

Jerzy Grobis

REPUBLIKANIN I ARYSTOKRATA
SPOTKANIA J. Q. ADAMSA Z J. DE MAISTRE'EM
W SAINT-PETERSBURGU W LATACH 1809–1814

Petersburskie spotkanie J. Q. Adamsa z J. de Maistre'em późną jesienią 1809 r., było dziełem przypadku. Nie tak trudno było o niespodziewany zbieg okoliczności w burzliwych latach przełomu XVIII i XIX w. Europie nie było dane zażywać dłuższych chwil pokoju. Każdy układ międzynarodowy okazał się chwilowym zawieszeniem broni, okresem intensywnych przygotowań do następnych krwawych zmagania o prymat w Europie. Układy w Bazylei z 1795 r. zastąpiono układami w Campo Formio w 1797 r., te zaś układami w Luneville w 1801 r., które utrzymały się do porozumień w Amiens z 1802 r., zastąpionych porozumieniami w Preszburgu w 1805 r., honorowanymi do czasu układów w Tylży w 1807 r.

Rewolucja francuska, jeśli pod tym pojęciem będziemy rozumieli długi okres jej istnienia od 1789 do 1815 r., szybko zmieniała formy ustrojowe państwa, poczynając od monarchii konstytucyjnej a kończąc na cesarstwie, przy okazji zmiatając po drodze kolejne koalicje europejskie. Z przewidywanej początkowo ofiary międzynarodowej gry politycznej stała się zdobywcą, dyktującym coraz bardziej zdumionej i zmęczonej Europie nowe prawa i nowe granice. Na zachodzie armie francuskie zatrzymały się aż w Portugalii, choć na krótko między 1807 a 1808 r., ale pochodzącej idei rewolucyjnych nie powstrzymał nawet Ocean Atlantycki¹.

Hasło „wolności, równości i sprawiedliwości”, choć wewnętrznie niespójne, wywołało entuzjazm elit kreolskich Ameryki Środkowej i Południowej, przygotowując grunt pod rozpad imperium hiszpańskiego w początkach

¹ M. Żywczyński, *Historia powszechna 1789–1879*, Warszawa 1979, s. 53 i n.; K. Pomian, *Europa i jej narody*, Warszawa 1992, s. 124 i n.; M. Gluck-Senkowska, *Francja doby napoleońskiej*, [w:] *Europa i świat w epoce napoleońskiej*, Warszawa 1977, s. 86 i n.

XIX w.² Na wschodzie Europy armie francuskie zatrzymały się nad Niemnem, zmuszając nieprzejednanych arystokratów francuskich do szukania gościny w państwie carów. Po latach największy z romantyków francuskich F. R. de Chateaubriand, świadom stanu rzeczy, napisał o książętach krwi surowe, pożegnalne słowa: „Arystokracja zna trzy okresy, wiek przewag, wiek przywilejów, wiek próżności; wyszedłszy z pierwszego, wyradza się w drugim i umiera w trzecim”³. O dwa pokolenia młodszy od niego A. de Tocqueville, potomek starej normandzkiej arystokracji, którego rodzina doznała prześladowań w okresie jakobińskiego terroru, autor dwóch fundamentalnych prac pt. *O demokracji w Ameryce* i *Dawny ustrój i rewolucja* już z mniejszym ładunkiem emocji patrzył na fenomen rewolucji niż F. R. de Chateaubriand. Natomiast z większą przenikliwością pisał o fenomenie zaniku instynktu samozachowawczego arystokracji francuskiej. W pracy *Dawny ustrój i rewolucja* czytamy takie słowa: „Więcej – ta arystokracja [...] tak zupełnie już zapomniała, że doktryny najbardziej sprzeczne z jej szczególnymi prawami, a nawet z jej istnieniem, wydawały się jej tylko pasjonującą grą umysłu: sama chętnie brała w niej [tj. w dyskusji – J. G.] udział dla zbitcia czasu i z całym spokojem korzystała ze swoich immunitetów i przywilejów dyskutując dobroduszenie o absurdalności wszystkich tradycyjnych zwyczajów”⁴.

Zaniku politycznego rozsądku arystokracji dopatrywał się w długim procesie odsuwania jej od władzy przez Burbonów w XVII i XVIII w. Pisał, iż: „Tylko bowiem współgranie wolnych instytucji może w pełni nauczyć mężów stanu tej najważniejszej dziedziny sztuki”, mając na myśli umiejętność rządzenia społeczeństwem⁵. Diagnoza ta dziwnie trafnie korespondowała z refleksjami Ludwika Filipa, uczestnika wydarzeń lat 1789–1792, króla Francji w latach 1830–1848 i autora pamiętników z czasów rewolucji. Syn Ludwika Filipa zwanego Egalité, spisał swoje wspomnienia, aby bronić pamięci ojca, głos którego zaważył na wyroku Konwentu z 18 stycznia 1793 r., skazującego Ludwika XVI na śmierć. Pisał z widoczną emfazą o rodzinnym wychowaniu republikańskim, dając do zrozumienia, iż nowe światłe idee oświecenia panowały w domu jego rodziców na długo przed zburzeniem Bastylii. On też czynił Burbonów, począwszy od Ludwika XIII, odpowiedzialnymi za ignorancję polityczną własnej klasy. Szedł tą samą drogą argumentacyjną co A. de Tocqueville, rozbudowując jedynie sieć historycznych dowodów potwierdzających słuszność własnych wywodów. Pisał o doznanych upokorzeniach szlachty francuskiej, powierzaniu władzy

² T. Łepkowski, *Napoleon i daleki świat*, [w:] *Europa i świat...*, s. 419; T. Łepkowski, R. Mroziewicz, J. Siemiński, *Dzieje Ameryki Łacińskiej od schyłku epoki kolonialnej do czasów współczesnych*, t. I, Warszawa 1983.

³ F. R. Chateaubriand, *Pamiętniki zza grobu*, Warszawa 1991, s. 19.

⁴ A. Toqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, Warszawa 1970, s. 202.

⁵ *Ibidem*, s. 204.

przedstawicielom klas niższych w naiwnej nadziei, „że wśród nich napotkają giętkich wykonawców, mniej skłonnych utracić kaprysy faworytów”, mając na myśli Burbonów⁶. System ten doprowadzono do perfekcji za czasów Ludwika XIV, ściągając pod różnymi pozorami szlachtę na dwór francuski, ograniczając zarazem ich swobody i pomniejszając wpływy w społeczeństwie zaleceniami życia nad stan. Ta polityka zachwiała pozycją starych rodów i uczyniła je w opiniach ludu symbolem dumy, egoizmu i próżności. Faktycznie przytaczane argumenty były kopią poglądów Saint-Simona, arystokraty i dworzanina Ludwika XIV⁷.

Nie ulega wątpliwości, iż rewolucja francuska była odbierana w środowisku arystokratycznym jako tragiczne i ponure przeżycie, związane nie tylko z utratą własności prywatnej i społecznego prestiżu, ale z terrorem, chaosem i śmiercią. Rewolucja symbolizowała upadek państwa. „Łagodny” konserwatysta F. R. de Chateaubriand, doceniając wielkość tego okresu dla dziejów Europy i Francji, trafnie pisał, iż naród francuski, który zburzył starą Francję „mylił się co do wielkości materialnej faktu, ale nie mylił się co do wielkości faktu moralnego”. I nieco dalej dodawał, syntetyzując swoje przemyślenia: „Patrycjusze rozpoczęli rewolucję, plebejusze ją zakończyli, stara Francja zawdzięcza swą sławę szlachcie francuskiej, nowa Francja zawdzięcza jej wolność, jeśli istnieje wolność we Francji”⁸.

W kręgach arystokratycznych pod wpływem ciśnienia wielkich faktów historycznych powoli kształtowało się przekonanie, iż są one świadkami narodzin społeczeństwa demokratycznego i agonii społeczeństwa feudalnego. Być może tym, który ten fakt najdobitniej uzmysłowił, był A. de Toqueville. Opisywał egalitaryzm i indywidualizm społeczeństwa demokratycznego, któremu towarzyszyło poczucie nieograniczonych możliwości awansu jednostki. Tymczasem istotą społeczności arystokratycznej była siła autorytetu i przypisania człowieka do konkretnej zbiorowości, co określało tym samym granice ludzkich możliwości i ludzkiej aktywności. To społeczeństwo znamiętowało myślenie konkretne przeciwstawne myśleniu ogólnemu tak charakterystycznego dla życia demokracji⁹. Ale zanim ta prawda została ujawniona w pracach A. de Tocqueville’a, długo jeszcze obowiązywała mieszanina ducha ekspiacji i dumy w środowiskach arystokracji francuskiej, czego przykładem jest twórczość pamiętnikarska F. R. de Chateaubrianda czy Ludwika Filipa.

Osobną kartę w historii konserwatyzmu europejskiego, obok E. Burke’a, zajął J. de Maistre, którego polski filozof Z. Drozdowicz chyba niezbyt

⁶ Ludwik Filip, *Pamiętniki z czasów Wielkiej Rewolucji*, Warszawa 1988, s. 24.

⁷ Saint-Simon, *Pamiętniki*, t. II, Warszawa 1961.

⁸ Chateaubriand, *op. cit.*, s. 104.

⁹ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, t. I, Warszawa 1983, s. 195.

zręcznie określił mianem ultrasa¹⁰. Urodzony 1 kwietnia 1753 r. w Turynie był jednym z najwybitniejszych przedstawicieli pierwszego pokolenia konserwatystów europejskich. Rodzina należała do starej arystokracji francuskiej, która zaledwie od dwóch pokoleń pozostawała w królestwie Sardynii. Studiował u jezuitów, wybrał karierę administracyjną, poszedł śladem ojca, prezydenta Senatu. Podobno jego weredyczna natura zraziła niektórych członków parlamentu, uniemożliwiając mu objęcie fotela przewodniczącego Senatu.

Przełomowym momentem w jego bezpiecznym i ustabilizowanym życiu było wejście wojsk francuskich w granice królestwa w 1792 r. Nie godząc się z nowymi porządkami, wyemigrował do Szwajcarii, pozostawiając żonę i dzieci w Turynie. Córkę Katarzynę zobaczył dopiero po 20 latach rozłąki z domem. Początkowo mieszkał w Lozannie w środowisku emigracji francuskiej i saubadzkiej. Tam też wydał anonimowo pamflet *Listy rojalisty saubadzkiego* w 1793 r. Najtrudniejszymi okazały się lata pobytu w Wenecji, gdzie żył w skrajnej nędzy. W 1802 r. Wiktor Emmanuel powierzył mu misję dyplomatyczną zabiegania u Aleksandra I o zwrot królestwa sardyńskiego. Nie miał szans na załatwienie tej sprawy. Pierwsze lata pobytu w S. Petersburgu nie należały do łatwych, żył nader skromnie¹¹. Dobrze oddaje ten stan rzeczy pierwsza z notatek J. Adamsa z 4 listopada 1809 r. Czytamy w niej: „jego władca [Wiktor Emanuel] został ograbiony ze wszystkich posiadłości z wyjątkiem wyspy Sardynii, z której czerpie swój tytuł, teraz zaś otrzymuje pensję od cara Rosji, a jego minister żyje tutaj po części z tego. Jest Piemontczykiem z urodzenia, Francuzem z charakteru, człowiekiem wrażliwym i żywym w dyskusji, a jako ofiara rewolucji francuskiej przenikliwie ciętym wobec bieżącego porządku. Twierdzi, iż może umrzeć tutaj, bo nie ma ani domu, ani kraju, do którego mógłby powrócić”¹². Ale hrabia J. de Maistre obdarzony wyjątkową pamięcią, znany z erudycji i błyskotliwych polemik krok po kroku zdobywał rozgłos w kosmopolitycznym środowisku S. Petersburga. Złośliwi twierdzili, iż sławę zawdzięczał raczej znakomitej pamięci niż głębi myśli. Jego syn Rudolf, oficer armii rosyjskiej w latach 1812–1815, wspominał, iż ojciec cieszył się poważaniem przyjaciół ceniących jego wiedzę i wierność przyjętym zasadom¹³. Uzyskał pewien wpływ na cara w latach 1811–1814, a więc w okresie wyraźnego oziębienia

¹⁰ Z. Drozdowicz, *Główne nurty w nowożytnej filozofii francuskiej*, Poznań 1991, s. 107.

¹¹ Najszerzej działalność i twórczość J. de Maistre'a omawia E. Dermenghem, *Joseph de Maistre. Mistique*, Paris 1923, także R. Triomphe, *Joseph de Maistre*, Genève 1968; J. Szacki, *Kontrewolucyjne paradoksy*, Warszawa 1978, C. Rowiński, *Cienie wieku oświecenia*, „Przegląd Humanistyczny” 1978, nr 1, s. 19–41.

¹² J. Q. Adams, *J. Q. Adams in Russia*, New York, 1970, s. 64.

¹³ J. Łytkowski, *Józef de Maistre a Henryk Rzewuski. Studium porównawcze*, Kraków 1925, s. 282.

i kryzysu w stosunkach politycznych między S. Petersburgiem a Paryżem, zakończonych wojną francusko-rosyjską w 1812 r. Tym samym znajomość z J. Q. Adamsem, pierwszym posłem amerykańskim w Rosji, przypada na lata wyjścia z izolacji dyplomatycznej J. de Maistre'a. Rosyjskie „nie” wobec rujnującej ich gospodarkę blokady ekonomicznej oznaczało proces powolnego rozluźnienia granic celnych i dopuszczenia do własnych portów statków angielskich i amerykańskich. Było to łamanie postanowień układu tylżyckiego¹⁴.

Trzyletnia idylla panująca w stosunkach francusko-rosyjskich między latami 1807–1810 dobiegała końca, co znajduje swoje odbicie w zobiektywizowanych zapiskach w dziennikach amerykańskiego posła. John Quincy Adams urodzony w 1767 r. w Braintree w pobliżu Bostonu w kolonii Massachusetts był o 14 lat młodszy od J. de Maistre'a. Najstarszy syn drugiego prezydenta Stanów Zjednoczonych Johna Adamsa miał za sobą bogate i różnorodne doświadczenia dyplomatyczne i polityczne. Asystował ojcu przy podpisaniu preliminarzy pokojowych w Wersalu z 1785 r., kładących kres wojnie angielsko-amerykańskiej i uznających niepodległość Stanów Zjednoczonych. Między 1794 a 1801 r. przebywał na placówkach dyplomatycznych w Holandii i w Prusach. Był obok J. Monroego jednym z niewielu amerykańskich polityków orientujących się w złożonych meandrach polityki europejskiej. Zwłaszcza pobyt w Hadze pozwolił mu wyzbyć się złudzeń co do rzeczywistych celów francuskiej racji politycznej, określając ją mianem zaborczej i imperialnej. W tym rozumieniu jego raporty słane z Hagi upewniły federalną administrację w postanowieniu kontynuowania polityki izolacjonistycznej wobec Europy i pozbywaniu się sentymentów w stosunku do rewolucji francuskiej. Przed opuszczeniem Stanów Zjednoczonych w 1809 r. pracował w Harvardzie jako profesor retoryki i oratorstwa, a czerwcową nominacja na posła w S. Petersburgu oznaczała faktyczne przekreślenie jego izolacji politycznej, w jakiej znalazł się w konsekwencji samodzielności sądów wygłaszanych w amerykańskich sprawach wewnętrznych¹⁵. Warto dodać, iż nominacja na posła w Rosji czyniła go po prezydencie państwa najwyższym płatnym urzędnikiem federalnym, ale otrzymane pieniądze zaledwie wystarczały na skromne życie w najdroższej stolicy Europy, za jaką uchodził S. Petersburg. Przybywał do Rosji człowiek dojrzały, o skryzalizowanych poglądach i zainteresowaniach, jedyny z amerykańskich polityków, który znał Rosję, gdyż w latach rewolucji amerykań-

¹⁴ H. H. Bołchowitinow, *Stanowlenije russko-amierikanskoj otnoszeni, 1775–1815*, Moskwa 1966; L. Bazyłow, *Historia Rosji*, Wrocław 1985, s. 250–255; idem, *Spoleczeństwo rosyjskie w pierwszej połowie XIX wieku*, Warszawa 1973, s. 298–299.

¹⁵ S. F. Bemis, *John Quincy Adams and the Foundation of American Foreign Policy*, New York 1969; idem, *John Quincy Adams and the Union*, New York 1970; L. Pastusiak, *Dyplomacja Stanów Zjednoczonych (XVIII–XIX)*, Warszawa 1970, s. 101 i n.

skiej, będąc sekretarzem emisariusza Kongresu Kontynentalnego F. Dana, odbył długą lądową podróż na dwór Katarzyny II.

Spotkanie dwojga ludzi, jednego któremu rewolucja odebrała przywileje i skazała na życie emigranta i tułacza, drugiego wyniesionego przez rewolucję do najwyższych godności w państwie, winno zawierać w sobie jakiś szczególny ładunek dramatyzmu, o który nietrudno w przypadku gromadzonych latami uprzedzeń i doświadczeń. Logicznie rzecz ujmując, powinno to sprzyjać personalnym spięciom i stronnictwym ocenom. Jednocześnie nie należy zapominać, że od zakończenia rewolucji amerykańskiej do chwili spotkania obu dyplomatów upłynęło 26 lat, a od upadku dyktatury jakobińskiej 15 lat, dostatecznie długi okres, aby zracjonalizować własne doświadczenia. Tym, co może najbardziej ich łączyło, był młodzieńczy zachwyt nad możliwościami wieku świateł. J. de Maistre był w okresie młodości masonem nie wolnym od sympatii dla liberalnych ideałów wieku¹⁶. Podobnie było z J. Q. Adamsem, który karmił swój umysł i wyobrażenia poglądami luminarzy europejskiego, głównie angielskiego oświecenia. Pozostały wspólne, narzucone przez wiek pasje naukowe, włączenie metody racjonalnej do oceny zjawisk przyrodniczych i fizycznych, choć odmienne były wnioski, jakie formułowali co do ich przydatności w życiu społecznym ludzkości. Dla pierwszego przyszłym obowiązkiem ludzkości jest powrót do dawnych form życia społecznego, dla drugiego przezwycięzenie błędów przeszłości oznaczało szczęście ludzkości.

W rzeczywistości nie wszystko dzieliło Europejczyka od Amerykanina, na co wskazywałyby ich doświadczenia życiowe i polityczne. Jednak największe uprzedzenia były zmagazynowane na tych obszarach, które historiografii oświecenia wydają się być już przezwyciężone¹⁷. J. de Maistre był ortodoksyjnym katolikiem, który w dziele *De Pape* przypisał Kościołowi katolickiemu szczególną i jedyną rolę w budowie cywilizacji. Chrześcijaństwo utożsamiał z katolicyzmem i wszystkie odstępstwa uznawał za niewybaczalne błędy ludzkości. Tylko katolicyzm był organizacyjnie i ideologicznie przygotowany do misji tworzenia Kościoła powszechnego. Tym samym był gorącym przeciwnikiem protestantyzmu jako ruchu religijnego. Dawał wyraz swemu bezwzględnemu krytycznemu stosunkowi do niego w wielu publikacjach, jak: *Refleksjach nad protestantyzmem* czy w *Listach nad protestantyzmem*. Zrodziła go rebelia przeciw prawowitemu kościołowi, powstał z buntu indywidualnego rozumu i zasiał błędne teorie filozoficzne i polityczne. Owocem wieku był sceptycyzm, deizm i w końcu ateizm, a politycznym dzieckiem rewolucja francuska. Z przyjęcia zasady swobodnego tłumaczenia Biblii zrodziła się niebezpieczna idea wszechwładztwa ludu, która podcięła

¹⁶ J. Wojtowicz, *Masoneria – wielka niewiadoma?*, Toruń 1992, s. 47.

¹⁷ P. Chaunu, *Cywilizacja wieku oświecenia*, Warszawa 1989, s. 225 i n.

korzenie dyscypliny i hierarchii społecznej. Nic też dziwnego, że nauki Lutra określił mianem urzędowej prostytucji¹⁸.

Natomiast J. Q. Adams, syn nowoangielskiego purytanizmu, reprezentant łagodnego, liberalnego unitaryzmu, modnego odłamu religijnego protestantyzmu anglosaskiego końca XVIII i początków XIX w. był wyznawcą surowej, indywidualnej dyscypliny, bezwzględnej uczciwości i powrotu do pierwotnych wartości chrześcijańskich. Stąd wynikały jego studia nad Biblią czytaną w kilku językach europejskich, aby lepiej zrozumieć intencje i myśli Boga, nieskażone przez tradycje katolickiej ortodoksji¹⁹. Jak inni mieszkańcy tych ziem pozostawał głęboko nieufny wobec papieżstwa, instytucji kościelnej, która zrodziła inkwizycję i powołała do życia zakony jezuitów i dominikanów, w odczuciu nonkonformistów symbolu hipokryzji.

Dlatego dla ludzi pokroju J. de Maistre'a czy J. Q. Adamsa termin „tolerancja” nie oznaczał pełnej wyrozumiałości dla błędów wiary drugiej strony, jak dość często historiografia nowożytna to interpretuje, lecz jedynie zdolność do trudnego znoszenia religijnych odstępstw strony przeciwnej bez czynnego występowania przeciw ujemnym ich skutkom. Ten cień nieufności i uprzedzeń tli się w uwagach J. Q. Adamsa na temat osoby generała zakonu jezuitów w Rosji ojca T. Brzozowskiego. Pod datą 12 marca 1814 r. czytamy w dziennikach o porannej wizycie ojca T. Brzozowskiego, co następuje: „Stary, dobry ojciec z pewnością ma nadzieję na nawrócenie mnie na łono kościoła, ponieważ rzadko pomija okazję przekonania o potrzebie przestrzegania doktryny posłuszeństwa i powrotu do wiary naszych ojców. Odpowiedziałem, że jej przyjęcie uczyniłoby nas Żydami lub poganami. Ale on już był gotów z odpowiedzią. Tak starannie są oni przygotowani do kontrowersji, iż nigdy nie dają się zaskoczyć argumentem”²⁰.

Jednakże dla obu dyplomatów, J. de Maistre'a i J. Q. Adamsa, obecność Boga w życiu jednostek, narodów, a nawet cywilizacji była faktem oczywistym. Myślenie o Bogu jako sile sprawczej cywilizacji była u nich tak naturalna jak proces oddychania u człowieka. Studia nad dziejami religii w przypadku J. Q. Adamsa przypominają czasami próby permanentnego poszukiwania intencji Twórcy wobec świata. Być może burzliwe czasy sprzyjały takim postawom, jeśli się wspomni, iż wejście armii napoleońskich, oznaczające wtargnięcie w granice państwa rosyjskiego niemal całej Europy, tłumaczono jako starcie cywilizacji Zachodu z podstępą cywilizacją bizantyjską, której towarzyszyła wiadomość o wypowiedzeniu wojny Wielkiej Brytanii przez Stany Zjednoczone w dniu 6 lipca 1812 r.

¹⁸ Łytkowski, *op. cit.*, s. 100.

¹⁹ Adams, J. Q. *Adams in Russia*, s. 45.

²⁰ *Ibidem*, s. 582.

Jakiś refleks niechęci J. Q. Adamsa do przedstawiciela ortodoksji katolickiej jest widoczny w jego charakterystyce, gdzie czytamy: „hrabia jest religijnym człowiekiem, rzymskim katolikiem, z wszystkimi uprzedzeniami jego sekty”²¹. Toteż polem delikatnych spięć nie były kwestie religijne, widocznie uważane za nie do sforsowania, lecz studia filozoficzno-historyczne nad kulturą antyku i początkami chrześcijaństwa. Towarzyszyła im stała wymiana książek, manuskryptów dotyczących literatury i sztuki antycznej, dobrze charakteryzująca ich przynależność do elitarnej, oświeceniowej republiki literatów.

Z notatek posła amerykańskiego z wielkiego obiadu dyplomatycznego z dnia 14 maja 1810 r. czytamy o rozmowie z hrabią J. de Maistre’em: „człowiekiem o wyrobionym guście i literackich zainteresowaniach”, który doradzał J. Q. Adamsowi poszukiwanie gramatyk i słowników języków słowiańskich w oficynach rzymskich. Przy okazji poseł amerykański dowiedział się, iż tłumaczenia psalmów Dawida śpiewanych w Kościele prawosławnym hrabia uważa po prostu za doskonałe. Nadmieniał on także, że tutejsi duchowni za autora tłumaczeń uważają św. Heronima, pochodzącego z Dalmacji. J. Q. Adams, w którym tak naprawdę nigdy nie wygasły ambicje literackie, próbował już jako emerytowany prezydent Stanów Zjednoczonych uporać się z materią psalmów, ale czynił to bez większych sukcesów²².

Pierwsza obszerniejsza wzmianka na temat wspólnych zainteresowań naukowych pochodzi z 16 sierpnia 1811 r. Poproszono posła amerykańskiego o zwrot przetłumaczonego przez hrabiego traktatu moralnego Plutarcha o cierpliwości boskiej sprawiedliwości, pożyczonego mu kilka tygodni wcześniej. W dziennikach czytamy: „Przeczytałem to z przyjemnością, z jego [tj. J. de Maistre’a – J. G.] wstępem i uwagami. Jednak tłumaczenie jest zbyt rozwlekłe. Wywód przeciw Wittenbachowi, iż Pismo Święte było znane Plutarchowi, słaby. Hrabia komentuje uczoność i pomysłowość Wittenbacha, ale gani jego niewiarę”²³. Dalej J. Q. Adams daje popis własnej erudycji, podkreślając, iż J. de Maistre’owi brakuje zastosowania francuskiej terminologii przy tłumaczeniu Amyota. W końcu nieco łagodzi ocenę tłumaczenia hrabiego, pisząc: „że niewątpliwie poprawił część błędów i rozświetlił niektóre niejasne fragmenty”²⁴.

W tym samym duchu jest utrzymany zapis z wieczornego spotkania z J. de Maistre’em z 16 marca 1814 r. Powodem spotkania był zwrot książki Petau *Doctrina Temporum*. Tutaj mamy do czynienia z szerszym opisem filozoficznych sympatii i antypatii posła sardyńskiego. Czytamy: „Wielki

²¹ *Ibidem*, s. 583.

²² *Ibidem*, s. 127.

²³ *Ibidem*, s. 197.

²⁴ *Ibidem*.

admirator Malebranche'a ma za strasznych Locke'a i Condillaca. Uważa za błyskotliwą myśl Malebranch'a, że Bóg jest miejscem, w którym dusze egzystują, jak przestrzeń jest miejscem ciała. To porównanie, zważywszy na różnice w poglądach ludzi, zupełnie nie zgadza się z moją ideą. Ten pogląd pomniejsza moje wyobrażenie o boskości, ponieważ odrzuca najbardziej charakterystyczną jej cechę, inteligencję. Dokładnie zgadza się z absurdalnością wywodów greckich filozofów, którzy myśleli o wodzie, powietrzu i ogniu, a nie o Bogu. Hrabia jest szczególnie nieprzejednany wobec Locke'a za jego myśl o braku w nas idei wrodzonych. Podkreśla, że wszystkie nasze idee są wrodzone i że dziecko nigdy nie nauczy się niczego oprócz tego co ono już wie. Wyraża jednoznaczną opinię o geniuszu Locke'a i powiada, że jest źródłem całego XVIII-wiecznego materializmu, że Condillac to deprawator Francji, a Kant, metafizyk niemiecki, chociaż sam ateista, poszedł dalej w rozbijaniu Locke'a pretensji o doświadczeniu jako źródle naszych idei. Teraz należy oczekiwać tylko na »coup de pied«, aby zniszczyć kolegów Locke'a i Condillaca razem wziętych²⁵.

O tej wielkiej niechęci J. de Maistre'a do filozofii oświecenia J. Q. Adams wiedział już niemal od samego początku znajomości. Pod datą 17 listopada 1809 r. zanotował w dziennikach, iż hrabia wspominał o sarkazmie, z jakim spotkał się ze strony D. Diderota jako młody człowiek w 1782 r. w Paryżu. Być może doznany tam uszczerbek na honorze miał jakiś wpływ na jego późniejszą ocenę luminarzy XVIII w.

Z dzienników J. Q. Adamsa wyłania się portret erudyty, o dobrym klasycystycznym przygotowaniu ogólnym, znawcy greki i łaciny, człowieku krytycznym, ciekawym świata. Przykładowo odnotowana rozmowa z 25 stycznia 1811 r. rysuje go jako znawcę Szekspira, Milтона, Wergiliusza i ojca Delille'a. Natomiast, co nie należało wtedy do rzadkości, ignorantą w sprawach kontynentu amerykańskiego, na co wskazuje zestaw pytań stawianych posłowi amerykańskiemu odnośnie do jego kraju. Choć trzeba przyznać hrabiemu, że nieźle rozumiał istotę kultury protestanckiej, skoro „kąśliwie” pytał J. Q. Adamsa o egzystencję teatrów i poetów dramatycznych w Ameryce²⁶.

Ale erudycja i sztuka przekładu pośła sardyńskiego nie wywołuje u Amerykanina takich zachwytów, co twórczość F. R. Chateaubrianda. Dzieląc się w dziennikach swoimi wrażeniami z lektury podróży do Ziemi Świętej romantyka francuskiego określa ją jako dzieło człowieka genialnego. Pisze, że jest to niby zwyczajny notatnik z podróży, którego głównym motywem jest poszukiwanie śladów starożytności i religijna pielgrzymka do Jerozolimy. Ale w gruncie rzeczy jest to wnikliwe studium środowiska przyrodniczego

²⁵ *Ibidem*, s. 587.

²⁶ *Ibidem*, s. 220.

i ludzkiego Bliskiego Wschodu. Zaskakuje ogromna skala wypowiedzi pisarskich Chateaubrianda, łatwość, z jaką opisuje świat przyrody czy charakteryzuje nacje Turków, Greków, Włochów czy Żydów. Zdumiewa ogrom cytowanych lektur, wszechstronna znajomość Racine'a, Tassa, Homera czy Wergiliusza. Dzienniki francuskiego romantyka są mieszaniną fikcji i rzeczywistości. Sceptycznie odnosi się do akapitu o chłopcu okrętowym śpiewającym pieśni Tasso. Wywód kończy zaskakującym spostrzeżeniem: „Ogólnie prezentuje on [Chateaubriand – J. G.] technikę wyrzekania się w imię formy porównań, ale następnym wielkim człowiekiem, któremu zdarzy się wedle jego mniemania przebywać w tym samym towarzystwie, będzie on sam”²⁷.

Charakterystyczna wstrzemięźliwość w ocenach i taktowność w kontaktach z posłem sardyńskim J. Q. Adams'a to chyba nie tylko nawyk dyplomatyczny Amerykanina. Zastanawia, że w ogromnej spuściźnie epistolarnej i pamiętnikarskiej polityka amerykańskiego z późniejszego jego okresu działalności brak wzmianek o J. de Maistre'rze. A przecież dzieła hrabiego dedykowane J. Q. Adamsowi znajdują się w zbiorach przyszłego prezydenta Stanów Zjednoczonych, jak nas o tym zapewnia edytor dzienników Ch. F. Adams²⁸. Nie przypominam sobie też, aby doszło do spotkania polityków w Paryżu w 1815 r., gdzie obaj znaleźli się po upadku Napoleona.

Wszystko to może wskazywać, iż spotkania petersburskie miały charakter epizodyczny. Prawdopodobnie potwierdziły stereotyp zasadniczych i diametralnych różnic światopoglądowych, co jednak pozwalało obu dyplomatom zachwycać się wzajemną uczonością. Natomiast w ich kontaktach pryncypia ideologiczne nie odegrały żadnej roli, gdyż dystans czasowy zatarł ich ostrość, a rewolucja francuska, której J. Q. Adams nie był zwolennikiem, była już na tyle zdyskredytowana, iż nie wywoływała potrzeby oceny.

Znamienne, że J. Q. Adams, przedstawiciel jedynej zwycięskiej republiki w świecie w początkach XIX w., oceniał J. de Maistre'a nie jako przedstawiciela zdeklasowanego stanu, lecz nieszczęśliwego, choć interesującego intelektualnie człowieka. Nie zamieścił nawet w dziennikach aluzji o stanie arystokracji, tak przecież obecnej w myśli i w twórczości przełomu wieków. W tym tkwi jakieś piętno epoki.

Natomiast wzajemne kontakty J. Q. Adamsa z J. de Maistre'em, odnotowane w dziennikach posła amerykańskiego, przy okazji nieźle określają pozycję Amerykanina w środowisku dyplomatycznym S. Peterburga. Pozostawał on w cieniu wielkiej polityki, jakiej była świadkiem stolica Rosji. Jego dzienniki odbijają raczej opinie środowiska dyplomatycznego niż sfer

²⁷ Chateaubriand, *op. cit.*, s. 323.

²⁸ J. Q. Adams, *Memoirs of J. Q. Adams. Comprising of His Diary from 1795 to 1809*, ed. C. F. Adams, col. I, Philadelphia 1874–1877.

rzządzających Rosją. Ale trzeba uczynić pewne zastrzeżenia, jego rola nie była kwestionowana jako znawcy półkuli zachodniej. Tutaj był jedynym jej reprezentantem i autorytetem.

Milczenie dzienników na temat związków, jakie łączyły posła sardyńskiego z zakonem jezuitów w Rosji czy nawet z carem Aleksandrem I, są potwierdzeniem barier, jakie napotykał w swojej pracy amerykański poseł. To tłumaczy fakt, iż purytańska osobowość posła, jak i reprezentacja republikańskiego rządu czyniły go mimo wszystko obcym w środowisku konserwatywnego S. Petersburga. W dyskusji z J. de Maistre'em nigdy nie pojawiło się słowo „wolność”, a był to termin polityczny, który dzielił ich najbardziej. Dla posła sardyńskiego, przedstawiciela kontynentu europejskiego, oznaczał on stan anarchii, dla J. Q. Adamsa, reprezentanta Ameryki, szansę przyszłych sukcesów własnego narodu. Z pewnością J. Q. Adams podpisałby się pod słowami Ralpha Waldo Emersona: „For what avail the plow or sail, or land, or life, if freedom fail?”²⁹.

Jerzy Grobis

THE MEETINGS IN ST. PETERSBURG: J. Q. ADAMS AND J. DE MAISTRE
1809–1814

J. Q. Adams was the first minister of the United States in Russia. His diaries are very valuable as the source of knowledge about the court of tsar Alexander the First and the diplomatic life during the stormy days of Napoleonic wars. St. Petersburg in those days gathered the flower of all European aristocracy who, on Russian ground, tried to find any shelter because of danger of the French Revolution and the Napoleonic wars. J. de Maistre as the legate of Sardinia was just among those emigrants. He lived very simply reading many books, but he was homesick. He was interested in ancient philosophy and the European thought. J. Q. Adams was also interested in that. So these both men started to change their books and opinions. They became more and more closer to each other, but they never became friends.

J. Q. Adams, as the man of the American Revolution, could not agree with the political opinions and with the religious convictions of J. de Maistre. Nowadays J. de Maistre is known as the father of the European conservatism. In J. Q. Adams's diaries he is described as a great philosopher, an orthodox Catholic and a politician who glorified the ancient regime. J. Q. Adams admired the erudition of J. de Maistre but did not agree with his political opinions. Perhaps, that is why the writings of J. de Maistre (now in the Adams's Library, Mass.) were never talked about and quoted in the Adams family.

²⁹ M. Reze, R. Bowen, *Key Words in American Life. Understanding the United States*, Paris 1992, s. 76.