Marcin Jendrzejczak

Uniwersytet Ekonomiczny w Katowicach

Ekonomiczne i polityczne aspekty katolickiego konserwatyzmu na przykładzie myśli prof. Plinio Corrêa de Oliveiry

Abstract

This article is about political and economic views of Brazilian scientist, journalist and Catholic activist, prof. Plinio Corrêa de Oliveira. He was the founder of Counter-Revolutionary organizations “Tradition Family and Property” – “TFP” and author of the book „Revolution and Counter-Revolution”. He was also an ardent opponent of communism and egalitarianism and defender of traditional Catholic vision of man and the state. The article presents the implications of this view for political and economic views of Brazilian thinker.

Wstęp

Poniższy artykuł jest – z konieczności skrótowym – przedstawieniem poglądów brazylijskiego myśliciela i działacza katolickiego Plinio Corrêa de Oliveiry (1908-1995). To postać, która mimo niezwykle bogatego dorobku nie doczekała się w języku polskim ani monografii ani wielu artykułów naukowych (jest natomiast bogato opisywana w twórczości publicystycznej). W tekście przedstawiona zostanie myśl Corrêa de Oliveiry w kwestiach ekonomicznych, historycznych, politycznych i społecznych. We wszystkich tych aspektach przejawiać się będzie motyw religijny, gdyż to katolicyzm był głównym źródłem inspiracji omawianego autora.

Zarys biografii i poglądów

Plinio Corrêa de Oliveira (1908-1995) był brazylijskim historykiem, publicystą i działaczem katolickim. Jego rodzice João Paulo Corrêa de Oliveira i Lucilia Ribeiro dos Santos, potomkowie pierwszych kolonizatorów, należeli do warstwy plantatorów ziemskich¹. Rodzina początkowo czerpała dochód z ziemi, jednak utraciła go w latach 20 XX wieku². Matka, z którą Plinio Corrêa de Oliveira był związany w szczególny sposób, wpoila mu miłość do Boga, Kościoła, a także do kultury wyrażającej się w dobrych manierach.

¹ Cf. R. de Mattei, *Krzyżowiec XX wieku*, Kraków 2004, s. 15-16. Wersja elektroniczna pod adresem: http://www.plinioCorrêadeoliveira.info/PL_krzyzowiec.pdf, odczyt z dnia 11.08.2015 r.

² Cf. ib., s. 171.

W 1933 r. bezpośrednio po ukończeniu studiów omawiany myśliciel został parlamentarzystą – najmłodszym w historii Brazylii. Następnie zajmował się pracą naukową na Uniwersytecie Sao Paulo (katedra historii cywilizacji) i Papieskim Uniwersytecie Katolickim (katedra historii nowożytnej i współczesnej). Redagował także katolicki tygodnik «Legionario», a po utracie stanowiska w wyniku działalności kościelnych progresistów – miesięcznik Catolicismo. W 1943 r. został mianowany prezesem Archidiecezjalnej Rady Akcji Katolickiej. Wówczas zdecydował się napisać książkę demaskującą obecne w Akcji Katolickiej tendencje progresywistyczne. Doprowadziło go to do odebrania mu stanowiska. W 1960 r. Corrêa de Oliveira założył Brazylijskie Stowarzyszenie Obrony Tradycji, Rodziny i Własności, które rozpowszechniło się w wielu krajach, w tym w Polsce - jako Stowarzyszenie Kultury Chrześcijańskiej im. ks. Piotra Skargi. 2 lutego 1975 r. założyciel TFP został ciężko ranny w wypadku samochodowym, którego skutki boleśnie odczuwał przez resztę życia. Wydarzenie nastąpiło 36 godzin po ofiarowaniu się przez Brazylijczyka Matce Bożej w celu przyspieszenia triumfu Niepokalanego Serca Maryi, obiecanego podczas objawień w Fatimie³.

Myśl Corrêa de Oliveiry należy umiejscowić w nurcie katolickiego konserwatyzmu, a ściślej katolickiej kontrrewolucji w towarzystwie takich nazwisk jak Joseph de Maistre, Louis de Bonald, Juan Donoso Cortes, Karl Ludwig von Haller⁴. Cechuje ją także podobieństwo z poglądami innych katolickich kontrrewolucjonistów trzymających się tradycyjnego nauczania papieskiego, zwłaszcza Syllabusa błędów bł. Piusa IX i encyklik św. Piusa X takich jak *Notre Charge Apostolique* przeciwko chrześcijańskiej lewicy⁵. Jak zauważył prof. Jacek Bartyzel we wstępie do biografii Correi de Oliveiry *Krzyżowiec XX wieku* „nie znam (...) w całej historii kontrrewolucji osoby, w której te trzy wymiary: wyborny intelekt, niezmordowany czyn i podniosła, mistyczna wręcz duchowość, spotkałyby się i złączyły w tak doskonałej harmonii, jak w »Doktorze Plinio-«⁶. Można dodać, że szczególnym wkładem brazylijskiego myśliciela w myśl kontrrewolucyjną jest niezwykle szerokie potraktowanie kwestii Rewolucji i Kontrrewolucji. Dostrzegał, że nie było w zasadzie dziedziny, która byłaby wolna od walki między nimi, stąd też tak szerokie zaintereso-

³ Cf. J. Bartyzel, hasło: *Plinio Corrêa de Oliveira*, wersja elektroniczna pod adresem: www.legitymizm.org/ebp-pilinio-Corrêa-de-oliveira, odczyt z dnia 30.07.2015 r.

⁴ Cf. R. Skarżyński, *Konserwatyzm*, Warszawa 1998, s. 128-147; 160-167; 178-185.

⁵ Cf. J. Bartyzel, „Umierać ale powoli!” *O monarchistycznej i katolickiej kontrrewolucji w krajach romańskich 1815-2000*, Kraków 2006.

⁶ Cf. J. Bartyzel, Wstęp: W R. de Mattei, *Krzyżowiec XX wieku*, op. cit., s. XI-XIV.

wania Brazylijczyka. Pisał on zarówno o polityce, ekonomii, religii, jak i manierach, muzyce czy jedzeniu rozpatrując je przez pryzmat zderzenia zasad porządku i rewolucji.

Historia jako zderzenie między Rewolucją i Kontrrewolucją

Zdaniem brazylijskiego myśliciela historia od końca XIV stulecia przebiega wokół zderzenia katolickiego porządku z przeciwnymi mu zasadami Rewolucji. Rewolucja to coś więcej, niż gwałtowne zniszczenie ładu politycznego. Jest ona kryzysem obejmującym całą osobowość człowieka i dotyczącym ludzi cywilizacji zachodniej i chrześcijan, a także przedstawicieli innych narodów dotkniętych wpływami Zachodu. Rewolucja jest: powszechna, jedna, totalna, dominująca i stanowi proces.

Powszechność oznacza, że oddziałuje w jakimś stopniu na każdy naród (choć w szczególności dotyczy cywilizację zachodnią). Totalność oznacza obejmowanie wszystkich władz duszy, sfer działania, dziedzin kultury. Dominujący charakter polega na tym, że Rewolucja jest czymś ważniejszym niż poszczególne wydarzenia, które się na nią składają. Procesualny charakter oznacza, że Rewolucja to przyczynowo-skutkowy trwający już od około 500 lat.

Rewolucja składa się z trzech warstw, które nie zawsze da się od siebie odróżnić. Pierwszą z nich stanowi rewolucja w tendencjach – nieuporządkowanych skłonnościach, które modyfikują zwyczaje czy np. artystyczne środki wyrazu. Drugą warstwą jest rewolucja w ideach, obejmująca fałszywe doktryny. Trzecią zaś – rewolucja w faktach, a więc przekształcenie instytucji, praw czy obyczajów zarówno związanych ze sferą religijną jak i doczesną.

Co więcej, na trwającą od 500 lat Rewolucję składa się kilka rewolucji. Preludium Rewolucji nastąpiło, zdaniem brazylijskiego myśliciela, u schyłku średniowiecza. Wówczas to pragnienie ziemskich przyjemności, przepych, sentymentalizm, intelektualna pycha oraz tendencje do poszerzania zakresu władzy monarszej doprowadziły do rozkładu średniowiecza, stawiającego dążenie do zbawienia na pierwszym miejscu. Następnie nastąpił Renesans i Reformacja (zwana przez Brazylijczyka pseudoreformacją). Renesans cechował się fascynacją pogańskim antykiem i zepchnięciem życia nadprzyrodzonego na dalszy plan⁷. Z kolei protestantyzm stanowił tryumf

⁷ Cf. P. Corrêa de Oliveira, *Rewolucja i Kontrrewolucja*, Kraków 2007, s. 23-29. Twierdzenie Corrêa de Oliveiry jakoby renesans wraz z jego humanizmem i wskrzeszeniem dziedzictwa antyku stanowił zaprzeczenie średniowiecza jest dyskusyjne. Wybitny francuski mediewista Jacques Le Goff twierdzi, że „należy zerwać z poglądem, że humanizm był bardziej lub mniej religijny i wrogi Kościołowi. Poza wyjątkowym, skomplikowanym przypadkiem Giordana Bruna (1548-1600) pisarze, myśliciele i artyści odrodzenia w większości jednoznacznie podkreślali, w jak silnym stopniu podstawy humanizmu były religijne, (...) Już w średniowieczu poeci i teolodzy włączali helleńskie, grecko-rzymskie bóstwa do <programu> chrześcijańskiego. Rozłam nastąpił później, najprawdopodobniej w XVII w., a dopiero XIX w. nabrał polemicznego zwyczaju przeciwstawiania humanizmu

pychy (zniesienie kościelnej hierarchii) i zmysłowości (zniesienie celibatu i wprowadzenie rozwodów)⁸. Następnie miała miejsce Rewolucja Francuska będąca dziedziczką renesansu i protestantyzmu. Stanowiła przeniesienie w sferę polityki zasad, które radykalni reformatorzy zastosowali w sferze kościelnej. Bunt przeciwko królowi był odpowiednikiem buntu przeciwko papieżowi; bunt przeciwko szlachcie odpowiadał buntowi wiernych przeciwko duchowieństwu; ustanowienie zasady suwerenności ludu odpowiadało zarządzaniu niektórymi grupami protestanckimi przez wiernych. Kolejną (trzecią) rewolucją był komunizm, popierający początkowo wolną miłość (kolejne stadium zmysłowości) i równość ekonomiczną (kolejne stadium pychy)⁹.

W aktualizacji swojego głównego (wydanego w 1959 r.) dzieła (napisanej w 1976 r. i wydanej po raz pierwszy rok później) Plinio Corrêa de Oliveira wyróżnił także czwartą rewolucję, którą można utożsamić z rewolucją kulturalną, a która zdaniem Brazylijczyka zmierzała do trybalizmu opartego na zaniku indywidualności, prostactwie, nudyzmie i dominacji sił zła. Brazylijczyk pisał także o rewolucji w Kościele, zapoczątkowanej jego zdaniem przez Sobór Watykański II¹⁰.

W innym dziele ów proces rewolucyjny, a w każdym razie jego istotną część, przedstawia Corrêa de Oliveira także jako pęd w kierunku centralizacji. Już absolutyzm monarchiczny był jego zdaniem krokiem w kierunku populistycznego totalitaryzmu. Na miejsce średniowiecznego rozproszenia władzy i skoncentrowania jej w wielu rękach, nowożytni monarchowie absolutni, których modelowym przykładem jest Ludwik XIV, skoncentrowali ją w swoich rękach. Królowie wykorzystali silną biurokrację w celu realizacji tendencji centralizacyjnych. Demokratyzacja zastała więc państwo bardziej rozrośnięte, niż w średniowieczu. W liberalnych republikach następowała piramidyzacja – przejmowanie coraz większej władzy przez wielkie przedsiębiorstwa na czele z bankami i mass-mediami. Potęga finansowa i siła oddziaływania tych dwóch ostatnich stała się tak wielka, że można powiedzieć o zawłaszczeniu przez nie państw. Mimo formalnej demokracji zasada jeden człowiek-jeden głos była fikcją, gdyż wpływ właściciela koncernu medialnego na

chrześcijaństwu”. J. Le Goff, *W Poszukiwaniu Średniowiecza*, Warszawa 2005, s. 141.

⁸ Cf. P. Corrêa de Oliveira, *Rewolucja I Kontrrewolucja*, op. cit., s. 23. Dostrzeżenie rewolucyjnego charakteru protestantyzmu nie jest niczym nowym w myśli katolicko-kontrrewolucyjnej. Już Joseph de Maistre wskazywał na buntownicze aspekty protestantyzmu, będącego buntiem indywidualnego ratio przeciwko rozumowi powszechnemu, reprezentowanemu przez autorytet papieski. Cf. J. de Maistre, *Reflections on Protestantism*, w: *Critics of the Enlightenment readings in French counter-revolutionary tradition*, pod red. C. O. Blum, Wilmington 2004, s. 133-155.

⁹ Cf. P. Corrêa de Oliveira, *Rewolucja i Kontrrewolucja*, op. cit., s. 29-31.

¹⁰ Cf. Ib., s. 150-156.

wynik głosowania nie ograniczał się do pojedynczego głosu, którym dysponował, ale obejmował także ogromną siłę propagandową. Kolejnym krokiem w kierunku centralizmu był komunizm - „państwowy kapitalizm.” Człowiek został w tym systemie pozbawiony podstawowych praw, a zasady tradycji, rodziny i własności są zastąpione przez umasowienie, niewolnictwo i głód¹¹.

Duchowi Rewolucji służą dwie namiętności: pycha odpowiedzialna za dążenie do absolutnej równości (egalitaryzm) i zmysłowość odpowiedzialna za dążenie do absolutnej wolności (liberalizm). Radykalna równość, do której zmierza proces rewolucyjny, obejmuje równości: między człowiekiem i Bogiem, między religiami, równość w sferze kościelnej, politycznej, społecznej, ekonomicznej, w zewnętrznych aspektach egzystencji, w psychice, w relacjach społecznych, w porządku międzynarodowym, między różnymi częściami kraju, a także zniesienie struktur pośrednich między jednostką a państwem. Dążenie do absolutnej wolności jest zaś niczym innym jak przeniesieniem na sferę prawodawstwa rewolucji, która dokonała się już wewnątrz człowieka i polega na panowaniu namiętności nad wolą i rozumem. Zdaniem Plinio Corrêa de Oliveiry liberalizm i egalitaryzm mimo pozornych różnic zmierzają w tym samym kierunku, co ukazuje z resztą skrajnie rewolucyjna marksistowska utopia oparta na radykalnym liberalizmie (anarchizm) i egalitaryzmie (społeczeństwo bezklasowe)¹².

¹¹ Cf. P. Corrêa de Oliveira, *Nobility and Analogous Traditional Elites*, Wersja elektroniczna pod adresem: <http://www.tfp.org/TFP-home/books/nobility.html>, Odczyt z dnia 10.08.2015 r. Proces dokonywanej w epoce nowożytnej i współczesnej centralizacji i wzrostu władzy państwa opisuje także ekonomista austriacki i anarchokapitalista Hans Herman Hoppe, *Demokracja - bóg, który zawiódł*, Warszawa 2006, s. 97-107.

¹² Cf. P. Corrêa de Oliveira, *Rewolucja i kontrrewolucja*, op. cit., s. 54-60. Tak radykalny sprzeciw wobec egalitaryzmu u katolickiego myśliciela może dla niektórych wydawać się nietypowy. Należy więc uściślić, że zwalczając egalitaryzm brazylijski myśliciel nie zamierzał kwestionować równości ludzi pod względem natury. Jak pisał „wszyscy ludzie są równi ze swej natury, a różnią się tylko przypadłościami. Prawa, które wynikają ze zwykłego faktu bycia człowiekiem, są równe dla wszystkich: prawo do życia, prawa, a więc własności, założenia rodziny i przede wszystkim poznania i praktykowania prawdziwej religii. Nierówności, które naruszają te prawa, są sprzeczne z porządkiem Opatrzności. Jednak w tych granicach – nierówności, które wynikają z przypadłości takich jak cnota, talent, uroda, siła, rodzina, tradycja itd. są sprawiedliwe i zgodne z porządkiem wszechświata”. Ibidem, s. 57. Twierdzenie to jest zasadniczo zgodne z Katechizmem Kościoła Katolickiego, według którego różnice w „talentach” wynikają z planu Stwórcy, pragnącego, by ludzie świadczyli sobie wzajemną pomoc. Jednak nawet nierówności w kwestiach czysto ekonomicznych powinny mieć wedle Katechizmu swoje granice. Cf. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, (p. 1934-1938), Poznań 1994, s. 447. Warto zauważyć, że Katechizm nie powołuje się, w przeciwieństwie do Brazylijczyka, na argumenty św. Tomasza dotyczące lepszego odwzorowania doskonałości Stwórcy przez nierówne społeczeństwo, lecz na umożliwienie miłosierdzia. Cytuje słowa Chrystusa z objawień św. Katarzyny ze Sieny „Są różne cnoty i nie dają wszystkim każdemu; jedną daję temu, drugą tamtemu... Jednemu daję przede wszystkim miłość, drugiemu sprawiedliwość, trzeciemu pokorę, czwartemu żywą wiarę... Co do dóbr doczesnych, w rzeczach koniecznych dla życia człowieka, rozdzieliłem je w wielkiej różności; nie chciałem, by każdy posiadał wszystko, co mu jest potrzebne, ażeby ludzie mieli możliwość świadczyć sobie miłość... Chciałem, by jedni potrzebowali drugich i by byli moimi sługami w udzielaniu łask i darów, które otrzymali ode Mnie”. Ibidem, (p. 1934-1938), Poznań 1994, s. 447. Jak ponadto zauważa prof. Bartyzel, dążenia radykalnie egalitarne cechowały zazwyczaj ruchy heretyckie, a nie Kościół. Cf. J. Bartyzel, *Demokracja*, Radom 2002, s. 27-29.

Warto zauważyć, że brazylijski myśliciel kładł ogromny nacisk na możliwość rozpowszechniania się Rewolucji (a także kontrrewolucji) poprzez kulturę i sztukę. Jak pisał „Bóg ustanowił tajemnicze i godne podziwu relacje pomiędzy z jednej strony pewnymi kształtami, kolorami, dźwiękami i woniami, a pewnymi stanami duszy z drugiej”¹³. Dlatego też kładł nacisk nie tylko na zwalczanie rewolucyjnych instytucji, ale także rewolucyjnej sztuki czy kultury.

Corrêa de Oliveira był zwolennikiem prowadzenia zorganizowanego działania przeciwko Rewolucji – Kontrrewolucji. W jaki sposób ją rozumiał? Jak pisał „skoro Rewolucja jest nieporządkiem, to Kontrrewolucja jest przywracaniem porządku. A przez porządek rozumiemy pokój Chrystusa pod panowaniem Chrystusa, a więc cywilizację chrześcijańską, surową i hierarchiczną, sakralną od podstaw, antyegalitarną i antyliberalną”¹⁴.

Aspekt religijny i moralny w postawie kontrrewolucyjnej jawił się Correi de Oliveirze jako kluczowy. Brazylijczyk zauważał przy tym, że Kościół jest wznioślejszy i szerszy niż kontrrewolucja, podobnie jak Rzym był czymś szerszym niż reakcja przeciw Hannibalowi. Jednocześnie Brazylijczyk w swoim pierwszym wydaniu Rewolucji i Kontrrewolucji (z 1959 r.) postrzegał Kościół jako siłę fundamentalnie kontrrewolucyjną, stanowiącą duszę kontrrewolucji¹⁵. W późniejszych dekadach ze smutkiem dostrzegał wtargnięcie do Niego ducha rewolucyjnego. W 1976 r. napisał, że kluczowy punkt walki między Rewolucją i Kontrrewolucją znalazł się właśnie w Kościele¹⁶.

Za jedno z kluczowych zadań kontrrewolucji Plinio Corrêa de Oliveira uważał dążenie do odrodzenia pojęcia dobra i zła. Swoim uczniom ukazywał konieczność podkreślania istnienia grzechu, w tym pierwotnego, nagrody i kary po śmierci, a także walki o dobre obyczaje¹⁷.

Chociaż kontrrewolucjonista szczególnieym uznaniem darzy chrześcijańskie średniowiecze, nie oznacza to, jakoby dążył do powrotu doń w każdym szczególe¹⁸. Porządek, którego

¹³ Ib., s. 67.

¹⁴ Ib., s. 79.

¹⁵ Cf. ib., s. 113-119.

¹⁶ Cf. ib., s. 144-145.

¹⁷ Ib. s. 105-106.

¹⁸ Uznanie, którym Corrêa de Oliveira darzył chrześcijańskie średniowiecze, nie jest wśród konserwatystów niczym wyjątkowym. Co ciekawe, nie dotyczy to tylko konserwatystów z zachodniego kręgu cywilizacyjnego. Świadczy o tym twórczość Rosjanina Mikołaja Bierdajewa. Jak pisał ten autor „(...) kiedy w epoce Odrodzenia człowiek wchodził na widownię dziejów nowożytnych pełen wiary w swoje twórcze możliwości, kiedy myślał, że wszystko zależy od jego wiedzy, której granic, ani kresu nie widział, to dziś odwrotnie, staje on w obliczu nowej, nieznanej epoki bez wiary i pewności, z głuchą trwogą wewnętrzną, zagubiony w chaosie nowych prawd i nowych pojęć”. M. Bierdajew, *Nowe Średniowiecze*, Komorów 1997, s. 18.

pragnie kontrrewolucjonista powinien być jeszcze bardziej niż średniowieczny oparty na poszanowaniu praw Kościoła i papieża, duchu hierarchii oraz gorliwości w wykrywaniu i zwalczaniu zła¹⁹. Kontrrewolucjonista powinien znać i miłować porządek, a także nienawidzić rewolucji i tą miłością oraz nienawiścią kierować się w swoim postępowaniu. Siłę do działania winien czerpać z łaski Bożej²⁰.

Filozofia, a w zasadzie teologia polityczna Corrêa de Oliveiry, przywodzi na myśl teologię św. Augustyna opisującą walkę Civitas Dei i Civitas Diaboli²¹. Przedstawiona na kartach Rewolucji i Kontrrewolucji wizja dziejów nie jest ścisłą pracą historyka, stąd nie jest wolna od pewnych uproszczeń. Dokładny opis historyczny wymagałby znacznie większej liczby stron, niż liczy *Rewolucja i Kontrrewolucja*. Dziełko Brazylijczyka stanowi pewną syntezę mającą raczej walor formacyjny, niż naukowy. Porównać ją można bardziej z – *toutes proportions gardées* – Państwem Bożym św. Augustyna, niż z nowoczesną pracą faktograficzną²².

Kwestia ustroju politycznego

Plinio Corrêa de Oliveira za przejaw wrogiej Rewolucji uważał „masową produkcję republik na całym świecie” nie liczącą się z lokalnymi tradycjami²³. Tendencja ta nasiliła się podczas Rewolucji Francuskiej, która przeniosła do sfery polityki kościelny egalitaryzm protestanckiej reformacji – a zwłaszcza jej skrajnych ruchów. Jak pisał Brazylijczyk „bunt przeciw królowi odpowiadał buntowi przeciw papieżowi; bunt ludu przeciw szlachcie odpowiadał buntowi „kościelnego ludu” wiernych przeciw „arystokracji” Kościoła, duchowieństwu; ogłoszenie suwerenności ludu było odpowiednikiem sprawowania rządów przez wiernych (w mniejszym lub większym stopniu) w niektórych sektach”²⁴.

W swoich twierdzeniach o ustrojach politycznych Corrêa de Oliveira powoływał się na autorytet św. Tomasza i papieży. Podkreślał, że Akwinata za zasadniczo najlepszą uważał monarchię, a szczególnym uznaniem darzył też rząd mieszany łączący elementy monarchiczne, arysto-

¹⁹ P. Corrêa de Oliveira, *Rewolucja i Kontrrewolucja*, op. cit., s. 79-80.

²⁰ Ib., s. 85.

²¹ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 2002.

²² Opinię jakoby Rewolucję i Kontrrewolucję należało czytać jak napisane przez świętych dzieła teologiczne zawdzięcza p. Michałowi Buszewskiemu.

²³ P. Corrêa de Oliveira, *Rewolucja I Kontrrewolucja*, op. cit., s. 32.

²⁴ Ib., s. 30.

kratyczne i demokratyczne²⁵. Brazylijczyk powoływał się także na twierdzenie Piusa VI z alokucji do Konsystorza z 17 VI 1793 r. w której papież określił monarchię jako najlepszą z założenia formę rządu²⁶. Nie zgadzał się także z przypisywaniem demokracji Leonowi XIII. Zauważał, że papież ten sugerował, że można stwierdzić która z form sprawowania władzy jest najlepsza sama w sobie, jednak nie napisał bezpośrednio o jaką konkretnie mu chodzi. Zdaniem Corrêa de Oliveiry, Leonowa wierność nauce św. Tomasza sugeruje, że miał na myśli monarchię²⁷.

To wszystko nie oznacza jednak, że brazylijski myśliciel uznawał monarchię za jedyną uprawnioną formę władzy. Wprawdzie skłaniał się do niej w sposób szczególny, jednak za encykliką *Au milieu des sollicitudes* uznawał, że uprawnione (co nie znaczy, że równie dobre) są wszystkie formy rządów, zmierzające do dobra wspólnego²⁸. Demokracja jest więc możliwa do zaakceptowania, ale pod pewnymi warunkami. Nie powinna uważać siebie za jedyną uprawnioną formę rządów i nie może oznaczać radykalnego egalitaryzmu²⁹.

Osobną kwestią jest stosunek prof. Corrêa de Oliveiry do dyktatury. Jak twierdził brazylijski myśliciel dyktatura jako taka nie jest ani rewolucyjna ani kontrrewolucyjna i może być sprawowana zarówno przez jednostki, jak i całe grupy. Corrêa de Oliveira wyróżnia cechy, które musi posiadać dyktatura kontrrewolucyjna i prawowita:

- a) zawieszenie praw ma na celu ochronę porządku rozumianego nie tylko jako stabilność materialna, lecz także „ułożenie rzeczy według ich celu i zgodnie z odpowiednią skalą wartości”³⁰. Patrząc z pewnego punktu widzenia zawieszenie praw jest w niej bardziej pozorne, niż rzeczywiste, gdyż ma na celu ochronę rzeczywistych praw dobrych ludzi. Jakie są te prawa? Otóż, jak zauważa prof.

²⁵ P. Corrêa de Oliveira, *Nobility and Analogous Traditional Elites*, op. cit. Św. Tomasz z Akwinu twierdził, że władza łatwiej przyczyni się do zjednoczenia państwa, jeśli sama nie będzie podzielona – jak to ma miejsce w ustrojach niemonarchicznych. Twierdził także, iż nawet natura posługuje się jednostkami – jednym rozumem w duszy ludzkiej i jednym królem pszczoł. Także jeden Bóg rządzi wszechświatem. Akwinata twierdził, że także doświadczenie pokazuje, że państwa monarchiczne są lepiej zarządzane niż niemonarchiczne. Cf. św. Tomasz z Akwinu, *O królowaniu*, Kraków 2006, s. 46-49.

²⁶ Pius VI, alokucja do Konsystorza z 17 VI 1793, *Les Enseignements Pontificatux – La Paix Interieure des Nations*, wydana przez zakonników z Solemnes, Paryż: Desclee & Cie, s. 8. cyt. za P. Corrêa de Oliveira, *Rewolucja i kontrrewolucja*, op. cit., s. 31.

²⁷ P. Corrêa de Oliveira, *Nobility and Analogous Traditional Elites*, op. cit.

²⁸ Leon XIII, *Au milieu des sollicitudes*, Watykan 1892.

²⁹ P. Corrêa de Oliveira, *Rewolucja I Kontrrewolucja*, op. cit., s. 31-32.

³⁰ *Ib.*, s. 34.

Corrêa de Oliveira w innym miejscu „Rewolucji i Kontrrewolucji”, człowiek posiada prawo do życia, odpowiednich jego warunków, honoru, pracy i własności, założenia rodziny i praktykowania prawdziwej religii (katolicyzmu)³¹. Wydaje się zatem, że to właśnie te prawa muszą wedle Brazylijczyka być szanowane nawet przez uprawnioną dyktaturę, a w każdym razie że dyktator musi zmierzać do stanu, w którym będą one w pełni chronione.

- b) Zawieszenie praw musi mieć jedynie tymczasowy charakter. Musi dążyć do usunięcia przyczyn i przywrócenia normalności. Powinno mieć na uwadze zasadę pomocniczości i przywrócenia autonomii społecznościom takim jak rodzina czy gmina.
- c) Kontrrewolucja musi stanowić cel dyktatury. Nie oznacza to, jakoby dyktatura była zawsze niezbędna kontrrewolucji.

Dyktatura nieprawowita, rewolucyjna, jest przeciwieństwem tej opisanej powyżej. Charakteryzuje się naruszaniem praw i ingerencją w życie społeczne. Rozbija życie rodzinne, niszczy hierarchię i elity, rozbudza utopijne marzenia wśród ludu i podporządkowuje wszystko państwu. Jako exemplum takiej dyktatury podaje Corrêa de Oliveira hitleryzm³².

Aspekt ekonomiczny

O ile „pseudoreformacja” przeniosła zasady egalitarne do sfery religijnej, a Rewolucja Francuska do sfery politycznej, to komunizm przeniósł je na niwę ekonomii. Podczas Rewolucji Francuskiej idee komunistyczne głosi François Noël Babeuf. Następnie rozwijający się duch rewolucyjny skutkował powstaniem komunizmu utopijnego i tzw. komunizmu naukowego, czyli marksizmu. Nurty te zdaniem Brazylijczyka popierały wolną miłość, a także atakowały ostatnią nierówność – nierówność majątku³³.

Jak zauważa brazylijski myśliciel własność prywatna cenna z racji swojego powiązania z rodziną i tradycją jest ponadto chroniona przez dwa Przykazania Dekalogu – VII i X. Rezygnacja z nich, w imię ugody Kościoła z państwem komunistycznym, oznaczałaby przekazanie ludziom zniekształconego obrazu Boga. Ponadto brak własności uniemożliwiłby poznanie tego czym jest

³¹ Cf. ib., s. 56.

³² Cf. ib., s. 34-35. Corrêa de Oliveira uważał nazizm za równie niebezpieczny co komunizm. Twierdził, że jest on bliższy komunizmowi, niż katolicyzmowi. Cf. R. de Mattei, *Krzyżowiec XX wieku*, op. cit., s. 50-51.

³³ Cf. P. Corrêa de Oliveira, *Rewolucja i Kontrrewolucja*, op. cit., s. 30-31.

cnota sprawiedliwości – oparta na rozróżnieniu na „moje” i „twoje”. Ponieważ zaś sprawiedliwość jest cnotą kardynalną, bez niej niemożliwe byłoby uświęcenie. Ponadto własność prywatna skłania do ćwiczenia władz duszy, podczas gdy systemy kolektywistyczne sprzyjają raczej jej atrofii, zniechęceniu, nudzie i wynikającym z niej problemom psychicznym włącznie z samobójstwami³⁴.

Corrêa de Oliveira występował przeciwko ubieraniu walki z zasadą własności prywatnej w chrześcijańskie szaty. W 1960 r. wydano napisaną przez niego i ekonomistę Luiza Mendonça de Freitas książkę „Reforma rolna – kwestia sumienia”. Autorzy sprzeciwiali się popieranym przez znajdujących się pod wpływem teologii wyzwolenia brazylijskich biskupów dążeniom do wywłaszczenia wielkich brazylijskich posiadaczy ziemskich. Przeciwno planom reformy rolnej w Brazylii Corrêa de Oliveira występował także w 1980 i 1985 r. Argumentował, że na realizacji planów odebraniu ziemi latyfundystom (i utworzenia na ich miejsce spółdzielni, w których zatrudnieni zostaną robotnicy rolni) zyska jedynie państwo³⁵.

W 1977 r. w książce „Indiani trybalizm: ideał komunistycznego misjonarstwa dla Brazylii w XXI wieku” katolicki działacz sprzeciwiał się rewolucyjnej koncepcji misji, która przedstawiała proste i pozbawione własności prywatnej życie Indian jako wzór do naśladowania, umniejszając konieczność przyjęcia przez nich wiary chrześcijańskiej³⁶. Z kolei w grudniu 1981 r. napisał broszurę nt. francuskiego tzw. socjalizmu samorządowego, w której krytykował plany francuskich radykalnych socjalistów³⁷. To ostatnie opracowanie opublikowane w 50 najważniejszych pismach na Zachodzie spotkało się z uznaniem noblisty w dziedzinie ekonomii – Friedricha von Hayeka³⁸.

W walce z komunizmem brazylijski myśliciel nie cofnął się też przed krytycznym spojrzeniem na Sobór Watykański II, który uważał za jedną z największych (a być może największą) porażkę w historii Kościoła. Soborowi zarzucał przede wszystkim brak potępienia ideologii komunistycznej. Twierdził, że brak potępienia komunizmu oznacza, że Sobór nie wypełnił postanowionego przed sobą pastoralnego zdania. Wprawdzie próbował on walczyć z pomniejszymi

³⁴ Cf. id., *Wolność Kościoła w państwie komunistycznym*. Wersja elektroniczna pod adresem: <http://www.piotrskarga.pl/ps,173,5,0,1,I,informacje.html?nrs=1>, odczyt z dnia 20.08.2015.

³⁵ Cf. Roberto de Mattei, *Krzyżowiec XX Wieku*, op. cit., s. 162-175.

³⁶ Cf. P. Corrêa de Oliveira, *Indian Tribalism: The Communist-Missionary Ideal for Brazil in the Twenty-First Century*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://www.tfp.org/TFP-home/books/indian-tribalism-the-communist-missionary-ideal-for-brazil-in-the-twenty-first-century.html>, odczyt z dnia 18.08.2015.

³⁷ Cf. idem., *The Double Game of French Socialism: Gradual in Strategy, Radical in Goal*, wersja elektroniczna pod adresem: www.tfp.org/TFP-home/books/the-double-game-of-french-socialism-gradual-in-strategy-radical-in-goal.html, odczyt z dnia 18.08.2015.

³⁸ Cf. id., *Rewolucja i kontrrewolucja*, op. cit., s. 124.

wrogami katolików, jednak zrezygnował z jawnego potępienia tego najważniejszego³⁹. Zdaniem autora *Rewolucji i Kontrrewolucji* „stosując taktykę <aggiornate> (...), Sobór Watykański II próbował odstraszyć, powiedzmy, pszczoły, osy i ptaki drapieżne. Lecz jego milczenie o komunizmie pozostawiło pełną swobodę wilkom. Dzieło tego soboru nie może być zapisane jako skutecznie pastoralne zarówno w historii, jak i w Księdze Życia”⁴⁰.

Warto podkreślić, że Corrêa de Oliveira zwalczał nie tylko komunizm, ale także prowadzące doń rozwiązania egalitarno-etatystyczne. Na łamach swojego opus magnum „Rewolucja i Kontrrewolucja” brazylijski myśliciel i działacz ubolewał nad wzrostem tendencji do ekonomicznego egalitaryzmu i kontroli państwa. Za torującą drogę do komunizmu uważał takie zjawiska jak: ograniczanie prywatnej przedsiębiorczości, podatki spadkowe oraz ingerencję państwa w handel zagraniczny, wynagrodzenia, czynsze, bankowość, szkolnictwo czy media⁴¹.

Obrona własności prywatnej przez Corrêa de Oliveirę może wyglądać na absolutyzowanie tejże. Istotnie, prawo własności prywatnej jawi się brazylijskiemu myślicielowi jako niepodważalne, a jego obrona jako bezkompromisowa. Kontrowersyjnym przykładem jest tu uznanie odebrania ziemi brazylijskim latyfundystom za moralnie niedopuszczalne. Z punktu widzenia niektórych dokumentów społecznej nauki Kościoła jest to podejście błędne. Np. autorzy Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et Spes* piszą (odnosząc się do kwestii latyfundiów), że w sytuacji, gdy dobra leżą odłogiem, przez co są marnotrawione, a większość ludzi pozbawiona jest własności, w pewnych przypadkach konieczne mogą okazać się wywłaszczenia⁴². Należy jednak pamiętać, że takie podejście nie jest to jedynym obowiązującym w ramach myśli katolickiej. Myślenie bliskie twierdzeniu o prawie własności jako prawie naturalnym (a więc absolutnym) można odnaleźć, jak zauważa Thomas Woods, w myśli Henryka z Gandawy – mistrza XIII wiecznego Uniwersytetu Paryskiego, a także papieża Jana XXII – autora bulii *Quia Vir Reprobis* (1329 r.)⁴³. O własności prywatnej jako o prawie naturalnym pisze też

³⁹ Cf. P. Corrêa de Oliveira, *Rewolucja i Kontrrewolucja*, op. cit., s. 140-141.

⁴⁰ Ib., s. 140-141. Jak zauważają historycy, brak potępienia komunizmu był rezultatem umowy zawartej z przedstawicielami Patriarchatu Moskiewskiego. Wstrzymanie się od wystąpienia przeciwko komunizmowi było warunkiem uczestnictwa prawosławnych w Soborze – uczestnictwa na którym zależało ekumenicznie nastawionym ludziom Kościoła. Cf. R. Amerio, *IotaUnum*, Komorów 2009, s. 97-99.

⁴¹ Cf. ib., s. 110-111.

⁴² Cf. *Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et Spes*, w: *Sobór Watykański II Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1968, n. 71.

⁴³ Cf. T. Woods, *Kościół a wolny rynek*, Warszawa 2007, s. 342.

Leon XIII w encyklice *Rerum Novarum*⁴⁴. Dlatego też, nawet jeśli absolutyzacja własności prywatnej (uznanie jej za prawo naturalne i zasadniczo nienaruszalne) nie jest podejściem dominującym w katolickiej myśli, to jednak bywa w niej obecna.

Choć autor *Rewolucji i Kontrrewolucji* podkreślał kluczową rolę szlachty i jej prawo do posiadania majątku, a także uprawnień przedsiębiorców zagrożonych przez etatyzm, zwracał jednocześnie uwagę, że zapłata należna pracownikowi jest również formą własności⁴⁵. Podkreślał zatem, że celem Kontrrewolucji (działania w obronie chrześcijańskiego porządku) nie jest faworyzowanie konkretnej klasy społecznej, lecz walka w obronie zasad. Jak pisał „(...) ta sama zasada walki przeciw komunizmowi powinna kierować pracodawcą, aby szanował prawo pracownika do sprawiedliwego wynagrodzenia, odpowiedniego do jego własnych potrzeb i jego rodziny. (...) Kontrrewolucja jest nie tylko obrońcą własności pracodawcy, ale również pracownika. Nie walczy ona o interes grup lub klas, lecz o zasady”⁴⁶.

Plinio Corrêa de Oliveira uważał własność prywatną za powiązaną z innymi wielkimi wartościami: tradycją i rodziną. Podkreślał, że bezgraniczna miłość rodzicielska zachęca do pracy i oszczędzania w celu przekazania majątku dzieciom. Jest to wymóg zarówno prawa naturalnego, jak i wiary. Dziedziczenie jest „miejscem”, w którym spotykają się rodzina i własność (a jeśli chodzi o dziedziczenie pozaekonomiczne – także tradycja). Zdaniem brazylijskiego myśliciela własność prywatna i prawo do przekazywania jej w drodze dziedziczenia stanowią wymóg sprawiedliwości. Sprzeciwiał się podatkom od spadku i innym formom wyrównywania szans. Twierdził, że konfiskowanie dóbr przekazywanych dzieciom jest sprzeczne z miłością ojcowską, będącą niezbędnym elementem rodziny⁴⁷.

Ta koncepcja sprawiedliwości jest trudna do pogodzenia z dominującymi we współczesnym świecie akademickim, szczególnie anglosaskim, na przykład z teorią sprawiedliwości Johna Rawlsa opartą po pierwsze: na zasadach równych podstawowych praw i obowiązków, a po drugie: na równości szans w dostępie do stanowisk i urzędów oraz zasadzie, że nierówności są uzasadnione tylko w przypadku, gdy są z korzyścią dla najgorzej uposażonych (przy czym pierwsza zasada

⁴⁴ Cf. Leon XIII, *Rerum novarum*, Warszawa 2001, n. 4-5.

⁴⁵ Cf. ib., s. 107-111.

⁴⁶ Ib., s. 109.

⁴⁷ Cf. P. Corrêa de Oliveira, *Tradition Family and Property*, wersja elektroniczna pod adresem: http://www.plinioCorreadeoliveira.info/UK_681218_traditionfamilyproperty.htm#.Va540RqBXzb, odczyt z dnia 21.08.2015.

ma priorytet nad drugą, a pierwsza część drugiej nad drugą częścią drugiej)⁴⁸. Myśl autora Rewolucji i Kontrrewolucji trudno pogodzić też z zasadą równości możliwości, zwanej także egalitaryzmem szczęścia (luck egalitarianism), za której wczesnego zwolennika uchodzi Ronald Dworkin. Zgodnie z tą teorią nierówności są dozwolone tylko, gdy są efektem własnego wysiłku – a nie szczęścia czy nierównych warunków startu⁴⁹. W kwestii prawa do przekazywania dziedzictwa bez przymusowej ingerencji państwa poglądy Corrêa de Olivera są zgodne z zasadami sprawiedliwości Roberta Nozicka. Autor książki *Anarchia, Państwo i Utopia* zauważał, że dążenie do równości możliwości wymaga przymusowego odbierania dóbr osobom, które je wcześniej posiadają, a więc gwałcenia ich praw⁵⁰. Corrêa de Oliveira bardziej od równości (ale także od nozickowskiej libertariańskiej wolności) ceni tradycyjną rodzinę – w tym rodzinę szlachecką⁵¹.

Aspekt społeczny

To właśnie rodzinie szlacheckiej poświęcił prof. Corrêa de Oliveira książkę „Szlachta i analogiczne elity tradycyjne” (1993 r.). Dziełko to miało stanowić antidotum na rewolucję obyczajową, obniżającą standardy kulturowe i cechującą się natężeniem wulgarności. Jak pisał Roberto de Mattei „Skoro rewolucja na Sorbonie w roku 1968 r. stała się wybuchem o skali światowej, który zaktywizował zarazki »proletaryzacji« społeczeństwa, impuls do stałego doskonalenia, charakterystyczny dla średniowiecza i następnych stuleci, mógłby się dziś odrodzić wówczas, gdyby szlachta na nowo odnalazła w sobie sens swego historycznego posłannictwa”⁵².

Na łamach książki „Szlachta i analogiczne elity tradycyjne” prof. Corrêa de Oliveira omawia alokucje Piusa XII skierowane do rzymskiego patrycjatu i szlachty z lat 1940-58. Powstały one w trudnych powojennych czasach, gdy postęp ekonomiczny dokonywał się powoli⁵³. Problemy gospodarcze obejmowały także włoską szlachtę, której tytuły zgodnie z włoską konstytucją

⁴⁸ Cf. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994, s. 86-93.

⁴⁹ Cf. Lamont, Julian and Favor, Christi, “Distributive Justice”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), wersja elektroniczna pod adresem: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/justice-distributive/>, odczyt z dnia 20.08.2015 r.

⁵⁰ Cf. R. Nozick, *Anarchia, państwo i utopia*, Warszawa 2010, s. 276-280.

⁵¹ Cf. P. Corrêa de Oliveira, *Nobility and Analogous Traditional Elites*, op. cit.

⁵² Cf. R. de Mattei, *Krzyżowiec XX Wieku*, op. cit., s. 152.

⁵³ Jak zauważa Corrêa de Oliveira w zakończeniu, chociaż obecnie (tj. w 1993 r. gdy powstała jego książka) gospodarka zanotowała znaczący wzrost od czasów powojennych, to nie rozwiązał on kryzysu mającego głębszy, moralny wymiar. Opisał on niebezpieczeństwo migracji do świata zachodniego ze strony narodów posowieckich (Słowian) i muzułmanów. Cf. P. Corrêa de Oliveira, *Nobility and Analogous Traditional Elites*, op. cit.

z 1947 r. nie były uznawane (wyjątkiem były tytuły nadawane przez Watykan). Zmuszało to szlachtę do podjęcia pracy zawodowej, w tym niekiedy fizycznej. W swoich przemówieniach papież opisuje to jak elity mają zachowywać się w tej nowej rzeczywistości.

Choć taki jest kontekst komentowanych przez Corrêa de Oliveirę wypowiedzi papieża, to jak twierdzi Brazylijczyk, nauczanie Piusa XII wykracza w znacznym stopniu poza ten kontekst, gdyż wznosi się do wypowiedzi o charakterze doktrynalnym. Jest tak choćby, gdy papież mówi o Stwórcy jako o źródle wszelkiej doskonałości i szlachetności. Papież zauważa także, że św. Józef, który według prawa był ojcem Pana Jezusa, pochodził z królewskiego rodu. Ma to dowodzić, że, wbrew powszechnym dzisiaj sądom, Jezus Chrystus przyszedł na świat w rodzinie nie tylko skromnej, ale także szlacheckiej. Wedle Piusa XII sytuacja współczesnej spauperyzowanej szlachty przypomina w pewnym sensie sytuację Pana Jezusa.

Jak zauważa brazylijski myśliciel, omawiając wypowiedź Piusa XII, katolickie rozumienie równości, wolności i braterstwa jest radykalnie odmienne od tego charakterystycznego dla rewolucji francuskiej i bolszewickiej. Zgodnie z nim w każdym systemie, nawet demokratycznym, niezbędna jest obecność elit. Powstaje zatem pytanie - jaka konkretnie jest ich misja?

Odpowiedź na to nie bez ukazania powołania szlachty w minionych wiekach byłaby niepełna. Jak przypomina Corrêa de Oliveira, szlachta była jednym z trzech stanów obok duchowieństwa i ludu i w stanowej hierarchii znajdowała się pomiędzy nimi. Ich główną rolą była obrona kraju i utrzymywanie porządku publicznego. Oprócz zadań czysto wojskowych szlachcice pełnili często role analogiczne do współczesnych sędziów, przewodniczących rady miasta i dowódców policji. Nie otrzymywali za nie wynagrodzenia. Wizja feudalnego czy też przeddemokratycznego społeczeństwa u Correi de Oliveiry jest więc zasadniczo pozytywna, by nie powiedzieć wyidealizowana. Między stanami panowała hierarchia, ale była ona sprawiedliwa, gdyż przywilejom odpowiadały obowiązki. W przeciwieństwie do stanu trzeciego, szlachta była więc zobowiązana do służby dobru wspólnemu, w tym obrony kraju z narażeniem życia i dlatego też jej prawa, w tym zwolnienie z podatków były uzasadnione.

Podobnie jak w minionych czasach, tak i współcześnie szlachta musi służyć dobru wspólnemu na rozmaitych polach – w tym na niwie edukacyjnej i charytatywnej. Elity, jak uważa prof. Plinio Corrêa de Oliveira komentując myśl Piusa XII, powinny być strażnikami tradycji. Tradycji, która jest przekazywana i udoskonalana z pokolenia na pokolenie, stanowiąc tym samym antidotum nie tylko na rewolucję, ale też na stagnację⁵⁴.

Jak zauważał za Piusem XII Corrêa de Oliveira, misja chrześcijańskiej szlachty jest głęb-

⁵⁴ Cf. P. Corrêa de Oliveira, *Nobility and Analogous Traditional Elites*, op. cit.

sza od misji szlachty pogańskiej. Ta druga mogła jedynie cechować się szlacheckim pochodzeniem, podczas gdy ta pierwsza także szczególnym patriarchalnym stosunkiem względem klas niższych. Stosunek chrześcijańskiej szlachty względem stojących niżej w społecznej hierarchii cechowała łagodność, która nie wiązała się z zaprzeczaniem hierarchicznej relacji. Oto wizja chrześcijańskiego szlachectwa głoszona przez Plinio Corrêa de Oliveirę. Wizja, w której powołanie szlacheckie jest rozumiane (za Benedyktem XV) jako w pewnym sensie zbliżone do kapłańskiego⁵⁵.

Zakończenie

Myśl Corrêa de Oliveiry stanowi modelowy wręcz przykład katolickiej kontrrewolucji; kontrrewolucji obejmującej wszystkie aspekty życia – od kwestii kościelnych przez politykę i ekonomię, po aspekt społeczno-kulturowy. Wyróżnianie sfery religijnej może tu być mylące, przenika ona bowiem, jak wspomniano we wstępie, wszystkie sfery myśli Corrêa de Oliveiry. Pod tym względem brazylijski autor jest bliższy ludziom średniowiecza, niż współczesnym autorom, także tym „prawicowym”.

Zasadniczym – oprócz katolicyzmu – rysem myślenia brazylijskiego autora wydaje się być antyegalitaryzm. Ta niechęć wobec postulatów równości przejawia się we wszystkich niemal pracach Brazylijczyka. Może to budzić podejrzenia o „klasowe” uwarunkowanie jego myśli. Nie można oczywiście wykluczyć (ani też ostatecznie potwierdzić) tezy, że arystokratyczne pochodzenie i wychowanie oraz podziw dla matki sprzyjały pro-szlacheckim poglądom. Jednak twierdzenie jakoby twórczość i aktywność autora „Rewolucji i Kontrrewolucji” wynikała z chęci obrony własnych przywilejów ekonomicznych jest nie do utrzymania. Corrêa de Oliveira nie był bowiem wielkim posiadaczem ziemskim – jego rodzina utraciła dochód czerpany z ziemi już w latach 20-tych XX wieku⁵⁶. Bardziej przekonująca jest teza, że antyegalitaryzm Corrêa de Oliveiry miał więc przyczyny o charakterze ideowym, a właściwie religijnym. Był przejawem religijności *par excellence* tradycjonalistycznej, a jednocześnie nakierowanej na czyn we współczesnym świecie.

⁵⁵ Cf. *L'Osservatore Romano*, January 5-6, 1920. Cyt. za ib.

⁵⁶ Cf. R. de Mattei, *Krzyżowiec XX wieku*, op. cit., s. 171.

Bibliografia

Źródła:

- Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 2002.
- Bierdiajew Mikołaj, *Nowe Średniowiecze*, Komorów 1997.
- Hoppe Hans Herman, *Demokracja bóg który zawiódł*, Warszawa 2006.
- Joseph de Maistre, *Reflections on Protestantism*, w: *Critics of the Enlightenment readings in french counter-revolutionary tradition*, pod red. C. O. Blum, Wilmington 2004.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et Spes*, w: *Sobór Watykański II Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1968.
- Le Goff Jacques, *W Poszukiwaniu Średniowiecza*, Warszawa 2005.
- Leon XIII, *Au milieu des sollicitudes*, Watykan 1892.
- Leon XIII, *Rerum novarum*, Warszawa 2001.
- L'Osservatore Romano, January 5-6, 1920.
- Nozick Robert, *Anarchia, państwo i utopia*, Warszawa 2010.
- Pius VI, *alokucja do Konsystorza z 17 VI 1793*, Les Enseignements Pontificaux – La Paix Interieure des Nations, wydana przez zakonników z Solemnes, Paryż: Desclée & Cie.
- Rawls John, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994.
- Tomasz z Akwinu św., *O królowaniu*, Kraków 2006.

Opracowania:

- Amerio Romano, *Iota Unum*, Komorów 2009.
- Bartyzel Jacek, „Umierać ale powoli!” *O monarchistycznej i katolickiej kontrrewolucji w krajach romańskich 1815-2000*, Kraków 2006.
- Bartyzel Jacek, *Demokracja*, Radom 2002.
- Bartyzel Jacek, hasło: *Plinio Corrêa de Oliveira*, wersja elektroniczna pod adresem: www.legitymizm.org/ebp-pilinio-Corrêa-de-oliveira, odczyt z dnia 30.07.2015 r.
- Corrêa de Oliveira Plinio, *Rewolucja i Kontrrewolucja*, Kraków 2007.
- Skarżyński Ryszard, *Konserwatyzm*, Warszawa 1998.
- Woods Thomas, *Kościół a wolny rynek*, Warszawa 2007.

Źródła internetowe:

- Corrêa de Oliveira Plinio, *Indian Tribalism: The Communist-Missionary Ideal for Brazil in the Twenty-First Century*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://www.tfp.org/tfp-home/books/indian-tribalism-the-communist-missionary-ideal-for-brazil-in-the-twenty-first-century.html>, (Dostęp: 18.08.2015).
- Corrêa de Oliveira Plinio, *Nobility and Analogous Traditional Elites*, Wersja elektroniczna pod adresem: <http://www.tfp.org/tfp-home/books/nobility.html>, (dostęp: 10.08.2015 r.)
- Corrêa de Oliveira Plinio, *The Double Game of French Socialism: Gradual in Strategy, Radical in Goal*, wersja elektroniczna pod adresem: www.tfp.org/tfp-home/books/the-double-game-of-french-socialism-gradual-in-strategy-radical-in-goal.html, (dostęp: 18.08.2015).
- Corrêa de Oliveira Plinio, *Tradition Family and Property*, wersja elektroniczna pod adresem: http://www.plinioCorrêadeoliveira.info/UK_681218_traditionfamilyproperty.htm#.Va540RqBXzb, (dostęp: 21.08.2015).
- Corrêa de Oliveira Plinio, *Wolność Kościoła w państwie komunistycznym*. Wersja elektroniczna pod adresem: <http://www.piotrskarga.pl/ps,173,5,0,1,I,informacje.html?nrs=1>, (dostęp: 20.08.2015).
- De Mattei Roberto, *Krzyżowiec XX wieku*, Kraków 2004, Wersja elektroniczna pod adresem: http://www.plinioCorrêadeoliveira.info/PL_krzyzowiec.pdf, (dostęp: 11.08.2015)
- Lamont, Julian and Favor, Christi, „*Distributive Justice*”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), wersja elektroniczna pod adresem: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/justice-distributive/> (dostęp: 20.08.2015)