

Ta karczma Rzym się nazywa

Myślenie o Polsce jako punkcie na skali między Rosją a Francją czy Niemcami sprawia na ogół, że mniej widoczny jest fakt, jak bardzo tożsamość polskiej wspólnoty – od samego początku (ab urbe condita) – ukształtowana została w wyniku decyzji o przyjęciu rzymskiej formy istnienia - przeczytaj tekst z numeru 8 Teologii Politycznej pt. My, Rzymianie. Przypominamy ten tekst ze względu na przypadającą 1 lipca 448. rocznicę podpisania Unii Lubelskiej (1569 r.) dającej początek Rzeczypospolitej Obojga Narodów



Myślenie o Polsce jako punkcie na skali między Rosją a Francją czy Niemcami sprawia na ogół, że mniej widoczny jest fakt, jak bardzo tożsamość polskiej wspólnoty – od samego początku (ab urbe condita) – ukształtowana została w wyniku decyzji o przyjęciu rzymskiej formy

istnienia - przeczytaj tekst z numeru 8 Teologii Politycznej pt. *My, Rzymianie*. Przypominamy ten tekst ze względu na przypadającą 1 lipca 448. rocznicę podpisania Unii Lubelskiej (1569 r.) dającej początek Rzeczypospolitej Obojga Narodów

Cóż to jest Polska? Czy nie terytorium między Wschodem a Zachodem? Zapóźniony cywilizacyjnie obszar pomiędzy Rosją a Niemcami (i Francją). A w sensie duchowym? Przestrzeń zawieszona między Wolterem a Dostojewskim, nowoczesnością a feudalizmem, oświeceniem a słowiańszczyzną. Ale uwaga! Nie jako pole zmagania gigantów, ani – tym bardziej – jako ojczyzna którejś ze stron duchowego i cywilizacyjnego sporu, ale jako słaby roztwór obu pierwiastków, rozwodniona mieszanina, która nie burzy się, nie drga i nie wybucha, bo nie tworzy żadnej nowej jakości. «Ten kraj». Mętna woda. Błoto. Niby słowiańszczyzna, ale nie słowiańszczyzna, niby Zachód, ale nie w pełni, a przy tym – co najważniejsze – nic podmiotowego, samoistnego czy choćby odrębnego, ot zjawisko, które nieomal bez reszty redukuje się do swoich składowych. Spór o tożsamość? Czy nie wyczerpuje go kwestia aktualnych proporcji mieszaniny? Czy to nie jest ta cała rzekoma tajemnica tej niby-Rosji czy pseudo-Paryża? Do tego zjawisko politycznie niekonieczne, a – co zabawne – bardzo do swojej przygodności przywiązane. Co jeszcze dziwniejsze – naznaczone bezmyślnym sentymentem do przednowoczesnego (anarchicznego i anachronicznego zarazem) eksperymentu szlacheckiej republiki, który zresztą – głównie z winy własnej karykaturalności – rozsypał się pod naporem żywiołów nowoczesności. Doprawdy nie ma o czym mówić. No chyba o tym, jak przerobić to, wszystko przesuwając – w zależności od osobistych sympatii – na Wschód lub na Zachód. Najlepiej za jednym zamachem i kulturowo i politycznie, a jeśli ktoś żyć bez tego nie potrafi, to również religijnie – w zależności od gustu – w rzetelny protestancki

indywidualizm lub ortodoksyjną głębię”. Wszyscy znamy tę opowieść. Wypowiadana tonem mądrości bezlitosnej wobec narodowej megalomanii stała się obiegową prawdą, na której nie da się dziś zbudować kariery podrzędnego nawet prowokatora. Powtarzano ją tyle razy, że zwietrzała. Za sól od biedy służyć może tylko felietonistom z magazynów przeglądanych w kolejce u fryzjera. Niestety znaczy to, że w znacznym stopniu została przyjęta, a co najmniej oswojona. Dlaczego uważam, że to źle? Po pierwsze dlatego, że jest kłamstwem. Po drugie – ponieważ jest kłamstwem szkodliwym.

Myślenie o Polsce jako punkcie na skali między Rosją a Francją czy Niemcami sprawia na ogół, że mniej widoczny jest fakt, jak bardzo tożsamość polskiej wspólnoty – od samego początku (ab urbe condita) – ukształtowana została w wyniku decyzji o przyjęciu rzymskiej formy istnienia – najpierw przede wszystkim w wymiarze religijnym i duchowym, ale w konsekwencji również cywilizacyjnym oraz politycznym. Dla patrzących z perspektywy Europy urządzanej według oświeceniowej osi Wschód–Zachód natura wychylonej na Południe polskość okazuje się wyjątkowo trudna do zrozumienia i – co tu kryć – do zaakceptowania. I nie jest to tylko problem polityczny, ale – by tak rzec – poznawczy. Gdy patrzy się z perspektywy napięcia Wschód–Zachód, Polski – jako osobnego rodzaju porządku duchowego, politycznego i cywilizacyjnego – po prostu nie widać (nie istnieje). Dla myślenia zakorzenionego w oświeceniu (również dla tego zakorzenionego przez negację) katolicki, republikański i łaciński splot polskiego DNA w najlepszym razie wydaje się ewolucyjną anomalią, a polskość niezrozumiałym, bo nierozumnym przywiązaniem do czegoś spoza zasadniczej logiki dziejów (do świata katolickich, gadających po łacinie – jak ujął to pruski Fryderyk – „Irokezów”). W swoim krytycznym dystansie, a kiedy trzeba – żarliwym oporze wobec obu stron poświeceniowego sporu, polska kultura duchowa, nie chcąc

zadeklarować się po żadnej z nich (ani nawet ostatecznie podzielić się na dwie czytelne partie), jawi się jako niespójna, niekonsekwentna, kłopotliwa. Problem w tym, że konstytutywna dla polskości forma rzymska, a więc – mówiąc w wielkim skrócie – jej katolicyzm, republikanizm i łacińskość, nijak nie mieści się w tym sporze. Polska nie należy ani do legendy oświecenia z jego opowieścią o triumfach nowoczesności, która kieżna dzikie, irracjonalne żywioły Wschodu, ani do tej drugiej, o słowiańsko- bizantyjskiej formie, która walczy z pychą i zepsuciem zachodniego świata (a jej trwanie – zgodnie z prorocstwem św. Pawła: 2 Tes, 2,7-8 – powstrzymuje nadejście czasów ostatecznych). Kultura polityczna od chrztu oparta na przyjęciu łacińskiej miary (o czym wielokrotnie przenikliwie pisał Marek Cichocki), nie przekładając się na podstawowe dla oświeceniowej narracji doświadczenia – ani francuskie, ani niemieckie, ani rosyjskie (w jego wersji pro- i antyzachodniej) – okazuje się w kategoriach nowoczesności „niewypowiadalna” (arretha) – wyrasta z doświadczenia w dużym stopniu nieprzekazywalnego, zrozumiałego tylko dla wtajemniczonych.

Konsekwencją obcości bywa wrogość. Już w wolteriańskiej opowieści o sojuszu rosyjskiego samodzierżawia z oświeconym rozumem na radości filozofa, zbudowanego modernizacyjnym rozmachem carycy Katarzyny, cieniem kładzie się polskość – niezrozumiała, dysfunkcyjna i chaotyczna. Z drugiej strony oświeceniowej barykady widać obraz równie niezyczliwy, choć całkowicie odmienny. Tu polskość to udający cudzoziemca swojak, a surowiej: zaprzaniec czy (mówiąc językiem Aleksandra Dugina) słowiańska kurwa, która – odtrącając ojcowską władzę Moskwy – wierzga przeciw naturalnej jedności słowiańskiej rodziny. Ciekawe, że w obu wypadkach corpus delicti stanowi właśnie katolicka i republikańska rzymskość, która dla jednych występuje w roli

reakcyjnej i obskuranckiej tradycji, opierającej się nowocześnieści, dla drugich przeciwnie: w roli jednoznacznego dowodu zachodniej zmyśloności – zawsze jednak wydaje się wroga i obca.

Ta zbudowana na idei pokrewieństwa z Południem polskość – mimo gigantycznych operacji, takich jak masowa eksterminacja, zmierzająca do wynarodowienia edukacja i nieomal całkowita wymiana elit – choć przetrącona i głęboko pęknięta, to jednak ciągle nie daje się bez reszty sprowadzić do żadnej z dwu postoświeceniowych opowieści. Już samo to jest ciekawym przykładem trwałości kulturowego DNA. Ile zostało z tej polskości? Czy rzeczywiście przetrwała doba zaborów (programowej depolonizacji, więzień i zsyłek), prowadzoną od 1939 roku systematyczną niemiecką i rosyjską eksterminacją inteligencji, planową walkę z Kościołem, dziesiątki lat niszczenia kultury politycznej, wdrażania nowych porządków społecznych i duchowych? Z pewnością obecna forma polskości nie stanowi prostej kontynuacji formy znanej nam z XVI czy XVII wieku. To jasne. Wielkim uproszczeniem byłoby jednak przyjąć, że zniknęła bez śladu. Co ocalało? Polityczne odruchy, oczekiwania, nastawienie, obyczaj, z pewnością jakaś struktura moralności indywidualnej i publicznej. Gdy patrzy się na to, jak wiele wciąż tych samych co kiedyś spraw dzieli nas od Rosjan czy Niemców, okazuje się, że dawny model polskości wciąż funkcjonuje. W jaki sposób ten obywatelsko-szlachecki, a później inteligencki genotyp stał się udziałem pochodzących z awansu elit, w których rodzinach nikt nigdy nie był wolnym obywatelem, nikt nigdy nie mówił po łacinie? Jak to wyjaśnić? Niezmiernym przyciąganiem tej tradycji? Zapisanymi w kulturze wzorcami? Aspiracyjną teorią Norberta Eliasa? Wszystkim po trosze, choć z pewnością najbardziej wychowawczą siłą republikańsko-obywatelskiego wzorca, który jest wpisany w rzymski katolicyzm i reprodukowany przez konfesjonał, ambonę, religijne wychowanie, obyczaj oraz tradycję religijno-patriotyczną. Wciąż katolicy, z

moralnością poukładaną w jurydyczne rzymskie kanony zasług i win, cnót i wad, zawsze z lekką skłonnością do pelagianizmu, po republikańsku rozgadani, w retoryce nadmiarowi, w polityce wiecznie moralizujący, niezmiernie drażliwi na punkcie wolności, krytyczni wobec przerostów władzy, niechętni zbyt silnym, brzydzący się oligarchami (zwłaszcza tymi z obcego nadania) i nieodmiennie marzący o kończącej spór pełnej zgodzie – choć wywodzimy się z peerelowskiego awansu i chłopskiej chaty, to mamy dawnego obywatela pod skórą. Co ciekawe jednak – ta niespójna, poszarpana ciągłość jest dużo lepiej widoczna w faktycznych odruchach niż w autoportrecie. Napiliśmy się letejskiej wody (zostaliśmy napojeni?), ale nie przestaliśmy być sobą. O ile istnienie kształtowanej rzymską formą polskości potwierdzają rozmaite zachowania, obyczaje i oczekiwania wspólnoty politycznej, o tyle już nasza zdolność samozrozumienia okazuje się bardzo nikła. Jesteśmy jak człowiek, który doznał amnezji, ale zachował nawyki i odruchy. Więcej. Wydaje się, że polskość nie tylko straciła zdolność samopoznania, czyli widzenia własnej tożsamości, lecz także – że patrzy na siebie oczami obcych, a często wrogich wobec niej tradycji politycznych. Od XIX wieku kształcona w obcych szkołach, wdrożona w cudze sposoby myślenia o religii, polityce i kulturze, albo samej siebie nie rozumie, albo sobą gardzi – a najczęściej i jedno, i drugie. Problem w tym, że choć pan Jourdain nadal mówi prozą (rzymską), to nie ma dziś mistrzów zdolnych mu to wytłumaczyć. To, co się z nimi stało, ta niezwykła historia polskiej amnezji, czeka jeszcze na opracowanie.

Stop polski, czyli wszystkie drogi prowadzą do Rzymu

Jeśli z tego, co nazywamy rzymską formą polskości, na potrzeby opisu wypreparować można brane z osobna podstawowe składniki, a więc katolicyzm (w sferze ducha), republikanizm (w obszarze politycznego ideału i doświadczenia) oraz łacińskość (w dziedzinie kultury duchowej i cywilizacji), to przecież trzeba pamiętać, że w rzeczywistości występowały one (i występują?) jako stop żywo oddziałujących na siebie elementów. Tym, co przesądziło o szczególnych rysach polskiej formy istnienia, nie była prosta suma określonych postaci życia duchowego, politycznego i cywilizacyjnego, ale wewnętrzna łączność tych uzupełniających się i – co najważniejsze – wzmacniających się nawzajem elementów. Rzecz w tym, że ów oryginalny stop rzymskiego republikanizmu z rzymskim katolicyzmem nigdy nie był projektem (w sensie, w jakim jest nim projekt oświeceniowy), lecz organiczną formą polskiej kultury. I być może właśnie w naturze tego wewnętrznego związku – a nie, jak się to często czyni, w jego elementach składowych – należy widzieć osobliwość polskiego życia.

Po pierwsze – rzymski k a t o l i c y z m. Jest to równolatek i patron polskiej polityczności, jej bezsporne arché, a także zasadniczy punkt odniesienia dla każdego historycznego modelu ustrojowego (paradoksalnie nawet tego oficjalnie ateistycznego) – w okresach politycznych kryzysów i niewoli zastępcza forma polityczności. W polskich realiach geograficznych katolicyzm stanowi najbardziej oczywiste źródło naszej duchowej i kulturowej odmienności. Wobec bardzo wyrazistych form teologii politycznych właściwych protestantom i prawosławiu katolicyzm okazuje się fundamentem odrębności kultury politycznej położonej między Niemcami a Rosją Polski.

Nie chciałbym długo zatrzymywać się przy sprawach oczywistych. Jest rzeczą jasną, że dla polskiej wspólnoty politycznej katolicyzm to nie tylko doktryna zbawcza organizująca indywidualne poczucie sensu, lecz także instytucjonalny gwarant rozmaitych struktur metapolitycznych i ściśle politycznych. Od początku kształtowania się państwowości polski Kościół spełniał ważne funkcje polityczno-duchowe jako dowód suwerenności (autonomiczna struktura administracyjna Kościoła), religijny fundament wspólnoty (męczeństwo św. Wojciecha), zasada i racja jedności (legenda o św. Stanisławie), twórca i konserwator moralności publicznej, opiekun kultury czy szkolnictwa, a wreszcie jako źródło ponadindywidualnego sensu istnienia (przedmurze). Polityczne znaczenie katolicyzmu jest do dziś wyjątkowo duże. Wystarczy przypomnieć królewską rolę Jana Pawła II czy znaczenie głosu Kościoła w wielu kluczowych kwestiach (np. integracji europejskiej). Tę wyjątkową pozycję doskonale widać w fakcie, że do dziś nie istnieje żadna licząca się w Polsce siła polityczna, która w ważnych dla siebie sprawach nie zabiegałaby o poparcie Kościoła (lub nie starała się posiadać kręgu życzliwych sobie duchownych i hierarchów – w ostateczności choćby nawet eksduchownych). To wszystko rzeczy oczywiste i niewymagające dyskusji.

Dużo ciekawsze wydaje się przypomnienie, że kształtujący polską rzeczywistość katolicyzm to również pewna starannie przemyślana wizja wzajemnych relacji między wspólnotą religijną a polityczną, która przysłała do Polski w gotowym już cycerońsko-augustyńskim kształcie. Mowa o związku głębszym od najlepszych nawet politycznych relacji ołtarza z tronem. Nadając państwu strukturalną i aksjologiczną spoiłość, katolicyzm popycha polskość w objęcia polityczności pojętej jako religijne i moralne zobowiązanie wobec dobra wspólnego. W

duchu schrystianizowanej już wersji Cycerońskiego Snu Scypiona, kreślącego perspektywę eschatologicznej nagrody dla wybitnych obywateli, za sprawą Kościoła to, co polityczne, staje się formą chrześcijańskiej drogi do doskonałości. Marzenie Cycerona zostaje spełnione, a „wielki zbiorowy obowiązek” zyskuje sankcję ostateczną. Aktywność na rzecz dobra wspólnego staje się – zgodnie z tradycją rzymską – równoprawną z życiem kontemplatywnym formą istnienia chrześcijańskiego (a w wykładni pelagiańskiej – do której polskość i katolicyzm mają trudną do zwalczenia słabość – może być nawet konieczną zasługą stanowiącą warunek zbawienia). Rzymski katolicyzm z jego augustyńską wizją dwu państw: ziemskiego i Bożego, otwierając możliwość traktowania tego, co polityczne, jako drogi do eschatologicznego celu – wzmacnia i dowartościowuje polityczność, a zarazem chroni ją przed pokusą absolutyzacji. Właśnie mające źródło w katolicyzmie pojmowanie polityczności jako celu pośredniego – a więc istotnego, lecz nieostatecznego, a w porządku wysiłków ascetycznych jednego ze środków do celu najwyższego – ratuje polskość z jednej strony przed totalitarną pokusą uniwersalnych utopii urzeczywistnionych, z drugiej zaś – przed zapalem do absolutyzacji narodu. (Co doskonale rozumieli komuniści, którzy wiedzieli, że największym wrogiem ich doczesnej religijności jest wiara w Boga radykalnie transcendującego doczesność, a co z innych powodów niepokoi stęsknionych za narodowym Kościołem czcicieli „wiecznej Polski”). Jak długo odpowiednia hierarchia celów zostaje zachowana, tak długo podwójne obywatelstwo pojmowane jest jako możliwe do zharmonizowania – cel ostateczny nadaje powagę wędrówce, a obie tożsamości nie znoszą się, lecz uzupełniają. To, że w tej konstrukcji katolicyzm stanowi zarazem impuls uniwersalizujący polityczny (narodowy) partykularyzm, szczepionkę przed pokusami absolutyzacji władzy i odtrutkę na kryptoreligijną ponadnarodową utopię, widać w legendzie o śmierci biskupa Stanisława, która za naszego życia została zaadoptowana do wyjaśnienia źródeł niezgody na horyzontalną

religijność komunistycznej utopii (z jej redukcjonizmem i płynącym z niego usprawiedliwieniem przemocy). Przynajmniej w sferze ideału to, co polityczne, staje się obszarem doskonalącej ascezy, a jej wprowadzanie i utrzymywanie ładu politycznego można traktować jako jeden z zasadniczych celów doczesnego życia – ale nigdy jako cel ostateczny czy absolutny.

Okazuje się, że przy wszystkich różnicach politycznym konkluzjom protestantyzmu i prawosławia bliżej do siebie niż do politycznego ducha katolicyzmu. Wizja prawosławna, która nadaje religijne cechy władzy doczesnej, posłuszeństwo wobec niej traktuje jako ekspresję religijnej pokory. Zgodnie z duchem bizantyjskiego chrześcijaństwa bycie wyznawcą i poddanym pozbawione jest wewnętrznych napięć właściwych wyraziście osobnym i jednoznacznie zhierarchizowanym tożsamościom obywatela i chrześcijanina widocznym w modelu rzymskim. Z zupełnie innych przyczyn podobny brak napięć widać w tradycji protestanckiej. Centralny charakter indywidualnego doświadczenia religijnego i brak zakorzenienia w alternatywnej polityczności Kościoła ponadnarodowego czyni państwo jedyną dużą doczesną wspólnotą protestanckiego wyznawcy. Wspólnota religijna nie jest źródłem żadnego wielkiego projektu społecznego ani nawet kryteriów pozwalających oceniać cele polityczne, nie stanowi też konkurencyjnej grupy gotowej wziąć odpowiedzialność za ocenę całości spraw ludzkich. Napięcie między obywatelem a państwem pojawia się w zasadzie dopiero w wypadku oczekiwania działań będących w jawnej sprzeczności z etyką indywidualną. Różnice najlepiej widać właśnie w sytuacjach konfliktu. Z perspektywy rzymskiej nieposłuszeństwo nie musi być grzechem (jeśli wymaga go zbawienie lub chrześcijańska wizja wspólnoty), decyzje władzy powinny być zrozumiałe (wszak władca nie transcenduje rozumu), a politykę można i należy oceniać z

perspektywy wspólnoty Kościoła, która nie uchyla się od odpowiedzialności za ocenianie szeregu rozwiązań par excellence politycznych.

Po drugie – r e p u b l i k a - n i z m. Drugą zasadą konstytutywną (obok rzymskiej formy chrześcijaństwa) jest ideał republikański świadomie wyprowadzany z tradycji rzymskiej. I w tym wypadku mamy do czynienia z tradycją odróżniającą nas od sąsiadów. Zarówno dla Niemiec, jak i Rosji – krajów wywodzących swoje ambicje polityczne z dziedzictwa imperium rzymskiego – republikański ustrój i jego kultura polityczna stanowią zagadkę oraz wyzwanie. Powracająca w relacjach z Berlinem i Moskwą krytyka anarchicznego charakteru polskiej wolności, kwestia (płynącej z natury) wyższości jednowładztwa nad republikańską praktyką władzy rozproszonej, rzekoma nieskuteczność szukającej mandatu egzekutywy, powolność mechanizmów decyzyjnych czy wreszcie kwestia piętnowanych jako nadmierne uprawnienia obywatelskich – należą do repertuaru zarzutów, jakie zwolennicy monarchii od zawsze kierują pod adresem republikanów. Tę zamrożoną za sprawą geopolityki i przeniesioną na poziom międzynarodowy powtórkę napięć doby Cyncerona i Augusta można widzieć również w perspektywie wzmacniających odmienne tożsamości teologii władzy – różnych w katolicyzmie, prawosławiu i protestantyzmie. To samo, co dla obu sąsiadów stanowi przyczynę niezrozumienia polskości, decyduje o sile zawiązanego nad naszymi głowami sojuszu bliskich sobie kultur politycznych, kształtowanych w duchu aprobaty dla surowej dyscypliny społecznej, religijnego i politycznego autorytetu centralnej władzy, cnót posłuszeństwa i zgody na daleko posuniętą kontrolę.

Republikanizm, który wyraża się najpełniej w arystotelesowym (znanym z pism Polibiusza i Cyncerona) modelu ustroju mieszanego, opiera się na koncepcji równowagi i względnego samoograniczenia wszystkich konstytutywnych dla państwa żywiołów politycznych. Jeśli więc mówimy, że polską wyobraźnię polityczną zarówno na poziomie teorii, jak i praktyki zdominował duch rzymski – to oznacza to przede wszystkim wizję Polski jako Rzeczypospolitej (res publica), a więc wspólnoty wolnych, podmiotowych obywateli żyjących pod rządami równego dla wszystkich prawa (a nie woli władcy).

Idea ustroju mieszanego kładzie silny nacisk na kwestię gwarantującej pokój i prosperitę, sprawiedliwej równowagi konstytuujących republikę pierwiastków (monarchicznego, arystokratycznego i ludowego). W tym ideale (bo mówimy tu o ideale, a nie o konkretnej praktyce) każdorazowa delegacja władzy jest zawsze czasowa i bardzo ściśle zdefiniowana. Po zakończeniu mandatu władza powinna wracać do wspólnoty (widać to w ideałach elekcyjności czy mandatów związanych). Stąd płynie nie tylko typowa dla kultury republikańskiej niechęć do absolutyzmu, lecz także do innych form partykularyzacji dobra wspólnego, które jawią się jako główne zagrożenie dla stabilności i sprawiedliwości państwa. Z tego też wyrasta idea wypracowanej w debacie i opartej na ustępstwach jedności (ideał legitymizacji doskonałej). Przy takiej optyce głównymi zagrożeniami będą: na poziomie indywidualnym – wszelkie formy prywatyzacji, a w sferze ustrojowej – dominacja czy choćby nadmierna koncentracja władzy po jednej ze stron, prowadząca do przekształcenia ustroju mieszanego w jakąś formę absolutyzmu, oligarchii lub rządów ludu.

W oczy rzuca się fakt, że – na mocy logiki systemu – katolicyzm nie jest kulturową okolicznością, ale zasadniczym elementem ustrojowym – stanowi podstawowy warunek stabilności republikańskiej struktury politycznej. Skoro cechą suwerenności posiada cała wspólnota polityczna – i ona właśnie, a nie król-pomazaniec, tworzy oraz interpretuje prawa – to musi pojawić się pytanie, co chroni suwerena przed jego własną arbitralnością. Wysoce prawdopodobny w takim systemie permanentny kryzys stabilności podstawowych zasad ustrojowych oraz aksjologicznych (zależnych od woli wspólnoty i niefundowanych w trwałości domu monarszego) przewyższa wbudowana w rdzeń ustroju referencja transcendentalna. Przeniesienie pełnej władzy na wspólnotę jest możliwe (bez obawy ryzyka całkowitej arbitralności i relatywizmu), ponieważ istnieją uważane za niepodważalne ramy aksjologiczne, które w polskich warunkach tworzy katolicyzm (a instytucjonalnie Kościół).

Równowaga, która nie jest ustanawiana, ale budowana, powstaje tylko między żywiołami reprezentowanymi i obecnymi. I może właśnie dlatego republikańska kultura polityczna silnie łączy się z imperatywem uczestnictwa w życiu publicznym. Nieobecność pozbawia praw do uczestniczenia w aktualnej kompozycji sił. Stąd tak silna pozycja ideałów wolności politycznej pojętej jako „wolność do”, a nie „wolność od”. To kolejny rys odróżniający naszą tradycję od myślenia wykształconego w państwach o tradycjach absolutystycznych, gdzie myślenie o wolności od rozmaitych form władzy ze zrozumiałych względów dominuje nad myśleniem republikańskim. O tym, jak ten model sprzęga się z myśleniem religijnym, które obowiązki życia publicznego pozwala traktować jako przedsiónek eschatologii, już mówiliśmy.

Naśladując i rozwijając ideały republikańskie, szukano – z zupełnie niezłym skutkiem – formy gwarantującej równowagę trwałości i wolności. Dla otaczających nas potęg trwałość ta stanowiła wyzwanie polityczno-militarne, ale też intelektualne (co wydaje się zrozumiałe, zarówno jeśli weźmie się pod uwagę geopolitykę, jak i skalę politycznego sukcesu). O ile jednak militarnie i politycznie sąsiadom udawało się ten ideał przewyciężyć, o tyle intelektualnie pozostał on do dziś niezrozumiały. Dobrze widać to w jego karykaturach, żywych przecież nie tylko w skolonizowanej części polskiej wyobraźni; karykaturach, które w ideale polskiej wolności widzą nie tyle ufundowaną w metafizycznym projekcie i skutecznie chronioną prawem podmiotowość wspólnoty oraz nieusuwalną godność jej członków, ile gorszącą anarchiczność, chaos, brak dyscypliny, słowem: „polskie porządki”.

Po trzecie – łacińskość. Gdy mówi się o południowym charakterze polskiej cywilizacji, bodaj najtrudniej zrozumieć fakt, iż łacińskość nie jest ozdobnikiem, rysem kultury wysokiej, dykcją rozmiłowanych w antyku arystokratycznych elit, ale twardym jądrem kultury duchowej. Osobliwości tej niepodobna wyjaśnić bez dwu omawianych wcześniej elementów. Jeśli jednak swój udział miała tu polityka rozumiana jako twórcze rozwinięcie rzymskiego republikanizmu, to przecież zasadniczą rolę odegrał Kościół. Sprzężenie łacińskości z katolicyzmem, który głębiej niż protestantyzm i inaczej niż prawosławie złączony został z grecko-rzymską tradycją duchową, sprawiło, że w Kościele rzymskim droga do zbawienia prowadzi przez dialog z kulturą klasyczną. Za sprawą katolicyzmu kultura antyczna stała się integralnym elementem polskiego życia – nie tylko na poziomie sztuki, architektury, literatury czy wyobraźni zbiorowej, lecz także w sferze praktyki duchowej, kategorii myślenia, aksjologii, samej

koncepcji pracy duchowej. Ćwiczenia duchowe pogańskiej starożytności, które w pierwszych wiekach stanowiły integralną część codzienności rzymskiego Kościoła, przez instytucję kościelną stały się formą polskiego życia duchowego – i to zarówno w wersjach intelektualnie wyrafinowanych, jak i tych powszechnych, a nawet ludowych. Kultura, traktowana w starożytności jako zbiór rozmaitych ćwiczeń pomocnych w drodze do doskonałości, zaadoptowana i ochrzczona za pośrednictwem Kościoła stała się kośćcem moralnego i intelektualnego życia polskich chrześcijan. Nawet jeśli nie znali ani słowa po grecku, a ich znajomość łaciny sprowadzała się do Pater noster, to w koncepcji cnoty, nawrócenia, ludzkiej natury, szczęścia czy pracy duchowej polscy chrześcijanie – na wzór św. Hieronima – byli i są cyceronianami oraz chrześcijanami jednocześnie.

Fuzja chrześcijaństwa i myśli antycznej stanowi bodaj najlepszy klucz do zrozumienia polityczno- -duchowej integralności polskiej kultury. Powtarzam – nie chodzi o jakiś estetyczny klasycyzm. To wybór, który przenika polskość na wylot, który nadaje żywiołowi zbawczej nadziei formę duchową i polityczną zarazem. Idzie o sprzęgnięcie o zasadniczym znaczeniu dla obu najistotniejszych aspektów ludzkiej rzeczywistości. Katolicyzm integruje polskość z klasyczną kulturą duchową nie tylko na poziomie formy politycznej czy instytucjonalnej, lecz także w sferze indywidualnej drogi do szczęścia i doskonałości. Za sprawą starożytnej asymilacji, jaka dokonywała się w myśli Justyna, Tertuliana i Augustyna, w polskiej parafii drogą do zbawienia staje się rzymska cnota, której nauczali wychowani na greckiej filozofii łaciniści mistrzowie. Polibiusz i Cyceon, tworzący wyobraźnię polityczną wraz z Ojcami i Doktorami Kościoła (a nie wbrew nim), nadają kształt intuicjom moralnym, językowi sumienia, codziennym formom życia duchowego, praktykom religijnym i wreszcie politycznym modelom religijności. Wie o tym każdy polski humanista. W Polsce, inaczej niż w

Mongolii czy w Rosji, filologia klasyczna jest integralną częścią dziedzictwa narodowego (na Uniwersytecie Warszawskim Instytut Filologii Klasycznej funkcjonuje przy Wydziale Polonistyki!). Świadomi czy nie – religii nauczyliśmy się od św. Augustyna, polityki od Marka Tuliusza, rolnictwa zaś od cystersów (a więc Ksenofonta i Wergiliusza). Dlatego od mistrzów Uniwersytetu Jagiellońskiego, przez Kochanowskiego, po Iwaszkiewicza, Herlinga, Herberta czy Kubiaka w tej sprawie panuje zgoda. Polak nie musi jechać do Rzymu, aby się w nim znaleźć. Kto o tym zapomni, ten – jak pan Twardowski – znajdzie się w diabelsko niezręcznej sytuacji. Wyliczony przez Mickiewicza koszt amnezji jest bardzo wysoki. To wartość duszy polskiego szlachcica – polskiej duszy. Kultura polityczna i duchowa zbudowana została na osi Północ–Południe. Optyka Wschód–Zachód może ją uzupełniać, ale nie może jej zastąpić.

Kolonizacja jako modernizacja

Czy w świetle tych rozważań można zaprzeczyć oczywistości mówiącej, że żyjemy „między Niemcami a Rosją”?! Wszystko zależy od tego, którą mapę mamy przed oczami: geopolityczną czy duchową. Jednak nawet gdy mówimy o geopolityce, nie możemy zapominać o tożsamości. Bez zrozumienia konsekwencji płynących z politycznych decyzji Mieszka, mitologii Kadłubka (naszej Eneidy i Genesis w jednym), wielkiej roboty tych wszystkich, którzy opisywali naszą linię brzegową z Morzem Śródziemnym, sama zdolność trwania „pomiędzy Niemcami a Rosją” nie wydaje się możliwa do wyjaśnienia. Trwamy, bo istnieje racja dla tego trwania – tożsamość ostatecznie nieredukująca się do żadnej z ościennych tożsamości. Jeśli nie rozpuszczamy się w nich, to nie tylko dlatego, że katolicyzm, łacińskość i republikanizm są nasze (co samo w sobie stanowi argument nie do zignorowania), lecz także dlatego, że nie

są z natury gorsze ani od tradycji oświeceniowych czy imperialnych, ani protestanckich, prawosławnych, bizantyjskich albo germańskich. Nawet jeśli dowód przeprowadzony środkami militarnymi czy politycznymi okresowo wypada na niekorzyść tych trzech fundamentów, to tradycja stanowi fakt, którego pod ryzykiem naiwnego konstrukcjonizmu ignorować nie można. To fakt zapisany w zbiorowej pamięci, normach, wizji sprawiedliwości, politycznych odruchach, obyczajach, oczekiwaniach, aspiracjach i wyobraźni, fakt, który domaga się aktualizacji w formach dla siebie znajomych, zrozumiałych i pożądanym. Kto tego nie rozumie, a choćby nie przeczuwa, ten się z Polakami dogadać nie potrafi.

Tym, co najbardziej irytuje mnie w tezie, że o naszej tożsamości przesądza rozpięcie między Wschodem a Zachodem, jest rodzaj prowincjonalizmu – skwapliwa gotowość do przyjęcia cudzej perspektywy, racji, opowieści. Choć moda na wyjaśnianie wszystkiego w kategoriach postkolonialnych wydaje się niepokojąco łatwa, to tu – być może – rzeczywiście mamy z tym zjawiskiem do czynienia. Niestety nie jest to tylko kwestia smaku. Wprawdzie związek między podmiotowością kulturową a polityczną trudno jest precyzyjnie zmierzyć, to przecież jeszcze trudniej byłoby go zakwestionować. Utrata podmiotowości kulturowej, a więc utrata przekonania, że wiemy, dokąd, jak i w jaki sposób chcemy dotrzeć, jak chcemy żyć i jak urządzić życie własne oraz wspólnoty, nie pozostaje bez związku z pragnieniem podmiotowości politycznej. Jeśli ktoś wątpi w polskość, to dlaczego miałby wierzyć w sens istnienia podmiotowej Polski?

Skąd się to wzięło? Czy mamy do czynienia z uwewnętrzną perspektywą zaborców? Z samopoznaniem dokonany oczami wrogów? Katastrofy XVIII stulecia skłaniały do ocen surowych i

radykałnych. Siła odwołujących się do zupełnie innych tradycji sąsiadów i osiemnastowieczna degeneracja Rzeczypospolitej dawały mocne poparcie aktom totalnego potępienia republikańskiej tożsamości. Walka z rzymską formą polskości – kluczowy element antypolskiej polityki zaborców, a później komunistów – wielu konstruktywistycznie usposobionym patriotom wydawać się mogła stosunkowo korzystnym aspektem niewoli. Niestety wizja Polski jako kraju „pomiędzy” doskonale uzasadniała cywilizacyjny patos zaborów, które miały ratować Polaków przed nimi samymi. Optyka umożliwiająca uznanie polskiej tożsamości tout court za przejaw anarchicznego przeżytku usprawiedliwiała brutalne zabiegi nadawania jej nowego kształtu. O wyższości nowej formy zaświadczać miał zachodni (nawet gdy przychodził ze Wschodu), postępowy duch oświeconej polityki (najpierw absolutyzmu, potem komunizmu) – ignorujący łacińską formę i z wyższością patrzący na republikańskie świętości: podmiotowość wspólnoty politycznej, równowagę sił, samoograniczenie władzy i umiowanie wolności (zwłaszcza tej do tworzenia kształtu własnego domu). W ten sposób pewien model nowoczesności (prezentowany jako jedyny i bezalternatywny) staje się niebezpieczny dla aspiracji nieistniejącego państwa. Zadomawiając się w oświeceniowej karykaturze polskiego republikanizmu, polska myśl polityczna zamyka sobie drogę do nieuprzedzonego opisu i korekty starzejącej się tradycji. Niezwykle skuteczna, stabilna i jak na warunki europejskie ogromnie trwała forma ustroju zostaje zdyskredytowana, nie bez udziału specyficznie pojmowanego heglizmu, który umieszcza ją w zamkniętych już rozdziałach historii ducha. Opisana w ten sposób polska tradycja polityczna traci znaczenie i sens jako zjawisko przednowoczesne – w najlepszym razie staje się intrygującą formą historyczną. Im bardziej jednak łacińska Polska zaczyna być synonimem anarchii i rozkładu, tym bardziej okupanci okazują się szlachetnymi kolonizatorami wnoszącymi w polski niebyt polityczny pierwiastek oświeconej arché – formę porządkującą ciemny, pierwotny

chaos politycznego surowca. Czy nie inaczej było w PRL-u, który z parodiowania I Rzeczypospolitej stworzył cały pseudonaukowy przemysł? A że w ramach tej operacji łaćńskość, republikanizm i katolicyzm upchać trzeba do wielkiego worka z etykietą „Wschód” – sensu ma to niewiele, ale okazuje się możliwe. Perspektywa wygodna dla sąsiadów – zwłaszcza gdy występują w roli zaborców poszukujących moralno-filozoficznego paliwa imperialnej misji. W tych warunkach samopoznanie i zdolność wyjaśniania o co nam idzie, staje się kwestią racji stanu. Przyjęcie cudzej legendy oznacza uznanie racji kwestionujących zdolność samostanowienia. Wersja o terytorium „pomiędzy” czyni z nas bezkształtne tworzywo, które pilnie domaga się formy – gdy zostaje przyswojona, stanowi prolog mentalnej kolonizacji.

Zapadnicy i słowianofile

W odpychającym dowcipie, który dobrze ilustruje ten sposób myślenia, jadący do Moskwy paryżanin i udający się do Paryża moskwianin spotykają się w Warszawie i obaj sądzą, że są już na miejscu. Każdy, kto przeczytał choćby stronicę Dostojewskiego, kto był choć dzień w Petersburgu, wie, że mamy tu do czynienia ze spolszczoną wersją rosyjskiej opowieści o geografii duchowej Europy – że jest to nedorzeczna próba przeniesienia na grunt polski optyki wyznaczonej przez spór słowianofilów z zapadnikami.

Nie może dziwić fakt, że Rosja – efekt czołowego zderzenia prawosławnego feudalizmu (mocno naznaczonego mongolską okupacją) z brutalną wersją absolutystycznego, oświeceniowego racjonalizmu – swoją wizję dwubiegunowego świata przeżywa jako obiektywnie jedyną. Tak dobrze widoczny żywioł jednoczesnej miłości i

nienawiści wobec Zachodu, cyklon podziwu i pogardy, równoczesnego poczucia niższości oraz wyższości trudno zrozumieć bez pamięci polityczno-kulturowego gwałtu, który stworzył nowożytną Rosję. Byliście Państwo w Twierdzy Pietropawłowskiej, w nekropolii carów? Jakiej niechęci wobec swoich korzeni trzeba było, żeby soborowi nadać formę prowincjonalnego baroku, pozbawić go elementów przypominających

cerkiew, ikony namalować na płótnie? Z czym to porównać? Jakby ktoś nagle postanowił przebudować Wawel na wzór chińskiej pagody, pod karą śmierci żądając od panów krakowskich, żeby nosili się i mówili po mandaryńsku. Czy z takiego zderzenia można wyjść bez szwanku? Czy w tym kontekście tak trudno zrozumieć, dlaczego Dostojewski nienawidził miasta wzniesionego wbrew naturze i historii, strasznego nawet jeśli nie myśleć o ofiarach, które pochłonęła jego budowa? Czy może dziwić, że szukający kontaktu z rosyjskim pulsem Lenin przeniósł stolicę do Moskwy, którą potem jeszcze brutalniej zgwałcił kolejną importowaną z Zachodu ideą?! Nawet jeśli opowieść o doskonale czystych pierwiastkach zderzonych w akceleratorze absolutystycznej polityki jest tylko słowianofilską legendą, to przecież modernizacyjny gwałt, zderzenie i eksplozja rosyjskiej Hass und Liebe pozostaje faktem. Warto pamiętać, że to tu właśnie zdefiniowane zostały wektory postępu, modernizacji i tradycji, które stosuje dziś część polskich modernizatorów i konserwatystów przebierających się w kostiumy zapadników oraz słowianofilów. Tu zrodziła się duchowa geografia, która czyni z Polski terytorium „pomiędzy”, a Polaka obsadza w roli słowiańskiego syna, co to wzuł buty, poduczył się po francusku i musi wreszcie wybrać między „Europą a zaściankiem” lub „Sodomą a ojczyzną”, jak powiedzą zwolennicy słowiańskiej czystości.

Polskość oglądana w niedorzecznej dla jej natury optyce sporu zapadników ze słowianofilami staje się niezrozumiała i ekscentryczna. Nie chce upragnionej przez zapadników nowoczesności, dystansuje się od bronionego przez Słowian Bizancjum. Możliwa do zaakceptowania w dziale języków martwych, w formach ożywionych staje się kłopotliwym dysonansem, złości niezrozumiałą pretensją do podmiotowości, krytyką imitacji – dźwięczy szabelką, pachnie draką. Ciągłe nie taka, jak chciałyby strony – albo nie dość nowoczesna, albo już zbyt zepsuta.

Jak ma się ten spór do nas? Nasza słowiańskość? To bajka! Jedyna historia „przed” jest prehistorią. Oświecenie przyszło do kraju, który miał swoją romańszczyznę i gotyk, renesans i barok, scholastykę i kontrreformację – czasem pierwszorzędne, częściej prowincjonalne, ale własne. Co z czym miało się zderzyć? Kogo miał porazić Wolter? Mieszkających w puszczy wyznawców Światowida? Pierwotnych słowiańskich chrześcijan? Wolne żarty! Owszem, to był wstrząs. Ale to był spór wewnętrzny. Nie musieliśmy nagle przetworzyć całej historii Zachodu, bo od zawsze byliśmy jego częścią. Może nie stworzyliśmy form równie zdumiewających, okrutnych i radykalnych jak rosyjskie. Być może oświecenie w Polsce pozbawiło nas wielkich namiętności, nie wszystkich wybudziło z drzemki, nie oderwało od partii wista ani nie napompuwało żył adrenaliną, nie kazało rzucić się łapczywie na francuskie książki i nowiny – co tak wielu podziwia w wielkim rosyjskim zderzaczach hadronów. Być może. Zwłaszcza że oświecenie zrobili u nas księża – nadając nowoczesności osobliwy kształt polskorzymski, który do dzisiaj drażni nadwiślańskich miłośników francuskiego oświecenia i obcej tu sekularnej nowoczesności. Ale za to pozwoliło przetrwać, nie stać się ani gubernią, ani republiką, ani landem – a dziś znów zmusza do intelektualnego i politycznego

wysiłku. Do samopoznania, snucia swojej opowieści i własnych planów. Rzym – polskie principium individuationis, differentia specifica, ratio essendi.

Marzenie o Petersburgu

Nie twierdę, że wcale nie ma takiej Polski – tej już nie Rosji, a jeszcze nie Francji. Ona istnieje i ma bardzo wpływowych reprezentantów. Śmieszyli Mickiewicza, irytowali Sienkiewicza, drażnili Gombrowicza. Pojawili się, zanim jeszcze swoje wizje modernizacji realizowali tu Hitler i Stalin. Telimena, Podczaszyc, Młodziakowie – typy, które dobrze znamy. Południe to dla nich temat antykwaryczny – choćby nie wiem jak głęboko zanurkowali, nigdy nie dopłyną do Kochanowskiego czy Kadłubka. Kubiakowi odmówią nagrody, bo klasycysta, w najlepszym razie antykwariusz, szacowny nudziarz, który niczego ciekawego o współczesności nie mówi (chyba że „ogólnoludzkie ogólniki”). Nic żywego. To dlatego Herbert u Trznadla zżyma się na łatkę klasycysty. Nie jest ani antykwariuszem, ani specjalistą od politycznych aluzji, ale Polakiem, który o polskich sprawach mówi na sposób polski – a więc wraz z klasykami!

Po czym poznać naszych polskich petersburżan? Najłatwiej po kompulsywnych aktach autoagresji. Nie są z nas zadowoleni. Czy można się dziwić? My – czyli, w ich oczach, nieco tylko francuskim grzebieniem uczesani Słowianie – stanowimy istoty rozczarowujące pod każdym względem. Błdzi, niedokrwiści, połowiczni i jakoś we wszystkim nieszczerzy. Żadni z nas Ruscy, żadni Francuzi. Braku duszy szerokiej jak Wołga nie wynagradza należycie ani pruska pedanteria, ani francuski smak. Wypić nie możemy, filozofować nie potrafimy. A we

wszystkim za mało żarliwi, zbyt leniwi, ospali. Ani samogonu, ani szampana. Ani Dostojewskiego, ani Hugo, ani nawet Kanta. Albo nas kolbami, albo NGO-sami trzeba zmieniać. Bo inaczej tylko pacierze, rodzina, anarchiczna wolność i patriotyzm.

Czym jeszcze charakteryzują się tutejsi petersburżanie? Otóż zawsze, niezależnie od okoliczności, chcą nam zafundować ruską modernizację. Oczyma duszy widzą drugi Petersburg – nowoczesny, neutralny światopoglądowo, świecki i niezaściankowy zamordyzm. Na podmiotowość przyjdzie czas po zmianach – powiadają. Porządek z Berlina, laicyzm z Paryża. Resztę wyburzyć. Oto nasi kochani zapadnicy.

Ale przecież mają i swoją opozycję – swoich słowianofilów. W tej maskaradzie znajdziemy również prawdziwych Słowian. Dla konserwatystów z tego rzutu Putin to moralna czystość, katechon, który zмага się z brudem Zachodu. Za to nowocześnie antynowocześni: Szestow, Dostojewski, Bierdiajew – cóż to za głębia, cóż za ogień! Cudowna mętność! Porywająca bezrozumność!

Początek rozmowy

Czy można się dziwić, że Polska – w istocie pozbawiona swego terytorium w XIX wieku, a w XX wieku posiadająca swoje państwo zaledwie przez trzy dekady – tak intensywnie przeżywa dyskusję o nowoczesności? Okradani z pamięci o własnej tradycji i zapatrzeni w zachodnie wzorce mamy ogromną trudność w zaakceptowaniu faktu, że wzięty z kserokopiarki wzór francuskiej czy niemieckiej modernitas nie

pasuje do polskiej rzeczywistości. Wybór własnej drogi wymaga powrotu do źródeł polskiej polityczności – rozszyfrowania kwestii, skąd przychodzimy i dokąd zmierzamy. Aby odpowiedzieć, jaki jest cel, obok pytania o pierwszą Rzeczpospolitą należałoby zadać pytanie o charakter kształtującego się w XVIII wieku polskiego modelu nowoczesności. Ale to już temat na inny tekst[1].

Dariusz Karłowicz

[1] Tekst stanowi rozwinięcie artykułu *Mare nostrum*, „W Sieci” 2015, nr 19 (128).