Polska w filozofii i podróżach G.K. Chestertona: między ideałem narodowego odrodzenia a rzeczywistością II Rzeczypospolitej

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł analizuje postrzeganie Polski w twórczości G.K. Chestertona, dla którego naród stanowi wspólnotę pamięci i wartości, niezależną od aktualnych struktur państwowych. Autor tekstu podkreśla, że Polska była dla pisarza symbolem odporności kulturowej i moralnym argumentem przeciwko utożsamianiu bytu narodowego wyłącznie z siłą polityczną. Kluczowym elementem analizy jest rozróżnienie między rzeczywistymi poglądami Chestertona a jego późniejszą, często uproszczoną recepcją w polskiej pamięci kulturowej. Tekst wskazuje na konieczność oddzielenia osobistej sympatii pisarza do narodu od bezwarunkowej akceptacji systemu politycznego II Rzeczypospolitej, sugerując, że jego zainteresowanie sprawą polską wynikało m.in. z reakcji na krytyczne przedstawianie Polski w zachodniej debacie publicznej.

The article analyzes the perception of Poland in the works of G.K. Chesterton, for whom a nation constitutes a community of memory and values independent of current state structures. The author emphasizes that Poland was for the writer a symbol of cultural resilience and a moral argument against equating national existence solely with political power. A key element of the analysis is the distinction between Chesterton's actual views and his later, often simplified reception in Polish cultural memory. The text points to the necessity of separating the writer's personal sympathy for the nation from an unconditional acceptance of the political system of the Second Polish Republic, suggesting that his interest in the Polish cause stemmed, among other things, from a reaction to the critical portrayal of Poland in Western public debate.

Artykuł stanowi krytyczną analizę polonofilstwa Gilberta Keitha Chestertona, badając napięcie między jego idealistyczną wizją Polski a złożoną rzeczywistością II Rzeczypospolitej. Autor tekstu uznaje fundamentalną wartość intuicji Chestertona, który dostrzegł w Polsce dowód na to, że naród jako wspólnota pamięci i wartości może trwać niezależnie od istnienia aparatu państwowego. Jednakże główna teza artykułu wskazuje, że ta romantyczna i katolicka perspektywa wymaga współczesnego uzupełnienia. Pisarz, choć trafnie bronił prawa Polski do suwerenności, często pomijał pluralizm etniczny i religijny kraju oraz nie odróżniał sympatii do narodu od akceptacji konkretnych systemów politycznych (np. autorytaryzmu sanacyjnego). Tekst przekształca zatem obraz Chestertona z bezkrytycznego „przyjaciela Polski" w postać, której filozofia patriotyzmu – rozumianego jako pokorne zobowiązanie, a nie etniczna pycha – może stać się fundamentem dla nowoczesnej etyki pluralizmu i uznania godności każdej osoby, niezależnie od jej przynależności narodowej czy wyznaniowej.

SŁOWA KLUCZOWE

G.K. Chesterton | II Rzeczpospolita | filozofia paradoksu | wspólnota pamięci | historia idei politycznych | patriotyzm pokorny | recepcja literacka | tożsamość narodowa | suwerenność jako wartość moralna | pluralizm kulturowy | socjologia pamięci | hermeneutyka tekstu | polonofilstwo | antropologia tożsamości

Naród jako wspólnota pamięci i wartości

Polska w filozofii Chestertona. Naród jako wspólnota pamięci, suwerenność jako wartość moralna oraz granice chrześcijańskiego patriotyzmu w europejskiej historii idei

Filozofia sztuki Chestertona opiera się na przekonaniu, że rzeczywistość kryje bogactwo znaczeń wykraczających poza dominujące sposoby jej przedstawiania. Prowadzi to do zagadnienia tożsamości wspólnotowej, której nie da się wyjaśnić jedynie poprzez odwołanie do aktualnych instytucji politycznych, języka administracji czy materialnych warunków organizacji państwa. W twórczości Gilberta Keitha Chestertona naród jest przedmiotem szczególnej refleksji; pozwala on bowiem powiązać doświadczenie jednostki z historyczną ciągłością kultury, moralnym wymiarem

pamięci oraz odpowiedzialnością wobec rzeczywistości społecznej, której człowiek nie ustanowił samodzielnie.

Pisarz dostrzega, że wspólnota narodowa może trwać mimo utraty form własnej organizacji politycznej, a jej znaczenie nie wyczerpuje się w miejscu zajmowanym w aktualnej hierarchii międzynarodowej. Polska zyskuje w jego myśli pozycję szczególną: historia utraty państwowości, wielopokoleniowe podtrzymywanie odrębności kulturowej i odzyskanie niepodległości w 1918 roku dostarczają mu przykładu odmienności między polityczną widzialnością narodu a jego historycznym istnieniem. Chesterton nie stworzył systematycznej teorii narodu polskiego opartej na pogłębionych badaniach społecznych – jego wypowiedzi pozostawały rozproszone między publicystyką, przemówieniami, tekstami religijnymi i wspomnieniami z podróży.

Ich wartość polega raczej na możliwości rozpoznania podstawowych przesłanek jego filozofii politycznej w odniesieniu do konkretnego doświadczenia historycznego. Polska staje się dla pisarza przedmiotem rzeczywistej sympatii, symbolem odporności wspólnotowej i argumentem przeciwko interpretacjom historii Europy, które utożsamiają trwałość narodu wyłącznie z jego aktualną siłą państwową. Rekonstrukcja tej problematyki wymaga jednak wyraźnego rozróżnienia między faktami historycznymi, Chestertonowskim rozumieniem ich znaczenia a późniejszą recepcją pisarza, w której jego życzliwość wobec Polski bywa przedstawiana w sposób uproszczony, bez odniesienia do rzeczywistych sporów politycznych i społecznych epoki. Podstawową trudnością jest oddzielenie Chestertona jako autora konkretnych wypowiedzi o Polsce od Chestertona jako postaci funkcjonującej w polskiej pamięci kulturowej. W pierwszym przypadku przedmiotem analizy są teksty, ich datowanie, kontekst publikacji oraz rzeczywiste argumenty autora. W drugim kluczowe stają się mechanizmy selekcji i interpretacji, które mogą prowadzić do konstruowania obrazu pisarza odpowiadającego określonym oczekiwaniom ideowym odbiorców.

W polskiej recepcji Chesterton był wielokrotnie przedstawiany jako wyjątkowo konsekwentny obrońca niepodległości i godności narodu, a jego przywiązanie do katolicyzmu sprzyjało utożsamianiu go z tradycją polskiej kultury religijnej.

Konieczność odróżnienia sympatii do narodu od akceptacji systemu

Ujęcie takie posiada rzeczywiste podstawy źródłowe, lecz nie wyczerpuje stanowiska autora. Formułował on bowiem sądy dotyczące religii, narodowości, mniejszości oraz stosunków międzynarodowych, które wymagają krytycznej oceny. Nie można zatem utożsamiać serdeczności

okazywanej Polsce z bezwarunkową akceptacją wszystkich rozstrzygnięć politycznych II Rzeczypospolitej ani uznawać jego katolickiej interpretacji polskiej historii za neutralny opis całego społeczeństwa.

Właściwa perspektywa badawcza musi odróżniać rekonstrukcję świadectw historycznych od normatywnej oceny ich treści, uwzględniając różnicę między znaczeniem wypowiedzi w momencie jej powstania a sensem nadawanym jej przez kolejne pokolenia. Chestertonowskie poloniki stanowią zatem interesujący przedmiot badań nie tylko dla historii idei politycznych, ale również dla socjologii pamięci, hermeneutyki tekstu, historii stosunków międzynarodowych i antropologii narodowej tożsamości. Współczesna kwerenda potwierdza wyraźnie, że zainteresowanie Chestertona sprawą polską poprzedzało jego podróż do odrodzonej Rzeczypospolitej.

Szczególnie ważnym świadectwem pozostaje przedmowa z 1922 roku do książki Charles'a Saroléi "Letters on Polish Affairs". Pisarz wyjaśnia w niej źródła własnej sympatii do Polski, wiążąc je z reakcją na krytyczne przedstawienia jej historii i aspiracji politycznych obecne w zachodniej debacie publicznej. Chesterton deklaruje, że jego zainteresowanie Polską rozwijało się w odpowiedzi na oskarżenia kierowane pod jej adresem, a jednym z impulsów kształtujących jego stanowisko pozostawała moralna ocena środowisk występujących przeciwko polskiej sprawie. W przekładzie przywoływanym przez polskich badaczy i publicystów stwierdza: "Moja instynktowna sympatia do Polski zrodziła się pod wpływem ciągłych oskarżeń miotanych przeciwko niej".

Sens tej wypowiedzi wykracza poza deklarację politycznej przyjaźni, gdyż ujawnia szczególny sposób formułowania sądu moralnego przez Chestertona. Pisarz nie rozpoczyna od statystycznego porównywania zasobów i instytucji, lecz od rozpoznania charakteru argumentów oraz wartości reprezentowanych przez uczestników debaty. Dostrzega możliwość, że naród przedstawiany jako problem przez dominujące środowiska opiniotwórcze może w rzeczywistości posiadać cechy zasługujące na obronę, a rozpowszechniony sąd nie zyskuje automatycznie wiarygodności tylko dlatego, że powtarzają go wpływowi komentatorzy. Jest to zgodne z jego wcześniejszą filozofią paradoksu: przekonanie o społecznej dominacji określonego poglądu staje się tu przesłanką do ponownego zbadania jego uzasadnienia, a nie wystarczającym dowodem prawdziwości.

Nie można jednak pomijać zasadniczego ograniczenia takiego rozumowania. Moralna ocena przeciwników określonego stanowiska nie stanowi bowiem wystarczającego uzasadnienia dla wszystkich twierdzeń formułowanych przez jego zwolenników. Nawet jeśli część oskarżeń wobec Polski opierała się na uprzedzeniach, interesach politycznych lub nieznajomości realiów historycznych, nie wynika z tego, że każde krytyczne stanowisko wobec działań polskiego państwa było niesłuszne. W logice argumentacji konieczne jest odróżnienie wiarygodności świadka od

wartości dowodowej konkretnej wypowiedzi; nieuzasadnione motywacje przeciwnika nie przesądzają automatycznie o fałszywości jego twierdzeń.

Chestertonowska metoda polemiczna posiada zatem istotną wartość jako instrument przełamywania dominujących uprzedzeń, lecz wymaga uzupełnienia o systematyczną analizę materiału historycznego. W tym miejscu ujawnia się napięcie między jego temperamentem moralisty a wymaganiami naukowej historiografii. Zadaniem tej ostatniej nie jest przyznawanie racji narodowi posiadającemu najbardziej przekonującą narrację o własnej krzywdzie, lecz krytyczne rekonstruowanie działań wszystkich uczestników procesu. Polska historia pierwszych dekad XX wieku obejmowała zarówno rzeczywiste doświadczenia obcej dominacji i walki o samostanowienie, jak i skomplikowane konflikty graniczne, narodowościowe oraz ustrojowe, których nie da się rozwiązać za pomocą prostej dychotomii moralnej. Najważniejszy element Chestertonowskiej intuicji należy więc zachować bez absolutyzowania jej konsekwencji: naród pozbawiony państwowości albo znajdujący się w słabszej pozycji międzynarodowej nie powinien być uznawany za pozbawiony prawomocnych aspiracji tylko dlatego, że jego istnienie komplikuje cele polityczne silniejszych podmiotów.

Naród jako trwałość niezależna od państwa

Z historycznego punktu widzenia szczególne znaczenie ma odzyskanie przez Polskę niepodległości w 1918 roku, gdyż proces ten pozwala wyraźnie oddzielić prawnopolityczne istnienie państwa od społecznej i kulturowej trwałości narodu. Rozbiory Rzeczypospolitej z lat 1772, 1793 i 1795 doprowadziły do likwidacji suwerennej państwowości, lecz nie przerwały procesów kształtowania i reprodukowania polskiej tożsamości narodowej. Literatura, język, religia, instytucje edukacyjne, stowarzyszenia oraz praktyki pamięci historycznej pozwalały zachować wspólnotową odrębność, mimo że społeczeństwo polskie funkcjonowało w różnych porządkach administracyjnych i prawnych. Nie należy jednak przedstawiać całego okresu zaborów jako czasu niezmiennej, jednolicie rozumianej świadomości narodowej; nowoczesna tożsamość podlegała bowiem przemianom społecznym i politycznym, obejmującym stopniowe włączanie kolejnych warstw ludności w życie wspólnoty. Historia polskiej narodowości nie jest więc wyłącznie historią przetrwania gotowej substancji kulturowej, lecz również dziejami przekształcania jej znaczeń, instytucji i sposobów uczestnictwa. Z perspektywy Chestertona kluczowa pozostaje jednak sama możliwość zachowania wspólnotowej ciągłości mimo utraty własnego aparatu państwowego.

Wydarzenia 1918 roku interpretuje on zatem nie tylko jako powstanie nowej jednostki w systemie międzynarodowym, ale jako polityczne uznanie historycznej rzeczywistości, która poprzedzała

odzyskanie suwerenności. Najpełniejszy wyraz tej koncepcji odnajdujemy w przemówieniu wygłoszonym przez Chestertona 7 lipca 1927 roku w londyńskiej Essex Hall, już po jego powrocie z Polski. W wydarzeniu uczestniczyli przedstawiciele środowisk literackich i religijnych, m.in. Hilaire Belloc oraz profesor Roman Dyboski. Relację z tego wystąpienia zachował Cyril Clemens w książce „Chesterton, As Seen by His Contemporaries" z 1939 roku, przywołując obszerny fragment mowy pisarza.

Chesterton rozpoczyna ją od charakterystycznego paradoksu: „Polska jest Polską" (przekład własny wypowiedzi Poland is Poland). Formuła ta wydaje się początkowo pozbawiona wartości informacyjnej, będąc przykładem tautologii, której formalna prawdziwość nie wnosi nowych danych. Chesterton wykorzystuje jednak tę pozorną banalność, by postawić tezę o historycznej ciągłości polskiej wspólnoty narodowej. W jego argumentacji odrodzone państwo pozostaje tą samą Polską, którą wcześniejsze pokolenia znały z europejskiej historii i której istnienie podtrzymywano mimo politycznej nieobecności na mapach kontynentu. Pisarz zestawia tę ciągłość z przemianami nazw i struktur w innych częściach Europy, wskazując, że odrodzona Polska zachowała własne historyczne miano, podczas gdy część nowych organizmów politycznych powstałych po I wojnie światowej przyjęła nazwy odpowiadające nowej strukturze państwa. Nie jest to dowód szczególnej ontologicznej niezmienności Polski, lecz literackie przedstawienie faktu, że narodowa ciągłość nie musi pokrywać się z ciągłością suwerennego aparatu państwowego.

Chestertonowska tautologia okazuje się zatem paradoksem poznawczym, ponieważ zdanie pozornie pozbawione treści służy zakwestionowaniu uproszczonego utożsamienia państwowości z narodem. Rozwinięcie tego problemu wymaga odwołania się do klasycznych teorii narodu, gdyż przekonanie Chestertona o historycznej ciągłości Polski można interpretować na co najmniej trzy odmienne sposoby, których pomylenie prowadziłoby do istotnych nieporozumień.

Naród jako dynamiczna wspólnota pamięci i kultury

Pierwsze ujęcie zakłada rozumienie narodu jako wspólnoty kulturowej, której trwałość wynika ze stabilnego przekazywania języka, pamięci, symboli i praktyk społecznych. Drugie akcentuje polityczny charakter narodu, widząc w nim wspólnotę osób uznających zasady samostanowienia i uczestniczących w organizacji władzy. Trzecie wskazuje na historyczną rolę instytucji państwowych, edukacyjnych i komunikacyjnych w kształtowaniu nowoczesnej świadomości narodowej.

W tradycji Ernesta Renana naród pozostaje wspólnotą związaną zarówno pamięcią, jak i aktualną wolą kontynuowania wspólnego życia; jego słynna metafora codziennego plebiscytu nie oznacza jednak konieczności przeprowadzania nieustannych głosowań, lecz wskazuje na znaczenie

społecznego uznania wspólnej przynależności. Ernest Gellner rozwijał natomiast teorię narodowości powiązaną z procesami modernizacji i standaryzacją kultury w nowoczesnym społeczeństwie przemysłowym, podczas gdy Benedict Anderson definiował naród jako wspólnotę wyobrażoną, której członkowie odczuwają więź mimo braku możliwości bezpośredniego poznania większości współobywateli. W tym ujęciu „wyobrażony" charakter wspólnoty nie oznacza jej fikcyjności – społeczne konsekwencje zbiorowej identyfikacji pozostają bowiem rzeczywiste.

Chestertonowska formuła „Polska jest Polską" najbliższa jest perspektywie historycznej ciągłości wspólnoty, której tożsamość nie wyczerpuje się w aktualnych granicach państwa. Nie oznacza to jednak, że polska narodowość trwała przez wieki w niezmiennej postaci; jej znaczenie polityczne, zakres uczestnictwa społecznego i relacje z innymi grupami podlegały realnym przeobrażeniom. Zestawienie tych koncepcji pozwala zachować doniosłość intuicji Chestertona, odrzucając jednocześnie esencjalistyczny obraz narodu jako substancji niezależnej od historii. To właśnie polskie doświadczenie historyczne najpełniej ujawnia różnicę między ciągłością tradycji a niezmiennością jej treści.

Dawna Rzeczpospolita była organizmem politycznym o złożonej strukturze narodowościowej, wyznaniowej i ustrojowej, którego dziedzictwo nie pokrywa się w pełni z nowoczesną koncepcją jednolitego narodu etnicznego. Relacje polsko-litewskie, obecność ludności ruskiej, tradycje szlacheckiej samorządności oraz wielowyznaniowość tworzyły kontekst odmienny od dziewiętnastowiecznych i dwudziestowiecznych projektów państwa narodowego. Nie można zatem twierdzić, że wspólnota polityczna sprzed rozbiorów była tożsama we wszystkich aspektach z późniejszą wspólnotą Polaków w okresie zaborów, ani że państwo odrodzone w 1918 roku stanowiło prostą restaurację dawnej struktury ustrojowej.

Chestertonowska tautologia ma wartość jako obrona prawa narodu do zachowania pamięci historycznej, lecz wymaga uzupełnienia o świadomość zmienności form politycznych. Kluczowe jest tutaj odróżnienie narodu jako wspólnoty symbolicznej od obywatelskiej wspólnoty państwowej, gdyż granice obu tych zbiorowości nie muszą być identyczne. Można być obywatelem danego państwa, nie utożsamiając swojej tożsamości kulturowej z dominującą narracją narodową, tak jak osoba należąca do danej wspólnoty narodowej może żyć poza granicami państwa uznawanego za jej historyczną ojczyznę. Ta różnica stanowi jedną z najważniejszych przesłanek współczesnej ochrony praw mniejszości – suwerenność polityczna nie powinna bowiem oznaczać przymusu kulturowej jednolitości obywateli.

Wizytę Chestertona w Polsce w 1927 roku należy osadzić właśnie w tym kontekście. Pisarz przybył do państwa, które choć odbudowało instytucje suwerenności, wciąż scalało dziedzictwo trzech zaborów, tworzyło jednolity system prawno-administracyjny i mierzyło się z problemami

wielonarodowościowej struktury społeczeństwa. Chesterton przyjechał do Warszawy 28 kwietnia 1927 roku wraz z żoną Frances oraz sekretarką Dorothy Collins. Podróż, przygotowana przy udziale polskiego PEN Clubu i środowisk dyplomatycznych, trwała około pięciu tygodni; pisarz odwiedził w tym czasie m.in. Warszawę, Poznań, Kraków, Wieliczkę, Zakopane, Lwów, Wilno i Troki.

Selektywność doświadczenia i estetyka spotkania

Spotykał się z przedstawicielami władz, środowisk literackich, religijnych i akademickich, a jego obecność budziła szerokie zainteresowanie ówczesnej prasy. Sam przebieg podróży jest istotny, gdyż Chesterton nie ograniczył się do jednego ośrodka politycznego, lecz odwiedzał miasta i regiony reprezentujące odmienne tradycje kulturowe oraz doświadczenia historyczne.

Nie oznacza to jednak, że kilkutygodniowy pobyt pozwalał mu na wyczerpujące rozpoznanie stosunków narodowościowych, społecznych i gospodarczych II Rzeczypospolitej. Podróż miała charakter oficjalny, a jej program zależał w znacznym stopniu od organizacji spotkań przez gospodarzy, co determinowało dobór osób i instytucji dostępnych pisarzowi. Analiza jego późniejszych wypowiedzi wymaga zatem uwzględnienia zjawiska selektywności doświadczenia podróżnego; obraz kraju powstaje w takim przypadku nie tylko dzięki bezpośredniej obserwacji, ale również poprzez interpretacje dostarczane przez przewodników, rozmówców i organizatorów wizyty. Istotne jest, że miasta odwiedzane przez Chestertona, w tym Lwów i Wilno, funkcjonowały wówczas w granicach II Rzeczypospolitej, choć ich historyczne dziedzictwo obejmowało różne tradycje narodowe (obecnie znajdują się one odpowiednio w Ukrainie i Litwie). Już sama geografia podróży ujawnia więc problem, którego nie można rozstrzygnąć przez proste utożsamienie granic państwowych z jednolitą tożsamością kulturową.

Jednym z najlepiej udokumentowanych epizodów wizyty pozostaje powitanie Chestertona na warszawskim dworcu przez delegację oficerów, w której szczególną rolę odegrał Bolesław Wieniawa-Długoszowski. W felietonie The Polish Ideal, opublikowanym 2 lipca 1927 roku w The Illustrated London News, Chesterton wspomina, że już w pierwszych minutach pobytu zetknął się z wypowiedziami odpowiadającymi jego własnemu rozumieniu romantyzmu, religijnej hierarchii wartości i ludzkiej skłonności do heroicznych przedsięwzięć. Wieniawa, występujący w imieniu gospodarzy, miał stwierdzić, że przybysza nie można nazwać największym przyjacielem Polski, ponieważ najwyższym przyjacielem ojczyzny pozostaje Bóg. Następnie, w bardziej swobodnej rozmowie, wyraził przekonanie, że mężczyzna może wykonywać właściwie dwa zajęcia: być poetą albo kawalerzystą.

Chesterton potraktował obie wypowiedzi jako przykłady szczególnej zdolności łączenia powagi moralnej z humorem, którego przesada nie pozbawia wyrażonego przekonania głębszego znaczenia. Nie jest przypadkowe, że właśnie ten epizod stał się jednym z najczęściej przywoływanych elementów jego polskiej podróży – odpowiadał on bowiem centralnym właściwościom Chestertonowskiej estetyki. Przesadna deklaracja o dwóch właściwych zajęciach człowieka posiada formę nonsensu, jeśli potraktujemy ją jako dosłowną klasyfikację zawodów, lecz może stanowić ekspresję określonej hierarchii wartości, w której twórczość i odwaga uzyskują szczególną pozycję. Chesterton rozpoznawał w niej sprzeciw wobec redukowania życia do czynności wykonywanych wyłącznie ze względu na ekonomiczną użyteczność.

Patriotyzm jako program odpowiedzialności, a nie etniczna pycha

Należy jednak zaznaczyć, że wypowiedź Wieniawy była zakorzeniona w konkretnym wzorcu męskiego heroizmu i kultury wojskowej, którego nie można bez zastrzeżeń uznać za uniwersalny model człowieczeństwa. Interpretowanie jej jako literackiej prowokacji zdejmuje z nas konieczność przyjmowania przedstawionej tam hierarchii ról za normę współczesnej antropologii społecznej.

Jeszcze większe znaczenie filozoficzne ma pierwszy z przytoczonych motywów, gdyż podporządkowanie narodowej przyjaźni relacji z Bogiem pozwala Chestertonowi rozpoznać konkretną strukturę patriotyzmu. W jego ujęciu ojczyzna nie powinna być ostateczną instancją moralną; miłość do niej zachowuje właściwy sens tylko wtedy, gdy nie staje się bezwarunkowym obowiązkiem afirmowania każdego działania wspólnoty. Słowa Wieniawy można więc odczytać jako wyraz hierarchii, w której lojalność narodowa ustępuje dobru uznanemu za wyższe niż interes polityczny.

W teologii chrześcijańskiej jest to rozróżnienie między względnym znaczeniem struktur historycznych a absolutnym charakterem zobowiązań wobec Boga. Z perspektywy świeckiej filozofii politycznej podobny problem można sformułować jako konieczność ograniczania lojalności państwowej przez uniwersalne zasady sprawiedliwości i prawa człowieka. Nie oznacza to pełnej tożsamości obu uzasadnień – pierwsze odwołuje się do transcendencji, drugie zaś może opierać się na racjonalnej rekonstrukcji równej godności osób i norm konstytucyjnych.

Oba podejścia pozwalają jednak odróżnić odpowiedzialną miłość do wspólnoty od stanowiska, w którym jej aktualna wola staje się ostatecznym kryterium moralnym. Chestertonowska aprobata pierwszego elementu powitania wynikała właśnie z rozpoznania takiej hierarchii, choć praktyka

polityczna społeczeństw katolickich nie zawsze była zgodna z deklarowanym podporządkowaniem interesów narodowych uniwersalnym zasadom etycznym. W tym miejscu kluczowe znaczenie nabiera esej "If I Had Only One Sermon to Preach" (zamieszczony później w zbiorze "The Common Man"), w którym Chesterton rozwija rozróżnienie między patriotyzmem będącym formą moralnego zobowiązania a patriotyzmem przekształconym w zbiorowe samozadowolenie. Pisarz wskazuje, że dumna deklaracja przynależności narodowej nie musi wyrażać rzeczywistej cnoty, gdyż może być jedynie potwierdzeniem faktu, który nie wynika z osobistego osiągnięcia jednostki. Istotę miłości do ojczyzny przedstawia natomiast jako pragnienie osiągnięcia poziomu odpowiedzialności odpowiadającego wartości dziedzictwa, do którego człowiek należy. Formułuje tę intuicję w słowach: "Obym był godny Anglii" (przekład własny).

W tym ujęciu patriotyzm zostaje oddzielony od samouwielbienia, ponieważ sama przynależność narodowa nie jest wystarczającą podstawą do uznania moralnej doskonałości osoby. Ojczyzna może być przedmiotem miłości, a jednocześnie punktem odniesienia wymagającym krytycznej oceny własnych działań.

Chesterton przeciwstawia tak rozumiany patriotyzm postawie faryzejskiej, ostrzegając przed utożsamianiem przynależności do wspólnoty z posiadaniem szczególnej moralnej wyższości. Rozumowanie to nie dotyczy wyłącznie stosunku do własnego państwa – jego struktura odnosi się do wszystkich form zbiorowej tożsamości.

Człowiek może należeć do tradycji religijnej, środowiska zawodowego lub organizacji politycznej, ale sama przynależność nie uzasadnia twierdzenia o wyższej wartości moralnej jego działań. Właściwym sprawdzianem pozostaje sposób realizowania wynikających z niej zobowiązań. Patriotyzm staje się tu zatem nie deklaracją statusu, lecz program samodoskonalenia, którego sens wymaga stałego konfrontowania wyznawanych wartości z rzeczywistym postępowaniem. Co istotne, Chesterton przywołuje Polskę, Francję i Irlandię jako przykłady narodów, w których tradycja katolicka miała sprzyjać rozumieniu sztandaru jako symbolu ideału przekraczającego aktualne osiągnięcia wspólnoty.

Pisarz przeciwstawia takiej wizji formy patriotyzmu, które sprowadzają miłość do ojczyzny do podziwu dla własnego pochodzenia, dziedziczonego typu kulturowego i zbiorowych właściwości uznawanych za podstawę przewagi nad innymi.

Wypowiedź ta ma szczególną wartość jako krytyka etnicznego samouwielbienia, jednak jej historyczne uzasadnienie jest znacznie mniej przekonujące niż sama zasada moralna. Nie ma bowiem podstawy do uznania, że narody zakorzenione w kulturze katolickiej były wolne od tendencji nacjonalistycznych, podobnie jak społeczeństwa innych tradycji religijnych nie były

pozbawione zdolności do rozwijania patriotyzmu opartego na pokorze i odpowiedzialności. Właściwa analiza wymaga oddzielenia normatywnego ideału od empirycznej charakterystyki konkretnych wspólnot.

Chesterton trafnie dostrzega niebezpieczeństwo przekształcania patriotyzmu w etniczną pychę, ale przeciwstawienie narodów katolickich innym formacjom kulturowym może prowadzić do uproszczenia, któremu sam zamierzał się przeciwstawić. Jeśli pokora jest wartością uniwersalną, nie można uznawać jej za wyłączną właściwość jednej tradycji. Chestertonowski patriotyzm wymaga zatem rozwinięcia w kierunku kryterium opartego na rzeczywistym traktowaniu innych ludzi, a nie na przypisywaniu zbiorowościom trwałych cnót wynikających z historii ich wyznania. Zestawienie tej filozofii z doświadczeniem II Rzeczypospolitej prowadzi jednak do problemu, którego nie można pominąć bez utraty naukowej wiarygodności całego wywodu.

Rozdźwięk między idealizacją a polityczno-etniczną rzeczywistością

Państwo, które pisarz odwiedził w 1927 roku, nie funkcjonowało już wyłącznie w ramach demokratycznego porządku ustanowionego konstytucją marcową z 1921 roku. Przewrót majowy Józefa Piłsudskiego z 1926 roku doprowadził do obalenia legalnego rządu i śmierci uczestników walk, a w konsekwencji do istotnego przesunięcia rzeczywistego ośrodka władzy politycznej. Nowela sierpniowa zwiększyła uprawnienia prezydenta kosztem pozycji parlamentu, zapoczątkowując procesy, które w kolejnych latach prowadziły do dalszego osłabiania mechanizmów kontroli parlamentarnej. Badania historycznoprawne Marcina Łyski wskazują, że praktyka konstytucyjna obozu sanacyjnego wykorzystywała rozwiązania formalnoprawne w sposób pozostający niekiedy w napięciu z zasadami demokratycznego parlamentaryzmu, a konstytucja kwietniowa z 1935 roku ostatecznie usankcjonowała autorytarny kierunek tych przemian.

Wizyta Chestertona odbyła się zatem w państwie, które choć odzyskało suwerenność narodową, zmagało się z coraz poważniejszymi sporami dotyczącymi legitymizacji władzy, zakresu wolności obywatelskich i odpowiedzialności rządzących. Nie można więc utożsamiać poparcia dla niepodległości Polski z aprobatą całokształtu jej ówczesnego systemu politycznego.

Właśnie to rozróżnienie odpowiada zasadniczej intuicji Chestertonowskiego patriotyzmu jako zobowiązania, zgodnie z którą miłość do ojczyzny powinna umożliwiać krytykę działań podejmowanych przez jej instytucje, jeśli naruszają one uzasadnione normy moralne lub prawne. W przeciwnym razie patriotyzm przeobraża się w lojalność wobec aktualnej władzy, co nie musi być

tożsame z dobrem samej wspólnoty politycznej. Jeszcze bardziej doniosłe pozostaje jednak rozróżnienie między katolicką interpretacją polskiej tożsamości a rzeczywistą strukturą społeczną II Rzeczypospolitej, której nie sposób przedstawić jako jednorodnej wspólnoty narodowo-religijnej.

W okresie międzywojennym około jednej trzeciej mieszkańców państwa należało do mniejszości narodowych, językowych lub etnicznych; najliczniejsze grupy stanowili Ukraińcy, Żydzi, Białorusini i Niemcy. Społeczeństwo obejmowało również Litwinów, Rosjan, Czechów, Ormian, Tatarów, Karaimów oraz inne wspólnoty o odmiennych tradycjach kulturowych i religijnych. Według danych przywoływanych przez Instytut Pamięci Narodowej Polacy wyznania rzymskokatolickiego stanowili większość, choć w niektórych regionach wschodnich ludność polska pozostawała mniejszością względem pozostałych mieszkańców.

Nie należy traktować tych historycznych danych jako całkowicie jednoznacznych. Spisy ludności różniły się stosowanymi kategoriami, a utożsamianie deklarowanego języka czy wyznania z przynależnością narodową rodzi trudności interpretacyjne. Szczególne znaczenie ma fakt, że w 1931 roku pytano o język ojczysty, a nie bezpośrednio o narodowość, co ogranicza możliwość prostego porównywania późniejszych opracowań statystycznych.

Z filozoficznego punktu widzenia dane te ujawniają zasadniczą trudność Chestertonowskiej idealizacji katolickiego charakteru polskiej wspólnoty – religijna tradycja większości nie wyczerpuje bowiem politycznej i moralnej tożsamości wszystkich obywateli.

Rozróżnienie suwerenności narodu od suwerenności państwa w kontekście pluralizmu

Jeśli podstawowym kryterium właściwie rozumianego patriotyzmu pozostaje pokora wobec dobra przekraczającego interes jednej grupy, to konsekwentne stosowanie tej zasady wymaga uznania praw osób nieuczestniczących w dominującej tradycji religijnej. W przeciwnym razie uniwersalistyczna deklaracja może zostać ograniczona przez praktykę kulturowego uprzywilejowania, co podważa jej własne podstawy aksjologiczne.

Kluczowe okazuje się tutaj rozróżnienie między suwerennością narodu a suwerennością państwa, gdyż każda z tych kategorii obejmuje odmienne problemy prawne i moralne. Naród, rozumiany jako wspólnota kulturowa, może posiadać uzasadnione aspiracje do zachowania języka, pamięci i instytucji, jednak nie oznacza to, że każda taka wspólnota musi realizować swoje cele poprzez ustanowienie odrębnego państwa. Państwo pozostaje natomiast organizacją politycznoprawną wykonującą władzę wobec ludności określonego terytorium, której członkowie nie muszą posiadać

identycznej tożsamości narodowej. Wykonywanie suwerenności państwowej wymaga zatem respektowania praw wszystkich obywateli, niezależnie od ich przynależności etnicznej i religijnej.

Z perspektywy historii Europy Środkowo-Wschodniej zagadnienie to miało szczególne znaczenie po pierwszej wojnie światowej; rozpad dawnych imperiów nie doprowadził bowiem do powstania państw o całkowicie jednorodnej strukturze narodowościowej. Nowe granice obejmowały społeczności o odmiennych aspiracjach politycznych i historycznych, a zasada samostanowienia narodów pozostawała w napięciu z niemożnością wyznaczenia granic odpowiadających wszystkim formom kulturowej przynależności. Polska nie stanowiła wyjątku, a jej stosunki z Litwą, Ukrainą i pozostałymi sąsiadami wymagały rozstrzygania problemów, których złożoności Chestertonowska metafora historycznego odrodzenia nie oddaje w pełni. Właściwa ocena musi zatem rozróżniać zasadność odzyskania przez Polskę niepodległości od normatywnej oceny granic i sposobów sprawowania władzy na terenach zamieszkiwanych przez społeczności o różnej identyfikacji. Uznanie jednej wspólnoty za podmiot posiadający historyczną godność nie może bowiem samo w sobie stanowić wystarczającego uzasadnienia do ograniczania analogicznej godności innych grup.

W tym kontekście istotne jest zainteresowanie Chestertona Wilnem i jego dziedzictwem. Miasto to stanowiło przestrzeń spotkania różnych tradycji narodowych i wyznaniowych, a zarazem przedmiot poważnego konfliktu między odrodzoną Polską a Litwą. W trakcie podróży pisarz odwiedził Wilno, Ostrą Bramę oraz Troki, doświadczając przestrzeni kulturowej, której historyczne znaczenie nie ograniczało się do jednego współczesnego narodu.

Przykład ten ujawnia problem wielowarstwowości pamięci historycznej, gdyż określone miejsce może uczestniczyć w kilku zbiorowych narracjach, których relacje nie zawsze są harmonijne. Dla Polaków Wilno pozostawało miastem głęboko związanym z literaturą, religią i historią dawnej Rzeczypospolitej; dla Litwinów stanowiło historyczną stolicę i jeden z najważniejszych symboli własnej państwowości, podczas gdy jego rzeczywiste życie społeczne obejmowało również liczne wspólnoty żydowskie oraz białoruskie. Nie można zatem utożsamiać kulturowego zakorzenienia jednej wspólnoty z wyłącznym prawem do historycznej pamięci danego miejsca. Współczesna filozofia uznania pozwala wskazać, że wielość narracji nie musi prowadzić do ich całkowitego zrównania pod względem zgodności z faktami, lecz wymaga gotowości badania doświadczeń wszystkich uczestników historii.

Chestertonowska obrona odrębności polskiej może więc zostać konsekwentnie rozwinięta przez uznanie analogicznej wartości tradycji litewskich, białoruskich i żydowskich związanych z tym samym obszarem, choć nie wszystkie rozstrzygnięcia pisarza prowadziły do takiej wieloperspektywiczności. Wilno staje się zatem nie tylko przedmiotem historycznej refleksji nad podróżą Chestertona, lecz również przykładem granic patriotyzmu, który przestaje być moralnie

przekonujący, jeśli uznanie własnej pamięci prowadzi do wyłączania innych z prawa do opowiadania historii wspólnego miejsca.

Pamięć zbiorowa a selektywność wizji Chestertona

W filozofii pamięci zbiorowej problem ten można rozpatrywać przez odwołanie do koncepcji Maurice'a Halbwachsa, który wskazywał na społeczne ramy pamięci – to w nich jednostki rozpoznają i interpretują własne doświadczenia historyczne. Pamięć wspólnotowa nie jest jedynie magazynem indywidualnych wspomnień; obejmuje ona także język, rytuały, instytucje oraz sposoby publicznego przedstawiania przeszłości. Z kolei Pierre Nora rozwijał koncepcję miejsc pamięci, których znaczenie wynika z powiązania materialnych obiektów i symboli z praktykami interpretacyjnymi służącymi podtrzymywaniu zbiorowej tożsamości. Chestertonowska Polska, której nazwa przetrwała mimo zniknięcia państwa z mapy, jawi się jako wspólnota podtrzymywana właśnie dzięki takim mechanizmom reprodukowania pamięci historycznej. Nie oznacza to jednak, że pamięć jest tożsama z historiografią – narracje wspólnotowe mogą bowiem selekcjonować zdarzenia, nadawać im określone znaczenia moralne i pomijać doświadczenia niepasujące do dominującego obrazu przeszłości. Ta różnica jest kluczowa dla naukowej interpretacji myśli Chestertona.

Pisarz mógł trafnie rozpoznawać moralną wartość polskiej ciągłości kulturowej, a jednocześnie przedstawiać jej historię w sposób selektywny, zwłaszcza jeśli czerpał wiedzę ze środowisk zainteresowanych podtrzymywaniem konkretnej narracji narodowej. Historia Polski nie traci na wartości przez uznanie jej wewnętrznych konfliktów i zróżnicowania, podobnie jak krytyczna analiza praktyk politycznych nie musi oznaczać kwestionowania prawa do niepodległości. Właściwie rozumiana pamięć historyczna powinna być zatem zdolna do konfrontowania własnych symboli z doświadczeniami innych uczestników dziejów; dopiero taka praktyka pozwala zachować jednocześnie ciągłość i moralną odpowiedzialność wspólnoty.

W tym kontekście nabiera znaczenia Chestertonowska metafora narodowego zmartwychwstania, której najbardziej znanym świadectwem jest wpis pisarza do księgi pamiątkowej polskiego PEN Clubu. W przekładzie własnym można oddać jego sens następująco: „Gdyby Polska nie odrodziła się, wszystkie narody chrześcijańskie by umarły". Wypowiedź w oryginale – If Poland had not been born again, all the Christian nations would have died – została przywołana zarówno w polskich badaniach historycznych, jak i w opracowaniach dotyczących podróży Chestertona.

Nie należy traktować jej jako ścisłego twierdzenia z zakresu historii kontrfaktycznej, gdyż nie istnieją podstawy, by dowieść, że brak odzyskania przez Polskę niepodległości doprowadziłby w

sposób konieczny do zaniku wszystkich narodów chrześcijańskich. Wypowiedź ta ma charakter retorycznej hiperboli, która łączy odrodzenie polskiej państwowości z symboliczną trwałością chrześcijańskiej Europy, nadając wydarzeniu politycznemu znaczenie wykraczające poza jego bezpośrednie następstwa. W kontekście wojny polsko-bolszewickiej 1920 roku taka interpretacja mogła dodatkowo wiązać się z przekonaniem o roli Polski w powstrzymaniu ekspansji projektu sowieckiego. Z filozoficznego punktu widzenia istotne pozostaje jednak rozróżnienie faktu historycznego od nadawanego mu znaczenia teologicznego.

Odzyskanie przez Polskę niepodległości było rzeczywistym wydarzeniem politycznym, którego przyczyny i konsekwencje podlegają badaniu historiograficznemu. Uznanie go za symboliczny warunek ocalenia chrześcijańskiej cywilizacji pozostaje natomiast interpretacją światopoglądową, której prawomocność wymaga innych przesłanek niż sama rekonstrukcja przebiegu zdarzeń. Chestertonowska metafora zachowuje wartość jako świadectwo sposobu rozumienia historii przez pisarza, lecz nie powinna być przedstawiana jako bezsporne rozstrzygnięcie naukowe.

Od mesjanistycznej metafory do etyki pluralizmu

Warto zestawić tę metaforę z polską tradycją romantycznego mesjanizmu, w której dzieje narodu przedstawiano poprzez kategorie cierpienia, ofiary i przyszłego odrodzenia. W twórczości Adama Mickiewicza – zwłaszcza w III części Dziadów oraz w Księgach narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego – doświadczenie narodowe interpretowano w oparciu o symbolikę chrześcijańską, dzięki czemu utrata państwowości i polityczne męki zyskały znaczenie wykraczające poza bezpośredni wymiar historyczny. Nie oznacza to jednak, że cała kultura romantyczna opierała się na jednolitej doktrynie mesjanistycznej; jej przedstawiciele różnili się w rozumieniu relacji między narodem, religią a historią.

Chestertonowska metafora odrodzenia wykazuje wyraźne pokrewieństwo symboliczne z tą tradycją, choć nie należy zakładać, że pisarz świadomie przejmował wszystkie jej założenia. Jego interpretacja wyrasta z innych źródeł: chrześcijańskiej teologii zmartwychwstania, filozofii nadziei oraz przekonania o możliwości zachowania żywej wspólnoty mimo politycznej klęski. Metafora narodowego odrodzenia może być zatem traktowana jako przykład translacji kategorii religijnej do języka politycznej pamięci, w której wydarzenie historyczne zyskuje szczególny sens poprzez analogię do opowieści o śmierci i zmartwychwstaniu. Nie jest to jednak utożsamienie doświadczenia narodu z wydarzeniem religijnym – wspólnota polityczna nie jest bowiem osobą o jednolitej świadomości, a jej przemiany wynikają ze złożonych procesów społecznych i instytucjonalnych.

Należy zatem uznać retoryczną siłę tej metafory, odróżniając jej symboliczny sens od twierdzeń o rzeczywistym przebiegu historii. Z perspektywy filozofii politycznej namysłu wymaga samo pojęcie ofiary narodowej; może ono bowiem wzmacniać odpowiedzialność wobec przodków, ale i prowadzić do utożsamiania historycznego cierpienia z trwałym moralnym uprzywilejowaniem wspólnoty. Można zasadnie oddawać cześć tym, którzy ponieśli koszty obrony niepodległości, uznając ich wkład w dzisiejsze samostanowienie, lecz sama historia narodowych strat nie nadaje wszystkim późniejszym decyzjom państwa automatycznej legitymacji moralnej. Podobnie cierpienie jednej wspólnoty nie może służyć do pomniejszania bólu innych ani uzasadniać działań sprzecznych z ich podstawowymi prawami. W tym miejscu istotne staje się wcześniejsze rozróżnienie Chestertona między patriotyzmem jako zobowiązaniem a patriotyzmem jako samozadowoleniem.

Jeśli historia ma być źródłem odpowiedzialności, powinna zwiększać wrażliwość na zależność ludzi od warunków politycznych i społecznych, a nie służyć ustanawianiu hierarchii zbiorowego cierpienia. Współczesna etyka pamięci rozwija problem relacji między uznaniem historycznej krzywdy a obowiązkiem poszanowania doświadczeń innych wspólnot. Polska pamięć o rozbiorach, wojnach i odzyskaniu niepodległości jest istotnym elementem tożsamości narodowej, lecz jej znaczenie nie powinno wykluczać pamięci żydowskiej, ukraińskiej, litewskiej czy białoruskiej. W takim ujęciu patriotyzm uzyskuje charakter moralnie dojrzalszy wtedy, gdy zdolność afirmowania własnego dziedzictwa współistnieje z uznaniem niejednorodności historii, a pamięć o własnej wolności prowadzi do respektowania analogicznego prawa innych. Dla oceny filozofii narodowej Chestertona kluczowy staje się stosunek do mniejszości żydowskiej, gdyż to tutaj ujawnia się jedno z najpoważniejszych napięć w jego dorobku.

Pisarz wielokrotnie deklarował sprzeciw wobec rasowego nacjonalizmu i wskazywał na chrześcijańskie rozumienie człowieka jako fundament godności przekraczającej granice narodowe. Równocześnie w części wypowiedzi posługiwał się uogólnieniami dotyczącymi społeczności żydowskich, a jego rozważania nad tzw. kwestią żydowską wykorzystywały kategorie zbiorowej odrębności o problematycznych konsekwencjach normatywnych. Nie można zatem oceniać go wyłącznie przez pryzmat przyjaznych deklaracji, ani uznawać każdego użytego pojęcia za dowód świadomej wrogości wobec wszystkich Żydów. Konieczna jest analiza konkretnych wypowiedzi i ich kontekstu politycznego. Ważnym świadectwem pozostaje wywiad przeprowadzony podczas jego wizyty w Polsce przez żydowski dziennik „Nasz Przegląd”, którego treść przekazała Jewish Telegraphic Agency w depeszy z 29 maja 1927 roku.

Chesterton stanowczo zaprzeczał wówczas zarzutom antysemityzmu, twierdząc, że jego zainteresowanie sytuacją Żydów wynikało z szerszej krytyki kapitalizmu i socjalizmu. Odrzucał

uprzedzenia obecne w części brytyjskiej prasy, nazywając je przejawem niewiedzy i głupoty. Z historycznego punktu widzenia dowodzi to, że pisarz był świadomy oskarżeń i podjął próbę publicznego określenia swojego stanowiska. Nie rozstrzyga to jednak definitywnie oceny jego tekstów – samo odrzucenie etykiety antysemity nie gwarantuje bowiem, że żadna z wypowiedzi autora nie reprodukowała uprzedzeń lub niesprawiedliwych uogólnień.

Konieczność uznania pluralizmu tożsamości żydowskiej

W tym samym wywiadzie Chesterton przedstawił swój stosunek do syjonizmu i przyszłości wspólnoty żydowskiej, wskazując na możliwość utworzenia dla niej odrębnego terytorium. Jednocześnie wyrażał zastrzeżenia wobec uznania Palestyny za jedyne rozwiązanie; odwoływał się do jej religijnego znaczenia dla chrześcijan i muzułmanów oraz wspominał rozmowy z Chaimem Weizmannem na temat możliwych sposobów organizacji politycznej tego obszaru.

Wypowiedzi te należy rozpatrywać w realiach debaty międzywojennej, gdy status Palestyny był przedmiotem intensywnych sporów dotyczących brytyjskiego mandatu, aspiracji syjonistycznych i praw arabskich mieszkańców. Nie można przypisywać Chestertonowi pełnej wiedzy o późniejszych wydarzeniach historycznych ani traktować jego stanowiska jako komentarza do konfliktu, który ukształtował się w następnych dekadach.

Można jednak krytycznie zauważyć, że postrzeganie społeczności żydowskiej jako zbiorowości wymagającej rozwiązania jej odrębnego „problemu" może pomijać rzeczywistą różnorodność aspiracji Żydów żyjących w poszczególnych państwach. Nie wszyscy członkowie tej wspólnoty utożsamiali swoją przyszłość z projektem odrębnej państwowości, a ich tożsamości mogły obejmować różne relacje między religią, kulturą, obywatelstwem i przynależnością narodową. W Polsce żyli zarówno syjoniści, jak i zwolennicy innych form autonomii kulturowej oraz obywatele utożsamiający się z polskością. Żydowska rzeczywistość społeczna nie powinna więc być redukowana do jednego modelu zbiorowej przyszłości. Chestertonowska obrona narodowej podmiotowości pozostaje konsekwentna tylko wtedy, gdy obejmuje również prawo konkretnych osób do różnego rozumienia własnej przynależności, bez narzucania im jednego rozwiązania politycznego wynikającego z pochodzenia.

Historyczna recepcja Chestertona w środowiskach żydowskich pokazuje, że jego stanowisko nie było interpretowane jednolicie nawet przez współczesnych mu obserwatorów. Wacław Borowy w monografii „Gilbert Keith Chesterton" z 1929 roku polemizował z określeniem pisarza mianem zadeklarowanego antysemity, które wcześniej pojawiło się w wypowiedziach Władysława Tarnawskiego. Borowy wskazywał na konieczność odróżnienia pewnych żartów i stereotypowych

przedstawień od całokształtu politycznego oraz religijnego stanowiska autora, przywołując także zainteresowanie okazane mu przez redakcję „Naszego Przeglądu” podczas podróży po Polsce. Wskazywał przy tym na publikację przedstawiającą Chestertona jako zwolennika syjonizmu.

Sam ten spór dowodzi, że problematyka uprzedzeń w twórczości Chestertona nie jest wyłącznie rezultatem współczesnych reinterpretacji dawnych tekstów. Była ona przedmiotem rzeczywistej kontrowersji już w okresie międzywojennym, a uczestnicy dyskusji odwoływali się do odmiennego rozumienia granicy między literacką polemiką, stereotypem a społeczną wrogością. Należy jednak oddzielić historyczną ocenę Borowego od definitywnego rozstrzygnięcia problemu; sam fakt przyjaznego przyjęcia autora przez część środowisk żydowskich nie wyklucza występowania w jego tekstach uogólnień zasługujących na krytykę. Podobnie zarzut jednego z komentatorów wymaga uzasadnienia konkretnymi fragmentami i analizą kontekstu, a nie automatycznego przeniesienia na całą twórczość pisarza. Rzetelna ocena powinna uwzględniać wielość historycznych świadectw, unikać bezwarunkowej apologii i dopuszczać krytyczną analizę nawet tych tekstów, których ogólny program moralny pozostaje bliski zasadzie uniwersalnej godności.

Problem ten nabiera szczególnej wagi wobec rzeczywistej skali obecności Żydów w Polsce międzywojennej, gdyż ich doświadczenie nie było marginalnym elementem historii państwa. W 1933 roku społeczność żydowska w Polsce liczyła około trzech milionów osób, stanowiąc jedną z największych populacji żydowskich świata i około 9,5% mieszkańców kraju według szacunków United States Holocaust Memorial Museum. Żydowskie życie społeczne obejmowało rozwinięte środowiska religijne, literackie, akademickie, handlowe i polityczne, których znaczenia nie można sprowadzić jedynie do pozycji mniejszości wobec dominującej kultury katolickiej.

Patriotyzm pokorny jako fundament pluralizmu i godności osoby

Historyczny obraz Polski jako wyłącznie katolickiej wspólnoty narodowej okazuje się niewystarczający do opisania rzeczywistego bogactwa jej życia społecznego. W świetle filozofii różnorodności Chestertona powstaje tutaj szczególne zobowiązanie interpretacyjne: jeśli kultura posiada wartość dzięki zdolności podtrzymywania odrębnych tradycji, to analogiczna wartość powinna być przyznawana wspólnotom funkcjonującym wewnątrz państwa narodowego. W przeciwnym razie uznanie pluralizmu między narodami współistnieje z nieuprawnionym dążeniem do jednolitości wewnętrznej, a kategoria narodowej odrębności przestaje chronić tych, których tożsamość nie odpowiada dominującemu wzorcowi. Właściwie rozwinięta zasada patriotyzmu pokornego powinna zatem prowadzić do uznania, że dojrzała wspólnota polityczna nie musi

przedstawiać wszystkich swoich obywateli jako uczestników jednej tradycji religijnej, aby zachowywać własną ciągłość historyczną.

Zdolność organizowania sprawiedliwego współistnienia ludzi różniących się światopoglądem może stanowić jeden z rzeczywistych sprawdzianów moralnej dojrzałości takiej wspólnoty. W filozofii moralnej kluczowe jest tu rozróżnienie między uznaniem zbiorowej wartości narodu a absolutyzowaniem jego historycznej tożsamości. Chesterton dostrzegał, że człowiek nie powinien być pozbawiany własnej tradycji w imię abstrakcyjnego uniwersalizmu, którego praktyczne konsekwencje prowadziłyby do dominacji jednej kultury przedstawiającej własne normy jako bezstronny standard cywilizacyjny. Intuicja ta ma znaczną wartość dla teorii pluralizmu, gdyż pozwala rozpoznawać nierówności wynikające z historycznego uprzywilejowania określonych języków, instytucji i sposobów życia. Nie oznacza to jednak, że każda praktyka uznawana za tradycyjną posiada automatyczne uzasadnienie moralne; tradycja może bowiem obejmować również uprzedzenia i formy wykluczenia.

Współczesna filozofia polityczna Charlesa Taylora, Willa Kymlicki czy Jürgena Habermasa proponuje różne sposoby rozumienia relacji między kulturową odrębnością, prawami jednostki a zasadami demokratycznej legitymizacji. Pojęcie patriotyzmu konstytucyjnego wskazuje na możliwość budowania lojalności politycznej wokół wspólnie uznawanych zasad prawnych i demokratycznych, bez wymogu pełnej identyczności kulturowej obywateli. Nie należy jednak utożsamiać tej koncepcji z patriotyzmem Chestertona, gdyż pisarz przypisywał znacznie większe znaczenie historycznej, religijnej i symbolicznej ciągłości narodu. Zestawienie to pozwala jednak dostrzec problem, którego nie rozwiązuje samo odwołanie się do jednego dobra: wspólnota polityczna powinna umożliwiać zachowanie znaczących tradycji kulturowych, a zarazem nie może uzależniać podstawowych praw obywatelskich od identyfikowania się jednostki z tradycją dominującą. Ta podwójna powinność stanowi jeden z najważniejszych normatywnych wymiarów nowoczesnego patriotyzmu. W tym świetle Chestertonowska Polska okazuje się zarazem przedmiotem afirmacji i sprawdzianem granic jego własnej filozofii.

Pisarz potrafi rozpoznać godność wspólnoty pozbawionej przez długi czas państwowej reprezentacji, lecz nie zawsze równie wyraźnie podejmuje problem godności wszystkich grup tworzących odrodzone państwo. Trafnie kwestionuje przekonanie, że polityczna siła stanowi konieczny warunek narodowego istnienia, ale nie rozstrzyga systematycznie konfliktów między aspiracjami różnych narodów związanych z tym samym terytorium. Przedstawia katolicką tradycję jako potencjalną ochronę przed absolutyzacją państwa, choć historyczna rzeczywistość ujawnia, że także społeczeństwa katolickie mogą podlegać mechanizmom zbiorowego samouwielbienia i wykluczenia. Dojrzała interpretacja jego polonofilstwa nie powinna zatem polegać na

bezwarunkowym potwierdzaniu korzystnego obrazu Polski, lecz na wykorzystaniu centralnych zasad Chestertonowskiej antropologii do krytycznej oceny wszystkich uczestników historii.

Jeśli człowiek zwyczajny posiada godność niezależną od społecznego prestiżu, zasada ta obejmuje również osobę reprezentującą mniejszość, której interesy mogą być sprzeczne z oczekiwaniami większości. Jeśli wolność wymaga ochrony przed arbitralną dominacją, prawo do takiej ochrony nie może ograniczać się do wspólnoty dominującej. Jeśli patriotyzm oznacza zobowiązanie do bycia godnym ojczyzny, jego rzeczywistym sprawdzianem pozostaje sposób traktowania osób, które nie podzielają najważniejszych symboli i przekonań większości. Krytyczna rekonstrukcja myśli Chestertona może prowadzić do konsekwencji bardziej pluralistycznych niż niektóre jego historyczne rozstrzygnięcia, pozostając jednak zgodną z zasadą moralnej pierwotności osoby wobec instytucjonalnych i kulturowych klasyfikacji. Odrębnego rozpoznania wymaga również polska recepcja Chestertona, gdyż nie ograniczała się ona jedynie do reakcji na jego podróż czy wdzięczności za publiczne wspieranie sprawy niepodległości.

Intelektualna żywotność Chestertona poza polityką

Jeszcze przed wizytą pisarza jego twórczość przyciągała uwagę polskich anglistów, historyków literatury, tłumaczy i publicystów z różnych środowisk intelektualnych. Szczególne znaczenie miała działalność Romana Dyboskiego, Władysława Tarnawskiego i Wacława Borowego; ich zainteresowanie Chestertonem wykraczało poza sferę przekonań religijnych czy politycznych, obejmując strukturę literacką, rolę paradoksu oraz osobliwy sposób rozumienia współczesnej kultury. W relacji opublikowanej przez Cyrila Clemensa Dyboski wspomina, że jego własna fascynacja autorem rozwijała się m.in. dzięki felietonom z „The Illustrated London News” i fragmentom poematu „The Ballad of the White Horse”. Przywołuje również polskie przekłady i opracowania krytyczne, obecność dramatu „Magia” na scenach teatralnych oraz adaptację „Człowieka, który był czwartkiem” przygotowaną przez polską radiofonię.

Kluczowy jest fakt, że Chesterton nie funkcjonował w Polsce wyłącznie jako polityczny sojusznik czy religijny autorytet – jego utwory stały się przedmiotem rzeczywistej pracy interpretacyjnej. Przekład literacki, spektakl teatralny czy audycja radiowa nie są bowiem prostym powielaniem treści oryginału, lecz wymagają przekształcenia dzieła w zależności od medium, kompetencji odbiorców i tradycji kulturowej.

Chestertonowska filozofia wyobraźni znajdowała w polskiej recepcji praktyczne potwierdzenie: utwory pisarza uczestniczyły w tworzeniu nowych form doświadczenia artystycznego, których

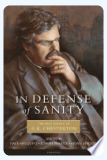
znaczenie nie ograniczało się do deklaratywnej aprobaty jego poglądów. Cennym świadectwem tej wielości interpretacji pozostają publikacje prasowe towarzyszące podróży Chestertona z 1927 roku.

W opracowaniach historycznych dotyczących brytyjskich polonofilów odnotowano wystąpienia autorów reprezentujących zróżnicowane tradycje intelektualne, m.in. Romana Dyboskiego, Aleksandra Wata, Józefa Wittlina, Wacława Borowego i Władysława Tarnawskiego. W kwietniu 1927 roku ukazywały się teksty poświęcone różnym aspektom twórczości Chestertona – od interpretacji dramatu „Magia", przez refleksje nad świętym Franciszkiem z Asyżu, po analizę paradoksu, ortodoksji i moralnego wymiaru literackiego humoru. Publikowano także przekłady jego poezji, a niektóre opracowania rozwinięto później w szersze studia historycznoliterackie.

W kategoriach socjologii recepcji zjawisko to jest przykładem przekraczania przez tekst literacki granic pierwotnego środowiska ideowego; odbiorcy o różnych światopoglądach mogli bowiem odnajdywać w tym samym dziele odmienne problemy filozoficzne, artystyczne i społeczne. Katolicki publicysta kładł nacisk na apologetykę religijną, historyk literatury skupiał się na technice paradoksu, a artysta dostrzegał potencjał groteski, fantastyki i awangardowego przekształcania rzeczywistości. Nie oznacza to, że wszyscy interpretatorzy jednakowo aprobowali filozofię pisarza – recepcja obejmowała zarówno afirmację, jak i krytyczne wykorzystanie określonych narzędzi artystycznych. Właśnie ta wielość stanowi jednak ważne świadectwo intelektualnej żywotności jego dorobku, której znaczenie wykracza poza doraźny kontekst politycznej sympatii do Polski.

> Ostatecznie Chestertonowska Polska jawi się nie jako gotowy pomnik, lecz jako lustro, w którym odbijają się nasze własne dylematy dotyczące tożsamości. Czy prawdziwy patriotyzm polega na bezwarunkowym afirmowaniu narodowego mitu, czy może paradoksalnie na odwadze do dostrzeżenia w nim pęknięć? Być może największą lekcją z podróży pisarza jest odkrycie, że godność wspólnoty mierzy się nie siłą jej sztandarów, lecz przestrzenią, jaką potrafi wygospodarować dla tych, którzy nie pasują do dominującego obrazu ojczyzny.

Inspiracje

[1] 

"In Defense Of Sanity The Best Essays of GK Chesterton" GK Chesterton

Ignatius Press | ISBN: 9781681492568

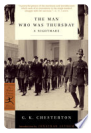
Gilbert Keith Chesterton (1874–1936) był płodnym angielskim pisarzem, dziennikarzem, krytykiem literackim i filozofem, znanym z ciętego jak brzytwa dowcipu i paradoksalnych argumentów. W trakcie swojej wielowątkowej kariery Chesterton napisał dziesiątki książek, setki wierszy i tysiące esejów z zakresu apologetyki teologicznej, komentarza literackiego i teorii społecznej. Był głównym zwolennikiem dystrybucjonizmu, teorii społeczno-ekonomicznej, stawiającej powszechną własność prywatną ponad socjalizmem państwowym i niekontrolowanym kapitalizmem. Chesterton zyskał trwałe uznanie dzięki fikcyjnej postaci Ojca Browna, skromnego księdza rzymskokatolickiego, który rozwiązuje zagadki dzięki psychologicznej wnikliwości i intuicji moralnej. Jego najważniejsze dzieła apologetyczne, zwłaszcza „Prawosławie" i „Człowiek wieczny", wywarły głęboki wpływ na myśl chrześcijańską i znacząco wpłynęły na wybitnych autorów XX wieku, w tym C. S. Lewisa i J. R. R. Tolkiena.

Gilbert Keith Chesterton (1874–1936) was a prolific English writer, journalist, literary critic, and philosopher, renowned for his razor-sharp wit and paradoxical arguments. Over his multifaceted career, Chesterton authored dozens of books, hundreds of poems, and thousands of essays spanning theological apologetics, literary commentary, and social theory. He was a principal advocate of distributism, a socio-economic theory prioritizing widespread private property ownership over state socialism and unchecked capitalism. Chesterton achieved enduring popular acclaim through his fictional creation Father Brown, a humble Roman Catholic priest who solves mysteries through psychological insight and moral intuition. His major apologetic works, notably Orthodoxy and The Everlasting Man, exerted a profound influence on Christian thought and significantly impacted prominent 20th-century authors, including C. S. Lewis and J. R. R. Tolkien.

Literatura uzupełniająca

Książki

Książki autora i dzieła przywołane w tekście:



[1] "The Man Who Was Thursday"

G. K. Chesterton

2009 | Modern Library | ISBN: 9780307422019



[2] "What's Wrong With the World"

G. K. Chesterton, Aeterna Press

2000 | Aeterna Press



[3] "The Innocence of Father Brown"

G K Chesterton

2014 | Penguin UK | ISBN: 9780141393278



[4] "The Ballad of the White Horse"

G. K. Chesterton

2014 | Ignatius Press | ISBN: 9781681490489



[5] "The Secret of Father Brown"

G. K. Chesterton

2000 | House of Stratus | ISBN: 9780755100279



[6] "The Napoleon of Notting Hill"

G. K. Chesterton

2015 | Open Road Media | ISBN: 9781504022521

Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:

[7] "Dzieła dramatyczne w dwunastu tomach"

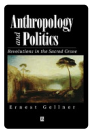
Roman Dyboski



[8] "Lectures on the Influence of the Institutions, Thought and Culture of Rome, on Christianity and Deve"

Ernest Renan

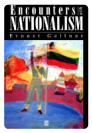
2019 | Wentworth Press | ISBN: 9780469520196



[9] "Anthropology and Politics"

Ernest Gellner

Wiley-Blackwell | ISBN: 9780631199175



[10] "Encounters With Nationalism"

Ernest Gellner

1994 | Wiley-Blackwell | ISBN: 9780631194811



[11] "Imagined Communities"

Benedict Anderson

Verso | ISBN: 9780860915461



[12] "Under Three Flags: Anarchism and the Anti-Colonial Imagination"

Benedict Anderson

Verso | ISBN: 9781844670376



[13] "The Collective Memory"

Maurice Halbwachs

1980 | HarperCollins Publishers



[14] "On Collective Memory"

Maurice Halbwachs

1992 | University of Chicago Press | ISBN: 9780226115948

[15] "Gilbert Keith Chesterton. [With a Portrait and a Bibliography.] Pol"

Wacław BOROWY

1929

[16] "Gilbert Keith Chesterton"

Wacław Borowy

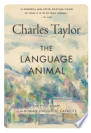
1929



[17] "The Malaise of Modernity"

Charles Taylor

House of Anansi | ISBN: 9780887845208



[18] "The language animal: the full shape of the human linguistic capacity"

Charles Taylor

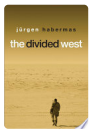
Harvard University Press | ISBN: 9780674970274



[19] "Sources of the Self"

Charles Taylor

1989 | Cambridge, Mass. : Harvard University Press



[20] "The Divided West"

Jürgen Habermas

John Wiley & Sons | ISBN: 9780745694580



[21] "The Past as Future"

Jürgen Habermas

U of Nebraska Press | ISBN: 9780803272668



[22] "Protestbewegung und Hochschulreform"

Jürgen Habermas



[23] "Chesterton on War and Peace"

Gilbert Keith Chesterton

2008 | ISBN: 9781587420627

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] "The Servile State"

Emerson Hynes, Hilaire Belloc

1946 | The American Catholic Sociological Review | DOI: 10.2307/3707149

Źródło

[2] "An Essay on the Restoration of Property"

Hilaire Belloc

1948

Źródło

[3] "The party system"

Hilaire Belloc, Ada Elizabeth Chesterton

1911

Źródło

[4] **"The Cambridge History of Poland: From the Origins to Sobieski (To 1696). Edited by W. F. Reddaway, J. H. Penson, O. Halecki, R. Dyboski. (New York: Cambridge University Press. 1950. Pp. xiv, 607. $8.50.)"**

Bernard D. Weinryb, William Fiddian Reddaway, J. H. Penson, O. Halecki, Roman Dyboski

1952 | The American Historical Review | DOI: 10.1086/ahr/57.2.445

Źródło

[5] **"Songs, Carols, and Other Miscellaneous Poems: From the Balliol Ms. 354, Richard Hill's Commonplace-Book"**

Roman Dyboski

2017

Źródło

[6] **"Poland and the Problem of National Minorities"**

Roman Dyboski

1923 | International Affairs | DOI: 10.2307/3014543

Źródło

[7] **"A letter from Mark Twain to his publishers : Chatto & Windus of London, calling their attention to certain indiscretions of the proof readers of Messrs. Spottiswoode & Co."**

Mark Twain, Cyril Clemens, James D. Hart, Valenti Angelo

1929 | Penguin Press eBooks

Źródło

[8] **"Chesterton's Visit to Notre Dame"**

Cyril Clemens

2009 | The Chesterton Review | DOI: 10.5840/chesterton2009351/233

Źródło

[9] **"Letter from Cyril Clemens to Marshall W. Nirenberg"**

Cyril Clemens

1977 | Profiles in Science

Źródło

[10] **"Chesterton query"**

Cyril Clemens

1937 | Notes and Queries | DOI: 10.1093/nq/173.15.262d

Źródło

[11] **"9. WHAT IS A NATION? (QU'EST-CE QU'UNE NATION?, 1882)"**

Ernest Renan

2018 | Columbia University Press eBooks | DOI: 10.7312/rena17430-013

Źródło

[12] **"6. THE WAR BETWEEN FRANCE AND GERMANY (LA GUERRE ENTRE LA FRANCE ET L'ALLEMAGNE, 1870)"**

Ernest Renan

2018 | Columbia University Press eBooks | DOI: 10.7312/rena17430-010

Źródło

[13] **"Enseignement scientifique et culture selon Ernest Renan"**

Ernest Renan, Annie Petit

1991 | Revue d'histoire des sciences | DOI: 10.3406/rhs.1991.4173

Źródło

[14] **"Qu'est-ce qu'une nation ? (1882)"**

Ernest Renan

2001 | L'enseignement philosophique | DOI: 10.3406/enphi.2001.20152

Źródło

[15] **"Reading 6.2 Nations and Nationalism"**

E. Gellner

2017 | DOI: 10.4324/9781315231372-41

Źródło

[16] **"Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania."**

Benedict Anderson, Liisa H. Malkki

1996 | Contemporary Sociology A Journal of Reviews | DOI: 10.2307/2077253

Źródło

[17] **"Die Erfindung der Nation : zur Karriere eines folgenreichen Konzepts"**

Benedict Anderson, Christoph Münz, Benedikt Burkard, Thomas Mergel

1998

Źródło

[18] **"Old State, New Society: Indonesia's New Order in Comparative Historical Perspective"**

Benedict Anderson

1983 | The Journal of Asian Studies | DOI: 10.2307/2055514

Źródło

[19] **"The Idea of Power in Javanese Culture"**

Benedict Anderson

2019 | Cornell University Press eBooks | DOI: 10.7591/9781501743900-006

Źródło

[20] **"The historical fi gures of the Republic in the process of reconstitution of the national imagery : Sidónio Pais and"**

Józef Piłsudski

2013

Źródło

[21] **"On Collective Memory"**

Maurice Halbwachs, Lewis A. Coser

1992 | University of Chicago Press eBooks | DOI: 10.7208/chicago/9780226774497.001.0001

Źródło

[22] **"La Mémoire collective"**

Maurice Halbwachs

1950 | Social Science Open Access Repository (GESIS – Leibniz Institute for the Social Sciences)

Źródło

[23] **"La topographie légendaire des évangiles en terre sainte : étude de mémoire collective"**

Maurice Halbwachs

1941 | Social Science Open Access Repository (GESIS – Leibniz Institute for the Social Sciences)

Źródło

[24] **"The Legendary Topography of the Gospels in the Holy Land. The Study of Collective Memory"**

Maurice Halbwachs

2022 | Sociology of Power | DOI: 10.22394/2074-0492-2022-1-144-150

Źródło

[25] "Between Memory and History: Les Lieux de Memoire"

Pierre Nora

1989 | Representations | DOI: 10.2307/2928520

Źródło

[26] "Constructing the past : essays in historical methodology"

Jacques Le Goff, Pierre Nora, Colin R. Lucas

1985

Źródło

[27] "International and transnational conditions of penalization of illegal export of cultural property from the territory of a legitimate state"

A. Gerecka-Żołyńska, A. Mickiewicz

2021

Źródło

[28] "Palestine's Role in the Solution of the Jewish Problem"

Chaim Weizmann

1942 | Foreign Affairs | DOI: 10.2307/20029153

Źródło

[29] "Chaim Weizmann : statesman of the Jewish renaissance : the Chaim Weizmann centenary, 1874-1974"

C. Weizmann

1974

Źródło

[30] "System LeoTar - opracowanie dla socjologów"

Władysław Tarnawski

2026 | Zenodo (CERN European Organization for Nuclear Research) | DOI: 10.5281/zenodo.23268633

Źródło

[31] "System LeoTar - opracowanie dla pedagogów i wychowawców. Wydanie 1"

Władysław Tarnawski

2026 | Zenodo (CERN European Organization for Nuclear Research) | DOI: 10.5281/zenodo.23189416

Źródło

[32] "System LeoTar - opracowanie dla psychologów i psychoterapeutów"

Władysław Tarnawski

2026 | Zenodo (CERN European Organization for Nuclear Research) | DOI: 10.5281/zenodo.23035721

Źródło

[33] "System LeoTar - opracowanie dla filozofów i etyków. Wydanie 1"

Władysław Tarnawski

2026 | Zenodo (CERN European Organization for Nuclear Research) | DOI: 10.5281/zenodo.23340163

Źródło

[34] "The Politics of Recognition"

Charles Taylor

1994 | Routledge eBooks | DOI: 10.4324/9780429038556-26

Źródło

[35] "Sources of the Self: The Making of the Modern Identity"

David W. Hamlyn, Charles Taylor

1991 | British Journal of Educational Studies | DOI: 10.2307/3120882

Źródło

[36] "The Ethics of Authenticity"

Charles Taylor

1992 | Harvard University Press eBooks | DOI: 10.4159/9780674237117

Źródło

[37] "Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition."

Charles Taylor

1994

Źródło

[38] "Reflections and Hypotheses on a Further Structural Transformation of the Political Public Sphere"

J. Habermas

2022 | Theory, Culture & Society | DOI: 10.1177/02632764221112341

Źródło

[39] "Public Space and Political Public Sphere—The Biographical Roots of Two Motifs in my Thought"

J. Habermas

2021 | The Journal of Philosophy of Disability | DOI: 10.5840/jpd2021110

Źródło

[40] "Once again: On the relationship between morality and ethical life"

J. Habermas

2021 | European Journal of Philosophy | DOI: 10.1111/ejop.12716

Źródło

[41] "Revolution from Abroad: The Soviet Conquest of Poland's Western Ukraine and Western Belorussia"

John C. Campbell, Jan T. Gross, Aleksander Wat

1989 | Foreign Affairs | DOI: 10.2307/20044075

Źródło

[42] "My Century: The Odyssey of a Polish Intellectual"

Tom Martin, Aleksander Wat, Richard Lourie

1989 | The Antioch Review | DOI: 10.2307/4612055

Źródło

[43] "Against the Devil in History: Poems, Short Stories, Essays, Fragments"

Aleksander Wat, Gwido Zlatkes

2018 | Project Muse (Johns Hopkins University)

Źródło

[44] "Somatic Verses, and: The Willows of Alma-Ata, and: From Nocturnes"

Aleksander Wat

2019 | New England review | DOI: 10.1353/ner.2019.0046

Źródło

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: 21f25176-5deb-43b9-958d-12b23e653eb5