Jednak nie wierząc w obietnice kapitalistów, domagano się prawnych gwarancji zdobyczy robotników, co z kolei wymagało uzyskania przez nich wpływu na państwo. W Polsce to jeszcze nie docierało do wszystkich, tym bardziej, że w II RP klasa robotnicza walczyła najczęściej o swe prawa z obcym kapitałem wyzyskującym kraj. Stąd *„jasną jest wobec tego rzeczą, iż los klasy pracującej obchodzić powinien jak najszerze warstwy społeczeństwa, całe społeczeństwo winno udzielić poparcia klasie pracującej w walce z kapitałem.”* Z chadecją w sposób zasadniczy NPR różniła się pozytywnym podnoszeniem walki klas.<sup>1173</sup> NPR obiecywała, że w nowym ustroju – kooperatywizmie /kolektywistycznym ustroju pracy/ – to praca a nie kapitał będzie czynnikiem decydującym, co spowoduje zniknięcie wyzysku, zniewolenia pracy oraz anarchii gospodarczej typowej dla kapitalizmu.<sup>1174</sup>

NPR przestrzegała też przedsiębiorców, że to od nich zależy, czy niezadowolenie klas pracujących zaowocuje zwycięstwem rewolucji i bolszewizmu, a wtedy stracą wszystko. Lepiej więc ponieść pewne ofiary na rzecz robotników, którzy mają poczucie społecznego ładu oraz porządku i nie żądają zbyt wiele. Niewątpliwie rozwiązanie kwestii

<sup>1173</sup> Postulaty robotnicze a rząd, „Sprawa Robotnicza”, nr 1/1919; Ciesz., W walce z kapitałem, „Praca”, nr 3/1921; O istocie spółdzielczości, ibidem, nr 107/1921; J. Hornowski, Walka klas i socjalizm, ibidem, nr 237/1921; Kobiety i polityka, „Prawda”, nr 13/1924; Wyzysk pracy, ibidem, nr 45/1924; O konsolidację i siłę ruchu robotniczego, ibidem, nr 4/1925.

<sup>1174</sup> K. Dagnan /K. Dębiec/, Nowe drogi..., s. 54-79.

społecznej utrudniał stan prawny, kreowany przez siły zachowawcze, bojące się postępowych haseł rozległych reform społecznych.<sup>1175</sup>

Secesjoniści z NPR opowiadali się w 1922 r. za równowagą kapitału i pracy. Wzysk pracy był szkodliwy, bo zmniejszał energię i wydajność pracy, powodował społeczne wstrząsy. Natomiast wyzysk kapitału na rzecz pracy rujnował podstawy ekonomiczne państwa i społeczeństwa. Dlatego zadaniem państwa stawała się ich wzajemna koordynacja przez odpowiedni system interwencji w nieuniknione spory, ale też zabezpieczyć pracującym odpowiedni udział w zyskach.<sup>1176</sup>

Wśród endeków spojrzenie na relacje między kapitałem a pracą było zależne od oceny liberalizmu i kapitalizmu. Dmowski widział w tym wiele egoizmu z jednej i drugiej strony, choć zależność między pracą a kapitałem była oczywista. W Polsce zbyt wielu pracodawców myślało tylko o własnych zyskach, ale też robotnicy czasem zarabiali za wiele na swoje potrzeby, co podnosiło koszty pracy. Zaporą dla zmniejszenia zarobków stawały się tzw. zdobycze socjalne. Stąd niezbędna ochrona pracy musiała uwzględniać polskie realia społeczne i ekonomiczne, aby nie marnotrawić zasobów uboższego państwa.<sup>1177</sup>

Dla Zofii Żółtowskiej realizm i rzeczowość dyktowały patrzeć na stosunki między kapitałem a pracą z punktu widzenia produkcji narodowej. Jej zdaniem w tym dziele kapitał powinien współpracować z pracą jako równoprawni partnerzy, bo to moralny obowiązek w świetle tak etyki katolickiej, jak narodowej. Ostrzegła przed sztucznym forsowaniem przewagi pracy nad kapitałem, co prowadzi nie tylko do ekonomicznych perturbacji, ale też do życia robotników ponad stan, tymczasem myśl katolicka wymagała od nich motywacji do pracy i oszczędności. Płaca robotników winna być ustalana drogą dobrowolnej umowy między pracodawcą a pracobiorcą, a państwo musi zapewnić jej autentyczną dobrowolność, zwłaszcza ze strony robotników.<sup>1178</sup>

Ten ostatni wątek ciągnął też R. Rybarski, przestrzegając przed nadmiernym uprzywilejowaniem pracy w relacjach z kapitałem. Tylko bowiem wtedy, kiedy rośnie kapitał wzrasta też popyt na pracę, podnosi się poziom płac oraz konsumpcji. Zatem kapitał i praca były ze sobą sprzężone, stąd niezbędna solidarność interesów, choćby z czysto

<sup>1175</sup> Kaz. Żakowski, Trzeba spoglądać zawsze poza koniec własnego nosa, „Prawda”, nr 198/1924; G. Simon, Zagadnienie społeczne..., s. 9-19.

<sup>1176</sup> Narodowa Partia Pracy..., s. 7-8.

<sup>1177</sup> R. Dmowski, Pisma, t. IX..., s. 131, 202-203; Program Stronnictwa Narodowego, Warszawa 7 październik 1928 r., w: Programy partii i stronnictw politycznych..., s. 45.

<sup>1178</sup> Z Żółtowska, O etyce..., s. 74-75; Idem, Quadragesimo Anno..., s. 11-14.

praktycznego powodu, nie tylko z wzniosłych motywów moralnych. Nieustannie nawiązywał do wspomnianej już tutaj kwestii większej kapitalizacji w Polsce, gdyż ona powiększa produkcję oraz podnosi stopę robotników, umożliwia im dokonanie własnej kapitalizacji. Robotnikowi należało zapewnić godziwe wynagrodzenie, aby zgodnie z wskazaniami encykliki „QA” mógł dojść do pewnej własności. To stabilizowało ustrój społeczny oparty o prywatną własność, osłabiało wpływy socjalistów i komunistów.<sup>1179</sup> W tym nurcie mieściło się szereg głosów /np. Tadeusza Bieleckiego/ krytycznych wobec reform społecznych nazbyt pachnących socjalizmem i radykalizmem. Raczej należało drogą pracy społecznej łagodzić konflikty między warstwami wyższymi i niższymi, akcentować potrzebę wspólnej pracy i ofiarności bogatszych dla biedniejszych. To zadanie dla młodych nacjonalistów.<sup>1180</sup>

Dla najbardziej antykapitalistycznie nastawionych „młodych” prymat pracy nad kapitałem był już oczywisty, a każda praca /fizyczna, umysłowa, organizacyjna/ winna być równouprawniona, godziwa i chroniona, pod warunkiem zgodności z zasadami moralności chrześcijańskiej. Zresztą zdaniem A. Doboszyńskiego chrześcijańskie pojęcie stanu wiązało się z wykonywaniem pracy wg miejsca w społeczeństwie, majątku, wykształcenia itd.<sup>1181</sup> Podobne rozumienie roli pracy padało w myśli RNR, gdzie była ona obowiązkiem człowieka wobec nacji, zaś jej wyniki decydowały o miejscu w hierarchii narodu.<sup>1182</sup>

Widać tutaj związek z szeroko omawianymi w obozie narodowym oraz jego potomstwie problemami upowszechnienia własności przez dekoncentrację produkcji, zerwaniem z prymatem zmechanizowanego wielkiego przemysłu, aby przywrócić właściwą równowagę kapitału i pracy.<sup>1183</sup>

Wśród konserwatystów dominowała paternalistyczna wizja opieki nad pracą i robotnikami. Twierdzili oni, że kapitał i praca nie tworzą dwóch odrębnych i wrogich sobie obozów, a ich interesy są ze sobą zgodne, tylko antagonizują je radykałowie i socjaliści. Poza tym ani kapitaliści,

<sup>1179</sup> R. Rybarski, *Polityka a gospodarstwo*, Warszawa 1927, s. 8; Idem, *Podstawy narodowego...*, s. 66-68; J. Chodorowski, *Roman Rybarski...*, s. 217-218.

<sup>1180</sup> T. Bielecki, *Praca społeczna*, „Awangarda”, nr 4/1928; Z. Żółtowska-Dąbrowska, *Na manowcach myśli społecznej*, MN, nr 47/1937.

<sup>1181</sup> A. Doboszyński, *Gospodarka narodowa...*, s. 20-22.

<sup>1182</sup> *Zasady Programu Narodowo-Radykalnego...*, s. 11.

<sup>1183</sup> Z. Raczkowski, *Defensywa gospodarcza*, MN, nr 49/1931; Idem, *Kręte drogi*, ibidem, nr 53/1931.

ani robotnicy nie stanowią monolitu w ramach swoich grup. Co więcej należało podnosić status robotników wykwalifikowanych, aby włączyć ich do wyższych grup społecznych. Nie rozwiązywało to problemu ubóstwa, ale pozwalało łagodzić. Zło i bieda były nieusuwalnym elementem życia człowieka na ziemi. Stąd apelowanie do sumienia bogatych, do ich solidarności i altruizmu wobec biednych, zaś odrzucanie głębokich zmian systemowych. Jasno wyrażały to słowa zachowawczego bpa tarnowskiego Leona Wałęgi /1928 r./: *„Kto chce te warstwy wydziedziczone, rozgoryczone i powaśnione z Bogiem i ludzkością na powrót zbliżyć do Kościoła, ten musi się do nich zbliżyć z miłością braterską, ten powinien pójść do nich nie tylko z chlebem, ale i z sercem, gdyż tylko miłość zdoła roztopić te twarde lody rozgoryczenia i nienawiści.”*<sup>1184</sup>

Zachowawcy doceniali rolę pracy jako najważniejszego czynnika rozwoju państwa, co wymagało przywrócenia jej należnego miejsca w hierarchii wartości oraz prawnej ochrony. Jednak bardziej cenili twórczą pracę inteligencji niż pracę fizyczną. Cat uważał /1921 r./, że należy przeciwstawić się wszelkim zamachom na zrównanie pracy fizycznej z umysłową, bowiem oznaczałoby to zrównanie nielicznych klas oświeconych z masami. Przecież bez prymatu klas oświeconych niemożliwe stawało się podnoszenie wzwyż warstw niższych. Nadmierne uprzywilejowanie pracy mas było niemoralne, gdyż stawiało interes grupy, nawet największej, ponad dobrem wspólnym, wzmagало egoizm, prowadziło do osłabienia ofiarności na rzecz państwa oraz pasożytowania na innych.<sup>1185</sup>

Wagę odpowiednich relacji między kapitałem a pracą doceniała grupa „Buntu Młodych”. W jej ocenie podstawą bogactwa była praca ludzka, a kapitał w stosunku do niej stawał się pochodny, a nie zaś równorzędny. Praca powinna być dostępna dla wszystkich, bo im społeczeństwo biedniejsze /jak polskie/, tym więcej trzeba pracować. Jednak należało uwzględniać także koszty pracy: im ona droższa, tym położenie firm może być cięższe, zwłaszcza jeśli koszty pracy są sztucznie

<sup>1184</sup> List Pastorski biskupa Leona Wałęgi na Wielki Post 1928 r., „Currenda Diecezji Tarnowskiej”, nr 2/1928; Pochód bolszewizmu, DP, nr 73/1919; Z ideologii konserwatyzmu /wypowiedź abpa E. Roppa/, NP., t. III/1930; W. Mich, Między integralizmem a liberalizmem..., s. 274-275, 278-279.

<sup>1185</sup> Cat., Siły społeczne, DP, nr 30/1921; Lud. Zieliński, O rudymencie polityki społecznej, ibidem, nr 98/1925; K. J., Grzechy naszej zbiorowej woli, ibidem, nr 147/1926; J. Czarnecki, O ducha polskiej konstytucji, PK, nr 18/1931; J. Gutschke, Praca, DP, nr 107/1935.

podwyższane naciskami państwa. W efekcie fala bankructw groziła utratą miejsc pracy. Państwo zatem powinno ingerować tylko wtedy, kiedy zachodziło niebezpieczeństwo naruszenia równowagi społecznej na niekorzyść czy korzyść jednej z warstw, tworzyć warunki do sprawiedliwego podziału społecznego dochodu, wspierać inicjatywę jednostek, a nie samo zajmować się tym podziałem. Powinno zapewnić zabezpieczenie minimum ludzkich potrzeb, niezbędnych dla dążeń wyższego rzędu. Kwestionowali utożsamianie sprawiedliwości społecznej z przewagą mas, bo to system moralny, a nie jakaś wola większości.<sup>1186</sup> Omawiane środowisko zwracało również uwagę, że częste ataki wielu kół katolickich /i nie tylko/ na egoistycznych bogaczy i kapitalistów, postrzeganie w nich głównie złodziei i wyzyskiwaczy, tworzyło nieprzychylny klimat dla bogacenia się w ogóle, podważało uczciwą drogę do zdobycia majątku własną pracą.<sup>1187</sup>

#### **7.6. Obraz polskiego społeczeństwa.**

Obraz polskiego ustroju społecznego trafnie rysowała chadecja /1924 r./ twierdząc, że jest on „*dzięki niewoli silnie niedorozwinięty i szczególnie skłócony przez sprzeczne interesy warstw i stanów.*” Przykładem było choćby to, iż „*u nas Polacy-mieszczanie stanowią kilkanaście procent ogółu, a ‘ za to ’ wieś jest przeludniona i dzieli się podobnie jak miasta na proletariat, warstwę średnią /zamożniejsi chłopi/ oraz zamożną. Nie mając zaś ujścia dla nadmiaru rąk roboczych w słabo rozwiniętym przemyśle, domaga się włościaństwo gwałtownie reformy rolnej.*” Poprawnie zatem identyfikowała podstawowe problemy społeczne Polski. Struktura społeczna musiała wywierać wpływ na władzę polityczną, która swą siłę czerpała nie tylko z formalnych uprawnień, lecz również z budowy społecznej narodu. Stąd władza winna mieć swoją trwałą podstawę albo w kilku silnych warstwach, albo w najliczniejszej grupie społecznej, bo wtedy jest silna i stabilna, a między poszczególnymi grupami społecznymi brak ostrych konfliktów.<sup>1188</sup> Ponownie wracała przesłanka, iż podstawą stabilności demokracji politycznej była demokracja społeczna, której w Polsce brakowało.

<sup>1186</sup> J. Frankowski, Sprawiedliwość społeczna, BM, nr 16/1934; Polska idea imperialna..., s. 51-52; K. Studentowicz, Polityka gospodarcza państwa..., s. 120.

<sup>1187</sup> J. Frankowski, W obronie zagrożonej własności, BM, nr 9/1934; Idem, Sprawiedliwość społeczna, ibidem, nr 16/1934; Polska idea imperialna..., s. 54-56.

<sup>1188</sup> St. Sz.-ski, Demokracja polska, „Hasło”, nr 35/1924.

Wtórował temu E. Myczka /1937 r./, dla którego ustrój społeczny II RP był niedemokratyczny, gdyż do świadomości społecznej elit słabo docierał los przeciętnego robotnika czy chłopa. Psychika Polaków nasiąknięta została konserwatyzmem, zresztą typowym dla wszystkich warstw społecznych, a nie tylko dla jednej grupy. Ten konserwatyzm społeczny przejawiał się w typowej postawie, godzącej się na zastaną hierarchię wartości, uznającej istniejącą strukturę społeczną narodu bez względu na jej przyczynowy związek z losami Polski. W efekcie społeczne elity broniły swej pozycji za wszelką cenę, uważając ją za stałą, zaś wśród mas narastał radykalizm, aby zdobyć jak najwięcej z tego, co mają elity. To przecież postawy areligijne, tymczasem ogromna większość tych społecznych konserwatystów stanowią ludzie wierzący, którzy stoją na drodze koniecznej przebudowy psychicznej i społecznej Polski, aby naród mógł wypełnić swą misję otrzymaną od Boga. Prawdziwe zjednoczenie narodu było możliwe tylko na gruncie demokracji społecznej.<sup>1189</sup>

Dla obozu narodowego, dla którego naród był organiczną wspólnotą, trudne do zaakceptowania były dążenia do zniszczenia jakichś grup społecznych, nawet tak starych i anachronicznych jak ziemiaństwo. Od dobrobytu całości narodu zależała pomyślność jego poszczególnych grup. Nie kwestionowano istnienia konfliktów klas czy warstw społecznych, ale ich etyczny obowiązek wobec narodu polegał na dostrzeżeniu dobra całości, a nie kierowania się własnym egoizmem, czy nienawiścią. W historii zawsze występowały nierówności społeczne, bo to czynnik napędowy rozwoju kulturalnego i gospodarczego, lecz okres po I wojnie światowej przyniósł ogromny wzrost egoizmu i nienawiści między klasami. Stąd tylko etyka chrześcijańska może podnieść nie tylko życie wszystkich warstw społecznych na wyższy poziom duchowy, ale łagodzić też spory między nimi.<sup>1190</sup>

Natomiast Z. Wasilewski /1921 r./ ostro krytykował dotychczasowe elity, które dzierżą dobra cywilizacji, nie tylko w wąskim zakresie dóbr materialnych, zaś w Polsce dążą do utrzymania swej decydującej pozycji, pogardzając masami. Dysponując bogactwem uważały się za arystokrację, symbol pańskości i doskonałości. Tymczasem rozwój

<sup>1189</sup> E. Myczka, Swoistość struktury społecznej i ekonomicznej Polski oraz możliwości jej reformy, w: *Katolicka Myśl Społeczna...*, s. 248, 260-261.

<sup>1190</sup> Program Związku Ludowo-Narodowego, Warszawa 27 października 1919 r., w: *Programy partii i stronnictw politycznych...*, s. 26; B. W. /Bohdan Winiarski/, Czynniki zachowawcze, GWP, nr 32/1927; Z. Żółtowska, O etyce..., s. 73-74; Idem, *Quadragesimo Anno...*, s. 4.

cywilizacji narodowej następował tym szybciej, im mniejsze były przepaści między poszczególnymi warstwami narodu. Trudno o nim marzyć, jeśli masy były oddzielone przepaścią od elit, bo wtedy niełatwo o wyrównanie poziomów, a naród się dezorganizuje.<sup>1191</sup> Z kolei dla polityków nastawionych konserwatywnie w obozie narodowym /np. Juliusza Zdanowskiego/ II RP w istocie dokonała społecznej rewolucji, podnosząc do rangi siły sprawczej w państwie ciemne, pazerne i niewykształcone masy, chamstwem i brutalnością walczące o swoją pozycję. Pojawiała się tym sposobem nowa elita, nieoparta o żadne tradycyjne kryteria, która za wszelką cenę chciała umocnić własny status, co promowało egoizm i nienawiść społeczną. Tymczasem tak krytykowane w endecji dawne elity, np. ziemiaństwo walczyły już tylko o przeżycie.<sup>1192</sup>

Dlatego środowiska konserwatywne /choć nie tylko one/ z obawą obserwowały wkroczenie mas w życie publiczne, bo deprecjonowało to pozycję dotychczasowych elit, deptało wszystko co szlachetne i wartościowe. Zdając sobie sprawę z niedomagań ustroju społecznego Polski zachowawcy optowali za powolnym i zgodnym w imię solidaryzmu pochodem wszystkich warstw społecznych ku górze. Jednak masy oraz kierowani przez nie politycy chcieli dźwignąć masy kosztem dotychczasowych elit, np. zgubna reforma rolna, demoralizująca chłopstwo. To miałyby być głoszone przez demagogów radykalny postęp. Zmiany były konieczne, gdyż ustrój społeczny był skostniały, a organizm, który się nie rozwija, umiera. Tyle, że drogi społeczne rozwoju musiały być jasne i pożyteczne dla dobra wspólnego. Tymczasem w Polsce napędzał je często egoizm i zła polityka rządzących, podsycana przez nienaturalne konflikty społeczne, co wiodło do bierności i chronicznej choroby społeczeństwa.<sup>1193</sup>

Trafna zatem jest ocena K. Kawalca, że polska struktura społeczna grzeszyła anachronicznością w porównaniu z Zachodem: ruchliwość społeczna była niewielka, procesy urbanizacji i industrializacji słabo zaawansowane, stąd dominacja ludności wiejskiej, a kontrasty społeczne, bieda mas i bogactwo nielicznych, okazywały się względnie

<sup>1191</sup> Z. Wasilewski, O życiu i katastrofach..., s. 23-25.

<sup>1192</sup> J. Zdanowski, Dziennik, BO, Rkps, sygn. 14023/II, t. 3, s. 1 /zapis z 4 VIII 1919 r./, s. 123-124 /zapis z 28 VI 1920 r./, s. 306 /zapis z 17 III 1921 r./.

<sup>1193</sup> J. Bobrzyński, Krytyczne uwagi o ustroju gospodarczym Polski, w: Jan Bobrzyński o kwestiach..., s. 33-34; Idem, Zwierciadło „gasnącego świata”..., BO, Rkps, sygn. 13531/II, s. 26, 144-145; Z. Harski, Zróżnicowanie społeczne a konsolidacja, „Słowo”, nr 154/1928.



trwale. Do tego lata zaborów spowodowały istotne różnice społeczne i ekonomiczne między różnymi częściami kraju. Niepodległe państwo stwarzało szansę na demokratyzację struktury społecznej, ale przy konserwatywnym nastawieniu większości społeczeństwa, to proces trudny i żmudny. W sferze modernizacji społeczno-gospodarczej zdaniem Janusza Żarnowskiego konieczne były procesy dalszej industrializacji, podniesienia poziomu cywilizacyjnego i gospodarczego wsi oraz urbanizacja.<sup>1194</sup>

### **7.7. Najważniejsze problemy społeczne Polski oraz drogi ich rozwiązania.**

Takie spojrzenie na kształt społeczeństwa Polski musiało przekładać się na obraz koniecznych zmian społeczno-gospodarczych, z reformą rolną i uwłaszczeniem mas miejskich na czele. Można tutaj przeprowadzić taką korelację, że im większe eksponowanie funkcji społecznych własności prywatnej, im silniejsza niechęć do liberalizmu i kapitalizmu, im mocniejsze akcentowanie jej tylko względnego charakteru, tym wyraźniejsza skłonność do akceptacji rozległych zmian własnościowych.

Wymienione problemy znajdowały swój odzew wśród poszczególnych nurtów myśli politycznej, choć czasem mocno różniły się one tak w diagnozie, jak w niezbędnej kuracji. Trzeba też pamiętać o ciśnieniu rewolucji bolszewickiej, radykalizmu, przemocy i chamstwa, z którymi dla wielu katolików kojarzyły się wszelkie poważniejsze próby zmian społecznych i gospodarczych. Katolicyzm stawał się nieraz ratunkiem dla dotychczasowych elit przed społeczną degradacją, stąd nieustanne apele do społecznej czy chrześcijańskiej solidarności, pojmowanej niejednokrotnie jako alibi dla utrzymania własnych przywilejów.

Innym jeszcze problemem sygnalizowanym w wielu wypowiedziach z okresu II RP było proste przenoszenie ocen, analiz, systemów społeczno-gospodarczych, powstałych na zachodnim gruncie, w polskie odmienne realia oraz wyciąganie z tego daleko idących, tyle że chybionych wniosków.

---

<sup>1194</sup> K. Kawalec, *Spadkobiercy niepokornych...*, s. 56-57; Z. Landau, J. Tomaszewski, *Zarys historii gospodarczej Polski 1918-1939*, wyd. 6, Warszawa 1999, s. 32-38; J. Żarnowski, *Polska 1918-1939. Praca-Technika-Społeczeństwo*, wyd. 2, Warszawa 1999, s. 34-35.

Chadecja, choć była ruchem w zasadzie miejskim i robotniczym, jednak za najpoważniejszy problem społeczny uważała sprawę chłopską, bo to najliczniejsza grupa narodu, której uświadomienie i pozyskanie miało kluczowe znaczenie. Z czasem w jej myśli politycznej kwestie wsi zajmowały coraz więcej miejsca. Związana z tym reforma rolna miała się stać dowodem ducha demokratycznego przenikającego polskie społeczeństwo, ale musiała być rozumna i dobrze przygotowana. ChD widziała konieczność upowszechnienia własności prywatnej oraz jej rozdrobnienia, co umożliwiała reforma rolna. Jej konieczność wynikała również z zasad chrześcijaństwa, które wymagało niesienia pomocy, zwłaszcza ubogim i nędzaczom. Stąd apele do ziemiaństwa o dobrowolną parcelację własnych włości na rzecz chłopów, ale nie zawsze przynosiło to pożądany odzew. Dlatego nie odżegnywano się nawet od przymusowej parcelacji, lecz za godziwym odszkodowaniem. Z tej właśnie pozycji krytykowano również częsty egoizm ziemiaństwa i chłopów, reklamujących swój katolicyzm.<sup>1195</sup>

Dużo bardziej egoizm chłopstwa podnosiła NPR, bowiem zastąpił on stary egoizm szlachecki. W imię wspomnianej walki klasowej domagała się walki z nim ze strony światłej klasy robotniczej i inteligencji, żeby nie dopuścić do dominacji chłopów w Polsce kosztem reszty społeczeństwa. Stąd reforma rolna nie mogła służyć tylko klasowym interesom chłopstwa, lecz także masom miejskim. Z drugiej podnoszono również egoizm ziemiaństwa, żądającego w demokratyzującym się społeczeństwie utrzymania specjalnych przywilejów, stąd moresu może ich nauczyć tylko przymusowe wywłaszczenie.<sup>1196</sup>

SKL występowało w interesie mas ludowych, które stanowiły większość narodu. Stąd dążenie do zniesienia wszystkich nienależnych przywilejów społecznych, np. rodowych, klasowych, ale też napiętnowało walkę klasową opartą o nienawiść i egoizm. Wszyscy w życiu społecznym winni mieć równe prawa, a jedynym przywilejem może być praca i zasługa osobista. Katolicko-ludowi domagali się rozległych reform społecznych przede wszystkim dla chłopów, choć też robotników. Do tego dążyli do wzrostu znaczenia polskiego

<sup>1195</sup> Spraw. sten. z posiedzenia Sejmu – 7 VII 1919 r. /ks. S. Adamski/; Spraw. sten. z posiedzenia Sejmu – 25 VI 1925 r. /W. Bitner/; J. Makarewicz, *Przebudowa społeczna...*, s. 155-160; *Sprawa włościańska a Polskie...*, s. 10-13; *Program i Statut...*, s. 22-25; *Statut i Program...*, s. 32-33; A. Wojtas, *Problematyka agrarna...*, s. 157-164; M. Wichmanowski, *Chrześcijańska Demokracja*, w; *Więcej niż niepodległość...*, s. 208.

<sup>1196</sup> *Nasza rola i nasz obowiązek*, „Praca”, nr 172/1921; T. O., *Nowy etap reformy agrarnej*, „Prawda”, nr 154/1923; *Nędza obszarncza w świetle cyfr*, ibidem, nr 31/1925.

mieszczaństwa i inteligencji.<sup>1197</sup> Szczególnie ostro postulowali przeprowadzenie reformy rolnej, gdyż to konieczność w skali narodu. Silna warstwa chłopska miała stanowić czynnik stabilności i równowagi w państwie w dobie narastającego radykalizmu.<sup>1198</sup>

Najpoważniejszym problemem społecznym także dla obozu narodowego była wspomniana kwestia chłopska, podniesienie moralne, kulturalne i ekonomiczne wsi. Od położenia chłopą zależał nie tylko los narodu i siła państwa, ale także siła religii katolickiej. Co prawda niektóre wyższe warstwy polskiego społeczeństwa zbliżyły się poziomem kultury do Zachodu, lecz chłopą byli od tego odlegli. Biedny chłop łatwo ulegał egoizmowi, stawał się klientem wszelkich radykalizmów. Wynikało to także z tego, że ziemiaństwo prowadziło politykę kastowości i separowania się od chłopów, eksponując swą wyższość i ekskluzywizm, połączony z obrazą na demokrację. Stąd musiało zrozumieć konieczność dobrej reformy rolnej, choćby dla własnego przetrwania, ale też dla dobra narodu, dla konieczności podniesienia chłopów, a nie skupiać się tylko na negacji. Tylko organiczna współpraca i współdziałanie ziemiaństwa, chłopów i duchowieństwa na wsi zapewni tam wzrost kultury i oświaty oraz stabilność społeczną.<sup>1199</sup>

Młodzi działacze obozu narodowego ze szczególną niechęcią wypowiadali się o ziemiaństwie, które za wszelką cenę chciało bronić swych anachronicznych przywilejów kosztem chłopów. W latach 30-tych pojawiały się już nawet ostre słowa o „*zdegenerowanej rasie*”, która w nadziei utrzymania dominującej pozycji na wsi popierała sanację. Stąd konieczność radykalnej reformy rolnej, aby wzmocnić lud, rdzeń narodu. Chłopą muszą otrzymać ziemię, zaś drobne warsztaty pracy na wsi mają się stać podstawą walki z kapitalistycznym zmechanizowaniem życia społeczno-gospodarczego, jako forma dekoncentracji produkcji. Towarzyszył temu ponowny zwrot ku fascynacji chłopem /łączony czasem z antymiejskimi uprzedzeniami/, nieprzeżartym żydowskimi wpływami, pełnym narodowej mocy i instynktu. Młodzi narodowcy mieli znacznie mniej wyrozumiałości dla

<sup>1197</sup> Program Polskiego Stronnictwa Katolicko-Ludowego, Warszawa marzec 1926 r., w: Programy partii i stronnictw politycznych..., s. 175-176.

<sup>1198</sup> Ibidem, s. 176-177; M. P., Jeszcze o reformie rolnej, LK, nr 11/1925.

<sup>1199</sup> Na ten temat w publicystyce obozu narodowego padło mnóstwo wypowiedzi, np. Judex, Polityka włościańska, PW, nr 4/1923; Idem, Rola ziemiaństwa, ibidem, nr 10/1925; S. Szpotański, Chłop polski, MN, nr 41/1925; S. Głąbiński, Narodowa polityka gospodarcza..., s. 27-33; R. Rybarski, Podstawy narodowego..., s. 56-59.

ziemiaństwa, jak starzy liderzy obozu narodowego, związani z nim pochodzeniem czy sympatiami.<sup>1200</sup>

Szczególnie drastycznie ten pogląd eksponowały grupy narodowo-radykalne, żądając nawet przymusowej parcelacji wielkiej własności ziemskiej na rzecz chłopów bez odszkodowania, bo to najważniejszy problem narodowy, podstawa upowszechnienia własności. Ważne było, że dokończenie reformy rolnej pozwoliłoby stopniowo przejść do miast masom rdzennie polskiej ludności wiejskiej, żeby zastąpić usuniętych stamtąd Żydów. Tym samym miała w praktyce zniknąć warstwa ziemiańska.<sup>1201</sup>

Konserwatyści dostrzegali najpoważniejszy problem społeczny w postaci sprawy chłopskiej, ale stanowczo sprzeciwiali się reformie rolnej polegającej na faktycznym zniszczeniu ziemiaństwa, sprzecznej z moralnością chrześcijańską i z ideą solidaryzmu. Wszelkie przymusowe wywłaszczenie, nawet za odszkodowaniem, ich zdaniem było sprzeczne z katolicyzmem, który żądał poszanowania prywatnej własności. Ziemiaństwo uważali za naturalnego przywódcę wsi pod względem politycznym, kulturalnym i gospodarczym, a chłopstwo było ciemne, egoistyczne i pazerne. Uleganie we wszystkim masom chłopskim było przejawem źle rozumianej demokratyzacji społeczeństwa, prowadzącej do niwelacji wszelkich elit. Towarzyszyła temu realna niechęć do ziemiaństwa /nieraz tutaj artykułowana/ ze strony różnych warstw społecznych oraz reprezentowanych przez nie sił politycznych, nie tylko przecież ruchu ludowego. Rodziło to na ogół chęć obrony własnej pozycji, nawet kosztem reszty społeczeństwa. Ochrona majątków stała się obroną podstaw ustroju prawnego, opartego na prywatnej własności, oraz cywilizacji.

Trudno się dziwić pesymistycznej wizji W. L. Jaworskiego, związanego z gloryfikującymi wieś i pracę na roli jako wolę Boga konserwatywnymi „mediewalistami”, że upadek ziemiaństwa oznaczał także kres irracjonalistycznego myślenia wiejskiego, metafizyczności, decydującej o historii. Pozostanie tylko dominacja racjonalistycznego i

<sup>1200</sup> J. Drobnik, *Diariusz*, t. I, BN, Dział Rękopisów, akc. 11953, s. 75-76 /zapis z 25 III 1926 r./, s. 205 /zapis z 5 XI 1927 r./; K. Stojanowski, *Chłop a państwo narodowe...*, s. 6-9, 19-20, 51-54; S. Piasecki, *Współczesne niewolnictwo*, PM, nr 4/1937; A. Wojtas, *Problematyka agrarna...*, s. 89-95; R. Wapiński, *Świadomość polityczna...*, s. 355.

<sup>1201</sup> W. Zaleski, *Polska bez proletariatu*, Warszawa 1937, s. 17-18; B. Piasecki, *Wytoczne narodowo-radykalnej...*, s. 6-7; *Zasady Programu Narodowo-Radykalnego...*, s. 13-14; W. Wasiutyński, *Prawą stroną labiryntu...*, s. 99; A. Wojtas, *Problematyka agrarna...*, s. 100-105.

ateistycznego myślenia miejskiego. Stąd mocne oskarżenia, odwołujące się także do chrześcijańskiej sprawiedliwości, pod adresem wszystkich tych sił, które opowiadały się za gwałtowną, opartą o przymus reformą rolną, a nie za ewolucyjnym i dobrowolnym kurczeniem się wielkiej własności.<sup>1202</sup>

W latach wielkiego kryzysu zachowawcy mocniej podnosili konieczność zdrowej reformy rolnej, opartej o zasadę dobrowolnej parcelacji, jako jednego z czynników kompleksowych działań na rzecz poprawy położenia wsi. Postulowali powstanie dużej ilości silnych gospodarstw chłopskich, ale przy równoczesnej likwidacji gospodarstw karłowatych oraz utrzymaniu części wielkich majątków o wysokiej kulturze rolnej.<sup>1203</sup>

Także dla duchowieństwa najpoważniejszym problemem społecznym stała się kwestia chłopska, której rozwiązanie było konieczne dla uzdrowienia stosunków społecznych i ekonomicznych. Pozyskanie chłopów miało również kluczowe znaczenie dla trwałości i rozwoju polskiego katolicyzmu, gdyż bez reformy rolnej chłopci staną się klientem wszelkich radykalizmów. Jej podstawą winno być zgodnie z moralnością chrześcijańską poszanowanie własności prywatnej, ale nie może to oznaczać zgody na koncentrację własności w rękach niewielu, egoizm posiadaczy, bo wtedy państwo miało obowiązek wkroczyć i przywrócić równowagę społeczną w imię dobra wspólnego. Fundamentem reformy rolnej właśnie powinno być dobro wspólne, a nie tylko pożytek czy interes choćby najliczniejszej części narodu, czyli chłopów. Wykluczało to dążenie do zniszczenia ziemiaństwa. Wszelka łatwa kapitulacja czy zniszczenie jednej grupy społecznej prowadzi do naruszenia społecznej równowagi. Szczególnie wiele ofiar można oczekiwać od dobrze uświadomionego i znającego biedę wsi ziemiaństwa, które we własnym oraz narodu interesie winno popierać postulaty demokratyzacji stosunków społecznych, mimo wad i słabości tego procesu. Wręcz apelowano pod koniec lat 30-tych do chrześcijańskiego sumienia ziemiaństwa, że tylko wyrzeczenie się

---

<sup>1202</sup> B. M., Reforma agrarna, DP, nr 83/1919; W sprawie reform społecznych, ibidem, nr 141/1923; Cat., W obronie latyfundi, „Słowo”, nr 145/1923; Idem, Zniszczenie ziemiaństwa, ibidem, nr 40/1925; S. Stroński, Wyjęci spod prawa, „Warszawianka”, nr 189/1925; W. L. Jaworski, Notatki..., s. 54-55; A. Wojtas, Problematyka agrarna..., s. 24-25; W. Mich, Ideologia polskiego ziemiaństwa..., s. 18-20, 28-29, 98-104.

<sup>1203</sup> Nie jednostronny eksperyment, ale plan organiczny może rozwiązać problem przeludnienia wsi, DP, nr 166/1936; W. Sobański, O przyszłość ustroju rolnego w Polsce, „Czas”, nr 307/1936.

przywiązania do dóbr materialnych pozwoli mu nadal pełnić funkcję duchowej arystokracji na wsi, wspomagając walkę całego katolicyzmu z laicyzmem, komunizmem i totalizmem. Inaczej nie tylko straci majątki, ale przyczyni się również do upadku religii katolickiej, od której odwrócą się zawiedzeni chłopi, bo broni tylko warstw posiadających. Jednak wszelkie zmiany winny być roztropne, pozbawione nienawiści i egoizmu klasowego, oparte o chrześcijańską miłość i sprawiedliwość.<sup>1204</sup> To deklaracje raczej zachowawcze w tonie, będące wypadkową nastrojów większości kleru, który przymusowe wywłaszczenie /za odszkodowaniem przeciw/ traktował jako okoliczność wyjątkową i przejściową, dodatkową uzależnioną od wielu ekonomicznych i społecznych potrzeb.<sup>1205</sup>

Na tym tle wielu konserwatywnych katolików bulwersowały radykalne tezy ks. F. Machaya z 1937 r. /wygłoszone na III Studium Katolickim/ domagającego się zrównania obywateli państwa w obdzieleniu ich równą godnością, co wymagało gruntownej zmiany stosunków na wsi. Przecież zadaniem państwa i narodu było zapewnić każdemu godne życie oraz możliwość szerokiego korzystania z dobrodziejstw kultury i cywilizacji, z czego biedna polska wieś została wyłączona. Bez głębokiej reformy rolnej, także przymusowej, Polska ulegnie komunizmowi, który zniszczy katolicyzm. Takie reformy postulowały także encykliki papieskie. Stąd jego żądanie, aby ziemiaństwo w imię miłości Boga i ojczyzny bez oporu zgodziło się na oddanie ziemi chłopom, którzy jej pożąдают, tym bardziej, że w części przynajmniej wielkie majątki zostały zdobyte nieuczciwie. To dla niego stanowiło argument podważający fundamentalną zasadę myśli katolickiej o wywłaszczeniu za sprawiedliwym odszkodowaniem.<sup>1206</sup>

<sup>1204</sup> Spraw. sten. z posiedzenia Sejmu – 5 VI 1919 r. /abp J. Teodorowicz/; J. Rostworowski, Społeczna rola ziemian, PP, t. 151-152/1921; J. Urban, Czy socjalizm można pogodzić z katolicyzmem?, ibidem, t. 169/1926; X. A. P., W sprawie reformy ustroju społecznego, GK, nr 48/1930; J. Lutosławski, Ogólnopolska Pielgrzymka Ziemiaństwa na Jasnej Górze /1 i 2 VI 1937/, Warszawa 1937, s. 22-26; Deklaracja Rady Społecznej przy Prymasie Polski w sprawie stanu społeczno-gospodarczego wsi polskiej, PS, 1937, s. 369-372; E. Kozłowski, Na marginesie „Zarysu programu społecznego ziemiaństwa”, PS, 1939, s. 185-195; A. Wojtas, Problematyka agrarna..., s. 139, 144.

<sup>1205</sup> K. Krasowski, Episkopat katolicki..., s. 165.

<sup>1206</sup> F. Machay, Problem wsi polskiej jako zagadnienie społeczne, w: Katolicka Myśl Społeczna..., s. 376-378; Idem, W służbie dwóch serc. Wspomnienia duszpasterza, BO, Rkps, sygn. 14499/II, s. 210; A. Wojtas, Problematyka agrarna..., s. 151-152. Odpowiedzią biskupów na tak radykalne poglądy ks. Machaya było wprowadzenie

Mniej radykalne poglądy głosił w tym samym czasie ks. J. Piwowarczyk przekonując, iż państwo miało prawo i obowiązek ingerować w sferę własności prywatnej w imię miłości i sprawiedliwości społecznej. Nie do utrzymania był obecny stan upośledzenia wsi, który można rozwiązać także drogą przymusowej parcelacji ziemi za odszkodowaniem. Sprzeciwiało się temu wielu konserwatywnych i zamożnych katolików, a nawet spora część duchowieństwa, motywując to nienaruszalnością prywatnej własności. W rezultacie wśród chłopów katolicyzm utożsamiał się z konserwatyzmem, co stawało się niebezpieczne dla przyszłości tego pierwszego w Polsce. Tymczasem jego zdaniem myśl katolicka uznawała za nienaruszalną samą istotę prywatnej własności, ale też dopuszczała weń ingerencję państwa w imię dobra wspólnego, któremu przeczył niesprawiedliwy podział ziemi w Polsce. Podział ziemi był także przesądzony w oczach opinii publicznej oraz stanowił przykład realizacji tak pożądanej przez Kościół sprawiedliwości społecznej.<sup>1207</sup>

W replice Jan Lutosławski zwracał uwagę /1938 r./, że w katolickiej Polsce wydaje się wyrok śmierci na jedną z najbardziej zasłużonych dla narodu i religii warstw, posługując się właśnie argumentami religijnymi. W żadnej z papieskich encyklik, na które powołują się wspomniani duchowni nie było akceptacji dla przymusowego wywłaszczenia, nawet za odszkodowaniem. Dużo pręcej znajdzie się tam apele o respektowanie prywatnej własności. Oczywista stawała się kolizja papieskiego nauczania z narastającą radykalizacją części duchowieństwa, która sięgała po bolszewickie wzorce. To bolszewicy rozbudzają pożądliwość chłopów na cudzą własność, a część katolików /nawet duchownych/ dla zdobycia pokłasku im wtóruje. Przecież oparciem dla prawdziwego, głębokiego katolicyzmu na wsi od lat okazywało się ziemiaństwo, a nie ciemne i egoistyczne chłopstwo. Gdy otrzyma ziemię, wcale lepsze się nie stanie. Poza tym przymusowa parcelacja to ekonomiczny i społeczny absurd, gdyż nie rozwiązuje żadnego z poważnych problemów wsi i kraju.<sup>1208</sup>

---

kontroli, czyli de facto cenzury tekstów referatów na studium katolickim, a nawet publikacji na temat kwestii społecznej ze strony pism katolickich: K. Krasowski, *Episkopat katolicki...*, s. 166.

<sup>1207</sup> J. Piwowarczyk, *Kultura wsi*, w: *Kultura i cywilizacja...*, s. 314-316; Idem, *Katolicyzm a reforma rolna*, Poznań 1938, s. 20-28, 34-36; A. Wojtas, *Problematyka agrarna...*, s. 147-148.

<sup>1208</sup> W. Sobański, *Samoobrona rolnictwa. Wnioski do programu agrarnego*, Warszawa 1937, s. 6-8; J. Lutosławski, *O katolicką politykę agrarną*, Warszawa 1938, s. 4-23;

Także część endecji tłumaczyła piórem Zofii Żółtowskiej /1937 r./, iż podobne wystąpienia, jak ks. Machaya i Piwowarczyka, to gwałcenie prawa własności przy pomocy przymusu państwowego, podsycanie nienawiści klasowej, sprzeczne z fundamentalnym nakazem miłości bliźniego. Nie wolno zacierać różnic między katolicyzmem a bolszewizmem, bo wtedy ten pierwszy zostanie rozbity.<sup>1209</sup>

Wśród młodych narodowców padały wszakże głosy diametralnie różne, które popierały wystąpienia wymienionych księży, bo same domagały się radykalnej reformy rolnej. obrońcy ziemiaństwa używali katolicyzmu dla obrony uprzywilejowanej pozycji tej warstwy na wsi, gdy tymczasem Kościół domagał się gruntownych reform społecznych. Reforma rolna nie godziła w instytucję prywatnej własności, lecz dawała jej bardziej sprawiedliwy podział zgodny z nakazami chrześcijaństwa. Gdyby stosować logikę konserwatystów, to wszelkie wywłaszczenie byłoby niesprawiedliwe i sprzeczne z nauką Kościoła, w tym uwłaszczenie chłopów w XIX w. Zachowawcy broniąc się przed reformą rolną, nie przedstawiali żadnego alternatywnego planu rozwiązania problemów wsi, poza utrzymaniem własnych przywilejów.<sup>1210</sup>

Także dla ruchu ludowego omawiane wystąpienia ks. Machaya i Piwowarczyka były dowodem pewnej zmiany dotychczasowego zachowawczego stanowiska Kościoła wobec koniecznych radykalnych przeobrażeń społeczno-gospodarczych polskiej wsi.<sup>1211</sup>

Powracał tutaj już problem sygnalizowany wcześniej, czy oparciem dla katolicyzmu w Polsce miały być masy czy elity. Wszyscy, którzy widzieli oparcie w masach domagali się rozległych reform społecznych, aby poprawić ich położenie. Zwolennicy oparcia religii na tradycyjnych elitach godzili się na reformy mocno ograniczone, nienaruszające zasadniczo ich pozycji w społeczeństwie, nieustannie deklamując o solidaryzmie chrześcijańskim czy narodowym.

Drugim poważnym problemem społecznym II RP była słabość mieszczaństwa, stanu trzeciego, klasy średniej, co wykopywało zbyt wielką przepaść między garstką bogatych a masami biednych. Marian Manteuffel widział /1937 r./ w tym zaszłości historyczne w postaci

---

Myśl katolicka a postulaty reformy rolnej, Warszawa 1938, s. 4-24; Zob. też L. Górski, Wytoczne programu wiejskiego w świetle zasad katolickich, Lublin 1937.

<sup>1209</sup> Z Żółtowska-Dąbrowska, Na manowcach myśli społecznej, MN, nr 47/1937.

<sup>1210</sup> T. Skrzypek, Reforma rolna pogwałceniem praw Bożych, PM, nr 2/1938.

<sup>1211</sup> A. Kołodziejczyk, op. cit., s. 365-380.



dominacji szlachty w I RP, z niechęcią odnoszącej się do zajęć miejskich. Unarodowienie stanu trzeciego to obowiązek, który pozwoli ograniczyć destrukcyjne wpływy żydowskie w miastach.<sup>1212</sup>

Szczególnie wiele uwagi poświęcała temu problemowi myśl narodowa, dla której brak własnego mieszczaństwa był jedną z przyczyn upadku Polski. Jednocześnie winę za zażydzenie miast, za słabość polskiego mieszczaństwa ponosiła szlachta. Zygmunt Wasilewski konstatawał /1920 r./, że „człowiek średni, ze zdrowym sensem w głowie, stanowi podwalinę budowy państwowej, daje on państwu podstawę racji stanu w postaci tej właśnie rzeczy pospolitej, jaką jest elementarna świadomość pożytku posiadania własnego, a mocnego państwa.”<sup>1213</sup>

Istotną kwestią stawała się rola stanu średniego czy klasy średniej w ustroju społeczno-gospodarczym. Dla jednych np. S. Grabskiego miała stać się ona nie tylko zwornikiem społecznej równowagi, lecz także podstawą kapitalistycznego rozwoju Polski. Dla innych, głównie „młodych” wprost przeciwnie – narzędziem walki z kapitalizmem.

W obozie narodowym z reguły łączono problem stanu średniego z kwestią żydowską, bo konsekwencją rozwoju tej warstwy miało być spolszczenie miast i wypieranie nieuczciwych i demoralizujących naród Żydów. Zatem pod eufemistycznym hasłem „spolszczenia miast”, krył się w istocie stosunkowo powszechnie aprobowany antysemityzm gospodarczy, czyli wykluczenie Żydów z wszelkich form życia gospodarczego w Polsce. Sprzęgał się on nieodłącznie z reformą rolną i koniecznym odejściem mas ludności chłopskiej ze wsi do miast, gdzie mogły wzmocnić polski żywioł. Bez rozwiązania w sferze ekonomicznej problemu żydowskiego trudno marzyć o rozwoju narodu polskiego. Miasta były centrami kultury i gospodarki oraz nerwem organizmu narodowego, dlatego musiały mieć charakter polski.<sup>1214</sup> Ten sposób rozwiązania problemu żydowskiego musiał kojarzyć się z silną i

<sup>1212</sup> M. Manteuffel, Problem polskiego stanu średniego, w: *Katolicka Myśl Społeczna...*, s. 304; K., Unarodowienie handlu w Polsce, *PS*, 1938, s. 335-338; J. Olszewski, *Dwudziestolecie*, *PK*, nr 44/1938.

<sup>1213</sup> Z. W., Na przekór Opatrzności, *GW*, nr 247/1920; O. Bergman, *Narodowa Demokracja wobec...*, s. 113-116.

<sup>1214</sup> *Mieszczaństwo polskie*, *KP*, nr 232/1921; *Potrzeba ambicji zawodowej, potrzeba dumy mieszczańskiej*, *ibidem*, nr 428/1932; O „średnim człowieku”, *GW*, nr 180/1933; S. Głębiński, *Narodowa polityka gospodarcza...*, s. 86-88. Podobny pogląd artykułowało SKL: Maciej P., *O politykę społeczną*, *LK*, nr 43/1924; O. Bergman, *Narodowa Demokracja wobec...*, s. 117-121; A. Landau-Czajka, *Koncepcje rozwiązania kwestii żydowskiej...*, s. 121-122.

niedemokratyczną oraz dyskryminującą Żydów władzą, gdyż obóz narodowy przypisał jej aktywną rolę w rozwiązaniu tej kwestii. Jednak najlepiej, aby sam sięgnął po władzę państwową, która realizowałaby w pełni narodowy program gospodarczy.<sup>1215</sup>

Także chadecja zauważała, że stan trzeci był niezbędnym czynnikiem zdrowego układu społecznego, a popieranie jego polskiego charakteru zlikwiduje przewagę żydostwa w miastach oraz ich kontrolę nad polskim życiem gospodarczym. Podobnie jak endecja, chadecy akcentowali, iż stan średni był podporą państwa, wyróżniał się przywiązaniem do religii i tradycji oraz patriotyzmem i ofiarnością. Oni także widzieli, że miasta to centra polityki, gospodarki i kultury, rodziły się tam zawsze najważniejsze idee i ruchy społeczne, a zdrowej polskiej myśli tam nie było. Z drugiej strony z obawą odnosili się do drobnomieszczaństwa, bo podobno miało skłonność do radykalizmu i rewolucji, uważając się za proletariat. Rewolucyjny drobnomieszczanin to największy wróg chrześcijaństwa, który po dorwaniu się do władzy terroryzował prawdziwy proletariat.<sup>1216</sup> Współgrały z tym dążenia NPR, która domagała się usunięcia z Polski żydowskich pasożytów i pijawek, wysysających soki żywotne z narodu. Szczególnie ważne w tym kontekście stało się spolszczenie miast, niezbędne dla równowagi społecznej oraz wzrostu zamożności Polski.<sup>1217</sup> Pytanie tylko jak pogodzić takie postulaty z nieustannie podnoszoną przez obie te partie obroną demokracji politycznej jako najlepszej formy ustrojowej dla Polski.

W myśli SKL występował stereotyp żydowskiego pasożyta, pijawki i kapitalisty, którego trzeba się z Polski pozbyć, zwłaszcza z miast. Naród polski musiał pokazać Żydom, kto tu jest gospodarzem. Spolszczenie miast było niezbędne dla rozwoju gospodarczego kraju, ale także dla umieszczenia w nich nadmiaru ludności wiejskiej.<sup>1218</sup>

To samo podkreślało wielu konserwatystów przyznając, że Polska szlachecka nie doceniała roli mieszczaństwa, w konsekwencji doprowadzając do braku społecznej równowagi i przepaści między

<sup>1215</sup> M. Sobczak, *Stosunek Narodowej Demokracji...*, s. 287.

<sup>1216</sup> *Program i Statut...*, s. 26; *Statut i Program...*, s. 23-24, 31-32; S. Sopicki, *Sprawa żydowska...*, s. 18-21; *Chrześcijańska Demokracja a zagadnienie żydowskie*, Pol., nr 3252/1933.

<sup>1217</sup> *Komedia*, „Prawda”, nr 95/1924.

<sup>1218</sup> *Program Polskiego Stronnictwa Katolicko-Ludowego*, Warszawa marzec 1926 r., w: *Programy partii i stronnictw politycznych...*, s. 177-179; M. Sabatowicz, *Kto właściwie jest tu gospodarzem?*, LK, nr 24/1929

szlachtą a chłopami. Tego błędu nie wolno powtórzyć i z powodów tak narodowych, jak ekonomicznych trzeba stworzyć rodzinny stan średni i wyprzeć żywioł żydowski z miast. Dla części konserwatystów /np. J. Bobrzyńskiego/ jednak wątpliwe stawało się stosowanie przy tym państwowego przymusu., lecz to Polacy powinni przewyższyć Żydów w umiejętnościach gospodarczych. Inni /np. grupa „Polityki”/ dopuszczali stosowanie tego przymusu tylko w wyjątkowych wypadkach. Wszyscy zachowawcy rozumieli, iż tylko spolszczenie miast pozwoli tam umieścić nadmiar ludności wiejskiej, który musi odejść z powodów społeczno-ekonomicznych z pracy na roli.<sup>1219</sup>

Te dwa problemy dotyczyły też szerszej dyskusji nad dalszymi drogami rozwoju ekonomicznego Polski – industrialną czy rolniczą. Zapewne, jak podkreśla Michał Śliwa, większość konserwatystów, nacjonalistów czy chadeków opowiadała się za rolniczym charakterem kraju, bo Polska była zbyt biedna na rozwój przemysłu, przede wszystkim ze względu na brak kapitału.<sup>1220</sup> Niemniej warto też wspomnieć o innych wypowiedziach, które przeczyły temu modelowi rozwoju, zdając sobie sprawę, że podstawą siły narodu i państwa może być tylko przemysł.

Jednym z najpoważniejszych problemów społecznych, podnoszonych zwłaszcza w okresie wielkiego kryzysu gospodarczego była walka z bezrobociem i nędzą.<sup>1221</sup> Degradowały one człowieka nie tylko materialnie, ale i moralnie: *„Bezrobocie, podcinając byt milionów rodzin, skazując je na ciężkie borykanie się o kawałek chleba, dotknęło ludzi pozbawionych pracy nie tylko pod względem gospodarczym, ale wpłynęło także na ich psychikę, na poglądy religijne, stosunek do zawodu, kwestie rodzinne, potrzeby kulturalne – słowem na całokształt życia bezrobotnych.”* Szczególnie dotkliwie kryzys odczuwali ludzie młodzi.<sup>1222</sup>

Ze względu na moralne znaczenie bezrobocia wobec niego nie mógł być obojętny Kościół, bo groziło ono odejściem ludzi od Boga:

<sup>1219</sup> J. Bobrzyński, Na drodze walki..., s. 164-166; Cat., Program na dziś, „Słowo”, nr 163/1936; W. Mich, Między integryzmem a liberalizmem..., s. 203-204; A. Landau-Czajka, Koncepcje rozwiązania kwestii żydowskiej..., s. 131, 133.

<sup>1220</sup> M. Śliwa, Polska myśl polityczna..., s. 86.

<sup>1221</sup> Skalę problemu ilustrują choćby dane dotyczące bezrobocia w Polsce w latach 1929-1935: Z. Landau, J. Tomaszewski, Zarys historii gospodarczej Polski..., s. 218-220.

<sup>1222</sup> J. Bogdanowiczówna, Zagadnienie bezrobocia w życiu dziewcząt, PS, 1934, s. 1; Rodzina wobec kryzysu, KP, nr 81/1933.

„przymusowe ubóstwo rozgorycza, demoralizuje, powoduje nienawiść, budzi zwątpienie w Opatrzność Bożą. Człowiek głodny i bezdomny nie jest podatny dla wpływu religii. Proletariat podniesiony z nędzy materialnej, znajdzie bezsprzecznie większe zrozumienie dla prawd religijnych.” Wielu duchownych dostrzegało, że bez rozwiązania tego problemu Polsce grozi bolszewizm.<sup>1223</sup> Wtórował temu jeden z liderów ONR J. Mosdorf, dla którego „brak minimum dobrobytu uniemożliwia wszelkie działanie poza szukaniem środków na przetrwanie do dnia następnego; nędza i niepewność jutra zabijają w człowieku wszelkie aspiracje, są czynnikami antyduchowymi i antyspołecznymi.”<sup>1224</sup>

Zasadniczą sprawą pozostawała jednak odpowiedź na pytanie, jak zapobiegać bezrobociu i zwalczać jego skutki. Jeszcze w latach 20-tych zazwyczaj przeważały wśród duchowieństwa głosy o kluczowej roli dobroczynności w unikaniu złych skutków kapitalizmu. Korelowały się one zresztą z przekonaniem, że tylko kapitalizm ożywiony duchem chrześcijańskim może być dobry, tzn. zgodny ze sprawiedliwością i miłością chrześcijańską.<sup>1225</sup>

Dopiero lata wielkiego kryzysu, potężnych wstrząsów społeczno-politycznych, wieszczony powszechnie koniec kapitalizmu, narastająca obawa przed bolszewizmem, spowodowały u wielu duchownych zmianę stanowiska. Właśnie w kontekście zagrożenia komunizmem w drugiej połowie lat 30-tych coraz liczniejsze były głosy, że tylko gruntowne reformy społeczne, a nie miłosierdzie i filantropia uchronią II RP przed komunizmem. Źródłem tych reform miał być katolicki program społeczny, reformy, a najważniejszym sposobem rozwiązania bezrobocia postulowane wyżej upowszechnienie własności.<sup>1226</sup> To stawało się najważniejszym zadaniem, a filantropia oparta o miłość bliźniego też znajdzie swoje właściwe miejsce.<sup>1227</sup> Podobną postawę zajmowało środowisko „odrodzeniowe”, które wzywało hierarchię do

<sup>1223</sup> Z Wądołowski, Duszpasterstwo wobec czasów dzisiejszych, PK, nr 38/1928; X., Nowe pole pracy duszpasterskiej. Iść czy czekać?, AK, t. 29/1932; L. R. /Leon Radziejowski/, Pomoc bezrobotnym, MD, nr 285/1936. Długotrwałe bezrobocie stwarza podatny grunt dla szerzenia się komunizmu: T. Kubina, Akcja Katolicka..., s. 4; S. Wyszniński, Inteligencja w straży przedniej..., s. 13; Sprawa braku pracy, „Prawda”, nr 129/1923.

<sup>1224</sup> J. Mosdorf, Wczoraj i jutro, cz. 2..., s. 92.

<sup>1225</sup> Katolicyzm, kapitalizm, socjalizm..., s. 24.

<sup>1226</sup> Z. Brzozowski, Czas nagli... Uwagi na temat akcji przeciwkomunistycznej, WDL, nr 4/1937.

<sup>1227</sup> L. Caro, Solidaryzm..., s. 10.

stanięcia na czele powszechnego ruchu pomocy biednym, aby zapewnić każdemu minimum egzystencji.<sup>1228</sup>

Odpowiedź NPR na powyższy problem była jasna już w latach 20-tych – braku pracy nie można zwalczyć żadną akcją miłosierdzia, bowiem u jego podłoża leżał wyzysk wielkiego kapitału, bogacącego się kosztem mas pracujących. Dlatego partia wzywała, że „*czas już najwyższy, aby wybrykom wielkiego kapitału nałożyć silny kaganiec. Należy zreformować bezwzględnie całe nasze życie gospodarcze w myśl zasad demokratycznych, gdyż w przeciwnym razie czekają nas groźne, nieprzewidywalne wstrząśnienia.*”<sup>1229</sup>

Także chadecja widziała, iż rozpacz bezrobotnych była największym problemem dla Polski doby wielkiego kryzysu, bo podważała fundamenty gmachu państwowego i społecznego. Z brakiem pracy próbowano walczyć w XIX w. środkami moralnymi przez liczne inicjatywy filantropijne, wymaganie od bogatych miłosierdzia, a od ubogich cierpliwości i posłuszeństwa. Jednak to tylko leczenie objawów, objawów nie przyczyn choroby, którą była niesprawiedliwość obecnego systemu społeczno-gospodarczego. Temu nie zaradzi żadna filantropia, tak rozpowszechniona wśród konserwatywnych katolików w Polsce, w tym wielu duchownych. Wierzyła w nią spora część zachowawców oraz endecji, a zdaniem W. Bitnera „*warstwy posiadające i burżuazyjne licznie należące do narodowej demokracji sądziły, iż potrzeby mas pracujących można by załatwić przez zorganizowaną dobroczynność pracodawców i sfer posiadających, jak to się działo w średniowieczu.*” Padały dlatego mocne słowa, iż dość mdłej filantropii, która pozwalała wielu utytułowanym paniom i panom głosić, że mają czyste sumienie, że spełnili swój obowiązek wobec Kościoła i ojczyzny. Trzeba zmienić ustrój społeczno-gospodarczy oraz wynikającą z niego błędną politykę państwa, obudzić aktywność katolików, bo inaczej Polska będzie niedługo czerwona.<sup>1230</sup>

Oryginalnym sposobem walki z bezrobociem proponowanym przez chadecję /1934 r./, ale do którego odwoływało się wielu polityków i

<sup>1228</sup> W. Arcimowicz, Katolicyzm a sprawiedliwość społeczna, „Pax”, nr 5/1934.

<sup>1229</sup> Przyczyny bezrobocia, „Prawda”, nr 30/1924.

<sup>1230</sup> A. Wóycicki, Uczucia religijne robotnika polskiego, PS, 19191-1920, s. 391-397; W. Bitner, Filantropia czy sprawiedliwość?, „Hasło”, nr 25/1924; J. Czempiński, 33 miliony dla bezrobotnych, Pol., nr 1916/1930; W cieniu szubienic. Tragedia bezrobotnych, ibidem, nr 3182/1933; Zima a bezrobotni, ibidem, nr 3210/1933; Statut i Program..., s. 47-49; W. Bitner, Dramat Drugiej Rzeczypospolitej, BUW, Rksp, sygn. 1767, s. 14.

publicystów nastawionych antykapitalistycznie, było ograniczenie mechanizacji przemysłu, gdyż człowiek był ważniejszy: *„Naszym zdaniem, maszyny należy w zasadzie wprowadzać wtedy, gdy praca jest niebezpieczna lub niezdrowa dla człowieka i wtedy, gdy przedsiębiorstwo się rozrasta, ale nie po to, by ‘stalowymi niewolnikami’ zastąpić robotników. Wprowadzanie maszyn winno być połączone ze skracaniem czasu pracy, aby liczba bezrobotnych nie wzrastała.*”<sup>1231</sup>

W obozie narodowym pojawiały się głosy widzące w miłosierdziu rozwiązanie problemu bezrobocia i nędzy. Ks. J. Prądzyński tłumaczył /1932 r./, że wszyscy ludzie są braćmi i winni sobie pomagać, choć biedy i braku pracy nigdy się nie zwalczy całkowicie. Miłosierdzie było służbą Bożą, obowiązkiem wszystkich katolików oraz organizacji odwołujących się do tej religii, ale też państwa. Jego zdaniem biedny człowiek, doświadczony bezinteresownego miłosierdzia, staje się lepszym i szlachetniejszym. Obok tego pojawiały się wypowiedzi widzące rozwiązanie problemu bezrobocia w wymienionych już tutaj działaniach państwa w postaci kolonizacji wewnętrznej, migracji ludzi ze wsi do miast i miasteczek, z których usunie się Żydów, a odebrany im majątek sfinansuje całą operację.<sup>1232</sup>

Narodowi radykałowie dostrzegali poważne konsekwencje narodowe bezrobocia i nędzy, stopniową pauperyzację także bogatych, a tym samym zmniejszenie się różnic majątkowych. Doraźną metodą mogły być szeroko zakrojone roboty publiczne, organizowane i finansowane przez państwo drogą wywłaszczenia Żydów oraz likwidacji karteli. Natomiast zdaniem Tadeusza Gluźnińskiego /1934 r./ ogromne bezrobocie stwarzało szansę na radykalne zerwanie z kapitalizmem, postulowane przez ten obóz: *„Bezrobocie stworzyło w Polsce wielką energię potencjalną, która – wyladowana we właściwym kierunku – może przeorać do głębi zachwaszczony grunt; użyta niewłaściwie może cały dom wysadzić w powietrze.*”<sup>1233</sup>

Wyraźny dysonans na tym tle stanowiły postulaty wielu konserwatystów. Przekonywali oni /1933 r./, że *„państwo w zasadzie nie powinno się angażować tam, gdzie okazywana pomoc ma wybitne cechy aktu filantropii względem jednostki, do tego powołane jest samo*

<sup>1231</sup> S. Sopicki, Nasze hasła..., s. 4-5.

<sup>1232</sup> J. Prądzyński, Miłosierdzie, KP, nr 556/1932; Po naradzie, WDN, nr 63/1936.

<sup>1233</sup> T. Gluźniński, Bezrobocie jako sprawa cywilizacji i ustroju, MN, nr 17/1934; W. Zaleski, Polska bez proletariatu..., s. 30.

*społeczeństwo, do właściwej organizacji którego zależy rozmiar, kierunek i celowość akcji filantropijnej.*” Tylko większe klęski wymagały pomocy państwa, dysponującego stosownymi środkami.<sup>1234</sup>

Stąd konserwatyści wzywali wielokrotnie do zorganizowanej akcji miłosierdzia, rozbudzenia miłości bliźniego i ofiarności. To miało być dla nich lekarstwo na dostrzegany problem, że nędza i bezrobocie stanowiły dobry materiał palny dla komunizmu. Przekonywali, iż celem musi być jedynie usunięcie „*przejaskrawionej nędzy*”, a akcja charytatywna prowadzona także przez Kościół mogła tylko uzupełnić państwowe działania w usuwaniu bezrobocia.<sup>1235</sup>

Najważniejszym ratunkiem przed bezrobociem niewątpliwie stawało się zapewnienie ludziom pracy, ale pod warunkiem, iż byłaby to praca opłacalna i pożyteczna, bo nie mało bezrobotnych zatrudniano byle jak i byle gdzie, co prowadziło do marnowania i tak szczupłych środków. Poza tym wielu bezrobotnym nie chciało się pracować.<sup>1236</sup> Sposobem ochrony przed nadmiernym bezrobociem dla większości zachowawców okazywało się ograniczenie ingerencji państwa w gospodarkę, wiara w wolny rynek, gdyż tylko systematyczny wzrost produkcji daje również mnożenie miejsc pracy. J. Bobrzyński doceniał także polityczną rolę ograniczenia bezrobocia, albowiem nędza i beczynność prowadziły nieraz do nadmiernego rozpolitykowania mas, ich wrogości wobec państwa. Stąd stwarzając ludziom miejsca pracy, popierając prywatną inicjatywę obywateli, państwo kierowało ich aktywność ku poprawie bytu, a nie zajmowania się polityką. Tym sposobem walka z bezrobociem stawała się orężem w boju z potępianym przez zachowawców partyjniactwem, demagogią i radykalizmem.<sup>1237</sup>

Grupa „Buntu Młodych” dostrzegała, że zasady sprawiedliwości społecznej oraz nadrzędny interes państwa wymagały aktywnej walki z bezrobociem, nawet kosztem już pracujących, obniżenia ich poziomu życia. Walka z nędzą i brakiem pracy musiała stać się zadaniem wszystkich warstw. Drogą do rozwiązania problemu miał być wymieniany już tutaj wzrost liczby małych i średnich warsztatów pracy, bo zmechanizowany wielki przemysł drogą racjonalizacji produkcji ograniczał liczbę pracujących. Postulowano również ograniczenie

<sup>1234</sup> Z. Harski, Klęska nieurodzaju jest zjawiskiem normalnym, „Słowo”, nr 320/1933.

<sup>1235</sup> A. Piasecki, „Niebezpieczne sofizmaty”, „Czas”, nr 162/1931; S. Dąbbski, Potrzeba akcji charytatywnej w parafiach, *ibidem*, nr 171/1933; K. Niżański, W dniu święta Chrystusa-Króla, „Słowo”, nr 295/1934.

<sup>1236</sup> S. Wańkowicz, Bezrobocie i bezrobotni, „Słowo”, nr 233/1931.

<sup>1237</sup> J. Bobrzyński, Na drodze walki..., s. 110; W. Mich, Myśl polityczna..., s. 53.

kosztownego etatyzmu, ale też luksusowej konsumpcji. Bez ograniczenia bezrobocia marnuje się w Polsce ogromny ludzki kapitał, a żadne reformy nie mają sensu. Gospodarka musi służyć zwykłemu człowiekowi, zapewnić mu minimalny chociaż byt. Sposoby raczej z liberalnego kręgu postulował Mieczysław Pruszyński /1935 r./, gdyż domagał się obniżenia wydatków państwa, redukcji świadczeń socjalnych, żeby umożliwić rozwój firmom, a wtedy będą zwiększać zatrudnienie. Odrzucał drogę sztucznego nakręcania koniunktury przez państwo, bowiem zazwyczaj prowadziła ona do wzrostu inflacji oraz podatków, czyli powiększała koszty działalności przedsiębiorstw.<sup>1238</sup>

### 7.8. Upowszechnienie własności.

Kościół polski, zwłaszcza w latach 30-tych, pod wpływem wielkiego kryzysu i encykliki „QA”, zaczął coraz mocniej akcentować konieczność upowszechnienia własności prywatnej, aby ją rozszerzyć na biedniejsze kręgi społeczeństwa. Miało to ograniczyć niesprawiedliwość liberalizmu i kapitalizmu dla jednych, albo stać się podstawą nowego ustroju społeczno-gospodarczego dla innych. Lepszy podział własności służył zasadzie sprawiedliwości społecznej. Ks. J. Urban przekonywał już w latach 20-tych, że w tym socjologia katolicka była wierna zasadom starej scholastyki. Z drugiej strony podkreślał także, iż w omawianej sprawie, jako rzeczy praktycznej, możliwe były rozmaite rozwiązania, a zatem i sprzeczne opinie wśród katolików.<sup>1239</sup>

Mocno akcentowała ten problem Rada Społeczna przy Prymasie Polski pisząc /1934 r./, że *„ustrój własności wówczas odpowiada wymogom katolickiej etyki społecznej, gdy zdobycie własności udostępnia wszystkim możliwie ludziom w miarę ich pracowitości i zapobiegliwości.”* Aby to uczynić *„przede wszystkim wykluczyć należy wszelkie rewolucyjne i niemoralne środki, jak: socjalizacja wszystkich dóbr produkcyjnych, konfiskata majątków uczciwie nabytych itd. Następnie trzeba odróżnić dziedzinę własności rolnej od przemysłowo-handlowej. Uwłaszczenie mas bezrolnych lub małorolnych winno się dokonywać w rozmiarach możliwych do osiągnięcia przede wszystkim drogą celowej polityki gospodarczo-społecznej państwa, któremu*

<sup>1238</sup> Szał wielkości mija, BM, nr 41/1933; A. Bocheński, Celem jest żywy człowiek, ibidem, nr 10/1934; M. Pruszyński, Naprawdę tragiczny problem, ibidem, nr 7/1935; Polska idea imperialna..., s. 52-53.

<sup>1239</sup> J. Urban, Rozszerzenie własności prywatnej, PP, t. 147-148/1920; Idem, Czy socjalizm można pogodzić z katolicyzmem?, ibidem, t. 169/1926; Z. Gazda, Nurt katolicki..., s. 213-214.



encyklika „*Quadragesimo Anno*” przyznaje również prawo ograniczania właściciela w używaniu własności, przymusowe jednak wywłaszczenie wielkiej własności należy uważać za środek ostateczny i to uwarunkowany słusznym odszkodowaniem i względami gospodarstwa narodowego. Uwłaszczenie zaś proletariatu przemysłowego może pójść w kierunku akcjonariatu pracy, udziału robotników w zysku, szerokiej akcji budowy domów i tworzenia kolonii robotniczych, spółdzielczości produkcyjnej itp.”<sup>1240</sup> Ten wątek dotyczący uwłaszczenia pracy rozwijała kolejna odezwa Rady z końca 1938 r.<sup>1241</sup>

Stąd ks. Michał Klepacz /1938 r./ opowiadał się za decentralizacją produkcji w granicach technicznych możliwości przez stworzenie dużej ilości małych i samodzielnych warsztatów pracy rozsianych po całym kraju, zbliżających do średniowiecznego modelu życia gospodarczego.<sup>1242</sup> Dla franciszkańskiego „Małego Dziennika” wielki kryzys gospodarczy stworzył niepowtarzalną szansę przebudowania walącego się ustroju kapitalistycznego na fundamentach chrześcijańskich, na nierozzerwalnym związku moralności i gospodarki. Upadek wielkich kapitalistycznych firm dawał szansę na powstanie wielu małych warsztatów pracy, zapewniających byt robotnikowi i jego rodzinie oraz niezależność od kapitalistycznego wyzysku. Małe warsztaty prowadziły bardziej efektywną i elastyczną gospodarkę od wielkich fabrycznych molochów.<sup>1243</sup>

Towarzyszyła temu nieraz ostra krytyka dehumanizującej mechanizacji produkcji, a czasem nawet prymitywny „antymaszynizm”, występujący niekiedy np. u konserwatywnych „medievalistów”, „młodych” narodowców czy wśród większości chadeków.<sup>1244</sup> Emmanuel Mounier zwracał uwagę, że doceniając zagrożenia prymatu maszyn nad człowiekiem nie można popadać w skrajność polegającą na ich deprecjonowaniu albo odrzucaniu, bo to droga donikąd. Najważniejsza jest właściwa kondycja moralna człowieka, gdyż wtedy maszyna będzie

<sup>1240</sup> Odezwa Rady Społecznej przy Prymasie Polski, PK, nr 25/1934.

<sup>1241</sup> K. Krasowski, Episkopat katolicki..., s. 168.

<sup>1242</sup> M. Klepacz, Ideały średniowiecza..., s. 33-34.

<sup>1243</sup> A.. L. B., Kryzys kapitalizmu i komunizmu. Drobne gospodarstwa podniosą ogólny dobrobyt, MD, nr 118/1935; (a. g.) /Adam Gurowski/, O styl polskiej polityki gospodarczej, ibidem, nr 297/1938. Podobne zdanie wyrażał C. Strzeszewski, Współczesne tendencje rozwojowe gospodarstwa światowego i ich znaczenie dla realizacji nowego ustroju, w: Katolicka Myśl Społeczna..., s. 239-240.

<sup>1244</sup> W. Mich, Między integryzmem a liberalizmem..., s. 55.

miała właściwe miejsce w jego życiu, nie stanie się fetyszem.<sup>1245</sup> Kluczowa wydawała się nie doktrynerska wiara w wyższość drobnych warsztatów pracy nad wielkimi, ile raczej kryterium efektywności, czyli zdolności zaspokajania ludzkich potrzeb, co stanowiło podstawowy cel każdego systemu gospodarowania. Zatem upowszechnienie własności mogło nastąpić wg myśli katolickiej tylko tam, gdzie istniały po temu i warunki techniczne, i szansa na większą efektywność.

Sygnalizował ten problem ks. Antoni Szymański /1937 r./, analizując głośne wypowiedzi A. Doboszyńskiego o upowszechnieniu własności. Kwestionował nadużywanie przez niego chrześcijańskiego szyldu na określenie własnych koncepcji gospodarczych. Wolny człowiek pracujący we własnym warsztacie to nie jedyna możliwa realizacja chrześcijańskiego systemu gospodarczego. Po pierwsze takiego systemu po prostu nie było, po drugie zaś najemnictwo pracy nie poniżało godności ludzkiej i nie było zasadniczo sprzeczne z myślą katolicką. Możliwym i pożądanym stawało się w Polsce upowszechnienie drobnych i średnich warsztatów oraz firm, zwłaszcza w okresie wielkiej depresji, ale nie mogą one zastępować na siłę wielkiego przemysłu fabrycznego.<sup>1246</sup> Problem uwłaszczenia pracy zgodnie z encyklikami społecznymi rozwijał też Ludwik Górski /1936 r./, widząc wiele jego rozmaitych form, nie tylko dekoncentrację produkcji. Wierzył, iż ten proces będzie trendem przyszłości, ale też przestrzegał naiwność i doktrynerstwo pomysłu wyeliminowania wielkich fabryk, tylko dlatego, że opierają się one o pracę najemną.<sup>1247</sup>

Podobne opinie padały ze strony ruchu personalistycznego, który domagał się dla rozwiązania konfliktu między kapitałem a pracą, aby sprawiedliwiej dzielić dochód społeczny i dopuścić robotników do udziału w zyskach i zarządzie firm. To doprowadzi do usunięcia zjawiska proletariatu potępianego przez Piusa XI, bowiem „nie

<sup>1245</sup> E. Mounier, *Chrześcijaństwo i pojęcie postępu*, Warszawa 1968, s. 41-78.

<sup>1246</sup> A. Szymański, *Wyzwolenie proletariatu*, w: *Katolicka Myśl Społeczna...*, s. 162, 167. Mocniej wyrażał się ks. J. Piwowarczyk: „*Są – także i w Polsce – pisarze, którzy zalecają dekoncentrację techniczną w przemyśle, jako najlepszą formę uwłaszczenia proletariatu. A więc przejście z systemu wielkich przedsiębiorstw na małe. Zapewne dekoncentracja techniczna jest w niektórych gałęziach przemysłu możliwa, ale nie może być zasadniczą formą uwłaszczenia. Nie można jednej huty żelaza, albo fabryki azotu rozbić na sto małych przedsiębiorstw. Trzeba więc stosować zasadę dekoncentracji własności.*” *Przyszłość myśli katolicko-społecznej i warunki jej realizacji w Polsce*, w: *ibidem*, s. 180-181.

<sup>1247</sup> Por. L. Górski, *Uwłaszczenie pracy*, Lublin 1936.

wyzuwając kapitalisty z własności, dopuszcza robotnika do sprawiedliwego w niej udziału.” Niemniej wielu zachowawczych katolików w Polsce na to się nie zgadza, podobnie jak na dalszą rozbudowę ubezpieczeń społecznych, gdyż doprowadziłoby to ich firmy do ruiny.<sup>1248</sup> Zdanie to podzielał choćby poznański „Przewodnik Katolicki” tłumacząc, że „*musi się przeciwstawić wszelkim zaborom prywatnej własności, wszelkim wywłaszczeniom bez odszkodowania, wszelkiemu panowaniu proletariatu, bo to jest sprzeczne z zasadą sprawiedliwości.*”<sup>1249</sup>

Ostro piętnował postawę zachowawczych kręgów katolickich L. Caro /1931 r./, gdyż „*ze wszystkich wywodów św. Tomasza, wynika, iż, jego zdaniem, rzeczy przeznaczone są do służenia człowiekowi, że przeto najważniejsze jest, aby każdy człowiek mógł zaspokoić nieodzowne swe potrzeby nawet wbrew woli właściciela w razie rażącej konieczności.*”<sup>1250</sup> Wtórował mu inny głos /1938 r./, że „*wszyscy uznają konieczność podniesienia stopy życiowej warstw ubogich, zbyt ubogich, by mogły brać udział w tworzeniu i używaniu dóbr naszej cywilizacji; konieczność podniesienia, choćby kosztem uprzywilejowanego i panującego wielkiego kapitału.*”<sup>1251</sup>

Ta myśl była jedną ze stale występujących w koncepcjach chadeckich, w których domagano się powstrzymania procesu proletaryzacji mas, a stworzenia im warunków dla posiadania własnych warsztatów pracy. Słowem postulowano uwłaszczenie ludu pracującego wsi i miast, także drogą przymusowego wywłaszczenia za odszkodowaniem. Wiodłoby to równocześnie do unarodowienia własności, zwłaszcza przemysłowej i handlowej. Tendencje te szczególnie silnie artykułowała ChD w latach wielkiej depresji oraz po encyklice „QA”. Jej liderzy popierali dążenie do sprawiedliwego podziału dóbr, aby pęd człowieka ku nim został zaspokojony, zaś państwo musiało w tym pomagać prawnie. Widać tu korelację z postulowaną przez chadecję demokratyzacją oraz niwelacją społeczeństw, która w sensie ekonomicznym prowadziła do wyrównywania różnic majątkowych, do przeciwstawienia się liberalnej koncentracji własności w rękach niewielu. Stąd na wsi popierała

<sup>1248</sup> K. Turowski, Istota walki między kapitałem a pracą, „Polityka”, nr 6/1939; Idem, Naokoło dyskusji o „Deklaracji” Rady Społecznej przy Prymasie Polski w sprawie uwłaszczenia pracy, PS, 1939, s. 1-9.

<sup>1249</sup> Śladami listu pasterskiego, PwK, nr 8/1928.

<sup>1250</sup> L. Caro, Solidaryzm..., s. 33-34.

<sup>1251</sup> J. Olszewski, Dwudziestolecie, PK, nr 44/1938.

tendencją do przymusowej parcelacji wielkiej własności, ku mnożeniu samodzielnych, zdrowych ekonomicznie gospodarstw chłopskich, dających ludziom pracę i samodzielność.

ChD odrzucała twierdzenia zachowawców, że powinien to być proces żywiolowy, gdyż jego celem miała być prawidłowa struktura posiadania, co wymagało świadomej ingerencji państwa. W przypadku własności przemysłowej chadecja proponowała dwie metody rozszerzenia prawa własności: udział robotników w zyskach oraz tzw. akcjonariat na wzór amerykański, obok ułatwień w tworzeniu małych firm.<sup>1252</sup>

W dążeniu do uwłaszczenia mas wyrażała się także niechęć chadecji do wielokapitalistycznej produkcji oraz koncentracji kapitału, degradujących moralnie człowieka: „Zbawienia szukać należy u nas nie w technokracji, lecz raczej w indywidualizacji życia gospodarczego, w tworzeniu drobnych, samodzielnych jednostek gospodarczych, a w większe formy organizacyjne ujmować raczej zbyt niż wytwórczość.”<sup>1253</sup> Kłopot w tym, że w warunkach gospodarki industrialnej procesy koncentracji i centralizacji produkcji były niezbędnym warunkiem postępu gospodarczego, także w biednej Polsce.<sup>1254</sup> Zatem ci, którzy optowali za upowszechnieniem własności, dekoncentracją produkcji, na pierwszym miejscu stawiali sprawiedliwszy podział własności, a nie efektywność gospodarczą oraz mnożenie dóbr.

Popierał to już w latach 20-tych ks. J. Urban pisząc: „sądzimy, że wysunięcie w programach chrześcijańskiej demokracji dążeń do zabezpieczenia robotnikowi udziału w zyskach, do tworzenia własnych drobnych gospodarstw, budowy domów mieszkalnych, obok zabezpieczenia na wypadek choroby, starości etc. – najskuteczniejszej pomoże odciągnąć proletariat spod znaku czerwonego sztandaru

<sup>1252</sup> J. Makarewicz, *Przebudowa społeczna...*, s. 54-65, 81-82; J. Piwowarczyk, *Współczesne kierunki...*, s. 105-106; W. Z. /Władysław Zabawski/, *Socjalizacja czy prywatna własność?*, GN, nr 290/1928; St. J. /Stanisław Janicki/, *Kwestia społeczna a wartość idei chrześcijańskiej w życiu zawodowym*, Pol., nr 43/1928; *Tezy programowe Stronnictwa Pracy*, ibidem, nr 4678/1937. Za raczej wyborczą wypada uznać deklarację W. Bitnera z 1922 r.: „*My nie chcemy zabierać fabryk robotnikom po to, aby oddać je państwu. My chcemy, aby fabryki były oddane na własność robotnikom i aby zniesione zostało najemnictwo. Sami zaś robotnicy, skorzystawszy z uwłaszczenia, będą mogli kierować przedsiębiorstwami przez swoje rady robotnicze.*” W. Bitner, *Dramat Drugiej Rzeczypospolitej*, BUW, Rksp, sygn. 1767, s. 32.

<sup>1253</sup> Nowy, *wspaniały świat?*, Pol., nr 3007/1933.

<sup>1254</sup> Z. Landau, J. Tomaszewski, *Zarys historii gospodarczej Polski...*, s. 124-125.

*nienawiści i walki klas pod sztandar chrześcijańskiej sprawiedliwości i harmonii społecznej.*"<sup>1255</sup>

Jednak W. Korfanty nawiązując do głośnych w drugiej połowie lat 30-tych nacjonalistycznych koncepcji uwłaszczenia mas /zwłaszcza narodowo-radykalnych/ popierał w zasadzie postulat unarodowienia wielkiego przemysłu, opartego o anonimowy kapitał. Problem w tym, że w praktyce nacjonałiści mówili o upaństwowieniu, czyli potężnym wzmocnieniu etatyzmu, co korelowało z ich postulatami ustrojowymi państwa totalnego.<sup>1256</sup>

Bardziej konkretny kształt upowszechnienia własności wg zasad encykliki „QA”, ale tylko w odniesieniu do robotników proponowała w 1936 r. chadecka „Odnowa.” Kategorycznym warunkiem jego urzeczywistnienia stało się ograniczenie sanacyjnego etatyzmu i fiskalizmu, wspomaganie finansowe i kredytowe przez państwo tworzenia nowych warsztatów pracy, zapewnienie im odpowiednich źródeł energii /głównie elektrycznej/, równouprawnienie własności oraz preferencje dla inwestowania kapitału. Jej zdaniem ten proces spowoduje osłabienie wahań koniunkturalnych, stworzy rezerwy gospodarcze dla najszerzych mas społecznych, co nie zepchnie ich na dno nędzy. W życiu społecznym upowszechnienie własności wymuszało większą odpowiedzialność i rozwagę, a w dziedzinie politycznej podnosiło niezależność poglądów.<sup>1257</sup>

Przymusowe wywłaszczenie jako narzędzie stworzenia zdrowej struktury wsi popierała w pierwszej dekadzie niepodległości NPR, ale zastrzegała się, iż nie może to być reforma spętana jakimiś dogmatycznymi regułami, lecz także celem w postaci lepszej efektywności gospodarowania na wsi, uczynienia w większym zakresie konsumentem wyrobów miejskich. Per saldo mogło to poprawić także sytuację robotników, głównej klienteli tej partii. W okresie przejściowym do nowego ustroju społeczno-gospodarczego partia żądała zapewnienia pracy wszystkim robotników, udziału robotników w zyskach, godziwego wynagrodzenia, ich wpływu na zarządzanie firmą. Partia ta opowiadała się za szerokim uspołecznieniem własności, bowiem nowy ustrój chciała oprzeć o kooperatywizm, ale z zastrzeżeniem dojrzewiania warunków technicznych i organizacyjnych,

<sup>1255</sup> J. Urban, Rozszerzenie własności prywatnej, PP, t. 147-148/1920; Idem, Czy socjalizm można pogodzić z katolicyzmem?, ibidem, t. 169/1926.

<sup>1256</sup> W. Korfanty, Upaństwowienie-unarodowienie-uspołecznienie, Pol., nr 3412/1934.

<sup>1257</sup> J. Bełzusi, Upowszechnienie własności, „Odnowa”, nr 15/1936.

które pozwoliłyby to zrobić. Stąd z jednej strony rozległa nacjonalizacja, szczególnie wielkiego kapitału, obok tego dużo firm przechodzących na własność gmin, kooperatyw, samorządów, związków zawodowych. Całością gospodarki miało kierować w sposób planowy państwo.<sup>1258</sup>

Perspektywa upowszechnienia własności wśród robotników /pomijam wielokrotnie podnoszoną potrzebę zdrowej reformy rolnej, upowszechnienia silnych gospodarstw chłopskich/ pojawiała się w latach 20-tych wśród wybitnych ekonomistów obozu narodowego w formie np. dopuszczenia robotników do udziału w zyskach przedsiębiorstw czy posiadania przez nich akcji własnych firm. Ważne jednak stawało się zastrzeżenie S. Grabskiego, że najważniejszy problem Polski nie stanowiło lepsze podzielenie majątku czy dochodu narodowego, lecz jego mnożenie.<sup>1259</sup> Lata wielkiego kryzysu zmieniły w tym zapatrywaniu sporo oraz swoje zrobiła presja postulatów katolickich.

R. Rybarski przekonywał w połowie 30-tych, iż to droga do złagodzenia przeciwieństw klasowych między burżuazją a robotnikami, aby robotnik był właścicielem domku czy kawałka roli. Zacierała się wtedy granica między kapitałem a pracą, a przynajmniej część robotników mogła się wzbogacić i przejść do tak pożądanej polskiej klasy średniej, formującej człowieka niezależnego, nie wyzyskującego innych. Wreszcie silny stan średni stanowił przeszkodę dla dyktatury, nadmiernego etatyzmu i interwencjonizmu oraz bolszewizmu. W jego opinii *„obóz narodowy widzi podstawę narodowego ustroju gospodarczego w jak największej sile warstw, które w jednych rękach łączą własność i pracę; warstw gospodarczo samodzielnych. Widzi w tym gwarancję przeciw ujemnym skutkom nadmiernej koncentracji kapitału, która po przeciwnej stronie grupuje pozbawiony własności proletariats robotniczy, a zarazem widzi w rozwoju średniej i drobnej wytwórczości naturalną, zdrową ewolucję gospodarczą, odporną na wstrząśnienia, które przynosi wiek XX.”* Średnie i małe warsztaty pracy były pożądane, ale nie mogło to oznaczać prymitywnego, doktrynerskiego deprecjonowania konieczności wielkiej przemysłowej wytwórczości /np. u A. Doboszyńskiego/, która stanowiła konieczność

<sup>1258</sup> Program Narodowej Partii Robotniczej, 4-6 września 1921 r., w: Programy partii i stronnictw politycznych..., s. 137-140; Nasza rola i nasz obowiązek, „Praca”, nr 172/1921; T. O., Nowy etap reformy agrarnej, „Prawda”, nr 154/1923; Nędza obszarnicza w świetle cyfr, ibidem, nr 31/1925; K. Dagnan /K. Dębiec./, Nowe drogi..., s. 54-79; H. Przybylski, Chrześcijańska Demokracja..., s. 83.

<sup>1259</sup> W. Wojdyło, Koncepcje społeczno-polityczne..., s. 109, 121-122.

narodową i gospodarczą, warunek siły Polski. Takie postulaty wynikały często zdaniem Rybarskiego z chęci usunięcia obcego kapitału dominującego w polskim wielkim przemyśle, co trudno uznać za niepożądane. Jednak odrzucał drogę do tego w postaci upaństwowienia wielkiego przemysłu, ile raczej optował za unarodowieniem.<sup>1260</sup>

Obszerniej ten nurt rozwijali „młodzi”, dla których problemy upowszechnienia własności korelowały się ściśle z antykapitalistycznym nastawieniem, z awersją do wielkiego, prywatnego kapitału. Zygmunt Raczkowski pisał /1928 r./: *„Zamiast programu hodowania stad automatów postawić [narodowy program gospodarczy] winien ideał zapewnienia każdemu indywidualnego warsztatu pracy, zamiast hord niewolników, sprzedających swą pracę i zawistnie spoglądających na dorobek pracodawcy, dążyć winien do wytworzenia jak największej liczby gospodarzy swego losu, budujących swój dobrobyt własną zapobiegliwością i sprawnością; zamiast gromady mańkutow duchowych i fizycznych stwarzać należy ludzi znających całokształt swego fachu, mogących wskutek tego pracować z zamiłowaniem i dochodzić do doskonałości.”*<sup>1261</sup> Najlepszym rozwiązaniem wedle J. Mosdorfa /1938 r./ było skupienie w tych samych rękach czterech elementów: *„Jeżeli jeden i ten sam człowiek będzie pracował produkcyjnie i posiadał narzędzie produkcji, jeżeli jego praca będzie zarazem twórcza i wytwórcza, jeżeli zniknie typ właściciela produkującego siłami innych ludzi oraz typ człowieka, pracującego nie twórczo, mechanicznie na cudzym warsztacie pracy – wówczas ustrój klasowy przestanie istnieć, straci swe podstawy gospodarcze.”*<sup>1262</sup> Widać tu wyraźnie tęsknoty za wyidealizowanym modelem życia w średniowieczu, „mediewalizmem”, lansowanym w słynnej pracy M. Bierdiajewa, żywo aprobowanej zwłaszcza przez „młodych”. Na tych wzorcach miał się oprzeć „narodowy ustrój gospodarczy.”<sup>1263</sup>

Warto jednak wspomnieć, że ten sposób myślenia nieobcy był liderowi endecji, niechętnemu wielkiemu przemysłowi, postępowi technicznemu, mechanizacji produkcji itd. Inni związani z tym

<sup>1260</sup> R. Rybarski, Nasze cele społeczno-gospodarcze, KP, nr 305/1935; Idem, Prawdy, o których się zapomina, ibidem, nr 257/1936; Idem, Sztuczne podziały, ibidem, nr 351/1936; Idem, O małym człowieku i etatyzmie, MN, nr 53/1932; R. Wapiński, Narodowa Demokracja..., s. 293.

<sup>1261</sup> Z. Raczkowski, Ziarno i plewa, MN, nr 16/1928.

<sup>1262</sup> J. Mosdorf, Wczoraj i jutro, cz. 2..., s. 84.

<sup>1263</sup> B. Grott, Rola katolicyzmu w ideologii obozu narodowego..., „Dzieje Najnowsze”, nr 1/1980, s. 84-85; M. Śliwa, Polska myśl polityczna..., s. 139.

sposobem myślenia „starzy” podnosili problem dehumanizacji produkcji wielkofabrycznej, prowadzącej do degeneracji moralnej i fizycznej robotników. Towarzyszyły temu próby znalezienia trzeciej drogi między liberalizmem a socjalizmem.<sup>1264</sup>

Najgłośniejsze były wypowiedzi A. Doboszyńskiego w popularnej „Gospodarce narodowej.” Zdrowe społeczeństwo winno się opierać o rodzinę i pracę. Uwłaszczenie rodziny spowodowałoby umocnienie jej podstawowej roli wychowawczej, dałoby przywiązanie do warsztatu pracy, pozytywny stosunek do społeczeństwa i państwa, poczucie godności osobistej i honoru, a wreszcie gwarantowało sprawiedliwy ustrój społeczny. Uwłaszczenie mas wielkich i miejskich nie mogło być procesem jednorazowym ani polegającym na dawaniu każdemu po równo. Powoływał się na postulaty encykliki „QA”. Jego zdaniem posiadanie przez możliwie dużą ilość ludzi własnych warsztatów pracy miało prowadzić do bezpośredniego, zażyłego związku człowieka z własnością, likwidować nadużycia anonimowego, żydowskiego kapitału. Dopuszczał własność kolektywną, ale celem uwłaszczenia stawało się rozszerzenie granic własności indywidualnej kosztem tych sfer, gdzie kwitła własność kolektywna /zmechanizowane spółki akcyjne, wyraz koncentracji kapitału i własności/. Dla gospodarstwa narodowego kluczowe było wzmocnienie drobnej i średniej własności w mieście i na wsi, łączącej kapitał z pracą, ograniczającej wyzysk ludzi pracy najemnej. Wielkie zakłady, które nie mogły ulec rozbiciu na mniejsze winny zostać uspołecznione oraz unarodowione w przypadku obcego kapitału /zwłaszcza żydowskiego/.<sup>1265</sup>

Do wypowiedzi Doboszyńskiego nawiązywano często w obozie narodowym przekonując, że dekoncentracja produkcji prowadziła do mnożenia samodzielnych warsztatów pracy, łączących harmonijnie kapitał z pracą, co pozwalało obniżyć bezrobocie. Równocześnie też dawało redukcję wpływów wielkiego, zmechanizowanego i kapitalistycznego przemysłu. Zerwanie z typową dla tego przemysłu krańcową mechanizacją pozwalało skończyć z upodleniem człowieka jako niewolnika maszyny. Podobnie na wsi powiększać należało ilość

<sup>1264</sup> K. Kawalec, Roman Dmowski..., s. 329-330; E. Maj, Związek Ludowo-Narodowy..., s. 335-336.

<sup>1265</sup> A. Doboszyński, Gospodarka narodowa..., s. 80-83, 97-180; 202-206; B. Nitschke, Adam Doboszyński..., s. 72, 74-76.



zdrowych i silnych gospodarstw chłopskich, kosztem wielkich majątków ziemskich.<sup>1266</sup>

S. Piasecki nawiązywał do tezy, że kapitalizm trzeba zaatakować w najistotniejszym jego punkcie, czyli zasadzie koncentracji kapitału, gdyż „*to takie gigantyczne lasso*”, trzymające ludzi na uwięzi, odzierające ich z człowieczeństwa. Stąd trzeba walczyć o dekoncentrację, „*bo tylko przy dekoncentracji możliwe jest zaspokojenie obok prawa do chleba i prawa do pracy – także prawa do twórczości. Prawo do pracy bez prawa do twórczości jest niewolą.*”<sup>1267</sup> Ludzie związani z tymi średnimi i małymi warsztatami pracy mieli także skuteczniej walczyć z żywiołem żydowskim, aż do jego wyeliminowania.<sup>1268</sup>

Podobnie narodowi radykałowie uważali, że postęp techniczny stworzony przez kapitalizm można wykorzystać do dekoncentracji produkcji, ale wymagało to zerwania z konserwatywnym myśleniem. ONR domagał się stworzenia wielkiej ilości małych i średnich gospodarstw na wsi drogą parcelacji, nawet przymusowej. Przez wywłaszczenie obcego, anonimowego kapitału bez odszkodowania /odrzucono sprzeczność tego hasła z nienaruszalnością własności prywatnej, bo fundamentalna dla niej była funkcja społeczna/ można było rozpocząć proces tworzenia małych warsztatów rzemieślniczych i przemysłowych, walczących także z dominacją ekonomiczną żydostwa. Tym sposobem rzesza przedsiębiorców pracujących na własny rachunek zahamuje tarcia społeczne wynikające z poniżania pracy najemnej w kapitalizmie. Widać tu wyraźny wpływ też Doboszyńskiego, acz jego poglądy bliższe były tylko części narodowych radykałów – grupie ABC.<sup>1269</sup>

Natomiast RNR często ośmieszał idee dekoncentracji produkcji, bo choć liczne mniejsze warsztaty pracy były pożądane w pewnych sferach, to z trudem akceptował ich prymat w gospodarce. Idea uczynienia Polski państwem silnym i nowoczesnym, oznaczała konieczność postawienia na potężny, skoncentrowany, zmechanizowany przemysł, gdyż tylko on

<sup>1266</sup> Z. Raczkowski, Defensywa gospodarza, MN, nr 49/1931; Idem, Kręte drogi, ibidem, nr 53/1931; Idem, Maszyna a człowiek, ibidem, nr 21/1932.

<sup>1267</sup> S. Piasecki, Prawo do twórczości, PM, nr 1/1935; Idem, Współczesne niewolnictwo, ibidem, nr 4/1937.

<sup>1268</sup> Przepaść, KP, nr 202/1934.

<sup>1269</sup> Zasady Obozu Narodowo-Radykalnego, Warszawa 15 kwiecień 1934 r., w: Programy partii i stronnictw politycznych..., s. 49-50; W. Wasutyński, Prawą stroną labiryntu..., s. 99; R. Wapiński, Historia polskiej myśli politycznej..., s. 230.

mógł szybko wytworzyć wielką ilość dóbr. Tylko on także dawał szansę na kierowanie i planowanie produkcji przez państwo.<sup>1270</sup>

J. Mosdorf przestrzegał /1938 r./ przed widzeniem w dekoncentracji cudownego remedium na wszystkie problemy społeczno-gospodarcze. Dla niego, choć względy ludzkie i etyczne za nią przemawiające były istotne, jednakże o powodzeniu zadecyduje efektywność ekonomiczna, lepsza od wielkich firm. Poza tym „*dekoncentracja produkcji wymaga jako niezbędnego uzupełnienia – ostrej koncentracji aparatu wymiany, czyli handlu oraz kapitału, czyli finansowości, wreszcie – rozumnego planu gospodarczego, kierującego całością produkcji.*”<sup>1271</sup> Wojciech Zaleski tłumaczył /1937 r./, że istnieje ekonomiczna konieczność pozostawienia wielkich firm w wielu segmentach gospodarki, ale przez ich uspołecznienie zniknie wyzysk robotników.<sup>1272</sup>

S. Głębiński dostrzegał /1934 r./ wielką rolę małych warsztatów pracy, widział techniczne możliwości dekoncentracji produkcji. Do tego małe warsztaty pracy w mieście i na roli cechowała większa elastyczność. Ważne stawało się również zatrudnienie wielu bezrobotnych. Jednak we wszystkim trzeba zachować miarę, bo istnieją dziedziny gospodarki, gdzie musi istnieć wielki kapitał i produkcja wielkoprzemysłowa, np. górnictwo, hutnictwo, finanse. Nie ma zatem powrotu do wymarzonego przez wielu młodych nacjonalistów średniowiecza, do produkcji cechowej, lokalnych monopolii i przywilejów.<sup>1273</sup> Natomiast postulowane przez narodowych radykałów wyłączenie bez odszkodowania to metoda bolszewicka, niezwiązana z deklarowanym przez RNR nacjonalizmem i katolicyzmem. Prowadzi ona bowiem do potężnego wzrostu kapitału państwowego, którego ciężar kosztem trzymywania przygniecie całą gospodarkę, w tym tak pożądaną małą i średnią wytwórczość.<sup>1274</sup>

Konserwatyści podnosili, iż postulowane przez „młodych” nacjonalistów uwłaszczenie mas było mało sensowne z punktu widzenia Polski. Na wsi tworzyło bowiem kosztem dużych wydajnych gospodarstw małe i nieefektywne, co prowadzi do proletaryzacji wsi. Nacjoniści występują przeciw formom wielkokapitalistycznym, ale nie bardzo mieli je czym zastąpić. Próbuje forsować popieranie przez

<sup>1270</sup> B. Grott, Nacjonalizm chrześcijański..., s. 109-110.

<sup>1271</sup> J. Mosdorf, Wczoraj i jutro, cz. 2..., s. 89-95.

<sup>1272</sup> W. Zaleski, Polska bez proletariatu..., s. 21-27.

<sup>1273</sup> S. Głębiński, Kryzys czy ewolucja?, MN, nr 20/1934.

<sup>1274</sup> S. Grabski, Trzeba szukać drogi wyjścia, Lwów-Warszawa 1934, s. 94-97; Eta, Warto się zastanowić..., MN, nr 20/1937.

państwo stanu trzeciego, którego prawie nie ma oraz drobnej wytwórczości, niezdolnej zastąpić wielką. Podstawowy problem Polski stanowił brak kapitału prywatnego, a jak go nie będzie, wówczas nastąpi etatyzacja. Stąd konsekwencją tego radykalizmu będzie ograniczenie roli narodu i obywateli, stłamszonych przez państwo, biernych i posłusznym. Lepszy już naród prężnych, pełnych inicjatywy przedsiębiorców.<sup>1275</sup>

Zachowawcy doceniali upowszechnienie prywatnej własności, bo wtedy umocni się jej rola jako fundamentu życia społeczno-gospodarczego. Jednak wykluczali osiągnięcie tego na dość popularnej drodze wywłaszczenia i podziału już istniejących majątków, gdyż podważało to samą zasadę nienaruszalności prywatnej własności. Nowe majątki powinny powstać od podstaw jako owoc pracy jednostek, tylko wspomaganym przez państwo, co złagodziłoby różnice majątkowe.<sup>1276</sup>

Wielu sceptycznie wobec perspektywy uwłaszczenia mas odnosili się młodzi konserwatyści, bowiem w biednej Polsce trzeba wprawdzie gromadzić kapitał i oszczędzać, a nie dzielić. Zdaniem K. Studentowicza /1939 r./ kapitalista bez pozostawienia mu zysków nie będzie skory do inwestowania. Stąd tylko w pewnych ograniczonych przypadkach mógł się podzielić zyskami z robotnikami, prędzej państwo winno dokonać drogą ubezpieczeń społecznych polepszenia bytu robotnika.<sup>1277</sup>

Nawiązując do postulatów Doboszyńskiego, K. Studentowicz widział w nich drogę do ograniczenia form wielkokapitalistycznych w gospodarce, ale to możliwe tylko w pewnych granicach. Przede wszystkim zaś dekoncentracji produkcji nie można dokonywać odgórnie i przymusowo czy traktować jako dogmat. Była ona wskazana w Polsce ubogiej w kapitał, a bogatej w ręce do pracy, ale małe warsztaty stały na dużo niższym poziomie technicznym od wielkich fabryk. W rezultacie nadmierna dekoncentracja prowadziła do prymitywizmu technicznego, co mogło być straszną ceną za sielski sposób bytowania. Postulowane przez autora „Gospodarki narodowej” uspołecznienie z powodu słabości rodzimego kapitału groziło po prostu nacjonalizacją wielkich firm, czyli dominacją państwa nad gospodarką i życiem publicznym, a tego nikt nie chce. Trudno marzyć o polepszeniu gospodarczego położenia Polski,

---

<sup>1275</sup> Nacjonalizm na manowcach, „Czas”, nr 52/1937.

<sup>1276</sup> W. Mich, Myśl polityczna..., s. 51.

<sup>1277</sup> K. Studentowicz, Replika p. K. Turowskiemu, „Polityka”, nr 6/1939.

ignorując skomplikowanie mechanizmu gospodarczego, posługując się doktrynerstwem i ekonomicznym nieuctwem.<sup>1278</sup>

Konserwatyści ostrzegali, iż wielu katolików rozumiało upowszechnienie własności jako niwelację dóbr, i to miał być ustrój sprawiedliwości społecznej. Marzyło, aby zabrać bogatszym, bez liczenia się z konsekwencjami. Tymczasem najlepiej mówić nie o socjalizacji prywatnej własności, ile zysków z niej płynących.<sup>1279</sup>

### 7.9. Korporacjonizm katolicki.

Dla większości myślicieli katolickich antidotum na kryzys dotychczasowych form życia społecznego, a także poniekąd gospodarczego, miał stać się ustrój korporacyjny, oparty o zasady personalizmu, subsydiarności oraz solidaryzmu, którego realizacja stała się zadaniem Kościoła po encyklice Piusa XI „*Quadragesimo Anno*” z 1931 r. Traktował on społeczeństwo jako organizm moralny, a główną rolę w nim zaczęły odgrywać grupy zawodowe, dążące do realizacji dobra wspólnego.<sup>1280</sup>

Korporacjonizm w omawianej encyklice zarysowany został tylko ogólnie i mgliście, stąd szeroka dyskusja nad jego konkretyzacją. Problemem stawało się jego usytuowanie względem liberalizmu i socjalizmu, nigdy jasno niezaprezentowane. Można zgodzić się, że dla wielu polskich myślicieli katolickich to koncepcja trzeciej drogi, ale mam wątpliwości dotyczące generalizowania tej postawy, artykułowane choćby przez R. Wapińskiego.<sup>1281</sup> Dla wielu środowisk zachowawczych w Polsce, jeśli w ogóle traktowały go serio, korporacjonizm miał się ograniczyć do ulepszenia kapitalizmu.

Dla ks. A. Roszkowskiego /1934 r./ dojście do korporacjonizmu sprowadzało się do trzech punktów: „*a/ przyjęcia założeń filozoficzno-religijnych za fundamentalne zasady zbiorowości ludzkiej, b/ urobienia duchowego człowieka i c/ przeobrażenia warunków zewnętrznych życia na drodze stopniowej ewolucji prawodawczej.*”<sup>1282</sup> Ta ostatnia fraza

<sup>1278</sup> Idem., Nieznany Doboszyński, „Polityka”, nr 1/1938; Idem, Polityka gospodarcza państwa..., s. 20-23.

<sup>1279</sup> S. Wańkowicz, Kwalifikacje ministra skarbu, „Słowo”, nr 155/1923; J. Frankowski, W obronie zagrożonej własności, BM, nr 9/1934.

<sup>1280</sup> M. Marczevska-Rytko, Korporacjonizm w świetle nauki społecznej Kościoła, w: Religia i polityka..., s. 131.

<sup>1281</sup> R. Wapiński, Historia polskiej myśli..., s. 230-231.

<sup>1282</sup> A. Roszkowski, Cel człowieka a reforma ustroju społeczno-gospodarczego, PK, nr 11/1934.

sygnalizowała kolejną ułomność drogi do korporacjonizmu – brak ściśle zarysowanej roli państwa we wprowadzeniu nowego ustroju, czy powinna to być droga odgórných reform, grożąca /przykład faszystowski był pouczający/ dominacją państwa nad strukturą korporacyjną, czy też powolna droga oddolna, ale również wymagająca również choćby prawnego wsparcia państwa, ograniczającego się zgodnie z zasadą pomocniczości do uzupełnienia inicjatywy jednostek i społeczeństwa.

Miarodajnie dla polskiego katolicyzmu brzmiały tezy bpa T. Kubiny /1932 r./, że przewyciężenie kapitalizmu było możliwe drogą stworzenia lepszego porządku w tej dziedzinie, lecz jego fundamentem musiała być duchowa odnowa człowieka, bo bez tego żadna zmiana się nie powiedzie. Wiązało się to także z próbą nakreślenia katolickiego ustroju społecznego, ale przy założeniu, że Kościół nie miał prawa ani obowiązku wkraczać bezpośrednio w życie społeczno-gospodarcze, proponować konkretny model tego ustroju, skoro go nie miał. Stąd dążył do oparcia działalności człowieka w tej sferze na niewzruszonych zasadach etyki chrześcijańskiej, której postulatory w życie wcielali ludzie w stosownych i zmiennych formach.<sup>1283</sup>

Niewątpliwie w wielu polskich kołach katolickich z entuzjazmem przyjęto korporacyjną koncepcję Piusa XI, towarzyszyło temu wiele publikacji. Prace nad polskim modelem korporacjonizmu miały aprobatę najwyższych przedstawicieli Episkopatu. Nie umniejsza to jednak faktu, że ani polski Kościół ani tym bardziej katolicy nie byli zbyt dobrze przygotowani do urzeczywistnienia tego ustroju, bo cieniem kładły się tutaj wieloletnie zaniedbania w formacji katolickiej i społecznej oraz słabe zorganizowanie.<sup>1284</sup>

Korporacjonizm chrześcijański odwoływał się do lepszego stosunku jednostki do społeczeństwa i państwa. W tym ustroju istnieje bowiem *„samorząd pod kontrolą państwa, który równocześnie przez swą jednolitość zapewnia narodowi zjednoczenie, pokój i współpracę wszystkich warstw /silna władza z zabezpieczeniem wolności jednostce, czyli demokracja zorganizowana/. Korporacjonizm odcina się od totalizmu państwowego /korporacje jako samorząd społeczeństwa/ i od*

<sup>1283</sup> T. Kubina, Kościół wobec zagadnienia dzisiejszego kryzysu gospodarczego, AK, t. 30/1932; Idem, Szukajcie naprzód Królestwa Bożego..., s. 28-29; R., Ku nowemu ustrojowi, PS, 1934, s. 192-196; Idem, O realizację nowego ustroju gospodarczo-społecznego, ibidem, s. 238-242; K. Nowy ustrój społeczny według encykliki „Quadragesimo Anno”, ibidem, s. 321; Pałys., Sprawiedliwość społeczna w „Quadragesimo Anno”, O., nr 3/1937.

<sup>1284</sup> K. Krasowski, Episkopat katolicki..., s. 168-170.

*demokracji liberalnej, demokracji chaosu /korporacje jako jednolita organizacja całego narodu/.*<sup>1285</sup>

Znany admirator ustroju korporacyjnego w Polsce ks. J. Piwowarczyk przekonywał /1936 r./, że Pius XI kreślił tylko ogólne zarysy korporacjonizmu, a jego kształt zależał od wiernych. Konieczne było odrzucenie liberalizmu i socjalizmu, ale oparcie nowego ustroju na prywatnej własności. W jego budowie wymaga się od katolików aktywności i twórczości. Korporacje stanowiły symbol organiczności społeczeństwa, gdyż łączyły ludzi pracujących w jednym zawodzie dla służby dobru wspólnemu, operując ideą solidaryzmu chrześcijańskiego. Katolicyzm w korporacjonizmie dostrzegał ramę i podstawę zrealizowania chrześcijańskiej sprawiedliwości i miłości bliźniego na polu społecznym. Stąd wyraźna różnica z wszelkimi organizacjami klasowymi. Jednak międzywojenny korporacjonizm szedł wyraźnie dwoma torami: autorytatywnym i demokratycznym. Wyraźnie opowiadał się za tym drugim modelem, ten pierwszy identyfikując z korporacjonizmem faszystowskim.<sup>1286</sup>

Wszelako ks. A. Szymański zauważał, że korporacjonizm nie był systemem gospodarczym i dlatego mógł istnieć w różnych systemach społeczno-gospodarczych, czyli także w kapitalizmie. Aby stać się katolicki, musiał zaakceptować katolicką filozofię społeczną i etykę gospodarczą. Wtedy wykluczało to w zasadzie jego istnienie w kapitalizmie opartym o liberalizm. Wyobrażał sobie, że może powstać inny kapitalizm, dlatego opowiadał się raczej za jego przebudową niż zniszczeniem.<sup>1287</sup>

Często wśród środowisk katolickich wyrażano opinię, że przebudowa ustroju społeczno-gospodarczego w duchu korporacjonizmu katolickiego otwierała drogę także do zmiany ustroju politycznego państwa w formie omawianej już wcześniej trzeciej drogi między liberalizmem a totalizmem. Najpewniej optowano za silną władzą państwa o charakterze autorytarnym, zdolną zaprowadzić porządek w życiu społeczno-gospodarczym. To jednak prędyj rolą katolików

<sup>1285</sup> M. Klepacz, Kierunki organizacyjne..., s. 239-240.

<sup>1286</sup> A. Roszkowski, Korporacjonizm katolicki, Poznań 1932, s. 159-177; J. Piwowarczyk, Korporacjonizm i jego problematyka, Poznań 1936, s. 12-19; J. Rudowski, U źródeł idei korporacyjnej, SM, nr 5/1937; M. Marczevska-Rytko, Korporacjonizm w świetle społecznej nauki Kościoła, w: Religia i polityka..., s. 141.

<sup>1287</sup> A. Szymański, Zagadnienie społeczne..., s. 34-36; Idem, Korporacjonizm, w: Korporacjonizm..., t. I, s. 30-36.

świeckich oraz ich organizacji, bo Kościół dystansował się od bezpośredniej aktywności politycznej.<sup>1288</sup>

ChD już w latach 20-tych po wielokroć dostrzegała rosnącą rolę organizacji zawodowych w życiu państw, co otwierało drogę do samorządnej organizacji zawodów jako instrumentu polityki społecznej w duchu porozumienia i współdziałania klas, ograniczenie atomizacji liberalizmu.<sup>1289</sup> Jednak od początku lat 30-tych urzeczywistnienie ustroju korporacyjnego uważała za najważniejszy punkt swego programu. Ustrój korporacyjny prowadził do zlikwidowania typowej dla kapitalizmu przewagi kapitału nad pracą, ograniczał nadużywanie prywatnej własności, eksponował jej funkcję społeczną. Korporacje miały wypełniać fatalną i zgubną w liberalizmie lukę między człowiekiem a państwem, dysponując autonomią w zakresie swych kompetencji. Wprowadzały ład i porządek w anarchicznej produkcji kapitalistycznej dla dobra wspólnego, zrywały z walką klas. Dalej mogły się stać narzędziem przeobrażania ustroju ku dominacji średnich i małych form gospodarczych, a nieuniknione w nim konflikty powinno regulować państwo.

Korporacjonizm prowadził do jasnego i otwartego zerwania z kapitalizmem oraz wytyczał nową pozycję państwa między liberalizmem a dyktaturą, proponując zasadę subsydiarności. Jednak i tu chadecy uważali za podstawę omawianych przeobrażeń przebudowę wewnętrzną człowieka, aby odrzucić dominację materializmu i pogaństwa, zatrute wpływy liberalizmu i socjalizmu. Wtedy nowy ustrój doprowadzi do pełnego poddania całego życia człowieka normom moralności chrześcijańskiej, zasadom miłości i sprawiedliwości, nieustannie deptanym.<sup>1290</sup> W chadeckim kręgu powstały również obszerne projekty rozwiązań korporacyjnych dla Polski, związane z ograniczeniem władzy państwa, z jego subsydiarnym charakterem, zapewniającym wspólnotom niższego rzędu autonomię i samodzielność.<sup>1291</sup>

<sup>1288</sup> Zob. A. Roszkowski, *Korporacjonizm katolicki...*, s. 153-155; S. Szczutowski, *Korporacjonizm*, „Czas”, nr 240/1937.

<sup>1289</sup> Ver., *Samorząd zawodowy*, GN, nr 207/1928.

<sup>1290</sup> *Kongres Polskiego Stronnictwa Chrześcijańskiej Demokracji w Łodzi*, Pol., nr 2907/1932; S. Kaczorowski, *Na tle współczesnego...*, s. 22-25; W. Z. /Władysław Zabawski/, *Rocznice społecznych encyklik papieskich*, GN, nr 137/1932.

<sup>1291</sup> W. Korfanty, *Ustrój korporacyjny*, w: Wojciech Kordanty, *Naród-Państwo-Kościół...*, s. 356-390.

Korporacjonizm był także wytyczną dla mocno związanego z klerem SKL, ale jego wprowadzenie musiała poprzedzić prawdziwy renesans wiary katolików. Papież widział w tym ustroju ratunek naszej cywilizacji przed bolszewizmem, który grozi, gdy nie podejmie się próby zmiany ustroju kapitalistycznego. Jednak konkretny kształt nowego ładu zależał tylko od katolików, bo Pius XI dał tylko ogólne wytyczne.<sup>1292</sup>

Już w latach 20-tych można dostrzec szereg publikacji nacjonalistów analizujących potrzebę wprowadzenia ustroju korporacyjnego, jego plusy i minusy. Wzorce czerpano z kręgu nacjonalistów francuskich, niemieckich czy włoskich. Niewątpliwie z większym entuzjazmem o korporacjonizmie wyrażała się młodsza generacja obozu, starsza była bardziej sceptyczna, gdyż organizacja zawodowa mogła stać się jeszcze silniejszym narzędziem walki o grupowy egoizm. Tym bardziej kwestionowano wpływ korporacji na ustrój polityczny, albowiem wniosłyby tam niedopuszczalny prymat partykularnych interesów klasowych czy branżowych ponad dobrem narodu. To demoralizacja gorsza od partyjniactwa, bo posiadająca znacznie większą od niego siłę.<sup>1293</sup>

R. Rybarski dostrzegał popularność koncepcji korporacyjnych w dobie kryzysu liberalizmu i kapitalizmu, jako recepty na uleczenie choroby dotychczasowego systemu gospodarowania. Jednak korporacjonizm, choć zgadzał się z nacjonalizmem w łączeniu gospodarki narodowej w jedną całość, w harmonizowaniu i ograniczaniu egoizmu jednostek i grup społecznych, to mógł przyjmować różne postaci. Korporacja mogła być dobrowolnym zrzeszeniem pracodawców i pracobiorców danej branży, ale też przymusową, publicznoprawną organizacją, reglamentującą produkcję i jej podział. Zresztą ta ostatnia wersja dopiero czyniła ustrój w pełni korporacyjnym. Tutaj jednak też można sobie wyobrazić różne rozwiązania, w skrajnej postaci prowadzące do omnipotencji państwa oraz kolektywizacji. To właśnie oraz niepowodzenia gospodarcze korporacjonizmu faszystowskiego prowadziły do jego dystansu wobec tej koncepcji. Zdaniem Rybarskiego współczesny korporacjonizm dzieliła od

<sup>1292</sup> F. Mirek, Epokowa encyklika, „Czas”, nr 124-126/1931.

<sup>1293</sup> R. Piestrzyński, Reprezentacje interesów gospodarczych, PW, nr 12/1924; (jd), Skąd odrodzenie?, KP, nr 285/1925; B. Wasiutyński, Instynkty dośrodkowe i odśrodkowe, MN, nr 38/1926; S. Głąbiński, Program społeczny Związku Ludowo-Narodowego, w: Stanisław Głąbiński o ustroju..., s. 104; K. Kawalec, Spadkobiercy niepokornych..., s. 145.



średniowiecznego prawdziwa przepaść, nastroczając cały szereg uwag i wątpliwości, tak w sferze koncepcyjnej, jak praktycznej. Stąd nie rozumiał fascynacji nim „młodych”, skłonnych do bezkrytycznego przejmowania obcych wzorców, bez refleksji nad ich wątpliwą przydatnością dla Polski.<sup>1294</sup> Dla Mariana Kiniorskiego korporacjonizm miał sens tylko jako antyteza tak liberalizmu, jak etatyzmu, tymczasem wiele polskich jego teorii wyraźniej nie eksponowało obu wątków.<sup>1295</sup>

W swoim obszernym omówieniu encykliki „QA” Z. Żółtowska przekonywała do akceptacji jej zasadniczych idei odbiorców z narodowego kręgu. Podkreślała zgodność podstawowego przesłania encykliki z ideologią polskiego nacjonalizmu. Stąd teza, że pełnię nauki społecznej Kościoła w Polsce /w tym korporacjonizm/ może szerzyć tylko ruch narodowy, bo tylko w połączeniu z nacjonalizmem ukazuje się jej realna i życiowa wartość. Koła związane z Kościołem mogą to czynić tylko w ograniczonym zakresie, gdyż dystansują się od działalności politycznej, bez której nie sposób urzeczywistnić nowego ładu społeczno-gospodarczego.<sup>1296</sup>

Bardziej pozytywnie do ustroju korporacyjnego odnosili się „młodzi”, dla których zrywał on z kapitalizmem i liberalizmem, a także odrzucał komunizm. Zdrowe reformy społeczne miały poprawić położenie biednych i wyzyskiwanych, kosztem nieuczciwie wzbogaconych, doprowadzić do wzmocnienia narodu.<sup>1297</sup> Dla lwowskiego „Zespołu Stu” korporacje miały się stać organem wykonawczym państwa, umacniając elitarny model władzy.<sup>1298</sup> W oczach J. Giertycha /1938 r./, gorącego zwolennika tworzenia korporacji, ich odrodzenie z mroków średniowiecza wydawało się w Polsce łatwiejsze ze względu na zacofanie, ale musiało następować wolno, bez nacisku i pośpiechu państwa. Odrzucał jednak oparcie ustroju państwa o system korporacyjny /jak większość narodowców/, bo ich rolą była aktywność społeczno-gospodarcza. Brak podstaw do przypuszczenia, że *„ich wpływ na powstawanie rządu będzie zawsze dodatni, a nawet zawsze*

<sup>1294</sup> R. Rybarski, Korporacjonizm i kapitalizm państwowy; następstwa etatyzmu, w: Roman Rybarski o narodzie..., s. 276-300; M. Marszał, Włoski faszyzm..., s. 124.

<sup>1295</sup> M. K., Korporacjonizm a biurokracjonizm, KP, nr 115/1934.

<sup>1296</sup> Z. Żółtowska-Dąbrowska, Quadagesimo Anno..., s. 4-24; Idem, Polityka narodowa a społeczne wskazania encyklik, MN, nr 10/1938.

<sup>1297</sup> W. Nowosad, Fides intrepida, PM, nr 9/1939.

<sup>1298</sup> K. Kawalec, Spadkobiercy niepokornych..., s. 144.

*bezinteresowny; państwu korporacyjnemu w wysokim stopniu grozić będzie dostanie się w ręce koalicji interesów partykularnych.*<sup>1299</sup>

Sporo obiekcji wobec korporacjonizmu katolickiego rodziło się w kręgu narodowo-radykalnym. Dla W. Zaleskiego z ABC jego urzeczywistnienie możliwe byłoby dopiero po sprawiedliwym podziale własności, likwidacji antagonizmu między kapitałem a pracą, gdyż inaczej korporacje stałyby się podobne do kapitalistycznych karteli, dążących do przywilejów kosztem reszty narodu.<sup>1300</sup>

Jeszcze inną postawę prezentował J. Mosdorf. W jego opinii korporacjonizm dążył przede wszystkim do polepszenia położenia mas, a mniej do przebudowy obecnego systemu społeczno-gospodarczego. Odnosił wrażenie, iż korporacje miały jedynie udoskonalić kapitalizm, uczynić go bardziej sprawiedliwym. Ten wysiłek należy docenić, ale *„pamiętać jednak trzeba, że koncepcje ustrojowe i społeczne w przeciwieństwie do zasad moralnych związane są ściśle z rzeczywistością warunków gospodarczych. Otóż warunki te są na terenie Polski całkowicie odrębne od zachodnio-europejskich. Stawia to pod znakiem zapytania możliwość reformy społecznej w duchu korporacjonistycznym.”* Sądził, że zacofanie ekonomiczne Polski w porównaniu z Zachodem, gdzie powstał korporacjonizm, wykluczało jego prostą recepcję. Stąd konieczna wolna i przemyślana droga ku niemu, z próbą włączenia rozwiązań korporacyjnych do ustroju politycznego. W przeciwieństwie do wielu nacjonalistów /np. Doboszyńskiego czy Giertycha/ dla niego zacofanie Polski w kapitalistycznym rozwoju było balastem, a nie ułatwieniem na drodze do korporacjonizmu.<sup>1301</sup> Sceptycznie do modelu korporacjonizmu katolickiego, opartego o autonomię korporacji wobec państwa oraz jego subsydiarność odnosiła się „Falanga”, bo w oczywisty sposób kolidował z lansowaną w tym środowisku wizją państwa totalnego, kierującego całym życiem społeczno-gospodarczym przez monopartię.<sup>1302</sup>

Najsilniej idea korporacyjna została wmontowana w kształt państwa narodowego w myśli A. Doboszyńskiego. Korporacje zawodowe miały stanowić tam ogniwo pośrednie między jednostką a władzami tego państwa, ujmując ją w silne karby, ale też dając człowiekowi oparcie i ochronę. Tym sposobem organizm gospodarczy narodu miał mieć

<sup>1299</sup> J. Giertych, O wyjście z kryzysu..., s. 227, 230-231.

<sup>1300</sup> W. Zaleski, Polska bez proletariatu..., s. 27.

<sup>1301</sup> J. Mosdorf, Wczoraj i jutro, cz. 2..., s. 225-231.

<sup>1302</sup> B. Grott, Nacjonalizm chrześcijański..., s. 110.

charakter piramidy ze szczytem w postaci władz państwa oraz dołami, gdzie organizacje niższego rzędu łączyły się w struktury wyższe. Zasadniczo dla niego korporacje miały spełniać rolę gospodarczą, bo obok tego proponował nadrzędną nad korporacjami organizację stanową społeczeństwa, na wzór średniowieczny, gdyż poczucie przynależności stanowej stało wyżej niż poczucie przynależności zawodowej, poniekąd materialistyczne. Z poczuciem włączenia do określonego stanu wiązał się światopogląd człowieka, tradycja i wychowanie. Stany traktował jako struktury statyczne, gdzie ludziom było tak dobrze, że nie mieli ochoty z nich się uwolnić. W Polsce istniały jego zdaniem prawie dwa nienaruszone stany społeczne – chłopci i rzemieślnicy, co wynikało z zacofania, ale dawało nadzieję na stosunkowo szybką rekonstrukcję tego ustroju, choć tworzyć się będzie ponownie przez generacje. Nie można go przyspieszać przymusem państwowym i sztucznie, bo to proces ewolucyjny i oddolny.<sup>1303</sup> Do społeczeństwa stanowego wg koncepcji Othmara Spanna tęskniła też część konserwatystów, tzw. „organicznycy”, np. W. L. Jaworski /jego koncepcję ustroju korporacyjnego przywołałem wcześniej/, wrogów kapitalizmu oraz apologetów średniowiecznego porządku społeczno-gospodarczego, podobnie jak Doboszyński.<sup>1304</sup>

Problem tylko w tym, że encyklika „QA” mówiła wyraźnie o stanach zawodowych, nie społecznych, a przecież na nią powoływał się Doboszyński. Dla R. Rybarskiego nawoływania do stworzenia ustroju stanowego, który usunie anarchię ustrojową i stworzy trwałą równowagę ustrojową, zbyt mocno wiązały się z anachronicznym modelem średniowiecza. Dziś to model nie tylko przestarzały, ale niemożliwy do restytucji, gdyż zupełnie inne były historyczne uwarunkowania. Dlatego jakiegokolwiek odrodzenie ustroju stanowego wymagało najpierw stworzenia nowych podstaw, a współczesny podział na stany mógł wynikać jedynie ze zróżnicowania funkcji ekonomiczno-społecznych, ale przy równoczesnym udziale wszystkich w kierowaniu gospodarką narodową.<sup>1305</sup> Wyraźnie oparcie nowego ustroju na strukturze stanowej kwestionował ks. J. Piwowarczyk, przekonując na przykładzie koncepcji Othmara Spanna, że stany nie dawały nadziei na pokonanie różnic

<sup>1303</sup> A. Doboszyński, *Gospodarka narodowa...*, s. 181-198; B. Nitchke, *Adam Doboszyński...*, s. 77-78.

<sup>1304</sup> M. Jaskólski, *Kaduceus Polski...*, s. 112-113; J. Bartyzel, *Konserwatyzm bez kompromisu...*, s. 183.

<sup>1305</sup> R. Rybarski, *Siła i prawo...*, s. 50-52.

klasowych na podstawie zawodowej, lecz operowały pojęciem miejsca w społeczeństwie. Lepiej mówić, że powinno istnieć tyle stanów, ile zawodów.<sup>1306</sup>

Dużo większy dystans i sceptycyzm wobec korporacjonizmu artykułowało wielu konserwatystów zauważając, iż „system korporacyjny jest jeszcze w zarodku, zwłaszcza pod względem psychicznym: musi sobie dopiero ludzi wychować do całkiem nowej mentalności, nieznaney zarówno liberalom XIX-wiecznego typu, jak i różnego rodzaju totalizmom socjalizującym. Zdaje się jednak, że nie bardzo się pomylimy twierdząc, że owa praca wychowawcza się zaczęła i wraz z nią powstaje coś w naszej epoce całkiem nowego: ustrój korporacyjny, który nie znosząc ani własności, ani inicjatywy prywatnej, ani nie zakazując nikomu obrony własnych interesów, harmonizuje jednak wszystkie wysiłki w ramach wspólnego celu narodowego.”<sup>1307</sup>

Mocno zaś w propagowanie ustroju korporacyjnego angażował się J. Bobrzyński i jego grupa. Szczególnie często podnosili oni, iż korporacjonizm stawał się narzędziem do eliminowania nienawiści klasowej, kierował się dobrem ogółu oraz mocniej eksponował w rządzeniu gospodarką czynnik fachowy, a nie polityczny. Dalej eksponował solidaryzm oraz subsydiarność państwa wraz ze społeczną funkcją prywatnej własności. Wspomniana grupa akcentowała również sprzeczność korporacjonizmu z etatyzmem. Kwestionując odgórne narzucanie korporacjonizmu, typowe dla faszyzmu, opowiadała się za jego oddolną kreacją, uwzględniającą polskie realia.<sup>1308</sup> Dla innych zachowawców, skoro papież odrzucał socjalizm i komunizm, to nowy ustrój mógł powstać tylko na bazie zreformowanego kapitalizmu. Stąd należało z niego usunąć elementy, które przywiodły go do kryzysu. Tylko odnowiony kapitalizm był systemem żywym i zdolnym do nieograniczonego rozwoju ludzkości. Złudzeniem wielu katolików stawało się marzenie o stworzeniu czegoś zupełnie nowego.<sup>1309</sup>

Dla zachowawców wszelką podstawą rekonstrukcji ustroju społecznego mogły być jedynie zasady katolickiego i demokratycznego korporacjonizmu, z podbudową w postaci indywidualizmu

<sup>1306</sup> J. Piwowarczyk, *Korporacjonizm i jego problematyka...*, s. 12-29.

<sup>1307</sup> E. Majorski, *Korporacja buraków i cukru*, „Słowo”, nr 318/1937.

<sup>1308</sup> *Inauguracja Sekcji dla ustroju korporacyjnego*, NP., t. XLIII/1935; J. Bartyzel, *Konserwatyzm bez kompromisu...*, s. 198-204.

<sup>1309</sup> A. R. /Adam Romer/, *Quadragesimo Anno*, DP, nr 138/1931; A. Kaczysław, *Przebudowa ustroju społecznego*, ibidem, nr 304/1931; *Chrześcijaństwo, kluczem skupienia społecznego*, „Czas”, nr 142/1934.

gospodarczego /w praktyce kapitalizmu/, bo w przeciwnym razie łatwo może się doprowadzić do skrępowania życia społeczno-gospodarczego przez państwo, jak to się dzieje w korporacjonizmie faszystowskim.<sup>1310</sup>

Konserwatyści dobrze zdawali sobie sprawę, że trudno stworzyć jakikolwiek nowy ład bez wcześniejszej przemiany duchowej człowieka. Na gruncie konserwatywnym powstały także obszerne projekty polskiego modelu korporacjonizmu, szczególnie autorstwa kręgu J. Bobrzyńskiego, odnoszące się także do wmontowania go w ustrój polityczny państwa., gdzie autonomiczne i samorządne ugrupowania zawodowe zastąpiłyby egoistyczne partie polityczne oraz zdominowany przez nie parlament, upartyjniony samorząd terytorialny i gospodarczy, eliminując hipertrofię demokracji, partyjniactwa oraz nienawiści klasowej. Ta ostatnia kwestia stała się zresztą przedmiotem szerszej dyskusji, w której padały także argumenty przeciw włączaniu korporacji do systemu politycznego.<sup>1311</sup>

Obawy wielu kręgów katolickich w sprawie powiązania korporacji z ustrojem politycznym dobrze artykułował I. Czuma, gdyż jego zdaniem w hierarchii społeczności naród i państwo stoją ponad korporacjami. Stąd obawiał się przydaniu im zbyt wielkiego znaczenia politycznego, bo wniosłyby do ustroju dominację interesów grupowych, a nie dobra wspólnego. Dlatego organizacja korporacji powinna się ograniczać zasadniczo tylko do spraw zawodowych i gospodarczych.<sup>1312</sup>

W poszukiwaniu wzorca ustroju korporacyjnego z oczywistych powodów sporo uwagi poświęcano korporacjonizmom już działającym, głównie faszystowskiej Italii. Dla kół katolickich w końcu lat 20-tych korporacjonizm faszystowski zrywał z socjalizmem i liberalizmem, jednak drogą syntezy dobrych stron jednego i drugiego. Zbliżał się w tej mierze do społecznej nauki Kościoła. Aliści nacjonalistyczna i faszystowska teoria państwa była z kolei sprzeczna z katolicyzmem, a temu państwu służyły korporacje, pozbawione wszelkiej realnej samorządności.<sup>1313</sup> Nawet jeszcze w 1931 r., po opublikowaniu encykliki „QA”, znaleźli się katolicycy publicyści uznający faszystowski

---

<sup>1310</sup> S. Stablewski, Korporacjonizm – ustrój przyszłości, DP, nr 94/1938.

<sup>1311</sup> Zasady wytyczne polskiego ustroju korporacyjnego, NP., t. XLIV/1935; W. Mich, Ideologia polskiego ziemiaństwa..., s. 278-279; J. Bartyzel, Konserwatyzm bez kompromisu..., s. 201-204.

<sup>1312</sup> I. Czuma, Korporacja jako instytucja prawna życia zbiorowego, w: Korporacjonizm..., t. I, s. 44-52.

<sup>1313</sup> J. Urban, Sprawy Kościoła, PP, t. 174/1927; Obserwator, Włochy współczesne, PK, nr 1/1928.

korporacjonizm za zgodny ze wspomnianą encykliką, gdzie przecież go krytykowano.<sup>1314</sup>

Ogólnie jednak od początku lat 30-tych był on coraz ostrzej potępiany w polskiej myśli katolickiej. Widziano w nim narzędzie posuniętego do ekstremum etatyzmu i onnipotencji państwa, tłumienie inicjatywy prywatnej, stworzenie z korporacji wyłącznie narzędzi politycznych, nie głównie społeczno-gospodarczych. Były też głosy przeciwników kapitalizmu /np. Stanisława Szczutowskiego/, którzy winili włoski korporacjonizm za brak radykalnego z nim zerwania, tylko jego etatystyczną modyfikację.<sup>1315</sup>

Oceniając eksperyment włoski, chadecja miała mieszane uczucia u schyłku lat 20-tych, bo z jednej strony wyraźnie odcinał się on od liberalizmu i socjalizmu, stawiał na współpracę między kapitałem a pracą, z drugiej tworzył państwowy monopol korporacyjny jako narzędzie wzmocnienia władzy, ignorując potrzebę samorządu i autonomii korporacji. Wreszcie ideologia faszyzmu nastroczała sporo wątpliwości z punktu widzenia katolickiego.<sup>1316</sup>

W latach 30-tych dominowała już zdecydowanie ostra krytyka, gdyż korporacjonizm faszystowski stanowił zaprzeczenie idei korporacyjnej z encykliki „QA”, brak w nim bowiem prawdziwie demokratycznych podstaw. Korporacje to narzędzie we wzmocnieniu dyktatury i łamaniu wszelkiej swobody społeczeństwa, zaprzeczenie postulowanej przez Kościół autonomii i swobody ciał społecznych. Konkluzja była prosta: gdyby ustrój korporacyjny miał wyglądać tak, jak w Italii, to lepiej go nie budować. Poważnym problemem stało się również, że dla wielu katolików korporacjonizm kojarzył się wyłącznie z nadużyciami faszyzmu i trudno ich przekonać o odmienności czysto teoretycznego przecież na razie korporacjonizmu katolickiego.<sup>1317</sup> Taką postawę wyrażała zbliżająca się w latach 30-tych do chadecji NPR, a w rezultacie

<sup>1314</sup> E. Rewerowski, Faszyzm a kapitalizm, PK, nr 42/1931.

<sup>1315</sup> Korporacjonizm katolicki a faszystowski, PK, nr 23/1937; S. Szczutowski, Rooseveltyzm i korporacjonizm, PP, t. 219/1938; Idem, Syntetyczna myśl ustrojowa, ibidem, t. 220/1938.

<sup>1316</sup> W. Z. /Władysław Zabawski/, „Karta pracy” we Włoszech, GN, nr 113/1927.

<sup>1317</sup> W. Z. /Władysław Zabawski/, Faszystowski departament społeczny, GN, nr 109/1929; Idem, Ustrój korporacyjny w praktyce, ibidem, nr 93/1931; Idem, Pochód idei korporacjonizmu, ibidem, nr 86/1933; Faszyzm i bolszewizm, Pol., nr 2937/193; J. Piwowarczyk, Korporacjonizm i jego problematyka..., s. 10-12.

korporacjonizm nie znalazł się jako podstawa przebudowy społeczno-gospodarczej w programie wspólnego Stronnictwa Pracy z 1937 r.<sup>1318</sup>

W drugiej połowie lat 20-tych oceniając faszystowski korporacjonizm, Rybarski podnosił jego eksperymentalny i mało określony charakter, co utrudniało spójną ocenę. Po pierwsze w faszyzmie korporacje nie kierowały życiem gospodarczym, nie miały w tej mierze autonomii, lecz państwo. Po drugie trudno uznać je za wzorcowe dla innych krajów, bo każdy naród oraz realia jego życia były inne, a bezkrytyczne naśladowanie obcych wzorców łatwo zamieniało się w ich karykaturę. Nie kwestionując pozytywności samej idei, doradzał oparcie korporacjonizmu na innych podstawach ideowych niż faszyzm oraz sprawdzenie w praktyce. Wtedy mógłby być przydatny także w Polsce, jako narzędzie walki z przesadnym liberalizmem, aby stworzyć państwu możliwość harmonijnego kierowania gospodarstwem narodowym.<sup>1319</sup>

To opinia typowa dla „starych”, nieufnych wobec korporacjonizmu w ogóle, ale u schyłku lat 20-tych wśród młodszego pokolenia nacjonalistów /choć także części „starych”, np. Kozickiego/ raczej przeważały głosy pozytywne o włoskim korporacjonizmie, alternatywie wobec zniechęconego ustroju liberalnego i socjalistycznego. Dla wielu „młodych” wręcz stanowił on wręcz dowód siły i prężności Włoch, harmonii jego struktury społecznej i gospodarczej, zerwania z walką klasową, łagodzenia konfliktów społecznych. Aprobowano, choć z zastrzeżeniami dotyczącymi ich ubezwłasnowolnienia przez rząd, włączenie korporacji do ustroju politycznego.<sup>1320</sup>

Od początku lat 30-tych narastają w obozie narodowym krytyczne zdania o włoskim faszyzmie, co przekładało się także na obraz korporacjonizmu. Trudną do przecenienia rolę odegrała też ostra krytyka włoskich rozwiązań ze strony Kościoła określanych mianem „statolatarii.”<sup>1321</sup> W kręgu obozu narodowego w latach 30-tych podnoszono słuszność krytyki korporacjonizmu faszystowskiego ze strony Kościoła, z zastrzeżeniem aprobaty dla idei korporacyjnej w ogóle. Z drugiej strony Ź. Źółtowska przypominała, iż wg nacjonalizmu

<sup>1318</sup> H. Przybylski, *Chrześcijańska Demokracja...*, s. 213.

<sup>1319</sup> R. Rybarski, *Polityka a gospodarstwo...*, s. 26-28. Bardziej pozytywną ocenę, choć też przy wielu wątpliwościach, formułował Włodzimierz Wakar, *Źródła społeczne faszyzmu /II/, MN*, nr 27/1926; M. Marszał, *Włoski faszyzm...*, s. 123-124.

<sup>1320</sup> K. Kawalec, *Narodowa Demokracja wobec...*, s. 166-168; M. Marszał, *Włoski faszyzm...*, s. 60, 62.

<sup>1321</sup> K. Kawalec, *Narodowa Demokracja wobec...*, s. 169-173.

każdy naród tworzył oryginalne dla siebie formy i struktury społeczne. Korporacjonizm w takim kształcie cieszył się sympatią i poparciem włoskiego narodu, skutecznie walczył z prądami destrukcji. Nie wykluczało to zresztą jego pożądanej ewolucji w katolickim kierunku.<sup>1322</sup> R. Rybarski podnosił natomiast, że korporacjonizm faszystowski faktycznie prowadził do kapitalizmu państwowego, dławiącego swobody gospodarcze i inicjatywę jednostki.<sup>1323</sup> Dosadniej wyrażał się Zygmunt Raczkowski, dla którego reforma ustroju społecznego dokonana przez Mussoliniego miała charakter czysto materialistyczny, gdyż pomijała decydującą rolę religii katolickiej, zastępując ją dominacją państwa i dyktatora.<sup>1324</sup>

Także wśród konserwatystów pojawiały się w latach 20-tych rozbieżne głosy. Z jednej strony wyrażające uznanie dla samej idei korporacjonizmu faszystowskiego – solidaryzmu kapitału i pracy, zgodnymi z chrześcijańską socjologią. Z drugiej jednak strony często sygnalizowano, że faszyzm narzucił system korporacyjny odgórnie, przymusem. Korporacjonizm jako polityczne narzędzie dyktatury nie miał nic wspólnego z katolickimi wzorcami, z organiczną budową państwa i społeczeństwa. Nie miał on także związku z postulowaną przez katolicyzm subsydiarnością. Stąd wielu konserwatystów w ogóle kwestionowało potrzebę wprowadzenia ustroju korporacyjnego, bo nazbyt kojarzył im się z praktyką faszyzmu.<sup>1325</sup>

W latach 30-tych wypowiedzi pozytywne o korporacjonizmie faszystowskim należały do rzadkości. Symptomem wspomnianej postawy stawały się słowa związanego z konserwatystami J. Czarneckiego /1934 r./, że co prawda w niejednym względzie liberalizm zawiódł, ale *„musimy stwierdzić, że ustrój korporacyjny w tej włoskiej formie prowadzi do drugiego ekstremum, równie niebezpiecznego, jak wolność niekontrolowana. Co za tym idzie, jest sprzeczny z zasadami encykliki ‘Quadragesimo anno’, podkreślającej dobitnie, przy całym nacisku na błędy liberalizmu – prawo do autonomii gospodarczej*

<sup>1322</sup> Z Żółtowska-Dąbrowska, *Quadragesimo Anno...*, s. 20-21.

<sup>1323</sup> R. Rybarski, *Korporacjonizm i kapitalizm państwowy, następstwa etatyizmu*, w: *Roman Rybarski o narodzie...*, s. 276-300.

<sup>1324</sup> Z. Raczkowski, *Nowa ruń*, MN, nr 1/1934.

<sup>1325</sup> M. Niwiński, *Faszyzm a katolicyzm* /II/, „Czas”, nr 11/1928; Idem, *Katolicki radykalizm społeczny*, ibidem, nr 187/1933; *Inauguracja Sekcji dla ustroju korporacyjnego*, NP., t. XLIII/1935; A. Chrząszczewski, *Przyipywy i odpływy...*, s. 117-123; W. Mich, *Polscy konserwatyści*, w: *Więcej niż niepodległość...*, s. 39.



*człowieka i społeczeństwa. Prawo to przekreśla włoski korporacjonizm prawie w 100%.*<sup>1326</sup>

Dylemat związany z przebudową ustroju społecznego w Polsce dobrze oddawała krótka notatka w „Verbum” z 1937 r. Wg niej zaznaczały się w tej sprawie dwa stanowiska: 1/ natychmiastowe przystąpienie do przebudowy ustroju społecznego, gdyż bez tego nie mogło być mowy o normalnych warunkach rozwoju społeczeństwa; 2/ wpięrow doprowadzenie do odrodzenia moralnego jednostki, a przebudowa społeczna winna być skutkiem dłuższego przygotowania moralnego i ustrojowego, przy udziale społeczeństwa. Decydującą rolę w tej opcji odgrywało podniesienie moralne człowieka i społeczeństwa, czyli formacja. Ta ostatnia postawa była zgodna z przesłaniem encykliki „QA”.<sup>1327</sup>

Więzało się to zresztą także z innym, szerszym problemem: czy korporacjonizm można stworzyć odgórnie, przymusem, przez państwo, czy też powinien on być procesem ewolucyjnie narastającym od dołu, w miarę rozwoju świadomości katolickich mas. Ten pierwszy przypadek, kojarzony zazwyczaj z faszyzmem, wiódł do poddania korporacji kontroli państwa, co prowadziło do ich biurokratyzacji i fasadowości jako autonomicznych ciał społecznych. Tłumaczono to nadzieją na wychowanie społeczeństwa w tak skonstruowanym systemie korporacyjnym, aby w przyszłości nadać mu pożądaną samorządność. Tyle, że o tym decydować mieli rządzący. W tym zdaniem K. Górskiego tkwiła jedna z najpoważniejszych przeszkód do urzeczywistnienia korporacjonizmu, gdy wpięrow skupia się na przebudowie organizacji i instytucji w interesie rządzących, a nie na zmianie człowieka.<sup>1328</sup> Większość sił politycznych identyfikujących się z katolicyzmem odrzucała takie rozwiązanie, utrwalające w istocie system dyktatorski, który przecież prędzej deprawował ludzi niż wychowywał.

Powracał tutaj zatem odwieczny dylemat, czy ludzie zmieniają instytucje, czy odwrotnie. To spór fałszywy, bo Kościół zawsze akcentował prymat człowieka nad wszelkimi instytucjami. Jasno również w wielu wypowiedziach podnosiły to wszystkie poważne koła

<sup>1326</sup> J. Czarnecki, Włochy korporacyjne, PK, nr 32/1934.

<sup>1327</sup> J. G., Zjazd prasy katolickiej, „Verbum”, nr 1/1937.

<sup>1328</sup> K. Górski, Podstawy katolicyzmu społecznego, „Pax”, nr 2/1937.

katolickie w Polsce, niezależnie od wyznawanych poglądów społecznych czy politycznych.<sup>1329</sup>

Bez formacji katolickiej mas trudno marzyć o przeobrażeniu ustroju społeczno-gospodarczego w kierunku korporacyjnym, bowiem kluczowe stawało się pozyskanie dla tej idei szarego człowieka, mas społecznych, które trzeba porwać dobrze opracowanym programem zmian, oderwać od wpływów socjalistycznych i komunistycznych. Tym sposobem przebudowa korporacyjna miała się stać podstawowym narzędziem walki z komunizmem.<sup>1330</sup>

Jeden z głównych problemów leżał w niskiej formacji religijnej Polaków, o czym nieraz wspominałem. Przecież nowy ustrój mieli wprowadzać w myśl wskazań nauki społecznej katolicy, a nie Kościół.<sup>1331</sup> Odsuwało to urzeczywistnienie korporacjonizmu na wiele lat, gdyż „w naszych warunkach należy przede wszystkim pracować nad uświadomieniem katolickim, a dopiero potem będzie można myśleć o reformie społecznej z ducha katolickiego poczętej.” W pracy formacyjnej najważniejsza rola miała przypaść inteligencji katolickiej. Dla wielu niecierpliwych katolików, zwłaszcza młodych - marzących o „chrześcijańskiej rewolucji”, stanowiło to perspektywę trudną do zniesienia.<sup>1332</sup>

Inne jeszcze trudności akcentowała chadecja. Wynikały one z hołdowania przez lata przez polski katolicyzm ideałom liberalnym i kapitalistycznym w gospodarce, a próby ich zmiany odbierano jako socjalizm i buntownictwo. Wtórował temu publicysta „Głosu Narodu” /1932 r./: „ustrój korporacyjny – zwłaszcza w Polsce – nie budzi takiego zainteresowania, jakie budzić powinien. Ludzie bowiem wolą walkę ekonomiczną w obecnym ustroju, wolą wrywać sobie wzajem z rąk kiesę złota i równocześnie drzeć na myśl, że może wybuchnąć ‘ustrój socjalistyczny’, który tę kiesę złota odda rządowi – niż myśleć o takich reformach, które by zlikwidowały obecną anarchię gospodarczą, a tym samym podcięły egzystencję i możliwości socjalizmu i bolszewizmu.”<sup>1333</sup>

Efektom tego powierzchowność dyskusji nad korporacjonizmem katolickim, często wymuszonej zaleceniami papieża, ale przyjmowanymi bez przekonania /vide konserwatywne koła katolickie/,

<sup>1329</sup> Np. K. Jędrzejewski, Z rozważań nad metodą pracy społecznej, PS, 1921-1922, s. 49; Obraz na piasku, NP, t. XXII/1932.

<sup>1330</sup> S. Kaczorowski, Na tle współczesnego..., s. 26-27.

<sup>1331</sup> S. Wszyński, Inteligencja w straży przedniej..., s. 104-105.

<sup>1332</sup> L. R. /Leon Radziejowski/, Teorie a rzeczywistość, MD, nr 94-95/1935.

<sup>1333</sup> W. Z. /Władysław Zabawski/, Walka z kartelami, GN, nr 246/1932.

nie wspominając już o braku dobrych wzorców w innych krajach. Ks. J. Piwowarczyk widział tutaj niską znajomość idei korporacyjnej w Polsce, jak zresztą nauki katolickiej w ogóle, silny wpływ liberalizmu w nauce ekonomii oraz niechęć Polaków do narzucania obcych wzorców.<sup>1334</sup> Większość katolików marzyło tylko o przebudowie dobrze im znanego kapitalizmu, a nie o czymś nowym i nieznanym. Słaba znajomość katolickiej nauki społecznej nawet wśród mediów katolickich ułatwiała popularyzację takich haseł. Ewidentna stawała się słabość propagandy. Wreszcie idea korporacyjna uległa tradycyjnej dla polskiego katolicyzmu wmieszaniu w walkę polityczną.

Stąd wg Korfantego /1934 r./ *„wielkie mamy do spełnienia zadanie w Polsce. Musimy narzucić naszej opinii publicznej, zarówno politykom, jak i prasie, zajmowanie się chrześcijańskimi ideałami społeczno-gospodarczymi i wpoić w społeczeństwo przekonanie, że zrealizowanie tych ideałów jest jedynym ratunkiem i wyjściem ze stanu anarchii dzisiejszej.”* Korporacjonizm nadto stałby się skutecznym narzędziem skupienia i zjednoczenia rozbitego i słabego polskiego katolicyzmu, gdyż tego można dokonać tylko wokół wielkiej idei i czynu.<sup>1335</sup>

Przykładem dobrze wpisującym się w tezy lidera chadecji była niechęć do korporacjonizmu w Polsce ze strony części konserwatystów, bo dla nich to mglista i abstrakcyjna koncepcja, w poglądach wielu luminarzy zahaczająca o hasła radykalne czy bolszewickie. Nie można przy okazji haseł radykalnej przebudowy społecznej dzielić katolików na postępowych i konserwatywnych, jak bolszewizm. Realizacja idei korporacyjnej wymagała bowiem jedności wszystkich katolików, zaufania i porozumienia. Ambicje były wielkie, ale wymagały długich i rzeczowych dyskusji, te zaś dobrej znajomości problemu, rzadkiej w Polsce, gdzie zazwyczaj operowano wyłącznie sloganami czy hasłami. Dopiero wtedy powoli rodzić się będzie polski model korporacjonizmu.<sup>1336</sup>

Bardziej przychylne i otwarte stanowisko zajmowała grupa „Polityki”, która wzywała do otwartej i rzetelnej dyskusji nad

<sup>1334</sup> J. Piwowarczyk, *Korporacjonizm i jego problematyka...*, s. 10-12; Idem, *Przyszłość myśli katolicko-społecznej i warunki jej realizacji w Polsce*, w: *Katolicka Myśl Społeczna...*, s. 174-175; K. Krasowski, *Episkopat katolicki...*, s. 159.

<sup>1335</sup> W. Korfanty, *Ustrój chrześcijański*, „Przyszłość”, nr 3/1934.

<sup>1336</sup> M. N. /Mieczysław Niwiński/, *Katolicki radykalizm społeczny*, „Dzień Polski”, nr 187/1933; Dr. St. R., *To sprawa nie tylko konfesjonułu*, DP, nr 225/1937; A. G., *Katolickie zasady społeczne podstawą konsolidacyjną*, „Czas”, nr 243/1937; E. M., *Czego oczekiwać od tegorocznego studium katolickiego?*, ibidem, nr 246/1937.

programem koniecznej przebudowy ustroju społeczno-gospodarczego w Polsce w myśl zasad katolickich. Nie można tutaj narzucać jakiegoś szablonu, gdyż to sfera pozadogmatyczna. Trzeba jednak tworzyć polską szkołę korporacyjną, popierać aktywność w tej mierze. Omawiane środowisko postulowało nie tylko pogłębienie porażająco słabej wiedzy na temat katolickiej nauki społecznej, ale też odejście od typowego dla konserwatywnie nastawionych polskich katolików przywiązania do przeszłych form życia społecznego oraz niechęci do wszelkich zmian.<sup>1337</sup>

Kolejny spór dotyczył ram prawnych istniejących w Polsce, czy ułatwiają one, czy utrudniają wprowadzenie korporacjonizmu. Tutaj najgorętsza dyskusja rozgorzała wokół postanowień Konstytucji Kwietniowej, o czym już pisałem. Dla jednych ułatwiała ona to dzieło, bo zawierała zapisy o związkach gospodarczych, o Naczelnej Izbie Gospodarczej. Osobną sprawą była wola rządu sanacyjnego do ich urzeczywistnienia. Nieprzypadkowo pogląd ten artykułowali ludzie i ugrupowania sympatyzujące z sanacją.<sup>1338</sup> Inni podkreślali powierzchowność tych postanowień, co oddalało perspektywę urzeczywistnienia ustroju korporacyjnego na lata.<sup>1339</sup>

Pośrednio wiązała się z tym znaczna przeszkoda dla urzeczywistnienia korporacjonizmu, sygnalizowana przez koła opozycyjne wobec sanacji. W. Korfanty uważał za poważną trudność istnienie w Polsce dyktatury sanacyjnej, niszczącej samodzielność i samorządność społeczeństwa, podporządkowującej wszelkie inicjatywy obywateli wszechwładzy biurokracji. Stąd dla niego warunkiem przystąpienia do realizacji ustroju korporacyjnego był upadek reżimu sanacyjnego, czyli uprzednie działania polityczne opozycji.<sup>1340</sup>

<sup>1337</sup> J. Frankowski, Projekt aktywizacji psiego katolicyzmu, „Polityka”, nr 21-22/1937; S. K. /Stefan Kisielewski/, III Studium Katolickie, ibidem, nr 24/1937.

<sup>1338</sup> K. Górski, Korporacjonizm i syndykalizm w nowej konstytucji polskiej, „Prąd”, nr 7/1934; S. Wawryn, Ku przebudowie ustroju w Polsce, ibidem, nr 7-8/1935; Idem, Inteligencja a przebudowa ustroju, ibidem, nr 9/1935; Zasady wytyczne polskiego ustroju korporacyjnego, NP, t. XLIV/1935; I. Czuma, Korporacja jako instytucja prawna..., w: Korporacjonizm..., t. I, s. 44-52.

<sup>1339</sup> J. Konieczny, Problem przebudowy społecznej a nowa konstytucja, PS, 1935, s. 186-189; L. R. /Leon Radziejowski/, Teorie a rzeczywistość, MD, nr 94-95/1935; Idem, Nowy Rok, ibidem, nr 1/1936.

<sup>1340</sup> W. Korfanty, Przebudowa ustroju gospodarczo-społecznego, Pol., nr 2903/1932. Podobne zdanie w obozie narodowym zob. M. K. /Marian Kiniorski/, Korporacjonizm a biurokratyzm, KP, nr 115/1934.

To zresztą przejaw szerszego problemu – czy można urzeczywistnić ustrój korporacyjny bez wpływu na państwo, bez zdobycia władzy politycznej. W wydaniu antysanacyjnej opozycji niezbędne było uprzednie obalenie sanacyjnej dyktatury. Trudno się dlatego dziwić brakiem zainteresowania obozu rządzącego dyskusją na temat korporacjonizmu. Mniej stanowczy byli konserwatyści, ale przynajmniej część z ich widziała niebezpieczeństwo potężnego etatyzmu dla realizacji jakiegokolwiek wersji przebudowy społecznej.<sup>1341</sup> Dostyc egzotycznie na tym tle brzmiały apele ks. J. Lubelskiego z SKL, aby sam rząd sanacyjny zabrał się za przebudowę ustroju gospodarczego w duchu sprawiedliwości społecznej.<sup>1342</sup>

Kolejnym problemem stawało się istnienie w Polsce licznej grupy organizacji zawodowych – czy stać się one mogą podstawą przebudowy korporacyjnej, czy też nie. Charakterystyczna różnica występowała tutaj wśród konserwatystów. Dla jednych istniejące organizacje zawodowe nie powinny się stać podstawą przebudowy korporacyjnej, gdyż to raczej struktury klasowe, które przecież w korporacjonizmie miały być eliminowane. Także związki zawodowe, zrzeszające tylko pracobiorców nie stanowiły fundamentu dla nowego ustroju.<sup>1343</sup>

Inni podnosili, że stanowią one w istocie załączek ustroju korporacyjnego, a wymagają tylko dostosowania do nowych wymogów, stąd Polska znajdowała się w fazie prekorporacyjnej.<sup>1344</sup> Podobną opinię wyrażało środowisko „odrodzeniowe”, które dostrzegało w Polsce wiele zarysów ustroju korporacyjnego w postaci istniejących organizacji gospodarczych i związków zawodowych.<sup>1345</sup> Przyłączał się do tej tezy jeden z liderów ONR J. Mosdorf., który również widział w Polsce załączki korporacjonizmu w postaci istniejących organizacji zawodowych, które wolno mogły ewoluować ku właściwszym formom organizacyjnym.<sup>1346</sup>

Szeroko dyskutowaną sprawą dla realizacji w Polsce korporacjonizmu był problem żydowski, bo katolicy dominowali wśród robotników i chłopów, natomiast spora część rzemiosła, przemysłu i handlu opanowała została przez Żydów. Jak w takim towarzystwie budować katolicką Polskę, a już tym bardziej katolickie korporacje zawodowe.

<sup>1341</sup> Polska idea imperialna..., s. 72-73.

<sup>1342</sup> Spraw. sten. z posiedzenia Sejmu – 5-6 XII 1935 r.

<sup>1343</sup> Inauguracja Sekcji dla ustroju korporacyjnego, NP, t. XLIII/1935.

<sup>1344</sup> S. Stablewski, Korporacjonizm – ustrój przyszłości, DP, nr 94/1938.

<sup>1345</sup> T. Halliop, Realizacja korporacjonizmu w Polsce, O., nr 4/1936.

<sup>1346</sup> J. Mosdorf, Wczoraj i jutro, cz. 2..., s. 225-231.

Stąd warunkiem urzeczywistnienia korporacjonizmu w Polsce stawało się uprzednie wyparcie Żydów z życia gospodarczego.<sup>1347</sup> Pojawiały się też inne głosy. Karol Stojanowski /1937 r./ wręcz odrzucał zaniechanie budowy w Polsce ustroju korporacyjnego pod pretekstem, że dawałby zbyt wielkie wpływy Żydom. Wystarczy ich wykluczyć z wszystkich chrześcijańskich korporacji, które otrzymałyby równocześnie prawo do kontroli i nadzoru nad aktywnością gospodarczą starozakonnych, do pozbawienia ich wykonywania zawodu włącznie. Tak pojęty ustrój korporacyjny „*dałby narodowi polskiemu możność planowego rozbudowania naszego gospodarstwa narodowego i unarodowienia tych dziedzin pracy, które są w ręku obcych.*”<sup>1348</sup> Ten sam wariant forsował W. Korfanty, wg którego Żydzi nie mogą „*być dopuszczeni do korporacji, gdyż mają one do spełnienia także ważne zadania kultury chrześcijańskiej.*”<sup>1349</sup>

Inne rozwiązanie proponował Jerzy Braun, który nie chciał wykluczać Żydów z polskiego ustroju korporacyjnego. Przekonywał, iż wtedy będzie można lepiej ich kontrolować i podporządkować celom korzystnym dla narodu polskiego. Przecież czynnikowi polskiemu przypadnie rola kierownicza w każdym miejscu struktury korporacyjnej. Zresztą duży udział obcego kapitału i tak zmuszał go do uwzględnienia w budowie korporacyjnej, gdyż inaczej mogła grozić dezorganizacja i destabilizacja gospodarki.<sup>1350</sup>

Jako preludeum i swego rodzaju eksperyment przed dalszą budową ustroju korporacyjnego w Polsce pojawiały się często pomysły objęcia organizacją korporacyjną największego obszaru społeczno-gospodarczego w Polsce – rolnictwa. Dla konserwatystów była to nadzieja na utrzymanie wpływu na masę chłopską oraz uwolnienie wsi od radykałów i demagogów, utożsamianych z ruchem ludowym. Dlatego szermowali hasłem solidaryzmu chrześcijańskiego. Konserwatyści powstanie organizacji reprezentującej wspólne zawodowe interesy wsi doradzali od początku niepodległości, formułowali wiele konkretnych projektów, zmierzających do utrzymania

<sup>1347</sup> Katolicyzm społeczny, WDN, nr 170/1937; W. Zaleski, Polska bez proletariatu..., s. 27.

<sup>1348</sup> K. Stojanowski, Chłop a państwo narodowe..., s. 38, 41.

<sup>1349</sup> W. Korfanty, Ustrój korporacyjny, w: Wojciech Korfanty, Naród-Państwo-Kościół..., s. 374.

<sup>1350</sup> J. Braun, Korporacyjna budowa przemysłu i handlu, w: Korporacjonizm..., t. I, s. 148.

ich przywódczej roli na wsi.<sup>1351</sup> Powstały też konkretne plany organizacji takiej korporacji, pochodzące z kół katolickich, ale one nie satysfakcjonowały zachowawców, bo wyraźnie eksponowały w niej przewagę chłopstwa.<sup>1352</sup> Zresztą tą przewagę w przyszłej korporacji rolnej mocno akcentowały głosy z obozu narodowego, bo rolę lidera nie mogło pełnić dekadentkie i słabnące ziemiaństwo.<sup>1353</sup> Stąd trafna opinia chadecji, że ziemiaństwo obawiając się majoryzacji przez chłopów dosyć skutecznie przez lata torpedowało konkretne pomysły stworzenia korporacji rolnej. Zastaniało się zazwyczaj tym, że wieś musiała do tego dojrzeć, a nie otrzymać narzucony z góry, przymusem państwowym, kształt korporacji.<sup>1354</sup>

---

<sup>1351</sup> W. L. Jaworski, Projekt konstytucji..., s. 92-95; W. Sobański, Ekonomiczne i społeczne aspekty sprawy rolnej, „Czas”, nr 154/1936; Idem, O przyszłość ustroju rolnego w Polsce, ibidem, nr 307/1936; Stanowa organizacja rolnictwa, ibidem, nr 243/1936; W. Mich, Ideologia polskiego ziemiaństwa..., s. 299-324.

<sup>1352</sup> L. Górski, Organizacja korporacyjna rolnictwa, w: Korporacjonizm..., t. I, s. 82-130; E. Kłoczowski, Naprawa stosunków społecznych i gospodarczych wsi polskiej z punktu widzenia zasad katolickich, PS, 1939, s. 225-229.

<sup>1353</sup> J. Petrycki, Chłop polski, MN, nr 39/1933; K. Stojanowski, Chłop a państwo narodowe..., s. 41-42.

<sup>1354</sup> Ver., Samorząd zawodowy, GN, nr 207/1928.

## Zakończenie

Wizja państwa katolickiego w okresie międzywojennym była przedmiotem rozlicznych kontrowersji i sporów między nurtami myśli politycznej odwołującymi się do katolicyzmu. W zasadzie punktem wyjścia zazwyczaj stawało się przekonanie o konieczności dominacji katolicyzmu nie tylko w życiu osobistym, lecz także publicznym Polski. Deklarowali to nawet stosunkowo słabo przywiązani do religii w początkach niepodległości „starzy” w obozie narodowym. Przedmiotem dyskusji pozostawała jednak kwestia, jak to zrobić.

Z dosyć negatywnej oceny jakości polskiej religijności oraz stosunkowo małego znaczenia katolicyzmu w życiu publicznym rodziła się pokusa, żeby wykorzystać państwo dla szerzenia oraz utrwalania katolicyzmu, czyli akceptacja dla rozwiązań integrystycznych. Różnice występowały w obrazie takiego państwa. Mnogość odmian państwa katolickiego wynikała nie tylko z braku realnego wzorca, bo takiego państwa nigdy nie było, ale też z wspomnianej ułomności świadomości religijnej wielu czołowych członków ruchów politycznych /dotyczyło to przecież większości polskiej inteligencji/. Wreszcie swoją rolę grało również polityczne wykorzystywanie katolicyzmu do walki politycznej, nagminne w II RP. Wizja państwa katolickiego stawał się zatem narzędziem tej walki.

Z drugiej strony wspomniana słabość wiary, jej sentymentalizm i kwietyzm, przywiązanie do zewnętrznych form religijności, wreszcie coraz silniejsza presja laicyzmu, socjalizmu i bolszewizmu /konsekwencja kryzysu wartości po I wojnie światowej w ogóle/, powodowały narastanie wśród zachowawczych zazwyczaj kół katolickich w Polsce poglądu o konieczności ograniczenia nadmiernej wolności człowieka, który często wykorzystywał ją do grzechu, do życia niezgodnego z nakazami religii. Słabość religijnej formacji wymuszała traktowanie katolicyzmu jako czegoś zewnętrznego, absolutnego oraz narzucanego wiernym. Paradoksalnie ten sposób myślenia zbiegał się z charakterystycznym dla polskiego nacjonalizmu widzeniem narodu oraz jego relacji do jednostki. Szczególnie u „młodych” oraz ekstremistycznych secesjonistów z obozu narodowego naród stawał się autorytetem i najwyższym ziemskim celem, podporządkowującym dążenia jednostki. Zatem wystarczyło nacjonalizm nasycić katolickimi treściami, aby uczynić go narzędziem dla umocnienia religii i Kościoła, dla ograniczenia nadmiernej wolności jednostki.



Z pewnością dostrzegano konieczność religijnej i intelektualnej formacji mas i inteligencji, ale to proces długotrwały. Kluczową rolę w nim miała odegrać rodzina i szkoła, które miały przekazywać prawidłowe katolickie wzorce. W opinii znacznej mniejszości środowisk katolickich tylko przez pracę formacyjną oraz uświadamiającą wiodła droga do dominacji katolicyzmu w Polsce. W zasadzie tylko kręgi personalistyczne oraz w latach 30-tych chadecja, i to nie zawsze, opowiadały się za prymatem „środków ubogich.” Większość grup katolickich stawiała na sygnalizowane wprzęgnięcie państwa do szerzenia i umocnienia katolicyzmu. Trudno się dziwić, że nieustannie ponawiano postulaty prawnej ochrony katolickiego małżeństwa oraz rodziny oraz żądano szkoły katolickiej. Zazwyczaj też podnoszono, że państwo oraz wychowanie państwowe, co prawda niezbędne w prawidłowej formacji katolików, mogło mieć tylko charakter drugorzędny i pomocniczy wobec wychowania katolickiego.

Osobną sprawę stanowił nierozstrzygnięty w istocie spór o prymat między wychowaniem narodowym i państwowym. Wydaje się, iż miał on polityczny kontekst, a dla wielu katolików, o różnych zresztą poglądach politycznych taka kontrowersja stanowiła absurd, albowiem zarówno wychowanie państwowe, jak narodowe tworzyło niezbędny element kształtowania chrześcijanina i obywatela.

Rola państwa w szerzeniu i obronie religii przy takim sposobie myślenia była ogromna, stąd musiało być katolickie, tzn. uznawać prymat katolicyzmu jako wyznania państwowego lub dla niektórych przynajmniej dominującego. Stąd presja na wprowadzenie odpowiednich regulacji konstytucyjnych oraz konkordatowych, o które środowiska katolickie walczyły przez cały okres międzywojenny. Było to zresztą zgodne z wielowiekową integrystyczną tradycją Kościoła potrydenckiego, dopiero od przełomu XIX/XX w. powoli ulegającej zmianie. Nieskuteczność w sprawie przeforsowania postulatów konstytucyjnych w sprawie państwowego statusu katolicyzmu ilustrowała także słabość ruchów politycznych odwołujących się do tej religii. Skłaniała wielu katolików /w tym duchownych/ do poszukiwania rozwiązań zastępczych, do wywierania nacisku na władze państwowe. Wymagało to jednak nie tylko odpowiedniej formacji religijnej, ale też odpowiedniego zorganizowania sił katolickich. W latach 30-tych w tej roli występowała coraz wyraźniej apolityczna Akcja Katolicka.

Widać przełożenie powyższych postulatów na rys pożądanego ustroju politycznego. Demokrację, którą akceptowała po I wojnie światowej

wpływowa część polskich katolików /z wyjątkiem konserwatystów/, traktowała jako narzędzie rozszerzenia wpływu katolicyzmu na masy. Okazało się to złudne. Zresztą polski Kościół nie ukrywał swoich zastrzeżeń i obaw związanych z demokracją, choć w pierwszych latach niepodległości nie artykułował ich zbyt donośnie. Współgrały z tym też silne prądy antyliberalne, występujące w nurtach myśli politycznej, akcentujących swój katolicyzm. Stąd nie dziwi szybkie rozczarowanie większości omawianych środowisk myśli politycznej /poza bardziej umiarkowaną chadecją i NPR/ do polskiej demokracji, słabej nie tylko ze względu na politycznej spory, zacierzenie partyjnych liderów, partyjniactwo itd., ale przede wszystkim wskutek niedojrzałości społeczeństwa. W efekcie narastała obawa, że demokracja zostanie wykorzystana przez wrogów religii dla osłabienia katolicyzmu, a także dla rozbicia i skłócenia narodu przez podnoszenie egoistycznych interesów klasowych czy stanowych, co godziło w organiczny i solidarystyczny obraz społeczeństwa. Ułatwieniem na tej destrukcyjnej drodze był ciągle niski stan świadomości praw i obowiązków obywatelskich, także wskutek poziomu oświaty. Stąd nadmierna wolność obywateli, abstrahująca od tych czynników, rodziła pokusę jej nadużywania, łamania norm moralnych i prawnych. Dlatego w latach 20-tych narastała krytyka demokracji oraz postulaty jej zastąpienia przez różne modele rządów antydemokratycznych.

Znacznie skuteczniejsze na drodze ograniczenia nadmiernej wolności jednostki okazywało się państwo autorytarne, tyle że znowu z zastrzeżeniem jego katolickości, co trudno powiedzieć o reżimie sanacyjnym. Silna władza państwowa, prowadząca do rekonstrukcji tradycyjnych autorytetów, mogła narzucić katolicyzm jako jedyny system wartości narodu. Dlatego rychło pojawiły się marzenia, nie tylko zresztą w szeregach endecji, o państwie narodowym ideokratycznym, monoideowym w postaci katolicyzmu. Ta tendencja używania władzy państwowej w interesie katolicyzmu, dla jego obrony i utrwalenia prowadziła w atmosferze lat 30-tych do nawiązywania do totalitaryzmu wśród części „młodych” nacjonalistów, czego ekstremalnym przejawem stała się lansowana przez RNR koncepcja „katolickiego państwa totalnego narodu polskiego”, gdzie w istocie religia oraz Kościół miały stanowić narzędzie absolutnej i niekontrolowanej władzy.

Klimat lat 30-tych, narastającą presją autorytaryzmu i totalitaryzmu, spowodowały otrzeźwienie wielu kół katolickich /też części konserwatystów czy endeków/ w ich sympatiach dla silnej władzy. Tym bardziej, że reżim sanacyjny nie skrywał chęci nie tylko do ograniczenia

wolności obywateli, ale także poddania Kościoła silniejszej kontroli państwa. Stąd nie tylko ostra krytyka omawianych wyżej tendencji totalitarnych, odmawianie im miana katolickich, ale też przejawiające się w części kręgów personalistycznych ponowne nawiązywanie do rozwiązań demokratycznych, które stale występowały w zasadzie przez okres międzywojenny w tylko myśli chadecji i NPR. Jednak większości środowisk politycznych związanych z katolicyzmem optowała za trzecią drogą ustrojową między totalitaryzmem a demokracją. Wydaje się, że kolizja między inklinacjami ku autorytaryzmowi z jednej, a ku demokracji z drugiej strony dowodziła szerszych tendencji: czy oparciem dla katolicyzmu w Polsce miały stać się masy, czy elity. Każde rozwiązania antydemokratyczne umacniały władzę i pozycję elit, obojętnie czy tradycyjnych, czy nowo wyłonionych.

Z tą kwestią splatał się nierozzerwalnie obraz niezbędnych przemian społeczno-gospodarczych. Zacołanie oraz mała dynamika społeczeństwa polskiego, przy ostrych kontrastach biedy i bogactwa, rodziła chęć reform społecznych w celu zmiany tego stanu rzeczy. Za najpoważniejsze problemy społeczne Polski uznawano zgodnie problem chłopski oraz słabość mieszczaństwa czy stanu trzeciego. Jednak drogi ich rozwiązania były już różne w nurtach myśli politycznej, przyznających się do katolicyzmu.

Generalnie środowiska bardziej zachowawcze preferowały ewolucyjne, powolne i najczęściej dobrowolne zmiany, odwołując się do solidarności i sprawiedliwości chrześcijańskiej, które nieraz skrywały niechęć do jakichkolwiek reform. Dla tych kół wszelkie gruntowniejsze przeobrażenia społeczno-gospodarcze kojarzyły się zazwyczaj z naruszeniem świętości prywatnej własności, z radykalizmem i bolszewizmem. Tymczasem dla innych kręgów katolickich, to właśnie głębokie społeczne reformy były jedynym ratunkiem przez narastającym w latach 30-tych radykalizmem mas, w dobie wielkiego kryzysu i rozległych wstrząsów społeczno-politycznych. Nie miały dla nich wiele wspólnego z gwałtem na prywatnej własności, gdyż ta wedle nauki Kościoła winna służyć wspólnemu dobru, a nie tylko dla nielicznej grupy bogatych. Powracał tutaj sygnalizowany wyżej problem: dla jednych oparciem polskiego katolicyzmu winny być masy, stąd ich dążenie do rozległych reform społecznych; dla drugich oparciem dla katolicyzmu musiały pozostać tradycyjne czy nawet po części nowe elity, co prowadziło do niechęci wobec głębszych reform społecznych oraz tendencji ku wprzęgnięciu państwa dla obrony własnej pozycji społecznej.

Wielki kryzys gospodarczy prowadził do kwestionowania porządku ekonomicznego opartego na liberalizmie i kapitalizmie, przed czym broniła się tylko część konserwatystów. Na tym tle pojawiły się próby stworzenia nowego ustroju społeczno-gospodarczego, którym dla większości środowisk odwołujących się do katolicyzmu miał się stać korporacjonizm katolicki wedle zasad encykliki „Quadragesimo Anno” z 1931 r. Dyskusje na temat jego przystosowania do polskich realiów trwały przez lata 30-te, choć z niewielkim skutkiem, bo niski poziom świadomości polskich katolików powodował kłopoty z pełnym odbiorem przesłania katolickiej nauki społecznej. Obok tego przeszkodą okazywało się zacofanie gospodarcze II RP, gdyż korporacjonizm nadawał się bardziej dla rozwiniętych państw kapitalistycznego Zachodu. Wreszcie na przeszkodzie projektom korporacyjnym stała dyktatura sanacyjna, która niechętnie patrzyła na osłabienie swej władzy przez postulowaną przez katolicki korporacjonizm subsydiarność państwa oraz autonomię korporacji.

## Bibliografia

### I. Źródła

#### 1. Materiały rękopiśmienne:

a/ Biblioteka Narodowa Warszawa

J. Drobnik, Diariusz

J. Żółtowski, Moje wspomnienia

b/ Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie

W. Bitner, Dramat Drugiej Rzeczypospolitej

c/ Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu

J. Bobrzyński, Zwierciadło „gasnącego świata”. Pamiętnik z ćwierćwiecza w służbie ojczyzny 1918-1943

M. z Paygertów Bobrzyńska, Życie zmiennym jest. Pamiętnik z lat 1900-1958

K. Fudakowski, Moje wspomnienia. Lata 1892-1932

K. Hrabek, Po drugiej stronie barykady. Spowiedź z klęski /lata 1902-1959/

J. Kornecki, Wspomnienia i szkice. Moje życie i wieś rodzinna 1884-1934

S. Kozicki, Historia Ligi Narodowej 1887-1907

F. Machay, W służbie dwóch serc. Wspomnienia duszpasterza

J. Zdanowski, Dziennik

#### 2. Wspomnienia /opublikowane/:

Grabski S., Pamiętniki, t. 2, Warszawa 1989.

Sznarbachowski W., 300 lat wspomnień, Londyn 1997.

Wasiutyński W., Prawą stroną labiryntu. Fragmenty wspomnień, Gdańsk 1996.

#### 3. Źródła drukowane, encykliki papieskie, listy pasterskie biskupów:

a/ Encykliki

Encykliki Leona XIII, cz. 1 i 2, oprac. W. Mysłek, M. Siwiec, B. Drozdowicz, Słupsk 1997.

Encyklika Piusa IX „Quanta cura” i „Syllabus” z 1864 r., Komorów 1999.

Encyklika Piusa XI „Mit brennender Sorge”, Warszawa 1937.

Encyklika Piusa XI o Akcji Katolickiej, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie“, nr 8/1931.

Encyklika Piusa XI o bezbożnym komunizmie, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie“, nr 5/1937.

Encyklika Piusa XI o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży, Warszawa 1930.

Encyklika Piusa XI o ustanowieniu Święta Pana Naszego Jezusa Chrystusa Króla, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie“, nr 3/1926.

Encyklika Piusa XI „Ubi arcano Dei” <http://www.opoka.org.pl/biblioteka>  
Encyklika Piusa XI „Quadragesimo Anno”  
<http://www.opoka.org.pl/biblioteka>

b/ Listy pasterskie biskupów

Bilczewski J., Listy pasterskie, kazania i mowy okolicznościowe, t. III, Lwów 1924.

Biskupi polscy do duchowieństwa i wiernych – 10 XII 1918 r., „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie”, nr 3/1919.

Fulman L., List Pasterski z 2 VIII 1921 r., „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie”, nr 4/1921.

Hlond A., List Pasterski “O zadaniach katolicyzmu wobec walki z Bogiem”, Płock 1932.

Hlond A., List Pasterski „Z życia Kościoła Chrystusowego”, Poznań 1935.

Hlond A., „O chrześcijańskie zasady życia państwowego”, „Przegląd Katolicki”, nr 18/1932.

Hlond A., „O katolickie zasady moralne”. List Pasterski, Poznań 1936.

[Kakowski A.], List pasterski kardynała Kakowskiego do młodzieży, Warszawa 1938.

Kakowski A., List Pasterski o Lidze Katolickiej Archidiecezji Warszawskiej, „Przegląd Katolicki”, nr 8/1927.

Kakowski A., List Pasterski z okazji 50-lecia kapłaństwa, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie”, nr 6/1936.

Kubina T., „Szukajcie naprzód Królestwa Bożego”... List Pasterski, Częstochowa 1934.

Kubina T., „Świat ludzki a świat Boski”. List Pasterski na początku 1932 r., Częstochowa 1932.

Katolicyzm, kapitalizm, socjalizm. List pasterski biskupów austriackich, oprac. S. Wszyński, wyd. 1, Lublin 1928.

„O ducha chrześcijańskiego w Polsce”. List Pasterski Episkopatu Polski, „Przegląd Katolicki”, nr 8/1934.

Przeździecki H., Listy pasterskie i przemówienia 1918-1928, Siedlce 1928.

[Sapieha A.], List Pasterski Ks. Metropolity Sapiehy, „Czas”, nr 49/1933.  
 Wałęga L., List Pasterski na Wielki Post 1923, „Currenda Diecezji Tarnowskiej”, nr 1/1923.

Wałęga L., List Pasterski na Wielki Post 1927, „Currenda Diecezji Tarnowskiej”, nr 2/1927.

Wałęga L., List Pasterski na Wielki Post 1928, „Currenda Diecezji Tarnowskiej”, nr 2/1928.

c/ Źródła drukowane

Druga Rzeczpospolita. Wybór dokumentów, oprac. A. Łuczak, J. R. Szaflik, Warszawa 1988.

Komunikaty Informacyjne Komisariatu Rządu na m. st. Warszawę, t. I, z. 2 /4 VII 1927-30 XII 1927/, Warszawa 1992.

Sprawozdania stenograficzne z posiedzeń Sejmu 1919-1921, 1925-1926, 1928, 1932-1937.

Sprawozdania stenograficzne z posiedzeń Senatu 1924-1925, 1934.

#### 4. Prasa:

„Ateneum Kapłańskie” 1916-1939.

„Awangarda” 1928-1930, 1932.

„Czas” 1918-1939.

„Droga” 1927, 1935.

„Dziennik Poznański” 1919-1939.

„Dzień Akademicki-Bunt Młodych-Polityka” 1931-1939.

„Dzwon Niedzielny” 1927-1928, 1930, 1934.

„Falanga” 1937.

„Gazeta Kościelna” 1926, 1930-1939.

„Gazeta Polska” 1932, 1934-1936.

„Gazeta Warszawska-Gazeta Warszawska Poranna-Warszawski Dziennik Narodowy” 1919-1939.

„Głos Narodu” 1918-1939.

„Gość Niedzielny” 1929, 1937.

„Hasło” 1924-1925.

„Kultura” 1936-1937.

„Kurier Poznański” 1918-1939.

„Lud Katolicki” 1920-1934.

„Mały Dziennik” 1935-1939.

„Myśl Narodowa” 1921-1939.

„Nasza Przyszłość” 1930-1939.

- „Nowe Państwo” 1935.
- „Odnowa” 1936-1937.
- „Odrodzenie” 1935-1939.
- „Oświata i Wychowanie” 1931, 1938.
- „Pax” 1933-1939.
- „Pion” 1937.
- „Polonia” 1924-1939.
- „Posiew” 1919.
- „Praca” 1920-1921, 1925.
- „Prawda” 1923-1926, 1928.
- „Prąd” 1921-1939.
- „Pro Christo” 1925-1939.
- „Pro Fide, Rege et Lege” 1926-1928.
- „Prosto z Mostu” 1935-1939.
- „Przegląd Katolicki” 1922-1938.
- „Przegląd Pedagogiczny” 1929, 1931.
- „Przegląd Powszechny” 1918-1939.
- „Przegląd Współczesny” 1922-1923.
- „Przegląd Wszechpolski” 1922-1925.
- „Przewodnik Katolicki” 1928-1930, 1932, 1935, 1939.
- „Przewodnik Społeczny” 1919-1939.
- „Przyszłość” 1928, 1930, 1934-1935.
- „Roczniki Katolickie” 1928.
- „Ruch Pedagogiczny” 1925.
- „Rzeczpospolita” 1920, 1929-1931.
- „Słowo” 1922-1939.
- „Sodalis Marianus” 1923, 1932, 1936-1939.
- „Sprawa Robotnicza” 1919, 1925.
- „Verbum” 1934-1939.
- „Warszawianka” 1925-1926.
- „Wiadomości Archidiecezjalne Lubelskie” 1919, 1933-1934, 1937-1938.
- „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 1928.
- „Wiadomości Literackie” 1932, 1934-1935.
- „Zrąb” 1931, 1933.
- „Zwrot” 1937-1938.

**5. Programy partyjne, publicystyka /pozycje występujące w przypisach/:**

Adamski S., Akcja Katolicka młodzieży, Poznań 1936.



- [Adamski S.], X. Dr A. S., Dlaczego duchowieństwo zajmuje się kwestią społeczną?, Poznań 1921.
- Adamski S., Ruch spółdzielczy w Polsce oraz znaczenie i zadania Unii Związków Spółdzielczych, Poznań 1930.
- Adamski S., Szkoła wedle nauki Kościoła i uchwał Synodu, Katowice 1938.
- Adamski S., Szkoła wyznaniowa czy mieszana?, Poznań 1921.
- Adamski S., Zadania Chrześcijańskiej Demokracji w Polsce, Poznań 1922.
- Ankieta o Konstytucji z 17 Marca 1921 r., red. W. L. Jaworski, Kraków 1924.
- Bartoszewicz J., Zagadnienie polityki polskiej, Warszawa 1929.
- Bazin R., Papież Pius X, Kraków 1935.
- Bitner W., Chrystus czy Cezar? Mowa poselska na Komisji Konstytucyjnej Sejmu w obronie praw zwierzchniczych Narodu Polskiego, Warszawa 1934.
- Bitner W., Pewniki prawa. Studium o koniecznych zasadach państwa i prawa, Warszawa 1932.
- Bobrzyński J., Na drodze walki. Z dziejów odrodzenia myśli konserwatywnej w Polsce, Warszawa 1928.
- Bobrzyński J., Naukowe podstawy obiektywizmu gospodarczego, Warszawa 1928.
- Jan Bobrzyński o kwestiach ustrojowych Drugiej Rzeczypospolitej, wstęp, wybór i opracowanie E. Czapiewski, Warszawa 1998.
- Borowski W. M., Wychowanie narodowe, wyd. 2, Warszawa 1922.
- Broel-Plater K., W sprawie konserwatyzmu w Polsce, Warszawa 1922.
- Caro L., Ku nowej Polsce, Lwów 1923.
- Caro L., Liberalizm i kapitalizm, Włocławek 1937.
- Caro L., Myśli Japończyka o Polsce, Lwów-Warszawa-Kraków 1927.
- Caro L., Problem wywłaszczenia, Poznań 1934.
- Caro L., Solidaryzm. Jego zasady, dzieje i zastosowania, Lwów 1931.
- Caro L., Własność prywatna, jej utrzymanie czy ograniczenie? /nadbitka z „Przeglądu Ekonomicznego”, z. X/1933 r./.
- Caro L., Zmierzch kapitalizmu, Poznań 1934.
- Chrzanowski I., Około wychowania narodowego, Warszawa 1932.
- Chrzyszczewski A., Przyływy i odpływy demokracji, Warszawa 1939.
- Chrzyszczewski A., Od sejmowładztwa do dyktatury. Studium polityczno-porównawcze, Warszawa 1930.
- Civardi L., Podręcznik Akcji Katolickiej, t. I: Zasady, wyd. 2, Poznań 1939.

- Cybichowski Z., Na szlakach nacjonalizmu, Warszawa 1939.
- Czuma I., Absolutyzm ustrojowy, Lublin 1934.
- Czuma I., Harmonia praw Kościoła, rodziny i szkoły do wychowania, Poznań 1936.
- Czuma I., „Kościół, naród i państwo”, Kraków 1927.
- Czuma I., Odpowiedzialność Prezydenta, Warszawa 1932.
- Czuma I., Problemat stanowiska Głowy Państwa w Polsce, Lublin 1930.
- Czuma I., Reformy prawne dla obrony rodziny, Poznań 1936.
- Czuma I., Uwagi o projekcie prawa małżeńskiego Komisji Kodyfikacyjnej RP, Poznań 1931.
- Dagnan K. /K. Dębiec/, Narodowy ruch robotniczy i jego rola w życiu Polski i proletariatu polskiego, Warszawa 1922.
- Dagnan K. /K. Dębiec/, Nowe drogi narodowo-społecznego rozwoju, Warszawa 1925.
- Dąbrowski S., Kornecki J., W sprawie reformy ustroju szkolnego i zasad wychowania publicznego. Przemówienia wygłoszone w Sejmie dnia 26 lutego 1932 r., Warszawa 1932.
- Dec J., Linie wytyczne polityki oświatowej w dziedzinie pozaszkolnej, Warszawa 1939.
- Demiński H., Kryzys demokracji, Lwów 1939.
- Dmowski R., Kościół, naród i państwo,  
<http://romandmowski.republika.pl>
- Dmowski R., Pisma, t. IV, VIII-X, Częstochowa 1938-1939.
- Dmowski R., Przyczynki i przemówienia, Poznań 1936.
- Doboszyński A., Gospodarka narodowa, wyd. 2, Warszawa 1936.
- Drobnik J., Przed startem, Poznań 1937.
- Drobnik J., Przesilenie współczesnej polityki. Szkice i uwagi, Poznań 1929.
- Drobnik J., W ogniu przemian, Poznań 1934.
- Dubanowicz E., Ku stałemu ustrojowi państwa polskiego, Warszawa 1936.
- Estreicher S., Konserwatyzm, Kraków 1928.
- Stanisław Estreicher o konstytucji i polityce Drugiej Rzeczypospolitej, wstęp, wybór i opracowanie A. Wołek, Warszawa 2001.
- Estreicher S., Walka z partyjnictwem, Kraków 1929.
- Foerster F. W., Etyka a polityka, Lwów 1926.
- Giertych J., Nacjonalizm chrześcijański, Stuttgart 1948.
- Giertych J., O kierunek wychowania dziewcząt, Poznań 1930.
- Giertych J., O wyjście z kryzysu, Warszawa 1938.

- Gluziński T. /Henryk Rolicki/, Cele i drogi propagandy wywrotowej, Poznań 1927.
- Gluziński T., Odrodzenie idealizmu politycznego, Warszawa 1935.
- Głąbiński S., Czy kryzys gospodarczy pobudzi ekonomikę do nowego życia?, Lwów 1936.
- Głąbiński S., Narodowa polityka gospodarcza, Lwów 1928.
- Stanisław Głąbiński o ustroju państwa polskiego i parlamentarystyce, wstęp, wybór i opracowanie J. Kornaś, Warszawa 1999.
- Głąbiński S., Teoria ekonomiki narodowej, Lwów 1927.
- Górski K., Państwo chrześcijańskie średniowiecza, Warszawa b.r.w.
- Górski K., Wychowanie personalistyczne, Poznań 1936.
- Górski L., Uwłaszczenie pracy, Lublin 1936.
- Górski L., Wytyczne programu wiejskiego w świetle zasad katolickich, Lublin 1937.
- Grabski S., Ku lepszemu Polsce, Warszawa 1938.
- Stanisław Grabski o sejmie, samorządzie i zadaniach państwa, wstęp, wybór i opracowanie K. Kawalec, Warszawa 2001.
- Grabski S., Państwo narodowe, Lwów 1929.
- Grabski S., Rzym czy Moskwa?, Poznań-Warszawa-Wilno-Lublin 1927.
- Grabski S., Trzeba szukać drogi wyjścia, Lwów-Warszawa 1934.
- Grabski S., Z zagadnień polityki narodowo-państwowej, Warszawa 1925.
- Grott B., Religia-kościół-etyka w ideach i koncepcjach prawicy polskiej. Narodowa Demokracja, Kraków 1993.
- Grzybowski K., Kryzys prawa konstytucyjnego a wychowanie państwowe, Kraków 1932.
- Howorka M., Walka o Wielką Polskę, Poznań 1934.
- Hrabyk K. /Marian Czereński/, Czy jesteśmy liberałami? /z rozważań nacjonalisty/, Kraków 1925.
- Hrabyk K., Nowe drogi w polityce narodowej, Lwów-Warszawa 1934.
- Hrabyk K., Piszczkowski M., Stahl Z., Nowa konstytucja polska. Szkice polityczne, Lwów-Warszawa 1935.
- Jaworski W. L., Notatki, wyd. 2, Kraków 1929.
- Jaworski W. L., Projekt konstytucji, Kraków 1928.
- Władysława Leopolda Jaworskiego życie i działalność, Kraków 1931.
- Kaczorowski S., Na tle współczesnego kryzysu gospodarczego, Warszawa 1932.
- Katolicka Myśl Społeczna. Pamiętnik III Studium Katolickiego w Warszawie 1937, Poznań 1938.
- Katolicka Myśl Wychowawcza. Pamiętnik II Studium Katolickiego w Wilnie 1936, Poznań 1937.

- Klepacz M., Duchowieństwo wobec nowoczesnych prądów w szkole polskiej, Kielce 1930.
- Klepacz M., Ideały średniowiecza a czasy obecne, Wilno 1938.
- Klepacz M., Kierunki organizacyjne oraz zasady wychowawcze we współczesnym szkolnictwie polskim, Katowice 1937.
- Klepacz M., Wartości życiowe religii. Konferencje radiowe, Kielce 1936.
- Kobyliński J., Totalizm państwowy ze stanowiska katolickiego, Poznań 1936.
- Kodeks Społeczny. Zarys katolickiej syntezy społecznej, wyd. 2, Lublin 1934.
- Komarnicki W., O konstytucję narodową, Warszawa 1930.
- Kopler L., Kościół a polityka, Kraków 1929.
- Wojciech Korfanty, Naród-Państwo-Kościół. Wybór publicystyki katolicko-społecznej, Katowice 1992.
- Kornecki J., Walka o ideowe podstawy szkoły polskiej, Warszawa 1933.
- Kornecki J., Wychowanie narodowe i polityka szkolna. Przemówienie wygłoszone w dyskusji budżetowej Sejmu w dniu 2 czerwca 1928 r., Warszawa 1928.
- Korniłowicz W., Chrześcijańska odbudowa świata w świetle nauki o Ciele Mistycznym. Rozważania nad rolą duszpasterza w Akcji Społecznej, Warszawa 1938.
- Korporacjonizm. Praca zbiorowa, t. I-II, Lublin 1939.
- Kosiakiewicz W., Idea konserwatywna. Próba doktryny, Warszawa 1913.
- Kosiakiewicz W., Katolicyzm a konserwatyzm, Warszawa 1914.
- Kowalski K., Katolickie plany reformy społecznej a ustrój rolny w Polsce, Poznań 1938.
- Kowalski K., Kościół katolicki a inteligencja, Gniezno 1932.
- Krotoski K., Nacjonalizm a Kościół katolicki, Kraków 1930.
- Kruchta J., Nowe kierunki i dążenia współczesnej katolickiej pedagogiki, Lwów 1939.
- Księga Pamiątkowa na dziewięćdziesięciolecie dziennika „Czas”, Kraków 1938.
- Księga Pamiątkowa na 75-lecie „Gazety Rolniczej” 1861-1935, Warszawa 1938.
- Księga Pamiątkowa Zjazdu Katolickiego w Warszawie 28-30 sierpnia 1926 r., Warszawa 1926.
- Kubina T., Akcja Katolicka a akcja społeczna, Poznań 1930.
- Kultura i cywilizacja. Praca zbiorowa, Lublin 1937.
- Kwasieberski W., Podstawy narodowego poglądu na świat, Warszawa 1937.

- Kwasieberski W., Podstawy narodowo-radykalnej przebudowy szkoły polskiej, Warszawa 1937.
- Kwiatkowski M. /Piotr Ponisz/, Kościół a naród i państwo, Poznań 1936.
- Lemius J. B., Katechizm o modernizmie według Encykliki Ojca Świętego Piusa X „Pascendi dominici gregis”, Warszawa-Częstochowa 1912.
- Lubelski J., Historia Kościoła katolickiego. Podręcznik do szkół średnich, Tarnów 1931.
- Lutosławski J., Ogólnopolska Pielgrzymka Ziemiaństwa na Jasnej Górze /1 i 2 VI 1937 r./, Warszawa 1937.
- Lutosławski J., O katolicką politykę agrarną, Warszawa 1938.
- Łempicki S., Polski ideał wychowawczy, Lwów-Warszawa b.r.w. [1938].
- Łoziński Z., Chrześcijańska miłość ojczyzny i praca narodowa, Gniezno 1919.
- Łubieński T., Przewrót ustroju polskiej wsi, Kraków 1936.
- Machay F., Zadania duszpasterskie ludzi świeckich, wyd. 2, Poznań 1937.
- Mackiewicz-Cat S., Teksty, oprac. J. Jaruzelski, Warszawa 1990.
- Makarewicz J., Kodyfikacja konstytucji, Lwów 1934.
- Makarewicz J., Przebudowa społeczna, Lwów-Warszawa 1923.
- Makarewicz J., Sprawa robotnicza, Tarnopol 1928.
- Maritain J., O nową cywilizację chrześcijańską, Lublin 1935.
- Mianowski H., Czego chce Polskie Stronnictwo Chrześcijańskiej Demokracji?, Kraków 1919.
- Mirek F., Idea odpowiedzialności w życiu społecznym, wyd. 2, Katowice 1926.
- Młynarski F., Człowiek w dziejach. Jednostka-państwo-naród, Warszawa 1936.
- Młynarski F., Totalizm czy demokracja w Polsce, Warszawa 1938.
- Mosdorf J., Wczoraj i jutro, cz. 1 i 2, Warszawa 1938.
- Myśl katolicka a postulaty reformy rolnej, Warszawa 1938.
- Na nowe drogi odrodzenia społecznego, praca zbiorowa pod red. A. Niesiołowskiego, Poznań 1926.
- Narodowa Partia Pracy i powody jej powstania, Warszawa b.r.w. [1922].
- Niesiołowski A., Katolicyzm a totalizm, Poznań 1938.
- Odwaga i rzetelność. Karol Ludwik Koniński do Jerzego Turowicza – 19 VII 1939 r., „Tygodnik Powszechny”, nr 4/2002.
- Pannenkowa I., Co to jest wychowanie państwowe?, Warszawa 1932.

- Pannenkowa I., *Od Cezara do Wilhelma. Studium o cezaryzmie*, Warszawa 1929.
- Pannenkowa I., *Myśli o wychowaniu narodowym*, Lwów 1918.
- Piasecki B., *Duch czasów nowych a Ruch Młodych*, Warszawa 1935.
- Piasecki B., *Wytyczne narodowo-radykalnej myśli gospodarczej*, Warszawa 1937.
- Piastowski R., *O co chodzi?*, Poznań 1934.
- Piwowarczyk J., *Katolicyzm a reforma rolna*, Poznań 1938.
- Piwowarczyk J., *Korporacjonizm i jego problematyka*, Poznań 1936.
- Piwowarczyk J., *Kryzys społeczno-gospodarczy w świetle katolickich zasad*, Kraków 1932.
- Piwowarczyk J. /J. P./, *Rola Chrześcijańskiej Demokracji w życiu społeczno-politycznym*, Kraków 1921.
- Piwowarczyk J., *Socjalizm i chrześcijaństwo*, Kraków 1924.
- Piwowarczyk J., *Współczesne kierunki społeczne*, Kraków 1927.
- Polska idea imperialna*, Warszawa 1938.
- Posłannictwo katolicyzmu polskiego w świetle uchwał I Synodu Plenarnego. Pamiętnik IV Studium Katolickiego w Katowicach* 1938, Poznań 1939.
- Postawa katolicka wobec kryzysu. Praca zbiorowa*, Lublin 1933.
- Program i Statut Polskiego Stronnictwa Chrześcijańskiej Demokracji. Projekty opracowane przez Zarząd Główny Chrześcijańskiej Demokracji*, Warszawa 1925.
- Program Narodowych Monarchistów „Bóg, Naród i Król”*, Katowice 1937.
- Programy partii i stronnictw politycznych w Polsce w latach 1918-1939*, oprac. E. Orlof, A. Pasternak, Rzeszów 1993.
- Przemówienie Janusza księcia Radziwiłła wygłoszone na zjeździe zachowawców w Warszawie w dniu 12 grudnia 1937 r.*, Warszawa 1938.
- Reutt M., *Wychowanie militarne narodu*, Warszawa 1939.
- Rewizja Konstytucji Marcowej i postulaty katolickie*, Lublin 1930.
- Rodzina. Pamiętnik I Katolickiego Studium o Rodzinie w Poznaniu* 1935 r., Poznań 1936.
- Rostworowski J., *Najważniejsze postulaty katolickie w dzisiejszej Polsce*, Płock 1936.
- Rostworowski K. H., *Prawda o ślubach cywilnych*, Włocławek 1929.
- Rostworowski W., *Listy o człowieku idei*, Warszawa 1927.
- Roszkowski A., *Korporacjonizm katolicki*, Poznań 1932.

- Rubach L., Chrześcijańscy Rolnicy. Czym jest Stronnictwo Chrześcijańskich Rolników. Czego dokonało. Do czego dąży, Poznań 1929.
- Rybarski R., Cele i zadania Komitetu Katolicko-Narodowego, Warszawa 1928.
- Rybarski R., Naród, jednostka i klasa, Warszawa 1926.
- Roman Rybarski o narodzie, ustroju i gospodarce, wstęp, wybór i opracowanie S. Rudnicki, Warszawa 1997.
- Rybarski R., Podstawy narodowego programu gospodarczego, Warszawa 1934.
- Rybarski R., Polityka a gospodarstwo, Warszawa 1927.
- Rybarski R., Siła i prawo, Warszawa 1936.
- Simon G., Ideologiczne podstawy kompetencji państwa, samorządu i inicjatywy prywatnej, Warszawa 1928.
- Sobański W., Samoobrona rolnictwa. Wnioski do programu agrarnego, Warszawa 1937.
- Sopicki S., Nasze hasła. O co walczy Chrześcijańska Demokracja?, wyd. 1, Katowice 1934.
- Sopicki S., Pacyfizm. Zagadnienie wojny i pokoju, Kraków 1927.
- Sopicki S., Sprawa żydowska ze stanowiska Polskiego Stronnictwa Chrześcijańskiej Demokracji, Kraków 1926.
- Sopoćko M., Łączność i jednolitość nauczania religii z innymi przedmiotami, Warszawa 1937.
- Sprawa włościańska a Polskie Stronnictwo Chrześcijańskiej Demokracji, Kraków 1926.
- Stahl Z., Idea i walka, Lwów 1938.
- Statut i Program Polskiego Stronnictwa Chrześcijańskiej Demokracji uchwalony na kongresie Stronnictwa dnia 11 października 1931 r., Katowice 1934.
- Stepa J., Komunizm a światopogląd katolicki, Poznań 1937.
- Stepa J., Kościół współczesny a kryzys wolności, Lwów 1939.
- Stepa J., Kuszenie nowoczesnego człowieka, Poznań 1937.
- Stepa J., U źródeł niemieckiego totalizmu, Warszawa 1938.
- Stojanowski K., Chłop a państwo narodowe, Poznań 1937.
- Studentowicz K., Polityka gospodarcza państwa, Warszawa 1937.
- Szwejnica E., Rachunek sumienia młodzieży polskiej, wyd. 2, Warszawa 1938.
- Szymański A., Akcja Katolicka a działalność społeczno-gospodarcza, Poznań 1930.
- Szymański A., Ekonomia a etyka, Lublin 1936.

- Szymański A., Zagadnienie społeczne, wyd. 2, Lublin 1929.
- Teodorowicz J., Kuszenie Chrystusa. Wielkopostne konferencje radiowe, Kraków 1938.
- Tezy Programowe Stronnictwa Zachowawczego, Lwów 1938.
- Urban J., Nacjonalizm, jego uprawnienia i etyczne granice, Kraków 1923.
- „Verbum” /1934-1939/. Pismo i środowisko, t. II: Wybór artykułów, Lublin 1976.
- Wasilewski Z., Dyskusje, Poznań-Warszawa-Wilno-Lublin b.r.w.
- Wasilewski Z., O życiu i katastrofach cywilizacji narodowej, Warszawa 1921.
- Wasiutyński W., Naród rządzący, Warszawa 1935.
- Wojciechowski Z., Myśli o polityce i ustroju narodowym, Poznań 1937.
- Wojciechowski Z., Nacjokratyzm czyli rządy sejmikowe, Poznań 1936.
- Wojciechowski Z., Pełnia racji ideowej podstawą zjednoczenia, Poznań 1939.
- Woroniecki J., Katolicka etyka wychowawcza, wyd. 2, t. I: Etyka ogólna, Lublin 1995.
- Wóycicki A., Chrześcijański ruch robotniczy w Polsce. Monografia społeczna, Warszawa 1921.
- Wóycicki A., Ku naprawie chrześcijańskiego ruchu robotniczego w Polsce, Włocławek 1937.
- Wóycicki A., Moralne znaczenie spółdzielczości, Warszawa 1923.
- Wóycicki A., Podstawy moralne 8-godzinnego dnia pracy, Warszawa 1925.
- Wóycicki A., Zadania i potrzeby katolicyzmu społecznego w Polsce, Warszawa 1922.
- Wyszyński S., Inteligencja w straży przedniej komunizmu, Katowice 1938.
- Zadania i obowiązki ziemiaństwa, Warszawa 1921.
- Zaleski W., Polska bez proletariatu, Warszawa 1937.
- Zarzecki L., Wychowanie narodowe. Studia i szkice, wyd. 2, Warszawa 1929.
- Zasady Programu Narodowo-Radykalnego, Warszawa 1937.
- Żółtowska Z., O etyce życia narodowego, Poznań 1927.
- Żółtowska Z., Quadragesimo Anno, Warszawa 1932.



## II. Opracowania

- Ajnenkiel A., Spór o model parlamentaryzmu polskiego do roku 1926, Warszawa 1972.
- Araszkiewicz F. W., Ideały wychowawcze Drugiej Rzeczypospolitej, Warszawa 1978.
- Bańkiewicz B., Dudek A., Majchrowski J., Główne nurty współczesnej polskiej myśli politycznej, t. I, Kraków 1996.
- Bartyzel J., Konserwatyzm bez kompromisu. Studium z dziejów zachowawczej myśli politycznej w Polsce w XX wieku, Toruń 2001.
- Baszkievicz J., Myśl polityczna wieków średnich, wyd. 2, Poznań 1998.
- Bergman O., Narodowa Demokracja wobec problematyki żydowskiej w latach 1918-1929, Poznań 1998.
- Bończa-Tomaszewski N., Demokratyczna geneza nacjonalizmu, Warszawa 2001.
- Chodorowski J., Roman Rybarski /1887-1942/. Z historii polskiej myśli ekonomicznej i prawnoustrojowej pierwszej połowy XX wieku, Wrocław 1997.
- Chwalba A., Sacrum i rewolucja. Socjaliści polscy wobec praktyk i symboli religijnych /1870-1918/, Kraków 1992.
- Dworecki Z., Poznań i Poznaniacy w latach Drugiej Rzeczypospolitej 1918-1939, Poznań 1994.
- Dyczewski L. B., Religijność Polski międzywojennej, „Collectanea Theologica”, t. III/1972.
- Dziewulski K., Spór o etatyzm 1918-1939, Warszawa 1981.
- Filipowicz F., Myśl pedagogiczna Lucjana Zarzeckiego 1873-1925, Wrocław 1974.
- Gaworski J., Kwestia narodowa w wileńskim „Paksie”, „Przegląd Powszechny”, nr 2/1985.
- Gazda Z., Nurt katolicki w myśli ekonomicznej Drugiej Rzeczypospolitej /1918-1939/, Wrocław 1996.
- Gellner E., Narody i nacjonalizm, Warszawa 1991.
- Gilson E., Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwenu, Warszawa 1998.
- Górski A., Władza polityczna w myśli Stanisława Cata-Mackiewicza, Kraków 1999.
- Grott B., Chrześcijańskie i świeckie inspiracje w doktrynach nacjonalizmu polskiego, „Przegląd Humanistyczny”, nr 4/1994.
- Grott B., Katolicyzm w doktrynach ugrupowań narodowo-radykalnych do roku 1939, Kraków 1987.

- Grott B., Nacjonalizm chrześcijański. Narodowo-katolicka formacja ideowa w II Rzeczypospolitej na tle porównawczym, Kraków 1996.
- Grott B., Nacjonalizm i religia. Proces zespalania się nacjonalizmu z katolicyzmem w jedną całość ideową w myśli Narodowej Demokracji 1926-1939, Kraków 1984.
- Grott B., Pojęcie narodu i jego miejsce w hierarchii wartości formacji młodoendeckiej, „Przegląd Humanistyczny”, nr 9-10/1984.
- Grott B., Rola katolicyzmu w ideologii obozu narodowego w świetle pism jego ideologów i krytyki katolickiej, „Dzieje Najnowsze”, nr 1/1980.
- Grzybowski K., Sobolewska B., Doktryna polityczna i społeczna papieżstwa /1789-1968/, Warszawa 1971.
- Grzybowski K., Ojczyzna-naród-państwo, wyd. 2, Warszawa 1977.
- Guzicki L., Żurawicki S., Historia polskiej myśli społeczno-ekonomicznej 1914-1945, Warszawa 1974.
- Halczak B., Publicystyka narodowo-demokratyczna wobec problemów narodowościowych i etnicznych II Rzeczypospolitej, Zielona Góra 2000.
- Hass L., Inteligencji polskiej dole i niedole XIX i XX wiek, Łowicz 1999.
- Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832-1939, red. C. Strzeszewski, R. Bender, K. Turowski, Warszawa 1981.
- Holzer J., Mozaika polityczna Drugiej Rzeczypospolitej, Warszawa 1974.
- Horoszewicz M., Kościół wobec międzywojennego antysemityzmu, „Przegląd Powszechny”, nr 2/1999.
- Hroch M., Małe narody Europy, Wrocław-Warszawa-Kraków 2003.
- Jachymek J., Myśl polityczna PSL „Wyzwolenie” 1918-1931, Lublin 1983.
- Jagiello M., Próba rozmowy. Szkice o katolicyzmie odrodzeniowym i „Tygodniku Powszechnym” 1945-1953, t. I: Rodowód, Warszawa 2001.
- Jaskólski M., Historia-Naród-Państwo. Zarys syntezy myśli politycznej konserwatystów krakowskich w latach 1866-1934, Kraków 1981.
- Jaskólski M., Kaduceus polski. Myśl polityczna konserwatystów krakowskich, Warszawa-Kraków 1990.
- Jaskólski M., Religia i Kościół w programach politycznych lewicy, centrum i prawicy w II Rzeczypospolitej, „Studia Religioznawcze”, nr 12/1984.
- Jastrzębski W., Leon Janta-Połczyński /1867-1961/ - minister i senator z Borów Tucholskich, Toruń 2001.

- Kawalec K., *Narodowa Demokracja wobec faszyzmu 1922-1939. Ze studiów nad dziejami myśli politycznej obozu narodowego*, Warszawa 1989.
- Kawalec K., *Roman Dmowski*, Warszawa 1996.
- Kawalec K., *Spadkobiercy niepokornych. Dzieje polskiej myśli politycznej 1918-1939*, Wrocław-Warszawa-Kraków 2000.
- Kawalec K., *Wizje ustroju państwa w polskiej myśli politycznej lat 1918-1939. Ze studiów nad dziejami polskiej myśli politycznej*, Wrocław 1995.
- Kilian S., *Myśl edukacyjna Narodowej Demokracji w latach 1918-1939*, Kraków 1997.
- Kołodziejczyk A., *Ruch ludowy a Kościół rzymskokatolicki w latach II Rzeczypospolitej*, Warszawa 2002.
- Konopka H., Wójcik-Łagan H., Stępnik A., *Problemy edukacji historycznej i obywatelskiej młodzieży w latach 1918-1939. Zbiór studiów pod redakcją J. Tatarnickiego*, Warszawa 1986.
- Kornaś J., *Naród i państwo w myśli politycznej Związku Ludowo-Narodowego*, Kraków 1995.
- Kornatowski W., *Spółeczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1965.
- Kozerska E., *Państwo i społeczeństwo w koncepcjach papieża Piusa XI /maszynopis pracy doktorskiej obronionej w 2002 r. na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Wrocławskiego – w zbiorach autora/*.
- Koźmian D., *Chrześcijańska myśl wychowawcza Fryderyka Wilhelma Foerstera i jej recepcja w Polsce*, Szczecin 1996.
- Kracik J., *Antymodernistyczna kampania*, „Znak”, nr 6/2002.
- Krasowski K., *Episkopat katolicki w II Rzeczypospolitej. Myśl o ustroju państwa: postulaty, realizacja*, Warszawa-Poznań 1992.
- Król M., *Style politycznego myślenia. Wokół „Buntu Młodych” i „Polityki”*, Paryż 1979.
- Krzywobłocka B., *Chadecja 1918-1937*, Warszawa 1974.
- Kulesza W. T., *Koncepcje ideowo-polityczne obozu rządzącego w Polsce w latach 1926-1935*, Wrocław 1985.
- Landau Z., Tomaszewski J., *Zarys historii gospodarczej Polski 1918-1939*, wyd. 6, Warszawa 1999.
- Landau-Czajka A., *Naród i państwo w publicystyce polskiej skrajnej prawicy nacjonalistycznej lat 1926-1939*, „Dzieje Najnowsze”, nr 2/1991.
- Landau-Czajka A., *W jednym stali domu... Koncepcje rozwiązania kwestii żydowskiej w publicystyce polskiej lat 1933-1939*, Warszawa 1998.

- Łuczak a., Społeczeństwo i państwo w myśli politycznej ruchu ludowego, Warszawa 1982.
- Macąła J., Duszpasterstwo a narodowość wiernych. Kościół katolicki w diecezji katowickiej wobec mniejszości niemieckiej 1922-1939, Wrocław-Katowice 1999.
- Macąła J., Między akceptacją a odrzuceniem faszystowskich wzorców. Z dyskusji wokół totalizmu katolickiego w polskiej prasie katolickiej przed 1939 r., „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi”, t. XXIII, Wrocław 2000.
- Macąła J., „Wojna chrześcijaństwa z barbarzyństwem”. Polska prasa katolicka wobec wojny domowej w Hiszpanii 1936-1939, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi”, t. XX, Wrocław 1997.
- Maj E., Związek Ludowo-Narodowy 1919-1928. Studium z dziejów polskiej myśli politycznej, Lublin 2000.
- Maj E., Związek Ludowo-Narodowy /1919-1928/ wobec religii i Kościoła rzymskokatolickiego, „Studia Historyczne”, nr 4/1993.
- Majchrowski J. M., Ugrupowania monarchistyczne w latach Drugiej Rzeczypospolitej, Wrocław 1988.
- Mariański J., Religijność w procesie przemian, Warszawa 1991.
- Maritain J., Pisma filozoficzne, Kraków 1988.
- Marszał M., Włoski faszyzm i niemiecki narodowy socjalizm w poglądach ideologów Narodowej Demokracji 1926-1939, b.m.w. 2001.
- Mich W., Ideologia polskiego ziemiaństwa, Lublin 2000.
- Mich W., Między integryzmem a liberalizmem. Polscy konserwatyści wobec kapitalizmu, Lublin 1996.
- Mich W., Myśl polityczna polskiego ruchu konserwatywnego, Lublin 1994.
- Michalski R., Chrześcijańska wizja odrodzenia człowieka. Katolicka nauka społeczna w Polsce przeciwko moralnym skutkom kapitalizmu i totalitaryzmu 1918-1989, Toruń 1995.
- Michalski R., Człowiek i państwo. Rozważania nad personalizmem w katolickiej myśli społecznej w Polsce /1918-1948/, Toruń 1990.
- Mounier E., Chrześcijaństwo i pojęcie postępu, Warszawa 1968.
- Mysłek W., Geneza konfliktów społecznych i szanse ich rozwiązywania w ujęciu katolickiej myśli społecznej w latach II Rzeczypospolitej, w: Oblicza i koncepcje rozwiązywania konfliktów w polskiej myśli politycznej XX wieku, red. A. Wojtas, M. Strzelecki, Bydgoszcz 2000.
- Nitschke B., Adam Doboszyński. Publicysta i polityk, Kraków 1993.
- Orzechowski M., Wojciech Korfanty. Biografia polityczna, Wrocław 1975.

- Paruch W., *Od konsolidacji państwowej do konsolidacji narodowej. Mniejszości narodowe w myśli politycznej obozu piłsudczykowskiego /1926-1939/*, Lublin 1997.
- Polityka a wychowanie. Szkice z historii wychowania społecznego II Rzeczypospolitej, red. A. Wojtas, Toruń 1994.
- Polska myśl polityczna XIX i XX wieku, t. VII: Państwo w polskiej myśli politycznej, red. W. Wrzesiński, Wrocław 1988.
- Przybylski H., *Chrześcijańska Demokracja i Narodowa Partia Robotnicza w latach 1926-1937*, Warszawa 1980.
- Religia i Kościół rzymskokatolicki w polskiej myśli politycznej 1919-1993, red. J. Jachymek, Lublin 1995.
- Religia i polityka, red. B. Grott, Kraków 2000.
- Równe prawa i nierówne szanse. Kobiety w Polsce międzywojennej, red. A. Żarnowska, A. Szwarc, Warszawa 2000.
- Rudnicki S., *Obóz Narodowo-Radykalny. Geneza i działalność*, Warszawa 1985.
- Sadowski M., *Państwo w doktrynie papieża Leona XIII*, Wrocław 2000.
- Schrade U., *Międzywojenna polska myśl narodowa. Od patriotyzmu do globalizmu*, Kraków 2004.
- Skoczyński J., *Wartość pesymizmu. Studia i szkice o Marianie Zdziechowskim*, Kraków 1994.
- Sobczak M., *Stosunek Narodowej Demokracji do kwestii żydowskiej w Polsce w latach 1918-1939*, Wrocław 1998.
- Spieker M., *Zasada pomocniczości: podstawy antropologiczne i konsekwencje polityczne*, „Społeczeństwo”, nr 1/1995.
- Strzeszewski C., *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994.
- Strzeszewski C., *Religijność polska w 20-leciu międzywojennym 1918-1939*, „Roczniki Nauk Społecznych”, t. V/1977.
- Suleja W., *Józef Piłsudski*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1995.
- Świeżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983.
- Świeżawski S., *Założenia i wymogi uniwersalizmu katolickiego*, „Znak”, nr 44/1958.
- Szacki J., *O narodzie i nacjonalizmie*, „Znak”, nr 3/1997.
- Szlachta B., *Konserwatyzm. Z dziejów tradycji myślenia o polityce*, Kraków-Warszawa 1998.
- Szlachta B., *Polscy konserwatyści wobec ustroju politycznego do 1939 roku*, Kraków 2000.
- Szlachta B., *Z dziejów polskiego konserwatyizmu*, wyd. 2, Kraków 2000.
- Szydłowski P., *Kryzys kultury w polskiej myśli katolickiej 1918-1939*, Warszawa-Kraków 1984.

- Szydłowski P., Walka polskiej filozofii katolickiej /1918-1939/ z kulturą świecką, „Studia Religiologica”, nr 3/1978.
- Śliwa M., Narodoworadykalny model państwa totalitarnego w Polsce, „Dzieje Najnowsze”, nr 1/1996.
- Śliwa M., Polska myśl polityczna w I połowie XX wieku, Wrocław 1993.
- Śliwa M., Polska myśl socjalistyczna /1918-1948/, Wrocław 1988.
- Święcicki J. M., Cywilizacyjne ramy Dwudziestolecia, „Znak”, nr 44/1958.
- Tomczyk R., Akademicka Myśl Mocarstwowa przed „Buntem Młodych”, „Przegląd Zachodniopomorski”, nr 4/1997.
- Turowski K., Działalność katolicka w Dwudziestoleciu, „Znak”, nr 46/1958.
- Turowski K., „Odrodzenie”. Historia Stowarzyszenia Katolickiej Młodzieży Akademickiej, Warszawa 1987.
- Urbanowski M., Nacjonalistyczna krytyka literacka, Kraków 1997.
- Wapiński R., Historia polskiej myśli politycznej XIX i XX wieku, Gdańsk 1997.
- Wapiński R., Narodowa Demokracja 1893-1939. Ze studiów nad dziejami myśli nacjonalistycznej, Wrocław 1980.
- Wapiński R., Pokolenia Drugiej Rzeczypospolitej, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991.
- Wapiński R., Polska i małe ojczyzny Polaków. Z dziejów kształtowania się świadomości narodowej w XIX i XX wieku po wybuch II wojny światowej, Wrocław-Warszawa-Kraków 1994.
- Wapiński R., Roman Dmowski, Lublin 1989.
- Wapiński R., Świadomość polityczna w Drugiej Rzeczypospolitej, Łódź 1989.
- Wątor A., Chrześcijańsko-narodowi. Z dziejów nurtu politycznego do 1928 roku, Szczecin 1999.
- Wierzbicki A., Naród-państwo w polskiej myśli historycznej dwudziestolecia międzywojennego, Wrocław 1978.
- Więcej niż niepodległość. Polska myśl polityczna 1918-1939, red. J. Jachymek, W. Paruch, Lublin 2001.
- Wilk S., Episkopat Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1918-1939, Warszawa 1992.
- Włodarczyk T., Konkordaty. Zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem XX wieku, wyd. 2, t. I-II, Warszawa 1986.
- Włudzyka T., „Trzecia droga” w myśli gospodarczej II Rzeczypospolitej. Koncepcje Adama Doboszyńskiego a program obozu narodowego, Kraków 1994.

- Wojdyło W., *Koncepcje społeczno-polityczne Stanisława Grabskiego*, Toruń 1993.
- Wojtas A., *Problematyka agrarna w polskiej myśli politycznej 1918-1948*, Warszawa 1983.
- Zagóra-Jonszta U., *Spór o model gospodarki Drugiej Rzeczypospolitej*, Katowice 1991.
- Zawieyski J., Droga katechumena, „Znak”, nr 43/1958.
- Zieliński H., O potrzebie i trudnościach badania dziejów myśli politycznej, w: *Polska myśl polityczna XIX i XX wieku*, t. I: *Polska i jej sąsiedzi*, red. H. Zieliński, Wrocław 1975.
- Zieliński Z., *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, wyd. 3, Warszawa 1999.
- Żarnowski J., *Polska 1918-1939. Praca-Technika-Społeczeństwo*, wyd. 2, Warszawa 1999.
- Żurawicki S., *Myśl ekonomiczno-polityczna w Polsce okresu międzywojennego*, Warszawa 1970.

**Wykaz skrótów**

AK	„Ateneum Kapłańskie”
AK	Akcja Katolicka
BM	„Bunt Młodych”
b.m.w.	bez miejsca wydania
BN	Biblioteka Narodowa w Warszawie
BO	Biblioteka Ossolińskich we Wrocławiu
b.r.w.	bez roku wydania
BUW	Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie
ChD	Chrześcijańska Demokracja
DN	„Dzwon Niedzielny”
DP	„Dziennik Poznański”
GK	„Gazeta Kościelna”
GN	„Głos Narodu”
GP	„Gazeta Polska”
GW	„Gazeta Warszawska”
GWP	„Gazeta Warszawska Poranna”
K.	„Kultura”
KP	„Kurier Poznański”
LK	„Lud Katolicki”
MD	„Mały Dziennik”
MN	„Myśl Narodowa”
ND	Narodowa Demokracja
NP	„Nasza Przyszłość”
NPR	Narodowa Partia Robotnicza
O.	„Odrodzenie”
ONR	Obóz Narodowo-Radykalny
OPN	Organizacja Polityczna Narodu
OPW	Organizacja Polityczno-Wychowawcza
OW	„Oświata i Wychowanie”
OWP	Obóz Wielkiej Polski
PK	„Przegląd Katolicki”
PM	„Prosto z Mostu”
Pol.	„Polonia”
PP	„Przegląd Powszechny”
PS	„Przewodnik Społeczny”
PSL	Polskie Stronnictwo Ludowe
PW	„Przegląd Wszepolski”



PwK	„Przewodnik Katolicki”
QA	„Quadragesimo Anno”
Rkps	Dział Rękopisów
RNR	Ruch Narodowo-Radykalny
SKL	Stronnictwo Katolicko-Ludowe
SM	„Sodalis Marianus”
SN	Stronnictwo Narodowe
Spraw. sten.	Sprawozdanie stenograficzne
WAW	„Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie”
WDL	„Wiadomości Diecezjalne Lubelskie”
WDN	„Warszawski Dziennik Narodowy”
WL	„Wiadomości Literackie”

**Indeks osób**

- Adamski Stanisław, 98, 104, 167, 173, 174, 176, 177, 183, 188, 224, 229,  
272, 373, 398  
Arystoteles, 243  
Augustyn św., 345, 348, 357  
Benedykt XV, 249  
Bielecki Tadeusz, 437  
Bierdiajew Mikołaj, 344, 465  
Bilczewski Józef, 150, 251, 274  
Bitner Waław, 96, 289, 339, 455, 462  
Błażejwicz Tadeusz, 206, 229  
Bobrzyński Jan, 122, 267, 278, 282, 304, 421, 423, 453, 457, 478, 479  
Bobrzyński Michał, 258  
Bocheński Adolf, 91  
Bocheński Aleksander, 91  
Bocheński Innocenty Maria, 55, 56, 57, 84, 101, 127, 312, 349, 356, 358,  
367  
Borowski Władysław M., 101, 150, 210, 256  
Braun Jerzy, 121, 488  
Burtan Stanisław, 98  
Bystroń Jan Stanisław, 81  
Caro Leopold, 49, 300, 372, 381, 392, 395, 411, 412, 461  
Chaciński Antoni, 288  
Charszczewski Ignacy, 214  
Chodorowski Jerzy, 399  
Chroniewski Jan, 238  
Chrzanowski Ignacy, 157, 212  
Chrzyszczewski Aleksander, 90, 243, 246, 307, 366  
Cieszyński Nikodem, 193  
Cybichowski Zygmunt, 385  
Czapiński Kazimierz, 205  
Czarnecki Józef, 137, 166, 242, 482  
Czerniewski Ludomir, 97  
Czuj Jan, 146  
Czuma Ignacy, 59, 94, 134, 135, 138, 179, 241, 242, 277, 302, 304, 306,  
393, 479  
Dalbor Edmund, 226  
Dembiński Henryk I, 126, 130, 313

Dembiński Henryk II, 151, 355  
Dmowski Roman, 67, 72, 74, 76, 77, 78, 84, 97, 111, 117, 119, 159, 212,  
255, 263, 277, 281, 293, 294, 297, 329, 379, 402, 428, 436  
Doboszyński Adam, 353, 379, 385, 404, 405, 419, 438, 460, 464, 466,  
467, 469, 476, 477  
Dobraczyński Jan, 83  
Drobnik Jerzy, 53, 81, 98, 155, 199, 295, 327, 330, 354  
Dubanowicz Edward, 228, 283  
Dunin-Borkowski Piotr, 89, 117, 305  
Dworak Tadeusz, 346, 354  
Dymitrow Georgi, 189  
Dzierzgowski Szymon, 284  
Elter Edmund, 319, 372  
Estreicher Stanisław, 260, 280, 281, 283  
Foerster Friedrich Wilhelm, 149, 250  
Frankowski Jan, 114, 189  
Fudakowski Kazimierz, 88, 421  
Fulman Leon, 220  
Giertych Jędrzej, 78, 85, 245, 330, 334, 353, 419, 475, 476  
Glaser Stefan, 363  
Głubiński Tadeusz, 78, 119, 246, 332, 456  
Głębiński Stanisław, 325, 378, 384, 401, 402, 417, 427, 468  
Górski Karol, 55, 58, 124, 147, 165, 236, 317, 356, 359, 372, 483  
Górski Ludwik, 380, 382, 460  
Grabowski Ignacy Oksza, 72, 138  
Grabski Stanisław, 62, 76, 136, 193, 198, 201, 224, 225, 244, 245, 292,  
293, 352, 401, 451, 464  
Grott Bogumił, 9, 61, 111, 159, 333, 346  
Grzybowski Konstanty, 28, 283  
Guzicki Leszek, 391  
Hetnał Józef, 358  
Hlond August, 114, 173, 179, 223, 234, 311, 314, 344, 347, 356  
Holzer Jerzy, 9  
Howorka Michał, 119  
Hrabyk Klaudiusz, 126, 210, 331, 404  
Hubert Stanisław, 64  
Jagiełło Michał, 10  
Jankowski Jan Stanisław, 342  
Jasiński Walery, 174  
Jaskólski Michał, 10, 93

Jaworski Władysław Leopold, 63, 92, 116, 217, 218, 220, 243, 260, 268,  
279, 280, 286, 289, 304, 446, 477  
Kaczorowski Stefan, 110  
Kakowski Aleksander, 129, 180, 187, 226, 246, 310, 383  
Kasprzyk Ludwik, 205  
Kawalec Krzysztof, 9, 11, 12, 73, 76, 77, 84, 119, 177, 295, 442  
Kilian Stanisław, 171  
Kiniorski Marian, 352, 475  
Klepacz Michał, 103, 107, 160, 163, 172, 459  
Klisiewicz Adolf, 70, 76, 87, 301, 323, 377, 411, 432  
Kobyliński Józef, 311  
Kołodziejczyk Arkadiusz, 115, 197  
Komarnicki Wacław, 292, 352  
Konarska Iza, 273  
Koniński Karol Ludwik, 129  
Korfanty Wojciech, 10, 58, 98, 137, 141, 152, 238, 286, 336, 337, 338,  
339, 360, 374, 415, 435, 463, 485, 486, 488  
Kornecki Jan, 189  
Korniłowicz Władysław, 370  
Kosiakiewicz Wincenty, 114, 242  
Kosibowicz Edward, 130  
Kowalski Kazimierz, 233  
Kozicki Stanisław, 326, 380, 418, 481  
Kozłowski Edward, 394, 425  
Kozubski Zygmunt, 235, 275, 309, 425, 430  
Kozmian Danuta, 163, 174  
Krasowski Krzysztof, 10  
Kruchta Jan, 160  
Krzywobłocka Bożena, 10  
Kubina Teodor, 381, 390, 392, 394, 395, 425, 433, 471  
Kumaniecki Kazimierz, 166  
Kwiatkowski Michał, 86  
Laskowski Stanisław, 384  
Lechicki Czesław, 97  
Lenartowicz Stanisław, 375  
Lenin Włodzimierz, 301  
Leon XIII, 13, 14, 16, 27, 28, 29, 32, 38, 41, 248, 250, 277, 395, 429  
Lewandowicz Władysław, 274  
Lubelski Józef, 254, 276, 381, 393, 487  
Lutosławski Jan, 449

Lutosławski Kazimierz, 67, 74, 142, 175, 176  
Lutosławski Wincenty, 409  
Łubieński Henryk, 104  
Łubieński Tomasz, 196  
Machay Ferdynand, 115, 234, 237, 448, 450  
Mackiewicz Stanisław Cat, 87, 246, 266, 268, 281, 283, 285, 305, 306,  
364, 439  
Maj Ewa, 156, 403  
Majchrowski Jacek, 332  
Makarewicz Juliusz, 252, 271, 340, 373  
Manning Henry, 250  
Manteuffel Marian, 395, 450  
Marchlewski Bolesław, 264  
Maritain Jacques, 123, 127, 236, 317, 349  
Matakiewicz Antoni, 229  
Mauriac Francois, 123, 127  
Mich Włodzimierz, 9, 422  
Michalski Ryszard, 10  
Miller Jan Nepomucen, 130  
Mirek Franciszek, 240, 260  
Młynarski Feliks, 54, 326, 352, 375, 410, 424  
Montesquieu Charles Louis, 259, 332  
Mosdorf Jan, 79, 110, 126, 127, 159, 332, 333, 379, 386, 454, 465, 468,  
476, 487  
Mounier Emmanuel, 459  
Mun Albert de, 429  
Mussolini Benito, 343  
Myczka Eugeniusz, 59, 250, 440  
Nawroczyński Bogdan, 156  
Niesiołowski Andrzej, 124, 299, 321, 357, 366, 430  
Orzechowski Marian, 10  
Osowicki Marian, 66, 67, 177, 297  
Pannenkowa Irena, 154, 161, 288  
Parczewski Alfons, 227  
Pasierb Bronisław, 12  
Pastuszka Józef, 64, 65, 68, 82, 106, 110, 203, 298, 300, 309  
Paweł św., 360  
Pawski Jerzy, 343, 358  
Peretiatkowicz Antoni, 268, 306, 315  
Piasecki Adam, 319, 377, 410, 429

Piasecki Bolesław, 342, 346, 353  
Piasecki Stanisław, 82, 194, 349, 366, 404, 467  
Piestrzyński Ryszard, 264, 327, 329, 405  
Piłsudski Józef, 151, 166, 276, 283, 285, 287, 288, 308  
Piskorz Julian, 109  
Pius IX, 14, 27  
Pius X, 14, 29  
Pius XI, 13, 16, 21, 25, 28, 31, 34, 36, 37, 38, 41, 47, 193, 273, 343, 359,  
363, 394, 395, 415, 460, 470, 471, 474  
Piwowarczyk Jan, 97, 122, 128, 192, 197, 198, 199, 206, 287, 313, 315,  
321, 374, 396, 399, 429, 449, 450, 460, 472, 477, 485  
Play Le Frederic, 315, 429  
Prądyński Józef, 67, 75, 175, 192, 198, 199, 200, 324, 456  
Pruszyński Mieczysław, 458  
Przeździecki Henryk, 69  
Przybylski Henryk, 10  
Raczkowski Zygmunt, 403, 465, 482  
Rawicz Juliusz, 316  
Rembieliński Jan, 81, 163  
Reutt Marian, 158, 344, 345, 347  
Romer Adam, 53, 308, 324, 362, 363  
Ropp Edward, 313  
Rostworowski Jan, 125, 319, 382  
Rostworowski Wojciech, 282, 305, 423  
Roszkowski Antoni, 371, 390, 470  
Rousseau Jan Jakub, 138, 235  
Rudnicki Szymon, 354  
Rybarski Roman, 195, 245, 264, 292, 324, 325, 350, 378, 384, 386, 399,  
400, 418, 419, 420, 434, 437, 464, 474, 477, 481, 482  
Rymar Stanisław, 159  
Salazar Antonio de Oliveira, 308  
Sapieha Adam Stefan, 129, 221, 222, 314  
Sawicki Franciszek, 344  
Schrade Ulrich, 56  
Sieyes Emmanuel, 300  
Simon Gustaw, 240, 426  
Skaliński Jerzy, 322  
Skoczylas Ludwik, 148, 155, 188  
Sobolewska Barbara, 28  
Sołtysik Kazimierz, 320, 322, 323

Spann Othmar, 48, 477  
Stahl Zdzisław, 327, 353  
Stepa Jan, 131, 132, 321  
Stojanowski Karol, 83, 327, 488  
Stomma Stanisław, 358, 359  
Stopniak Piotr, 389, 395  
Stroński Stanisław, 228  
Strzeszewski Czesław, 56, 115, 204, 215, 234, 413  
Studentowicz Kazimierz, 424, 469  
Studnicki Władysław, 269  
Suleja Włodzimierz, 12  
Swieżawski Stefan, 139  
Szczutowski Stanisław, 480  
Szelązek Adolf, 204  
Szlachta Bogdan, 10, 243  
Sznarbachowski Włodzimierz, 345  
Szydelski Szczepan, 146, 178, 319  
Szymański Antoni, 63, 68, 69, 106, 111, 127, 211, 212, 213, 216, 230,  
299, 368, 370, 372, 381, 388, 394, 407, 432, 460, 472  
Ściesiński Józef, 146  
Śliwa Michał, 9, 211, 453  
Tarnowski Hieronim, 228  
Taylor Edward, 417, 432  
Teodorowicz Józef, 67, 205, 221, 222  
Tocqueville Alexis de, 250  
Tomasz z Akwinu św., 14, 17, 19, 27, 42, 100, 235, 238, 239, 242, 243,  
300, 319, 348, 385, 387, 392, 406, 431, 461  
Truszowski Roman, 409  
Turowicz Jerzy, 121, 123, 125, 126, 128  
Turowski Jan, 322  
Turowski Konstanty, 431  
Urban Jan, 56, 57, 58, 63, 66, 67, 69, 101, 131, 134, 152, 220, 261, 274,  
368, 382, 394, 458, 462  
Wałęga Leon, 94, 102, 438  
Wańkowicz Stanisław, 423  
Wapiński Roman, 9, 84, 117, 292, 403, 470  
Wasilewski Zygmunt, 171, 190, 195, 441, 451  
Wasiutyński Bohdan, 78, 254, 255, 263  
Wasiutyński Wojciech, 120, 158, 246, 333, 345  
Waszkiewicz Ludwik, 240

Weryński Henryk, 309  
Wicher Władysław, 113  
Wielowieyski Józef, 410  
Wierzbicki Andrzej, 331  
Wilk Stanisław, 10, 223  
Winiarski Bohdan, 334  
Winiewicz Józef, 196, 306, 363, 408  
Winowska Maria, 121  
Wojciechowski Zygmunt, 78, 353, 419  
Woroniecki Jacek, 55, 56, 69, 89, 103, 105, 112, 120, 171, 204, 224, 414  
Wóycicki Aleksander, 58, 95, 206  
Wyka Kazimierz, 128, 194  
Wyszyński Stefan, 380  
Zabawski Władysław, 435  
Zaleski Wojciech, 468, 476  
Zamorski Jan, 351, 417  
Zarzecki Lucjan, 72, 102, 144, 156, 164, 171  
Zawidzki Józef, 222  
Zdanowski Juliusz, 392, 418, 441  
Zdziechowski Marian, 101, 257  
Zieliński Henryk, 6  
Znaniecki Florian, 378  
Żarnowski Janusz, 442  
Żółtowska Zofia, 75, 84, 386, 437, 450, 475, 481  
Żurawicki Seweryn, 391



## Spis treści

Wstęp.....5

### Rozdział I

Formowanie się wizji społeczeństwa i państwa w katolickiej nauce społecznej w pierwszych dekadach XX w. /do II wojny światowej/.13

1.1. Neotomizm.....13

1.2. Personalistyczna koncepcja człowieka.....14

1.3. Człowiek i społeczeństwo. ....17

1.4. Rodzina i wychowanie. ....19

1.5. Państwo.....23

1.6. Stosunki państwo-Kościół katolicki. ....30

1.7. Naród i nacjonalizm. ....32

1.8. Stowarzyszenia zawodowe. ....36

1.9. Partie polityczne oraz obraz życia politycznego. ....37

1.10. Akcja Katolicka. ....39

1.11. Podstawy życia społeczno-gospodarczego. ....40

1.12. Korporacjonizm.....45

### Rozdział II

Jednostka-naród.....50

2.1. Osoba ludzka i jej prawa. ....50

2.2. Katolicyzm w życiu narodu.....53

2.3. Wokół pojęcia narodu. ....55

2.4. Poglądy na relację między jednostką a narodem.....64

### Rozdział III

Religijność Polaków.....101

3.1. Podstawy religijności katolickiej.....101

3.2. Ocena religijności Polaków.....103

3.3. Katolicyzm inteligencji.....111

3.4. Relacje między religijnością mas a inteligencji.....	116
3.5. Wokół religijności młodego pokolenia.....	119

#### Rozdział IV

<b>Rodzina i wychowanie.....</b>	<b>134</b>
4.1. Obrona małżeństwa i rodziny katolickiej.....	134
4.2. Główne środowiska wychowawcze.....	143
4.3. Wychowanie katolickie.....	146
4.4. Wychowanie państwowe.....	150
4.5. Wychowanie narodowe.....	158
4.6. Spór o model wychowania.....	164
4.7. Rola oświaty w życiu państwa i narodu.....	169
4.8. Walka o szkołę katolicką.....	173
4.9. Relacja między szkolnictwem publicznym a prywatnym.....	183
4.10. Szkoły wyższe.....	185
4.11. Wokół religijności kadry pedagogicznej.....	187
4.12. Znaczenie organizacji młodzieżowych w wychowaniu.....	192
4.13. Obraz młodej generacji.....	194

#### Rozdział V

<b>Stosunki państwo-Kościół katolicki.....</b>	<b>205</b>
5.1. Zasady relacji między państwem a Kościołem.....	205
5.2. Konstytucja Marcowa.....	219
5.3. Konstytucja Kwietniowa.....	223
5.4. Ocena Konkordatu z 1925 r.....	225

#### Rozdział VI

<b>Państwo.....</b>	<b>235</b>
6.1. Geneza państwa i władzy politycznej.....	235
6.2. Stosunek do demokracji w pierwszych latach niepodległości.....	250
6.3. Ocena Konstytucji Marcowej.....	260
6.4. Narastająca krytyka demokracji przed majem 1926 r.....	264
6.5. Po zamachu majowym.....	278
6.6. Wokół Konstytucji Kwietniowej.....	303

<b>6.7. Koncepcja totalizmu katolickiego.</b> .....	344
---	-----

## **Rozdział VII**

<b>Problemy społeczno-gospodarcze</b> .....	372
<b>7.1. Zasady życia społecznego.</b> .....	372
<b>7.2. Własność prywatna.</b> .....	382
<b>7.3. Stosunek do liberalizmu i kapitalizmu.</b> .....	390
<b>7.4. Dyskusja wokół etatyzmu.</b> .....	415
<b>7.5. Kwestia społeczna.</b> .....	426
<b>7.6. Obraz polskiego społeczeństwa.</b> .....	442
<b>7.7. Najważniejsze problemy społeczne Polski oraz drogi ich     rozwiązania.</b> .....	445
<b>7.8. Upowszechnienie własności.</b> .....	460
<b>7.9. Korporacjonizm katolicki.</b> .....	472
 <b>Zakończenie</b> .....	492
<b>Bibliografia</b> .....	497
<b>Wykaz skrótów</b> .....	516
<b>Indeks osób</b> .....	518