

PAWEŁ GRELA

Wydział Politologii i Studiów Międzynarodowych UMK

## O źródłach „herezji europeizmu” i tradycjonalistycznym oporze nie tylko hiszpańskim

Przetłumaczony powyżej fragment pochodzi z książki Miguela Ayuso pod tytułem *¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo (Po Lewiatanie? O Państwie i jego znaku)*<sup>1</sup>. Dzieło to zostało wydane w 1998 roku i uważane jest za jedną z najważniejszych prac dotąd opublikowanych przez autora. Przetłumaczone rozdziały pod tytułem: *Narodziny państwa i Ewolucja państwa* przedstawiają historyczne źródła istnienia państw nowożytnych oraz ich kryzysu.

Tematyka poruszona w tekście jest niezwykle ważna w kontekście zachodzących obecnie w świecie zmian związanych z procesem globalizacji na poziomie ogólnym, a w szczególności z integracją europejską, jeśli patrzeć na Europę. Współcześnie wielokrotnie natykamy się na zapowiedzi kryzysu państwa jako takiego, a w szczególności państwa narodowego. Ayuso pokazuje, kiedy zaczęły się procesy powstawania państwa, którego upadek obecnie się wieszczy. Zanim jednak dokonam krótkiej prezentacji poglądów autora, warto poświęcić kilka słów samemu Miguelowi Ayuso.

Miguel Ayuso Torres jest profesorem nauk politycznych i prawa konstytucyjnego. Wykłada na Uniwersytecie Papieskim de Comillas w Madrycie, jest również prezesem Międzynarodowej Unii Prawników Katolickich. Autor jest jednym z najwybitniejszych przedstawicieli tradycjonalizmu hiszpańskiego – karlizmu. Na jego dorobek składa się dwanaście publikacji książkowych oraz około trzysta artykułów naukowych. Zainteresowania naukowe kierują się w stronę badań nad hiszpańską myślą tradycjonalistyczną, w szczególności nad pracami Francisca Elíasa de Tejady. W Polsce Ayuso jest naukowcem znanym przede wszystkim wąskiemu gronu specjalistów zajmujących się myślą tradycjonalistyczną i konserwatywną<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> M. Ayuso Torres, *¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo*, Madrid 1998, ss. 205.

<sup>2</sup> Zob. J. Bartyzel, Miguel Ayuso Torres - tradycjonalista po nowoczesności, „Pro Fide Rege et Lege” 2004, nr 1, s. 15-18; w Polsce ukazały się artykuły Miguela Ayuso: *Á propos „chrześcijańskiej rekonstrukcji społeczeństwa”*, przeł. P. Milcarek, „Christianitas” 2000, nr 6, s. 173-175; *Reforma liturgiczna pod znakiem zapytania*, przeł. P. Milcarek, „Christianitas” 2001, nr 10, s. 54-59; *Dobro wspólne a suwerenność - podróz tam i z powrotem*, przeł. S. Sochaj, „Pro Fide Rege et Lege” 2004, nr 1, s. 18-24; Miguel Ayuso Torres był również uczestnikiem konferencji na

Przełożony fragment książki poświęcony jest procesowi powstawania nowożytnego państwa oraz jego ewolucji. Autor wskazuje za Francisco Eliasem de Tejadą „pięć zerwań ładu średniowiecznego”, które wedle niego doprowadzić miały do powstania państwa nowożytnego, wyznającego zasadę suwerenności władcy, co w konsekwencji doprowadziło do pojawienia się absolutyzmu, a następnie sprowadziło na państwa europejskie plagę rewolucji i liberalizmu, będącą odpowiedzią na absolutyzm. Jednakże odpowiedź ta nie przywróciła tradycyjnego ładu, lecz umocniła ład nowożytny.

Tejada wskazuje na następujące zerwania: religijne Lutra, etyczne Machiavellego, polityczne Bodina, prawne Hobbesa oraz socjologiczne pokoju westfalskiego. Wydarzenia te zdecydowały o dalszych dziejach Europy i odejściu kontynentu od myślenia w kategoriach chrześcijańskiej wspólnoty *christianitas*. Ayuso przeciwstawia wymienione wyżej procesy idei *Hispanidad*, którą nazywa „małą *Christianitas*”. Hiszpania miała według autora być państwem, które w sposób rzeczywisty i stanowczy dało odpór procesom europeizacji chrześcijaństwa – powstawania państwa nowożytnego.

Pierwszy problemem rozpatrywanym przez autora jest herezja Marcina Lutra. Tejada uznaje, że zerwanie religijne luteranizmu doprowadziło do zniszczenia dogmatycznej harmonii w łonie *christianitas*<sup>3</sup>. Herezja luterska miała być przyczyną upolitycznienia religii i podporządkowania państwu nowo powstałych wyznań protestanckich. Skutkiem tego procesu był wzrost hegemonii władzy na obejmowanym przez nią terenie. Zmianę, która zaszła, ostatecznie przypieczętowała zasada *cuius regio, eius et religio*, wiążąca podanych danego władcy z religią przez niego wyznawaną.

Z pewnością w tezie, że wystąpienie Marcina Lutra rozpoczęło pewien proces rozpadu chrześcijańskiej Europy, jest wiele prawdy. Jednakże z racji tego, że wieki poprzedzające również były świadkami hereetyckich wystąpień, można zauważyć, że dotychczas radzący sobie z herezjami Kościół, nie był w stanie odpowiednio zareagować. Eric Voegelin, w pracy *Lud Boży*, zwrócił uwagę, że chrześcijaństwo – w swej instytucjonalnej formie Kościoła – od dawna zmagало się z różnymi rodzajami ruchów, przeważnie je wchłaniając. Voegelin podaje przykład Albigensów, ruchów mistycznych Hekata i Taulera oraz Husytów. Wystąpienia te były zwalczane lub przechodziły bez echa. Stwierdza on, że do 1300 roku „Kościół potrafi uporać się ze swymi problemami”, po tym okresie jednak zdolności absorpcyjne Kościoła spadają.

ukowych organizowanych przez Instytut Politologii UMK oraz Instytut Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych UJ.

<sup>3</sup> J. Bartyzel, *Nada Sin Dios. Społeczne Królestwo Chrystusa jako sens i cel kontrrewolucji w filozofii i teologii politycznej tradycjonalizmu hiszpańskiego*, [w:] *Panorama myśli kontrrewolucyjnej*, red. J. Bartyzel i in., Pułtusk-Toruń 2007, s. 117.

„Rok 1300 rozpoczyna epokę, w której Kościół zaczyna się chylić ku upadkowi”<sup>4</sup>. Antyinstytucjonalne XVI-wieczne ruchy społeczne według autora stają się tak silne, że doprowadzają do powstania schizmatyckich wyznań<sup>5</sup>.

Luter nie budował jakiegś spójnej doktryny religijnej, jego pisma były raczej odpowiedzią na konkretne problemy pojawiające się w Kościele i nie dążył z premedytacją do jego rozbitcia<sup>6</sup>. Sukces Marcina Lutra polegał raczej na poparciu, jakiego udzielili mu niemieccy książęta, widzący w reformacji możliwość uwolnienia się od zwierzchności władzy papieża. Okres wystąpienia był przecież czasem kształtowania się odrębności narodowych państw.

Duże znaczenie ma również charakter epoki renesansu. „Wiek XVI przyniósł głęboki kryzys systemu średniowiecznego”, humaniści otwarcie kwestionowali prawdy wiary, upada również doktryna wyższości władzy papieskiej nad świecką, zakwestionowano chociażby autentyczność „donacji Konstantyna” – dokumentu mającego uzasadniać przewagę władzy duchowej nad świecką<sup>7</sup>. Rozwijają się humanizm skutkujący zmianą perspektywy w oglądzie rzeczywistości z tego, co transcendentne na to, co immanentne.

Drugie wielkie zerwanie, o którym wspomina Ayuso, to etyka Machiavellego. Machiavelli oddzielił sferę polityki od sfery chrześcijańskiej etyki, tym samym obdarzając politykę nowym uzasadnieniem. Staje się nim racja stanu, interes państwa. Machiavelli, jak stwierdza Ayuso za Leo Straussem, widział państwo jako organizację będącą w permanentnej sytuacji stanu wyjątkowego. Pesymizm antropologiczny posłużył Machiavellemu za fundament dla funkcjonowania państwa. Władca musi więc być lisem i lwem, nigdy nie zaznaje spokoju, nieustannie gotowy do ataku. Machiavelli sprowadza więc politykę do sztuki sprawnego zarządzania państwem, w dążeniu do celu, jakim jest dobro państwa.

Antropologiczny pesymizm Machiavellego nie był nieuzasadniony. Autor *Księcia* był świadkiem upadku Italii<sup>8</sup> i obracał się w świecie kryzysu. „Jeśli można się z tego kryzysu w ogóle wydobyć, to z punktu widzenia Machiavellego tylko przez zjednoczenie Italii, uwolnienie Włoch od barbarzyńców”<sup>9</sup>. Prawdą jest, że myśl Machiavellego była czymś nowym w ówczesnej Europie. Należy się jednak zastanowić, czy nie była to koncepcja tworzona

<sup>4</sup> E. Voegelin, *Lud Boży*, przeł. M. Umińska, Kraków 1994, s. 28.

<sup>5</sup> Tamże, s. 28–29.

<sup>6</sup> T. Szczech, *Państwo i prawo w doktrynie św. Augustyna, Marcina Lutra i Jana Kalwina*, Łódź 2006, s. 150–151, 157.

<sup>7</sup> Tamże, s. 156.

<sup>8</sup> Zob. A. Riklin, *Niccolo Machiavellego nauka o rządzeniu*, przeł. H. Olszewski, Poznań 2000, s. 26–27.

<sup>9</sup> Tamże, s. 31.

z myślą o Italii i dla Italii, jako poradnik dla władcy, którego zadaniem ma być zjednoczenie ojczyzny i skuteczne rządy.

Trzecie wielkie zerwanie ze średniowieczem to polityka Jeana Bodina. Francuz zbudował swą teorię suwerenności państwowej, która stanowiła negację dotychczasowego sposobu patrzenia na państwo jako na organizm, tomistyczną wspólnotę wspólnot, w której władza podzielona jest między cały szereg społecznych instytucji, stanów i cechów. Państwo średniowieczne, charakterystyczne dla *christianitas*, cechowało się silną decentralizacją, samorządnością dzielnic tworzących hierarchiczną strukturę z monarchią na czele jako czynnikiem spajającym i stabilizującym całość. „Władza polityczna była jedna, autorytetów społecznych wiele a – ponad nimi – suwerenność, zarezerwowana dla Boga”<sup>10</sup>.

Bodin w opozycji do powyższej wizji stworzył koncepcję suwerenności skoncentrowanej w jednym punkcie. Anuluje tym samym różnorodność państwa średniowiecznego jako analogonu ciała<sup>11</sup>. Dzieło Bodina *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*<sup>12</sup> przedstawia władzę absorbującą całość zwierzchności we wspólnocie politycznej. Społeczeństwo w tym wypadku sprowadzone zostaje do roli jednorodnej masy rządzonej przez omnipotentnego władcę. Tym samym zanegował on możliwość istnienia państwa jako tworzywa posiadającego rząd mieszany, gdzie suwerenność jest rozbita, sprzeciwiał się prawu do oporu przeciwko niesprawiedliwej władzy, obstawał konsekwentnie przy koncepcji władcy jako wizerunku Boga. Andegaweńczyk stawiał władcę ponad wszelkim prawem. Suweren wydaje prawa, a podstawą obowiązywania norm jest wyłącznie wola władcy. W tym miejscu ponownie objawia się sprzeczność doktryny Bodinusa z dotychczasowym rozumieniem prawa jako bytu czerpiącego źródło legitymacji nie z woli władcy, ale z prawa Bożego, tradycji oraz zwyczaju<sup>13</sup>.

Z całą pewnością można powiedzieć, że Jean Bodin obok Roberta Filmera był jednym z głównych teoretyków państwa absolutnego, rozumianego jako scentralizowany mechanizm, co niewątpliwie stanowiło zerwanie z w-

<sup>10</sup> M. Ayuso Torres, *Po Lewiatanie? O państwie i jego znaku (fragmenty)*, przeł. B. Różycki, „Dialogi Polityczne” 2009, nr 12, s. 155.

<sup>11</sup> Jednym z najbardziej znanych twórców koncepcji organicystycznych w odniesieniu do państwa był Jan z Salisbury; zob. Jan z Salisbury, *Policraticus albo O paplaninie dworaków i przekazach filozofów*, przeł. z ang. M. Kruk, Lublin 2008; także krótkie omówienie poglądów [w:] B. Szlachta, *Księżeczka męża stanu. Elementy doktryny politycznej Jana z Salisbury*, [<http://www.omp.org.pl/index.php?module=subjects&func=viewpage&pageid=189>; dostęp: 18.11.2009].

<sup>12</sup> J. Bodin, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, przekład zbiorowy, Warszawa 1958.

<sup>13</sup> Zob. Z. Izdebski, *Wstęp*, [w:] J. Bodin, dz. cyt., rozproszone.

czesniejszym sposobem rozumienia państwa jako organizmu<sup>14</sup>. Taka wizja państwa była również niewątpliwym wstępem do stworzenia nowoczesnego państwa narodowego, które w miejscu króla w roli suwerena umieszcza naród.

Jean Bodin nie był jednak pierwszym, który zaczął myśleć w kategoriach państwa suwerennego. Przed nim problematyką tą zajmowali się średniowieczni legiści, glosatorzy i postglosatorzy. „Co więcej, historycy wskazują, że poszukiwania prowadzące do ustalenia na przełomie XVI i XVII wieku ujęcia bliskiego Bodinowi mają najbliższy korzeń w zapoczątkowanych najpóźniej w XI wieku analizach terminów [...] takich jak *imperium* i *dominium*, *potestas* i *auctoritas*”<sup>15</sup>. Za Janem Baszkiewiczem możemy wskazać, że treść wspomnianych terminów ustalono już w XII i XIII wieku, uczynić to mieli arystotelicy, którzy przekonywali o doskonałości partykularnych wspólnot politycznych a zatem dostarczali uzasadnień dla suwerenności państwa<sup>16</sup>. Bogdan Szlachta w książce *Konstytucjonalizm czy absolutyzm?* przytacza szereg autorów, którzy dopatrywali się źródła doktryny suwerenności w myśli średniowiecznej.

Innymi słowy można założyć, że samo chrześcijaństwo zawierało w sobie elementy rozkładu *christianitas*, a myśl Jeana Bodina była zwieńczeniem wielopokoleniowej tradycji namysłu nad państwem. Szlachta powołuje się na Johna Maurice’a Kelly’ego<sup>17</sup>, który umieszczał zaczątki teorii suwerenności u św. Tomasza z Akwinu, oraz Josepha Strayera<sup>18</sup> stwierdzającego, że gregoriańska koncepcja Kościoła wymagała stworzenia koncepcji państwa. Przytacza on również koncepcję Harolda Josepha Bermana, który stwierdzał, że już na przełomie XI i XII stulecia pojawiła się koncepcja władzy monarszej, która obejmowała uznanie ustawodawczej roli króla. Miała się ona w dużej mierze opierać na bulli Grzegorza VII *Dictatus Papae*. „Przed końcem XI stulecia – według Bermana – jedność królestw nie opierała się na prawie powszechnym egzekwowanym przez królewskich urzędników, lecz na osobie monarchy oraz wierze w sakralny charakter jego władzy i zdolności cudotwórcze”<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> J. Bartyzel, *Regimen Commixtum* [<http://haggard.w.interia.pl/jb.html>]; dostęp: 21.11.2009].

<sup>15</sup> B. Szlachta, *Konstytucjonalizm czy absolutyzm?*, Kraków 2005, s. 266.

<sup>16</sup> Zob. J. Baszkiewicz, *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie*, Warszawa 1964; cyt. za: B. Szlachta, dz. cyt., s. 266.

<sup>17</sup> Zob. J. M. Kelly, *A Short History of Western Legal Theory*, Oxford 1992; cyt. za: B. Szlachta, dz. cyt., s. 266–268.

<sup>18</sup> Zob. J. Strayer, *On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton 1970; cyt. za: tamże, s. 266.

<sup>19</sup> H. J. Berman, *Prawo i rewolucja. Kształtowanie się zachodniej tradycji prawnej*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1995, s. 476.

W następnym kroku Miguel Ayuso Torres przechodzi do opisu czwartego wielkiego zerwania z łaodem tradycyjnym, czyli do filozofii Thomasa Hobbesa. Filozofia autora *Lewiatana* zmieniła sposób patrzenia na rzeczywistość społeczną, była jednak kontynuacją wcześniejszych wątków myśli społecznej Europy.

Należy tutaj zgodzić się z Ayuso, że Hobbes zadał ostateczny cios tradycyjnej *christianitas*. Po pierwsze, patrzył na społeczeństwo z perspektywy jednostki, a nie wspólnoty. Myśl Anglika zwraca uwagę na „ja” jako główny obiekt refleksji, co stawia tę filozofię w opozycji do tradycji średniowiecza<sup>20</sup>. Hobbes zanegował wizję człowieka jako istoty społecznej, uznając stan natury za stan wojny; motywem, dla którego ludzie łączą się w społeczeństwo, nie jest ich wolna wola, ale konieczność wynikająca ze strachu przed śmiercią. Świat Hobbesa pozbawiony jest obiektywnych praw mających swe źródło w transcendencji, które organizowałyby całą rzeczywistość ludzkich społeczności. Źródłem prawa jest jednostka: „prawem naturalnym jest wolność, jaką ma każdy człowiek, używania swej własnej mocy zgodnie z własną wolą dla zachowania własnej natury [...] wolność (do tego) co w swoim własnym osądzie i rozumie będzie on postrzegał, jako najstosowniejszy do tego środka”<sup>21</sup>. Głównym motorem ludzkich działań nie jest u Hobbesa nieskrępowana wolna wola, tak jak rozumieją ją współcześni, ale wola spętana przez instynkt, pragnienie własnej mocy. Na ten aspekt zwraca uwagę Zbigniew Stawrowski<sup>22</sup>.

Państwo u Hobbesa jest mechanizmem z suwerenem, bogiem śmiertelnym, na czele. Władza suwerena zdaje się być nieograniczona. Lewiatan znosi niezależność wszelkich instytucji: nie ma tam miejsca na niezależną instytucję Kościoła, samo państwo wydaje się Kościołem z suwerenem/bogiem na czele. Wspólnota polityczna powstaje w wyniku umowy równych jednostek, władza jest mechanicznym zsumowaniem potencjałów owych jednostek zawierających kontrakt. Powstaje więc jedna władza zwierzchnia, a w opozycji do niej bezbronne społeczeństwo. Cel państwa znajduje się tu i teraz, jest nim pokój społeczny i rząd w najwyższym stopniu sprawny w utrzymaniu ładu. W stanie cywilnym, państwowym, wszyscy obywatele są pewni swej fizycznej egzystencji; panują wówczas pokój, bezpieczeństwo

<sup>20</sup> B. Szlachta, dz. cyt., s. 260.

<sup>21</sup> T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 113.

<sup>22</sup> Zob. Z. Stawrowski, *Teologia polityczna Thomasa Hobbesa*, „Civitas” 2004, nr 8, s. 115–116.

i porządek<sup>23</sup>. „Władza, która powstaje [...] bardziej zbliża się do handlu, jest wyrazem zimnej konieczności”<sup>24</sup>.

Ostatnim krokiem ku nowożytności był pokój westfalski z 1648 roku., stanowiący piąte zerwanie. Pokój zawarty między Świętym Cesarstwem Rzymskim a królem Francji, oraz między Świętym Cesarstwem Rzymskim a królową Szwecji doprowadził do sytuacji, w której „suwerenność, jako najwyższa władza nad określonym terytorium była politycznym faktem, oznaczając z jednej strony, zwycięstwo terytorialnych księstw nad uniwersalną władzą cesarza i papieża, z drugiej nad partykularystycznymi aspiracjami feudalnych baronów”<sup>25</sup>. Od tej chwili mamy do czynienia z pojęciem „polityki międzynarodowej” jako mechanizmu równowagi sojuszy i przeciwsojuszy, odrzucający hierarchiczny ład narodów w cesarstwie średniowiecznym<sup>26</sup>. W tradycji średniowiecznej człowiek był częścią hierarchicznego ładu wszechrzeczy, „ładu wyznaczającego dotąd normatywny kontekst partykularnym częściom, relacjonowanym do owej całości, tak poszczególnym wspólnotom politycznym, jak i – wewnątrz nich – jej członkom; wspólnotom, których dobro warunkowane było relacją do dobra wszechrzeczy, i ich członkom, których dobro nieodmiennie wiązano z dobrem wspólnotowym, a w ostatecznej instancji z dobrem wszechrzeczy”<sup>27</sup>.

Pokój westfalski podważa rozumienie Europy jako wspólnoty, wszechrzeczą dla człowieka staje się jego państwo, a czynnikiem go określającym – obywatelstwo, rozumiane jako więź prawna między jednostką a państwem. Stąd już tylko krok do państwa narodowego i demokracji opierających się na nacjonalitarnej<sup>28</sup> identyfikacji. Jak wspomina Ayuso, przytaczając słowa Saavedry Fajadro: „jego [państwa europejskiego – przyp. P. G.] dalsza wędrówka odbywać się będzie [...] od absolutyzmu do liberalizmu, od liberalizmu do demokracji, od demokracji do socjalizmu i do komunizmu”<sup>29</sup>. Nowożytność

<sup>23</sup> C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa. Sens i niepowodzenie politycznego symbolu*, przeł. M. Falkowski, Warszawa 2008, s. 41.

<sup>24</sup> L. Strauss, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, przeł. P. Maciejko, Warszawa 1998, s. 100.

<sup>25</sup> H. J. Morgenthau, *Sovereignty, International Relations, and the Westphalian Myth*, „Columbia Legal Review” 1948, nr 58, s. 341; cyt. za: A. Gałganek, *Westfalia jako metafora genyzy w nauce o stosunkach międzynarodowych*, [w:] *Późnowestfalski ład międzynarodowy*, red. K. Marzęda, M. Pietraś, Lublin 2008, s. 24.

<sup>26</sup> J. Bartyzel, *Nada Sin Dios...*, s. 117.

<sup>27</sup> B. Szlachta, *Państwo a obywatel (Uwagi o pojmowaniu obywatelstwa i praw z nim związanych)* [<http://www.omp.org.pl/index.php?module=subjects&func=viewpage&pageid=335>; dostęp: 18.11.2009].

<sup>28</sup> Zob. J. Bartyzel, *Śmiertelny bóg Demos. Pięć wykładów o demokracji i jej krytykach*, Warszawa 2009, s. 97–130.

<sup>29</sup> M. Ayuso Torres, *Po Lewiatanie? O państwie...*, s. 159.

zapoczątkowuje proces przekształceń państwa od absolutyzmu przez liberalizm i demokrację do państwa socjalistycznego.

Ayuso stwierdza, że każdy z ustrojów, które nastąpiły po absolutyzmie, opierał się na podobnych przesłankach. Nowożytny ustroje opierają się na odwróceniu wartości świata średniowiecznego, a czerpią swe źródła z filozofii Machiavellego oraz Hobbesa. To ci dwaj myśliciele dokonują zerwania związku państwa z ładem transcendentnym i nakierowują jego cel na świat doczesny.

Władca otrzymuje władzę absolutną od Hobbesa, pozbawioną zabarwień aksjologicznych (dziedzictwo Machiavellego), władzę przede wszystkim skuteczną i trwałą (Hobbes i Machiavelli). Źródłem legitymacji dla państwa, społeczeństwa i człowieka odartego z wymiaru transcendentnego staje się człowiek. Gdy na arenie dziejów pojawia się liberalizm jako reakcja na absolutyzm, zaczyna on używać instrumentarium ideologicznego charakterystycznego dla absolutyzmu. W tym wypadku każdy człowiek staje się absolutem: kierującym się rozumem (Locke), widzącym lud jako jedyne źródło władzy (Rousseau), posługującym się zasadą największej użyteczności (Bentham).

Państwo liberalne nieuchronnie zmierza ku demokratyzacji, przeciw podstawą liberalizmu jest wolność, a ta rozszerza się na coraz szersze masy ludzi. Wspomina o tym Alexis de Toqueville, stwierdzając, że demokracja jest celem historii; naporu mas obawiał się John Stuart Mill, gdy konstruował koncepcję wolnego rynku idei. Wyzwolony politycznie lud żąda poszerzenia wolności w sferach ekonomicznych. Ayuso stwierdza: żądania te prowadzą do coraz większego socjalizowania, a w konsekwencji do socjalizmu. Socjalizm następnie niweczy główny postulat liberalizmu, czyli wolność, postulując równość.

Charakterystyczne jest to, że nawet najbardziej krwawe dyktatury czerpały z dorobku nowoczesności, odwołując się do wolności, rewolucji, suwerenności państwa. Zarówno komunizm, jak i narodowy socjalizm pragnie wyzwalać robotników, proletariat czy też naród, posługując się metodami rewolucyjnymi, opierając się przy tym na sile zcentralizowanego państwa.

Jak wspomniałem, Ayuso przeciwstawia europeizującemu się kontynentowi ideę *hispanidad*, którą nazywa „małą *christianitas*”. Wspomniana idea łączy się z hiszpańskim tradycjonalizmem i bazuje między innymi na jego zasadach. Hiszpanie tradycjoniści przeciwstawiają się tendencjom modernizacyjnym we współczesnym świecie; procesowi „europeizacji” *christianitas*, jak określał to Elias de Tejada. Fundamentem są cztery hasła: *Dios, Patria, Fueros, Rey*, czyli Bóg, Ojczyzna, Stare Prawa i Król. Wyróżnikiem tradycjoni-



zmu hiszpańskiego są *Fueros*, rozumiane jako zwyczaje, starożytne prawa charakterystyczne dla partykularnych wspólnot, tożsame z prawami kardynalnymi w I Rzeczypospolitej czy też z konstytucją naturalną u Burke'a<sup>30</sup>. Drugim ważnym elementem jest Ojczyzna rozumiana jako pewna naturalna i moralna rzeczywistość.

*Hispanidad* charakteryzowała się wielką różnorodnością i wieloetnicznością, a po odkryciu nowego świata również transkontynentalnością. Nie było to państwo scentralizowane, lecz „wielość królestw, księstw i hrabstw. I chociaż ich liczba ulegała stałej redukcji (u schyłku XV wieku faktycznie do trzech królestw: Kastylii, Aragonii i Portugalii), to jednak proces jednoczenia nie oznaczał polityczno-administracyjnej unifikacji i centralizacji; były to unie personalno-dynastyczne, obwarowane powinnością respektowania przez władców odrębności poszczególnych koron oraz przywilejów prowincji i poddanych. Zwłaszcza w (zupełnie odrębnym etnicznie i językowo, i od świata romańskiego, i od germańskiego) Kraju Basków władza królewska była czysto formalna oraz każdorazowo potwierdzana składaniem przysięgi na baskijskie wolności (*fueros*) pod «świętym dębem» w Guernice»<sup>31</sup>. O Hiszpanii mówiono zawsze w liczbie mnogiej, jako o wielości mniejszych bytów politycznych.

Ważny dla określenia pojęcia *hispanidad* jest związek Hiszpanii z katolicką ortodoksją, jak podaje Jacek Bartyzel: „w epoce swojego rozkwitu Monarchia Hiszpańska ujmuje się w podwójnej roli: jako monarchia misyjna, której zadaniem jest doprowadzić pogańskie ludy Nowego Świata do Chrystusa oraz jako strażnik ortodoksji katolickiej, zobowiązany do powstrzymania herezji protestanckiej»<sup>32</sup>. Tak pojmowana Hiszpania: arcykatolicka, pluralistyczna, tradycjonalistyczna zrywa – według słów de Tejady – łączność metafizyczną z Europą, która w wyniku „pięciu pęknięć” zmierza ku modernizmowi.

W tej optyce Hiszpania wydaje się być państwem wyjątkowym, dającym odpór modernizmowi: „wobec tego procesu sztandar *hispanidad* wznosił się jako stanowcze i rzeczywiste przeciwstawienie historycznemu zwrotowi, jaki miał miejsce, przyjmując rolę «małej Christianitas»»<sup>33</sup>. Hiszpania w obliczu modernizacji staje na stanowisku Katolickiej Monarchii Imperialnej jako

<sup>30</sup> J. Bartyzel, *Umierać ale powoli. O monarchistycznej i katolickiej kontrrewolucji w krajach romańskich 1815–2000*, Kraków 2006, s. 248–249.

<sup>31</sup> Tenże, *Między katolickim panhiszpanizmem a separatyzmem etnicznym i suwerenizmem. Aporemataczność pojęcia „nacionalizm” w Hiszpanii*, [w:] *Współczesne nacionalizmy*, red. M. Jeziński, Toruń 2008, s. 235–236.

<sup>32</sup> Tamże, s. 238.

<sup>33</sup> M. Ayuso Torres, *Po Lewiatanie? O państwie...*, s. 151.

kontynuacji Świętego Cesarstwa Rzymskiego. Tradycjonałiści wierni idei *hispanidad* radykalnie sprzeciwiają się idei Europy rozumianej jako „herezja europeizmu”, która według nich jest tworem nowoczesności. „Europa jest mechanizmem; to neutralizacja władz; formalna koegzystencja wyznań; moralność pogańska; absolutyzmy; demokracje; liberalizmy; domowe wojny nacjonalistyczne; abstrakcyjna koncepcja człowieka; państwa narodowe i organizacje międzynarodowe; parlamentaryzm; konstytucjonalizm; zburzazujnienie; socjalizm; protestantyzm, republikanizm; suwerenność; królowie, którzy nie rządzą; indyferentyzm, ateizm i antyteizm: w sumie rewolucja”<sup>34</sup>.

Na marginesie rozważań Ayuso warto również wspomnieć o podobieństwach, jakich doszukują się autorzy<sup>35</sup> pomiędzy Polską a Hiszpanią. Obydwie były przedmurzami chrześcijaństwa, oparły się fali oświeceniowej modernizacji, zachowała stare formy ustrojowe tradycyjnego republikanizmu. Silny był również w Polsce związek państwowości, kultury i historii z wiarą katolicką. Wystarczy chociażby porównać XVII-wieczną Rzeczpospolitą z jej sąsiadami. Polska ustrzegła się przed centralizacją, absolutyzmem, zawieruchami rewolucyjnymi. Niewielu było również w Polsce zwolenników natychmiastowej modernizacji. Zmiany zachodziły wolno w poszanowaniu praw kardynalnych, wolności obywatelskich. Uzmysławia nam to, że Hiszpania nie pozostała sama w oporze przeciwko modernizacji. Warto o tym pamiętać, jeśli chcemy rzetelnie przedstawić historię sporu myśli tradycyjnej z modernizmem. Hiszpania nie była taka wyjątkowa, jak można wyczytać z tekstu Ayuso, miała nieuświadomionego sojusznika – szlachecką Rzeczpospolitą.

PAWEŁ GREŁA

<sup>34</sup> *Qué es el carlismo?*, red. Francisco Elfas de Tejada, Madrid 1971, s. 55; cyt. za: J. Bartyzel, *Nada Sin Dios...*, s. 118; więcej na temat zjawiska *hispanidad* można znaleźć w „Pro Fide Rege et Lege” 2004, nr 1.

<sup>35</sup> Zjawisko opisuje, podając źródła bibliograficzne J. Bartyzel w artykule: *Karlizm widziany z Polski* [<http://haggard.w.interia.pl/karlpol.html>]; dostęp: 18.11.2009].