

Sławomir Mazurek: De Maistre i rosyjski renesans

De Maistre był wedle wszelkiego prawdopodobieństwa pierwszym europejskim intelektualistą usiłującym się uporać z doświadczeniem bezprecedensowego zła, a rewolucja francuska była pierwszym wydarzeniem historycznym, które część obserwatorów i świadków za takie zło uznała – pisze Sławomir Mazurek w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Joseph de Maistre. Badanie fundamentów nowoczesności”.

Joseph de Maistre (1753–1821) jest od dłuższego już czasu autorem dość modnym. Wynika to głównie, choć nie wyłącznie, z charakterystycznej dla różnych nurtów współczesnej kultury niechęci do Oświecenia, której najgroźniejszym przejawem jest gotowość do obciążania Oświecenia odpowiedzialnością za zbrodnie XX wieku. Jan Paweł II nie wykluczał, że odpowiada ono nawet za śmierć Edyty Stein (1891–1942)[1]. Więcej prawdy byłoby już w powiedzeniu, że bez Oświecenia on sam nigdy nie zostałby papieżem. Przed zniesieniem przywilejów stanowych ksiądz z jego pochodzeniem mógłby liczyć być może na stanowisko sekretarza biskupa, a i to pod warunkiem, że byłby piękny, błyskotliwy i zuchwały jak Stendhalowski Julian Sorel. Nie znam ani jednej charakterystyki Jana Pawła II, w której przypisywano by mu **dokładnie te** walory.

Nieprzejednany obrońca stanowej hierarchii de Maistre, który jako ambasador Królestwa Sardynii spędził kilkanaście lat w Petersburgu, brylując w tamtejszych salonach, już w dziewiętnastym wieku wywarł zauważalny wpływ na myśl rosyjską, w tym na autorów tak ważnych jak Czaadajew (1794–1856) i Tiutczew (1803–1873). Rosyjski renesans religijno-filozoficzny w następnym stuleciu oznaczał nowy etap w recepcji jego dorobku. Poszukując odpowiedzi na pytanie o stosunek tego nurtu – zapewne najcenniejszej z filozoficznych sublimacji chrześcijaństwa w XX wieku – do myśli de Maistre’a, nietrudno jednak o pomyłkę, jeśli obierze się niewłaściwą perspektywę. Rosyjscy filozofowie znali dzieła de Maistre’a, cenili je, czasami się na niego powoływali lub, nie wymieniając go z imienia, nawiązywali do jego koncepcji. Te zauważalne w różnych miejscach ślady jego oddziaływania, nie mają jednak większego znaczenia. Nie one przesądzają o stosunku rosyjskiego renesansu do koncepcji autora „Du Pape”. Z kronikarskiego obowiązku powiedzmy jednak o nich cokolwiek, zanim przejdziemy do tego, co naprawdę ważne.

*Sens rewolucji politycznej
polega więc na tym, że
przygotowuje ona
postrewolucyjny przewrót
intelektualny*

Nie ulega wątpliwości, że rosyjscy myśliciele mieli swój udział w rewindykowaniu i docenieniu spuścizny de Maistre’a, do

pewnego momentu często uważanego jedynie za oryginalnego obskuranta. Do odrzucenia takich stereotypowych, drastycznie uproszczonych ocen wzywał Mikołaj Bierdiajew (1874–1948), uważnie śledzący naukowe publikacje o de Maistrze i omawiający je w

emigracyjnej prasie. Bierdiajew, który nie zawahał się nazwać de Maistre'a geniuszem, jest też autorem „Filozofii nierówności” (1923), zapewne najbardziej przenikniętej duchem de Maistre'a książki, jaka w okresie międzywojennym wyszła spod pióra rosyjskiego autora. Powołując się wprost na de Maistre'a, uznawał w niej rewolucję za sprawiedliwą karę wymierzaną przez Opatrzność elitom starego reżimu, ale też widział w niej żywioł czysto destrukcyjny – rewolucja jest z natury całkowicie niezdolna do twórczości, zwłaszcza twórczości kulturalnej. Nowe idee pojawiają się dopiero wraz z intelektualną reakcją na rewolucyjny wstrząs, przed którą otwiera się szansa odzyskania we właściwej postaci wartości zdeformowanych przez stary reżim i wraz z nim w zasadzie słusznie odrzuconych przez rewolucjonistów. Sens rewolucji politycznej polega więc na tym, że przygotowuje ona postrewolucyjny przewrót intelektualny. Była to niewątpliwie bardzo głęboka i życzliwa interpretacja de Maistre'a. Jej filozoficzne zaplecze stanowił hierarchiczny personalizm, zgodnie z którym podmioty historyczne są szczególnego rodzaju osobami obejmującymi pozbawione autonomii, będące jedynie ich momentem, osoby niższego rzędu, w tym konkretne ludzkie indywidua. Z tego rodzaju holistyczną ontologią Bierdiajew jednak bardzo szybko zerwał, w późniejszym okresie uważał ją wręcz za zaprzeczenie właściwie pojętego personalizmu, nie był też zanadto przywiązany do przedstawionej w „Filozofii nierówności” interpretacji rewolucji. Nigdy jednak nie zmienił sądu o de Maistrze, którego do końca życia wysoko cenił.

Konsekwentnym przedstawicielem hierarchicznego personalizmu był natomiast Lew Karsawin (1882–1952), zdaniem Siergieja Chorużego, wybitnego znawcy przedmiotu, rosyjski myśliciel najwięcej mający wspólnego z de Maistre'em[2]. Jedną z pierwszych filozoficznych prac Karsawina, z wykształcenia historyka-mediewisty, było studium o de

Maistrze, opublikowane niestety dopiero w kilkadziesiąt lat po śmierci autora. Jednakże nawet nie uwzględniając tej, skądinąd dość propedeutycznej pracy, nietrudno dostrzec podobieństwa między oboma myślicielami, aczkolwiek ich zasięg pozostaje kwestią sporną. W „Filozofii historii” (1923), najwcześniejszym z kilku fundamentalnych traktatów Karsawina, znajdujemy interpretację rosyjskiej rewolucji różną od Bierdiajewowskiej, lecz równie jak tamta zależną od de Maistre’a, na którego Karsawin otwarcie się zresztą powołuje[3]. W ślad za de Maistre’em rosyjski myśliciel uwypukla w niej rolę czynnika ponadosobowego, za nieistotne uznaje natomiast intencje i działania jednostek[4].

Intrygującym przykładem stanowiska wyraźnie przypominającego de Maistre’a, choć tym razem w ogóle nie wymienia się jego nazwiska, jest pochodzący z końca lat dwudziestych „projekt” katolickiej dyktatury Gieorgija Fiedotowa (1886–1951)[5]. Podobnie jak w wypadku „Filozofii nierówności” nie jest to jednak koncepcja reprezentatywna dla jej twórcy, przez większość życia lewicującego chrześcijańskiego liberała, lecz raczej odosobniony eksces. Eksces godny uwagi, albowiem w dziejach dwudziestowiecznej myśli rosyjskiej nikt nie zbliżył się do teokratyzmu de Maistre’a bardziej niż Fiedotow, zastanawiając się, jakie to korzyści wynikłyby dla ludzkości z ustanowienia klerykalnej dyktatury. Rosyjski myśliciel nie miał wątpliwości, iż liberalna kapitalistyczna cywilizacja popadła w głęboki kryzys, którego symptomem jest ekspansja prawicowego i lewicowego totalitaryzmu – błędnych prób rozwiązania problemów społecznych, z którymi nie potrafi się uporać burżuazyjna demokracja. Charakterystyczną dla współczesności tendencją było jego zdaniem dążenie do ich rozwiązania kosztem wolności i praw jednostki. Fiedotow wierzył na ogół, że kryzys uda się przezwyciężyć bez radykalnego ograniczenia wolności, dzięki syntezie liberalizmu, socjalizmu i chrześcijaństwa,

między którymi nie ma sprzeczności, dopóki nie ulegną zafałszowaniu. Miewał jednak momenty zwątpienia i właśnie w takiej chwili zdarzyło mu się napisać, że siłą predestynowaną do zapanowania nad chaosem współczesnego świata może się okazać polityczny katolicyzm. Byłoby to najmniejszym złem, bo chociaż katolicyzm odwołuje się do przymusu i jego zwycięstwo zakończyłoby się niechybnie ustanowieniem dyktatury, jest też mimo wszystko chrześcijaństwem, a to z istoty swej jest wolnościowe. W przyszłości doszłoby więc prędzej czy później do wskrzeszenia wolnościowej cywilizacji. Podobnie jak de Maistre sądził, że skutecznym antidotum na chaos zrewolucjonizowanego świata jest opresyjny katolicyzm; z założenia opowiadał się jednak za wolnością, katolickiego autorytaryzmu nie mógł więc uznać za jedyny dający się pomyśleć system dobrych rządów.

O stosunku rosyjskiego renesansu do de Maistre'a nie decydują jednak podobne zależności lub zbieżności, których dałoby się pewnie wyszukać więcej, ale sposób w jaki rosyjscy myśliciele podejmują kilka kwestii mających istotne, czy wręcz kluczowe, znaczenie tak dla nich, jak dla de Maistre'a i dla nas. Są to zagadnienia wciąż aktualne, których ujęcie przez myślicieli z mniej lub bardziej odległej przeszłości ma bezpośrednie odniesienie do współczesnej rzeczywistości. Porównanie rosyjskiego renesansu z de Maistre'em rzuca na nią więcej światła niż się mogliśmy się spodziewać.

De Maistre był wedle wszelkiego prawdopodobieństwa pierwszym europejskim intelektualistą usiłującym się uporać z doświadczeniem bezprecedensowego zła, a rewolucja francuska była pierwszym wydarzeniem historycznym, które część obserwatorów i świadków za takie zło uznała. Pierwszym, lecz nie ostatnim, bo nieco później w taki właśnie sposób polscy romantycy postrzegali rozbiory i tak oczywiście

*Doświadczenie
bezprecedensowego zła jest
trudnym do udźwignięcia
ciężarem, moralnym,
egzystencjalnym i
intelektualnym wyzwaniem, z
którym można sobie radzić na
różne sposoby*

cała nasza
cywilizacja odnosi
się dziś do
dwudziestowiecznej
zagłady Żydów.
Doświadczenie
bezprecedensowego
zła jest trudnym do
udźwignięcia
ciężarem, moralnym,
egzystencjalnym i
intelektualnym
wyzwaniem, z

którym można sobie radzić na różne sposoby. Strategia proponowana przez de Maistre'a jest syntezą Bossueta i de Sade'a. Sabaudzki myśliciel z jednej strony doszukuje się w rewolucji providencjalnego sensu, widzi w niej karę za grzechy rządzących, z drugiej podkreśla, że przemoc i zbrodnia są w naturze i ludzkiej historii, której od natury nie oddziela wyraźna granica, codziennością i normą. W tej perspektywie bezprecedensowe zło jest – dosłownie – tylko nieco gorsze od zła powszedniego. Charakterystyczną cechą debaty o rewolucji toczącej się w środowisku rosyjskich myślicieli była wyraźna niechęć części z nich do uznania rewolucji za zło bezprecedensowe. Nie znaczy to, że nie było w ogóle rosyjskich filozofów, którzy widzieliby w rewolucji takie zło, zaliczali się do nich choćby Mierieżkowski (1865–1941) i Iwan Iljin (1883–1954). Jednakże to nie ich stanowisko – wobec skali i „jakości” bolszewickich zbrodni całkowicie zresztą zrozumiały – przesądza o oryginalności diagnozy rewolucji wypracowywanej zbiorowym wysiłkiem przez myślicieli rosyjskiego renesansu, ale stanowisko ich oponentów – Bierdiajewa, Jewgienija Trubieckoja (1863–1920) czy Siemiona Franka (1877–1950), dających do zrozumienia, że uznanie konkretnego historycznego wydarzenia za zło ekscyponalne jest

zawsze nadużyciem i niesie ze sobą istotne zagrożenie. Zdaniem Franka historyzoficzny pesymizm tego typu zaskakująco przypomina naiwny progresywizm: w obu wypadkach własnym czasem bezzasadnie przypisuje się poznawczą i moralną przewagę nad całą przeszłością, z tą tylko różnicą, że w jednym wypadku jej źródłem jest postęp, a w drugim – traumatyczne doświadczenie, uwalniające od złudzeń i zapewniające jakoby wgląd w istotę rzeczy.

De Maistre był następnie bezwzględny apologetą historycznego katolicyzmu, do tego stopnia nie znającym miary w idealizowaniu jego przeszłości i cieszącym się najgorszą sławą opresyjnych instytucji, że niektóre jego wypowiedzi, wbrew intencjom autora, odbiera się jako ironiczne. Nie trzeba dodawać, że bez zastrzeżeń akceptował religijny przymus. Rosyjscy myśliciele, dla odmiany, byli w większości krytykami historycznego chrześcijaństwa. Niektórzy z nich twierdzili, że miało ono charakter totalitarny i że jego sumienie obciążają zbrodnie przeciwko ludzkości. Wszyscy byli przeciwnikami religijnego przymusu, który uważali za niemożliwy do pogodzenia z chrześcijaństwem, chętnie nazywanym w ich środowisku religią wolności. Taka była ogólna tendencja, nie wykluczająca zróżnicowania poglądów. W kwestii wolności religijnej stanowisko ponadwyznaniowego chrześcijańskiego anarchisty Bierdiajewa nie pokrywało się w każdym punkcie ze stanowiskiem prawosławnego prawicowego konserwatysty Iljina, z pewnością jednak nieporównanie więcej ich łączyło niż dzieliło, zwłaszcza jeśli umieścić ich obu na tle de Maistre'a.

Wśród idei głoszonych przez de Maistre'a były i takie, które przez niego samego właściwie nie rozwinięte, chętnie podejmowane były i przetwarzane przez współczesnych i potomnych. Dotyczy to przede wszystkim przepowiedni „nowego objawienia” (w innym wariacie –

„odnowy chrześcijaństwa”), która takie wrażenie wywarła w swoim czasie na Mickiewiczu (1798–1855) i Cieszkowskim (1814–1894). Topos nowego objawienia bezpośrednio związany z kwestią przewyciężenia kryzysu kultury poprzez transformację religijną uporczywie, pod różnymi postaciami powraca w piśmiennictwie filozoficznym rosyjskiego renesansu. O ile de Maistre, który zdecydowanie przyczynił się do spopularyzowania tej idei w XIX wieku, okazywał się ostatecznie zwolennikiem religijnej restauracji, rosyjscy myśliciele często nastawieni byli zdecydowanie „futurystycznie”, oczekiwali nowego objawienia, niekiedy, jak Mierieżkowski, łudzili się, że transformację religijną można zaprojektować lub przyśpieszyć.

Myśliciele rosyjskiego renesansu prawie nigdy nie byli otwarcie antykatolicycy, często z uznaniem mówili o różnorodnych zasługach łacińskiego chrześcijaństwa, a byli wśród nich i tacy, którzy, jak Wiaczesław Iwanow, „przyłączyli się” do katolicyzmu. W istocie jednak implicate i explicite wysuwali przeciwko katolicyzmowi jeden miażdżący zarzut – iż jako dopuszczający religijny przymus, jest wyznaniem jedynie potencjalnie chrześcijańskim lub dla takiego zarzutu co najmniej formułowali przesłanki. Z tego punktu widzenia de Maistre okazywał się w większym stopniu kwintesencją katolickiego ducha niż jego aberracją. W opinii piszącego te słowa zarzut ten był słuszny i pozostaje w mocy: Kościół do tej pory nie wyrzekł się szczerze przymusu, wszędzie gdzie pozwalają mu na to okoliczności, stosuje go w najszerszym możliwym zakresie.

Sławomir Mazurek

[1] Por. Jan Paweł II, *Nowe spojrzenie na zjawisko oświecenia. Do uczestników międzynarodowego spotkania „Oświecenie dzisiaj”* [w:] *Oświecenie dzisiaj. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Kraków 1999, s. 219.

[2] Por. S.S. Chorużyj, *Karsawin i die Miestr*, „Woprosy filozofii” 1989 nr 3, s. 90–91.

[3] Por. ibidem.

[4] Por. ibidem.

[5] Por. G. P. Fiedotow, *Carmen saeculare*, „Put’” 1928 nr 12.