Jacek Bartyzel: Rewolucjoniści od początku występowali przeciwko kulturze chrześcijańskiej

Uderzenie w serce cywilizacji chrześcijańskiej, zwanej Christianitas czy też Res Publica Christiana, zaczyna się od rewolucji protestanckiej, która jest chronologicznie najstarsza, bo rozpoczęła się w szesnastym wieku i trwa właściwie przez dwa stulecia. Prawie każdą wojnę w tych dwóch stuleciach można postrzegać jako starcie protestantyzmu z katolicyzmem – mówi Jacek Bartyzel w rozmowie z Rafałem Jurkowlańcem dla „Teologii Politycznej Co Tydzień": Rewolucja czy rewolucje?

Rafał Jurkowlaniec (Teologia Polityczna): Czym jest rewolucja w ogólnym sensie? Może zaczniemy od etymologicznego znaczenia pojęcia rewolucji?

Jacek Bartyzel: Jeżeli mielibyśmy zacząć od etymologii to rzecz jest trochę zaskakująca, dlatego, że słowo rewolucja pochodzi od łacińskiego *revolvere*, czyli nawracać. Właściwie przez całe wieki to słowo miało sens, który w dzisiejszych kategoriach politycznych moglibyśmy określić jako reakcyjny – dlatego, że jest to powrót do jakiegoś stanu rzeczy, który poprzedził cały proces ruchu prowadzącego do aktualnej sytuacji. Tego słowa w zasadzie nie używano początkowo do opisywania jakichś zjawisk politycznych, tylko było to słowo z zakresu kosmologii – dotyczyło ruchu w kosmosie. Przecież tytuł dzieła Kopernika *De revolutionibus orbium coelestium* czyli *O obrotach sfer niebieskich* traktuje właśnie o „rewolucji". Jeżeli gwiazdy, planety czy inne ciała niebieskie wykonują jakiś ruch zgodnie z przewidzianymi dla nich zasadami, po jakimś torze, to wykonany ruch ma charakter kolisty, czyli po przebiegnięciu całej drogi dana planeta powraca na swoje miejsce i zaczyna z powrotem cykl. *Revolvere* znaczy wracać do początku. Co ciekawe, jak pojęcie to przeszło z kosmologii do języka politycznego, to początkowo również miało taki sens, chociaż faktycznie oznaczało już co innego. Rewolucjoniści francuscy byli

ludźmi ukształtowanymi na kulturze klasycznej – bo taki przecież był system edukacji. W związku z czym wyobrażali sobie, że to co czynią i to co zamierzają czynić będzie powrotem do pierwotnej doskonałości. Niekoniecznie wszyscy musieli być russoistami w tym sensie, że chcieliby zlikwidować cały porządek cywilizacyjny i wrócić do stanu natury, niemniej jednak z wychowania klasycznego wzięli idealizację pewnej, wypreparowanej oczywiście, wizji starożytności greckiej lub rzymskiej. Sytuację tę doskonale oddają słowa dramatu Fryderyka Schillera *Zbójcy,* gdzie główny bohater, wyklęty rozbójnik Karol Moore, mówi: *„dajcie mi tysiąc takich jak ja a zbuduję wam republikę, przy której Rzym i Sparta były tylko mniszek klasztorami*". Mamy tu do czynienia z powrotem do pierwotnej i wyidealizowanej czystości, doskonałości i prostoty starożytnych republik (chociaż wspomniana przez Schillera Sparta nie była republiką, tylko diarchią). Rewolucjoniści francuscy stylizowali się więc na Brutusów czy tyranobójców, słynny obraz Davida sprzed rewolucji *„Przysięga Horacjuszy"* był ikoną rewolucyjnej cnoty.

Był to jednak powrót do prostoty pogańskiej. Rewolucjoniści od początku występowali przeciwko kulturze chrześcijańskiej.

Oczywiście. Choćby w cytowanym przeze mnie fragmencie Schillera zwrot „mniszek klasztorami" ma znaczenie pejoratywne i lekceważące.

Znamienny jest fakt, że rewolucja jako taka miała początkowo wymiar religijny, który poprzedził wymiar polityczny.

Uderzenie w serce cywilizacji chrześcijańskiej, zwanej *Christianitas* czy też *Res Publica Christiana*, zaczyna się rzeczywiście od rewolucji protestanckiej, która jest chronologicznie najstarsza, bo rozpoczęła się w szesnastym wieku i trwa właściwie przez dwa stulecia. Prawie każdą wojnę w tych dwóch stuleciach można postrzegać jako starcie protestantyzmu z katolicyzmem.

Starcia te miały już w początkowej fazie określone implikacje polityczne, których wyrazem jest sentencja *cuius regio, eius religio*, podkreślająca rolę świeckiego suwerena.

W siedemnastym wieku pojawiło się dzieło, które jest uważane za jedno z najważniejszych w tym stuleciu, czyli *Traktat teologiczno-polityczny* Benedykta (a właściwie Barucha) Spinozy, postaci swoistej i nietypowej – Żyda wypędzonego z gminy żydowskiej, człowieka, który nie miał gdzie pójść, ponieważ jego panteistyczne poglądy były nie do przyjęcia zarówno dla gminy żydowskiej, jak i dla najbardziej nawet liberalnego wyznania chrześcijańskiego. W jego traktacie pojawia się znamienne pojęcie – problem teologiczno-polityczny. Religia po raz pierwszy w historii zaczyna być postrzegana jako problem, a problem to jest coś, co nas uwiera i niepokoi. Osobiście problem religii uwierał też samego Barucha Spinozę, który nie mógł nigdzie znaleźć dla siebie miejsca.

Jak zatem rozwiązać problem? Problemy najlepiej rozwiązywać radykalnie. Skoro ludzie mają różne przekonania religijne i, co więcej, w imię tych przekonań potrafią się zabijać, należy religię uczynić mało ważną, czyli mało istotną. Religię powinno się zatem wypchnąć ze sfery publicznej, a szczególnie politycznej i sprowadzić ją do kwestii osobistych przekonań, mniemań, wierzeń. Widzimy zatem, że w łonie społeczeństwa zachodniochrześcijańskiego, podzielonego na katolików i protestantów (nie wspominając o enklawach żydowskich, z których wywodził się Spinoza) rodzi się zalążek rewolucji politycznej – w sposób szczególny dotyczącej relacji religii do polityki. Proponowano dwa rozwiązania. Jedno spinozjańskie, czyli prywatyzację religii. Drugie zaś hobbesowskie, które było już Spinozie znane, bo był on od Hobbesa młodszy, polegające na odrzuceniu przeświadczeń o prawdziwości danej religii, czego nie da się rozumowo i konkluzywnie rozwiązać i przerzuceniu decyzji na suwerenną władzę polityczną, czyli Lewiatana. Hobbesowskie rozwiązanie jest oczywiście zgodne z zasadą *cuius regio,eius religio*, przy czym pozostaje o tyle rozszerzone, że jeżeli Lewiatan rozstrzygnie, że żadna religia nie jest prawdziwa i prawdziwy jest ateizm, to także jest to rozstrzygnięcie obligujące (chociaż Hobbes nie wypowiada tego wprost, przyjmując zasadę chrześcijańskiego minimum, czyli, że „Jezus jest Chrystusem”, niemniej taka konkluzja wynika logicznie z przyznania suwerenowi prawa do rozstrzygania o tym, jakie poglądy mogą być rozpowszechniane).

Można powiedzieć, że dalsza ewolucja państwa zeświecczonego, najpierw absolutystyczno-oświeceniowego, później liberalnego, czy wreszcie – jak pojawi się socjalizm – komunistycznego, jest właściwie wypróbowaniem różnych wariantów mieszczących się pomiędzy tymi dwoma rozwiązaniami siedemnastowiecznymi. Albo suweren, który w następnych ustrojach staje się nominalnie suwerenem ludowym, rozstrzyga, która religia jest prawdziwa lub ewentualnie, że prawdziwy jest ateizm, który siłą rzeczy również staje się rodzajem religii, albo wariant spinozjański, czyli nie atakując religii wprost należy zepchnąć ją do sfery prywatnej.

Z punktu widzenia dominującego dziś mainstreamu demoliberalnego w zasadzie najlepiej byłoby gdyby ten problem w ogóle nie istniał. Najlepiej byłoby gdyby sfera przekonań religijnych nie dotyczyła w jakimkolwiek zakresie sfery publicznej (a w co sobie tam obywatele wierzą jest ich prywatną sprawą i państwo też tego w sposób otwarty nie atakuje). Jak się jednak okazuje, rzeczywistość nie pozwala na taki komfort, gdyż pojawiają się konieczności rozstrzygnięć dotyczących spraw moralnych, obyczajowych, kwestii jak ma wyglądać społeczeństwo, rodzina itd. Wówczas okazuje się, że ten problem teologiczno-polityczny dla liberałów powraca i chcąc zachować kurs i cel, do którego zmierzają, muszą dociskać sprężynę i jakieś restrykcje wprowadzać. Mamy chociaż świeży przykład we Francji, czyli wprowadzenie ustawy, która nie jest jeszcze prawomocna, ale już została uchwalona, zakazującej obrońcom życia publicznego używania m. in. w internecie pewnych określeń, które po prostu nazywają pewne rzeczy po imieniu.

Pierwotnie nowożytność wierzyła jednak w ideę całkowitej sekularyzacji. Eric Voegelin określił to zjawisko mianem gnozy politycznej. Jeżeli zostaną zniesione pewne ograniczenia polityczno-społeczne więżące człowieka, osiągnie on pełnię.

Wyjściowe przeświadczenie rewolucjonistów francuskich, jak też marksistów, było dosyć optymistyczne. Uważali oni, że przeprowadzenie określonych reform (podczas rewolucji francuskiej myślano o rozwiązaniach polityczno-ustrojowych, w okresie marksizmu myślano o przemianach bazy ekonomicznej) doprowadzi do

stanu, w którym religia samoczynnie zacznie zanikać, czy też – jak to określali marksiści – obumierać. Gdyby tak rzeczywiście się działo, to być może ani francuscy rewolucjoniści ani komuniści nie podejmowaliby działań eksterminacyjno-fizycznych, bo byłyby one zbędne. Problem ich polegał jednak na tym, że rzeczywistość nie zgadzała się z ich wizją. Im bardziej się nie zgadzała, tzn. im bardziej okazywało się, że wszelkie restrykcje, ograniczenia, wywołują dokładnie przeciwny skutek, tzn. ludzie obojętni, będący już jedynie nominalnie chrześcijanami, wracają do religijnej żarliwości, że budzi się opór. Również duchowni, którzy np. w osiemnastym wieku byli mocno zeświecczeni i obyczaje ich nie były zbyt budujące, nagle znajdowali w sobie moc duchową, która ich nakłaniała do oporu. Kiedy wymagało się od francuskich księży i biskupów zaprzysiężenia konstytucji cywilnej kleru, czyli *de facto* dokonania schizmy od Rzymu, zaczął budzić się opór. Podstawową przyczyną wzmagania się terroru, eksterminacji fizycznej duchowieństwa i aktywnego laikatu był zatem fakt, że rzeczywistość nie chciała podporządkować się ułudzie żywionej przez rewolucjonistów o tym, że wystarczy powiedzieć ludowi, oświecić go, że oszuści w szatach kapłańskich was zwodzą, a lud przyjmie to z radością jako wyzwolenie. Jeżeli natomiast tego nie czyni, należy sięgnąć po środki radykalne. Ten schemat pokazuje, nie tylko historia rewolucji francuskiej czy październikowej, ale również innych rewolucji, które jak się okazuje paradoksalnie budzą społeczeństwa z duchowej śpiączki.

Rewolucjoniści francuscy czy marksiści redukowali człowieka do określonych stosunków społecznych i ekonomicznych. Neomarksiści postanowili porzucić tzw. bazę materialną i skupić się na nadbudowie, atakując świadomość, czyli wytwory kultury. Czy zwrot ten można interpretować jako kolejny błąd, czy też mamy do czynienia z działaniem o wiele bardziej przebiegłym i skutecznym?

Jest to taktyka zdecydowanie o wiele bardziej przebiegła i jest to rzeczywiście o wiele większe zagrożenie. Nie wchodząc w poprzednie epoki, gdy porównamy postępowanie marksistów i neomarksistów, to niestety ci drudzy są o wiele bardziej skuteczni, ponieważ wyzwolili się ze swoich własnych iluzji sprowadzających człowieka do góry mięsa, której potrzeby somatyczne całkowicie go określają. Można powiedzieć, że neomarksiści i promotorzy wszystkich współczesnych rewolucji kulturalnych lepiej wsłuchali się w podszepty szatana. Szatan przecież,

jako duch, nie próbował buntować materii kosmicznej przeciwko Bogu, bo wiedział, że jest to działanie absurdalne. Jeśli człowiek jest przede wszystkim duszą i o jego człowieczeństwie stanowi dusza, to czy skłoni się ona ku temu co ją podnosi, co jest panowaniem rozumu i generalnie rzecz biorąc wyższych pierwiastków duszy, czy ku tym najniższym, czyli pożądaniom, jest kwestią wolnego wyboru człowieka. Neomarksiści przenieśli wojnę na najbardziej niebezpieczną sferę i jak się spojrzy na społeczeństwa zachodnioeuropejskie to można powiedzieć, że odnieśli tam niemal całkowity triumf. Ludzie, którzy się temu nie poddali, stanowią obecnie jedynie egzotyczne enklawy.

Na czym natomiast polegała wyjątkowość koncepcji człowieka w *Christianitas*? Jaki jej aspekt można byłoby określić jako zabezpieczenie przed różnego rodzaju wypaczeniami i ideologiami? Czy było to zawieszenie człowieka pomiędzy doczesnością a wiecznością, materią a transcendencją czy też ahistoryczność i niezmienność? A może wszystkie te aspekty?

Wszystkie, położyłbym jednak szczególny nacisk na pewnego rodzaju dualizm, który jest obecny w antropologii chrześcijańskiej. Z jednej strony chrześcijaństwo zwraca się do każdego pojedynczego człowieka; można tu mówić o radykalnym personalizmie. Chrystus zwraca się i przemawia do każdego oddzielnie, do każdej pojedynczej duszy, jest pasterzem, który idzie za każdą owcą – zwłaszcza zbłąkaną. Odpowiadający na to wezwanie człowiek powinien w sobie, a więc w tym co zostało w niego wszczepione, w tych pierwiastkach duszy, których nie zdołał zabić nawet grzech pierworodny, sam dokonywać właściwych wyborów i właściwych rozstrzygnięć moralnych. Pewnym ideałem byłoby gdyby człowiek skłaniał się wyłącznie ku dobru z wewnętrznych pobudek, z tego, że rozpoznał co dobre a co złe i poszedł za tym co dobre. Z drugiej jednak strony, wyłącznie wewnętrzne pobudki są niewystarczające ze względu na to, że mimo wszystko nawet odkupiony człowiek jest człowiekiem podatnym na grzech. W związku z tym człowiek potrzebuje także bodźca zewnętrznego. Mimo zatem, że każdy człowiek jest dla Boga tak samo ważny i do każdego z osobna Bóg się zwraca, to jednak chrześcijanin nie żyje sam, lecz we wspólnocie – chodzi tu przede wszystkim o wspólnotę eklezjalną (kościelną). Wspólnota ta winna go wspomagać i umacniać w dążeniu do dobra, kiedy widzi, że pojedynczy człowiek się chwieje. Środki, którym wspólnota wspomaga jednostkę są zróżnicowane. Można wymienić w

tym miejscu środki perswazyjne czy upomnienia. Niektóre przypadki wymagają jednak pewnego „rusztowania asekuracyjnego” w postaci środków przymusu, które, jak np. kary kościelne, są karami intencjonalnie leczącymi – jest to ich najważniejsza funkcja. Antropologiczny geniusz chrześcijaństwa widziałbym więc w realizmie mówiącym o tym, że oba aspekty są konieczne. Zarówno wymiar indywidualny, osobowy, podążanie bez przymusu za wewnętrznym głosem sumienia, jak też wymiar zewnętrzny, instytucjonalny. W gruncie rzeczy wszystkie herezje w historii chrześcijaństwa wynikały z dążenia do negacji pierwiastka zewnętrznego – czyli z wiary w nazbyt optymistyczną wizje natury ludzkiej, której prawzorem w historii chrześcijaństwa był pelagianizm. Natomiast pewne złe rzeczy, które działy się w historii zinstytucjonalizowanego chrześcijaństwa (chętnie wypominane i podnoszone przez wrogów Kościoła), wynikają z zakłócenia równowagi tego co zewnętrzne i wewnętrzne na korzyść tego pierwszego pierwiastka – co z kolei może wynikać z nazbyt pesymistycznej interpretacji natury ludzkiej. Byłaby to wizja Kościoła zbliżona do wizji Wielkiego Inkwizytora u Fiodora Dostojewskiego, czyli wizja, która charakteryzuje się nadmiernym położeniem akcentu na przymus, dyscyplinę, sankcje instytucjonalne.

Model człowieka i jego rozwój duchowy w chrześcijaństwie jest z góry określony i wynika ze statycznego pojęcia bytu i prawa naturalnego. Co natomiast z pojęciem historii? Czy sama historia nie może być traktowana jaka swego rodzaju dynamiczna podstawa dzięki, której człowiek doskonali się moralnie i społecznie? Za pośrednictwem historii osiąga pewien duchowy rozwój i przekracza naturę?

Mamy tu do czynienia z bardzo niebezpieczną ścieżką nadawania samoistnej wartości historii, w której to co jest specyfiką chrześcijaństwa, czyli przecięcie się historii zbawienia z historią empiryczno-doczesną, wykorzystywane jest w celu dowartościowania tej ostatniej poprzez nadanie jej samoistnego znaczenia. Kończy to się zazwyczaj tym, co Voegelin nazywał immanentyzacją eschatonu. Jak wiadomo, zapoczątkował to Joachim z Fiore, który chciał koniecznie wpisać trynitarność Boga w pewien schemat historiozoficzny i stworzył matrycę trzeciego królestwa, które będzie królestwem Ducha Świętego. Niezależnie od intencji autorów podobnych koncepcji, poruszają się one w tak niebezpiecznej sferze, że na ogół koncepcje te kończą się

katastrofą. Moim zdaniem należałoby trzymać się koncepcji św. Augustyna mówiącej o tym, że Królestwo Boże jest budowane na ziemi i można osiągać lepsze rezultaty, także w zakresie urządzania porządku doczesnego, który może być uduchowiony przez chrześcijaństwo, jednak nigdy nie osiągnie ono stanu doskonałości. Nawet Tysiącletnie Królestwo jest tylko przedsionkiem jedynego pełnego Królestwa Bożego, które znajduje się w niebie. Czyli – odwołując się do Cieszkowskiego – żadnej „spełni ludów" nie ma i nie będzie.

Czy jednak nie można powiedzieć, że mimo iż w doczesności nie osiągniemy pełni, to z historią związane jest duchowe dojrzewanie człowieka, które przejawia się również w budowaniu coraz lepszego i sprawiedliwszego ładu społecznego?

Pod tym względem obraz historii mówi nam jednak coś innego. Można w tym miejscu zacytować słynny aforyzm Nicolása Gómeza Dávili mówiący o tym, że prądy historyczne zmierzały we właściwym kierunku jedynie od piątego do dwunastego wieku. Możemy oczywiście spierać się z Gómezem Dávilą czy do dwunastego, czy do trzynastego, bo istotny jest tu problem scholastyki i tomizmu, ale tak czy inaczej od tej epoki mamy właściwie cały czas regres. Od początku chrześcijaństwa zwłaszcza, kiedy zaczęło ono wchodzić w strukturę społeczno-polityczną, najpierw w cesarstwie, potem w średniowieczu, można powiedzieć, że przybliżało się do tego ideału Królestwa Bożego, natomiast po tych okresach coraz bardziej się oddalało. Romantycy czy mesjaniści liczyli rzeczywiście na to, że nastąpi nowy wybuch chrześcijaństwa, co po części usprawiedliwia ich przeświadczenie, ale nie nastąpił. I taka wizja postępu duchowego nie ma żadnego potwierdzenia w rzeczywistości. Zresztą ci ostrożniejsi mesjaniści, jak np. Hoene-Wroński, mówili, że w tej krytycznej epoce dziejów człowiek stoi przed wyborem, albo wzniesie się na wyższy poziom zmierzający do świadomości absolutnej albo ostatecznie stoczy się do bydłokracji. Nie mówił więc, że ta pierwsza droga jest pewna.

Rozmawiał Rafał Jurkowlaniec