

Jacek Bartyzel

Trzy koncepcje wolności Juana Donoso Cortesa

Polska percepcja myśli politycznej Juana Donoso Cortesa (1809–1853) wciąż jeszcze jest bardzo jednostronna, niewolniczo wręcz zapośredniczona od Carla Schmitta, który wprowadził zajął się wątkami najbardziej zapewne interesującymi, lecz obecnymi dopiero w późnym okresie twórczości hiszpańskiego myśliciela, obejmującym zaledwie sześć ostatnich lat jego życia¹. Tymczasem przez większą część swego niedługiego przecież żywota – i to aktywnego od bardzo wczesnej młodości (jako *wunderkind* studia akademickie rozpoczął mając [sic!] 11 lat, zaś mając 20 lat otrzymał katedrę Estetyki i Polityki w Kolegium Humanistycznym w Cáceres, lecz karierę uniwersytecką porzucił trzy lata później dla polityki²) Donoso był liberałem, zainspirowanym głównie przez francuskich „doktrynerów” (Antoine’a L.C.C. Destutta de Tracy’ego, Pierre’a Paula Royera-Collarda), wręcz obsesjonatem tego, co później tak namiętnie zwalczał, czyli literalnie ścisłego legalizmu konstytucyjnego, którego bronił z zapamiętaniem jako jeden z przywódców frakcji tzw. *puritanos* w hiszpańskich Kortezach. Jak pisze Edmund Schramm, młody Donoso był bojownikiem wszystkich

451

¹ Zob. C. Schmitt, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, Köln 1950 oraz *idem*, *Filozofia państwa w dobie kontrrewolucji (de Maistre, Bonald, Donoso Cortés)*, [w:] *idem*, *Teologia polityczna i inne pisma*, wybór, tłum. i wstęp M.A. Cichocki, Kraków–Warszawa 2000.

² Najnowsze ustalenia dotyczące życia Donoso Cortesa, w tym jego słabiej znanej młodości, przynoszą prace: G. Larios Mengotti, *Donoso Cortés. Juventud, Política y Romanticismo*, Bilbao 2003; S. González, *Biografía de Donoso Cortés*, Don Benito 2006; J. Macías López, *Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas. 1809–1853*, „El Catoblepas. Revista crítica del presente” 2009, nr 92, s. 11–38, zaś jego genealogii – D. Cortés González, *Aportes genealógicos de una familia dombenitense, los Donoso-Cortés*, „Revista de Historia de las Vegas Altas” 2013, nr 4, s. 3–26.

„słusznym poglądom” swojej (i naszej) epoki: wolności, postępu i tolerancji³. Eloquentny orator madryckiego Ateneo – głównej kuźni idei liberalnych w izabelickiej Hiszpanii, jedno z pierwszych piór liberalnych periodyków: „La Verdad”, „El Porvenir”, „El Piloto”, „El Correo Nacional”, „Revista de Madrid” i „El Heraldo”, członek romantycznej grupy literackiej nazywającej się „Synami Apolla” o pseudonimie „Delio”, frankofil, wróg feudalizmu – był Donoso także liberałem *par excellence* jako prominentny polityk swojego czasu, entuzjasta rządu reprezentacyjnego w postaci monarchii konstytucyjnej, ustanowionej w Hiszpanii w 1834 r. Statutem Królewskim, okrojowanym przez regentkę Marię Krystynę i ministra Francisca Cea Bermudeza w imieniu małoletniej Izabeli II. Ma z pewnością rację amerykański historyk konserwatyzmu Peter Viereck, twierdzący, że pozycję polityczną Donoso Cortesa tej epoki charakteryzuje ledwie *temperamental conservatism*, na który składają się: przekonanie o skałczeniu natury ludzkiej oraz pragnienie zachowania ciągłości rozwoju historycznego⁴. Młody Donoso to romantyk, bonapartysta, poszukiwacz *juste milieu* pomiędzy tradycjonalistyczno-katolicką „reakcją” (czyli w jego ojczyźnie – karlizmem) a ateistyczną rewolucją ekstremistycznych liberałów (w Hiszpanii – progresistów, *exaltados*), i mniemający, że receptą na ów „słuszny środek” dysponuje „partia umiarkowana” (której sam był jednym z przywódców), reprezentująca „prawowite arystokracje (*aristocracias legítimas*)” i „suwerenność inteligencji (*soberanía de la inteligencia*)”, jednak odległa od „teokracji” i „boskiego prawa królów” oraz od „suwerenności ludu”⁵. Gdyby Cortés zmarł nie w 1853, lecz w 1847 r., jego nazwisko miałoby, acz dużo skromniejsze, miejsce w annałach historii myśli politycznej, ale na pewno nie kontrrewolucyjnej i reakcyjnej. Jako autor *Memoria sobre la situación de la Monarquía, Lecciones de derecho político* czy *El Clasicismo y el Romanticismo* byłby on zapewne wymieniany – choćby w przypisach – obok takich klasyków arystokratycznego liberalizmu, jak Benjamin Constant czy François Guizot.

„Wczesny” Donoso to także chrześcijanin „sentymentalny”, o silnej uczuciowości religijnej, ale wierzący nawet, że to rewolucja francuska – nieświadomie wprowadziła i błędząc, ale jednak realizowała społeczny ideał chrześcijaństwa: wolności, równości i braterstwa. Aczkolwiek, jak wyznawał w liście do markiza Raffina (Alberyka de Blanche), „zawsze byłem wierzący we wnętrzu mojej duszy (*Yo siempre fui creyente en lo ín-*

³ E. Schramm, *Donoso Cortés, su vida y su pensamiento*, tłum. R. de la Serna, Madrid 1936, s. 27.

⁴ P. Viereck, *Conservatism: From John Adams to Churchill*, Princeton 1956, s. 15.

⁵ J. Donoso Cortés, *La ley electoral considerada en su base y en su relación con el espíritu de nuestras instituciones* [1835], [w:] *idem, Obras completas*, Madrid 1970, t. 1, s. 200.

timo de mi alma)", to jednak „moja wiara była bezowocna, ponieważ nie panowała nad moimi myślami, nie przenikała moich mów, nie przewodniczyła moim uczynom (*mi fe era estriol, porque ni gobernaba mis pensamientos, ni inspiraba mis discurso, ni guiaba mis acciones*)”⁶. W jego życiu są dwa, następujące wkrótce po sobie momenty zwrotne: pierwszy osobisty – to śmierć (31 maja 1847) jego młodszego brata Pedra – gorącego katolika i karlisty, o którym Juan w tym samym liście napisał:

[...] żył jak anioł i umarł tak, jak by umierali aniołowie, gdyby śmierci podlegali (*vivió una vida de ángel y murió como los ángeles morirían, si murieran*). I odtąd postanowiłem kochać i czcić, kocham i czczę [...] Boga mojego brata. [...] Taka jest wewnętrzna i tajemna historia mojego nawrócenia⁷.

Drugi jest publiczny – to horror europejskiej rewolucji 1848/1849, znanej powszechnie pod fałszywą, poetyczną nazwą „Wiosny Ludów”, co wszystko razem sprawiło, że „narodził się” zupełnie odmieniony, taki właśnie jakiego powszechnie znamy, Cortés: „katolik czysty” (*católico puro*)⁸, który zdusił w sobie samą liberała, „reakcjonista w imię Boga”, „katolicka Kasandra” i prorok Apokalipsy nowoczesności. O tym że odmianę tę należy postrzegać jako fundamentalną *metanoię*, jako „Pawłową” śmierć „starego człowieka” i przyobleczenie się w „nowego człowieka” (*liberalis obiit, natus est catholicus integralis*), pisał sam autor w liście do redakcji „El Heraldo” z 1852 r.: „Między zasadami, które były moimi [...], a zasadami, które wyznaję teraz, zachodzi sprzeczność zupełna, wstręt niezwykły (*una contradicción radical y una repugnancia invencible*)”⁹. Jest przeto oczywiste, że wobec takiej sprzeczności również pogląd autora na to czym jest wolność nie mógł być taki sam w każdej fazie jego intelektualno-politycznej drogi życiowej. Wedle naszej oceny da się w – rozpatrywanej diachronicznie – twórczości hiszpańskiego myśliciela i polityka wyróżnić nawet nie dwie, lecz trzy koncepcje wolności.

⁶ *Idem, Carta a Blanche-Raffin* [21 lipca 1849], [w:] *idem, Obras completas*, t. 2, s. 342.

⁷ *Ibidem*, s. 343.

⁸ *Idem, Polemica con la prensa española* [16 lipca 1849], [w:] *idem, Obras completas*, t. 2, s. 331.

⁹ *Idem, Cartas al Director del „Heraldo”* [15 kwietnia 1852], [w:] *idem, Obras completas*, t. 2, s. 735–736.

I

Reprezentatywny dla pierwszej koncepcji wolności Donoso Cortesa jest jego krótki artykuł *Religia, wolność, rozum*, opublikowany w czasopiśmie „El Porvenir” [„Przyszłość”] 13 czerwca 1837¹⁰. Donoso wychodzi tam od stwierdzenia, że człowiek jest ze swojej natury zarazem religijny, rozumny i wolny (*religioso, inteligente y libre*). Jeżeli te trzy charaktery, które konstytuują jego naturę, rozwijają się harmonijnie w jej łonie, człowiek osiąga najwyższy stopień doskonałości. Historia pokazuje jednak, że praktycznie osiągalny jest raczej stopień wydoskonalenia polegający na perfekcji tylko jednego z trzech elementów. I tak, jeżeli elementem dominującym jest w człowieku inteligencja, to taki człowiek jest filozofem (*filósofo*). Jeżeli w jego sercu dominuje żar wiary – jest mnichem-eremitą (*cenobita*). Jeżeli płonie w nim uczucie wolności – jest wojownikiem (*guerrero*). Mnich, filozof, wojownik to trzy najbardziej wysublimowane typy wielkich charakterów – w historii nie znajdziemy innych i większych¹¹. Zarazem ten typ, który w swojej kategorii osiąga najwyższą perfekcję, popada zawsze w konflikt z tymi, którzy reprezentują skalę wyższą niż przeciętna, ale niższą od niego: a zatem najrozumnieszy napotyka opozycję pośród ludzi rozumnych, najbardziej religijny – pośród religijnych, najwięcej wolny – pośród wolnych¹². Tylko ten, który byłby kompletnie wielki, to znaczy jednocześnie najbardziej religijny, całkowicie wolny i najrozumnieszy, byłby „człowiekiem typicznym” (*el hombre típico*), ideałem ludzkości, *Ecce homo*. Ideał ten w cywilizacji greckiej osiągnął jedynie Sokrates, w całej zaś ludzkości – Jezus¹³.

Powyższy ideał kombinacji trzech elementów: wiary, rozumu i wolności dotyczy także społeczeństw ludzkich (*sociedades humanas*). Kiedy są one ze sobą zharmonizowane, społeczeństwa kroczą drogą ku nieograniczonemu (*indefinida*) doskonaleniu się. Kiedy natomiast dochodzi pomiędzy nimi do „świętokradczego rozwodu” (*divorcio sacrílego*), kiedy zaczynają one ze sobą walczyć, społeczeństwa popadają w rozstrój¹⁴. Historia unaocznia również, że te zasady społeczne znajdują swoje siedlisko pośród różnych narodów, które walczą ze sobą pod sztandarami (*banderas*)

¹⁰ Nie zachował się żaden oryginalny egzemplarz tego czasopisma. Znamy ów artykuł jedynie z reprodukcji w przedmowie do *Obras de D. Juan Donoso Cortés* (Madrid 1854) autorstwa Gabina Tejado.

¹¹ J. Donoso Cortés, *La Religion, la Libertad, la Inteligencia*, [w:] *idem, Obras completas*, t. 1, s. 487.

¹² *Ibidem*, s. 488.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*, s. 488–489.

owych przeciwstawnych zasad. I tak na przykład pod Maratonem starty się ze sobą falangi Persów, Wschodu (*Oriente*), Azji, reprezentujące zasadę religijną (*principio religioso*), z falangami Greków, Zachodu (*Occidente*), Europy, reprezentującymi zasady wolności i rozumu. Z kolei barbarzyńcy z Północy, reprezentujący „wolność zrodzoną w ich lasach (*bosques*) i religię zstępującą z nieba (*cielo*)”, najeżdżali Imperium Rzymskie, reprezentujące zniedołężniałą (*decrépita*) inteligencję i dekadencją (*estragada*) cywilizację¹⁵.

Obrazem rozstroju wynikającego z owego „rozvodu” religii, wolności i rozumu są współczesne społeczeństwa, rozrywane przez walkę partii, z których żadna nie łączy harmonijnie owych trzech zasad społecznych, lecz każda walczy pod sztandarem tylko jednej z nich. Kiedy więc jedna partia walczy w imię wolności bez religii, druga zaś w imię religii bez wolności i rozumu, to obie są władne zniszczyć, zdeorganizować społeczeństwo: wzniecają terror i powodują spustoszenie, inspirowane je nienawiść i pragnienie zemsty. Walka tych partii dzieli narody, powoduje wojny i rewolucje¹⁶. Im gorętsze, im bardziej egzaltowane jest umiłowanie wolności i rozumu, tym silniejsze delirium i szaleństwo ateizmu pragnącego zdetronizować Boga. Lecz w tym pandemonium rewolucyjno-ateistycznym, wylewającym jezioro krwi (*lago de sangre*), był, zdaniem Donosa, jeden człowiek, który wzniósł się (*colocó*) do zrozumienia konieczności postawienie imienia Bożego obok wolności i rozumu, toteż był żywą personifikacją owych trzech zasad społecznych, położył kres ich „świętokradczemu rozwodowi”, dokonał reorganizacji społeczeństwa przez restaurację zasady religijnej – to Napoleon¹⁷.

Jeżeli zatem, konkluduje Donoso, chcemy przerwać tę wyniszczającą walkę, powstrzymać prowadzące do agonii społeczeństwa szaleństwo staczania się wolności w ateizm, to musimy na powrót „ożenić” owe trzy zasady społeczne. Ponieważ pomiędzy partiami, które dokonały w Hiszpanii (po śmierci Ferdynanda VII i ustanowieniu reżimu konstytucyjnego) podboju władzy (*han conquistado el Poder*), a które wszystkie są tylko frakcjami partii liberalnej, „nie ma żadnej, która byłaby wystarczająco religijna i wystarczająco inteligentna”, Donoso zwraca się z apelem do tej, z którą się identyfikował, tj. do „partii umiarkowanej” (*partido moderado*), jako jedynej zarazem religijnej i rozumnej (acz „niewystarczająco”), a przy tym, ze względu na swój rodowód, także wolnościowej, o podniesienie sztandaru jedności wszystkich trzech zasad, jako jedynej możliwo-

¹⁵ *Ibidem*, s. 489.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, s. 489–490.

ści ocalenia społeczeństwa. „Nasz program albo śmierć!” (*¡Nuestro programa o la muerte!*) – kończy tym bojowym okrzykiem autor, co dowodzi i wagi sprawy w jego rozeznaniu, i wysokiego napięcia emocjonalnego¹⁸.

Streszczony powyżej artykuł stanowi doskonałą i jakże wymowną egzemplifikację typowych dla hybrydy zwanej katolicyzmem liberalnym (albo liberalizmem katolickim) niekonsekwencji, aporii i dwuznaczności. Widać tu jasno, że Cortés jest szczerze przejęty sprawami religijnymi, pragnie zachowania chrześcijaństwa w funkcji moralnego spoiwa społeczeństwa, oburzają go antyreligijne prześladowania i trwoży ateizacja, którą jednoznacznie utożsamia z partią rewolucyjną, dla której zniszczenie wiary w Boga jest celem prymarnym. Wszelako, chociaż eksponuje wyłącznie złowrogi obraz zagrożeń sprawianych przez partię „wolności, która oszalała” z nienawiści do religii, to jednak integralnie katolicka „partia Boga” (czyli w jego ojczyźnie karliści¹⁹) też usytuowana została jako symetryczny błąd „religii bez wolności i rozumu” – a więc w żargonie oświeceniowym „obskurantyzmu” – tak samo jak rewolucjoniści owładnięty nienawiścią, zdolny zdeorganizować społeczeństwo, siejący terror i pozostawiający zgłiszcza, natomiast pochwała Bonapartego jako rzekomego pojednawcy zasad zakrawa raczej na ponury żart. Przede wszystkim jednak Donoso jest w tym momencie jeszcze bardzo daleki od traktowania tego, co Boskie jako fundamentu i racji bytu wszystkiego, co ludzkie, a Jezus Chrystus jego dłań jeszcze tylko wzorem ludzkiej doskonałości, większym od Sokratesa jedynie na skali ogólnoludzkiego uniwersalizmu. I wreszcie, Donoso poszukuje (i wierzy w taką możliwość) niemożliwej równowagi pomiędzy trzema zasadami (i cnotami społecznymi) traktowanymi oddzielnie i równorzędnie: religią, wolnością i rozumem.

¹⁸ *Ibidem*, s. 490–491.

¹⁹ Przez cały okres I wojny karlistowskiej (1833–1840) Donoso wielokrotnie i nie-
zwykle ostro atakuje karlistów, nazywając ich „zdrajcami” (*traidores*) i „uzurpatorami”,
oskarżając ich o fanatyzowanie, anarchizowanie i rewoltowanie mas, co grozi tym, że
ewentualne zwycięstwo karlistów oznaczałoby nastanie „monarchii demokratycznej”,
zaś w stosunku do „rebelianckiego księcia” Don Carlosa używa nawet tej samej, co w cy-
towanym artykule wobec rewolucjonistów, metafory: „...pomiędzy tronem a nim jest
rzeka krwi (*un río de sangre*) trudniejsza do przebycia niż Pireneje; [...] oskarżają go jego
ofiary, wszyscy, których skrzywdził [...], Opatrzność potępiła go i zaskarżyła jego prawa.
Tron!... Jeśli go zajął, jego tron byłby kostnicą (*osario*)” – J. Donoso Cortés, [przedmowa
z 14 sierpnia 1834 do:] *Consideraciones sobre la diplomacia. Y su Influencia en el estado político
y social de Europa desde la revolución de julio hasta el tratado de la cuádruple alianza*, [w:] *idem*,
Obras completas, t. 1, s. 99; zob. także: *idem*, *Identidad entre la monarquía carlista y la monarquía
democrática* [1839], [w:] *idem*, *Juan Donoso Cortés: artículos políticos en „El Piloto”*, Pamplona
1952, s. 180–181.

Zanim wszakże przejdziemy do prezentacji drugiej – radykalnie odmiennej od pierwszej – koncepcji wolności Donoso Cortesa, należy stwierdzić, że ów zasadniczy, wskazany na początku niniejszego przedłożenia, podział myśli Donosjańskiej na fazę liberalną i antyliberalną trzeba nieco zniuansować, nie przeocząc pewnych zapowiedzi późniejszego przeobrażenia. Chronologia tekstów i wystąpień publicznych hiszpańskiego polityka pokazuje, że owe „jaskółki” konserwatywnej wiosny wylatują jeszcze w środku liberalnej zimy, czyli w drugiej połowie lat 30., jako że szczytowym punktem fazy liberalnego „doktrynerstwa” były jego – prześiąknięte rygoryzmem zasady „podziału suwerenności” (na „suwerenność prawną”, rezydującą w „rozumie absolutnym” władzy legislacyjnej i „suwerenność faktyczną”, którą wyraża „rozum ograniczony”, będący refleksem doświadczeń przeszłości) – *Wykłady z prawa politycznego* (*Lecciones de derecho político*), wygłaszane w madryckim Ateneo od 22 listopada 1836 do 21 lutego 1837 r., po których w „*El Eco del Comercio*” nadano mu ironiczny przydomek „Guizotín”. Ale już w czerwcu 1837 r., kiedy finalizuje się debata konstytucyjna²⁰, Donoso zajmuje stanowisko w broszurze pt. *Zasady projektu prawa fundamentalnego*, gdzie poddaje druzgocącej krytyce ideę podziału równoważących się władz, nazywając ją wręcz absurdem, albowiem w praktyce zawsze dominuje ta władza, która jest najsilniejsza²¹. W jego nowym ujęciu parlament nie jest w ogóle władzą (*poder*), tylko „wzniosłą instytucją wewnątrz... tronu (*una institución sublime, sólo interior... al trono*)”, a deputowanych izby ludowej powinna wyznaczać z grona kandydatów Korona. Dominować musi więc władza królewska, będąca właśnie „depozytariuszem rozumu wieków (*la depositaria de la inteligencia que le han legado los siglos*)”, jeśli zaś pozbawia się monarchy realnej władzy, to staje się on faktycznie „poddanym z koroną (*un súbdito con diadema*)”²². Swoją batalię o kształt ustroju Donoso przegrywa na całej linii, skoro konstytucja z 18 czerwca 1837 r. ustanawia „suwerenność podzieloną (*compartida*)”, podczas gdy on proklamował zasadę, że „monarcha jest jedynym reprezentantem społeczeństwa, i jako jedyny reprezentant społeczeństwa jest również jedyną władzą państwową (*el único Poder*

²⁰ Była ona następstwem tzw. puczu sierżantów z la Granja de San Ildefonso w 1836 r., w następstwie którego liberałowie radykalni (*progresistas*) przechwycili władzę z rąk *moderados*, stawiając sobie za cel główny przywrócenie pierwszej hiszpańskiej konstytucji z Kadyksu z 1812 r. (która nigdy nie weszła w życie), o wiele bardziej demokratycznej niż obowiązujący Statut Królewski z 1834 r.

²¹ J. Donoso Cortés, *Principios constitucionales aplicados al Proyecto de Ley fundamental presentado a las Cortes por la Comision nombrada al efecto* [1837], [w:] *idem, Obras completas*, t. 1.

²² *Ibidem*, s. 333 i 338.

del Estado)”²³, jednak z punktu widzenia trajektorii jego ewolucji ideowej właśnie w tym momencie staje się on – jak trafnie wskazuje Federico Suárez Verdaguer – „izabelińskim”²⁴ absolutystą”²⁵.

Na dalszą ewolucję Donoso Cortesa od liberalizmu do reakcjonizmu wpłynęły bez wątpienia intensywne lektury św. Augustyna i Josepha de Maistre’a, którym oddawał się podczas swojego dobrowolnego wygnania we Francji (w goście solidarności z wypędzoną regentką Marią Krystyną) podczas progresistowskiej dyktatury księcia Vergary (gen. Baldomero Espartero) w latach 1840–1843. Stąd też następne wyraźne świadectwo oddalania się od koncepcji liberalizmu „doktrynalnego” pochodzi z roku 1845, kiedy to Donoso, jako (ponownie) deputowany z Badajoz i członek – a faktycznie szef – parlamentarnej Komisji ds. Reformy Konstytucji – redaguje projekt nowej konstytucji idącej po myśli, zreorganizowanej przez gen. Ramona Narvaeza, Partii Umiarkowanej (*Partido Moderado*), która doszła na lat dziesięć do władzy po obaleniu Espartera. Dwa główne cele Donosa to: przywrócenie religii katolickiej statusu religii panującej wraz z przywróceniem oficjalnych relacji ze Stolicą Apostolską i częściowym choćby zadośćuczynieniem krzywd wyrządzonych Kościołowi tak zwaną dezamortyzacją dóbr kościelnych²⁶ oraz wzmocnienie pozycji ustrojowej Korony. Projekt Donosa zakłada więc między innymi przyznanie monarsze prawa mianowania senatorów dożywotnich oraz podwyższenie cenzusu wyborczego do izby niższej Kortezów – dającego prawo głosu tylko jednemu procentowi ludności. Porównując swoich oponentów z radykalnej partii *exaltados*²⁷ do dawnych „wielkich feudałów”, oskarża ich o to, że nie rozumieją ani zasady wolności, znamionującej cywilizację europejską, ani tradycji hiszpańskiej, która jest zarazem monarchiczna i demokratyczna, co znaczy, że ufundował ją sojusz króla, duchowieństwa i ludu w walce z nawałą mahometańską. W *Opinii i mowie o reformie konstytucji z 1837 roku* Donoso tak przedstawia swoją wizję genezy i istoty monarchii narodu hiszpańskiego:

Monarchia hiszpańska narodziła się w Asturii. Ja nie widzę tam, Panowie, ani śladu (*rastro*) arystokracji. Widzę tam króla, który reprezentuje Monarchię; widzę duchownych, którzy reprezentują Kościół; widzę żołnierzy, którzy repre-

²³ *Ibidem*, s. 340.

²⁴ Czyli związanym z nominalną od 1833 r., lecz wówczas jeszcze niepełnoletnią królową „konstytucyjną”, Izabelą II.

²⁵ F. Suárez Verdaguer, *Introducción a Donoso Cortés*, Madrid 1964, s. 66.

²⁶ Do której zresztą sam Donoso – jako wysoki funkcjonariusz rządu Juana Alvareza Mendizabala – przyłożył rękę w poprzedniej dekadzie.

²⁷ A także z umiarkowanej frakcji *puritanos*, której sam w latach 30. przewodził, lecz z którą teraz zerwał.

zentują naród (*el pueblo*). Arystokracja przyszła później: przyszła, kiedy mogła była przyjść, przyszła wraz z wojną i dzięki wojnie, ponieważ tam, gdzie są wojownicy, jest arystokracja. Wtedy, Panowie, został wzniesiony feudalny zamek (*el castillo*), symbol arystokracji, i nie został on wzniesiony obok (*al lado*) tronu, lecz naprzeciwko (*enfrente*) niego²⁸.

Dawna monarchia hiszpańska była zatem, zdaniem Donosa, i powinna taką stać się na powrót, monarchią religijną i „narodowo-demokratyczną”, lecz nie arystokratyczną²⁹. Jest to wyraźny odwrót od charakterystycznego dla liberałów klasycznych (a także dla Tocqueville’a i lorda Actona) przeświadczenia, że to arystokracja była niegdyś nosicielką i obrończynią idei wolności, którą to rolę winna obecnie przejąć „arystokracja rozumu”, tworzącą opinię publiczną w prasie i parlamencie. Można by rzec: „klasa polityczno-medialna”, której Donoso był jednym z pierwszych i najświetniejszych w Hiszpanii przedstawicieli, a która zaczyna teraz budzić jego wstręt, jako grzęznąca w jałowym i politycznie niekonkluzywnym gadulstwie i pociągająca tym samym w otchłań cały kraj, „klasa dyskutująca” (*la clase discutidora*).

II

459

Druga, i wyraźnie odmienna od pierwszej, koncepcja wolności Donoso Cortesa (niebędąca jednak tematem głównym i rozpatrywanym samoistnie, ponieważ – jak to wprost zostaje powiedziane – „całokształt zdarzeń ludzkich” musi być rozważany z jedyne go prawdziwego punktu widzenia, tj. „z wyżyn katolickich”³⁰) zawarta jest w jego „trylogii apokaliptycznej”, czyli w trzech kontrrewolucyjnych mowach wygłoszonych w Kortezach w latach 1849–1850: *Mowie o dyktaturze*, *Mowie o ogólnym*

²⁸ J. Donoso Cortés, *Dictamen y discurso sobre la reforma constitucional de 1837*, [w:] *idem, Obras completas*, t. 2, s. 18.

²⁹ W tym kontekście postulat jeszcze większego „wyśrubowania” cenzusu wyborczego jest zresztą dużą niekonsekwencją Donosa, świadczącą o wciąż obecnych u niego nawykach myślowych „liberała arystokratycznego” à la Guizot.

³⁰ J. Donoso Cortés, *O dyktaturze*, tłum. N. Łuczyńska, W. Przybylski, „Res Publica Nowa” 2007, nr 1(191), s. 156 [*Mowę o dyktaturze* cytuję zasadniczo za tym przekładem, korygując go punkto wo na podstawie oryginału, zważywszy na jego potknięcia, z których najgorsze jest przypisanie papieżowi Piusowi IX „nikczemności” (s. 160), podczas gdy Donoso napisał *ignominias*, czyli „pohańbienie”, „sromota”, mając na myśli niewątpliwie faktyczne, ale uczynione papieżowi przez rewolucjonistów, a nie jego własne, nikczemności. Tekst oryginalny zob.: *Discurso sobre la dictadura*, [w:] *idem, Obras completas*, t. 2, s. 305–323].

położeniu Europy oraz Mowie o położeniu Hiszpanii, a przede wszystkim w pierwszej z nich.

Wolność nie jest tu już – jak w okresie liberalnym – traktowana jako równorzędna religii i rozumowi oraz jako składowa triady cnót społecznych, lecz tylko i wyłącznie pochodna i rezultat religii, i to nie religii w ogóle, lecz tylko religii katolickiej. „Nie istnieje – pisze Donoso w liście z 16 lipca 1849 r. do redaktorów „El País” i „El Heraldo” – żadna wolność, która nie byłaby albo nie mogłaby zostać skonfiskowana przez jakąkolwiek tyranie, poza jedną jedyną³¹ wolnością przez uszlachetnienie (*libertad por excelencia*), która jest poza jurysdykcją tyranów”³².

Poza chrześcijaństwem nie ma więc wolności; gdy ono słabnie w społeczeństwie, nieuchronnym skutkiem jest także jej zniknięcie i popadanie społeczeństwa w coraz większą niewolę. Ten punkt widzenia wyraża słynna metafora „dwóch termometrów”, na których można zbadać każdorazowo wpływ dwóch jedynych „wędzideł” na problematyczną, czyli skażoną grzechem, naturę ludzką: są to termometr religijny i termometr polityczny. Na pierwszym możemy badać poziom religijności w społeczeństwie, tym samym więc stopień „represji”, jakimi zasady religijno-moralne zdolne są powściągać człowieka w czynieniu zła. Na drugim możemy zidentyfikować, jak daleko sięga represyjna siła władzy politycznej, tym samym zaś w ogóle, jak silna jest ta władza. Prawo, które w ten sposób odkrywa mówca, jest następujące: poziomy „temperatury” religijnej i politycznej są do siebie odwrotnie proporcjonalne. Zawsze im wyższy jest poziom słupka rtęci na termometrze religijnym, tym niższy jest na termometrze politycznym; im większa pobożność, tym słabsza i ledwie widoczna władza cywilna. I odwrotnie: im bardziej słabnie religijność, tym bardziej wzrasta represja polityczna.

Paralelizm ten można prześledzić w całej ludzkiej historii. Dzieje najwcześniejsze, przedchrześcijańskie, stanowią nieprzerwany ciąg despotyzmu, represji wyłącznie politycznej. Wcielenie Syna Bożego oznacza najbardziej radykalny przeskok: ustanowiona przez Boskiego Założyciela chrześcijaństwa wspólnota apostołów była jedynym w historii społeczeństwem, które istniało bez rządu (*sin gobierno*). Tam, gdzie nie ma innej władzy, jak miłość Mistrza do uczniów i uczniów do Mistrza (gdzie zatem słupek rtęci na termometrze religijnym osiąga punkt ekstremum), słupek rtęci na termometrze politycznym opada do zera. Wolność w miłości jest absolutna, wędzidło polityczne jest zbędne. Już jednak w tej samej wspólnocie apostołskiej po Wniebowstąpieniu słupek na termometrze politycz-

³¹ Nadaną człowiekowi przez Boga i skądinąd straszliwą (*tremenda*).

³² J. Donoso Cortés, *Polemica con la prensa española* [16 lipca 1849], s. 335.

nym musiał lekko choćby drgnąć: nie ma ona jeszcze wprawdzie rządu w ścisłym znaczeniu, ale już konieczny jest jego załążek (*germen, embrión*): „sędziowie arbitrzy i przyjaźni rozjemcy (*amigables componedores*)”³³. Gdy chrześcijaństwo ogarnia coraz większe rzesze ludzi, gdy wreszcie poddają się mu narody i państwa, słupek ów ciągle, acz jeszcze powoli, podnosi się. Przychodzi epoka feudalna, kiedy jako lekarstwo na ludzkie namiętności pojawia się potrzeba realnego rządu, toteż powstaje monarchia feudalna. Jest to jednak najslabsza (*más débil*), najbardziej ograniczona co do zakresu swojej władzy monarchia w historii, ponieważ wciąż jeszcze kwitnie religijność i w większości wypadków na uśmierzenie namiętności wystarczy wędzidło religijne.

Sytuacja zmienia się diametralnie wraz ze świtem nowożytności. Religijna rewolucja protestantyzmu pociąga za sobą błyskawicznie emancypację intelektualną, moralną, społeczną i polityczną ludów od Kościoła. Słupek rtęci na termometrze religijnym opada odtąd skokowo. Tym samym systematycznie idzie w górę na termometrze politycznym. W mgnieniu oka słabe monarchie feudalne zamieniają się w monarchie absolutne. Rychło okazuje się, że nowożytne państwo potrzebuje „milion na ramion” – czyli stałych armii („niewolników w mundurach”), zaraz potem „milion oczu” – policji i „milionu uszu”³⁴ – zcentralizowanej administracji; wreszcie zapragnie posiadać przywilej znajdowania się w jednym czasie w każdym miejscu – wynaleziono więc telegraf. Państwo nowożytne zyskuje środki techniczne, o których nie mogły nawet marzyć tyranie starożytne. Nie ma przeszkód fizycznych, bowiem odkąd są statki parowe i koleje żelazne, nie ma granic; nie ma przeszkód moralnych, gdyż skutek rozłamu religijnego „dusze są podzielone (*los ánimos están divididos*), a wszelkie patriotyzmy są martwe”³⁵. Świat zmierza ku ustanowieniu największego i najbardziej niszczącego despotyzmu, jakiego nikt jeszcze nie widział. Stanie się tak wówczas, kiedy cała ta maszyna nowocześnieści wpadnie w ręce „sił inwazyjnych (*fuerzas invasores*)”³⁶ rewolucji, które – jako ateistyczne programowo – są despotyzmem czystym już w swojej ideologii i zamiarach, a staną się nim w praktyce po pokonaniu wszelkich sił oporu, których zresztą nie widać. Rewolucja bowiem to *continuum*: formuła rewolucji socjalistycznej: „będziecie jak bogaci (*Y seréis como los ricos*)”, wyrasta z formuły rewolucji burżuazyjnej: „będziecie jak szlachcice (*Y seréis como los nobles*)”, a ta ma swoje ostateczne źródło w re-

³³ *Idem*, *O dyktaturze...*, s. 157.

³⁴ *Ibidem*, s. 158.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*, s. 151.

belii podkuszzonego przez szatana pierwszego człowieka: „będziecie jak bogowie (*Y seréis a manera de dioses*)”³⁷.

Czy katastrofa jest do uniknięcia? Cortés rozważa dwie nasuwające się możliwości. Pierwszą i najbardziej pożądaną byłaby wielka, powszechna, uzdrawiająca (*saludable*) reakcja religijna – dziś powiedzielibyśmy: „nowa ewangelizacja”. Niestety, mówiąc to „z najgłębszym smutkiem”, Donoso nie uważa jej obecnie za prawdopodobną, ponieważ:

Widziałem [...] i poznałem wiele jednostek, które odeszły od wiary i powróciły do niej; na nieszczęście [...] nie widziałem nigdy żadnego ludu, który by powrócił do wiary po jej uprzednim utraceniu (*perdido*)³⁸.

Pozostaje zatem tylko drugie wyjście, którego kontrowersyjności autor jest dobrze świadom, niemniej nie cofa się przed dowodzeniem jego niezbędności. To wyjście to właśnie dyktatura. A co z wolnością? Otóż wolność już nie istnieje, zbeczczili ją ci, którzy najgłośniej wypowiadają „to święte słowo (*esa palabra sagrada*)”, została ona zdradziecko zraniona i zamordowana przez „wszystkich demagogów świata”³⁹. Jedyna prawdziwa wolność to wolność chrześcijańska, wolność w miłości i wolność od grzechu; „wolność” natomiast proklamowana przez siewców rewolucji oznacza „prawo” do szerzenia nienawiści i do grzeszenia. Wyczerpane są również wszelkie legalne środki oporu: nietykalność „nietykalnych królów (*reyes inviolables*)” jest nieustannie gwałcona, „odpowiedzialni (*responsables*)” ministrowie konstytucyjni za nic nie odpowiadają, „uprawnione większości (*mayorías legítimas*)” parlamentarne zawsze są pokonywane przez nieuprawnione „mniejszości niespokojne (*minorías turbulenteas*)”⁴⁰. Nie istnieje już wybór między wolnością a dyktaturą, istnieje tylko wybór pomiędzy „dyktaturą powstańczą (*dictadura de la insurrección*) a dyktaturą Rządu (*dictadura del Gobierno*)”; „pomiędzy dyktaturą, która pochodzi z dołu (*que viene de abajo*), i dyktaturą, która przychodzi z góry (*que viene de arriba*)”:

Ja – mówi Donoso – wybieram tę, która przychodzi z góry, ponieważ pochodzi z rejonów czystszych i jaśniejszych (*limpias y serenas*); chodzi o wybór, w końcu, pomiędzy dyktaturą sztyletu (*dictadura del puñal*) i dyktaturą szabli (*dictadura del sable*): ja wybieram dyktaturę szabli, gdyż jest bardziej szlachetna (*noble*)⁴¹.

³⁷ *Ibidem*, s. 154.

³⁸ *Ibidem*, s. 158.

³⁹ *Ibidem*, s. 156.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 160.

⁴¹ *Ibidem*.

Czy dyktatura ma być rozwiązaniem trwałym i ostatecznym? Budzi to spory wśród komentatorów Donosa, wydaje się jednak, że nie, że jest to wprawdzie rozwiązanie nagląco potrzebne, jedyne w dramatycznej sytuacji, ale jednak tymczasowe i „okazjonalne”. Główny argument za taką interpretacją znajduje się w przywołanym przez samego autora teologicznym uzasadnieniu dyktatury „w porządku boskim”. Wszechświat, jak przypomina Donoso, jest zwyczajnie rządzony przez Boga za pomocą nadanych przez niego praw naturalnych, a zatem – można powiedzieć – w sposób „konstytucyjny (*constitucionalmente*)”. Jeśli jednak zasadniczo Bóg rządzi światem jako Prawodawca (*Legislador*), który wykonywanie tych praw pozostawił „egzekutywie” fizycznej i ludzkiej, to jednak Bóg czasami manifestuje swoją suwerenną wolę wprost, jasno i wyraźnie, nawet łamiąc czy zawieszając ustanowione przez siebie samego prawa i zakłócając naturalny bieg rzeczy, czyli działając w sposób „dyktatorski (*dictatorialmente*)”⁴². Religia nazywa owo zawieszenie cudem; analogicznie zatem dyktatura ludzka jest jedynie chwilowym – uzasadnionym nadzwyczajnymi okolicznościami – zawieszeniem zwyczajnego, „konstytucyjnego” biegu rzeczy.

III

Pomiędzy drugą a trzecią koncepcją wolności Donoso Cortesa, której ekspresją jest jego dzieło fundamentalne z 1851 r. *Szkic o katolicyzmie, liberalizmie i socjalizmie, rozważanych w ich zasadach podstawowych* (*Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo, considerados en sus principios fundamentales*), nadto korespondencja z tego okresu oraz ostatni ważny tekst: *List do kardynała Fornari* (*Carta al Cardenal Fornari*), nie ma aż tak zasadniczej przepaści, jak pomiędzy pierwszą a drugą, ponieważ i druga, i trzecia jest integralnie katolicka, wszelako zachodzi tu jedna ważna i znamienna różnica: w dziełach tych znika figura katechonicznego „dyktatora szabli”⁴³, którego zastępuje wyłącznie już papieństwo jako jedyny *portus*

⁴² *Ibidem*, s. 152.

⁴³ Jakkolwiek dyktator ów wydaje się być często – co akcentował zwłaszcza Carl Schmitt – zupełnym *novum* w myśli kontrewolucyjnej XIX-wiecznych tradycyjistów, to przecież jest on zarazem prastarą, wykreowaną przez starożytnego kontrewolucjonistę Platona, figurą „zbawcy z mieczem”, posiadającego prawdziwą wiedzę królewską (*logos basilikos*), który w trudnych czasach przywróci porządek metodami „pozakonstytucyjnymi”, „oczyszczając” *polis* z niegodziwców – zob. *idem*, *Polityk*, 293d, e; zob. także interpretację tej figury w: E. Voegelin, *Platon*, tłum. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009, s. 236, 250–253.

salutis także dla cywilizacji katolickiej; z tego powodu także wolność jest odtąd rozważana tylko w perspektywie teodycei i soteriologicznej.

W *Ensayo...* wolność rozważa Cortés w trojakim sensie: (a) jako doskonałość, (b) jako środek do jej osiągnięcia oraz (c) w perspektywie *historia sacra*, jako jej dzieje w niebie i na ziemi, wraz ze skutkami jej nadużycia przez anioły i ludzi.

Autor odrzuca naprzód pospolite mniemanie, jakoby istotą wolnej woli była możliwość wybierania pomiędzy dobrem a złem, *resp.* „wolność wyboru” (*libre albedrío*). Gdyby tak było istotnie, pociągałoby to za sobą dwa, jego zdaniem, nedorzeczne następstwa: pierwsze, dotyczące człowieka, że im doskonalszy by się stawał, tym mniej byłby wolny (gdyż doskonaląc się, nie mógłby już podlegać pociągowi do zła), toteż zachodziłaby sprzeczność pomiędzy doskonałością a wolnością; drugie, dotyczące Boga, że to On nie byłby wolny, ponieważ w Bogu nie może być dwóch sprzecznych dążeń – ku dobru i ku złu. Pozytywnie wolność nie polega zatem na możliwości wybierania pomiędzy dobrem a złem, lecz „jest po prostu własnością woli rozumnej”⁴⁴. Należy jednak rozróżnić pomiędzy wolnością doskonałą a częściową. Pierwszą, tożsamą z doskonałością rozumu i woli, znaleźć można tylko w Bogu, toteż doskonale wolny jest tylko Bóg. Człowiek natomiast – niedoskonały, jak każdy byt stworzony – jest tylko względnie wolny. Co więcej, stopień wolności możliwy do osiągnięcia przez człowieka jest wprost proporcjonalny do stopnia posłuszeństwa okazywanego Stwórcy: gdy człowiek miłuje Boga i okazuje należyty respekt Bożemu prawu, wzrasta w wolności, gdy natomiast oddala się od Boga i gardzi prawem Bożym, wpada pod władzę szatana, stając się jego niewolnikiem. Krystalizuje się tu zatem jednocześnie pogląd Donosa nie tylko na kwestię wolności, ale i władzy; wolność bowiem to podleganie władzy prawowitego Władcy Niebieskiego, a niewola to podleganie władzy diabelskiego „przywłaszczyciela”. Identyfikowana przez teologię polityczną łączność porządku doczesnego z nadprzyrodzonym pozwala natychmiast wskazać, przez analogię, podleganie na ziemi panowaniu władcy legitymownego posłuszeństwem Bogu bądź bezbożnego uzurpatora.

Możność pójścia za złem – czyli „wolność wyboru” – jest rzeczywista, ale mylne jest postrzeganie w niej istoty wolności; to jedynie przypadłość wynikająca z niedoskonałości woli ludzkiej, a zatem słaba i niebezpieczna dla wolności, stwarzająca zagrożenie popadnięcia w niewolę u „przy-

⁴⁴ J. Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, edición preparada por José Vila Selma, <http://www.lluisvives.com/servlet/SirveObras/hist/13505030989138941976613/index.htm> (dostęp: 29 września 2013).

właściciela". Wolna wola, pojęta jako możliwość obracania dobrego na złe, „jest darem tak wielkim, tak nadprzyrodzonym, iż zdaje się ze strony Boga być więcej pewnego rodzaju abdykacją (*abdicación*), niż łaską (*gracia*)”⁴⁵, a przez to tajemnicą przerażającą tym, że czyniący z niej użytek człowiek tylko psuje ciągle dzieło Boże. Komu zależy na osiągnięciu prawdziwej wolności – wolności od grzechu – winien tedy raczej starać się przywieść tę możliwość do spoczynku, a nawet utracić ją, o ile to możliwe, zupełnie, co jest osiągalne tylko przy pomocy łaski. Bez łaski, także uczynkowej, nie można nic, co najwyżej się zgubić. Uwalniająca z grzechu łaska nie przeczy jednak wolności, ponieważ jej działanie wymaga współdziałania człowieka. Jak uczy teologia fundamentalna, człowiekowi udzielana jest łaska dostateczna do poruszania woli lekkim pociąganiem; gdy człowiek za nią idzie, jego wola zlewa się z wolą Bożą, i w ten sposób łaska dostateczna staje się skuteczna. Pojęta jako środek do doskonałości, wolność woli ludzkiej jest, w świetle powyższego, „najdziwniejszym z cudów Bożych”⁴⁶, z tego powodu, że człowiek może oprzeć się Bogu i mieć swoje „straszliwe zwycięstwo (*tremenda victoria*)”, a mimo to Bóg „pozostaje zwycięzcą (*vencedor*), a człowiek zwyciężonym (*vencido*)”⁴⁷, przegrywając swoje zbawienie. Dopóki jednak w wielkim teatrze świata (*el teatro de la batalla*) trwa gigantyczna walka pomiędzy „Dwoma Miastami” – *Civitas Dei* i ulegającym władzy Księcia Tego Świata *civitas terrena*, pomiędzy „Herkulesem boskim (*Hércules divino*)” a „Herkulesem ludzkim (*Hércules humano*)”, „każdy człowiek, świadomie czy nieświadomie, służy i walczy w jednej z tych armii, i nie ma nikogo, kto by nie miał udziału w odpowiedzialności za klęskę lub zwycięstwo (*No hay hombre ninguno que, sabiéndolo o ignorándolo, no sea combatiente en este recio combate; ninguno que no tenga una parte activa en la responsabilidad del vencimiento o de la victoria*)”⁴⁸ Kościoła Wojującego (*Ecclesia militans*), a wszelka walka ustanie dopiero w wieczności, w ojczyźnie sprawiedliwych, obywateli *Ecclesia triumphans*.

W aspekcie soteriologicznym słabość ludzkiej wolności jest zresztą „deską ratunku” dla człowieka, co wyjaśnia porównanie kondycji ludzkiej z anielską. Usytuowanie aniołów na szczycie hierarchii bytów stworzonych, a zatem obdarzenie ich przez Boga również większą miarą wolności, miało skutki nieodwracalnie katastrofalne dla tych aniołów, które się zbuntowały. Jako doskonalsi od człowieka, aniołowie mają tylko jednorazowy akt wyboru, więc upadek aniołów zbuntowanych był i natych-

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

miastowy, i ostateczny, a wyrok potępienia ich – bezapelacyjny. „Słabszy od nich pojętnością i wolą (*más flaco de entendimiento y de voluntad*)” człowiek przez to samo właśnie zachował szansę odkupienia i nadzieję zbawienia. Potępienie stanowcze może „wysłużyć” sobie dopiero wtedy, „gdy przez powtarzanie (*repetición*) przewinienie (*prevaricación*) ludzkie dojdzie do wielkości przewinienia anielskiego”⁴⁹.

W związku z powyższym Donosa zajmuje pytanie, dlaczego Bóg nie decyduje się „przełamać” wolności człowieka po to, aby uratować go, choćby wbrew jego „wolności wyboru”, która – jak już wiemy – jest tylko możliwością samozatracenia? Odpowiedź przezeń udzielona pozwala oddalić posądzenie o skłanianie się tego myśliciela do luteranńskiej zasady usprawiedliwienia *sola gratia*, ponieważ zawiera podkreślenie konieczności zasługi do zbawienia ze względu na to, że jej brak nie odpowiadałby doskonałości Bożej. Zbawienie udzielone bez zasługi (*merecimiento*) byłoby nie dobrocią (*bondad*) Bożą, lecz słabością, skutkiem bez przyczyny, tym, „co na ziemi nazywamy kaprysem nerwowej kobiety lub dziwactwem tyranów (*que llama en la tierra capricho de mujer nerviosa o extravagancia de tiranos*)”⁵⁰.

Możliwość potępienia wiecznego jedynie równoważy się z możliwością zbawienia. Pierwsza ewentualność jest Bożą sprawiedliwością (*justicia*), druga Bożym miłosierdziem (*miserericordia*). Cortés podkreśla, że konsekwentne i logiczne jest wyłącznie albo przyjęcie, albo odrzucenie naraz obu (*ambas*) możliwości, albowiem wszystko, co nie jest tym, co potocznie nazywa się „pójściem do piekła”, nie jest naprawdę karą (*pena*), zaś wszystko to, co nie jest „pójściem do nieba”, nie jest prawdziwą nagrodą (*galardón*): „kto bluźni przeciwko Bogu, że pozwolił na piekło, ten bluźni też przeciwko Bogu, że daje [wieczną] chwałę (*el que blasfema contra Dios porque ha hecho el infierno, blasfema contra Dios porque ha hecho la gloria*)”⁵¹.

Teoria wolności Donoso Cortesa zawiera jeszcze jeden niezmiernie istotny wątek, a mianowicie rozpatrzenie relacji wolności do prawdy. Depozytariuszem prawdy absolutnej jest, w jego ujęciu, oczywiście Kościół, ale rozstrzygnięcie takie implikuje nader wymowny i bolesny paradoks. Prawdziwość i piękno nauki katolickiej wcale bowiem nie przyczyniają Kościołowi popularności – przeciwnie: świat nauki tej nie słucha, „a tłoczy się około katedr błędu i słucha uważnie częściej wymowy sprośnych sofistów i ciemnych histrionów (*el mundo cursa estudios en la cátedra del error y pone un oído atento a la elocuencia vana de impúdicos sofistas y de oscuros*

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

histriones)”⁵². Skłania to do przypuszczenia, że świat prześladuje Kościół nie dlatego, że „zapomina” o Jego prawdzie, świętości, dowodach boskiego posłannictwa i cudach zdziałanych przez Niego, ale dlatego, że ma je w obrzydzeniu.

Skoro jednak Kościół, pomimo poniesionych strat i prześladowań, trwa od dwóch tysięcy lat, to gdzie leży przyczyna Jego triumfów, jeśli nie w prawdzie, którą reprezentuje? Otóż wyłącznie we wspierającej Go sile nadnaturalnej, w tajemniczym, nadprzyrodzonym prawie łaski i miłości. Twierdzenie to uzasadnia Cortés właśnie paradoksalnie brzmiącym argumentem, że nie przez prawdę Chrystus „zwyciężył świat”, jako że prawda przez Niego uosabiana co do istoty swojej była znana już w Starym Testamencie, a jednak lud Starego Przymierza w decydującej godzinie zaprzeczył Prawdzie Wcielonej i ukrzyżował ją na Kalwarii:

Straszhliwa i pamiętna to nauka dla tych, którzy wierzą w tajemną i zdobywczą siłę prawdy oraz w radykalną niemoc błędu do samodzielnego pochodzenia przez świat! (*¡Terrible lección memorable documento para los que creen en la fuerza recóndita y expansiva de la verdad y en la radical impotencia del error para hacer por sí solo su camino por el mundo!*)⁵³.

Zbawiciel zwyciężył wprawdzie świat, ale nie dzięki temu, że jest prawdą, lecz pomimo prawdy! Prawda sama z siebie nie może triumfować właśnie z powodu wolności człowieka, którego rozum i wola są zaćmione przez upadek grzechowy. W stanie upadku człowiek staje się wrogiem prawdy, którą traktuje jak „tyranię” Boga, a gdy Go krzyżuje, sądzi, że zabija swojego tyrana.

Najpełniejsze wyjaśnienie tajemnicy błędnych wyborów dokonywanych przez ludzką wolę znajduje Donoso w słowach z *Ewangelii według św. Jana*: „Przyszedłem w imię Ojca mego, a wy Mnie nie przyjmujecie, gdy inny przyjdzie w swoje własne imię, przyjmiecie go” (J V, 43). Słowa te świadczą, jego zdaniem, „o naturalnym triumfie fałszu nad prawdą, zła nad dobrem”⁵⁴. Naturalną skłonność upadłej woli do zła potwierdza zarówno wybór Barabasa przez lud jerozolimski, jak skłanianie się współczesnego proletariatu ku fałszywej teologii socjalistycznej. Natura nie jest zdolna wybrać prawdy; aby wybierać prawdę, potrzeba łaski i miłości, gdyż „nikt nie może iść do Syna, kogo nie pociągnie Ojciec” (J, VI, 44). „Po ludzku” rzecz biorąc, triumf Krzyża jest niepojęty, bowiem do zwycięstwa chrześcijaństwa konieczne jest ustawiczne, nadnaturalne działanie Ducha Świętego.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

Konsekwencje uznania, że człowiek w stanie (upadłej) natury jest wrogiem prawdy, a jego „wolne wybory”, gdy są pozbawione wspomagania łaski, muszą być zawsze błędne, są niezwykle doniosłe. Oznacza to bowiem, że wolności nie można zaufać, a „prawo wyboru” jest zawsze zgubne – zarówno w państwie, jak w Kościele. Tak doskonale współbrzmiąca z „duchem *Syllabusa*” bł. Piusa IX, pesymistyczna ocena natury ludzkiej ujawnia jednocześnie zasadniczą rozbieżność pomiędzy i Donoso Cortesem, i orzeczeniami *Syllabusa* (oraz całym tradycyjnym nauczaniem Kościoła w tej materii) a głoszoną od czasów *Vaticanum II* optymistyczną tezą, że „prawda zwycięża nie inaczej, jak tylko siłą samej prawdy”. Przyjęcie tej tezy skutkuje rezygnacją z postulatu państwa katolickiego i proklamowaniem w deklaracji *Dignitatis humanae* prawa każdego człowieka do „wolności religijnej”, potępionego w *Syllabusie*⁵⁵. W tradycyjnym nauczaniu Magisterium znajdują się niezliczone przykłady tej samej tezy, którą Donoso głosi w *Ensayo...*, że błąd sam przez się nie ma żadnego „prawa” i nie może być „wolności dla błędu”, która jest „obrzydliwa równie jak sam błąd”⁵⁶. Wynika stąd prawo Kościoła do osądzania błędów, które, zdaniem Donosa, chroni przed relatywizmem, będącym nieuchronnym następstwem układania przez ludzi katalogów „prawd konwencyjnych i arbitralnych”⁵⁷, a nawet zbawienność nietolerancji, która „ocaliła świat od chaosu (*ha salvado el mundo del caos*)”, stawiając ponad wszelką dyskusję „prawdy pierwsze i święte (*verdades primitivas y santas*)”, będące właśnie podstawą wszelkiej dyskusji; prawdy, których nie wolno ani na chwilę poddać w wątpliwość, ażeby natychmiast nie zachwiał się umysł niepewny prawdy ni błędu, aby w tej chwili „nie zaciemniło się jasne zwierciadło rozumu ludzkiego (*se oscurezca y enturbie el clarísimo espejo de la razón humana*)”⁵⁸. Tylko Kościół „ma święty przywilej dyskusji owocnych i płodnych (*ha tenido el santo privilegio de las discusiones fructuosas y fecundas*)”, podobnie jak tylko „wiera (*fe*) rodzi ustawicznie prawdę, a prawda wiedzę (*ciencia*)”⁵⁹, podczas gdy wątpienie (*escepticismo*) może rodzić tylko wątpienie.

Istnieje zatem całkowita sprzeczność pomiędzy „wolnością katolicką (*libertad católica*)” a „wolnością liberalną”, którą Donoso nazywa także (w cytowanym już wyżej liście do „El Herald” z kwietnia 1852 r.) „wolnością dogmatyczną (*libertad dogmática*)”, w konkretyzacji zaś politycznej

⁵⁵ Zob. potępną tezę XV: „Każdy człowiek ma prawo przyjąć i wyznawać taką religię, jaką wiedziony światłem rozumu uznał za prawdziwą” – *Syllabus errorum*, [w:] bł. Pius IX, *Quanta cura. Syllabus errorum* (O błędach modernizmu), Warszawa 2002, s. 23.

⁵⁶ J. Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo...*

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

– „wolnością parlamentarną (*libertad parlamentaria*)”⁶⁰. Fałsz tej drugiej polega na tym, że źródło wolności upatruje ona w wojnie, w buncie i jego apoteozie, w niekończących się dyskusjach, których esencją są jałowe polityczki parlamentarne. „Wolność katolicka” – wolność „dzieci Bożych (*hijos de Dios*)” – nie jest buntownicza, lecz afirmatywna, jest tym, co płynące z wyśoka, z transcendencji, przenika ludzkie działania i instytucje. Nie jest ona

[...] rzeczą zdefiniowaną, partykularną, konkretną; nie jest organem w organizmie politycznym ani jedną z wielu instytucji społecznych. Nie jest żadną z tych rzeczy, ale czymś ponad nimi wszystkimi: jest ogólnym rezultatem dobrej dyspozycji wszystkich tych organów; ogólnym rezultatem harmonii i współbrzmienia (*concierto*) wszystkich tych instytucji. Jest tym, czym jest samo zdrowie (*salud*) w ogólnie zdrowym organizmie; jest tym, czym jest samo życie w żyjącym ciele (*cuero*) społecznym i politycznym; jest tym, co najcenniejsze w życiu kwitnącej (*florecente*) instytucji⁶¹.

Ostatnim słowem Donoso Cortesa w tej kwestii był *List do kardynała Fornari* z 19 czerwca 1852 r.⁶², stanowiący odpowiedź na list, który w maju 1852 r. kardynał⁶³ wystosował do niego w imieniu papieża Piusa IX – z prośbą o wyrażenie swojej opinii. Do listu dołączony był dokument zatytułowany *Syllabus errorum quae in colligendis notandisque erroribus ab oculis haberi possunt*, złożony z 28 punktów potępiających główne błędy teologiczne i filozoficzne współczesności⁶⁴.

Swoją odpowiedź Donoso rozpoczął od postawienia zasadniczej tezy, że każdy błąd współczesności można sprowadzić do herezji, każdą zaś nowoczesną herezję można sprowadzić do herezji starożytnych, już od dawna potępionych przez Kościół. Tym, co wyróżnia czasy obecne, jest jedynie ich „szatańska bezczelność (*audacia satánica*)” we wpajaniu tych starych błędów społeczeństwom, co powoduje, iż każda z tych herezji może wywołać rewolucję⁶⁵. W ten sposób błędy teologiczne infekują domenę społeczną i polityczną, instytucje i prawa.

Wielką skądinąd liczbę błędów współczesnych można, zdaniem Donosa, sprowadzić do dwóch podstawowych negacji: przeczenia Bogu (*ne-*

⁶⁰ *Idem*, *Cartas al Director del „Heraldo”*, s. 736.

⁶¹ *Ibidem*, s. 737–738.

⁶² Zob. J. Donoso Cortés, *Carta al Cardenal Fornari*, [w:] *idem*, *Obras completas*, t. 2, s. 744–761.

⁶³ Abp tytularny Nicei Raffaele Fornari (1787–1854), nuncjusz apostolski w Belgii (1842–1843) i we Francji (1843–1851), podniesiony do godności kardynalskiej 30 września 1850, był od 1851 r. prefektem Kongregacji Studiów (*Congregatio studiorum*) – obecna nazwa: Kongregacja ds. Edukacji Katolickiej (*Congregatio de Institutione Catholica*).

⁶⁴ Była to zatem pierwsza wersja *Syllabus* papieża Piusa IX, dołączonego do encykliki *Quanta cura* z 8 grudnia 1864, i składającego się ostatecznie z 80 tez.

⁶⁵ J. Donoso Cortés, *Carta al Cardenal Fornari*, s. 744–745.

gación a Dios) i Bożej Opatrzności oraz przeczenia grzechowi (*negación del pecado*), te zaś błędy generują wszystkie pozostałe, które z kolei można sprowadzić do „negacji dogmatu suwerenności (*negación del dogma soberano*)” Trójcy Świętej. Zanegowanie przez świat nowoczesny zwierzchnictwa Bożego wytwarza system naturalistyczny, pozostający w radykalnej sprzeczności z chrześcijaństwem⁶⁶, będący w gruncie rzeczy antychrześcijaństwem, które oznajmia, że: (a) człowiek jest nieskalany grzechem (*concepción inmaculada del hombre*), (b) wobec niekonieczności wiary (*fe*) i jej wsparcia (*auxilio*) dla rozumu (*razón*) rozum ludzki jest „suwerenny i niezależny (*soberana e independiente*)” oraz (c) postęp (*progreso*) dokonuje się poprzez dyskusję. Z tego ubóstwienia dyskusji, będącej „prawdziwym prawem fundamentalnym (*ley fundamental*) społeczeństw nowoczesnych” oraz traktowanej jako jedyny probierz (*crisol*) prawdy i błędu, wypływa zaś deifikacja wolności prasy (*libertad de la imprenta*), nietykalność (*inviolabilidad*) i realna suwerenność „zgromadzeń deliberujących (*asambleas deliberantes*)”⁶⁷. Wszystko to jest logiczną konsekwencją naturalistycznego przekonania, że wola ludzka nie może być chora (*enferma*), wobec czego nie potrzebuje też nadprzyrodzonego (*sobrenatural*) wsparcia łaski.

Antychrześcijański naturalizm zwodzi społeczeństwa ułudą możliwej przemiany świata z „padołu łez (*valle lacrimoso*)” w „ogród rozkoszy (*jardín de deleites*)”⁶⁸. Nieuchronną konsekwencją liberalizmu jest socjalizm z jego otwartym ateizmem oraz negacją wszelkiego autorytetu: boskiego, społecznego, politycznego i rodzinnego. Oznacza to „polityczny panteizm”, czyli demokrację, w której „bogiem” staną się masy, a wszelka indywidualność rozplynie się w totalności nowej boskości, posiadającej tylko jeden atrybut: wszechmoc (*omnipotencia*) i „przewyciężającej” trzy wielkie słabości (*debilidades*) Boga katolickiego: dobroć (*bondad*), miłość (*amor*) i miłosierdzie (*miser cordia*). Nastanie „ogromne imperium demagogiczne (*colosal imperio demagógico*)”⁶⁹, rządzone przez „plebejskiego, satanicznego mocarza (*un plebeyo de satánica grandeza*)” – „człowieka grzechu (*el hombre del pecado*)”, przepowiadanego przez św. Pawła⁷⁰.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 746–747.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 749.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 753.

⁶⁹ Zarys tego imperium Donoso dostrzegł w Rosji, przewidując, że stanie się ona zagrożeniem dla całej Europy, jeśli objęcie przez nią protektoratu nad wszystkimi narodami słowiańskimi złączy się ze sprawą powszechnej rewolucji socjalistycznej. Zob. jego wywód na ten temat w: *Discurso sobre la situación general de Europa* [30 stycznia 1850], [w:] *idem, Obras completas*, t. 2, s. 461–463.

⁷⁰ J. Donoso Cortés, *Carta al Cardenal Fornari*, s. 754–755.

Obecny chaos jest przeto wytworem trzech zasadniczych błędów. Pierwszy to suwerenność rozumu ludzkiego, która w porządku politycznym prokuruje suwerenność „klasy dyskutującej”. Drugi to naturalna dobroć ludzkiej woli, która przekłada się na egalitaryzm społeczny, wyrażany republikańską formą rządu czerpiącego mandat z głosowania powszechnego. Trzeci to usprawiedliwienie wszelkich ludzkich pożądań, toteż ostatecznym celem rządzenia stanie się zaspokajanie wszystkich zachcianek, jakie ktokolwiek zgłosi jako swoje roszczenie. Lecz Donoso dodaje, że na atak tych wszystkich błędów wystawione jest nie tylko społeczeństwo cywilne, lecz również Kościół. Te same idee mogą zniszczyć jego jedność przez napór „burzliwej arystokracji (*aristocracia turbulentísima*)” na władzę apostolską Wikariusza Chrystusa – pod postacią kolegialności biskupów, przeciwko którym z kolei wystąpi prezbiterianizm żądający demokracji w Kościele, który rozszarpie papieństwo na strzępy⁷¹.

Tym wszystkim zagrożeniom – konkluduje Cortés – może położyć tamę jedynie zachowanie niezmiennego, hierarchicznego ładu założonego przez Boga w sercu natury – wyższości porządku nadnaturalnego nad naturalnym, wiary nad rozumem, łaski nad wolną wolą, Opatrzności nad wolnością, Kościoła nad państwem – doprowadzającego się zatem ostatecznie do zwierzchności Boga nad człowiekiem. Jeżeli społeczeństwo ma zostać ocalone, ten porządek musi zostać przywrócony – i to jest zadaniem Kościoła⁷².

Reasumując, można poważić się na stwierdzenie, że trwająca ponad dwie dekady (1832–1853) aktywność Juana Donoso Cortesa to przejmująca historia człowieka, polityka i myśliciela, który naczytawszy się w młodości „książek zbójceckich” paryskich „doktrynerów”, ulepił liberalnego Frankensteina⁷³, a potem, kiedy przekonał się w praktyce, do czego ów twór jest zdolny, ku czemu prowadzi tłum ślepców (*ciegos*) rozgadany luddek parlamentarny, jaką wreszcie nową „ewangelię” dla świata o „świętych rewolucjach” piszą czający się za plecami liberalnych dyskutantów socjaliści, przeraził się własną lekkomyślnością i począł szukać ocalenia dla społeczeństwa zatrawanego sofisteryą: naprzód – jeszcze daleki od konsekwencji – w suwerennym, acz wciąż jeszcze „konstytucyjnym” monarsze, później w „dyktatorze szabli”, na ostatek w papieżu. Za każdym

⁷¹ *Ibidem*, s. 756–757.

⁷² *Ibidem*, s. 761.

⁷³ Jeden z najlepszych biografów i komentatorów Donosa uważa, że *Memoria sobre la situación actual de la Monarquía* Donosa był najbardziej wpływowym tekstem epoki przejścia od absolutyzmu do konstytucjonalizmu, gdyż przekonał Ferdynanda VII i jego kamarylę do przeprowadzenia ustrojowej „rewolucji od góry” – zob. F. Suárez Verdaguer, *op. cit.*, s. 43.

razem chodziło jednak o to, aby „przewrócić katedry sofistów” zanim uczyni to – pozostawiając jedynie zgłiszcza – rozbestwiona tłuszcza; aby uciąć bezpłodne dyskusje i dokonać definitywnego rozstrzygnięcia. W świetle powyższego na szczególną uwagę zasługuje końcowe oszacowanie ukochanej idei młodego Donosa: „suwerenności rozumu”.

W ten sposób – pisze do kardynała Fornari – niepokojąca herezja (*pertubadora herejía*), która polega, z jednej strony, na negacji grzechu pierworodnego, z drugiej zaś na przeczeniu, aby człowiek potrzebował boskiego kierownictwa, prowadzi najpierw do afirmacji suwerenności rozumu (*soberanía de la inteligencia*), potem do afirmacji suwerenności woli (*soberanía de la voluntad*), i na ostatek do suwerenności namiętności (*soberanía de las pasiones*): to znaczy do trzech suwerenności burzycielskich⁷⁴.

Osądzając tak swoją „młodość górną i durną”, arystokratę z Estremadury powrócił do domu ojca – Wielkiego Inkwizytora Hiszpanii, Tomasza de Torquemady.

Bibliografia

472

- Cortés González D., *Aportes genealógicos de una familia dombenitense, los Donoso-Cortés*, „Revista de Historia de las Vegas Altas” 2013, nr 4, s. 3–26.
- Donoso Cortés J., *Carta al Cardenal Fornari*, [w:] J. Donoso Cortés, *Obras completas*, t. 2, Madrid 1970.
- Donoso Cortés J., *Carta a Blanche-Raffin* [21 lipca 1849], [w:] J. Donoso Cortés, *Obras completas*, t. 2, Madrid 1970.
- Donoso Cortés J., *Cartas al Director del „Heraldo”* [15 kwietnia 1852], [w:] J. Donoso Cortés, *Obras completas*, t. 2, Madrid 1970.
- Donoso Cortés J., *Dictamen y discurso sobre la reforma constitucional de 1837*, [w:] J. Donoso Cortés, *Obras completas*, t. 2, Madrid 1970.
- Donoso Cortés J., [przedmowa z 14 sierpnia 1834, do:] J. Donoso Cortés, *Consideraciones sobre la diplomacia. Y su Influencia en el estado político y social de Europa desde la revolución de julio hasta el tratado de la cuádruple alianza*, [w:] J. Donoso Cortés, *Obras completas*, t. 1, Madrid 1970.
- Donoso Cortés J., *Discurso sobre la situación general de Europa* [30 stycznia 1850], [w:] J. Donoso Cortés, *Obras completas*, t. 2, Madrid 1970.
- Donoso Cortés J., *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, edición preparada por José Vila Selma, <http://www.lluisvives.com/servlet/SirveObras/hist/13505030989138941976613/index.htm> (dostęp: 29 września 2013).

⁷⁴ J. Donoso Cortés, *Carta al Cardenal Fornari*, s. 756.

- Donoso Cortés J., *Identidad entre la monarquía carlista y la monarquía democrática* [1839], [w:] J. Donoso Cortés, *Juan Donoso Cortés: artículos políticos en „El Piloto”*, Pamplona 1952.
- Donoso Cortés J., *La ley electoral considerada en su base y en su relación con el espíritu de nuestras instituciones* [1835], [w:] J. Donoso Cortés, *Obras completas*, t. 1, Madrid 1970.
- Donoso Cortés J., *La Religion, la Libertad, la Inteligencia*, [w:] J. Donoso Cortés, *Obras completas*, t. 2, Madrid 1970.
- Donoso Cortés J., *O dyktaturze*, tłum. N. Łuczyńska, W. Przybylski, „Res Publica Nowa” 2007, nr 1(191), s. 150–160.
- Donoso Cortés J., *Polemica con la prensa española* [16 lipca 1849], [w:] J. Donoso Cortés, *Obras completas*, t. 2, Madrid 1970.
- Donoso Cortés J., *Principios constitucionales aplicados al Proyecto de Ley fundamental presentado a las Cortes por la Comision nombrada al efecto* [1837], [w:] J. Donoso Cortés, *Obras completas*, t. 1, Madrid 1970.
- González S., *Biografía de Donoso Cortés*, Don Benito 2006.
- Larios Mengotti G., *Donoso Cortés. Juventud, Política y Romanticismo*, Bilbao 2003.
- Macías López J., *Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas. 1809–1853*, „El Catoblepas. Revista crítica del presente” 2009, nr 92, s. 11–38.
- Pius IX bł., *Syllabus errorum*, [w:] bł. Pius IX, *Quanta cura. Syllabus errorum (O błędach modernizmu)*, Warszawa 2002.
- Platon, *Sofista. Polityk*, Warszawa 1956.
- Schmitt C., *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, Köln 1950.
- Schmitt C., *Filozofia państwa w dobie kontrrewolucji (de Maistre, Bonald, Donoso Cortés)*, [w:] C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, wybór, tłum. i wstęp M.A. Cichocki, Kraków–Warszawa 2000.
- Schramm E., *Donoso Cortés, su vida y su pensamiento*, tłum. R. de la Serna, Madrid 1936.
- Suárez Verdaguer F., *Introducción a Donoso Cortés*, Madrid 1964.
- Tejado G., *Precedidas*, [w:] J. Donoso Cortés, *Obras de D. Juan Donoso Cortés*, Madrid 1854.
- Viereck P., *Conservatism: From John Adams to Churchill*, Princeton 1956.
- Voegelin E., *Platon*, tłum. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009.