

Ks. prof. Michał Poradowski urodził się 4.09.1913 r. Ukończył Gimnazjum im. T. Kościuszki w Kaliszu i Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku. Po otrzymaniu święceń kapłańskich w 1936 r., studiował (przed wojną i w czasie wojny) na Wydziale Prawa Uniwersytetu Warszawskiego, a po wojnie na Uniwersytetach w Paryżu, w Sorbonie i w Institut Catholique oraz w Foundation National de Sciences Politiques, uzyskując doktoraty z teologii, prawa i socjologii. Od 1950 r. w Chile — był profesorem na uniwersytetach katolickich w Santiago i Valparaiso.

W roku 1945 napisał książkę *Protestantyzacja Kościoła katolickiego*, jednak z różnych powodów nie mogła się ukazać aż do 1978 r. W stulecie śmierci Karola Marksa napisał książkę *Wyzwolenie i ujarznienie. Książka Kościół od wewnątrz zagrożony w języku angielskim* ukazała się w Stanach Zjednoczonych. W 1998 r. opublikował pracę *Talmud czy Biblia?*

*

Dziedzictwo rewolucji francuskiej, to pionierska praca na rynku wydawniczym w Polsce, odkłamująca mit rewolucji francuskiej. Autor ukazał genezę, przebieg i skutki rewolucji, która zaważyła na losach świata w XIX i XX wieku. Szczególnie cenne są refleksje autora na temat jej wpływu na rewolucję październikową w Rosji i ekspansję komunizmu na świecie. Ukazanie genezy i kulisy obu tych wydarzeń historycznych, umożliwi właściwą ocenę ich wpływu na cywilizację przelotem tysiącleci.

Dziedzictwo rewolucji francuskiej ukazuje się jako trzecie, rozszerzone i poprawione wydanie.

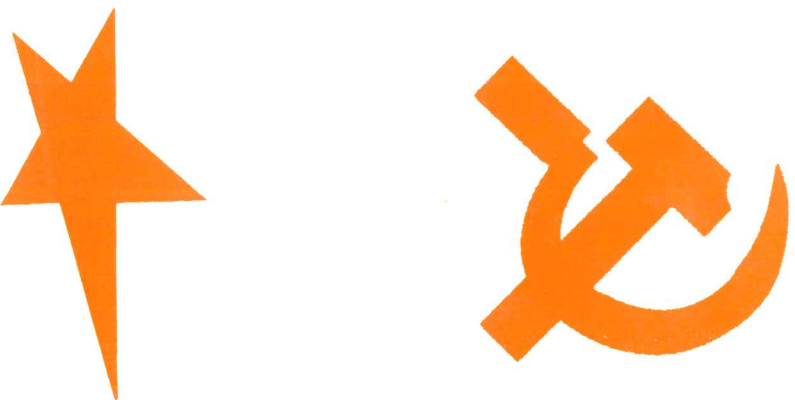
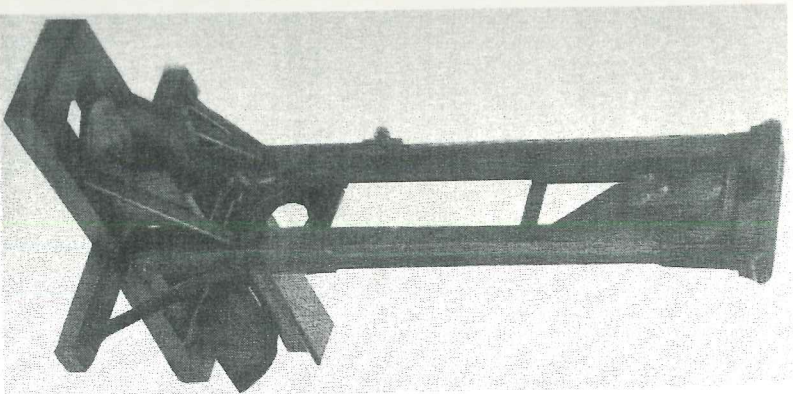


ISBN 83-85829-33-4

MICHAŁ PORADOWSKI • DZIEDZICTWO REWOLUCJI FRANCUSKIEJ

MICHAŁ PORADOWSKI

DZIEDZICTWO REWOLUCJI FRANCUSKIEJ



wobec czego Sieyès opowiedział się za kandydatem wystawionym przez Talley-randa. a był nim Napoleon Bonaparte. Sieyès wszedł wtedy do rządu jako konsul, współpracował z Napoleonem jako konsulem dożywotnim, a później z Napoleonem jako cesarzem. Po upadku Napoleona musiał emigrować, gdyż ciążyła na nim zbrodnia królobójstwa: powrócił do Francji dopiero w roku 1830. Na starość nim zbrodnia królobójstwa: powrócił do Francji dopiero w roku 1830. Na starość całkowicie zdziwiał. Zmarł 20 czerwca 1836 r. Rewolucja francuska, w pewnym stopniu, była jego dziełem. Było wielu innych księży i biskupów, którzy, podobnie jak Sieyès, świadomie lub nieświadomie działali dla rewolucji francuskiej, ale większość ich należy raczej do kategorii ludzi naiwnych. To właśnie oni, ci naiwni, we wszystkich rewolucjach odgrywają rolę „użytecznych dumków” (jak ich nazwał Lenin), walcząc z wielkim poświęceniem i entuzjazmem, narażając swe życie i swe mienie, a potem prawie zawsze są pierwszymi ofiarami radykalnych zmian, do których się przyczynili. Potem z rozpaczą mówią: „mysłny tego nie chcieli”. Tak było w rewolucji francuskiej, bolszewickiej, hitlerowskiej, tego nie chcieli”. Tak było w rewolucji francuskiej, bolszewickiej, hitlerowskiej, tak jest w dzisiejszych rewolucjach komunistycznych na całym świecie. Niestety, na głupotę nie ma lekarstwa. Jakos ludzie niewiele uczą się z historii, zapewne dlatego, że mało się nią interesują.

Niewiele jest liczących się prac na temat roli Żydów w rewolucji francuskiej⁴⁸. Żydzi, dzięki rewolucji, uzyskali nie tylko równouprawnienie⁴⁹, ale także możliwość nieograniczonego wpływu, co sami podkreślają⁵⁰. W dawnym tradycyjnym społeczeństwie francuskim, a więc w ustroju feudalnym i korporacyjnym, przesiąkniętym głęboko moralnością chrześcijańską, Żydzi nie czuli się dobrze, choć często otrzymywali od króla najrozmaitsze przywileje. Rewolucja francuska, niszcząc tradycyjny ustrój społeczno-gospodarczo-polityczny oraz budując nowy całkowicie liberalny, indywidualistyczny, laicki, bezwyznaniowy, ale tolerancyjny dla wszystkich wyznań za wyjątkiem katolicyzmu, stworzyła idealne warunki dla Żydów. To nie był przecież przypadek, że Nowa Francja, dziecko rewolucji francuskiej, odpowiadała całkowicie zyczeniom Żydów: znowu więc można zacytować wspomniane już poprzednio stare powiedzenie *is fecit*

48 Jedną z najważniejszych prac jest książka J. Lémanna, *Les Juifs dans la Révolution française*, Avalon 1889, 1988, a także jego druga książka *L'entrée des Israélites dans la société française*. Dwaj bracia Żydzi bliźniaki, Joseph i Augustin Lémann, szczerze nawrócili się na katolicyzm, stając się gorliwymi apostołami, idąc śladami św. Pawła. Żyli w II połowie dziewiętnastego wieku, obaj zostali wyświęceni na kapłanów i obaj pozostawili teologiczne prace. Obecnie są znowu wydawani. Monsignore Augustin Lémann jest autorem bardzo cennych prac: *Histoire complète de l'idée messianique chez le peuple d'Israël* (ss. 472); *La Vierge et l'Emmanuel* (trzy tomy, ss. 562), 1904, 1977.

49 Wiele przywilejów otrzymali jeszcze przed rewolucją francuska, zwłaszcza od króla Ludwika XVI. Pełne równouprawnienie otrzymali przez dekret z 27 września 1791 r., także od króla Ludwika XVI.

50 Zob.: *La circulaire du grand rabbin de Paris sur le centenaire de 1789*. J. Lémann, dz. cyt., s. XII.

cui prodest. Sądzę też przypuszczenie, często poparte dowodami⁵¹, że Żydzi byli bardzo czynni za kulisami wydarzeń rewolucji francuskiej, zwłaszcza w klubach jakobinów i w masonerii.

Jeszcze przed rewolucją francuską znaczna część Żydów była już zasymilowana, należała do mieszczaństwa i była czynna w handlu, przemyśle, finansach i w wolnych zawodach (jako lekarze, adwokaci, inżynierowie itp.). Taka była przede wszystkim sytuacja Żydów sefardyjskich, głównie marrańców, przybyłych z Hiszpanii i Portugalii, a osiadłych na południu Francji, głównie w Bordeaux i Bayonne, już w wiekach XV i XVI. Natomiast Żydzi askenazi zamieszkujący głównie Alzację, zachowywali publicznie swoje stare tradycje i obyczaje, unikając asymilacji przynajmniej aż do końca XVIII w. i to ich rabini byli bardzo wpływowi w czasie rewolucji, uzyskując pełne prawa⁵². Niektórzy historycy przypuszczają, iż było ich około 300 tys.⁵³. To dzięki rewolucji francuskiej stała się integralną częścią społeczeństwa i szybko wybijają się we wszystkich dziedzinach kultury, co pod koniec XIX w., z okazji stulecia rewolucji francuskiej, zostaje stwierdzone i krytykowane⁵⁴.

Nic więc dziwnego, że Żydzi w innych krajach wieść o rewolucji we Francji przyjęli z wielkim zadowoleniem. W londyńskiej synagodze, dr Price wygłosił słynne przemówienie wychwalające rewolucję francuską, wywołując tym głośniejszą replikę Edmunda Burke'a w parlamencie angielskim, która rozeszła się po całym świecie, jako pierwsza książka o rewolucji francuskiej.

Protestanci także nie czuli się dobrze w katolickiej Francji, dlatego życzyli sobie, aby doszło do zmian zasadniczych, a nawet rewolucyjnych. Prawdopodobnie w przededniu rewolucji było we Francji nieco ponad milion protestantów, głównie hugenotów. Należy odnotować fakt, że przed samą rewolucją, bo w roku 1787, uzyskali od króla Ludwika XVI pełne uprawnienie cywilne, dzięki któremu mieli prawo brania udziału w wyborach i przedstawiania własnych kandydatów do Stanów Generalnych, w wyniku czego wybrali piętnastu swych przedstawicieli. Co więcej, właśnie wtedy Kościół katolicki został ograbiony ze wszyst-

51 *Les liaisons des Juifs avec les sociétés secrètes commençaient à devenir très étroites... ce fut surtout la loge des Philalèthes ou Amis réunis qui dirigea, dans la capitale, le mouvement révolutionnaire de 1789... or, il se pourrait que cette secte des Philalèthes ait eu, sinon une origine juive, du moins une inclination très prononcée, des sa formation, pour la gent circonscrite*. J. Lémann, *Les Juifs dans la Révolution française*, 1988, s. 81.

52 Drobieżogowo opisuje to w cytowanym dziele J. Lémanna.

53 R. Mandrou, *La France aux XVII et XVIII siècles*, Paris 1967, s. 181.

54 W dzienniku „L'Univers” z dnia 11 maja 1889 r. czytamy: *En France, les Juifs ne sont-ils pas chez eux? Ils n'y sont que depuis cent ans, et déjà ils l'ont à moitié conquise. Bienôt elle sera à eux tout entière. Ne possèdent ils pas aujourd'hui la terre, l'argent, l'influence? A l'heure actuelle, M. de Rothschild et ses collègues sont plus maîtres en France que le Président de la République et ses ministres. Ils regnent à la Bourse, et ce palais là, c'est le vrai centre du pouvoir et de l'action*. Cytowane przez J. Lémanna, dz. cyt., s. XIII.

kich swych dóbr, w tym samym czasie ukazuje się dekret (1790 r.), który przywraca protestantom ich dobra „kościelne”, skonfiskowane z okazji odwołania słynnego edyktu z Nantes. Protestanci mimo to okazali się entuzjastami rewolucji co najmniej aż do etapu terroru, przerażeni nim z ulgą przyjęli Konsulat, a z radością rządzą Napoleona.

Już na początku rewolucji okazali skrajny radykalizm. Ich punkt widzenia przedstawił bez ogródek Rabaut Saint-Etienne, deputowany z Normandii. Przypomnijmy fragment jego przemówienia: „należy wszystko zniszczyć; tak, wszystko zniszczyć, gdyż wszystko powinno być odtworzone; co więcej: należy wszystko zmienić, zmienić idee, zmienić prawa, zmienić obyczaje, zmienić ludzi, zmienić rzeczy, zmienić sens słów... wszystko zniszczyć”⁵⁵. A więc „wszystko zniszczyć” to program protestantów przedstawiony na samym początku rewolucji. Protestanci byli również bardzo czynni jeszcze przed rewolucją, kiedy zajmowali ważne stanowiska w kolejnych rządach słynnego triumwiratu, do którego wchodził protestant Barnave, wybitny mason Dupont i ateista Aleksander Lameth.

Podobnie, jak Sieyès został poprzednio wspomniany jako przywódca katolickiego księdza-rewolucjonisty, o Barnave'm można mówić jako protestanckiego rewolucjonistę, który przygotował rewolucję i „kierował” nią, aż do chwili, kiedy jego koleżdy i współpracownicy ścięli mu głowę gilotyną. (29 listopada 1793 r.).

Antoine Pierre Joseph Marie Barnave urodził się w Grenoble 21 września 1761 r. w rodzinie protestanckiej hugenockiej. Jego ojciec mieszczanin był adwokatem w prowincji Dauphiné, rezydując głównie w Grenoble. Barnave idzie śladami swego ojca, studiuje prawo i zostaje adwokatem w wieku zaledwie dwudziestu lat.

Otóż rewolucja francuska wybuchła nie w roku 1789, jak to się ogólnie przyjmuje, lecz rok przedtem, bo w roku 1788 w Grenoble, gdzie nie tylko mają miejsce słynne krwawe zajścia, zwane *Journée des tuiles* (Dzień dachówek)⁵⁶, lecz przede wszystkim zasadniczy akt rewolucyjny (powtórzony później w Wersalu w roku 1789). Jest to nielegalne Zgromadzenie prowincjonalnych Stanów Generalnych prowincji Dauphiné (dnia 14 czerwca 1788 r.), w którym to Zgromadzeniu stan trzeci jest liczebnie równy stanom pierwszemu i drugiemu (co jest

⁵⁵ ... il faut... changer ses idées, changer ses lois, changer ses moeurs... changer les hommes, changer les choses, changer les mots... tout détruire; oui, tout détruire, puisque tout est à recréer. Cytowane przed E. Burke'a, *Reflections on the Revolution in France* 1790, wydane przez The Pelican Classic 1979, s. 279.

⁵⁶ Przyuczyna bezpośrednią owoych krwawych rozruchów był przemarsz oddziałów wojskowych przez miasto Grenoble, przybyłych z rozkazu ministra kardynała de Brienne, w związku z konfliktem Parlamentu w Grenoble. Te zajścia były uprzednio zorganizowane, gdyż tłumy zawczasu uzbroidy się w dachówki i w kamienie wyciągnęte z brukowanych ulic, którymi z dachów domów atakowali żołnierzy, stąd nazwa „Dzień dachówek”.

aktem rewolucyjnym). Co więcej, narady odbywają się wspólnie, a nie oddzielnie, jak tego wymagały przepisy prawne, a więc także jest to akt rewolucyjny. Otóż w tym wszystkim czołową rolę odgrywa młody adwokat M. Barnave. Co więcej, z okazji tego Zgromadzenia, Barnave (podobnie jak Sieyès) wydaje broszurę o treści rewolucyjnej *AVIS aux campagnes du Dauphiné* (1788 r.), w której nawołuje do buntu i rewolucji. Wkrótce zostaje wybrany jako deputowany do Zgromadzenia Stanów Generalnych w Wersalu, gdzie wyróżnia się nie tylko jako mówca, ale przede wszystkim jako przywódca rewolucji⁵⁷, który wie czego chce: żąda reform, żąda zmian, żądań ulepszeń w tradycyjnym ustroju, lecz jego całkowite zniszczenie. Jego przemówienia pełne są demagogii⁵⁸. Rivarol pisze o nim na samym początku rewolucji: „Barnave, młodzieniec słynny ze swych krwiożerczych przemówień. Jego spokój wśród wszelkich okrucieństw, które charakteryzują każdą rewolucję spowodował zawstyżenie uczuć ludzkich, przyzwyczajając Zgromadzenie Narodowe do rozlewu krwi swych wrogów. Nazwisko Barnave zapisze się na trwałe jako symbol krwiożerczych żądań mochohu i powrotu do dawnych czasów barbarzyństwa”⁵⁹.

W pierwszym okresie rewolucji wchodzi w skład wspomnianego triumwiratu (razem z Dupontem i Aleksandrem Lamethem); we trzech kierują rewolucją, tak aby doprowadzić do ustanowienia monarchii konstytucyjnej. Nieudana ucieczka króla, w którego aresztowaniu Barnave bierze udział jadąc do Varennes z polecenia Zgromadzenia, staje się dla niego okazją do osobistego kontaktu z królową, którą pragnął pozyskać dla swych planów politycznych. W roku 1792 wraca do Grenoble i w ciszy życia na prowincji oddaje się rozważaniom nad rewolucją, upatrując w niej skomplikowany proces polityczny, spowodowany przemianami gospodarczymi, a zwłaszcza zmianami w instytucji własności prywatnej. Pisze wiele na ten temat, formułując tzw. materializm historyczny na pół wieku przed Marksem⁶⁰. Jego korespondencja z osobami bliskimi królowej, przejęta przez policję, stała się powodem krótkiego procesu i ścięcia gilotyną. Napoleon kazał postawić jego popiersie w jednym z salonów Senatu.

Barnave ściśle współpracował z Jeanem Paulem Rabaut Saint Etienne'm, który także był protestantem bardzo czynnym podczas przygotowawiania, a później kierowania rewolucją. Urodzony 14 listopada 1743 r., a więc osiemnaście lat starszy od Barnave'a, syn pastora protestanckiego w roku 1779 wydaje w Ho-

⁵⁷ Mirabeau pisze o nim: *Il est impossible de parler avec plus de raison, d'énergie et d'élegance. Cytowane w Histoire et dictionnaire de la Révolution française*, dz. cyt., s. 562.

⁵⁸ *On veut nous attendre messieurs en faveur du sang qui a été versé hier à Paris: ce sang faut-il donc si peu?* Cytowane przez wielu autorów, począwszy od Burke'a.

⁵⁹ A. Rivarol, dz. cyt., s. 347.

⁶⁰ Pisma Barnave'a wydane zostały po raz pierwszy w roku 1843, właśnie kiedy Karol Marks mieszkał w Paryżu; stąd przypuszczenie, że to z pism Barnave'a Marks zapoznał się z materializmem historycznym, który potem usiłował przedstawić jako własną oryginalną myśl.

landii broszurę o sytuacji protestantów we Francji *Vieux Cévénol*. Być może, przyczyniła się ona do wydania wspomnianego dekretu królewskiego, który przywrócił protestantom prawa cywilne, stąd też Rabaut, jak i inni protestanci, mógł być wybrany deputowanym do Zgromadzenia Stanów Generalnych. Już w roku 1791 wydaje *Précis histoire de la Révolution*, czyli opis jej trzech pierwszych lat, zwłaszcza tego wszytkiego w czym sam brał udział. Mimo swej postawy skrajnie radykalnej, w czasie procesu króla nie głosował za skazaniem go na śmierć; sam został ścięty gilotyńą w kilka dni po egzekucji swego przyjaciela Barnave'a (5 grudnia 1793 r.).

Dla protestantów⁶¹ rewolucja francuska była okazją do odkatholicyzowania Francji i do odzyskania dawnych wpływów, przede wszystkim do uzyskania korzystnych warunków dla rosnącego przemysłu i handlu, w której to dziedzinie byli bardzo czynni i osiągnęli ogromne powodzenie. Stąd też ich niechęć do rewolucji po roku 1793, a zwłaszcza do terroru i upaństwowiania gospodarki przez rewolucjonistów; stąd też ich entuzjazm dla Napoleona, który przywrócił ład, bez którego rozwój przemysłu byłby niemożliwy.

Są także historycy, którzy wspominają grupę „kapitalistów” jako popychającą do rewolucji i bardzo czynną w okresie jej przygotowywania i przez cały okres jej trwania. Rivarol przypisuje „kapitalistom” rolę bardzo ważną; podejrzewając, iż byli oni zainteresowani jej wybuchem. Faktem jest, że przed i w czasie rewolucji „kapitał” finansuje ogromną ilość broszur i najrozmaitszych rewolucyjnych publikacji periodycznych. Przede wszystkim zaś słońca wszytkich ze wszytkimi, ponadto przekupuje mołoch przy najrozmaitszych okazjach. Nie należy zapominać, że w owym czasie Francja była krajem europejskim o największej liczbie ludności, bardzo bogatym i szybko uprzemysławiającym się, stąd zainteresowanie kapitału międzynarodowego jej ustrojem. Tymi „kapitałistami” byli głównie Żydzi i protestanci. Jednym z nich był Necker, kilkakrotny minister finansów Francji i przedstawiciel interesów kapitału międzynarodowego. Prawdopodobnie kapitalistom nie podobala się monarchia tradycyjna i byli zainteresowani jej likwidacją, a przede wszystkim zniszczeniem tradycyjnego ustroju społeczno-gospodarczego, w którym kapitał odgrywał drugorzędną rolę. Tak w skrócie przedstawiają się najważniejsze przyuczyny pośrednie, bezpośrednio i poszczególne etapów oraz wpływy głównych „aktorów” rewolucji francuskiej: Barruel i inni historycy, a przede wszystkim papież Pius VI⁶², mają

⁶¹ O roli protestantów w rewolucji francuskiej zob.: B. C. Poland, *French Protestantism and the French Revolution*, Princeton, N.J., 1957.

⁶² W swym przemówieniu (*Discorso*) o meczeństwie Ludwika XVI wielokrotnie mówi o spiskach (*congiura, complotti*), przypisując je przede wszystkim protestantom (*manovre tramiche dei calvinisti*) i uważa króla Ludwika XVI za meczeńnika za Wiarę. Zob.: *Allocuzione sur martirio di Luigi XVI, re di Francia. Discorso tenuto in Concistorio*, opublikowane 17.06.1793 r. w „Bullarii Romani”; ostatnio tekst kompletny przedrukowany w „Cristianità”, febrato 1989.

ślusznosc podkreślając isnienie spisku (a raczej wielu spisków), który jednak mógł być urzeczywistniony tylko dlatego, że isniały konkretne „przuczyny historyczne”, czyli zespół faktów łącznie umożliwiających wybuch rewolucji francuskiej, czyli zniszczenie tradycyjnego ustroju Francji⁶³.

⁶³ Jakże odmienny, w tym samym czasie, był przebieg wydarzeń w Polsce: Obrady Sejmu Czterolennego były także nieraz bardzo burzliwe, ale nigdy nie dochodziło do gwałtów ani terroru, a skończyło się uchwaleniem chwalebnej Konstytucji 3 Maja, której efektem było unowocześnienie tradycyjnego ustroju. Jak odmienna była także rola księży i biskupów przed, w czasie i po obradach Sejmu Czterolennego, zawsze poprawnie katolicka, choć bardzo „postępowa”, zwłaszcza w Komisji Edukacyjnej. Niestety, nie brakło także i w Polsce wpływów masonerii i jej wysiłków zeświecczenia całej kultury, a szczególnie wychowania.

Rozdział III

SENS REWOLUCJI FRANCUSKIEJ

Sens rewolucji francuskiej to temat zawsze interesujący dla wielu badaczy historii Francji. Pierwsza książka o rewolucji, wielokrotnie wspomniane tu dzieło Edmunda Burke'a, nosi tytuł *Rozważania nad rewolucją francuską*¹, natychmiast po niej ukazują się liczne prace, prawie zawsze z podobnym tytułem, choć zamiast słowa „*Réflexions*” używa się częścicej „*Considerations*” lub podobne. Tak więc od Burke'a i Mackintosha², a później chronologicznie poprzez Rabaut Saint-Etienne'a³, Barnave'a⁴, Jacques Malleta du Pan⁵, Madame de Staël (córka Neckera)⁶, oraz przede wszystkim Josepha de Maistre'a⁷ i setki innych autorów⁸, naocznych świadków rewolucji, a także pisarzy, którzy ponownie wracają do tego tematu z okazji stulecia rewolucji francuskiej, z Charlesem Maurrasem na czele⁹, aż do obecnego zainteresowania, rozbudzonego obchodami dwusetlecia i polemicznymi książkami Alberta Soboula¹⁰ i François Fureta¹¹, szuka się „sensu rewolucji francuskiej”. Mimo istnienia tak wielkiej liczby prac na temat sensu rewolucji francuskiej, dotąd jest on niedostatecznie wyjaśniony. Prawie dla wszystkich wspomnianych pisarzy rewolucja jawi się jako jakieś tajemnicze i niewytłumaczalne nieszczęście (*le malheur*). Stąd też pytanie: dlaczego Bóg na to pozwolił, a raczej do tego dopuścił? Valmigré, streszczając rozważania licznych autorów na ten temat, ale dając pierwszeństwo wśród nich Josephowi de Maistre

¹ E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, 1790.

² J. Mackintosh, *Vindiciae Gallicae*, 1791; w przekładzie francuskim nosi tytuł: *Apologie de la Révolution française*.

³ J.-P. Rabaut Saint-Etienne, *Pétits de l'histoire de la Révolution française*, 1791.

⁴ A.P.J.M. Barnave, *Introduction à la Révolution française*, 1792 (wydane po raz pierwszy w 1843 r.).

⁵ J. Mallet du Pan, *Considerations sur la nature de la Révolution française*.

⁶ A.L. Germaine Necker de Staël-Holstein, *Considerations sur la Révolution*.

⁷ J. de Maistre, *Considerations sur la France*, Paris 1796.

⁸ Obecnie oblicza się liczbę Pamietników (*Mémoires*) naocznych świadków rewolucji francuskiej na 1400, dostępnych dla badaczy w bibliotekach i archiwach prywatnych, wiele z nich nosi tytuł *Considerations*.

⁹ Ch. Maurras, *Réflexions sur la Révolution*.

¹⁰ A. Soboul, *Comprendre la Révolution*, 1981.

¹¹ F. Furet, *Penser la Révolution française*, 1978, 1983.

i La Harpe'owi, pisze: „przez połowę wieku (chodzi tu o 2. połowę XVIII w.) utrzymywano, że prawo Boże było nieszczęściem dla ludzi, podczas gdy prawo człowieka zabezpieczy mu szczęście. Bóg dopuścił, by uczyniono próbę, aby ich zdezorientować. Spowodowane tym zamieszanie będzie trwać, dopóki ludzie będą upierać się w swej pysze i w swych pretensjach. Ale Bóg nie pozwoli, aby Francja upadła. To była, jak to nazywają ci autorzy, fatalność o charakterze nawet szatańskim [...] Gdyż rewolucja francuska ma w sobie coś niezrozumiałego, jeśli bierze się pod uwagę choćby tylko obecność i sprawy człowieka. Jak usprawiedliwić na przykład fakt, że ludność kulturalna jak nasza jadła mięso ludzkie, co często zdarzało się w czasie masowych egzekucji”¹².

W związku z tym warto przypomnieć ciekawe proroctwo świętego Remigiusza, wypowiedziane przy okazji chrztu Chlodwika i ludu Francji w roku 496: „Królestwo to będzie wielkie wśród wszystkich na ziemi. Zwycięskie i bogate, dopóki pozostanie wiernie swojej wierze; będzie jednak surowo ukarane, kiedy się od niej oddali; dotrwa jednak aż do końca”¹³.

Wobec niemożności przypomnienia tutaj wszystkich opinii na temat „sensu” rewolucji francuskiej, uwzględniono tylko te, które wydają się najważniejsze.

Chronologicznie pierwsza jest „teoria zemsty”, która ma kilka wariantów. Pierwszym z nich jest teoria zemsty Gallow nad Frankami, a wysąpił z nią James Mackintosh (1765-1832), aby usprawiedliwić okrucieństwo rewolucji przy okazji polemiki z książką Edmunda Burke'a. Przypominamy, że James Mackintosh uchodził za człowieka bardzo kulturalnego, cieszył się sławą wybitnego lekarza, adwokata, historyka, a przede wszystkim polityka. Otóż, jego zdaniem, rewolucja francuska była buntem gnębionego przez długie wieki przez germańskich Franków ludu celtyckiego; w ten sposób usiłował wyjaśnić okrucieństwa, terror i chęć doszczętnego zniszczenia osiemnastowiecznego państwa katolickiego Franków. Teza ta została podchwycona, pogłębiona i rozwinięta przez znanego historyka francuskiego Augustyna Thierry'ego (1795-1856), specjalisty od okresu średnio-

¹² „pendant un demi-siècle, les Français ont prétendu que la loi de Dieu faisait le malheur de l'humanité tandis que la loi de l'homme assurerait son bonheur. Dieu leur en a permis l'essai pour les confondre. Et leur confusion durera tant qu'ils persisteront dans leur orgueil et dans leurs prétentions. Cependant Dieu n'a pas permis que la France succombât. Ce fut, comme le disent encore les mêmes auteurs, une fatalité d'un caractère satanique. Car la Révolution a quelque chose d'ineffable lorsqu'on ne veut tenir compte que de l'homme. Comment justifier, par exemple, le fait qu'un peuple poli comme le nôtre ait mangé de la chair humaine, ce qui s'est produit plusieurs fois au cours des massacres?” Valmigré, *Enquête sur la Révolution*, NEL, 1956, s. 15.

¹³ *Ce royaume sera grand entre tous ceux de la terre. Victorieux et prospère tant qu'il sera fidèle à sa foi il sera durement châtié chaque fois qu'il s'en écartera. Cependant, il demeurera jusqu'à la fin des temps.* Valmigré, dz. cyt., s. 5.

wiecza Francji, a głównie od epoki Merowingów¹⁴, rozwija ją w dziele *Lettres sur l'histoire de France* (1827). Tak więc, dla Mackintosha i dla Thierry'ego, „senssem rewolucji francuskiej” jest zemsta Galów nad Frankami, jak to w skrócie syntetyzuje Valmigière¹⁵.

Teoria ta jest do dziś przedmiotem ostrych polemik¹⁶. W każdym razie warto przypomnieć, że ta część Europy, która otrzymała z czasem nazwę „Francji”, była zamieszkiwana prawie wyłącznie w ciągu piętnastu stuleci przez celtyckich Galów, czyli aż do czasów kiedy szczepy germańskie zaczynają zajmować te ziemie i ustanawiają nad całą ludnością celtycką swą germańską dynastię Merowingów (koniec V w.). W okresie więc ponad półtora tysiąca lat Galowie rozbudowali swą bogatą kulturę, pod rządami swych kapłanów-druidów, i dopiero w I wieku ery chrześcijańskiej zostali częściowo ograniczeni w swej niezależności przez Rzymian, broniących tych ziem przed najazdem plemion germańskich, a zwłaszcza Franków, pozostawiając pełną wolność i niezależność Galom. Jeśli ludcy celtyckie Irlandii i Wielkiej Brytanii aż do dziś opierają się swym najeźdźcom, to dlatego że same plemiona nie miałyby buntować się we Francji w okresie rewolucji? Niektórzy historycy, upraszczając zagadnienie, są skłonni przypuszczać, że to tylko szlachta i arystokracja pochodzą od zdobywców Franków, ale że „lud”, zwłaszcza wiejski, to Galowie. Otóż w przededniu rewolucji francuskiej ta szlachta stanowiła tylko około 3% (przypuszczalnie Frankowie), a „lud” 97% (przypuszczalnie Galowie)¹⁷, a przecież te 3% panowało nie tylko politycznie nad tymi 97%, ale także gospodarczo i kulturalnie.

Niemniej ciekawa jest „teoria zemsty”, która upatruje owych mścicieli wśród potomków (przypuszczalnych) częściowo wymordowanych albigensów (katarów) w czasie krucjaty z roku 1209. Ta bardzo niebezpieczna (z powodu swych dzikich obyczajów) ludność została częściowo wybita, zwłaszcza w okolicach Albi (stąd jej nazwa) na południu Francji i częściowo w północnej Hiszpanii (Leon). Otóż, w tym przypadku, argumentuje się, że bandycka armia ochotnicza zorganizowana w Marsylii składała się głównie z potomków albigensów (to oni

¹⁴ Obecnie istnieją wielkie zainteresowanie okresem Merowingów i odrzuca się określanie tych czasów jako „ciemnych”. Jedną z ostatnich prac na ten temat jest dzieło L.-J. Borda, *Les Mérovingiens „Les Rois inconnus”*.

¹⁵ Valmigière, dz. cyt., s. 15.

¹⁶ Daje temu wyraz artykuł Ch. Lagrave'a, *Gaulois contre Francs. Histoire d'un mythe subversif* opublikowany w czasopiśmie katolików tradycjonalistów „Cahiers de Chiré”, Nr 3, 1988, s. 342.

¹⁷ P. Nicolle, *La Révolution française*, Paris 1944(1960), Presses Universitaires de France, 1944, 1960, s. 13.

pierwsi śpiewali hymn ułożony przez Rougeta de Lisle i dlatego pieśń ta otrzymała nazwę *Marsylianki*; zachowywali oni swe okrutne i niemoralne obyczaje (między innymi zwyczaj antropofagii i picia ludzkiej krwi), zwłaszcza gdy przyszedli do Paryża.

Imni szukają owych „mścicieli” wśród „spadkobierców” templariuszy. Chodzi tu o znany średniowieczny zakon rycerski, założony w roku 1119, którego celem była obrona Ziemi Świętej przed muzułmanami. Z czasem jednak zakon ten, przynajmniej częściowo, zaczął zajmować się spekulacjami handlowymi i finansowymi, a nawet lichwą, szybko bogacąc się¹⁸. Uważano ich także za prekursorów masonerii. Faktem jest, że ich bogactwa i ciągłe mieszanie się do polityki skłoniły króla Filipa IV (Pięknego) do przeprowadzenia procesu sądowego i skazania ich na śmierć przez spalenie¹⁹. Jako argument (zresztą bardzo słaby) przywołuje się fakt, że król Ludwik XVI był więziony przez swych oprawców w Temple, czyli w dawnym klasztorze tegoż zakonu i że jego skazanie na śmierć i ścięcie gilotyną było zemstą za spalenie żywcem Jakuba Molay'a. Tymi mścicielami miałby być w tym przypadku masoni, a głównie ich Wielki Mistrz, książę orleański.

Jest jeszcze inna teoria zemsty, a mianowicie przypisuje się ją hugenotom, czyli francuskim protestantom. Ma to być zemsta za „noc świętego Bartonia”. Przypominamy, że na skutek bardzo skomplikowanej sytuacji politycznej doszło do wymordowania części ludności protestanckiej we Francji właśnie w noc św. Bartonia (24 sierpnia 1572) za czasów króla Karola IX. Zdaje się, że powody były wyłącznie polityczne. Otóż faktem jest, że w czasie rewolucji francuskiej, zwłaszcza na jej początku, mówiło się często o „zemście za noc św. Bartonia”. Rivarol pisze: „[...] pod koniec sierpnia 1789 r., lud zdecydował w rocznicę nocy św. Bartonia wymordować całą szlachtę [...]”²⁰. Ale jeszcze przed zdobyciem Bastylii, a więc przed 14 lipca 1789 r., bo już 12 czerwca 1789 r., znany rewolucjonista Camille Desmoulinś wzywa tłumy do mordowania „panów” w noc św. Bartonia²¹.

Wspomniane powyżej teorie zemsty są tylko przypuszczeniami, mniej lub więcej uzasadnionymi, ale poza wszelką dyskusją faktem jest zemsta księcia orleańskiego i na to istnieją liczne dowody. Na przykład świadek rewolucji francuskiej, P. C. Lecomte, pisze: „Książę Orleański, będąc pokaranym przez Kró-

¹⁸ Piquet, *Des banquiers ou moyen-âge: les Templiers*, 1939.

¹⁹ J. Michelet, *Le Procès des Templiers*, 1851; Oursel, *Le Procès des Templiers*, 1959; M. Melville, *La Vie des Templiers*, 1974; C. G. Addison, *The History of the Knights Templars*, 1842.

²⁰ A. Rivarol, dz. cyt., s. 91.

²¹ *Histoire et dictionnaire de la Révolution française*, dz. cyt., s. 567.

la²², od tejże chwili nie przestawał myśleć jak się na nim zemścić [...]. Pewnego dnia zwierzył się swemu waleowi, człowiekowi zaufanemu, który starał się go pocieszać: oni mi za to zapłacą [...] choćbym miał zginąć, zginę zadowolony, jeśli wraz ze mną zginie król, a zwłaszcza królowa; przysięgam, że ich do tego doprowadzę; sprawię, że będą tak nieszczęśliwi, jak tylko stworzenia żywe nimi mogą być. Wydam na to całą moją fortunę i oddam me życie, jeśli trzeba będzie.”²³

Wiadomo, że nie były to próżne pogroźki, gdyż istnieją dowody na to, że książę orleański wielokrotnie urządził zamachy na życie króla i królowej, postępując się planyimi sikariuszami. Nadto, popierał wszelkiego rodzaju spiski, które miały na celu usunięcie króla z tronu, a także zabicie go. W ten sposób osobista zemsta księcia orleańskiego urasta do rozmiarów zemsty zbiorowej, obejmującej prawie wszystkie zemsty poprzednio wspomniane. Jest to zemsta masonerii, która w swych ceremoniach i rytuałach przedstawia się jako spadkobierczyni zakonu templariuszy, a w owym czasie właśnie książę orleański jest jej Wielkim Mistrzem; zemsta protestantów²⁴, świadomych spadkobierców²⁵ hugenotów, a także zemsta albigenów, gdyż książę orleański wielokrotnie postulował się ową „armią Marsylianki”, czyli bandytami twierdzącymi, że mordują ludność katolicką, aby pomścić krucjące przeciwko albigenom²⁶.

22 Na skutek ciągłych konspiracji przeciwko królowi Ludwikowi XVI został przez niego zesłany do jednego ze swych majątków; był to tzw. „areszt domowy”.

23 *Le duc d'Orléans, frappé par l'autorité royale, médita des cel instant les moyens de s'en venger... Il dit un jour à un de ses valets de chambre qui avait sa confiance, et qui cherchait à le consoler: Laisse-moi... Ils me le paieront... Oui, dussé-je-pêrir, je pétrirai content si j'entraîne dans ma perte le roi, et surtout la reine; et je le jure, je les y entraînerai: je les rendrai aussi malheureux que des créatures vivantes peuvent l'être. J'y dépenserais toute ma fortune; j'y perdrai la vie même s'il le faut.* P.-Ch. Leconte, *Mémorial de la Révolution française*, 1801, cytowane przez Vamigère a, dz. cyt., s. 58.

24 *Il eut pour lui tous les calvinistes du royaume...* pisze G. de Monjoie w *Histoire de la conjuration de Maximilien de Robespierre*, Paris 1794, cytowane przez Vamigère'a, dz. cyt., s. 122.

25 „Spadkobierców” w ścisłym tego słowa znaczeniu, gdyż okazało się, że konkretne plany polityczne protestantów w czasie rewolucji francuskiej są takte same jak plany dawne hugenotów, a mianowicie obalenie monarchii katolickiej i w jej miejsce wprowadzenie republiki federacyjnej, jak o tym pisze Le duc de Lévis, członek Akademii Francuskiej, w swym dziele *Souvenirs et portraits*, 1857: *Cette chimère de république fédérative, revêtu pour la première fois au temps de la réforme par les ministres calvinistes... prit tout à coup de la comstance en 1793 et donna lieu à la faction des Girondins... Cytowane przez Vamigère'a, dz. cyt., s. 65.*

26 Inne dane na temat zemsty księcia orleańskiego były już uprzednio wspomniane w rozdziale II: *Przewrót rewolucji francuskiej*.

Zupełnie inne spojrzenie na rewolucję francuską dają pisma Josepha de Maistre'a²⁷, a przede wszystkim jego *Rozważania nad Francją*²⁸. *Rozważania* leżą u podstaw polemicznych wypowiedzi prawie wszystkich pisarzy wieków XIX i XX na temat „sensu rewolucji francuskiej”. Co więcej, jest rzeczą niemożliwą zrozumieć owe polemiczne osady, bez uprzedniego zapoznania się z oceną daną przez Josepha de Maistre'a, sąd też jego *Rozważaniem* warto poświęcić wyjątkowo dużo miejsca.

W rewolucji francuskiej Joseph de Maistre widzi przede wszystkim „karę Bożą” za sprzeniewierzenie się Francji swej katolickiej wierze. Oczywiście, „kara Bożej” nie można utożsamiać z zemstą, gdyż „kara Boża” zawsze jest wyrazem Bożego miłosierdzia. Gdy ojciec karze swego syna, czyni to nie z zemsty, lecz z obowiązku. W akcie zemsty jest zawsze coś z nienawiści i nie ma ani krzty miłości. Bóg jest Miłością, więc nie można przypisywać Mu zemsty. Sąd też stanowisko Josepha de Maistre'a wobec rewolucji francuskiej nie jest uważane za „teorię zemsty”, lecz „teorię kary”.

Joseph de Maistre jest zupełnie wyjątkowym pisarzem politycznym, gdyż dla niego historia nie jest tylko opisem wydarzeń i dzieł ludzkich, lecz przede wszystkim boskich i szatańskich, choć dokonanych przez człowieka. Sąd też

27 Joseph de Maistre urodził się w Nicei w roku 1753, jako syn pierworodny w kulturalnej a licznej rodzinie (czternastooro dzieci). Najpierw studiuje w Collège Royal de Chambéry, a później na uniwersytecie w Turynie, otrzymując doktorat z prawa w roku 1772. Jego ojciec jest senatorem a nawet Prezydentem Senatu Królestwa Sabaudii. Joseph de Maistre Królestwu Sabaudii służy przez całe swe życie jako dyplomata w różnych krajach. Najdłużej w Rosji, na dworze carskim w Sankt Petersburgu przez pięnaście lat (1802-1817); zmarł w Turynie w 1821 r. Pisał dużo; niektóre wydania zbiorowe jego pism liczą 14 grubych tomów, wliczając w to korespondencje. Pod koniec swych studiów uniwersyteckich zbliżył się do masonerii, przyspuszczając, że należąc do tej instytucji „filozoficznej”, za jaką się podawała, pogłębi swe wykształcenie i życie wewnętrzne. Zawiedziony nie tylko ją opuścił, ale także zwalczał, zwłaszcza w pracy *Mémoire au grand-duc de Brunswick sur l'essence de l'Ordre*, 1782. Najważniejsze jego prace, poza tym to: *Considérations sur la France; Etude sur la Souveraineté* (czasami także cytowane jako *Traité...*); *ibid Etudes* w liczbie mnogiej) Krytykuje nielitościwie poglądy J.J. Rousseau, zwłaszcza jego *Du contrat social; Essai sur le principe générateur des Constitutions politiques* (gdzie także widzi interwencje Opatrzności); *Les Soirées de Saint-Petersbourg ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence* oraz dzieło najbardziej polemiczne *Du Pape* (1819), w którym broni autorytetu i władzy papieża nie tylko w dziedzinie religijnej, lecz także politycznej. Wszystkie te prace wzajemnie się uzupełniają. Natomiast brat jego, Kawery, pisywał powieści.

28 Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*. Korzystał tutaj z wydania z roku 1936, które jest wznowieniem wydań francuskich z lat 1797 i 1821, w bardzo starannym opracowaniu profesorów René Johanne'a i François'a Vernale'a, którzy tekst z roku 1797 (1821) opatrzyli cennymi przypisaniami i cytarami wziętymi głównie z innych prac autora, wydanych w latach następnych, a także cytarami z rękopisów; zawiera on bowiem różne redakcje, z których tylko ostatnia poszła do druku za życia autora. Przypiski te i cytaty będą tutaj wykorzystane.

jego rozważania nad wydarzeniami politycznymi wchodzą w dziedzinę filozofii historii, a przede wszystkim teologii historii. Da niego nauki polityczne nie są teoretyczne i abstrakcyjne, lecz wyłączenie historyczne, a więc empiryczne, czyli ze są wnioskami wyciąganymi z realnych wydarzeń historycznych. „Historia [...] jest polityką eksperymentalną. Zawsze należy przywoływać ludziom historię, która jest pierwszym mistrzem w polityce, a dokładniej mówiąc jest jedynym mistrzem. Historia jest polityką eksperymentalną, to znaczy jedyną dobrą; jak w fizyce sto tomów teorii spekulatywnych traci znaczenie wobec jednego doświadczenia, podobnie w naukach politycznych żaden system nie może być przyjęty, jeśli nie jest potwierdzony przez dokładnie sprawdzone fakty.”²⁹

Wyjątkowe wydarzenie historyczne, jakim była rewolucja francuska, stało się dla Josepha de Maistre'a okazją do głębszych rozważań nad sensem historii w ogóle.

Swoje poglądy mistyczne na rewolucję francuską Joseph de Maistre przedstawił po raz pierwszy w *Discours à la Marquise de Costa*, która to rozprawka ukazała się drukiem w sierpniu 1794 r. Jest tam już mowa o „opatrznościowości” (*Providentialisme*), czyli rządach doczesnych Opatrzności, a także idea „odwracalności kar” (*réversibilité*), kiedy to niewinni cierpią (płacą — *payant*) za winnych. Są to rozważania w płaszczyźnie tzw. „historiozofii” (termin modny w początkach XIX w. i używany także przez Augusta Cieszkowskiego w jego dziele *Prologomena zur Historiosophie*, 1838), co dzisiaj raczej nazywa się filozofią lub teologią historii.

Aby zrozumieć wywody Josepha de Maistre'a, trzeba przede wszystkim zaznaczyć się z jego teorią poznania: mianowicie, że chrześcijanin patrzy na wszystko i poznaje wszystko, a zwłaszcza wydarzenia historyczne, zawsze jednocześnie w świetle tak wiary, jak i rozumu, a więc w świetle Objawienia i nauki. Te dwa światła uzupełniają się, tworząc jedną potężną jasność, która człowiekowi wierzącemu pozwala dojrzeć, poznać, przeniknąć i zrozumieć to co dla niewierzącego pozostaje tajemnicą, gdyż na wszystko patrzy tylko poprzez naukę.

Zanim przejdziemy do dokładniejszej analizy głównego dzieła Josepha de Maistre'a na temat sensu rewolucji francuskiej, a więc do *Considérations*...³⁰ warto przypomnieć najważniejsze zawarte w nim jego opinie. Można je streścić następująco:

1. Opatrzność jest obecna nie tylko w życiu osobistym każdego człowieka, ale także we wszystkich wydarzeniach historycznych.
2. Opatrzność postępuje się nie tylko ludźmi światłoblawnymi, lecz wszystkim, a więc także i złoczyńcami, aby nasze dzieje przebiegały zgodnie z jej wolą.

²⁹ J. de Maistre, *Considérations*..., s. 163, cytowane dalej jako *Considérations*.

3. Powstaje stąd trudne do wyjaśnienia zagadnienie stosunku wolnej woli człowieka do działalności Opatrzności i wpływów szatana.

4. Sprawa „kary Bożej”, czyli niektóre wydarzenia historyczne jako oczywista sprawiedliwość Boża, która karze i nagradza.

5. Protocelta i przepowiednie Josepha de Maistre'a, które w pełni się sprawdziły, oraz obecność szatana w działalności osobistej człowieka i w wydarzeniach historycznych.

6. Jedną z głównych interwencji Opatrzności w historii jest „odwracalność” odpowiedzialności, kiedy to niewinni cierpią za winnych.

7. Osady Josepha de Maistre'a na temat rewolucji francuskiej.

8. Opinie Josepha de Maistre'a dotyczące podobieństw i różnic między rewolucją francuską i poprzedzającą ją rewolucją angielską.

1. „Opatrznościowość” (*Providentialisme*) — jako stała obecność Boga³⁰ w życiu osobistym człowieka, jak również społeczeństwa, a zwłaszcza w wydarzeniach historycznych jest głównym tematem myśli historiozoficznej Josepha de Maistre'a.

Oczywiście, nie jest to żaden „wynalazek”, ani też „odkrycie” dokonane przez niego, jest to po prostu integralna część chrześcijańskiego światopoglądu. Nasz autor nie tylko przypominał tę prawdę w okresie ogólnej laicyzacji i ateizmu, zwłaszcza w polityce i w naukach historycznych, lecz zrobił z niej kręgosłup swego myślenia politycznego i główne kryterium wartościowania wydarzeń historycznych. Jego biografowie podkreślają, że idea ta została w nim głęboko utwierdzona i zakorzeniona przez grupę księży francuskich, którzy — z powodu okrutnego przesładowania duchowieństwa w pierwszym okresie rewolucji francuskiej, kiedy to została ogłoszona „Konstytucja Cywilna Kleru” — ukrywali się w Szwajcarii i niemal codziennie dyskutowali wydarzenia we Francji z Josephem de Maistre'em, który okazywał im przyjaźń i zrozumienie.

Joseph de Maistre rozpoczyna swe *Considérations*... zdaniem: Do tronu Najwyższego Bytu jesteśmy przywiązani elastycznym łańcuchem, który nas trzyma bez zniewolenia (*Nous sommes tous attachés au trône de l'Être suprême par une chaîne souple, qui nous retient sans nous asservir*). W dziełach człowieka wszystko jest tak ubogie jak on sam...; w dziełach Bożych bogactwo jest nie-
skoncone...³¹

Ta obecność Opatrzności w życiu społecznym człowieka przejawia się przede wszystkim w ładzie; bezład natomiast jest spowodowany przez człowieka. **Ład (jednak) jest elementem natury ludzkiej**, to znaczy, że człowiek powinien

³⁰ Joseph de Maistre rzadko używa słowa „Bóg” postępując się raczej modnym wówczas terminem *L'Être Suprême* (Najwyższy Byt), wprowadzonym do języka politycznego przez J.J. Rousseau i Robespierre'a.

³¹ *Considérations*... dz. cyt., s. 1. Te samą myśl wypowiada autor w swej pracy *Étude sur la Souveraineté*, wydanie Vitte, t. 1, s. 479-481.

urzęczywistniać wolę Bożą, co wyklucza nieład w sensie rozumianym przez ateuszy, ci bowiem upatrują w naturze nieład i przyrządek, oba niepojęte i fatalne. Obecność Opatrzności gwarantuje ład, gdyż jeśli rzeczy są objawem woli stworzonej nie można przypuścić, aby Bóg opuścił świat przez siebie stworzony³². Joseph de Maistre daje też bardzo dużo drobnych przykładów „opatrznościowości” w wydarzeniach rewolucji francuskiej, jak na przykład: w okresie największego głodu we Francji (czerwiec 1794), spowodowanego nieudolnymi rządami rewolucjonistów, 38 statków angielskiej marynarki wojennej nie zdołało przeskodzić przybynięciu z Santo Domingo do portów francuskich konwoju ze zbożem; dzięki mrozom rzeki przemieniały się dla armii francuskiej w doskonałe drogi, jak np. zimą 1795r.. Armia Północy, dowodzona przez gen. Pichegru zajęła dzięki temu Holandię, a szwadron husarów zdobył flotę angielską u niemieckimioną przez lody; niekórzy wrogowie Francji rewolucyjnej natychmiast umarli, jak tylko się nimi zadeklarowali: Katarzyna II — 17 listopada 1796 r., a Gustaw III, król Szwecji został zamordowany 16 czerwca 1792 r. w momencie kiedy przygotowywał się do podboju Francji; armia francuska zdobyła Włochy bez artylerii, gdyż jej transport wymagał 5842 koni, a do dyspozycji było tylko 738; armie większe od francuskiej poddawały się, porzucając broń, jak np. w Mondovii, w Dego, w Cera itd.

W świetle tak pojętej Opatrzności Joseph de Maistre patrzy na rewolucję francuską, jako na wydarzenie niemal³³ w całości zależne od Boga, pisząc: „nigdy Opatrzność nie jest bardziej namacalna (*palpable*) jak w momencie gdy działanie wyższe zasępuje człowieka i funkcjonuje samo; to właśnie widzimy w tej chwili³⁴. Stąd też podziela powszechną w owym czasie opinię, że rewolucja francuska bardziej rządzi ludźmi, niż ludzie nią³⁵. Dlatego też ma zaufanie i nadzieję, że powrót do ładu i normalnego życia nastąpi bez większych trudności (co spełniło się): powrót do ładu nie może być bolesny, gdyż będzie jedynie naturalny i ułatwiony

³² *Pascal avait de ja dit: L'ordre est la volonte du Dieu. Dans les Considerations... Joseph de Maistre ajoutera: L'ordre est l'element naturel de l'homme, c'est-à-dire que l'homme doit réaliser la volonte de Dieu. Il niera donc qu'il puisse exister du desordre au sens où les athées l'entendent... Si la Providence est la gardienne de l'ordre c'est-à-dire des choses représentant la manifestation de sa volonte créatrice qui est le monde, on ne peut admettre qu'il abandonne en tant que gardien, le monde crée par lui. D'ait le Providentialisme, le gouvernement temporel de la Providence... (Considerations... s. 3)*; przypisek wydawców.

³³ „Niemał”, gdyż autor przyjmuje także obecność szatana, podobnie jak Lavater, który pisze: *Comune philosophie... Je vénère la Révolution... je considère la Révolution... de même que la Passion du Christ, comme l'ouvre du Diable et de Dieu. Także sceptyczny Benjamin Constant czynił aluzje do tego pisząc w liście do Mme de Nassau: la Révolution a toujours été malgré les hommes. Cytały wydawców w Considerations... s. 5.*

³⁴ *Tamże.*

³⁵ *La Révolution française mene les hommes plus que les hommes ne la mènent. (Considerations... s. 5).*

przez siłę tajemniczą, której działanie jest całkowicie twórcze. Król dotknie ran państwa swą ostrozną i ojcowską ręką. Przywrócenie monarchii, co nazywają kontrewolucją, nie będzie przeciwne rewolucji, lecz jej przeciwnieństwem³⁶.

2. Wszystko jest podporządkowane Opatrzności, nawet złoczyńcy³⁷. Ci którzy wprowadzili we Francji republikę, uczynili to wbrew swej woli³⁸. Tak właśnie było, gdyż republika została wprowadzona przez monarchistów, a więc przez jej wrogów, a uczynili to tylko dlatego iż chcieli uniknąć objęcia władzy przez księcia orleańskiego, który chciał zostać królem, podczas gdy republikanie usiłowali zachować monarchię, bo właśnie życzyli sobie, aby rządził książę orleański.

Joseph de Maistre przypomina także, że Robespierre, Callot i Barère nigdy nie mieli zamiaru wprowadzenia rządów rewolucyjnych, ani też systemu terroru, a jednak to zrobili zmuszeni przez „okoliczności”, które były opatrznościowe. „Ci ludzie, tak bardzo przeciwni³⁹ wprowadzili najokrutniejszy despotyzm znany w historii i na pewno byli osobami najbardziej w całym królestwie zdumionymi swoją władzą⁴⁰, a z chwilą gdy spełnili swoją rolę (kara Boża za popełnione winy przez naród francuski), zostali przez Opatrzność unicestwieni⁴¹. „Złoczyńcom tym wszystko się udało, gdyż byli oni tylko narzędziami siły (czyli Opatrzności), która lepiej wiedziała od nich o co chodzi⁴², w czym nie pobłądzili w swej karierze rewolucyjnej, podobnie jak flecista Vaucansona nigdy nie zagrat fałszywie⁴³.”

„Potok rewolucyjny biegł stopniowo w różnych kierunkach i ludzie najwybitniejsi w akcji rewolucyjnej nabierali rozgłosu i władzy tylko wtedy gdy szli z prądem, a z chwilą, gdy próbowali iść pod prąd lub zboczyć z wyznaczonego kierunku, znikali ze sceny; taki był los Mirabeau, La Fayette'a i setki innych⁴⁴.”

³⁶ *Le retour a l'ordre ne peut être douloureux parce qu'il sera favorisé par une force secrète dont l'action est toute créatrice. [...] Le Roi touchera les plaies de l'Etat d'une main timide et paternelle. [...] Le retablissement de la Monarchie qu'on appelle contrewolucion ne sera point une révolution contraire mais le contraire de la révolution. W: Considerations... s. 164.*

³⁷ *Les scelerats meme qui paraissent conduire la révolution, n'y entrent que comme de simples instruments. W: Considerations... s. 5.*

³⁸ *Ceux qui ont établi la république, l'ont fait sans le vouloir et sans savoir ce qu'ils faisaient. Tamże.*

³⁹ *Le spectacle qui m'a frappé depuis le commencement de la Révolution, c'est la médiocrité des personnes par qui si grandes choses s'exécutent (Considerations... s. 6); jest to cytała wydawców, wzięta z korespondencji Josepha de Maistre'a.*

⁴⁰ *Considerations... s. 6.*

⁴¹ Jest to aluzja do nagłego upadku Robespierre'a.

⁴² *Considerations... s. 7.*

⁴³ Jest to aluzja do wynalazku słynnego mechanika Vaucansona, który na wiele lat przed rewolucją francuską zbudował automatacznego flecistę, grającego bez błędów.

⁴⁴ *Considerations... s. 7.*

„Im bardziej obserwuje się osobistości, najbardziej czynne w rewolucji (Francuskiej), tym bardziej widzi się w nich coś biernego i mechanicznego. Nie ma więc przesady w powtarzaniu, że to nie ludzie prowadzili rewolucję, lecz rewolucja posługiwała się ludźmi. Stosunek więc jest powrotem, że rewolucja rozwija się sama. Stwierdzenie to oznacza, że nigdy Opatrzność nie okazała się tak widoczna jak w tym wydarzeniu; jeśli zaś posługuje się narzędziami tak podłymi, to chyba dlatego że karze, aby odrodzić”⁴⁵.

3. Obecność Opatrzności w życiu ludzkim nie narusza w niczym wolnej woli człowieka. W imięj swej pracy, *Les Soirées de Saint-Petersbourg*, Joseph de Maistre wyjaśnia to częściowo: „Bóg porusza amiotów, ludzi, zwierzęta, materię i wszelkie byty, ale czyni to zawsze zgodnie z ich naturą; człowieka stworzył wolnym, więc jest on poruszany w sposób wolny. Jest to prawdziwe wieczne prawo, w które należy wierzyć”⁴⁶. A w nieco innej redakcji powtarza tę samą myśl w *Etude sur la Souveraineté*: „Niewątpliwie człowiek jest wolny; człowiek może się mylić, ale nie do tego stopnia, aby mógł przeszkadzać planom ogólnym (Opatrzności). Wszyscy jesteśmy przywiązani do tronu Włoczystości elastycznym łańcuchem, który synchronizuje wolną wolę działającego z najwyższą wolą Bożą”⁴⁷.

4. Według Josepha de Maistre’a, Bóg posługuje się najczęściej złoczyncami, aby karać narody za niespełnianie swego powołania. Każdy bowiem naród — podobnie jak każdy człowiek — otrzymał od Boga jakąś misję do spełnienia. Misją Francji jest — według Josepha de Maistre’a — szerzenie w Europie kultury katolickiej, a zwłaszcza katolickiej kultury politycznej. Francja misję tę spełniała przez wiele stuleci. Niestety, nie tylko że ją stopniowo porzuciła, ale sprzeciwiając się swemu powołaniu, zaczęła Europę demoralizować (zwłaszcza XVIII w.) i dechrystianizować. Nic więc dziwnego, że Bóg tak strasznie pokarał ją przez rewolucję. Rewolucja francuska, według Josepha de Maistre’a, jest karą Bożą za podwójną zbrodnię: za zaniechanie spełnienia swej misji chrystianizacji kultury europejskiej i za szerzenie poganizmu, ateizmu, materializmu, laicyzmu, czyli pseudofilozofii XVIII w., dlatego też ocena rewolucji francuskiej przez Josepha

⁴⁵ Podobnie oceniał sytuację pisarz niemiecki Jung Stilling: *La Révolution c’est l’accomplissement des vengances divines par les moyens des scélérats*. Cytała wydawców, Joseph de Maistre, jak już była o tym mowa, nie używa wyrażenia „zemsta Boża”, a tylko „kara Boża”: „...c’est est qu’elle (Providence) punit pour régénérer. Obie cytały w *Considérations*... s. 8.

⁴⁶ Dieu veut les anges les hommes les animaux, la matière brute, tous les êtres enfin; mais chacun suivant sa nature; et l’homme ayant été créé libre il est nu librement. Cete loi est véritablement la loi éternelle et c’est à elle qu’il faut croire. W: tegoż: *Les Soirées de Saint-Petersbourg*. Ed. Vitte, t. IV, s. 275, cyt. przez wydawców w *Considérations*... s. 1.

⁴⁷ L’homme est libre sans doute, l’homme peut se tromper mais pas assez pour déranger les plans généraux. Nous sommes tous attachés au trône de l’Eternel par une chaîne souple qui accorde l’autonomie des agents libres avec la suprématie divine (*Etude sur la Souveraineté*. Ed. Vitte, t. I, s. 479).

de Maistre’a może być zaliczona do uprzednio omawianej teorii zemsty. Tym razem chodzi o „zemstę” Boga (kara Boża) za spizeniewierzenie się przez Francję swemu powołaniu.

Te rozważania Josepha de Maistre’a odnoszą się nie tylko do Francji. Sprawa Francji jednakże, a zwłaszcza wydarzenie historyczne jakim była rewolucja francuska, jest dla Josepha de Maistre’a okazją do wypowiedzenia swego poglądu na temat sensu historii w ogóle i sensu istnienia narodów i ich powołań w szczególności. Warto więc przytoczyć niektóre jego teksty, bo mogą być pożyteczne dla każdego narodu, a więc i dla narodu polskiego⁴⁸.

Joseph de Maistre w sposób bardzo szczegółowy i systematyczny wykazuje, jak Opatrzność karze przede wszystkim tych, którzy przyczynili się do wybuchu rewolucji francuskiej; wspomnijmy tylko kilka przykładów. Wśród ofiar gilotyny są także osoby zupełnie niewinne (jak np. świętobliwa Elżbieta, siostra króla Ludwika XVI, a także duża liczba matych dzieci, wnuków głównych winowajców, jak np. Malesherbes), ale większość to główni protagoniści rewolucji. Joseph de Maistre pisze: „Trudno nie ubolewać widząc na ruszowaniu gilotyny Bailly’ego i Lavoisiera⁴⁹, żałując go po ludzku z całego serca, ale sprawiedliwość Boża nie ma szczegółowego szacunku dla astronomów i chemików, jej wzrok nie zatrzymuje się, jak nasz, na powierzchni, ale przenika serca [...] Zbył wielu spośród uczonych francuskich było głównymi autorami rewolucji, zbył wielu uczonych ją młowało i faworyzowało, a kiedy spadły tylko głowy rządzących mówili jak inni: jest niemożliwością, aby wielka rewolucja urzęczeniściem się bez nieszczęść. Skoro jednak filozof pociesza się tymi nieszczęściami i jeśli mówi w swym sercu: niechaj zginie sto tysięcy, byle byśmy pozostali wolni. Opatrzność mu na to odpowie: przyjmuję twoje życzenie, ale ty będziesz wśród tych stu tysięcy; gdzież jest niesprawiedliwość?”⁵⁰

Joseph de Maistre nie uważa, że król Ludwik XVI był całkiem niewinny; wręcz przeciwnie, uważa, że nie spełnił swego obowiązku jako monarcha, tole-

⁴⁸ Chaque Nation, comme chaque individu, a reçu une mission qu’elle doit remplir. La France exerce sur l’Europe une véritable magistrature, qu’il serait inutile de contester, dont elle a abusé de la manière la plus coupable. Elle était surtout à la tête du système religieux; et ce n’est pas sans raison que son Roi s’appelait tres chrétien. Bossuet n’a rien dit de trop sur ce point. Or, comme elle s’est servie de son influence pour contredire sa vocation et dénigrer l’Europe, il ne faut pas être étonné qu’elle y soit ramenée par des moyens terribles. (*Considérations*... s. 9).

⁴⁹ Jean Sylvain Bailly, jeden z najśmieszniejszych uczonych w owym czasie, astronom, członek Akademii Nauk, jedna z pierwszych (po królu Ludwiku XVI) ofiar gilotyny; Antoine Laurent Lavoisier, słynny chemik, odkrywca tlenku; niesety, wielki entuzjasta rewolucji francuskiej i jej ofiara; ścięty gilotyną 8 maja 1794 r.

⁵⁰ On gémit de voir sur l’échafaud Baillye et Lavoisier; je le regrette humainement de tout mon coeur; mais la justice divine n’a pas le moindre respect pour les astronomes ou les chimistes, son regard pénétrant ne s’arrête point comme les nôtres aux surfaces. Elle descend dans les coeurs... W: *Considérations*... s. 10.

rując bezbożną propagandę⁵¹, dlatego został przez Opatrzność odsunięty od władzy⁵². Uważa także, że gilotyna była narzędziem Opatrzności, które natychmiast karato winnych, a więc tych którzy przyczynili się do wybuchu rewolucji i stali się odpowiedzialnymi za jej okrucieństwa. Opatrzność jednak przede wszystkim karze za zabicie króla⁵³. Winne były nie tylko jednostki, lecz całe społeczeństwo, tolerujące zło i dlatego współodpowiedzialne, dlatego też kara nie mogła być ograniczona do małego grona osób, lecz dotknęła cały naród⁵⁴. Opatrzność karze narody za niewierność i to jest oczywiste dla każdego czytelnika Biblii. Joseph de Maistre przytacza wiele na to przykładów⁵⁵. Zdumiewa go także bierność ludności wobec owych zbrodni (przeszło sto tysięcy zamordowanych tylko w okresie od egzekucji króla do egzekucji Robespierre'a)⁵⁶. Oczywistą karą Bożą jest ustanowienie Komitetu Bezpieczeństwa Publicznego (*Le Comité de Salut Public*, 5 kwietnia 1793), który nazywa „*infernal comité*”. Tenże Komitet otrzymał nawet

⁵¹ *Le Roi de France, était à la tête du système religieux de l'Europe, il était le pape temporel et l'Eglise catholique était une espece d'ellipse qui avait un foyer à Rome et l'autre à Paris. Il est impossible de dire ce qui aurait pu faire le Roi de France dont les devoirs égalent nécessairement la puissance (car ces deux choses dans le monde, puissance et obligations, sont une équation éternelle). Au lieu de ce qui aurait pu faire ce grand souverain... qu'a-t-il fait? Il a permis à une secte extérieure de saper tous les principes, d'empêcher ses sujets qui ont emparé l'Europe, et de détruire complètement et impunément la souveraineté religieuse et la religion politique. Voltaire surtout recut du roi tres chrétien une espece de sauf conduit en vertu duquel il lui fut permis de blasphémer un siècle dans les Etats du roi, pour être ensuite tranquillement couronné dans la capitale. Qu'est-il arrivé? Hélas! tout ce qui devait arriver. Il faut baisser la tête et se frapper la poitrine. J'esto fragment listu Josepha de Maistre'a (3 lipca 1812 r.) do M. de Blacas; cytowane przez wydawców *Considerations*... s. 9.*

⁵² Co nie przeszkadza uważać Ludwika XVI za męczennika za wiarę, jak to czyni papież Pius VI (w dokumencie wcześniej już cytowanym).

⁵³ *Chaque goutte du sang de Louis XVI en coûtera des torrents à la France; quatre millions de Français peut être, payeront de leurs têtes le grand crime national d'une insurrection antireligieuse et antisociale, couronnée par un régicide.* (*Considerations*... s. 16). Przepowiednia ta, niestety, całkiem się sprawdziła, a liczba czterech milionów okazała się dokładna, gdyż aż do dziś najpoważniejsi historycy na tyle kalkulują straty ludzkie rewolucji francuskiej.

⁵⁴ *On aurait choisi, dira-t-on, quelques grands coupables, et tout le reste aurait obtenu grâce. C'est précisément ce que la Providence ne voulait pas. Comme elle peut tout ce qu'elle veut, elle ignore ces grâces produites par l'impudence de punir. Il fallait que la grande épuración s'accomplît, et que les yeux fussent frappés; il fallait que le métal français, déchargé de ses scories aigres et impures, parvint plus net et plus malléable entre les mains du Roi futur. Sans doute, la Providence n'a pas besoin de punir dans le temps pour justifier ses voies; mais, à cette époque, elle se met à nôtre portée et punit comme un tribunal humain.* (*Considerations*... s. 18).

⁵⁵ Joseph de Maistre cytuje Lewi. XVIII, 21; XX 23; Deuter. XVIII, 9; I Reg. XV 24; IV Reg. XVII 7; XXI 2; Herodot lib. II, 46 itd. Można by dodać setki przykładów więcej.

⁵⁶ Podana przez Josepha de Maistre'a liczba „stu tysięcy” jest wzięta z danych urzędowych, podanych do publicznej wiadomości przez Konwencję w dniu 31 sierpnia 1794 r. i odnosi się do okresu od zamordowania króla Ludwika XVI (21 stycznia 1793 r.) aż do ściecia gilotyną Robespierre'a (24 lipca 1794 r.) i została w pełni potwierdzona przez studia Alberta Mahieza w artykule: *Quel fut le nombre des suspects*, „*Annales historiques de la Révolution française*”, 1929, s. 75.

poparcie wojska, w czym również nasz autor widzi rękę Opatrzności, gdyż gdyby wojsko wystąpiło przeciwko niemu doszłoby niewątpliwie do wojny domowej i do rozbicia Francji⁵⁷. Zajmując taką postawę, wojsko nie wiedziało co czyni, będąc tym samym instrumentem w rękach Opatrzności i zmuszając jakobinów do uratowania Francji i zachowania monarchii⁵⁸, a więc działali wbrew swej woli i swym zamierzeniom. „Wszystko znalazło się w rękach władzy rewolucyjnej⁵⁹ i ten potwór siły, pijany krwią i osiągnięciami, zjawisko przerażające, którego nigdy przedtem nie widziano i zapewne nigdy się nie zobaczy⁶⁰, był zarazem straszną karą dla Francuzów i jedynym środkiem uratowania Francji⁶¹”. Tak więc Opatrzność posługuje się złoczyncami, aby w niedalekiej przyszłości przywrócić chwale Francji⁶².

5. Proroctwa i przepowiednie Josepha de Maistre'a. Jedną z najciekawszych przepowiedni Josepha de Maistre'a jest ta, która odnosi się do sprawy powrotu monarchii we Francji. Właśnie w momencie, kiedy prawie wszyscy porzucili nadzieję przywrócenia we Francji monarchii, przepowiada on jej szybki powrót, podając nawet drobne szczegóły, które się w pełni sprawdziły, gdy brat zamordowanego króla Ludwika XVI obejmuje tron jako Ludwik XVIII i kiedy to Napoleon uważa się za niezwyciężonego. Najciekawszy jest fakt, iż — prorokuje Joseph de Maistre — właśnie najwięksi wrogowie monarchii, nie zdając sobie sprawy z tego co czynią, robią wszystko, aby ją przywrócić⁶³, będąc w sposób

⁵⁷ *Le maréchal de Castries ancien ministre de la marine de Louis XVI, écrivait au comte de Provence, alors Régent, en avril-mars 1793: On craint que depuis le partage de la Pologne, la Cour de Vienne ne veuille grossir sa part sur la France en acquérant l'Alsace et une listière plus ou moins large sur la listière des Pays-Bas.* E. Daudet, *Histoire de l'Emigration*, t. I, s. 225-226. Cytowane w dopiskach przez wydawców *Considerations*... s. 21.

⁵⁸ [...] *l'armée l'a réalisée sans savoir ce qu'elle faisait.* [...] *la France et la Monarchie ne pouvait être sauvée que par le jacobinisme.* (*Considerations*... s. 21).

⁵⁹ Władza ta spoczywała w rękach dwóch instytucji terrorystycznych, współpracujących ze sobą: *le Comité de Salut public* (armia i dyplomacja) i *le Comité de Sureté générale* (poliția).

⁶⁰ Niestety to przypuszczenie Josepha de Maistre'a nie sprawdziło się, gdyż rewolucja bolszewicka, która świadomie nawiądywała we wszystkim rewolucję francuską, także wprowadziła te instytucje, czyli czterechwyszajkę, która zmieniając nazwy i zakres działania, trwała do niedawna jako KGB.

⁶¹ ...*tous les pouvoirs étaient dans les mains du pouvoir révolutionnaire, et ce monstre de puissance tire de sang et de succès phénomène épouvantable qu'on n'avait jamais vu, et que sans doute on ne reverra jamais, était tout à la fois un châtiment épouvantable pour les Français et le seul moyen de sauver la France.* (*Considerations*... s. 21).

⁶² ...*qui auront conservé l'intégrité du plus beau Royaume après celui du Ciel.* (*Considerations*... s. 22). Ostatnie zdanie jest cytata autora z H. Grotiusa, *De jure belli ac pacis*.

⁶³ *Tous les monstres que la révolution a enfantés, n'ont travaillé, suivant les apparences, que pour la royauté. Par eux, l'éclat des victoires a forcé l'admiration de l'univers, et environné le nom français d'une gloire dont les crimes de la révolution n'ont pu le dépaillier entièrement, par eux, le Roi remontera sur le trône avec tout son éclat et toute sa puissance, peut-être même avec un surcroît de puissance.* (*Considerations*... s. 22).

oczywisty posłuszny narzędziami Opatrzności i powrót króla „pomazańca Bożego” natychmiast obezwładni działanie „czarnej magii”⁶⁴.

Ten powrót monarchii będzie wsparty i bezbolesny; nie będzie zemsty, czego niektórzy się obawiają. Po tak ciężkich i okropnych doświadczeniach Francja z rozkoszą odpocznie w ramionach monarchii. „Nadto Opatrzność jest stróżem porządku i nie jest tym samym działac przeciw niej, czy też razem z nią. Z tego co ona już uczyniła w przeszłości, można przewidzieć co zrobi w przyszłości”⁶⁵. Tą przeszłością jest dla Josepha de Maistre’a rewolucja w Anglii (1642-1688), w czasie której także miał miejsce fakt królobójstwa, ale i powrót monarchii przy niebywałym entuzjazmie i radości ludu. „Lud zachował się jakby był zaczarowany (*comme par enchantement*). I jest to zrozumiałe, gdyż powrót doładu nigdy nie może być bolesny, jako iż jest naturalny i, jako taki, ułatwiony przez siłę tajemniczą (przez Opatrzność), której działanie jest w pełni stworcze”⁶⁶.

Podobno Joseph de Maistre znajdował się pod wpływem Orygenesesa, niewątpliwie wybitnego teologa, którego pewne poglądy zostały jednak przez Kościół odrzucone jako hereetyckie. W zapiskach Josepha de Maistre’a, dotąd jeszcze nie wydanych drukiem, jest ponad 25 stron tekstów z pism Orygenesesa, z których wynika, że ten myśliciel aleksandryjski z 1. połowy trzeciego stulecia wierzył w istnienie magii w jej dwóch odmianach, „czarnej” i „białej”, zaleźnie do jakich istot nadprzyrodzonych człowiek się ucieka, prosząc o pomoc. „Magia czarna” to pomoc złych duchów, a więc szatana; „magia biała” to wspomaganie działalności człowieka przez aniołów i, przede wszystkim, przez Opatrzność. Joseph de Maistre sugeruje, że w czasie rewolucji francuskiej działały obie magie; magia czarna to obecność szatana w działalności ludzi opętanych nienawiścią; zadróżcią, rozpuszą, żądzą zabijania i upijania się krwią ludzką. „Magia biała” natomiast, to obecność w życiu ludzkim i w wydarzeniach rewolucyjnych Opatrzności, która tak nimi kierowała, aby wszelkie zło wychodziło na dobre. Joseph de Maistre podaje wiele konkretnych przykładów. Jednym z nich jest okrutne prześladowanie duchowieństwa, na skutek czego wielu wzorowych księży i biskupów szukało schronienia w Anglii, co przyczyniło się do ich obcowania z duchowieństwem angikańskim i rozbudziło wśród niego chęć pojednania obu Kościołów. Przy sposobności zauważa, że Kościoły, które w różnych czasach oddzieliły się od Kościoła katolickiego ismieją tylko dzięki niemu; są podobne do roślin-pasożytów, żyjących dzięki sokowi drzewa, które je podtrzymuje⁶⁷. „Aby

zrealizować rewolucję francuską, trzeba było zniszczyć religię, obrazić moralność, gwałcić własność i uciekać się do zbrodni: dla tego szatańskiego dzieła trzeba było użyć niezliczonej ilości istotów... Dla przywrócenia porządku, wręcz przeciwnie, król odwoła się do wszystkich cnót...”⁶⁸. Kiedy człowiek pracuje, aby zaprowadzić ład, z konieczności łączy się z Autorem porządku i wspomagany jest przez samą „naturę”, czyli przez ład ustanowiony przez Boga. „Tylko w ładzie, który jest istotnym elementem natury ludzkiej, odzyskać można szczęście, którego na próżno szuka się w nieładzie rewolucji, gdyż ta jest dziełem wszelkich namiętności, katujących człowieka”⁶⁹.

Przepowiednia Josepha de Maistre’a co do szybkiego powrotu monarchii w pełni sprawdziła się ku radości autora, stąd też w liście do hrabiego Jana Potockiego z radością pisze: „Chciałbym, abyście ponownie przeczytali tę część moich *Rozważań nad Francją* (*Considerations sur la France*), w której wszystko okazało się prorocze, nawet w takich szczegółach jak nazwy dwóch miast, które pierwsze uznały króla, Lyon i Bordeaux”⁷⁰. Co więcej, sprawdziła się nawet jego przepowiednia, że to dzięki „kobietce” (*une femelle*) Francuzi otrzymają króla⁷¹; tak się stało, gdyż to Amédée de Coigny, młoda dziewczyna, pozyskana dla monarchii przez markiza de Boisgelin, przekonała Talleyranda, aby dyplomatycznie zatwierdził sprawę powrotu Ludwika XVIII. Charles Maurras poświęcił tej bohaterce swą pracę pt. *Mille Monks*⁷².

Nie mniej zdumiewająca jest jego przepowiednia objęcia władzy przez Napoleona. Nie jest to zwykła obserwacja wydarzeń rewolucji francuskiej przez wybitnego polityka, lecz przepowiednia oparta na wnikliwej analizie „suwerenności” jako autorytetu politycznego, opartego na najwyższym autorytecie Boga, jako Stwórcy i Opatrzności. W wizji Josepha de Maistre’a jest to najściślej związane z monarchią, czyli z władzą „jednego” („monarchia”, w klasycznym języku greckim, oznacza „rządy jednego”, jak to wykłada Arystoteles⁷³). Joseph de Maistre jest monarchistą i dla niego „suwerenność” jest integralną częścią władzy królewskiej, a więc jest w królu, a nie w „ludzie”. „Lud”, ogół mieszkańców niepodległego kraju, nigdy nie rządzi, a zawsze jest tylko rządzony.

⁶⁸ *Considerations...*, s. 132.

⁶⁹ *Considerations...*, s. 134.

⁷⁰ List z dnia 16/28 października 1814 r., w którym Joseph de Maistre pisze: *Le vœux bien que vous relisiez dans ce moment mes „Considerations sur la France”, ou, par un insigne bonheur, tout s’est trouvé prophétique, jusqu’au nom des deux villes qui ont les premiers reconnu le Roi, Lyon et Bordeaux*. Ed. Vitte, t. XII, s. 461, cytowane przez wydawców w *Considerations...*, s. 124.

⁷¹ „...c’est peut-être de la main d’une femelle que ils recevront un roi. (*Considerations...*, s. 128).

⁷² „Monk”, gdyż jest to aluzja do roli Monka w restauracji monarchii w Anglii pod koniec Glorious Revolution.

⁷³ Arystoteles, *Polityka*, VII i n.

⁶⁴ *La magie noir qui opère en ce moment, disparaitrait comme un brouillard devant le soleil. (Considerations...*, s. 22).

⁶⁵ *Considerations...*, s. 162.

⁶⁶ *Tamże*.

⁶⁷ *Considerations...*, s. 26-27.

Nigdy też nie wybiera sobie rządców, lecz ich otrzymuje od Boga⁷⁴. „Lud” gdy chce się pozbyć władcy danego mu przez Opatrzność, zostaje zawsze surowo ukarany, wpadając w niewolę satrapy⁷⁵.

Nadto „suwerenność” jest tylko w Bogu, a „uczestniczą” w niej ci władcy, którzy otrzymują swą władzę od Boga. Stąd też — według Josepha de Maistre’a — sprawa suwerenności jest jak najściślej związana z Opatrznością⁷⁶, która, w sprawie przywrócenia jej we Francji, nie będzie się nikogo „radzić”; sama zdecydowanie we właściwym momencie, „przywracając monarchię wbrew woli jej przeciwników, przepędzając blyszczące insekty: Król powroci, zobaczy i zwycięży”⁷⁷. Zanim jednak to nastąpi, Opatrzność przygotowuje powrót monarchii przez oddanie władzy na pewien czas osobie przez siebie wybranej. „Ludzie, którzy objęli władzę i tyraniują masę, sami są tyraniżowani przez dwie lub trzy osoby, które z kolei są w rękach jednego”⁷⁸, a ten „jeden” jest pionkiem w rękach Opatrzności. Wyrażnie jest tu mowa o Napoleonie, który uporzędkuje zrujnowany pod każdym względem kraj i w ten sposób utławi powrót monarchii⁷⁹.

6. Jedną z głównych tez Josepha de Maistre’a jest także tzw. teoria „odwraćcalności odpowiedzialności”, czyli sytuacja w której ludzie niewinni cierpią za winnych. Fakt ten jest dobrze znany w najrozmaitszych kulturach od najdawniejszych czasów, jest obecny w historii Izraela i opisywany często w Biblii, a nabierze szczególnego znaczenia wraz z zapowiedzią przyjścia Odkupiciela, wyczekiwanego Mesjasza, z narodzeniem Chrystusa Pana i Jego Przenajświętszej

⁷⁴ Dieu, s'étant réservé la formation des souverainetés, nous en avertit en ne confiant jamais à la multitude de choix de ses maîtres. (*Considérations*..., s. 125-126). Il est écrit: c'est moi qui fais les Souverains. Ceci n'est point une phrase d'Eglise une métaphore de prédicateur: c'est la vérité littéraire simple et palpable. J. de Maistre. *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*. Ed. Vite, t. I, s. 232. Cytata wydawców.

⁷⁵ „Lud” Francji pozbył się tagodnego i świętobliwego króla Ludwika XVI, ścinając mu głowę gilotyną i za karę otrzymał najokrutniejszych tyranów: Danton, Marat, Robespierre” a i m. Podobnie stało się w Rosji, najjaśniejszy ze wszystkich carów Mikołaj II zostaje pozbawiony tronu. Rosja otrzymała rząd złożony ze złoczyńców i zbrodniarzy, którzy głodzą i morderują lud, bo to właśnie „lud” najwięcej wycierpiał z powodu bolszewickiej rewolucji.

⁷⁶ Mais c'est surtout dans l'établissement le renversement des souverainetés que l'action de la Providence brille de la manière la plus frappante. (*Considérations*..., s. 126).

⁷⁷ Croit-on... que le suprême ordonnateur des Empires preme l'avis des Français pour leur donner un Roi? Non: ...quand le moment sera venu, il rétablira la Monarchie... le Roi viendra, verra et vaincra (*Considérations*..., s. 127).

⁷⁸ Ces hommes, qui pris ensemble, semblent les tyrans de la multitude, sont eux-mêmes tyrannisés par deux ou trois hommes qui le sont par un seul. Et si cet individu unique pouvait et voulait dire son secret, on verrait qu'il ne sait pas lui-même comment il a saisi le pouvoir: que son influence est un plus grand mystère pour lui que pour les autres, et que des circonstances, qu'il n'a pu ni prévoir, ni amener, ont tout fait pour lui et sans lui. (*Considérations*..., s. 127).

⁷⁹ Tenat suwerenności jest w *Considérations*... traktowany w sposób marginesowy, gdyż Joseph de Maistre poświecił mu oddzielną pracę: *Etude sur la Souveraineté*; nadto przekracza temat o sensie rewolucji francuskiej.

Ofiary na Krzyżu, kiedy to sprawiedliwy, absolutnie czysty i bez jakiegokolwiek zmysłu Baranek Boży oddając swe życie za grzeszną ludność całego świata. Symbolicznie zapowiadany jest już w starożytności u najrozmaitszych ludów w ofiarach niewinnych zwierząt, a czasami i matych dzieci⁸⁰, jako tzw. „kozy ofiarne”. Można dodać do tego także wstrząsający opis ewangeliczny (Mt 2, 16-18) wymordowania niemowląt przez Heroda zaraz po urodzeniu Chrystusa Pana.

Z teorią tą występuje Joseph de Maistre w swych *Rozważaniach nad Francją* z powodu tak częstych i licznych ofiar ludzi zupełnie niewinnych, dotkniętych okrutnym terrorem rewolucji francuskiej (gilotynowanie maleńkich dzieci, wnu-ków i prawnuków niektórych szarżantów, masowe egzekucje świętobliwych mniszek zakonów kontemplacyjnych, a także tak ofiarnych i pracujących ciężko, jakimi były szarytki, które stanowiły jedyny personel szpitali aż do czasów rewolucji francuskiej). Łączy się to również z chrześcijańskim pojęciem wartości cierpienia, tzw. „dźwiganie Krzyża”, tylokrotnie zalecanym w Ewangeliach przez Chrystusa Pana oraz z zagadnieniem solidarności⁸¹, tak bardzo zalecanej przez św. Pawła („jedni drugich brzemiona noście i tak wypełnicie zakon Chrystusowy”).

Biografowie Josepha de Maistre’a i komentatorzy jego pism zgodnie podkreślają, że, jeśli chodzi o to zagadnienie, szczególnie cenit sobie opinie Pularcha (45/50-120/125) i Orygenesesa (ok. 185-254); ale zawsze w każdej sprawie religijnej usiłował zajmować stanowisko zgodne z urzędową nauką Kościoła. Być może, ofiary ludzi niewinnych za zbrodnie innych miłsze są Bogu, zwłaszcza gdy są świadome i w pełni wewnętrznie przyjęte. Właśnie to miało miejsce w czasie terroru rewolucji francuskiej ze strony wielu ofiar, które w ten sposób usiłowały ubłagać miłosierdzie Boże dla Francji. Najlepszy i najbardziej wzruszający przykład dał sam król Ludwik XVI w swym testamentie i w swych ostatnich słowach, skierowanych do swego spowiednika⁸².

Joseph de Maistre jako przykład podaje przede wszystkim *la celeste Elisabeth*, a więc „niebiańska” siostrę króla Ludwika XVI świętą gilotyną (są starania o jej beatyfikację), ale równocześnie, jako człowiek doskonale znający starożytną literaturę, cytuje i analizuje wiele przykładów z dawnej Grecji i z przedchrześcijańskiego Rzymu.

Przyglądając się straszny okrucieństwom rewolucji francuskiej Joseph de Maistre zastanawia się nad bolesnym faktem eksterminacji gatunku ludzkiego

⁸⁰ Jak np. w Chile, gdzie do dziś Indianie składają w ofierze matych chłopców, zabijając ich wierzając, że w ten sposób mogą uniknąć trzęsienia ziemi, w Kiotyach widzą karę Boga.

⁸¹ Jaques Cazotte pisze: *Nous avons tous peché, nous avons tous été châtis. Les Sources oculistes du Romantisme*. Ed. Vite, t. II, s. 85. Cytowane przez wydawców w *Considérations*..., s. 10.

⁸² Testament ten został zrobiony prawie na miesiąc przed egzekucją, 25 grudnia 1792 r. Pełny tekst znajduje się w książce-zbiorze dokumentów *Martys et bourreaux de 1793*, zredagowanej przez l'Abbe Alphonse Cordiera; ostatnie wydanie z roku 1982, t. I, s. 276-281.

w czasie całej historii; wojna jest jakby stanem normalnym, gdyż krew ludzka płynie bez przerwy potokiem, okresy pokoju są tak wyjątkowe, jak np. krótki okres za czasów cesarza Augusta lub jeden rok bez wojny za Karola Wielkiego (790), także rok 1697 i 1699. Są to jednak wyjątki, ponadto dotyczą tylko Europy. Cała historia ludzkości to okropne masakry. Mariusz tylko w jednej bitwie zabija sto tysięcy Cymbrow i Teutonów⁸³; Mitrýdates każe wymordować osiemdziesiąt tysięcy Rzymian; Sulla zabija dziewięćdziesiąt tysięcy ludzi w bitwie koło Beocji (Grecja), a sam traci dziesięć tysięcy żołnierzy. Za czasów Cezara ginie na polu walki ponad milion żołnierzy itd.⁸⁴ Masakry te trwają bez przerwy do dziś. Fakt, że po II wojnie światowej Europa cieszy się względnym pokojem, nie podważa tezy Josepha de Maistre'a, że przelewanie krwi ludzkiej trwa bez przerwy. Nadal mamy przecież bezustanne wojny w Azji, w Afryce, w Ameryce Południowej itd., nadto, poza wojnami, istnieją sytuacje takie, jak np. w Peru, gdzie terrorystyczny ruch komunizmu orientacji maoistycznej morduje bez przerwy, od dwudziestu lat, ludność wieśniaczą w górach. Nic więc dziwnego, że Joseph de Maistre patrzy na ten potworny przelew krwi ludzkiej w czasie rewolucji francuskiej jako na dalszy ciąg tragedii spowodowanej przez szatana (*de la même source*, a tym źródłem, można przypuszczać, jest zbrodnia Kaina)⁸⁵.

Ten straszny i nieustanny przelew krwi ludzkiej narzuca autorowi wniosek, że rodzaj ludzki może być uważany jakby za drzewo, które bez przerwy jest przycinane jakąś niewidzialną dłonią i że to „przycinanie gałęzi” powiększa jego żywotność i płodność, gdyż tym masakrom prawie zawsze towarzyszy szybkie zwiększanie się ludności. W Hiszpanii na przykład liczba ludności doszła do czterdziestu milionów mieszkańców, właśnie w okresie największych walk z Arabami, a w miarę jak walki te ustawały, zmniejszała się także liczba ludności, dochodząc w XVIII w. tylko do dziesięciu milionów. Grecja również miała największą liczbę ludności w okresie największych wojen, co już zauważał J.J. Rousseau⁸⁶. Joseph de Maistre zauważa, że im bardziej drzewo jest przycinane przez uniejętnego ogrodnika, tym więcej wydaje owoców. Tymi „owocami” drzewa ludzkości jest nie tylko wzrost płodności, ale przede wszystkim twórczość filozoficzna, teologiczna, literacka, artystyczna, dzieła mitosterdzia itp. Historia to potwierdza: największy rozkwit kultury w starożytnej Grecji jest właśnie w okresie okrutnych wojen peloponeskich (431-404).

⁸³ Autor podaje źródła niewątpliwie obecnie dyskusyjne.

⁸⁴ Autor wylicza te straty w ludziach na wielu stronach *Considérations*... s. 34-40 dotyczące czasów aż do rewolucji francuskiej.

⁸⁵ J.J. Rousseau, *Du contrat social*, księga III, rozdz. X; cytowane przez Josepha de Maistre'a.

⁸⁶ Temat ten porządkiem Joseph de Maistre w swej pracy *Eclaircissements sur les Sacrifices*. Ed. Vite, t. V, s. 283-360.

7. Opinia Josepha de Maistre'a o rewolucji francuskiej. Jak już uprzednio była o tym mowa, opinie Josepha de Maistre'a o rewolucji francuskiej są kategorycznie negatywne. Warto jednak niektóre z nich zacytować.

„W rewolucji francuskiej, całkowicie zbrodniczej, nie ma i nie może być nic wielkiego, nic wspaniałego. Od początku rewolucji zauważyłem, że jej wielkie wydarzenia były dziełem osób przeciwnych⁸⁷. Rewolucja francuska różni się od innych tym, że jest radykalnie zła; nie ma w niej nic dobrego; jest najwyższym stopniem zepsucia; jest czystą nieczystością i to właśnie odróżnia ją od innych wydarzeń historycznych. Była ona jakimś niewytlumaczonym mająceniem, jakimś ślepym gwałtem, skandaliczną pogardą wszystkiego co było szanowane przez ludzi [...] a przede wszystkim bezwstydną prostytucją myślenia i wszystkich słów, które wyrażają sens sprawiedliwości i cnoty⁸⁸. To co obecnie widzimy nie ma w sobie nic z Francji. To jest mający chory⁸⁹. Rewolucja francuska ma charakter szatański, który ją odróżnia od wszystkiego, co już się widziało i być może od wszystkiego, co zobaczy się w przyszłości⁹⁰. Rewolucja francuska jest szatańska w swej istocie. Jeśli kiedykolwiek będzie mogła być sfilmiona to tylko przez zasadę przeciwną... przez kapitaństwo⁹¹. Cierpieliście z powodu rewolucji, gdyż była ukoronowaniem wszelkich zbrodni, które są właśnie plagami człowieka. We wszystkich waszych przewidywaniach zapominacie zawsze o Bogu... Widzicie tylko człowieka i jego słabe możliwości działania, zależne od okoliczności. Niemniej obecność Boga jest oczywista: cały świat mówi o Nim⁹². Czy

⁸⁷ ...il ne devait y avoir rien de grand, rien d'auguste dans une révolution toute criminelle [...] Le spectacle qui m'a frappé, depuis le commencement de la Révolution, c'est la médiocrité des personnes par qui de si grandes choses s'exécutent. (*Considérations*... s. 6).

⁸⁸ Ce qui distingue la Révolution française, et ce qui en fait un événement unique dans l'histoire, c'est qu'elle est mauvaise radicalement; aucun élément de bien n'y soulage l'œil de l'observateur; c'est le plus haut degré de corruption connu; c'est la pure impureté. [...] c'est un certain inexplicable, une impétuosité aveugle, un mépris scandaleux de tout ce qui n'y a de respectable parmi les hommes; une autorité d'un nouveau genre, qui plâsantait de ses forfaits; surtout une prostitution impudente du raisonnement et de tous les mots faits pour exprimer des idées déjustes et de vertu. (*Considérations*... s. 56-58)

⁸⁹ Ce que nous voyons à présent n'est point la France. C'est un malade en délire. List z dnia 26 sierpnia 1794 r. do Vigneta des Etoiles, Ed. Vite, t. IX, s. 76. Cyfata wydawców, s. 57.

⁹⁰ Il y a dans la Révolution française un caractère satanique qui la distingue de tout ce qui on a vu et peut-être de tout ce qui on verra. (*Considérations*... s. 63).

⁹¹ La Révolution... est satanique dans son essence. Jamais elle ne sera totalement éteinte que par le principe contraire... La sacerdotice doit être l'objet principal de la pensée souveraine. „Du Pape”, t. III, XXXII. Cytowane przez wydawców w *Considérations*... s. 159.

⁹² La Révolution vous a fait souffrir, parce qu'elle fut l'ouvrage de tous les vices, et que les vices sont très justement les bourreaux de l'homme. [...] Dans tous vos plans de création et de restauration, vous n'oubliez que Dieu: ils vous ont séparés de lui; ce n'est plus que par un effort de raisonnement que vous élevez vos pensées jusqu'à la source intarissable de toute existence. Vous ne voulez voir que l'homme; son action si faible... Cependant... l'univers entier vous l'annonce. (*Considérations*... s. 134-135).

nie widzieć, że wasze instytucje republikańskie nie mają korzeni i są tylko położone, a nie zasadzone⁹³.

Rozważania nad Francją (Considérations sur la France) to rzeczywiście wyjątkowa książka i za taką uznana została zaraz po jej wydaniu w roku 1797 i nadal, prawie do dziś, uważana jest przez wszystkich jej czytelników. Być może, że najlepiej to wyraził Saint Beuve (1804–1869), znakomity pisarz francuski XIX w. Oto jego opinia: „Jest to dzieło zdumiewające, w którym osądza się nie tylko przyczyny i bezpośrednie skutki rewolucji, ale także zasady, źródła dla jej rozwoju na różnych etapach, nawet najbardziej odległych; przyszedła Restauracja (monarchii) jest tam przepowiedziana i prawie dokładnie opisane jej drogi i środki⁹⁴”.

8. Porównanie przez Josepha de Maistre’a rewolucji francuskiej z poprzedzającą ją rewolucją angielską. Rewolucja francuska wybuchła dokładnie w sto lat po rewolucji angielskiej (1688) i pod wielu względami jej przebieg jest podobny, zwłaszcza jeśli chodzi o radykalne zniszczenie katolicyzmu w Anglii, również poprzez terror. Nie było jeszcze w owym czasie gilotyny, więc Oliver Cromwell wyrzynał katolików mieczem. Podobnie jak rewolucja francuska nie ograniczyła się ona tylko do zniszczenia dynastii katolickiej i do usadowienia w jej miejsce dynastii oficjalnie protestanckiej, lecz w rzeczywistości masońskiej. Podobnie jak w czasie rewolucji francuskiej, usłowoano usunąć katolickich Burbonów i zastąpić ich masońskimi Burbonami (księciem orleańskim), do czego doszło dopiero znacznie później i tylko na krótki czas⁹⁵.

Wydaje się, że Joseph de Maistre ograniczył swe studia nad rewolucją angielską do monumentalnego dzieła Davida Hume’a. Pod koniec swej książki *Considérations*... podaje bardzo dokładne jej streszczenie, czyniąc zarzeczem porównania między obu rewolucjami. Być może chciał on udowodnić, że rewolucja francuska jest „drugim wydaniem” rewolucji angielskiej, zwłaszcza jeśli chodzi o rok 1648 (który analizuje drobniawo). Rewolucja angielska trwała znacznie dłużej niż francuska, bo aż czterdzieści lat, a niektórzy historycy przedłużają ją jeszcze bardziej, upatrując jej początek w roku 1622.

Otóż rewolucja angielska rozpoczęła się — podobnie jak francuska — długim okresem przewrotu ideologicznego, w którym główną rolę odgrywa prasa, zwłaszcza broszury i ulotki oraz działalność „klubów”, używających wyrażen

⁹³ ...ne voyez-vous pas que vos institutions républicaines n'ont point de racines, et qu'elles ne sont que posées sur votre sol, au lieu que les précédents y étaient plantés. (*Considérations*... s. 137).

⁹⁴ Ch. A. Saint-Beuve, *Lundis*. Ed. Garnier, t. IV, s. 196. Cytowane przez wydawców w *Considérations*... s. 121.

⁹⁵ Kiedy to Louis-Phillipe (1773–1850), syn księcia Orleańskiego (Louis-Philippe-Egalité), świętego gilotyna, objął władzę we Francji przy okazji rewolucji lipcowej w roku 1830 (która spowodowała upadek rządów Karola X, brata zamordowanego króla Ludwika XVI) i królował aż do rewolucji z roku 1848.

brutalnych (*un jargon nouveau*), oszczerczych i fanatycznych. Chodzi o to, aby spowodować upadek i ruinę wszystkich tradycyjnych instytucji, a więc także o dechrystianizację kultury, a zwłaszcza o dekatolizację wszelkich zwozajów. Podobnie jak później we Francji, kładzie się główny nacisk na zdemoralizowanie wojska. Wina za wszystkie zbrodnie zrzucana się na monarchistów, a kłamliwa propaganda wprawia w tłumy nawet tak absurdalną plotkę, że monarchiści podminowali Tamizę! Ochrzcany błotem plotek król Karol I utracił popularność i szacunek⁹⁶. Ze względów politycznych zwalcza się monarchię jako sprzeczną z zasadą absolutnej równości. Już w roku 1648 król zostaje faktycznie pozbawiony władzy i wkrótce zostaje uwięziony w zamku Carisborne, gdzie jest bardzo źle traktowany i grozi mu otrucie lub ścięcie.

Pozbawiony wszelkich kontaktów ze światem i ze swą rodziną, szuka pomocy w religii i przygotowuje się na śmierć, podczas gdy jego prześladowcy, podając się za przedstawicieli „ludu”, przygotowują proces sądowy, który oczywiście, był parodią wszelkiej sprawiedliwości. Skazany na śmierć, został stracony przez ścięcie mieczem, na rusztowaniu zbudowanym przed zamkiem, oddzielonym od „ludu” przez formacje armii rewolucyjnej. Pozwolono mu powiedzieć kilka słów do „ludu”, w których przebacza swym oprawcom, nikogo nie oskarżając, a do towarzyszącego mu księdza powiedział: „Pagnę zamienić mą koronę doczesną na koronę wieczną”. Kat ściętą głowę podniósł w górę, aby ją wszyscy zobaczyli i zawołał: „Oto głowa zdrójcy”.

Oczywiście, to krótkie streszczenie opisu egzekucji króla Karola I w Anglii, tak jak je podaje Joseph de Maistre (na podstawie wspomnianej książki Davida Hume’a), nie oddaje należycie tego, co autor chce osiągnąć, a mianowicie chce podkreślić podobieństwo nie tylko między egzekucją Karola I w Anglii i Ludwika XVI we Francji, ale przede wszystkim o podobieństwo między rewolucją angielską i francuską.

Śmierć króla Karola I przypieczętowała (jak mówi Joseph de Maistre) zniszczenie monarchii w Anglii. Natchmiast ukazał się formalny dekret prawny znoszący monarchię. Zaczęły się (podobnie jak we Francji) komedie z nowym kalendarzem i wydano pieczęć z napisem: „Pierwszy rok wolności” (chyba na ironię, gdyż właśnie ze śmiercią króla zaczęła się tyrania). Zniszczono pomnik króla, a na jego piedestale wyryto napis: *Exiit tyrannus regum ultimus*. Ze śmiercią króla nastąpił bałagan nie do opisania, gdyż każda grupka chciała budować „własną” republikę i na swój sposób urzeczywistniać „równość”, a tyle było partii, ile sekt protestanckich. Ta nowa republika miała trwać tysiąc lat. Wkrótce zaczęła działać sekta, która głosiła, iż w owym tysiącleciu zawiesza się wszelkie

⁹⁶ Toutes les anciennes institutions furent renversées... désorganiserent absolument l'armée... tous les crimes étaient mis sur le compte des royalistes [...] les calomnies les plus atroces et les plus ridicules furent répandues sur le compte du Roi pour lui en ce respect... (*Considérations*... s. 166).

wymagania moralne i prawa naturalnego. Zaczęto tolerować wszystkie religie, oczywiście za wyjątkiem katolickiej. Zniszono małżeństwo religijne, pozosta- wiając tylko kontrakt cywilny. W modlitwie *Ojciec nasz* zniszono słowa „przyjdź królestwo Twoje”, zastępując je słowami „przyjdź republika Twoja”. Tyimi „re- publikanami” byli przede wszystkim prezbiterianie. Następują ciągłe zmiany polityczne i niestające brutalne walki między różnymi ugrupowaniami.

Anarchii kładzie kres dopiero okrutna dyktatura Cromwella. Wyrzyna się katolików. Jakże podobna jest rola Cromwella do roli Napoleona, zwłaszcza w tym, że obaj wbrew swej woli, ułatwiają powrót monarchii. Wszystko kończy się zasiądzeniem monarchii katolickiej monarchią protestancką, a w gruncie rzeczy masonską.

Oczywiście, że opisanie wydarzeń rewolucji angielskiej przez Josepha de Maistre'a jest jednostronne, gdyż chciał on uwypuklić przede wszystkim to, co jest zbieżne w obu rewolucjach i co potwierdza główną myśl wszystkich pism Josepha de Maistre'a: obecność Opatrzności i szatana w wydarzeniach histo- rycznych oraz rolę Opatrzności postępującej się różnymi ludźmi dobrymi i zło- rzyccami. Dodajmy, że z wymordowaniem katolików skończył się w dziejach Anglii okres, który historycy nazywają *Merry England* (wesołej Anglii) i zapa- nował puryinizm, pozostały jednak niektóre tradycyjne wartości przedchrześ- cijańskiej cywilizacji rzymskiej.

Jaki jest więc sens rewolucji francuskiej według Josepha de Maistre'a? Po- dobnie jak inni pisarze, widzi w niej przede wszystkim dechryztyzację Francji. Pojmując ją jednak nieco inaczej niż poprzednio wspomniani autorzy, gdyż jego rozważania ograniczają się prawie wyłącznie do płaszczyzny politycznej. Rewo- lucja francuska nie tylko odrzuca idee państwa chrześcijańskiego i jej częściowe urzeczywistnienie na przestrzeni prawie osiemnastu wieków (gdyż chrześci- jaństwo jest obecne na terytorium Francji już w początkach pierwszego wieku), lecz przeciwstawia jej ideał państwa, jakbyśmy to dzisiaj powiedzieli laickiego, a więc państwa bez Boga i bez religii objawionej, z zamierzeniem rozprze- trzenia tej idei na cały świat, czyli bożka „demokracji”.

Dla Josepha de Maistre'a ideał państwa chrześcijańskiego jest związany z monarchią katolicką i z pojęciem suwerenności, które to instytucje otrzymują cały swój aurytety od Boga i służą Bogu, a nie tylko ludziom. Istotą rewolucji francuskiej (podobnie jak poprzedniej rewolucji angielskiej) jest odwrócenie takiego ład: w miejsce Boga umieszcza się człowieka, a praktycznie „lud”, uzna- jąc go za suwerena i za najwyższy aurytety. W tej samowystarczalności czło- wieka, ludu i państwa laickiego, Joseph de Maistre widzi postawę szatańska, tj. bunt przeciw Bogu-Stwórcy. Szatańska również dlatego, bo jest ona wyrazem nieskończonej pychy. Pycha ta przejawia się w chęci ismienia dla siebie samego, a nie dla chwały Boga. Używając terminologii św. Augustyna można powiedzieć, że sensem rewolucji francuskiej jest radykalne zerwanie z osiemnastowieczną

tradycją Francji mozolnego budowania *Civitas Dei* i na jego ruinach świadome rozpoczęcie budowy ogólnoswiatowego państwa laickiego, czyli immanentnej *Civitas mundi*. Zagadnienie to stanie się bardziej zrozumiałe po przejściu do analizy *Dziedziczna rewolucji francuskiej*.

Sensowi rewolucji jest także poświęcona praca Genevieve Esquier *Une histoire chrétienne de la Révolution française*⁹⁷, a zwłaszcza wstęp do niej na- pisany przez Marcela Clémenta.

Książka G. Esquier analizuje proces rewolucji francuskiej z punktu widze- nia religii katolickiej; rozstróżnia w niej cztery jednoczesne procesy rewolucyjne, a mianowicie: intelektualny, metafizyczny, „krwawy” (*sanglant*), czyli terro- rystyczny i polityczny. Chodzi tu głównie o proces polityczny o charakterze me- tafizycznym. Dyskusja na ten temat we Francji jest bardzo dawna, rozpoczęli ją już na początku rewolucji francuskiej Rivarol, Joseph de Maistre, Mallet du Pan, L.G.A. de Bonald i in., ale doszła niemal do zenitu przy okazji obchodów jej stulecia. Nastąpiło to z powodu wystawienia w teatrze w Paryżu sztuki Victorien Sardou, *Thermidor* (1891), która zakwestionowała rolę jakobinów, co wywołało roznechy uliczne i tak energiczne protesty, że władze zabroniły wystawiania jej. Wywołało to burzliwą polemikę w parlamencie, w czasie której Georges Clémen- ceau wypowiedział słynną tezę: „Czy to nam się podoba, czy nie, rewolucja fran- cuska jest blokiem... blokiem, z którego nic nie można usunąć, gdyż prawda historyczna na to nie pozwala”⁹⁸. Wiele lat później, Edouard Herriot, odpowiedział na to w swej książce *Aux sources de la liberté*: „Rewolucja francuska nie jest blokiem; zawiera ona to co doskonałe i to co jest ohydne”⁹⁹.

Wracając do książki Genevieve Esquier, to jeśli chodzi o aspekt intelek- tualny rewolucji francuskiej, czyli o zwycięstwo pseudofilozofii encyklope- dystów nad chrześcijańskim światopoglądem tradycyjnym, to jest to tylko stwier- dzenie faktu, którego się nie dyskutuje, gdyż prawie wszyscy historycy widzą w nim główną jej przyczynę. Podkreślany przez nią aspekt metafizyczny nato- miast, choć nie jest nowością, zasługuje na uwagę, gdyż autorka słusznie upatruje go w akcie prawnym z dnia 23 czerwca 1789 r., kiedy to Zgromadzenie Konstytu- cyjne (zwołane dla wypracowania nowej konstytucji) orzekła, że król otrzymuje władzę od ludu, czyli że odrzuca się tradycyjną zasadę, iż władza króla pochodzi od Boga i że uroczyście namaszczenie w katedrze w Reims jest tego publicznym obwieszczeniem.

⁹⁷ G. Esquier, *Une histoire chrétienne de la Révolution française*, Edition de l'Escalade 1989, ss. 303.

⁹⁸ *Que cela nous plaise ou que cela nous choque la Révolution française est un bloc... un bloc dont on ne peut rien distraire parce que la vérité historique ne le permet pas*. Cytowane przez Marcela Clémenta w książce Genevieve Esquier, dz. cyt., s. 10.

⁹⁹ *La Révolution n'est pas un bloc. Elle comprend de l'excellent et du détestable*. (Tamże, s. 11).

Revolucja polityczna jest tylko skutkiem owej rewolucji metafizycznej, gdyż z chwilą uznania „ludu” (a nie króla) za suwerena zmienia się rola parlamentu, ponieważ przestaje on wyrażać „życzenia” ludu; odtąd tylko jego „wola”. Słusznie więc Marcel Clément (we wstępie do książki Geneviève Esquier) pisze, że sensem rewolucji francuskiej jest ta zasadnicza zmiana: chodzi więc nie tylko o stosunkowo małą zmianę monarchii na republikę (zmiana ustroju politycznego), lecz o zmianę zasadniczą, czyli metafizyczną: suwerenność Boga, najwyższego Sędziego i Prawodawcy, który rozstrzyga w sprawie dobra i zła, jest zastąpiona suwerennością ludu, czyli „woli ogólnej” (*volonté générale*), pojęciem wprowadzonym przez Jean Jacques Rousseau. A więc chodzi tu o „państwo laickie”, w którym nie ma miejsca dla Boga. Jest to więc antropocentryzm, który wchodzi przez rewolucję francuską (a poprzednio już przez angielską) na miejsce dawnego teocentryzmu. Ten antropocentryzm rewolucji francuskiej wyraża się także w tzw. „Deklaracji Praw Człowieka”. W konsekwencji więc przez rewolucję francuską *Civitas mundi* ustępuje zajęć miejsce dawnej *Civitas Dei* nie tylko we Francji, ale na całym świecie.

DZIEDZICTWO REWOLUCJI FRANCUSKIEJ

Rozdział IV

Tym co najbardziej wszystkich interesuje, gdy chodzi o rewolucję francuską, jest jej wkład do kultury nie tylko swego kraju, ale i europejskiej, a nawet do kultury powszechnej; to więc co można by nazwać „dziedzictwem” czy też „spadkiem” pozostawionym przyszości. Rewolucja, która była wielkim wydarzeniem historycznym jednego kraju, zapoczątkowała, według swych głównych protagomistów, radykalny proces zmian, rozprzestrzeniający się na cały świat. Przyczyną tego był fakt, że idee rewolucji były mesjanistyczne i uniwersalne¹.

Czym jest to „dziedzictwo” i co w sobie zawiera?

Większość historyków rewolucji francuskiej mówi głównie o:

1. Całkowitym zniszczeniu resztek ustroju korporacyjnego i feudalnego.
2. Świadomej dechrystianizacji całej kultury i wszystkich obyczajów.
3. Umieszczeniu człowieka na miejscu Boga, a więc o radykalnej zmianie w światopoglądzie (przejście od biblijnego teocentryzmu do pogańskiego antropocentryzmu, a następnie do antropocentryzmu bezbożnego, absolutnego i samowystarczającego).

4. Na skutek takiej zasadniczej zmiany, pojawia się „kult człowieka” i Deklaracja Praw Człowieka.

5. Wprowadzeniu pojęcia umowy społecznej jako podstawy życia społeczeństwa, łącznie z przyjęciem ówczesnych ideologii, zwłaszcza liberalizmu i indywidualizmu, zastosowanych do wszystkich aspektów życia społecznego, gospodarczego, politycznego i kulturalnego, a zwłaszcza ładu prawnego.

6. Przyjęciu demokracji Jana Jakuba Rousseau jako ustroju politycznego, w którym suwerenność umieszczona jest nie w panującym, ale w „ludzie” jako podmiocie „woli ogólnej”. System ten degeneruje poprzez absolutyzm, tyranie i despotyzm. Rodzi on cztery następujące po sobie komunistyczne kierunki rewolucyjne, a mianowicie: pierwszy komunistyczny kierunek rewolucyjny zastosowany do kultury przez Rabauta Saint-Etienne (1789), (był protagomistą i prekurosem Antonio Gramsciego); drugi kierunek komunizmu rewolucyjnego, oparty na tzw. materializmie ekonomicznym, wypracowanym przez Antoine’a Barna-

¹ Jest to jeden z aspektów, który odróżnia rewolucję francuską od wcześniejszej rewolucji angielskiej (1622-1688) i częściowo jest obecny w rewolucji amerykańskiej, która też ma ambicje do rozprzestrzenienia się na cały świat, uważając, że jej demokratyczny „model” jest jedynym, który może uszczęśliwić wszystkie kraje i ludy.

ve'a (1792), który uważany był za poprzednika Karola Marksa; trzeci kierunek komunizmu rewolucyjnego, znany jako „wściekły” (*Les Enragés*), a więc mełw społecznych, bardzo radykalnych, w którym niektórzy dopatrują się przyszych trockistów (1793) oraz czwarty komunistyczny kierunek rewolucyjny i najbardziej radykalny, gdyż oparty na absolutnej „równości”, wypracowany przez Babeufa (1796), który uważany jest za poprzednika Lenina. Wszystkie te cztery kierunki komunizmu rewolucyjnego mają charakter totalitarny.

7. Całkowitej sekularyzacji społeczeństwa i kultury, urzeczywistnionej pod porwijającym hasłem — wziętym z Ewangelii — Wolności, Równości i Braterstwa.

8. Zamiarze, pełnym pychty i zarozumiałości ze zbudowania społeczeństwa całkowicie laickiego, absolutnie samowystarczalnego, czyli bez Boga, a nawet przeciwi Bogu, czyli ogólnoswiatowej *Civitas mundi*, unowocześnionej przez kult nowoczesnych bożków: Rozumu, Nauki, Technologii, Dobrobytu itp., jednego Państwa Światowego, całkowicie ziemskiego, materialistycznego, immanentnego, które czci tylko siebie, istniejąc tylko dla siebie, a dochodząc do minimum osiąga szczyt swego rozwoju i pełnię swej doskonałości.

9. Chodzi więc o „dziedzictwo” o charakterze dynamicznym, gdyż jest ono pojęte raczej jako zamiar, jako zadanie, które ma być urzeczywistnione w dalekiej przyszłości przez przyszłe pokolenia, a sama rewolucja francuska dzieło to tylko zaczęta, pozostawiając jego ukończenie wszystkim krajom i ludom, deklarując się być rewolucją permanentną, światową i uniwersalną.

Dziedzictwo to wymaga dokładniejszej analizy.

Jeśli chodzi o punkt pierwszy — a więc o zniszczenie resztek ustroju korporacyjnego i feudalnego — to już była o tym mowa kilkakrotnie, a głównie w części pierwszej. Dodajmy teraz tylko, że tradycyjny ustrój Francji uległ zasadniczym zmianom jeszcze przed rewolucją francuską, gdyż dostosowano go do nowych sytuacji i zmian spontanicznych, a przede wszystkim do spowodowanych tzw. „rewolucją przemysłową”. Było to przejście od pracy ręcznej, w której człowiek posługiwał się narzędziami, do pracy zmechanizowanej, kiedy główną rolę zaczęły odgrywać maszyny poruszane parą.

Rewolucja francuska zniósła dawne cechy przez tzw. „prawo Chapeliera” (14 czerwca 1791 r.), pozostawiając robotników bez ochrony prawnej i wystawiając ich na wyzysk nowych przedsiębiorców — kapitalistów. Tak więc, w imię Wolności, zniesione zostały różne „wolności,” takie jak wolność zrzeszania się i organizowania w obronie swych praw. Spowodowało to „walkę klas”, nienawisć społeczną i przyczyniło się do zmiany tradycyjnego ustroju.

Punkt drugi — świadoma dechrystianizacja kultury i obyczajów — także już była szeroko omawiana przy komentowaniu wielu książek, zwłaszcza prac prof. Pierre'a Chauanu i Jeana Dumonta. Warto jeszcze przypomnieć, że rewolucja francuska wykonała program dechrystianizacji Francji w sposób niesłychanie

brutalny, a jednocześnie z całą hipokryzją. Brutalnie, gdyż uciekła się od początku do gwałtu, terroru, rozstrzeliwania, mordowania, gilotynowania; z całą hipokryzją, gdyż deklarując, że broni Wolności, Braterstwa i Równości, deplata przez cały okres swego trwania wszystkie zasady, które głosiła i które wprowadzała do swych Konstytucji.

Jeśli chodzi o punkt trzeci — a więc umieszczenie człowieka w miejscu Boga, czyli przejście od tradycyjnego i biblijnego teocentryzmu do laickiego antropocentryzmu — to chociaż istniały różne tendencje w tym kierunku jeszcze przed rewolucją francuską, zwłaszcza w okresie Odrodzenia (poganizmu),² to jednak tym razem był to jeden z punktów zasadniczych i najistotniejszych. Rewolucja francuska deklaruje się jako antychrześcijańska i to jest jej istota, jej rdzeniem. Czyni to z rewolucji źródło konfliktów społecznych i światopoglądowych, które trwają aż do dziś i nie mogą być rozwiązane nawet przy dobrej woli poszukiwania jakiejś formuły możliwej do przyjęcia dla wszystkich wierzących³. Czym innym jest obrona godności człowieka, którą on uzyskuje tylko w światopoglądzie chrześcijańskiego teocentryzmu, jako stworzony przez Boga na Jego obraz i podobieństwo, a czym innym umieszczanie człowieka w miejsce Boga i oddawanie mu bliźnierczego kultu boskiego, zaprzeczając jednocześnie istnieniu Boga i podkreślając samowystarczalność człowieka, który żyje tylko dla siebie samego, a nie dla chwały Boga.

Punkt czwarty — a więc ów kult człowieka — ukazuje się w czasie rewolucji jako logiczny skutek porzucenia religii objawionej, gdyż człowiek, dzięki swej naturze, rozumnej i duchowej, jest czcicielem Boga swego Stwórcy, a kiedy nim nie jest czci różne „bożki” lub siebie samego. To ostatnie jest właściwie najbardziej wstydliwym kultem jaki można sobie wyobrazić i, w rzeczywistości, kult siebie samego jest tylko maską kultu satanistycznego, gdyż jest to najwyższa pycha.

Właśnie rewolucja francuska wprowadza ten obrzydliwy kult człowieka i to w rozmaitych formach obrzędów religijnych; było to raczej przejściowe, niemniej symptomatyczne. W pewnych formach kult ten jest praktykowany aż do dziś jako jeden z aspektów dziedzictwa rewolucji francuskiej. Pisarzem, który być może

² Ostatnio ustalono w dyskusjach pewne formuły, których rozwiązanie możliwe jest przez wprowadzenie pojęcia „antropocentryzmu teocentrycznego”. W pojęciu tym jest sprzeczność, gdyż nie mogą istnieć jednocześnie dwa „centryzmy”, a termin „teocentryczny” także jest dyskusyjny, chociaż oparty na chrystologii, a więc na dogmacie Wcielania, przez które Logos, (Słowo, *Verbum*), czyli druga osoba Trójcy Świętej przyjmuje w tonie Najświętszej Dziewicy Maryi naturę ludzką i łączy ją w sobie z naturą boską, a więc „teo” zostaje zjednoczone z „antropo”, boskie z ludzkim w jednej osobie Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka, przez unię hipostatyczną, przez co to co ludzkie, człowiecze, w osobie Chrystusa Pana zostaje ubóstwione. Nadto „ubóstwienie” człowieka dokonuje się, w pewnym sensie i w pewnym stopniu, także i przez Odkupienie (dzieło Chrystusa Pana) i przez Uświęcenie (dzieło Ducha Świętego) w chwale Wierności Bożej, co jest idea podstawową patystyki, jak mówi św. Bazyl: „...jest to najwyższe pragnienie: być ubóstwionym”.

najbardziej przyczynił się do wprowadzenia i rozpowszechnienia tego ohydneho kultu człowieka był Constantin Francois Volney³.

Imną formą kultu człowieka była dla wielu słynna Deklaracja Praw Człowieka. Otóż jest wielkim nieporozumieniem przypuszczenie, że to dopiero rewolucja francuska wprowadziła taką zwane „prawa człowieka i obywatela”, gdyż w rzeczywistości nie było to nic nowego. Tego rodzaju prawa są bardzo dawne i w formie różnych „deklaracji” znane od początków cywilizacji chrześcijańskiej. Warto przy okazji przypomnieć, że pierwsze tego rodzaju ustawy i rozporządzenia prawne w Europie są pochodzenia kościelnego, a wydawane były przez synody. W okresie wczesnego Średniowiecza synody miały charakter nie tylko kościelny, ale także „polityczny” (w sensie ścisłym, czyli od „polis”, miastopajństwo) i ich postanowienia były przestrzegane także przez państwo, kiedy panującymi byli chrześcijanie. Najstarsze w tym zakresie były prawdopodobnie synody hiszpańskie, odbywające się w Toledo, a więc synody V (636), VI (638) i VIII (653), które wydawały rozporządzenia sądowo-prawne w obronie wolności i własności prywatnej. Po nich idą rozporządzenia sądowo-prawne w Kasylji, w León i w Aragonii, w wiekach XI i XII, dające gwarancje prawne wszystkim mieszkańcom. Jednym z najdawniejszych takich dokumentów jest tzw. *Carta Magna Leonense* z roku 1188, która gwarantuje wolność osobistą, prawo własności prywatnej i nietykalność mieszkanią wszystkim mieszkańcom królestwa. Następna jest tzw. *Carta Magna* angielska z roku 1215, która także gwarantuje wolność osobistą, prawo własności i ograniczenia podatki. Polska zasada prawna *Neminem capivadinus nisi iure victum* z roku 1433 zakazuje areztowania przed wyrokiem sądowym. Angielski *Habeas Corpus* z roku 1679 poprzedza *Bill of Rights* z roku 1689. W Stanach Zjednoczonych Deklaracja Niepodległości z roku 1776 daje wiele gwarancji prawnych i są później uzupełnione przez Konstytucję z roku 1787.

Już dawniej jednak, bo w starożytności, istniały różne formuły prawno-moralne broniące „praw człowieka”, przede wszystkim *Dekalog* z czasów Mojżesza i bliski mu w czasie Kodeks Hammurabiego (1730-1685 A.C.) i przetożne starożytne sentencje prawne „prawa rzymskiego”, jak np. *nasciturus pro nato habetur* („kto jest już poczęty, powinien być traktowany jako już urodzony”),

³ Constantin Francois Volney (1757-1820) studiował dawne cywilizacje Egiptu i Syrii, które opisał w książce *Voyage en Egypte et en Syrie* (1787), dwa tomy; później napisał dzieło *Considerations sur la guerre des Turcs et de la Russie*. Po powrocie do Francji, w przededniu rewolucji, jest wybrany przez „trzeci stan” w Anjou do Stanów Generalnych; bierze udział w pracach nad projektem Konstytucji. W latach 1790-1791 pisze swą najważniejszą antychrześcijańską książkę *Les Ruines ou Méditations sur les révolutions des empires* (1791) oraz *La loi naturelle ou Catéchisme du citoyen français* (1793). Jak prawie wszyscy protagoniści rewolucji, zostaje areztowany, unikał jednak gilotyny, uciekając do Stanów Zjednoczonych A.P., o których także napisał książkę *Tableau du climat et du sol des Etats-Unis d'Amérique* (1799). Za czasów Napoleona był senatorem, a za Ludwika XVIII parcem Francji.

czyli że cieszy się opieką prawa (zasada dziś zapomniana nawet w krajach, które uchodzą jeszcze za katolickie) i wiele innych podobnych zasad prawnych wziętych z prawa naturalnego, które w starożytności, także pogańskiej, były dobrze znane i poważane⁴.

A więc słynna Deklaracja Praw Człowieka, ogłoszona przez rewolucję francuską w roku 1789, nie jest czymś nowym, a tylko naśladowaniem formuł prawnych dawnych, zwłaszcza angielskich i amerykańskich.

Najważniejsze jest jednak to, że w samej Francji, przed rewolucją, istniało ustawodawstwo, które drobiazgowo broniło „praw człowieka” i wchodziło w skład ówczesnej tradycyjnej Konstytucji, interpretowanej przez Parlamenty (gdź była ona dość skomplikowana, zależnie od różnych systemów prawnych tradycyjnych) i przypomnianej przez „arrêt” z dnia 5 maja 1788 r., czyli prawie w przededniu rewolucji.

Co więcej, trzeba też pamiętać o tym, że wspomniana Deklaracja Praw Człowieka z roku 1789, włączona do Pierwszej Konstytucji jako wstęp (inaczej sformułowana znajduje się w konstytucjach późniejszych), praktycznie została całkowicie przekreślona i podeptana przez wiele późniejszych postanowień prawnych Zgromadzenia, jak np. przez ustawę z dnia 1 czerwca 1794 r. (*La Loi du 22 prairial*). Ustawa ta wprowadza „Trybunał rewolucyjny” i daje mu uprawnień znoszące wszelkie „prawa człowieka”, gdyż pozwala na areztowania i na straszny terror, do czego także upoważnia „Komitet ocalenia publicznego” (*Comité de salut public*), a także nieco później „Komitet bezpieczeństwa ogólnego” (*Comité de sureté générale*). Prawa są gwałcone przez samą *Convention*, czyli że z jednej strony mówi się o „prawach człowieka”, a z drugiej to samo Zgromadzenie nie tylko je depcze, ale wprost zabija, morduje, gilotynuje, uprawiając stały terror przez co najmniej dziesięć lat: do tego terroru powraca przy różnych okazjach, zwłaszcza w roku 1848 i w roku 1871. Znaczy to, że ta słynna Deklaracja Praw Człowieka była tylko bolesnym oszustwem i naśmiewaniem się z prawdziwych praw człowieka, dawniej już zagwarantowanych.

Warto jednak tej Deklaracji przyjrzeć się nieco dokładniej.

Chociaż w przedmowie do niej jest aluzja do Najwyższego Bytu⁵, to jednak o Bogu nie ma ani jednego słowa. Pierwszy artykuł Deklaracji odnosi się do równości prawnej, w czym można by dopatrywać się wpływów Biblii i chrześcijaństwa, zwłaszcza nauki Chrystusa Pana co do powołania każdego człowieka, aby stał się przybranym synem Boga Ojca; nauki że wszyscy ludzie, bez żadnych wyjątków, są powołani do poznania Boga prawdziwego i do podzielenia Jego

⁴ Oczywiście, była pewna różnica między zasadami zachodniej cywilizacji europejskiej przedchrześcijańskiej i chrześcijańskiej. Jednakże w tej przedchrześcijańskiej, mimo istnienia instytucji niewolnictwa, szanowane były „prawa człowieka”, także w obronie niewolników.

⁵ W czasie rewolucji francuskiej ten Najwyższy Byt (*l'Être suprême*) jest pojęciem mętnym i może wszystko oznaczać, nawet szatan.

szczęścia wiecznego w Niebie; a więc „równość” w powołaniu, która jednak nie może w żadnym przypadku znieść i przekreślić wrodzonych różnic zdrowia, uzdolnień, różnic psychicznych i fizycznych, a zwłaszcza tak zwanych talentów. Jednakże ani redaktorzy Deklaracji, ani też ci którzy na nią głosowali, w czasie obrad i dyskusji nie zwracali uwagi na fakt jej chrześcijańskiego pochodzenia; wręcz przeciwnie, często podkreślali, że należy odrzucać to wszystko, co ma związek z chrześcijaństwem, z Ewangelią, czy z Biblią, a nawet podkreślali, że to co wprowadzają jest zaprzeczeniem Dekalogu i tradycyjnych wartości chrześcijańskich.

Deklaracja wspomina tylko o „prawach” człowieka, a nigdy nie mówi o jego „obowiązkach” wobec Boga, społeczeństwa, Ojczyzny, Narodu i tzw. „dobra wspólnego”. Z chrześcijańskiego punktu widzenia natomiast wszelkie „prawa” człowieka są z konieczności zawsze związane z „obowiązkami” człowieka.

W przedmowie Deklaracji jest mowa o „prawach naturalnych, niezmiennych i świętych”, ale już w art. 6 porzuca się zasadę metafizyczną (prawo naturalne) i uważa się za źródło prawa tzw. „wole ogólną” (*la volonté générale*), czyli że autorzy odwołują się jedynie do dyskusyjnego i nieuzasadnionego pojęcia J. J. Rousseau. Prawo naturalne jest pochodzenia boskiego, natomiast „prawo” (?) „woli ogólnej” jest pojęciem nieuzasadnionym i, aby je przyjąć, należy najpierw przyjąć także pojęcie społeczeństwa jako „umowy społecznej”, czyli „kontraktu”, co jest absurdem, gdyż społeczeństwo ludzkie jest skutkiem społecznego charakteru człowieka. Człowiek jest z natury swej istotą społeczną, bo jest „osobą”. Nadto ta „wola ogólna” zawsze jest tylko „wola ludu”, a tym „ludem” może być mo-
toch, tłum, tłumacza, hobotka, gawiedź, pospólstwo lub nawet jakiś okolicznościowy dyktator, jak np. Lenin, ale także i całość społeczeństwa lub jego godni przedstawiciele, czy też naród, bo pojęcie „ludu” jest bliżej nieokreślone, jako *de facto* występuje w różnych postaciach. Nie dziwnego, że papież Pius VI odrzucił te „prawa człowieka” i potępił je w swym orzeczeniu z dnia 29 marca 1790 r. jako sprzeczne z nauką Kościoła.

Art. 2 teje Deklaracji odnosi się do innych „praw człowieka”, a mianowicie do wolności, do własności prywatnej, do bezpieczeństwa, a także do „prawa oporu przeciwko opresji i prześladowaniu”. Jednakże właśnie te „prawa człowieka” zostały brutalnie podeptane przez to samo Zgromadzenie, które je przegłosowało. Oto kilka przykładów: już 13 lutego 1790 r. zostały zniesione wszystkie zgromadzenia zakonne męskie i żeńskie oraz zabroniono składania ślubów zakonnych, a więc w imię abstrakcyjnej Wolności znosi się zagwarantowane przez „deklarację” wolności konkretne, realne, jak wolność sumienia i przekonań religijnych; przecież te zakony oddawały się głównie pracy społecznej, służąc bliższym, zwłaszcza ubogim, czy to w szpitalach, czy też w szkołach. Było to nie tylko podeptaniem „praw człowieka” do prowadzenia życia religijnego i zakonnego, ale także odebraniem szpitalom i szkołom personelu. Także, zaraz po

zagwarantowaniu w Deklaracji praw człowieka do własności prywatnej, nastąpiła konfiskata dóbr Kościoła i jego instytucji dobroczynnych, przez dekret z 3 listopada 1789 i z 17 marca 1790 r. „Prawa człowieka” do wolności zostały natomiast zdeptane przez Zgromadzenie, kiedy zalegalizowano niewolnictwo w Santo Domingo dekretem z dnia 12 października 1790 r., potwierdzonym przez Zgromadzenie w dniu 15 maja 1791 r. „Prawa Człowieka” w zakresie bezpieczeństwa też były zwykłym szyderstwem, skoro aresztowania, zwłaszcza w nocy, stały się czymś normalnym, podobnie jak rozstrzeliwania, masakry i zsyłki na różne wyspy i dalekie kolonie (w ciągu całych dziesięciu lat trwania rewolucji, a także w okresie rządów Napoleona). Co do „praw człowieka” do oporu przeciw opresji i prześladowaniom, to cynizem w tym przypadku doszedł do zenitu. Wystarczy przypomnieć straszną wojnę domową *la Vendée*, w której wymordowano nie tylko większość mieszkańców, ale nawet wybito wszystkie zwierzęta i spalono pola; przecież ci mieszkańcy odwoływali się właśnie do tego prawa oporu, a w odpowiedzi przysłała rzeź. Tak więc „prawa człowieka” ogłoszone przez rewolucję zostały zdeptane i zniesione przez nią samą, wobec czego rewolucja francuska nie ma czym się chwalić.

Punkt piąty — czyli wprowadzenie pojęcia „umowy społecznej” jako fundamentu społeczeństwa, łącznie z przyjęciem ówczesnych ideologii, zwłaszcza liberalizmu i indywidualizmu, które to ideologie zostają zastosowane do wszystkich aspektów życia społecznego, gospodarczego, politycznego i kulturalnego, a zwłaszcza do ustroju prawnego — wymaga dłuższej i dokładniejszej analizy.

Wprowadzenie pojęcia społeczeństwa jako „umowy” czy „kontraktu” ma szczególne znaczenie wyrotowe i rewolucyjne, gdyż niszczy całą wizję społeczeństwa tradycyjnego, pojętego, na zasadzie analogii, jako organizmu biologicznego.

Należy pamiętać, że już w starożytnej Grecji — z której przecież rodzi się cywilizacja europejska — zwłaszcza w czasach Arystotelesa⁶ pojmuje się społeczeństwo jako organizm biologiczny, podobny do organizmu człowieka, różniąc w nim „części” i „organy”. „Częściami” są: tułów, głowa, ręce, nogi itd.; natomiast „organami” są: mózg, serce, wątroba, nerki, żołądek itd. Tak „części” jak i „organy”, tworzą „całość” dla której istnieją, będąc między sobą w tak zwanej „korelacji”, czyli „współzależności”, co sprawia, że im lepiej nerki pracują dla całego organizmu, tym lepsze uzyskują warunki do własnego rozwoju; tak samo jest z każdym organem. Podobnie w społeczeństwie ludzkim, tak „części”, a więc różne zawody, jak i „organy”, czyli różne „stany” czy warstwy społeczne, pracując i służąc całemu społeczeństwu, wytwarzają lepsze warunki dla swego własnego bytu, osiągając pełnię rozwoju. Każdy z tych organów musi zawierać „własne” komórki, różne od tych, które znajdują się w innych organach,

⁶ Arystoteles, *Polityka*, a także *Historia zwierząt*.

aby móc spełnić swe funkcje dla dobra całości organizmu, czyli że nie ma i nie może być „równości”, komórki w oku nie mogą być te same co w paznokciu, w mózgu muszą być inne niż w wątrobie, ale każda z nich jest jednakowo potrzebna i niezbędna. Pracując dla „całości”, pracuje też dla siebie, osiągając pełnię swego rozwoju. Podobnie jest ze społeczeństwem ludzkim. Nadto, społeczeństwo ludzkie pojmowano w starożytności greckiej jako „wspólnotę osób”, którzy spontanicznie wyrażają chęć do prowadzenia życia wspólnego, zgodnego z naturalną skłonnością człowieka do współżycia z innymi. Upraszczając, można powiedzieć, że w społeczeństwie ludzkim też istnieją „części” i „organy”, tworzące pewną „całość”, zwaną „społeczeństwem”, podporządkowane tzw. „dobru wspólnemu”⁷.

Tak pojęte społeczeństwo ludzkie wyklucza wszelkie konflikty, gdyż wszystkim jest w nim podporządkowane „całości” i „dobru wspólnemu”, a więc całemu „organizmowi”, w którym każdy człowiek-komórka jest jednakowo potrzebny i jednakowo ważny, ciesząc się jednakową godnością.

Natomiast społeczeństwo pojęte jako „umowa”, czyli jako „stowarzyszenie dobrowolne”, do którego można należeć lub nie, złożone jest nie z osób, czyli „komórek żywych”, lecz z „jednostek”. Nadto sam Rousseau określa człowieka jako „jednostkę” (*individu*), a nie jako „osobę”, pisze bowiem: ...*l'individu est par lui-même un tout parfait et solidaire*⁸, a więc, że „człowiek sam jest całością doskonałą i samotną”, czyli jeśli jest „całością” i do tego „doskonałą”, nie potrzebuje współżyć z innymi ludźmi, co jeszcze jest podkreślone przez sformułowanie, że jest jednostką „samotną”. Jest to całkowicie sprzeczne z danymi z socjologii, która jako nauka empiryczna wykazuje, że człowiek jest zawsze bytem „społecznym”, gdyż rodzi się w społeczeństwie, bo w rodzinie, i z natury swej potrzebuje żyć w społeczeństwie.

Niestety, rewolucja francuska nie tylko odrzuciła tradycyjne pojęcie społeczeństwa-organizmu, ale przyjęła pojęcie społeczeństwa Jana Jakuba Rousseau i wprowadziła je do swych ustaw i całego prawodawstwa, a nawet do swych konstytucji. Skutki tego były i są katastrofalne, gdyż ten indywidualizm prawny przeszedł także do Kodeksu Napoleona, stając się wzorem dla ustawodawstwa cywilnego nie tylko we wschodnich krajach europejskich, lecz także na całym świecie. To z niego zrodził się tzw. „pozytywizm prawny”, czyli roszczenie sobie pretensji przez państwo do wydawania praw według woli Parlamentu, bez brania pod uwagę zarówno prawa naturalnego, jak pozytywnego prawa Bożego

⁷ Pojęcie „dobra wspólnego” u Arystotelesa jest inne niż u św. Tomasza z Akwinu. Arystoteles ogranicza się tylko do „dobra wspólnego” doczesnego, ziemskiego, a więc do tego co społeczeństwo może osiągnąć dla „całości”, natomiast św. Tomasz z Akwinu łączy także i „dobro wspólne” (*bonum commune*) ostateczne, czyli szczęście wieczne, a więc udział człowieka zbawionego w chwale wiekiściej Boga, stąd też i pierwotnie „dobra wspólnego” wobec społeczeństwa i osoby ludzkiej.

⁸ J.J. Rousseau, *Du contrat social*, II.

(Dekalogu), a tylko według ateistycznej zasady Ulpiana: *quod principi placuit legis habet vigorem*. Nie chodzi tu tylko o „księcia”, czyli panującego, ale o „lud” reprezentowany przez Parlament; a więc co się **podoba Parlamentowi** (czyli większości głosów) **ma siłę prawa**, choćby to „prawo” było jak najbardziej niesprawiedliwe, jak np. zabijanie dzieci nie narodzonych (przerwanie ciąży), lub upowazniało do zabijania starców (eutanazja).

Ta część „dziedzictwa” rewolucji francuskiej jest jednym z największych nieszczęść naszych czasów. Konsekwencją tego były obozy zagłady Lenina, Stalina i Hitlera; również w naukach prawnych i politycznych zapanał ten „pozytywizm prawny”, zwłaszcza w teorii prawa Hansa Kelsena, dając podstawy „prawne” (czyli całkowicie bezprawne) dzisiejszym państwom totalitarnym.

Ten proces rozkładu społeczeństwa przez indywidualizm J. J. Rousseau staje się jeszcze bardziej szkodliwy z powodu obecności w nim ideologii liberalnej.

Liberalizm jest obecny w życiu Europy już w wiekach XVI, XVII i XVIII i to on przygotowuje rewolucję francuską; polega przede wszystkim na odrzuceniu moralnych norm obiektywnych, czyli na odrzuceniu prawa naturalnego i pozytywnego prawa boskiego, a więc Dekalogu. Uznaje jedynie normy moralne subiektywne, osobiste, a więc te, które każdy człowiek sam sobie nakłada, jeśli w ogóle sobie jakies normy moralne nakłada, ale nie może wymagać, aby były one przyjęte także przez innych. Co więcej, skrajny liberalizm, a takim był właśnie liberalizm XVIII w., odrzuca nawet ideę istnienia Boga, nie przez niedowiarstwo, ale dlatego, że raz przyjęła wymaga także przyjęcia i uznania woli Bożej, czyli prawa naturalnego i Dekalogu, a te normy prawne i moralne, według skrajnego liberalizmu, ograniczają wolność człowieka. Tylko „kiedy Bóg nie istnieje wszystko jest dozwolone”, pisze Dostojewski, a tego właśnie żąda skrajny liberalizm XVIII w., a więc życia nieskrępowanego przez żadne normy moralno-prawne. Ten liberalizm stał się główną ideologią rewolucji francuskiej; stąd też hasło „Wolności” pozwoliło jej znieść wszystkie konkretne, realne, rzeczywiste i praktyczne „wolności”, od dawna zagwarantowane przez tzw. „przywileje”. Rewolucja francuska w imię tak pojętej „Wolności” zabijała, mordowała, masakrowała, rozstrzeliwała, gilotynowała, a nawet truła gazami (*la Vendée*) własną ludność na całym terytorium Francji.

Ten skrajny liberalizm, który narodził się w Anglii, ale dopiero we Francji, pod wpływem encyklopedystów, przybrał charakter wyjątkowo radykalny, uwierdził się jeszcze bardziej w swym radykalizmie i stał się bardziej wpływowym z chwilą, gdy powstał także tzw. „liberalizm ekonomiczny”, ściśle związany z pojawieniem się „rewolucji przemysłowej”, której stał się „duszą”, gdyż ją przeniknął i oparował przez prawie cały wiek XIX.

Liberalizm ekonomiczny domagał się absolutnej wolności w działaniu gospodarczym, czyli odrzucał normy moralnoprawne, które mogłyby ograniczać tę działalność, nie chciał być krępowany żadną etyką, zwłaszcza jeśli chodzi o tzw.

„sprawiedliwość społeczną”, a więc przede wszystkim o wynagrodzenie za pracę, domagając się, aby ono także zależało od tzw. „prawa rynku”. czyli zależne było od „popytu i podaży”.

To ten „liberalizm ekonomiczny” z czasów rewolucji francuskiej stał się główną przyczyną powstania „walki klas” i wszelkiego rodzaju konfliktów w tzw. „świecie pracy”. zwłaszcza w przedsiębiorstwach przemysłowych. Stawiając sobie za cel przede wszystkim wzbogacenie, łatwo doprowadził do praktykowania wyższemu robotnika, powodując strajki, manifestacje, bunt, nienawiść i przyczynił się do wspomnianych kierunków komunizmu rewolucyjnego.

To te dwa liberalizmy radykalne i antychrześcijańskie, działając wspólnie, przetrwały aż do dziś w pewnych środowiskach, z tą różnicą, że obecnie znajdują zwolenników przede wszystkim w tzw. lewicy laickiej, zwłaszcza marksistowsko-leninowskiej i marksistowsko-trockiowskiej.

Trzeba jednak przyznać, że w XX w. istniały także postawy „liberalne”, które nie są ani radykalne, ani też antychrześcijańskie. Po ukazaniu się słynnej encykliki papieża Leona XIII *Libertas* (1887) wielu katolików, a także protestantów, zwolenników liberalizmu, zrewidowało swój stosunek do ideologii liberalnej, biorąc pod uwagę wymagania nauki Kościoła. Są oni także „liberalni”, ale już w innym znaczeniu. Chodzi tutaj o liberalizm, który jest zgodny z nauką społeczną Kościoła, gdyż nie odrzuca ani obiektywnych norm moralnych, ani też nie ogranicza się do szukania tylko zysku w działalności gospodarczej, bo w gruncie rzeczy broni on tylko „wolności” jako takiej, a zwłaszcza pełnej wolności w działaniu ekonomicznym nie krępowanym przez biurokrację, przez tendencje socjalistyczne, a zwłaszcza przez zbytek państwa; przede wszystkim jest przeciwny upaństwowianiu przedsiębiorstw prywatnych. Broni wolności działania na polu gospodarczym przede wszystkim ze względów moralnych; mianowicie chodzi o to, aby każdy człowiek miał możliwość odkrywania swych talentów i używania ich nie tylko dla bogacenia, lecz przede wszystkim o to, aby swymi zdolnościami służyć społeczeństwu i rozwijać własną osobowość. Ten typ liberalizmu jest nawet broniony przez encyklikę *Mater et Magistra* (1961) papieża Jana XXIII⁹.

⁹ Obecnie istnieją także inne „liberalizmy” całkowicie zgodne z nauką społeczną Kościoła, jak np. liberalizm, który ogranicza się wyłącznie do obrony wolności człowieka, uważając, że człowiek, będąc stworzony na obraz i podobieństwo Boga, swego Stwórcy, jest bytem rozumnym, inteligentnym, obdarzonym wolną wolą i zdolnością twórczą; wobec tego ma prawo do wolności myślenia, osądzenia, działania, jednocześnie jednak uznaje, że w człowieku wola nie zawsze jest podporządkowana rozumowi, co już słusznie sygnalizowali autorzy starożytni: *video meliora probare deteriora sequor* (widzę to co jest lepsze i uznaję, lecz idę za tym co gorsze), a więc że jest w człowieku jakaś dziwna skłonność do zła, czyli że wola ludzka nie jest całkowicie „wolna”, lecz często ulega wpływom nie rozumu, lecz namiętności, słabości ludzkich, wymaganiam ciała (zwiększona senność, głód, choroby itd.) Wyjącznie Biblia jest w stanie wyjaśnić tę sytuację, kiedy stwierdza fakt upadku człowieka, czyli „grzech pierworodny”, z którego Chrystus Pan nas wykupił, ale którego

Punkt szósty — czyli przyjęcie i zastosowanie przez rewolucję francuską „demokracji” J.J. Rousseau, jako ustroju politycznego, w którym władza i suwerenność przypisane są „ludowi”, także jednocześnie przyjęcie „woli ogólnej”, która z konieczności degeneruje i przekształca się w tyranię absolutną i despocyjną, powodując równoczesne powstanie czterech kierunków komunizmu, działających stale podczas rewolucji, jak to przewidywali pisarze polityczni¹⁰ końca wieku XVIII i początków wieku XIX — także wymaga dłuższej analizy.

Na czym polega ta „demokracja”? Jana Jakuba Rousseau?

Zawiera ona wiele nowych idei o charakterze wyrototowym i rewolucyjnym, a przede wszystkim totalistycznym. Najważniejsze z tych idei są następujące:

1. Pojęcie człowieka nie jako osoby, lecz jako „jednostki”, czyli indywidualum, i to w dodatku antyspolecznej.

2. Pojęcie „społeczństwa” nie jako normalnego skutku społecznego charakteru osoby ludzkiej, lecz jako „umowy dobrowolnej” życia w gromadzie, życia wspólnego, czyli „kontraktu”, a więc czegoś sztucznego, nienaturalnego, czegoś wymyślnego.

3. Pojęcie „prawa” nie jako normy opartej na prawie naturalnym i na tzw. „zdrowym rozsądku”, lecz na „widzimisiej” ludu czy też jego przedstawicieli w parlamencie.

4. Pojęcie „woli ogólnej” (*la volonte générale*), która nie jest wola wszystkich ani też wola większości, lecz skutkiem całkowitej „alienacji”, w tym sensie, że każdy człowiek przekazuje (alienacja) swoją wolę na zawsze społeczeństwu, do którego dobrowolnie wchodzi na podstawie „umowy” (kontraktu). Przekazując swą wolę (wolność), przekazuje jednocześnie swą własność, a jeśli jej nie ma, to przekazuje możliwość jej posiadania, co daje podstawy do „komunizmu”, czyli dla ustroju w którym „wszystko jest wszystkich”. Ta „wola ogólna” jest więc wynikiem owej „alienacji” czyli „przeniesienia”, czy też „wkładu” swej

skutki w nas pozostają. Sądzę też, że chrześcijanin uznaje, że tylko z pomocą Boga może „utwierdzić” swą wolę w dobrym, a więc tylko dzięki Łasce, a przede wszystkim właśnie w uznaniu i przestrzeganiu prawa naturalnego i Dekalogu, gdyż te normy moralno-prawne są właśnie dane mu przez Boga, aby ułatwić życie moralne godne człowieka. Sądzę też, że chrześcijanin widzi w podporządkowaniu swej woli Bożej woli nie ograniczenie swej wolności, lecz jej utwierdzenie na właściwej drodze, gdyż podporządkowanie swej woli Bożej, woli Boga-Ojca, Boga-Miłości jest osiągnięciem pełni wolności.

¹⁰ Nasuwa się pytanie, czy J.J. Rousseau nie był pod wpływem idei „nieomyślności papieża”, ale ta jest ograniczona tylko do spraw dogmatu i oparta na przesądzeniu o obecności Ducha Świętego w Kościele. Cóż jednak i w jaki sposób może gwarantować całkowitą „nieomyślność” owej „woli ogólnej”, wymyślonej przez J.J. Rousseau? Twierdząc, że jest ona absolutnie nieomylna, zawsze sprawiedliwa i słuszna, nie tylko sam się ośmiesza, ale także i tych wszystkich, którzy w to wierzą i biorą to na serio, a są nimi dzisiaj prawie wszyscy ustawodawcy, gdyż obecna demokracja jest oparta właśnie na tej „woli ogólnej”. Historia nigdy nie stwierdziła istnienia żadnej „umowy społecznej”, a bez niej także nie może istnieć żadna „wola ogólna”.

woli własnej do tej „puli”, „woli ogólnej”, która jest zawsze „poprawna” i zawsze „szlachetna”, zawsze „sprawiedliwa” i nigdy nie może zblądzić (co za cud!). Moze być reprezentowana tak przez większość głosów (sam Rousseau często zmienia zdanie w tej sprawie), jak przez jedną tylko osobę, a więc przez jednostkę która ją reprezentuje. Na przykład, w czasie rewolucji, Danton, Robespierre, Saint-Just, Babeuf i Napoleon uważali się za reprezentantów i wyrazicieli „woli ogólnej”, a więc za upoważnionych przez J.J. Rousseau (a był to dla nich najwyższy autorytet) do wydawania wszelkich praw i rozporządzeń bez żadnych ograniczeń (później także Lenin, Stalin i ich następcy także uważali się za wcielanie „woli ogólnej”, nie mówiąc już o Hitlerze). Czyli że „wola ogólna”, wymyślona przez J.J. Rousseau, stała się podstawą i uzasadnieniem wszystkich ustrojów totalistycznych, absolutystycznych i despotycznych naszych czasów.

5. Pojęcie pojęcia „suwerenności”, która nie jest przypisana ani Bogu, ani królowi, tylko także „ludowi”, będącemu jednocześnie także podmiotem wszelkiej władzy.

6. Pojęcie „wolności” prawie utożsamionej z anarchią i swawolą, a zarazen z despotyzmem i tyranią (takie kontrasty i przeciwieństwa są częste u J.J. Rousseau).

7. Pojęcie „równości”, zbudowanej wyłączenie na zniesieniu własności prywatnej, którą J.J. Rousseau uważa za główne źródło wszelkich różnic między jednostkami, co uzasadnia w swym *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Równość jest więc warunkowana zniesieniem instytucji własności prywatnej, a więc przez uprzednie pełne urzeczywistnienie komunizmu.

Są to wszystkie pojęcia nieuzasadnione, gratisowe, bezpodstawne, mimo to wchodzą one nawet do tekstów czterech konstytucji rewolucji francuskiej, częściowo nawet do Kodeksu Prawa Cywilnego Napoleona i całkowicie przenikają całe ustawodawstwo rewolucyjne, stając się świadectwem nieodpowiedzialności ludzi, którzy w owym czasie reprezentowali „lud” w kolejnych zgrupowaniach rewolucji.

W konstytucjach rewolucji francuskiej na przykład nie mówi się już o czło-wieku-osobie, a tylko o „obywatelu”-jednostce (art. 24 Deklaracji Praw Człowieka, włączonej jako „wstęp” do Drugiej Konstytucji). Tylko raz, w Pierwszej Konstytucji, używa się jeszcze słowa osoba — *personne* w odniesieniu do króla i to raczej w formie groźby, aby nie uważał się za suwerena czy władcę, ponieważ był już tylko „pierwszym wykonawcą woli ludu”.

W Drugiej Konstytucji (z 24 czerwca 1793 r.) „prawo” jest określone w art. 4 jako „wolne i uroczyste (sic!) wyrażenie woli ogólnej” (*l'expression libre et solennelle de la volonté générale*), które „nie może karać niczego innego jak tylko tego co jest szlachetne i użyteczne dla społeczeństwa” (*...elle ne peut ordonner que ce qui est juste et utile à la société*), a przecież właśnie większość wszelkich rozporządzeń zgrupowań to były akty gwałtu i zbrodni. Ciekawy i symptomatyczny jest fakt, że teksty te są prawie dosłownie wzięte z pism J.J. Rousseau, a głównie z *Du contrat social*.

Trzecia Konstytucja rewolucji francuskiej z roku 1795, w art. 6, zupełnie inaczej pojmuje ową „wolę ogólną”, kiedy postanawia: „Prawo jest wolą ogólną, wyrażoną przez większość obywateli lub ich przedstawicieli!” (*La Loi est la volonté générale, exprimée par la majorité des citoyens ou de leurs représentants*); jest to wersja, która jednak jest zgodna z pismami Rousseau, chociaż sprzeczna z pojęciem poprzednim.

Pojęcie własności prywatnej w konstytucjach rewolucji francuskiej także jest zredagowane pod wpływem pism J.J. Rousseau i jest całkowicie indywidualizyczne, pozwalając właścicielowi robić ze swą własnością to co chce, bez żadnych ograniczeń: *Le droit de propriété est celui qui appartient à tout citoyen, de jouir et disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie* (art. 16 Deklaracji Praw Człowieka). Oznacza to, że odrzuca się starą zasadę moralności chrześcijańskiej, według której każda własność prywatna powinna służyć „dobru wspólnemu” (*bonum commune*) czyli że z natury swej ma funkcję społeczną, a gdy zapomina się o tym, wpada się w skrajny egoizm. To błędne pojęcie własności prywatnej przechodzi też później do Kodeksu Napoleona i staje się jednym z głównych powodów pojawienia się skrajnego kapitalizmu i spowodowanych nim konfliktów społecznych. To *disposer à son gré* jest całkowicie niszczenia bez żadnej potrzeby żywności, co dzisiaj zakłada nawet możliwość niszczenia bez żadnej potrzeby żywności, co dzisiaj jest tak częste w wielu krajach, podczas gdy w innych krajach miliony ludzi cierpią głód i nędzę. To także jest częścią „dziedzictwa” rewolucji francuskiej.

Co do „suwerenności”, to w konstytucjach rewolucji francuskiej jest ona traktowana różnie, odzwierciedla jej „etapy”. Na przykład Pierwsza Konstytucja w art. 1, tytuł III umieszcza suwerenność w Narodzie. Tekst jest następujący: *La souveraineté est une, indivisible, inaliénable et imprescriptible elle appartient à la Nation; aucune section du peuple ni aucun individu ne peut s'en attribuer l'exercice*. Druga Konstytucja przenosi tę suwerenność z Narodu na „lud”: *La souveraineté réside dans le peuple* (art. 25), natomiast Trzecia Konstytucja postanawia: *La souveraineté réside essentiellement dans l'universalité des citoyens* (art. 17), czyli przypisuje ją „ogółowi obywateli”.

„Wolność” określona jest w Drugiej Konstytucji jako „upowaznienie do czynienia tego wszystkiego co nie szkodzi prawom innych” (*La Liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui...* art. 6). Natomiast „równość” określona jest jako równość wobec prawa: *Tous les hommes sont égaux par la nature et devant la Loi* (art. 3).

Z tych kilku przykładów widać, że „demokracja” J.J. Rousseau jest obecna we wszystkich konstytucjach rewolucji francuskiej i Kodeksie Napoleona, który jest w pewnym stopniu syntezą ustawodawstwa rewolucji. Ta myśl J.J. Rousseau

determinuje w dużym stopniu wspomniane uprzednio cztery kierunki komunizmu rewolucyjnego podczas rewolucji.

Wszystko co głosi J.J. Rousseau, a co staje się programem rewolucji francuskiej, jest natychmiast surowo krytykowane i odrzucane jako niebezpieczne i szkodliwe. Pierwszym pisarzem, który przeprowadza analizę i odrzuca całość myśli Rousseau, jest Edmund Burke, a czyni to w swej książce *Reflections on the Revolution in France* (1797). Jeszcze surowiej i głębiej traktuje tę sprawę Joseph de Maistre w dwóch książkach: *Considérations sur la France* (1797) i w *Essai sur la souveraineté*. Nieco później czynią to samo dziesiątki, a nawet setki pisarzy politycznych, których poglądy zebrał i opublikował w swej książce *Freiheit oder Gleichheit*, Erik R. V. Kuehnelt-Leddihn.

Poglądy J.J. Rousseau nie mniej surowo krytykowane są w ciągu całego wieku XX, kiedy to ukazują się pisma Jacques'a a Maritaina (głównie jego książka *Trois réformateurs*: Luter, Descartes i Rousseau). Potem ukazują się dziesiątki i setki prac wykazujących, że „demokracja” J.J. Rousseau jest totalizmem. Syntezą tych studiów jest praca profesora Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, J.L. Talmona, zatytułowana *The origins of totalitarian democracy*¹¹.

Zanim jednak przejdziemy do dokładniejszej analizy owej „demokracji totalistycznej” J.J. Rousseau, urzeczywistnionej częściowo przez rewolucję francuską głównie przy pomocy okrutnego terroru, trzeba przypomnieć, że sam J.J. Rousseau uważał, iż „demokracja” jako taka jest utopią, czyli że nie może być nigdy urzeczywistniona. W *Diu contra social* pisze: „nigdy nie istniała prawdziwa demokracja i nigdy nie będzie istnieć!” A dalej: „Gdyby istniał jakiś lud bogów, rządziłby się demokratycznie. Niestety, rząd demokratyczny jest tak doskonały, że nie jest możliwy do zrealizowania dla człowieka”.

Niestety, utopie ciesza się powodzeniem wśród marzycieli takich jak J.J. Rousseau i prawie wszystkich protagonistów rewolucji francuskiej, gdyż w młodości czytali prawie wszystkie pisma autorów utopii, będące jedynymi książkami na tematy polityczne. Tylko św. Tomasz Morus zatytułował swą książkę *Utopia* i uprzedził czytelnika, że to, co pisze, jest nie do urzeczywistnienia, a stwarza tylko okazję do krytyki sytuacji jego czasów. Inni utopiści dawali w swych dziełach konkretne projekty i programy, które powinny być urzeczywistnione, siłą też stały się one atrakcyjne dla wielu marzycieli i miały, i nadal mają, wpływ na najważniejszych polityków. Niestety, nie tylko protagonisty rewolucji francuskiej zarażili się utopiami, ale także prawie wszyscy politycy demokratyczni i socjalistyczni, a zwłaszcza komuniści. Komunizm to oczywista utopia, ale socjalizm to

¹¹ Już sam tytuł tej książki był dla wielu zaskakujący, gdyż utrwalilo się niesłuszne przekonanie, że „demokracja” jest właśnie negacją totalitaryzmu. Jednakże argumenty J.L. Talmona są nie-
możliwe do obalenia, gdyż historia potwierdza całkowicie słuszność jego twierdzeń.

droga do utopii. Zresztą, to nie tylko Lenin, Trocki czy Stalin byli utopistami, ale także Hitler. Utopia to największa tragedia ludzkości: tracenie czasu, siła i walka o to co jest niemożliwe do urzeczywistnienia; najgorszy zaś jest fakt, że zawsze wymaga to cierpienia milionów niewinnych ofiar. Nie ma większych wrogów człowieka jak utopiści.

Jeśli chodzi zaś o rewolucję francuską i „demokrację totalitarną”, z której rodzą się cztery główne kierunki komunizmu rewolucyjnego, obecne w całym okresie rewolucji (1789-1799), to utopistami, którzy wywarli na nią największy wpływ, zdaniem Talmona, byli Mably¹² i Morelly¹³. Pisma tych dwóch utopistów były nie tylko czytane, ale i dyskutowane w salonach przez arystokrację i bogatą burżuazję na wiele lat przed wybuchem rewolucji, a także w jej czasie, głównie w klubach jakobinów, z których rekrutowali się przyszli ustawodawcy kolejnych Zgromadzeń. Także znaczna część duchowieństwa znajdowała się pod wpływem idei tych dwóch autorów, z których pierwszy należał do kleru, a drugi był ściśle z nim związany.

Nic więc dziwnego, że Talmon zaczyna swoją analizę „demokracji totalitarnej” od wykazania wpływów obu tych autorów, przede wszystkim na Rousseau i na głównych protagonistów rewolucji francuskiej.

Talmon twierdzi, że mniej więcej w tym samym czasie, a więc w połowie XVIII w., ukazują się dwa modele „demokracji”, a mianowicie: „demokracja liberalna”, pragmatyczna, empiryczna i praktyczna, która odzwierciedla charakter Anglika oraz „demokracja totalitarna”, mesjanistyczna, przedstawiona w pismach J.J. Rousseau, zwana rousseauianką.

Angielska „demokracja liberalna”, dzięki temu że jest empiryczna i pragmatyczna, jest też jak najściślej związana z historią Anglii, czyli z całą dawną ale żywą tradycją, którą szanuje i zawsze bierze pod uwagę, co ją chroni od wszelkich ekscesów. „Demokracja totalitarna”, mesjanistyczna Rousseau, natomiast, własnie dlatego, że jest totalitarna i mesjanistyczna, staje się „religią” świecką i uniwersalną, czyli że ma ambicje, jak każda religia uniwersalna, do rozprzeszczenia-

¹² Gabriel Bonnot de Mably urodził się w Grenoble w roku 1709; zmarł w Paryżu w roku 1785. Uważał własność prywatną za źródło wszelkiego zła; marzył o społeczeństwie komunistycznym, czyli bez własności prywatnej; wzorując się na utopii Platona, czyli na *Republice* i na konstytucji Sparty; pozostawił dziesięć książek, w których wychwalał komunizm, a jedna z nich jest poświęcona projektowi ustroju przyszłej Polski jakobinckiej: *O rządzie i prawach dla Polski* (1789).

¹³ Morelly jest raczej pisarzem połowy wieku XVIII. Jego Kodeks Natury, przypisywany był także Diderotowi; jest to dzieło radykalnie komunistyczne i rewolucyjne i wywarło ogromny wpływ na Babeufa, co on sam podkreślił w czasie procesu sądowego, w którym został skazany na śmierć przez ścięcie głowy gilotyna, w roku 1796. Także *Bastillad*, wyspa — raj wymarzony, dzieło, jak i poprzednie, przeznaczone dla Fryderyka II. Według *Enciclopedia Gazzanti di Filosofia*, 1981, s. 620: *L'influenza delle idee di Morelly fu enorme sia sull'ala piu radicale delle rivoluzioni francese, sia sul movimento bohuvista e sul successivo socialismo utopistico*.

nia się na cały świat (geograficznie) i na całość życia ludzkiego, na całość kultury, czyli że jest w istocie swej imperialistyczna¹⁴.

W analizie „demokracji totalitarnej” J.J. Rousseau posługujemy się głównie argumentacją Talmona, ale uzupełniają ją także opinie innych autorów.

Talmon stwierdza, że równocześnie z rozwojem modelu demokracji liberalnej, także w połowie XVIII w., wyrasta oparta na tych samych zasadach „demokracja totalitarna”. Pierwsza dojrzeła w Anglii, druga we Francji, przynajmniej rewolucję francuską.

Co jest istotą tej „demokracji totalitarnej”?

Talmon widzi tę istotę w zasadzie, że istnieje tylko jedna „prawda” polityczna, a jest nią mesjanizm polityczny, który uważa się za doskonały, jeśli chodzi o pojęcia, projekty, przewidywania i plan polityczny obejmujący całość życia ludzkiego, który musi urzeczywistniać się w całej pełni i doskonałości. Zawartość tej „prawdy” to nie jest zbiór przepisów pragmatycznych stosowanych tylko do jednego sektora życia ludzkiego, ale stanowią one kompletną filozofię. Tak polityka, jak i sztuka zastosowania praktycznego tejże filozofii do organizacji społeczeństwa, jest określona jako cel ostateczny tej polityki, który będzie osiągnięty.

¹⁴ Ta „demokracja liberalna”, pragmatyczna i empiryczna, zrodzona w Anglii w połowie XVIII w. została przez emigrantów z Anglii przeniesiona do Stanów Zjednoczonych A.P. i tam, stopniowo, pod wpływem sekt protestanckich, zaczęła także nabierać pewnych cech mesjańskich, czyli uniwersalnych i imperialistycznych. Dlatego, zwłaszcza już pod koniec XIX w. i w początkach wieku XX, model demokracji liberalnej Stanów Zjednoczonych jest przez Amerykanów uważany za wzór i przykład dla wszystkich krajów całego świata. Amerykanie i kolejne ich rządy uważają za swój obowiązek propagować ów model demokracji na całym świecie, twierdząc że tylko model amerykański jest autentyczną demokracją, natomiast inne są niedoskonałe i powinny się przekształcić na jego wzór. Ta postawa pozwala im mieszać się w wewnętrzne sprawy każdego kraju, co zawsze czynią pod pretekstem obrony „prawdziwej demokracji” i obrony „praw człowieka”. Istnieje więc poważne niebezpieczeństwo starcia między tymi dwiema demokracjami, między „demokracją liberalną albo mesjańską” Stanów Zjednoczonych A.P. i „demokracją totalitarną” rewolucji francuskiej, która świadomie naśladowała rewolucja bolszewicka i przyjęła jako oficjalny model Związku Radzieckiego. Z natury swej, mesjanistycznej i imperialistycznej, miała aspiracje do rozprzestrzenienia się na wszystkie kraje, aby je „uszczęśliwić” komunizmem. Oczywiście, metody tych dwóch „demokracji” są różne. Obie te demokracje mesjanistyczne tak amerykańska, jak sowiecka, w gruncie rzeczy są immanentycznie, materialistyczne i ateistyczne, gdyż obie władzowie szukają tylko dobrobytu materialnego, gospodarczego. Stąd też, z biegiem czasu, w niedalekiej przyszłości mogą dojść do porozumienia między sobą, aby — unikając konfliktu i wojny — współpracować razem w utworzeniu jednego Światowego Państwa, całkowicie laickiego, bezbożnego, antychrześcijańskiego, które już sw. Augustyn nazwał *Civitas mundi*, a które by zniszczyło całkowicie tradycyjną, chrześcijańską *Civitas Dei*, czyli współzycie ludzi na zasadach moralności chrześcijańskiej. Trudno jest przewidzieć co będzie gorsze: czy straszna wojna między tymi dwiema „demokracjami”, czy też okropniejsza niewola jaką narzuciłyby wszystkim ludom i krajom, budującą swą *Civitas mundi*, czyli „królestwo szatana”.

nięty, kiedy owa filozofia zapanuje w sposób absolutny nad całym życiem ludzkim¹⁵.

Dla obu tych „demokracji” najwyższą wartością jest „wolność”. „Demokracja liberalna” widzi tę „wolność” przede wszystkim w braku przymusu, natomiast „demokracja totalitarna” upatruje ją w dążeniu do pełnego urzeczywistnienia projektów zbiorowych, kolektywnych¹⁶.

Talmon twierdzi także, że „[...] narodziło się przekonanie, iż warunki, przeświadczenia, czasy i zwyczaje, w których owe „demokracje totalitarne i ich przodkowie żyli, były nienaturalne i powinny być zmienione i zastąpione przez normy nowe, przemysłane, zaplanowane i racjonalne. To całkowicie zerwanie z przeszłością zostało spowodowane przez trzy fakty. Pierwszym faktem była dekadencja pojęcia religijnego życia ludzkiego; drugim faktem było ukazanie się racjonalnej filozofii społecznej; trzecim zaś zastąpienie dawnego pojęcia społeczeństwa, zbudowanego jako coś stałego, przez ideę abstrakcyjnego człowieka-jednostki”¹⁷.

Ponadto „[...] w wieku XVIII istnieje wielkie zainteresowanie „cnotą”, ale pojęta jako przyjęcie pożądane modelu doskonałej harmonii społecznej¹⁸. Mesjanizm totalitarny przeniknął doktrynę awangardy iluminatów, która usprawiedliwiała uciekanie się do gwałtu przeciwko tym, którzy nie chcieli być wolni i cnotliwi”¹⁹.

W końcu XVIII w. tajemnicza logika mesjanizmu politycznego, przyspieszana przez powstanie rewolucyjne, jego nadzieje, przecucia i przeciwnieństwa, przekształca religię doczesną XVIII w. z doktryny etycznej w doktrynę społeczną, z konieczności opartą na przesłankach etycznych. Postulat zbawienia, złączony ideą ładu naturalnego, zaczął mieć dla podnieconych mas znaczenie postania przez rewolucję²⁰.

Współczesna demokracja totalitarna stała się dyktaturą, opartą na entuzjazmie mas; jeśli chodzi o dyktaturę opartą na ideologii i na entuzjazmie mas jest ona skutkiem syntezy między ideą ładu naturalnego wieku XVIII i idei J.J. Rousseau »urzeczywistniania się« i wypowiedania się ludu. Dzięki tej syntezie racjonalizm przemienił się w namiętną wiarę. Blżej nieokreślona wola ogólna J.J. Rousseau, pojęta z jednej strony jako coś wartościowego *a priori*, z drugiej strony jako przynależna do woli człowieka i jednocześnie jako coś co narzuca

¹⁵ J.L. Talmon, *The origins of totalitarian Democracy*; korzystam tutaj z wydania hiszpańskiego: Madrid 1956.

¹⁶ Tamże, s. 1.

¹⁷ Tamże, s. 2.

¹⁸ Tamże, s. 3.

¹⁹ Tamże, s. 3-4.

²⁰ Tamże, s. 5.

jednomyslność, stała się siłą przewodnią demokracji totalitarnej i źródłem sprzeczności:

Współistnienie demokracji liberalnej z mesjanizmem rewolucyjnym w czasach rewolucji francuskiej może być słusznie przyrównane do współistnienia między Kościołem urzędowym i różnymi ruchami eschatologiczno-rewolucyjnymi w okresie Średniowiecza chrześcijańskiego²¹. Wówczas bowiem także Kościół i zbuntowani przeciw niemu rewolucjoniści czerpali swe ideały z tego samego źródła [...] istnieją jednak wielkie różnice między tymi ruchami i mesjanizmem politycznym XVIII i XIX w.²² Mesjanizm Średniowiecza był w swej istocie religijny, natomiast mesjanizm osiemnastowieczny zawsze miał skłonność do rewolucji totalnej. Różnica między tymi dwoma stanowiskami jest zasadnicza; chrześcijańscy rewolucjoniści walczyli o wolność indywidualną interpretowaną słowami Bożego, ich suwerenem nie był człowiek, lecz Bóg. Szukali zbawienia osobistego i społecznego, w którym równość między ludźmi była szanowana, ale chodziło o równość opartą na prawie naturalnym i wierzyli, że posłuszeństwo Bogu jest warunkiem ludzkiej wolności. Rewolucjoniści XVIII w. natomiast nie biorą pod uwagę perspektywy wieczności, lecz tylko doczesność, stąd też ich fatalyczna postawa, że ich doktryna ma rządzić absolutnie i wszędzie²³.

Talmon kładzie także nacisk na fakt, że model starożytniej demokracji greckiej miał niebawem wpływać na protagonistów rewolucji francuskiej. „Miał starożytnej demokracji identyfikuje wolność z cnotą. Obywatel Sparty czy Rzymu był dumny ze swej wolności i zarazem był ascetą. Postulował ostatecznego, logicznego, wyjątkowego ładu był przedmiotem wiary i nie mogło być mowy, aby go obalić argumentami”²⁴.

Jak stwierdza Talmon „totalitaryzm lewicy zawsze jest uniwersalny, a prawica nie zna tych tendencji”²⁵.

Inne źródło totalitaryzmu demokracjonalnego upatruje Talmon w „umitowaniu władzy”. Nie chodzi tutaj tylko o dobre znany fakt zwany *libido dominandi*, lecz o coś znacznie ważniejszego, bo o „umitowanie władzy”, które jest, według Talmona, umitowaniem samego siebie, czyli szczytem egoizmu, rzutowanego na politykę. Demokraci totalitarni widzą w tej miłości wielką cnotę, która powinna być szanowana i wykorzystana, będąc ich zdaniem, całkowicie usprawiedliwiona. Łączą się to z pojęciem systemu całkowicie samowystarczalnego, z którego wszelki brak, niedoskonałość i niedostatek szczęśliwości są wyeliminowane. Taki system ma możliwość dojścia do największego totalitaryzmu, gdyż „z góry już wszystko zna i z góry a priori przyjmuje wszystkie przesłanki liberalne”²⁶.

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 6.

²³ Tamże, s. 9.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, s. 10.

²⁶ Tamże, s. 11.

Kiedy jakiś ustroj z zasady jest uważany za urzeczywistnienie ideału wolności, obywatele *ipso facto* zostają pozbawieni prawa skazania się, że zostali ograbieni z wolności. Właśnie tak było w czasie rewolucji francuskiej, na skutek postawy jakobinów²⁷. Tak więc „demokracja totalitarna”, będąc istotą rewolucji francuskiej, jest też jej głównym „dziedzictwem”.

Niemniej jednak idee Rousseau afirmują ją, dlatego więc Talmon analizuje głównie jego poglądy związane z tym zagadnieniem (np. głęboka analiza „woli ogólnej” J.J. Rousseau). Przypomina on, że już przed Rousseau idea „woli ogólnej” jest obecna w pismach Diderota i że daje on jej dwa określenia i to na wiele lat przed Rousseau. Pierwsze określenie „woli ogólnej” Diderota jest następujące: „...jest ona zawarta w zasadach prawa pisanego wszystkich narodów cywilizowanych, w czynnościach ludów dzikich, a także w układach różnych wrogów ludzkości i nawet we wściekłości trzech różnych zwierząt”. Drugie określenie jest następujące: „...w każdej jednostce czysty akt poznawczy, który myśli bez namyślności o tym, co człowiek może wymagać od swego bliźniego i o tym, co bliźni jest uprawniony wymagać od niego”²⁸. To samo określenie daje też Rousseau w pierwszej wersji *Du contrat social*. Talmon stwierdza, że dla Rousseau „wola ogólna” jest „prawdą matematyczną”, lub też „ideą platońską”, czyli aksjomatem, a więc pewnikiem, którego się nie dyskutuje, stąd też jest jednym ze źródeł „demokracji totalitarnej”²⁹.

Takie pojęcie „woli ogólnej” uzupełnione jest w pismach Rousseau pojęciem „suwerena” (to jest Prawodawcy). „Suwerenem” jest dla Rousseau „wola ogólna” wewnętrzna i odpowiadająca harmonii ładu naturalnego. Jednocząc to pojęcie z zasadą suwerenności ludu i jego możliwością wypowiedzenia się, Rousseau przychylił się do totalizacji demokracji³⁰. „Drugim zaś warunkiem jest to, że ludzie, jako jednostki, a więc jako atomy polityczne, a nie ugrupowania partyjne czy korporacyjne, mają być powołani do wypowiedzenia swej woli”³¹.

Talmon przypomina, że i fizjokraci przychylni się do totalizacji demokracji, dlatego że dają osobliwą syntezę liberalizmu ekonomicznego i absolutyzmu politycznego, obydwu opartych na postulatcie naturalnej harmonii³².

Mówiąc krótko i nieco upraszczając analizę Talmona można stwierdzić, że „demokracja totalitarna” rewolucji francuskiej jest logicznym skutkiem jej mesjanistycznego charakteru, absolutnego i obejmującego całość życia ludzkiego tak społecznego, jak ekonomicznego, politycznego i kulturalnego. Talmon uznaje także religię zlaicyzowaną i sekularyzowaną, a więc całkowicie doczesną, gdyż

²⁷ Tamże, s. 44.

²⁸ Tamże, s. 45.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 47.

³² Tamże, s. 49.

odrzuca ona wieczność i życie pozagrobowe, a przede wszystkim istnienie Boga. Opiera się on także na różnych osobliwych i mętnych pojęciach J.J. Rousseau, takich jak sam pomysł „umowy społecznej” i „woli ogólnej”, głównych zasadach komunizmu, gdyż oba te pojęcia zakładają uprzednie zniesienie własności prywatnej oraz radykalny liberalizm i antyspołeczny indywidualizm; obie ideologie są istotne w poglądach J.J. Rousseau.

To ta „demokracja totalitarna” od razu powoduje powstanie czterech kierunków komunistycznych, które towarzyszą całemu procesowi przemian rewolucji francuskiej.

Jeszcze przed wybuchem samej rewolucji (bunt Sieyèsa) istniała rewolucja komunistyczna w kulturze, zainspirowana postawą Jean Paula Rabauta Saint-Etiennne. Chodzi tu o autentyczny komunizm, który nie ogranicza się do nazwania całego kraju ustroju bez własności prywatnej (która, w owym czasie, była fundamentem całego społeczeństwa tradycyjnego), ale przede wszystkim skierowany jest na radykalne zniszczenie całej tradycyjnej kultury, co jest zresztą zawsze istotą komunizmu³³.

Ta „rewolucja komunistyczna w kulturze” jest skierowana przede wszystkim przeciwko semantyce, czyli znaczeniu słów, a więc chodzi o zniszczenie języka, głównego środka porozumienia i komunikacji. Ten wysiłek, aby zmienić sens i znaczenie słów zaczął się już na wiele lat przed rewolucją i był głównym celem encyklopedystów. Dopiero jednak Jean Paul Rabaut rzucił hasło zniszczenia wszystkiego, a więc całej kultury, kładąc jednak nacisk przede wszystkim na zmianę sensu słów. Jeszcze raz cytujemy jego wezwanie: *Tous les établissements en France couronnent le malheur du peuple: pour les rendre heureux il faut le renouveler. Changer ses idées; changer se lois; changer ses moeurs; ... changer les hommes; changer les choses; changer les mots... tous détruire; oui, tout détruire, puisque tout est a recréer*³⁴. A więc „zmienić idee, czyli ich sens, zmienić prawa, zmienić obyczaje, zmienić ludzi, zmienić wszystkie rzeczy, zmienić słowa (ich sens); wszystko zniszczyć; tak, wszystko zniszczyć, gdyż wszystko należy odtworzyć”. Nie były to tylko słowa, to nie była pusta retoryka, gdyż od razu zaczęto wszystko niszczyć, używając nawet artylerii do burzenia starożytnych katedr, zamków, pałaców, cmentarzy (grobowców), pomników itd., palono biblioteki,

³³ Istota komunizmu jest niszczenie tradycji, a więc tego co historyczne, po to aby znieść instytucje własności prywatnej i narzucić gwałtem system, w którym teoretycznie „wszystko jest dla wszystkich”, a praktycznie „nie ma niczego dla nikogo”, system ten nawet wtedy gdy chce coś zbudować, to „coś” jest zawsze negatywne: obozy wyniszczenia czy obozy pracy przymusowej, fabryki państwowe wyszukujące pracę robotniczą bez granic (stachanowszczyzna), warunki życia na najniższym poziomie: ekonomia, która jest zaprzeczeniem wszelkiej ekonomii, niedostatek itd., a przede wszystkim zupełny brak wolności. Historia nie zna ani jednego kraju, w którym komunizm osiągnął dobrobyt, wolność i poszanowanie godności człowieka.

³⁴ Cytata z książki F. Burke'a, *Reflections on the Revolution in France...*, s. 279.

archiwa, muzea, niszczone z jakąś dziwną diabelską furją portrety, obrazy, dzieła sztuki, gobeliny; później zaczęły się mordy, terror, gilotyna.

Dla króla Ludwika XVI zwołanie Stanów Generalnych to było coś jak *aggiornamento*, coś koniecznego; chodziło mu bowiem o dostosowanie tradycyjnego ustroju do nowej sytuacji gospodarczej i politycznej, aby w ten sposób utwierdzić tradycyjne królestwo chrześcijańskie. Dla jakobinów i dla masonerii stało się to znakomitą okazją do radykalnego zniszczenia całej tradycji i prawie całej przeszłości historycznej, aby móc zacząć od zera; nienawidzili oni bowiem Francji tradycyjnej, przede wszystkim dlatego, iż była ona katolicka. Chcieli Francji nowej, laickiej, zdechrystianizowanej, Francji bez Boga, bez religii objawionej, radykalnie świeckiej. Pierwszy komunizm nie był czymś przypadkowym, gdyż nadawał się znakomicie do zniszczenia całej przeszłości. Jean Paul Rabaut to prekursor Gramsciego i współczesnej „rewolucji komunistycznej w kulturze”, którą urzeczywistnia nie tylko partia komunistyczna, ale także inne partie lewicowe, ideologicznie marksistowsko-leninowskie, a także niektóre instytucje międzynarodowe, jak na przykład UNESCO, laicyzujące wszystkie dziedziny kultury i wychowania, prowadzące nawet wychowanie do poziomu tresury.

Ten pierwszy kierunek komunistyczny, rewolucjonizujący przede wszystkim kulturę, istnieje nie tylko przed rewolucją francuską i w ciągu całego jej dalsiego-cioleimiego procesu (czyli niszczenia tradycji), ale także w rewolucjach następnym we Francji, a więc głównie w latach 1848, 1870-1871 oraz we Francji republikańskiej aż do dziś. Istnieje również w innych krajach, choć już pod nazwą komunizmu-marksizmu-leninizmu w Rosji, w Chinach (rewolucja kulturalna Mao-Tse-tunga), na Kubie, w wielu krajach amerykańskich, afrykańskich, azjatyckich, a także w wielu krajach europejskich, zwłaszcza we Włoszech (Gramsci) i w Hiszpanii, po śmierci generała Franco, rządzonej przez skrajną lewicę laicką.

Z kolei następuje drugi kierunek komunistyczny, oparty już na „materjalizmie ekonomicznym”, wypracowany przez Barnave'a.

Barnave szuka głębszych przyczyn rewolucji francuskiej; nie wystarczały mu motywy wyłączenie polityczne i społeczne, dość widoczne dla wszystkich, jak szybki wzrost burżuazji, która zaczęła zastępować dawną arystokrację i chciała dojść do władzy politycznej, opowiadając się po stronie republiki, a przeciw tradycyjnej monarchii. Szukał „korzeni” radykalnych zmian społecznych i gospodarczych i znalazł je w uprzednich zmianach ustroju własności prywatnej.

W swej obszernej pracy *Wstęp do rewolucji francuskiej (Introduction à la Révolution française)*, napisanej w roku 1792, ale wydanej dopiero w roku 1843, a więc prawie pięćdziesiąt lat później, drobniawczo analizuje zmiany zachodzące w instytucji własności prywatnej we Francji, dochodząc do wniosku, że to one determinują także zmiany społeczne i polityczne, a więc że czynnik prawno-gospodarczy (różne formy własności prywatnej) określa zmiany w całej kulturze. Ślad był już tylko jeden krok, aby dojść do późniejszej tezy Karola Marksa.

Dzieło Barnave'a jest bardzo obszerne, wykład długi i analityczny, trudny do streszczenia. Niektóre fragmenty warto jednak zacytować dla zobrazowania jego toku myślenia.

„Niewątpliwie rewolucje robione przez rządy, jako zjawiska naturalne, zależą od ludzkich namiętności i od ludzkiej woli, a więc nie mogą być przypisywane prawom fizycznym, które regulują ruch materii bez życia; jednak wśród wielu przyczyn, których kombinacja wywołuje wydarzenia polityczne, są takie, które opiewają przyczyny drugorzędne i z czasem stają się skuteczne. To one zmięniają »oblicze« narodów i to dzięki nim nawet małe wydarzenia mogą przyczynić się do wywołania wielkich skutków, przygotowując epokowe zmiany w historii»³⁵.

Znany francuski socjalista Jean Jaurès upatruje w tym krótkim tekście Barnave'a przyszedły „zarys materializmu ekonomicznego” Karola Marksa. W ten sposób socjaliści francuscy z jednej strony uznają, że „materializm ekonomiczny” został sformułowany przez Barnave'a w początkach rewolucji francuskiej, z drugiej, że Barnave jest prekursorem Karola Marksa.

Dla głębszego zrozumienia powyżej cytowanego tekstu należy przytoczyć następujący: „Wielka rewolucja, przez swój wpływ na postęp, wprowadziła trzy zmiany w instytucjach europejskich. 1. Wspólnoty (gminy), bogacąc się dzięki swej pracy, zaczęły wykupywać swą wolność nabywając ziemie; w międzyczasie arystokracja zubożała i utraciła wpływ na władzę polityczną; w ten sposób zawalił się system feudalny. 2. Z tego samego powodu i wraz z rozwojem przemysłu przyszyła emancypacja całej Europy spod doczesnego panowania papieży, zagrabiając jednocześnie część ich autorytetu moralnego. 3. Ta sama przyczyna, a więc postęp w zmianach zachodzących w instytucji własności prywatnej, czyli nowa forma »własności ruchomej« (gdyż dawne jej formy były to prawie wyłącznie »nieruchomości« a więc różne rodzaje własności ziemi, domów mieszkalnych itd.), a nie tylko pieniężnej, która w Europie stała się jednym z elementów demokracji i podstawą Państwa, zmieniła stopniowo ustroj polityczny, co jednak także, w pewnym stopniu, było zależne od czynników geograficznych. Tam gdzie lud był zorganizowany i silny, a Państwo niewielkie, wprowadzono ustroj republikański; natomiast na większych obszarach gdzie nie było monarchii, zwalczanej przez arystokrację, wroga wspólnego księcia i ludu, wprowadzano ją i mogła nawet stać się monarchią absolutną; natomiast gdzie siły te miały możliwość popierać króla i brać udział w jego rządach wprowadzały ustroj monarchiczny umiarkowany; jedynie tam, gdzie siły te były słabe i ich wpływ niewielki, mogły zachować się formy ustrojowe arystokratyczne i federacyjne rządów feudalnych. To ta siła postępu, wspólna wszystkim rządóm europejskim, przygotowała we

³⁵ Cytowane przez J. Jaurès, *Causas de la Revolution francesa...*, s. 125.

Francji rewolucję demokratyczną i przyczyniła się do jej wybuchu pod koniec wieku XVIII»³⁶.

Jean Jaurès, odkrywca i wielbiciel pism Barnave'a, tak je komentuje: „A więc, według Barnave'a, który na pewno reprezentuje opinie całego mieszczaństwa Definitu, rewolucja francuska nie jest wydarzeniem ani przypadkowym, ani też tylko lokalnym. Była ona przygotowana przez siły, które wyłaniały się z wieków historii, dzięki ogromnej ewolucji społecznej; powoli i stopniowo popierały zmiany we własności, podporządkowując formy władzy politycznej formom zmieniającej się własności. Tak to własność przemysłowa i ruchoma, czyli własność mieszczańska, dochodzi do pełni sił. Nadejście demokracji mieszczańskiej jest więc nieuniknione, a rewolucja staje się koniecznością historyczną. Wyniesiona z ruchem własności przemysłowej rewolucja francuska przybiera jej rozmiary. Zresztą, według Barnave'a, nie można w tym przypadku mówić tylko o rewolucji francuskiej, ale o rewolucji europejskiej, która swój szczyt osiągnęła we Francji»³⁷.

Inny francuski socjalista, Albert Soboul, streszcza opinie Barnave'a w następujący sposób: „Barnave utrzymuje, że własność ma wpływ na instytucje i udawadnia, że to co stworzyła arystokracja ziemska jest sprzeczne z nadchodzącą nową epoką przemysłową. Odkąd »sztuki« i handel stały się dostępne dla ludu i zaczęły wzbogacać klasę robotniczą, zaisiśniała możliwość powstania rewolucji w dziedzinie praw politycznych i nowego ustroju politycznego. Podobnie jak własność ziemi wyniosła poprzędno arystokrację, własność przemysłowa obdarzyła władzą lud” (tutaj Soboul przestrzega czytelnika, że gdzie Barnave używa określenia „lud”, współczesny socjalizm francuski używa słowa „mieszczaństwo”, czyli burżuazja). „Własność przemysłowa, czyli »własność ruchoma«, przyczynia się do wzmocnienia i wyniesienia (do władzy) tej klasy, która ją posiada. Barnave podkreśla przeciwieństwa istniejące między własnością ziemi i »własnością ruchomą«, a także różnice między klasami, które je posiadają i na nich się opierają. Mieszczaństwo, związane z handlem i przemysłem, wyczynowało sens rozwoju gospodarczego i jego siłę rewolucyjną, mając jasną świadomość, gdzie jest ich interes, sąd też roztropnie kierowali procesem rewolucyjnym, aby w nich samym nie zaskodzić»³⁸.

Oto jeszcze jeden tekst z pism Barnave'a, który krótko i jasno określa jego poglądy: „Odkąd sztuki i handel stały się dostępne dla ludu, bogacą klasę robotniczą i w ten sposób przygotowują rewolucję polityczną. Nowy system podziału bogactwa przyczynia się do wytworzenia nowego podziału władzy, podobnie jak dawniej posiadanie ziemi wyniosło do władzy arystokrację, tak

³⁶ *Taniże*, s. 133.

³⁷ *Taniże*.

³⁸ A. Soboul, *Comprendre la Revolution française...*, s. 37-38.

teraz własność przemysłowa wynosi do władzy lud, obdarzając go wolnością i pozwalając mu wpływać na życie publiczne³⁹.

Warto zauważyć, że Barnave przesadza, kiedy mówi o „ludzie”, gdyż — jak to już zauważył poprzednio cytowany Soboul — to nie „lud”, lecz mieszczaństwo było i nadal jest posiadaczem „własności przemysłowej”. Zresztą, w okresie rewolucji francuskiej, pojęcia takie jak „lud”, „naród”, „mieszczaństwo” itd. nie były jeszcze całkiem jasne, a przecież Sieyès wszystkich chciał włączyć do „trzeciego stanu”, czyli do mieszczaństwa.

Tak więc, już na samym początku rewolucji francuskiej, istnieje nie tylko komunizm rewolucyjny, któremu przewodzi Rabaut (skierowany głównie na doszczepne zniszczenie tradycyjnej kultury), ale także komunizm oparty na „materializmie ekonomicznym”, wypracowanym przez Barnave'a, upatrujący fundamenty całego ustroju w sposobie posiadania własności prywatnej. Będzie on zaraz przyjęty, zasymlowany i rozwinięty przez grupę komunistów zwanych „blankistami”⁴⁰, którzy nawiążą kontakty z młodym Karolem Markssem w czasie jego długiego pobytu w Paryżu w roku 1843. W ten sposób nowa wersja komunizmu rewolucji francuskiej zostanie włączona do *Manifestu komunistycznego* Marksa z roku 1848, czyli że rewolucja francuska jest także „maką” komunizmu Karola Marksa.

Trzeci kierunek komunistyczny rewolucji francuskiej to tzw. „Wściekli” (*les Enragés*). Ten wyjątkowo brutalny i barbarzyński kierunek pozwolił wszelkim metodom społecznym wyjść na powierzchnię życia publicznego i odegrać rolę w procesie rewolucyjnym poprzez dokonywanie grabieży, złodziejstwa, gwałtów, a przede wszystkim mordów. Chociaż są to zjawiska towarzyszące prawie zawsze wszelkim rewolucjom, w czasie rewolucji francuskiej występowały szczególnie często, gdyż, niestety, nie ograniczały się tylko do elementów zdegenerowanych, ale także miały w swych szeregach tzw. „idealistów”, czyli osoby które wierzyły, że przyczyniają się do dokonania wielkich zmian w społeczeństwie. Zmiany te uważały za potrzebne i nawet nadawały im blasku walki o sprawiedliwość czy wolność. Wielu przywódców pochodziło z warstw wyższych, a więc arystokracji, zdemoralizowanej uprzednio przez encyklopedystów, a także z wykolejonych księży (*corruptio optimi pessima*)⁴¹, o których już poprzednio kilkakrotnie była mowa. Jedni i drudzy, arystokraci i księża, byli ofiarami (jako cytelniacy pisarzy poprzednich wieków) autorów przetożnych utopii. Tragedią można nazwać to, że przez parę stuleci, w wiekach XVI, XVII i XVIII, prawie

³⁹ Tamże, s. 38.

⁴⁰ Określenie „blankiści” pochodzi od Augusta i Adofra Blanqui (traci) i od Louisa Blanca, którzy wspólnie wypracowywali doktrynę komunizmu.

⁴¹ Jednym z najokrutniejszych był eks-ksiądz Jacques Roux (1752-1794), skazany na śmierć popełnił samobójstwo.

jedynymi książkami jakie się ukazywały były utopie. Jedynie św. Tomasz Morus ucziwie nazywał swą książkę *Utopia* i wyjaśnił we wstępie, że to o czym pisze jest tylko utopia, czyli nie może być zrealizowane, bo utopia (*u-topos*) jest tym, co nie istnieje i nie może istnieć, a więc tylko marzeniem; może to być kraj cudowny, wymarzony, ale fikcyjny, nierealny, niemożliwy do urzeczywistnienia; to jest coś co się pisze dla rozrywki. Dzieło św. Tomasz Morusa zostało napisane tylko dla krytyki obyczajów i sytuacji w jakiej żył. Niestety, inni autorzy utopii przedstawiali w swych książkach konkretne projekty lub programy możliwe do wykonania, a nawet usiłowali przekonać czytelnika, że to co piszą powinno być zrealizowane. Najwięcej czytelnicy brali te utopie na serio, entuzjastycznie się nimi i chcieli je natychmiast urzeczywistnić. Czytelnikami tymi byli przede wszystkim politycy, czyli osoby które uważały się odpowiedzialne za przyszłość Francji; chcieli ją zmienić, ich zdaniem na kraj szczęśliwy, w którym wszystko będzie wspólne, czyli na kraj komunistyczny. Najbardziej zarażeni tymi utopiami byli jakobini, którzy dyskutowali bez końca w swych klubach i w „słownictwach myśli” (*sociétés de pensée*); były to osoby nie związane z rzeczywistością, lecz ulegające marzeniom i fantazji.

Natomiast gdy chodzi o ruch komunistyczno-utopijny grupy „wściekłych”, to ich radykalizm czerpał swe siły tak ze skrajności ich temperamentów, jak z ideologii utopistów. Wydawało im się, że zniszczywszy całą tradycję i wszystko co historyczne, z tatrwością będzie można zacząć budować nowe społeczeństwo, absolutnie doskonałe, które zapewni dobrobyt i szczęście wszystkim przyszytym pokoleniom. Wszystko skończyło się na niszczeniu, bo to najłatwiejsze. Odwoływali się do nienawiści, do zazdrości, do walki klas, do mordów. Działali prawie na całym terytorium Francji nie tylko w miastach i miasteczkach, ale także na wsi; w wioskach pałac nie tylko *les châteaux*, ale także chaty wsielające. Stan rewolucyjny, czyli stały bałagan, ufarwiał im ich zbrodnie, grabieże cudzego mienia, a zwłaszcza bestialskie wyżycie się, co stało się niestety, bardzo charakterystyczne dla rewolucji francuskiej.

Popierani przez niektóre radykalne kluby jakobińskie, usiłowali dojść do władzy, aby narzucić swoje utopijne poglądy. Siły raczej mieszczańskie i nieco bardziej umiarkowane zdążyły na czas wyaresztować najgwałtowniejszych i zlikwidować ich gilotyną. Ruch „Wściekłych” nie został jednak całkowicie zlikwidowany, gdyż nieco później ich reszki zostały włączone w następną konspirację komunistyczną, czyli przez babuistów.

„Wściekli” to także istotna część „dziedzictwa” rewolucji francuskiej i z całym tym „dziedzictwem” przechodzi do następnych rewolucji, tych zwłaszcza z lat 1848 i 1870-71, tak we Francji, jak i — do późniejszych w innych krajach. Działają szczególnie często obecnie są w Peru, w tzw. *sendero luminoso* („Świetlisty szlak”); są to komuniści, którzy dostownie „wyrzynają” nożami ludność wiejską, czyli Indian.

Czwarty kierunek komunizmu rewolucji francuskiej to tzw. „konspiracja babuwistyczna”, której nazwa pochodzi od nazwiska Babeufla.

François Noël Babeuf urodził się 23 listopada 1760 r., w rodzinie uboższego inwalidy wojennego; w wieku czternastu lat zaczął pracować jako „feudalista”, czyli urzędnik zajmujący się przywilejami ustroju feudalnego, zniszonego wkrótce przez rewolucję. Pozbawiony tego zajęcia, emigruje do Paryża, gdzie pracuje jako dziennikarz, traktując swój zawód jako instrument rewolucji komunistycznej w której był „zakochany”. W jednym ze swych listów pisze, że „miłość rewolucji zabiła we mnie jakąkolwiek inną miłość”. Całe swe życie poświęcił rewolucji komunistycznej, którą pojmował jako absolutną równość, możliwą do osiągnięcia tylko przez całkowite zniszczenie własności prywatnej. Był jednym z najbardziej radykalnych utopistów, ale jednocześnie też jednym z pierwszych komunistów, którzy drobniagowo analizowali proces zmian rewolucyjnych podczas rewolucji francuskiej, a więc szedł drogą Barnavé'a, o którego książkę zapewne nie wie wiedział. Babeuf, w innym zupełnie zespole, wypracował schemat doktryny, według której rewolucja francuska przechodzi wyrażnie przez etapy: burżuazyjny, demokratyczny, socjalistyczny⁴² i proletariacki. Kilkakrotnie aresztowany z różnych powodów, właśnie w więzieniach nawiązywał kontakty z innymi komunistami (z którymi łączyła go głównie wspólnie wypracowana doktryna), gdzie spiskowano jak objąć władzę, a nie tylko konspirować. W swym czasopiśmie „Trybuna Ludu” pisze, że w ówczesnej sytuacji we Francji istnieją dwie rewolucje, które klasyfikuje jako „burżuazyjną i arystokratyczną” oraz „ludową i demokratyczną”. Ocena ta odpowiada ówczesnej rzeczywistości, kiedy z jednej strony umiarkowane mieszczaństwo walczyło po stronie republiki, a z drugiej bardziej radykalni jakobini chcieli narzucić republikę „ludową i demokratyczną”, mającą być raczej realizacją komunizmu. Część arystokracji, mieszczaństwa, a przede wszystkim zwolennicy zachowania monarchii, popierali republikę burżuazyjną, tudząc się, że reformując dawny ustroj uratują go. Wśród deputowanych przeważali radykalni jakobini, zwolennicy ideologii J.J. Rousseau, a więc liberalizmu, indywidualizmu i demokracji totalitarnej. Babeuf jednak, mimo swego utopizmu, dość trzeźwo oceniał realną sytuację, kiedy pisał: „Istnieją dwie partie całkowicie sobie wrogie, chociaż obie są zwolennikami republiki; pierwsza jest za republiką burżuazyjną i arystokratyczną, a druga za republiką ludową i demokratyczną”⁴³. Szybko też zdał sobie sprawę, że republika ludowa i demokratyczna, czyli jego wymarzony komunizm, może być urzeczywistniona tylko drogą zamachu stanu, czyli przez konspirację. W tym przypadku już nie chodziło

⁴² Termin „socialistyczny” jeszcze wtedy nie był powszechnie używany, ale chodziło o to samo.

⁴³ Cytowane przez Falcionettego. *El camino de la Revolución. De Babeuf a Mao-Tse-tung*, 1965, s. 143.

mu o zwykły spisek, lecz o doktrynę, już częściowo wypracowaną w okresie, gdy siedział przez kilka miesięcy w więzieniu w Arras razem z innymi komunistami i z grupą sankiulotów, wśród których było kilku wojskowych, mających poparcie niektórych jednostek nowego wojska rewolucyjnego. Babeuf także w owym czasie uważa, że najpierw trzeba zniszczyć całkowicie tradycyjny ustroj i dopiero na jego gruzach można będzie zaczynać budowę nowego społeczeństwa komunistycznego, opartego na absolutnej równości. Aby całkowicie zniszczyć resztki ustroju tradycyjnego, należy narzucić siłą „dyktaturę proletariatu”. Jest to pojęcie nowe i ściśle związane z nowym zjawiskiem społecznym: z ubogą klasą robotniczą zaczynającą się rewolucji przemysłowej. Termin „proletariat”, znany w czasach starożytnego Rzymu, został przypominany wcześniej przez J.J. Rousseau i szybko został przyjęty przez najuboższych robotników, którzy prócz swych dzieci (prole = dziecko, stąd „proletariat”) nie posiadali żadnej własności. Połączenie jednak „dyktatury” z „proletariatem” jest raczej pozycją teoretyczną doktrynalną, bo ci rewolucjoniści, jak i sam Babeuf, uważali się za przedstawicieli „proletariatu”, chociaż z ówczesną klasą robotników nie mieli nic wspólnego. Chodziło więc raczej o posłużenie się „proletariuszami”, o ich wysysk, a nie dla sprawy rewolucji komunistycznej. Ówczesni rzeczywici proletariusze marzyli właśnie o zmianie swej sytuacji, chcieli stać się właścicielami choćby tylko jakiegoś małego mieszkanie czy domu, podczas gdy komuniści przewidywali całkowitą „proletaryzację” całej ludności przez zniszczenie instytucji własności prywatnej.

Rozwijając swą doktrynę rewolucyjną Babeuf wprowadza także pojęcie „rewolucji komunistycznej” jako „wojny domowej”, czyli jest jednym z pierwszych komunistów, sto lat przed Leninem, którzy pojmują rewolucję komunistyczną jako „akcję militarną”, jako „wojnę” w najściślejszym tego słowa znaczeniu, a więc realizowaną przez wojskowych i przy pomocy użycia różnej broni. Jest także zwolennikiem „wojny psychologicznej” lub „wojny ideowej”, czyli prowadzonej przez prasę, przez propagandę, w czym sam osobście się wyróżniał, pisząc artykuły, broszury i ulotki. Fakt, że ten kierunek komunistyczny, bardziej jeszcze niż trzy poprzednie, oparty głównie na utopiach, czyli inspirowany przez idee, ma także charakter „wojny psychologicznej”.

W owym czasie wojna domowa, zwłaszczca w Wandei, dochodziła do szczytu, a cała Francja wiedziała o jej przeraźliwych okrucieństwach; wtedy to właśnie Babeuf rzuca hasło nowej wojny domowej, którą nazywa *la Vendée* ludowa, a więc nawołuje do nowych, jeszcze gorszych okrucieństw, tym razem przewijając walki w miastach.

Właściwie główne poglądy Babeufla zapożyczone są z pism Rousseau, którego cytuje często i którego teksty, czerpane z *Diu contrat social*, uważa za najwyższy autoritet. Ideałem komunizmu Babeufla jest maksyma J.J. Rousseau: „niech każdy ma to, co konieczne i nikt za wiele”, czyli ekonomia nędzy. Drugi przykład:

...ziemia nie może być nieczyją własnością, gdyż należy do wszystkich". Podobnie jak J.J. Rousseau Babeuf uważa, że własność prywatna jest źródłem wszelkiego zła i musi być całkowicie zniesiona. W swym czasopiśmie „Trybuna Ludu” historycznie wzywa do całkowitego chaosu: „Niechaj wszystko stanie się chaosem, niechaj z chaosu narodzi się świat nowy i odrodzony”⁴⁴.

Jego radykalizm słowny, a jeszcze bardziej fakt zaangażowania się w spisku, którego celem było zbrojne przejęcie władzy, zaniepokoiły ówczesny rząd, który uprzednio zdolał usadowić w grupie Babeufa swych szpiegów, dzięki którym zaareztował prawie cały zespół, szybko ich osądził i zlikwidował gilotyną. Pozostała jednak po tym ruchu wypracowana doktryna, opisana przez Buonarroti w książce *Historia konspiracji Babeufa* nie tylko opisuje samą konspirację i jej dzieje, ale przede wszystkim właśnie doktrynę. Książka ta ukazała się nieco później, bo dopiero w roku 1823, w Belgii i stała się niezbędną lekturą wszystkich rewolucjonistów, przede wszystkim tzw. blankistów, późniejszych współpracowników Karola Marksa i współautorów jego *Manifestu komunistycznego* z roku 1848. W ten sposób ta druga (jeśli za pierwszą uważa się doktrynę Barnave’a czyli komunizm oparty na „materializmie ekonomicznym”) doktryna komunizmu stała się fundamentem późniejszego komunizmu Marksa, a następnie Lenina. Tak więc komunizm marksistowski, jak i komunizm marksistowsko-leninowski, do pewnego stopnia są częścią „dziedzictwa” rewolucji francuskiej.

Warto dodać jeszcze, jako ciekawostkę, że nawet przypisywana wyjącznie Leninowi doktryna „powstania” czy „insurrekcji” istniała już w pismach Babeufa. To Babeuf, a nie Lenin wypracował tę doktrynę, a nawet chciał ją urzeczywistnić przez swój spisek, mający na celu wywołanie ogólnego powstania. Być może skończyłoby się to sukcesem, gdyby... nie miał szpiegów rządowych wśród swych konspiratorów.

Czy Babeuf miał urzeczywistnić jakieś szanse i możliwości objęcia władzy? Zdaje się, że tak. Niektórzy historycy twierdzą, że znaczna część ówczesnego już rewolucyjnego wojska stała po jego stronie i że możliwości objęcia władzy przez konspiratorów były bardzo realne.

Aby lepiej zrozumieć jakie były praktyczne możliwości objęcia władzy przez Babeufa, należy jeszcze przypomnieć niektóre szczegóły. Wspomniane powstanie było dobrze przygotowane przez szereg „komitetów”, najpierw tzw. „Komitet koordynacyjny”, który otrzymuje później nazwę „Kierownictwa Insurrekcji”, a z czasem jest przekształcony w gabinet, czyli rząd, przygotowany do objęcia władzy, przyjmujący później nową nazwę „Komitetu Powstającego Ocalenia Publicznego”. To nie były przechwałki, gdyż rewolucjonści byli przy-

gotowani na wszystko, zwłaszcza na natychmiastowe zastosowanie terronu. W przygotowanym *Manifestie*, który miał być ogłoszony zaraz po objęciu władzy, są np. takie demagogiczne zdania: „Jesteśmy zdecydowani na wszystko, chcemy jedynie zachować równość. Niechaj wszystko przepadnie, byle nam pozostała prawdziwa równość”. W planach powstania jest wyraźnie mowa o „dyktaturze proletariatu” jako przejściowego ustroju między społeczeństwem jeszcze burżuazyjnym i nowym społeczeństwem komunistycznym. Ta „dyktatura proletariatu”, czyli grupki babuistów, miała pozostać u władzy, do czasu kiedy „lud” stanie się „doskonale szczęśliwy”, czyli że chcieli objąć władzę na zawsze.

Babeuf chciał postłużyć się wojskiem rewolucyjnym, ale w gruncie rzeczy nie miał zaufania do żadnego wojska, nawet do rewolucyjnego, uważał bowiem siły zbrojne za wroga komunizmu, ślad też przewidywał konieczność rozłożenia wojska od wewnątrz, wypracowując różne metody stania niezgody i konfliktów między oficerami, podoficerami i żołnierzami.

Talmon przypuszcza, że udział Buonarrotiego w wypracowaniu doktryny rewolucyjnej był o wiele większy, niż samego Babeufa. Buonarroti był człowiekiem wykształconym we Włoszech; pracował w wielu sektorach administracji publicznej tego kraju i był obeznany w sprawach politycznych, głównie włoskich, ale rozenlużamowany rewolucją francuską — widzianą zresztą z daleka — przybywa do Paryża i całkowicie oddaje się konspiracji stworzonej przez Babeufa. Wróćce jednak z „ucznią” staje się „mistrzem” w sprawach rewolucji. W 1793 r. otrzymuje obywatelstwo francuskie, bierze udział w pracach Klubu jakobińskich i przyjaźni się z Robespierrem. Polecano mu wiele delikatnych spraw, związanych z okupacją Włoch przez wojska francuskie. Zaareztowany, przez pewien czas siedział w więzieniu po 9 Termidorze, a po uwolnieniu przyjął się ponownie do konspiracji Babeufa. Areztowany znowu razem z Babeufem uratował się od gilotyny, ale nie od więzienia. Napoleon cenił go i zaproponował mu współpracę, której jednak Buonarroti nie przyjął. Po odsiedzeniu kary więzienia, wyjechał z Francji i stał się gorliwym agentem rewolucji komunistycznej w wielu krajach Europy. Francję uważał za mejszsa rewolucji jako takiej, czyli światowej i komunistycznej. W roku 1830 powraca do Paryża i współpracuje z blankistami, a przede wszystkim z Raspaiem, z Louisem Blancem i Augustem Blanqui. Śmierć przerwała jego działalność rewolucyjną 17 września 1837 r. Buonarroti pisał ponadto o komunizmie grupy „Les Egaux”.

Babeuf opracował także plany zorganizowania okrutnych karnych obozów koncentracyjnych na różnych dalekich wyspach kolonii francuskich: Sainte-Marguerite, Saint-Honoré, Hyeres, Oléron i in. Proponował, aby zsyłać tam wrogów komunizmu. Obozy te nazywał „domami korekcyjnymi”, wyprzedził w tym Lenina i Stalina. Zawdzięcza mu się jeszcze tzw. „sądy ludowe” czy „trybunały ludowe”, które zaplanował (czyim wyprzedził Mao-Tse-tunga), nie zdążył ich jednak urzeczywistnić.

⁴⁴ Tamże, s. 153.

Talmou, analizując komunizm wypracowany przez Babeufa i Buonarrotiego, dochodzi do wniosku, że dla nich rewolucja francuska weszła w okres apokaliptyczny, gdyż uważali ją za proces historyczny, rozwijający się w sposób niekontrolowany przez wolę ludzką i który sam w sobie, własną siłą spontaniczną, osiąga swe cele, dochodząc nawet do uświadomienia sobie tej sytuacji, i że rewolucja francuska, będąc sama z siebie dynamiczna, prędzej czy później, dojdzie do pełnego urzeczywistnienia zapowiedzianego systemu doskonałej równości, w przy-szym komunizmie.⁴⁵

Revolucja francuska jawi się nam jako „szkoła” walki klas, początkowo nieświadoma, wkrótce całkowicie świadoma, walki między istniejącymi wtedy klasami społecznymi, ale także i walki między „cnoią” i „niemoralnością”, według tradycyjnego ujęcia Robespierre’a. W tej perspektywie babuizm jest ostatnim aktem rewolucji francuskiej, rewolucji permanentnej, w której usiłuje się dać początek nowej erze rzeczywistej równości, a nie teoretycznej i śmiesznej, jak poprzednio. Ta absolutna równość utożsamia się ze szczęściem, w którym mają uczestniczyć wszyscy i mogą mieć pewność, że go nigdy nie utracą. *Manifest* opracowany przez Babeufa⁴⁶ daje świadectwo tej świadomości: „Revolucja francuska jest prekursorem innej rewolucji, która będzie jeszcze większa, jeszcze bardziej uroczysta i już ostatnia”. Nigdy nie było zamiarów tak wielkich i nigdy nie zaczęto się ich tak realizować.⁴⁷

W broszurze *Du Système de dépopulation* Babeuf odważa się nawet proponować zastosowanie terroru (gilotyny) na wielką skalę, aby w ten sposób regulować politykę demograficzną, czyli kontrolować przyrost ludności. Już Robespierre — zdaniem Babeufa — obawiając się, że poglądy Malthusa są uzasadnione, chciał używać gilotyny jako środka przeciwko przyrostowi ludności we Francji. Te wszystkie zbrodnie planowane były po to, aby osiągnąć absolutną „równość”. Do tego doprowadził rewolucję francuską jej ateizm i jej materializm, podobnie jak później Hitlera i Stalina.

Tak więc komunizm, wypracowany przez Babeufa i jego ekipę, zawiera wszystkie późniejsze postulaty komunizmu Marksa-Lenina-Stalina-Mao-Tse-tunga, gdyż jako istota część „dziedzictwa” rewolucji francuskiej został przekazany przez historię wiekowi XIX i XX.

Dla całości obraza trzeba jeszcze wspomnieć o roli jakobinów, czyli ówczesnej partii radykalnie rewolucyjnej, dzięki której wszystkie cztery kierunki komunistyczne rewolucji francuskiej mogły być zorganizowane i kierowane. Partia jakobińska była prekursorem późniejszej partii komunistycznej, zorganizowanej przez Karola Marksa z pomocą blankistów w latach 1848-1850.

⁴⁵ Talmou, dz. cyt., s. 203.

⁴⁶ Do dziś dyskutuje się, kto był właścicielem jego redakcją, jeden przypisują go Sylvain Marechalowi, inni zaś Babeufowi lub całemu zespołowi konspiracji, której Babeuf był kierownikiem.

⁴⁷ Talmou, dz. cyt., s. 208.

Revolucja komunistyczna, istota część rewolucji francuskiej, nie urzeczywistniła się „sama”, spontanicznie, ale była przemysłiana, przygotowana, zaplanowana, jak już była o tym mowa, przez takkie postacie jak: Rabaut, Barnave, Babeuf (żeby tylko wspomnieć najważniejszych), a ci brali udział w pracach klubów jakobińskich, które w praktyce, z biegiem czasu i rozwojem procesu rewolucyjnego, powoli organizują się, tworząc partię polityczną. Była to partia obejmująca różne kierunki i orientacje, ale głównym był właśnie ów utopijny komunizm.

Kim byli jakobini?⁴⁸ Byli to ludzie „wychowani” przez eneyklopedystów, czyli przez „wojujących bezbożników”, ateuszy, materialistów i zaciętych wrogów chrześcijaństwa, których świadomym celem była całkowita dechrystianizacja Francji, a nawet całego świata. Jednocześnie mieli ambicje zbudowania nowego społeczeństwa bez Boga, całkowicie laickiego, materialistycznego, ogólnowiatowego. Prześiąknęci skrajnym liberalizmem i indywidualizmem, a przede wszystkim utopizmem, marzyli o jakimś przyszłym społeczeństwie „komunistycznym”, bez własności prywatnej, aby osiągnąć absolutną równość. Opowiadali się za „demokracją”, jako iż suwerenność i władzę oddawali „ludowi”, ale tym „ludem” chcieli manipulować według swych planów. Pogardzając tym wszystkim co historyczne i tradycyjne, szukali jakiejś „prawdy” i upatrywali ją w utopii komunistycznej. Ta postawa pogardy wobec tego co jest historyczne, a więc empiryczne, doświadczone, to co już „zdało egzamin” i okazało się pozytywne, bo służące człowiekowi, popycha ich coraz bardziej w kierunku tego co jest utopijne, wymarzone, wysnzione, ale nie wypróbowane przez historię. Prawda obiektywna nie obchodziła ich, gdyż chcieli wypracować swoją własną „prawdę”, o której, wydawało im się, mają już mgliste wyobrażenie, a którą sprzecyzować właśnie usiłowali w dyskusjach klubowych i w stowarzyszeniach zwanych *societés de pensée*. Te kluby jakobińskie są pochodzenia masonskiego⁴⁹ i istniały we Francji już wiele lat przed rewolucją francuską. Masoneria ujawniła się w Europie w początkach wieku XVIII, ale istniała już przedtem; po ujawnieniu się zaczęła działać przy pomocy własnie owych klubów i tzw. „salonów”. Zaczęło się od literatury, czyli dyskusji w „salonach” prywatnych na tematy bieżące, przeważnie teatralne, ale także na dyskusjomaniu wspomnianych utopii,

⁴⁸ Główne prace o jakobinach: A. Cochin, *Les sociétés de pensée et la démocratie moderne*, Ed. Copenic 1978 (dzielo napisane przed I wojną światową); C. Briton, *Los Jacobinos*, Ed. Huemul, Buenos Aires 1962 (wydanie oryginalne: *The Jacobins*, 1930); A. de Meaux, *Genesis de las revoluciones*, Madrid 1945 (wydanie oryginalne nosi tytuł: *Augustin Cochin et la genèse de la Révolution*); A. Barnuel, *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme*, t. 1-2; L. Darnélie, *La Révolution — Phénomène divin, mécanisme social ou complot diabolique?*, 1968, 1970, 1988; G. Walter, *Histoire et Jacobinisme*, 1946; V. Markov, *Jacobiner und Sankulotten*, Berlin 1956; R. Labrousse, *Essayo sobre el jacobinismo*, Tucumán 1946.

⁴⁹ A. de Meaux, dz. cyt., s. 110.

które kierowały uwagę na tematy polityczne, przedstawiając konkretne projekty nowego społeczeństwa. Zaczęto krytykować wszystko co tradycyjne, a wychwalać to co proponowały dzieła utopistów, utożsamiając „sprawiedliwość” z „równością”, a „równość” upatrując wyłącznie w zniesieniu własności prywatnej; tak więc wyidealizowany komunizm stał się ideałem przyszłości. Najwięcej przychylny się do takiej idealizacji pisma J.J. Rousseau, zwłaszcza dlatego, że były najmniej rozumiane, enigmatyczne, pełne tajemniczych zwrotów, jak np. „wola ogólna”, „umowa społeczna”, człowiek jako „jednostka antyspoleczna” itd.

Głównym studium o owych klubach i „stowarzyszeniach myśli” są prace Augustina Cochina⁵⁰. Okazuje się, że kluby pracowały bardzo regularnie i prowadziły akta posiedzeń oraz utrzymywały korespondencje między sobą, a było ich kilka tysięcy. Te akta i ta korespondencja w wielu przypadkach zachowały się i stanowią główne źródło informacji.

Analizując te materiały, głównie jeśli chodzi o kluby i „stowarzyszenia myśli” w Bretanii, Augustin Cochin dochodzi do wniosku, że stosowano tam specjalną metodę. Polegało to na tym, że ismiato w tych instytucjach coś co on nazywa „organem” (w sensie „organu władzy”), czyli ośrodek władzy klubu czy stowarzyszenia, który to „organ” zajmował się propagandą idei rewolucyjnych, czyli „wyrotowych” oraz to, co nazywa „mechanizmem”; ten „ośrodek” i ten „mechanizm” zajmowały się wypracowywaniem doktryny rewolucyjnej, dynamicznej, z istoty swej ewolucyjnej oraz jej syntezę filozoficznej.

W każdym klubie czy stowarzyszeniu działały tzw. *inner circles*, czyli grupy osób o wyższym stopniu wtajemniczenia, uprzednio już przygotowane do kierowania dyskusjami przy pomocy tzw. *wire pullers*, a więc osoby, które manipulują marionetkami w taki sposób, aby nikt z członków klubu czy stowarzyszenia nie zdawał sobie sprawy z ich istnienia i aby wszyscy zwykli członkowie mogli być przekonani, iż dyskusja jest spontaniczna⁵¹.

W klubach i stowarzyszeniach obowiązywała surowa dyscyplina i osoby zbyt niezależne były usuwane, często nawet w sposób brutalny, a czasem i kryminalny (likwidowanie „przypadkiem”, głównie gilotyną). Istniało też coś w rodzaju „ekskomunikacji”, czyli wyklecia, gdyż partia jakobinów praktykowała „czyszczenie”. Dla jakobinów każdy człowiek był podejrzanym i musiał udowodnić swą

⁵⁰ Augustin Cochin urodził się w rodzinie o bardzo dawnych tradycjach politycznych z czasów Średniowiecza. Augustin Cochin studiował w l'Ecole des Chartres i zajmuje się historią rewolucji francuskiej, a głównie działalnością jakobinów. Niestety, jego studia zostały przerwane I wojną światową; jako ochotnik wstępuje do wojska; wkrótce jest kilkakrotnie ranny i umiera na froncie w walkach w Argonne 8 czerwca 1916 r.

⁵¹ Ten „mechanizm” opisuje M. Ostrogorski. *La Démocratie et l'organisation des parties politiques*, Paris 1903, t. 1-2.

niewinność⁵², tak jak w partii komunistycznej Lenina i w czerezwyczące oraz instytucjach, które ją później zastąpiły.

Jakobini z zasady postępowali się oszezerstwem, kłamstwami, a zwłaszcza dezinformacją, nawet na posiedzeniach Zgromadzeń (Parlamentu). Meaux cytuje wiele takich konkretnych faktów⁵³. Meaux (którego książka jest raczej syntezą prac Cochina) dochodzi do wniosku, że „czysta” demokracja jakobinów nie mogłaby funkcjonować bez klubów i bez stowarzyszeń, gdyż w tych instytucjach wypracowywano prawie wszystkie projekty praw i nowych ustaw, które już gotowe przedstawiano na obradach oficjalnych Zgromadzeń (Parlamentu). Czyli że „lud”, który teoretycznie o wszystkim decydował, będąc podmiotem suwerenności i władzy politycznej, czy to wprost, czy to przez swych przedstawicieli, w rzeczywistości wypowiadał swą wolę jedynie poprzez kluby i stowarzyszenia jakobinów, którzy odgrywali rolę przyszłej partii komunistycznej.

Przez te dyskusje w klubach dochodziło się do „socializacji” myśli; myśl według jakobinów, nie powinna być sprawą osobistą każdego człowieka, lecz produktem zespołu, czymś kolektywnym, a więc „komunistycznym”.

W sto lat później francuski socjalista Jean Jaurès, w przemówieniu parlamentarnym z dnia 11 lutego 1895 r., wyjaśnia częściowo tę socjalizację myśli już uprawianą przez jakobinów: „Należy zachować i uratować idee, że nie istnieje żadna prawda, a tylko impuls stałego jej szukania przez ludzkosć, gdyż ludzkosć jest jak Komitet studijujący i wypracowujący prawdę bez końca i bez żadnych ograniczeń”.

Jakobini socjalizują więc nie tylko „cnotę”, ale także i „prawdę”, łącząc je w pojęciu „postępu”. Moralność chrześcijańska zaś łączy „postęp” z człowiekiem, gdyż wymaga doskonałości osobistej i to nieskończonej: „Bądźcie doskonałymi jak Ojciec wasz Niebieski doskonałym jest” mówi Chrystus Pan, bo tylko przez wysiłek osobisty chrześcijanin może się zbawić, czyli osiągnąć szczęście wieczne.

Moralność jakobińska, czyli rewolucji francuskiej, szuka postępu „ludzkości”, a nie człowieka-osoby. Jakobinom nie chodzi więc o osiągnięcie doskonałości osobistej, lecz o wyznawanie idei „postępowych”, czyli antychrześcijańskich; doskonałość osobista jest zastąpiona ewolucją kolektywną samego „rodzaju ludzkiego”, gdyż celem życia jednostki jest być wchłoniętym przez „ludzkość”⁵⁴.

Studia Cochina wykazują, że jakobini usiłowali „socializować” nawet pojęcie Boga. Odrzucając chrześcijańskie pojęcie Boga transcendentalnego, a więc biblijnego, usiłowali zastąpić je pojęciem utożsamiającym Boga z Ludem lub ze

⁵² A. de Meaux, *dz. cyt.*, s. 64.

⁵³ *Tamże*, s. 110.

⁵⁴ *Tamże*, s. 108.

Spoleczeństwem, a także z Ludzkością. Nie należy mylić tego z przejściowym, w czasie rewolucji francuskiej, kultem człowieka, gdyż raczej chodzi im o kult „ludzkości”, jako czegoś abstrakcyjnego, czyli o jakąś „religię”, która jest sama w sobie pusta, uoźsamiająca się z nicością.⁵⁵

Jakobinom nie obce jest także pojęcie „walki klas”, ale widzą je w innej perspektywie; jest to bowiem według nich walka między „stanami”. („Stan trzeci”, na początku rewolucji, usiłował nie tylko wyrugować inne „stany”, ale nawet zlikwidować je gilotyną).

Jak liczni byli jakobini?

Crane Briton⁵⁶ przypuszcza, iż było ich na początku rewolucji około pół miliona, a pod koniec przeszło milion. Oczywiście, byli oni największą partią polityczną, choć reprezentowali różne poglądy, od bardzo umiarkowanych aż do bardzo radykalnych. Inne partie były tylko przejściowe i nie miały tak potężnych wpływów jak jakobini. Briton uważa ich za ugrupowania mieszczańskie czyli burżuazyjne i na tej podstawie odrzuca opinię jakoby byli prekursorami dzisiejszej partii komunistycznej; inni historycy są raczej zdania, że partia jakobinów stała się modelem dla partii komunistycznej Marksa, a później Lenina. Tak Marks, jak Lenin i inni wybitni komuniści, też byli burzujami i to w najgorszym tego słowa znaczeniu. Ciekawa książka Britona opisująca jakobinów jakże często podkreśla wiele cech i faktów, które identyfikują jakobinów z partią komunistyczną Marksa i Lenina. Zresztą wszystkie cztery kierunki komunistyczne rewolucji francuskiej były kierowane przez jakobinów i oni odegrali rolę „partii komunistycznej” w czasie rewolucji francuskiej; nikt więc tej „Zastępy” nie może im odebrać.

Coż więc pozostawiła nam rewolucja francuska? Jakie jest jej „dziedzictwo”? Reasumując: tym „dziedzictwem” jest przede wszystkim skrajny i ateistyczny liberalizm, antyspołeczny indywidualizm (reakcją na niego jest socjalizm), demokracja totalitarna i mesjaniczna oraz utopijny⁵⁷ komunizm.

⁵⁵ Tamże, s. 110.

⁵⁶ C. Briton, *Los jacobinos*, Buenos Aires 1962.

⁵⁷ Komunizm jest utopią, kiedy prezentuje się jako ustrój polityczno-gospodarczo-kulturalny, który można by nazwać „komunizmem prawa publicznego”. „Komunizm prawa prywatnego” natomiast, ograniczony tylko do małych wspólnot, jak np. klaszory, i istniejący na marginesie całego społeczeństwa, które nie ma nic wspólnego z komunizmem, nie jest utopią, gdyż jest w pełni możliwy do urzeczywistnienia, czasem doskonale, jest pożyteczny nie tylko dla należących do tych wspólnot, ale także dla całego społeczeństwa.

REWOLUCJA FRANCUSKA I MARKSISTOWSKA REWOLUCJA KOMUNISTYCZNA

Rozdział V

POLEMIKA WE FRANCJI W POŁOWIE XIX W. NA TEMAT REWOLUCJI FRANCUSKIEJ

Proces radykalnych i niszczyielskich zmian rewolucji francuskiej trwał przez dziesięć lat (1789-1799). Szczyt swój osiągnął w zagrażającej wszystkim utopii babuistów; dlatego też doszło do interwencji wojska, dowodzonego przypadkowo przez generała Napoleona Bonaparte. Piętnaście lat rządów Napoleona kładzie kres rewolucyjnym niszczyielskim zmianom, ale jednocześnie utrwała zasadnicze „zdobycze” rewolucji francuskiej, zwłaszcza w dziedzinie prawnej, kodyfikując chaotyczne ustawodawstwo kolejnych Zgromadzeń; jest także okresem odbudowy kraju, zaprowadzenia ładu i przekształcenia skompromowanej Republiki w wielkie imperium. Mimo jednak zawartego konkordatu, nowe społeczeństwo francuskie w okresie rządów Napoleona idzie drogą wskazaną przez rewolucję, a więc szuka „szczęścia”, które uoźsamia się wówczas z dobrobytem materialnym, ułatwionym przez jednoczesną i paralelną rewolucję przemyślową.

Panowanie Napoleona jako czas ładu, odbudowy, pracy i pojednania przygotowuje Francję na powrót monarchii. Niestety, rządy króla Ludwika XVIII, chociaż przechodzą do historii pod nazwą Restauracji, nie restaurują tradycyjnej monarchii katolickiej, lecz ograniczają się tylko do przywrócenia monarchii jako systemu politycznego, przywracając „królestwo” jako ustrój polityczny (w odróżnieniu od republiki i imperium). Zachowują również zasadnicze zmiany ideologiczne wprowadzone przez rewolucję, zwłaszcza liberalizm i indywidualizm, które cechują prawie całe ustawodawstwo skodyfikowane przez Napoleona, co powoduje powrót reakcji rewolucyjnej, zwłaszcza w latach 1830-1848; po rewolucji następuje znowu monarchia, a nawet imperium cesarza Napoleona III. Po wojnie francusko-pruskiej i po „komunie” z lat 1870-1871 Francja powraca znowu do republiki, którą uoźsamia z „dziedzictwem” rewolucji francuskiej.

¹ E. Sieyès, który wchodził w skład owego spisku, przewidywał na to stanowisko generała Jouberta; ten jednak nie zdążył objąć dowództwa, gdyż poległ w bitwie pod Novi. Jego miejsce zostało zajęte przez generała Napoleona Bonaparte, który był kandydatem Talleyranda.

Caty wiek XIX jest dla Francji okresem żywej polemiki na temat owego „dzieciwa”, podobnie było w XX w.

Tu szczególnie interesująca jest wspomniana polemika. Została wywołana zwłaszcza ukazaniem się w roku 1865 dzieła Edgara Quineta, *La Révolution*. Quinet pisał je przez lat dziesięć w okresie swego wygnania w Szwajcarii. Ukazanie się tej pracy w momencie, kiedy zawodowi historycy pisali i wydawali swe drobne studia o rewolucji francuskiej — a więc przede wszystkim Philippe Buchez, Jules Michelet i Louis Blanc — było iskrą, która wywołała wybuch żywej polemiki. Opisuje ją obszernie François Furet w książce *La gauche et la Révolution au milieu du XIX siècle*, 1986 (streszczanej tutaj i uzupełnianej innymi źródłami). Furet nie tylko analizuje opinie licznych polemistów, ale także cytuje wiele ich tekstów, przedtem prawie nieosiągalnych. Chodzi tu głównie o artykuły polemiczne następujących pisarzy politycznych: Alphonse'a Peyratta, Julesa Ferry'ego i Emile Olliviera oraz historyków Julesa Micheleta, Louisa Blanca, Ph. Bucheza i Edgara Quineta.

Właśnie w połowie XIX w., w wielu krajach europejskich niektórzy „socjaliści” nawracają się na katolicyzm, usiłując jednak pozostać „socjalistami”. Oczywiście, nie chodzi tu o jakiegoś wygodnego „siedzenie na dwóch stołkach” — chodzi o coś innego. W owym czasie było wiele ruchów „socjalistycznych”, które nie miały nic wspólnego ani z marksizmem, ani też z nieco późniejszą manią socjalistów upaństwowiania przedsiębiorstw prywatnych. W praktyce chodzilo natomiast o zastosowanie wymagań moralności chrześcijańskiej wobec robotników pracujących w przemyśle, zwłaszcza w sprawie ich wynagradzania za pracę. Buchez jest właśnie jednym z ówczesnych „socjalistów”, którzy pragną pogodzić swój socjalizm z nauką Ewangelii².

Dwie okoliczności w tamtym okresie wpłynęły na tę postawę niektórych socjalistów, a mianowicie: pierwsza — to skandaliczna sytuacja niektórych robotników fabrycznych, druga — to ideologiczna postawa francuskiego księdza Felicité Lamennais'a, który usiłował pogodzić Kościół katolicki z ideologią i „działalnością” rewolucji francuskiej, żądając uznania, że „lud” jest suwerenem, a nie król. Buchez³, wspomagany przez historyka Rouxa, wydał w czterdziestu tomach *Historie parlamentarną rewolucji francuskiej* (w latach 1833-1838), w której wypowiedział dość osobliwą opinię, a mianowicie: „Rewolucja francuska jest ostatnią konsekwencją nowoczesnej cywilizacji, która narodziła się w całości z Ewangelii”. Ta kontrowersyjna opinia, nie poparta argumentami i sprzeczna z faktami, skoncentrowała całą polemikę na stosunku rewolucji francuskiej do

² Ph.J.B. Buchez, *L'introduction à la science de l'histoire ou science du développement de l'humanité*, 1833.

³ Buchez był z zawodu lekarzem; mimo swego nawrócenia na katolicyzm nadal do masonerii. Będąc członkiem loży „Przyjaciół Prawdy” oraz bardzo czynnym karbonariuszem, a jego „socjalizm” utożsamiał się ze spółdzielczością.

chrześcijaństwa; dla jednych jest on radykalnie antychrześcijański, dla drugich zaś, jak Buchez, jest inspirowany przez chrześcijaństwo, a nawet przez Ewangelie.

Jednym z głównych polemistów, którzy wystąpili z odpowiedzią na wymienione stwierdzenie Philippe'a a Josepha Benjaminna Bucheza (1796-1865), był właśnie Edgar Quinet. Jego dzieło *La Révolution* wykazuje, że opinia Bucheza jest bezpodstawna i niezgodna z prawdą historyczną. Quinet bynajmniej nie występuje w obronie Kościoła katolickiego, atakuje go raczej, gdyż jest jako protestant jego zaciekłym wrogiem. Uważa bowiem, że Kościół katolicki zdradził naukę Chrystusa Pana i że nauka ta została uratowana tylko dzięki Lutrowi i Kalwinowi. Według niego, reformacja protestancka jest największym i najważniejszym wydarzeniem historycznym, gdyż dzięki niej zostało uratowane pojęcie człowieka jako jednostki, czyli indywidualizmu. Chodzi tu o zagadnienie niezmiernie wagi i dlatego trzeba tu przywołać w pewne szczegóły.

Przede wszystkim należy pamiętać, że dla Bucheza głównym zagadnieniem w tej polemice jest tzw. „sprawiedliwość społeczna”, czyli sprawiedliwe wynagrodzenie za pracę oraz poszanowanie godności ludzkiej w robotniku-proletariuszu. Dla Quineta natomiast najważniejsza jest obrona człowieka jako jednostki przeciwko temu, co może zagrażać jego wolności. Rewolucja francuska niszcząc ustroj feudalny i korporacyjny, wyzwala człowieka-jednostkę z wszelkich pęt i skłębowań, które dawny ustroj narzucał każdemu członkowi społeczeństwa. Według Quineta, rewolucja francuska broniąc absolutnej wolności człowieka-jednostki, urzeczywistnia naukę Chrystusa. Całe ustawodawstwo rewolucji francuskiej jest przesłankiście indywidualizmem, czyli tym co najistotniejsze w protestanizmie⁴.

Niewątpliwie Quinet ma słuszną rację, kiedy stwierdza, że protestanizm broni indywidualizmu, i wszyscy przyznają mu rację. Inna sprawa czy chrześcijaństwo

⁴ Jedną z zasadniczych różnic między protestanizmem i katolicyzmem jest właśnie pojęcie człowieka. Protestantyzm pojmuje człowieka tylko jako „jednostkę”, czyli indywidualum (a więc to co jest niepodzielne); katolicyzm zaś widzi w człowieku także i „osobę”. Katolicyzm nie przeczy, że człowiek, jak wszystkie stworzenia żywe (motył, ptak, ryba, koń, mała itd.), jest „jednostką” (indywiduum), ale właśnie tym różni się człowiek od innych bytów żywych, żyjących na ziemi, że jest także „osobą”, podobnie jak Pan Bóg i jak aniołowie (i diabły). Człowiek jest „osobą”, gdyż jest „podmiotem” obdarzonym rozumem i wolną wolą, stworzonym na obraz i podobieństwo Boga. Oczywiście, chodzi tutaj o pojęcie „osoby” w sensie w jakim używa tego słowa tzw. *Philosophia perennis*, czyli filozofia chrześcijańska, wypracowana przez patrystykę, oparta na starożytnej filozofii greckiej i na późniejszej filozofii św. Tomasza. Niektórzy przeciwstawiają indywidualizmowi tzw. „personalizm”. Niestety istnieją różne „personalizmy”, a niektóre z nich niewiele różnią się od indywidualizmu; nado istnieją także „personalizmy”, które absolutyzują osobę człowieka, dlatego też nie można utożsamiać personalizmu z katolicyzmem. Zagadnienie to było żywo dyskutowane na Osmym Międzynarodowym Kongresie Tomistycznym w Rzymie w roku 1980. Zob. „Studi Tomistici”, t. X, s. 350-379.

oparte na Ewangelii i na nauce Chrystusa Pana pojmuję człowieka tylko jako jednostkę. Według protestantyzmu tak, według katolicyzmu (i innych religii, jak np. prawosławie itd.) człowiek jest nie tylko „jednostką”, lecz także „osobą”. Uroczamianie chrześcijaństwa z indywidualizmem, jak to czyni protestantyzm, jest wielkim błędem. Ten błąd, uznany przez Quineta za prawdę, pozwala mu także twierdzić, że rewolucja francuska jest dalszym ciągiem reformy protestanckiej i jej logicznym skutkiem.

Quinet zajmując się tematem „chrześcijaństwo i rewolucja francuska”, miał wykłady w Collège de France w roku 1845; ogłosił je potem w książce⁵.

Buchez natomiast widzi związek rewolucji francuskiej z chrześcijaństwem głównie w fakcie, że jakobini urzeczywistniali ideał równości. Chodzi mu jednak nie o „równość” opartą na argumencie J.J. Rousseau (zniesienie własności prywatnej), ale o równość głoszoną przez chrześcijaństwo, czyli traktowanie wszystkich ludzi jednako jako dzieci Boże (przez adopcję), posiadających tę samą godność ludzką, odkupionych przez Chrystusa Pana i powołanych do udziału w wiecznym szczęściu Boga.

Buchez uznaje suwerenność ludu, podobnie jak jakobini, ale przytacza zupełnie inne niż oni argumenty. Dla Bucheza lud jest suwerenem tylko w tym sensie, w jakim uprzednio był nim król, to znaczy reprezentuje autorytet Boga; w demokracji wola Boga wypowiadała się przez lud, podobnie jak przedtem wypowiadała się przez króla lub przez Krucjaty. Różnica jest zasadnicza, gdyż jakobini zajmują postawę immanentną, a Buchez transcendentálną.

Postawa Bucheza jest dla Quineta nie do przyjęcia, gdyż w gruncie rzeczy jest ona sprzeczna z indywidualizmem, który jest dla Quineta największym osiągnięciem ludzkości, będąc istotą protestanckiego chrześcijaństwa i przyczyniając się do obudzenia świadomości indywidualnej, wypowiadającej się w filozofii Kanta i Hegla, stając się także dynamiką postępu i najistotniejszym rdzeniem europejskiej cywilizacji protestanckiej. Wielkość i wartość rewolucji francuskiej tkwi — według Quineta — właśnie w tym, że jest ona przejawem protestanckiego indywidualizmu, który stał się też fundamentem demokracji wprowadzanej przez nią na całym świecie.

Quinet podkreśla, że wyższość protestanta nad katolikiem jest spowodowana faktem, iż protestant swobodnie czyta i komentuje Biblię według swego sądu, swych opinii i swej odpowiedzialności indywidualnej, czując się w pełni suwerennym, czyli niepodległym, i ten stan psychiczny rzutuje na politykę, czyli że będąc suwerenem w sprawach religii jest nim także i w życiu politycznym, stąd też tylko protestant może być prawdziwym i autentycznym demokratą, podczas gdy katolik jest zawsze włączony we wspólnotę, gdyż w swym życiu religijnym jest podporządkowany we wszystkim Kościołowi. Katolik nie odważy się czytać

⁵ Jej nowe wydanie (Fayard) ukazało się w roku 1984.

i komentować Biblię „po swojemu”, będąc obowiązany czytać ją i komentować w Kościele i z Kościołem, gdyż tylko Kościół jest nieomylny w sprawach wiary, a osoba indywidualna może się mylić i może błądzić. Nadto katolik zawsze musi dawać pierwszeństwo nie jednostce, lecz „dobru wspólnemu” (*bonum commune*).

Dla Quineta rewolucja francuska jest historycznym urzeczywistnieniem zasady indywidualizmu, stąd jej doniosłość i wartość. Dla Bucheza, który także jest jej zwolennikiem, rewolucja francuska jest nadzieją lepszego jutra dla robotników—proletariatu, stąd jest otwarta na „socializm” pojęty jako urzeczywistnienie sprawiedliwości. Można przypuszczać, że gdyby Buchez żył w naszych czasach, kiedy jest dla wszystkich oczywiste, że socjalizm okazał się niezdolny do rozwiązania zagadnienia sprawiedliwości i dobrobytu dla robotników, podczas gdy umiarkowany kapitalizm, zwany obecnie „ekonomią społeczną rynku”, dał wszystkim bez wyjątku, w krajach gdzie został zastosowany, wielki dobrobyt, zmieniłby swoje stanowisko nie tylko wobec socjalizmu, ale przede wszystkim wobec rewolucji francuskiej.

Quinet w swej polemice porusza też inne tematy, w ujęciu dialektycznym, a więc walki między przeszłością i przyszłością, między nostalgia (czyli wspomnieniami jak to było dobrze za czasów monarchii katolickiej) i nadzieją (która dla niego reprezentuje rewolucja francuska), nawiązując do poglądów Julesa Micheleta i zwłaszcza do postawy Tocqueville'a.

Polemika Quineta z Micheletem sprowadza się głównie do dyskusowania tezy Micheleta, że tradycyjny ustroj we Francji był nieodłączny od katolicyzmu, zwłaszcza jeśli chodzi o obecność w nim chrześcijańskiego pojęcia tajemnicy Welelenia, rzutującego na stosunek króla i ludu⁶, co wyraża się w niemożliwym do rozwiązania konflikcie spowodowanym przez królobójstwo, które stało się „węzłem gordyjskim” rewolucji francuskiej.

Quinet uważa, że tradycyjna monarchia francuska była naśladowaniem monarchii papieskiej, będącej syntezą tradycji Bizancjum i Rzymu. Jednakże obaj — Michelet i Quinet — są zgodni co do uniwersalnego charakteru rewolucji francuskiej, chociaż Quinet jako protestant okazuje więcej umiarkowania. Dla Micheleta wraz z rewolucją francuską kończy się epoka chrześcijańska, gdyż chrześcijaństwo zostaje zastąpione przez rewolucję, która jednocześnie jest jego dalszym ciągiem i jego zaprzeczeniem; jest więc jego spadkobierczynią i jego wrogiem. Jest spadkobierczynią chrześcijaństwa, gdyż na całym świecie urzeczy-

⁶ On pourrait notamment comparer chez les deux auteurs ce qu'ils écrivent de la monarchie d'Ancien Régime conçue comme une monarchie sacerdotale, ayant mis la main sur le mystère chrétien de l'incarnation par lequel s'opère l'union mystique du monarque et du royaume l'identité énigmatique du corps du roi et du peuple: figure double de l'Ancien Régime, à la fois son centre symbolique et sa réalité charnelle, qui fera du régime de moind gordien de la Révolution française. F. Furet, *La gauche et la Révolution française*..., s. 25.

wisnista chrześcijańskie ideaty równości i braterstwa; jest jego wrogiem, bo go nienawidzi i nim pogardza.

Quinet jest wrogiem Kościoła katolickiego, ale nie jest wrogiem chrześcijaństwa, którym jest dla niego tylko protestantyzm, Kościół katolicki zaś uważa za zdradając postania Ewangelii, czyli indywidualizmu. Michelet natomiast sądzi, że ideaty chrześcijaństwa — równości i sprawiedliwości — są urzeczywistniane przez rewolucję francuską w miarę jak niszczy ona chrześcijaństwo, zastępując je „prawami człowieka”⁷.

Ciekawa jest polemika Quineta z Tocqueville'em. Quinet polemizuje tylko z jego pismami, jako że autor zmarł już w roku 1859. a więc sześć lat wcześniej. Tematem tej dyskusji są dwa zagadnienia: sprawa demokracji oraz zagadnienie, czy rewolucja francuska jest radykalnym zerwaniem z przeszłością, czy też jej dalszym ciągiem.

Jeśli chodzi o demokrację rewolucji francuskiej, to polemika Quineta z Tocqueville'em przypomina dialog między dwoma głuchymi, gdyż każdy z nich przez słowo „demokracja” rozumie co innego. Dla Tocqueville'a demokracja jest zawsze istotnie związana z określonymi zwyczajami i wierzeniami zbiorowymi⁸, dla Quineta natomiast demokracja jest tylko „rządem ludu dla ludu”⁹, który gwarantuje i ułatwia działalność indywidualną; uważa on, że demokracja panuje nad historią. Tocqueville natomiast jest zdania, że demokracja jest ideą modelowaną przez historię. W pierwszym przypadku demokracja jest zawsze zwyciężana, ale też zawsze odradzająca się (*toujours vaincue et sans cesse renaissante*), stając się religią; w drugim zaś przypadku demokracja, dzięki temu, że nie utóżsamia się z religią, zachowuje postawę umiarkowaną.

Dla Quineta demokracja indywidualizmu, będąc dziełem rewolucji francuskiej, która idzie drogą wskazaną przez protestantyzm, ma wszelkie dane, aby wychować „nowego człowieka”; przede wszystkim dlatego że sama rewolucja francuska jest czymś radykalnie nowym, to znaczy czymś co nigdy przedtem nie istniało¹⁰.

Quinet najbardziej ceni fakt, że rewolucja francuska zniszczyła ustroj społeczno-gospodarczo-polityczny, który był zbudowany na pojęciu społeczeństwa jako „organizmu” i wprowadziła nowy ustroj, oparty na „umowie społecznej”; dzięki czemu otworzyły się nieograniczone możliwości do pełnego urzeczywistnienia indywidualizmu.

Polemika ta objęła nawet rewolucję angielską, być może dzięki ukazaniu się w owym czasie książki Guizota *Discours sur la Révolution d'Angleterre*, 1850, mającej symptomatyczny podtytuł *Pourquoi la Révolution d'Angleterre*

⁷ Tamże, s. 27.

⁸ Tamże, s. 38.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, s. 48.

a-t-elle réussi? Odpowiedź na to pytanie nie jest taka prosta; najpierw należy wyjaśnić dlaczego uważa się, iż „się udała”. Otóż wspomniani polemicy przez to „udanie się” rozumieją, iż po niej zatrumfował protestantyzm. A dlaczego tak się stało? Odpowiedź jest bardzo prosta: bo w czasie tej rewolucji zostali wymordowani prawie wszyscy katolicy, a małeńka garstka pozostałych przy życiu znalazła się poza prawem i była prześladowana aż do I wojny światowej. Nadto, wiele rozporządzeń prawnych przeciwko katolikom w Anglii istmieje aż do dziś, chociaż nie są w praktyce stosowane. To zwycięstwo protestantyzmu w Anglii jest jednocześnie zwycięstwem indywidualizmu.

Quinet uważa jednak, że rewolucja francuska nie udała się, gdyż nie zdołała przybrać postaci laickiej religii oraz zakończyła się władzą absolutną Napoleona i to właśnie jest jej głównym „dziedzictwem”¹¹.

Poglądy Quineta stały się przedmiotem ostrej polemiki. Przeciwwstał im się Peyrat w trzynastu artykułach umieszczonych w „L'Avenir national” w latach 1865-1866. Wywołało to ataki ze strony Julesa Ferry'ego w sześciu artykułach wydrukowanych w „Le Temps” w roku 1866 oraz trzech Emile Olliviera w „La Presse” z roku 1866. Wymienić także należy liczne odpowiedzi Quineta, Julesa Micheleta i Bucheza. Dołączył się do tej dyskusji także Louis Blanc (1811-1882) autor obszernej *Historii rewolucji francuskiej* wydanej w roku 1847¹²; jego opinie w tej sprawie ukazały się w „Le Temps” w roku 1866.

Louis Blanc, uważający się za jakobina, wystąpił nie tylko z obroną rewolucji francuskiej przeciwko atakom ze strony Quineta, lecz także i w obronie terroru. Jego zdaniem terror rewolucji francuskiej „narodził się w mrokach historii i łącznie z wiarą, iż to dzięki niemu odrodzi się świat”, dlatego uważa go za coś „wspaniałego”¹³ i całkowicie usprawiedliwionego. Oczywiście, bardziej jeszcze zachwyca się samą rewolucją francuską, którą nazywa „cudownym narodzeniem się nowej epoki”. Cały jego artykuł przeciw Quinetowi jest pełen retoryki, bez żadnych argumentów i konkretnych danych.

Polemika ta kontynuowana jest, aż do naszych czasów, zwłaszcza ze strony Fureta powołującego się na dawne opinie Tocqueville'a. W niedawno wydanej książce, *Penser la Révolution française*, 1978, Furet przypomina, że Tocqueville w swych pracach na temat demokracji, wyraża poglądy, że ustroj tradycyjny we Francji był narzędziem demokracji społecznej i że ten proces nie został przerwany przez rewolucję. Stąd pytanie: czy rewolucja francuska jest tradycyjnym zerwaniem z przeszłością czy też jej kontynuacją? Ani Furet, ani Tocqueville nie wyjaśniają tej sprawy. Odpowiedź jednak jest prosta: jest zerwaniem a jednocześnie kontynuacją. Jest zerwaniem, gdyż rewolucja francuska, chociaż

¹¹ Tamże, s. 70.

¹² Tamże, s. 246.

¹³ Tamże.

w dalszym ciągu „demokratyzuje” społeczeństwo francuskie (co jest kontynuacją), czyni to w inny sposób i na innej zasadzie. Należy przypomnieć, że ustroj tradycyjny, który trwa około piętnastu wieków, „demokratyzuje” społeczeństwo francuskie poprzez chrystianizację, nauczając, że według Biblii wszyscy ludzie są sobie równi, z dwóch powodów opisywanych w Księdze Rodzaju. Pierwszy powód można nazwać „biologicznym”, gdyż Biblia poucza, iż wszyscy ludzie pochodzą od pierwszej pary ludzkiej, stworzonej przez Boga, czyli od Adama i Ewy, a więc wszyscy są „równi” przynależąc do tej samej ludzkiej rodziny. Aż do czasów rewolucji francuskiej opinia ta była panująca. Dopiero niektórzy encyklopedyści zaczęli szerzyć teorię ewolucji, przedstawiając ją zresztą nie jako „teorię”, lecz „naukę”, według której ludność każdego kraju pochodzi od innych „map”. To samo wydaje się sugerować w swej książce *Zoonomia* (1796) Erasmus Darwin (dziadek Karola Darwina). Zaczęto też utożsamiać antropologię i zoologię oraz traktować ludzi jak zwierzęta, bo za „człowieka” (czyli za zwierzę, które przez ewolucję przekształciło się już w człowieka) Europejczycy uważali tylko siebie, natomiast mieszkańców innych kontynentów uważali za zwierzęta, co upraszczało rozwiązywanie wszystkich problemów kolonializmu, a przede wszystkim „usprawiedliwiało” złe traktowanie ludzi kupionych w Afryce jako niewolników¹⁴.

Ksiegą Rodzaju poucza, że Bóg stworzył człowieka „na obraz i podobieństwo swoje”, a więc człowiek jest w pewnym sensie „obrazem” Boga¹⁵, sąd jego godność i to że wszyscy ludzie są sobie równi mając tę samą godność, a więc człowiek „pochodzi” od Boga, a nie od „mapy”. Mimo jednak tej „równości” istnieją różnice między ludźmi, gdyż każdy człowiek jest „jedyny”, oryginalny, niepowtarzalny. A także dlatego, że Bóg powołał wszystkich ludzi do doskonałości. Chrystus Pan powiedział: „Bądźcie doskonałymi jako Ojciec wasz niebieski doskonałym jest” (Mt 5,48). Odpowiedź każdego z nas na to wezwanie nie jest jednakowa; jedni starają się przez całe swe życie osiągnąć jak najwyższą doskonałość we wszystkim (w nauce, w swym zawodzie, w nabywaniu cnót, itp.), inni są niedbali lub w ogóle nie szukają żadnej doskonałości, żyjąc według powiedzenia „jakim mnie Panie Boże stworzyłeś, takim mnie masz”, czyli że za miast spożytkować swoje „talenty”, zakopują je¹⁶.

¹⁴ W wielu przypadkach, jak np. w niektórych częściach Afryki, Murzyni *de facto* byli niewolnikami swych kacyków, którzy sprzedawali ich kupcom europejskim.

¹⁵ Tyko Chrystus Pan mając doskonałą naturę ludzką jest też doskonałym „obrazem” Boga, także Najświętsza Dziewica Maryja będąc przewidziana na Matkę Bożą, u innych ludzi ten „obraz” zależy od stopnia świętości lub „doskonłości”.

¹⁶ Zob. przypowieść o „talentach” u Mateusza 25, 14-33. Właśnie dzięki tym „talentom” każdy człowiek jest „jedyny” fizycznie i duchowo, będąc obdarzony przez Stwórcę wyjącznymi „talentami”, których inni nie posiadają, co do sił, zdrowia i przetróżnych „umiejętności” wrodzonych i nabytych (przez rozwój i udoskonalanie wrodzonych).

Wracając do polemiki Quineta z Tocqueville'em, a więc do różnicy między „demokratyzacją” społeczeństwa francuskiego przez tradycyjny ustroj i przez rewolucję francuską, stwierdzić należy, że właśnie ta ostatnia opera „równości” nie na zasadach biblijnych (ta sama godność ludzka w każdym człowieku), ale na zasadzie zniszczenia własności prywatnej, gdyż w niej upatruje źródło różnic między ludźmi; czyli że według J.J. Rousseau ludzie nie różnią się między sobą tym czym są, a tylko tym co posiadają (znosząc własność prywatną wszyscy sięgają się „równi”; jest to materializm). Jest to również złudzenie, gdyż nawet przez zniszczenie własności prywatnej, czyli przez wprowadzenie komunizmu, nie można usunąć wrodzonych i naturalnych różnic jakie istnieją między ludźmi, zwłaszcza psychicznych. Wszyscy deportowani do obozów koncentracyjnych nie nie posiadali, a przecież zachowywali swą autentyczność; każdy do ostatniej chwili życia zachowywał swą „jedyność”, która wyróżniała go od innych.

„Demokratyzacja” społeczeństwa francuskiego przez ustroj tradycyjny, oparta na wartościach chrześcijańskich wziętych z Biblii i z nauki Chrystusa Pana, była o wiele głębsza i skuteczniejsza niż ta, którą stosowała rewolucja francuska przez wprowadzenie komunizmu.

Furet stwierdza dumnie, że obecnie ideologia rewolucji francuskiej zapomniała całkowicie we Francji. Pisat on: „W planie politycznym nic i nikt nie grozi obecnie we Francji dziełu rewolucji francuskiej; prawica po klęsce jaką poniósł faszyzm¹⁷ nie przeciwstawia się już rewolucji z lat 1789-1794, ani też Republice. W planie uniwersyteckim histografia »marksistowska« (którą ja nazwałbym raczej »jakobińska«) o rewolucji francuskiej jest obecnie bardziej niż kiedykolwiek histografią panującą; ma swych prekursorów, swe tradycje, swe kanony, swą wulgatę i nie można powiedzieć, że uprawia impertynencję lub antykonformizm. Reasumując, rewolucja francuska zdobyła prawo obecności w społeczeństwie i w instytucjach, szczególnie na uniwersytetach. Chcę przez to powiedzieć, że jakakolwiek debata historyczna na jej temat nie zagraża realnej polityce”¹⁸. I dodaje: „Jest oczywiste, że każda rewolucja, po rewolucji francuskiej, a przede wszystkim ona sama, wymaga przemyślenia jako początek absolutny, jako punkt zerowy historii, w którym znajdują się wszystkie urzeczywistnienia przyszłości, zawarte w powszechności jej zasad”¹⁹.

Ten przesądny optymizm fanatycznego i bezkrytycznego entuzjasty rewolucji francuskiej, jakim jest François Furet, szczęśliwie nie jest w pełni uzasadniony. Opinia ta została wyrażona przez Fureta w roku 1978 (kiedy ukazała się jego książka, którą tutaj analizowano). Dziesięć lat później pojawiły się we Francji

¹⁷ Trudno jest nie widzieć w tym zdaniu aluzji do rządów we Francji marszałka Pétaina w czasie II wojny światowej; oczywiście rządy te nie miały nic wspólnego z „faszyzmem”, ale dla lewicowców każdy rząd, który nie jest marksistowski, jest „faszystowski”.

¹⁸ F. Furet, *dz. cyt.*, s. 108.

¹⁹ *Tamże*, s. 109.

Iczne prace krytyczne o rewolucji francuskiej, nie tylko autorów katolików, jak również wiele publicznych manifestacji przeciwko „dziedzictwu” teje rewolucji, dających świadectwo, że opinia François Fureta jest przesadna. Dwusetlecie rewolucji francuskiej, zwane *bicentenaire*, zostało „przechrzone” na *bi-sangrenaire*, a jego konkurent, także historyk i polityk skrajnej lewicy Max Gallo, uznał za właściwe napisać list-książkę *Lettre ouverte à Maximilien Robespierre sur les nouveaux muscadins* (1986), w którym wylewa gorzkie trzy główne z powodu nastrojów antyrewolucyjnych panujących obecnie na paryskich uniwersytetach.

Wracając jeszcze do książki F. Fureta, *Penser la Révolution française* trzeba poinformować, że dość surowo krytykuje on w niej swego kolegę po fachu, historyka Alberta Soboula, pisząc o jego pracach, poświęconych rewolucji francuskiej: „Znajdujemy się wobec niezwykłych uproszczeń wśród których trwają ze sobą niezajomość tekstu i dzieł z trywialnością analizy”²⁰. W ostatniej części tego dzieła spotkać można się także z bezstronną krytyką wspaniałych prac historycznych o rewolucji francuskiej Augustina Cochina.

2. ZAINTERESOWANIE MARKSA I ENGELSA REWOLUCJĄ FRANCUSKĄ

Prawie wszyscy biografowie Marksa podkreślają jego wielkie zainteresowanie rewolucją francuską. Jego ojciec był wielkim entuzjastą zarówno jej, jak i całej porewolucyjnej kultury francuskiej, a więc tej, która rozpowszechniała racjonalizm, naturalizm, liberalizm, indywidualizm, laicyzm, sekularyzm, a przede wszystkim ideologię encyklopedystów i bezwyznaniowość. Jednakże nie tylko jego ojciec był tak wielkim entuzjastą rewolucji francuskiej, lecz również, a może jeszcze bardziej, jego sąsiad i przyjaciel, baron Westphalen, późniejszy teść i towarzyszył długich spacerów, w czasie których dyskutowali na temat francuskiej kultury porewolucyjnej. Z entuzjazmem dla rewolucji francuskiej spotyka się młody Karol Marks w szkole średniej, a później na uniwersytecie. Nic więc dziwnego, że prawie zaraz po ślubie przybywa Marks razem z żoną do Paryża z zamiarem pozostania w nim na stałe i oddaje się studiom historycznym rewolucji francuskiej, czytając z uwagą (o czym świadczą jego zapiski) ostatnie prace na ten temat, a przede wszystkim czterdziestomową *Historię parlamentarną rewolucji francuskiej* Buchez-Rouxa. Można przypuszczać, że był to jeden z głównych powodów jego osiedlenia się w stolicy Francji. Prawdopodobnie, gdyby nie został wyznaczony z Francji na żądanie rządu pruskiego, studia te trwałyby wiele lat, a zaplanowana książka o rewolucji francuskiej zostałaaby napisana.

²⁰ F. Furet, *Penser la Révolution française*, Barcelona 1980, Ed. Petrel, s. 147 (cyt. za wyd. hiszp.).

Jego pierwsze zbliżenie się do rewolucji francuskiej i głębsze nią zainteresowanie ma miejsce przy studiowaniu filozofii Hegla, głównie zaś tematu „filozofii państwa”, jako iż tym „państwem” jest dla Hegla przede wszystkim nowe państwo zbudowane przez rewolucję francuską.

Pierwsze poważniejsze studium, opublikowane w „Rocznikach” („Deutsch-französische Jahrbucher”) wydawanych przez niego w Paryżu (ukazał się tylko jeden numer podwójny) w roku 1844, pisze Karol Marks właśnie na temat *Krytyki filozofii politycznej Hegla*. Do tej *Krytyki* Marks napisał w owym czasie tylko „wstęp” (*Einleitung*), tekst napisany później wydał dopiero w roku 1927.

Zainteresowaniu Marksa rewolucją francuską F. Furet poświęcił osobną książkę pod tytułem *Marx et la Révolution française*, 1986.

Według Fureta Marks dość dobrze znał pisma Hegla²¹, zwłaszcza te, które dotyczyły rewolucji francuskiej. Furet pisze: „Młody Marks znał pisma Hegla bardzo dokładnie i dzięki temu poznaje rewolucję francuską”. Dalej pisze: „Hegel uznał ideę państwa za ideę przewodnią w historii rewolucji francuskiej”²². Rewolucja francuska zniszczyła dawny ustroj... i z kolei rzeczy powinna ustąpić miejsca »prawdziwej« rewolucji, to jest takiej, która absorbując społeczeństwo niszczy także to, co jest polityczne; nie chodzi bowiem o reformę państwa, lecz o jego całkowite zniszczenie, aby przywrócić człowiekowi jego godność i aby wyzwoić go z alienacji społecznej”²³. W ten sposób Furet streszcza ów „wstęp” Marksa do jego *Krytyki filozofii politycznej Hegla*. Tak Marks rozpoczyna swą krytykę rewolucji francuskiej, co nie przeszkadza mu podziwiać jej radykalizmu, szczególnie w roku 1793²⁴.

Według Fureta Hegel zarzuca Rousseau, że zachowuje niektóre pojęcia swych poprzedników (Hobbes, Locke itd.), na przykład pojęcie „umowy społecznej” i „woli ogólnej” jako alienacji woli naturalnej, co doprowadza do ograniczenia swobod jednostki, zamiast uwypuklić istotny charakter wolności w państwie.

Marks pisząc swój *Wstęp do Krytyki filozofii politycznej Hegla* analizuje temat (omawiany już przez Toqueville’a) stosunku państwa do społeczeństwa cywilnego. Zasadnicza różnica w tej sprawie między Heglem i Marksem oraz poprzednimi polemikami polega na tym, że Hegel i Marks posługują się dialektyką.

²¹ Nie wszystkie, gdyż znaczna ich część została wydana drukiem dopiero pod koniec XIX w., a więc już po śmierci Marksa.

²² F. Furet, *Marx et la Révolution française*, Flammarion 1986, s. 18.

²³ Tamże, s. 25.

²⁴ *Le jacobinisme, et plus encore le robespierrisme, parce qu'ils présentent dans sa forme la plus achevée l'illusion du politique sur le social, dévoilent la vérité de la Révolution française*. Furet, dz. cyt., s. 27.

Według Hegla w starożytności nie widziano różnic między tym, co polityczne, a tym co społeczne; dopiero dzięki chrześcijaństwu powstało pojęcie „człowieka prywatnego”. Niemniej jednak w okresie Średniowiecza istniała demokracja i każdy człowiek miał własne miejsce w społeczeństwie. „Dla Hegla — pisze Furet — w szczytowych momentach historii następuje połączenie społeczeństwa cywilnego z politycznym²⁵. Hegel uważa także, że w społeczeństwie cywilnym rozwijają się konflikty między jednostkami i rewolucje polityczne, podczas gdy państwo jest wcieleniem wyższego stopnia rozumu i możliwości pogodzenia. Stąd też Hegel odrzuca suwerenność ludu i wychwała Napoleona, gdyż jego rolą była pojęciowo powszechności Ducha (*Geist*) i idea racjonalności państwa monarchistycznego, czego przykładem było państwo pruskie. Furet przypomina, że Marks analizuje drobniązgowo stosunki dialektyczne między społeczeństwem i państwem w szkicu *O kwestii żydowskiej* (*Zur Judenfrage*), opublikowanym w tym samym numerze „Roczników”. Chodzi tu o polemikę Marksa z jego przyjacielem Bruno Bauerem, który w broszurze *Kwestia żydowska* (*Die Judenfrage*, 1843), omawia sprawę emancypacji Żydów w Niemczech. W owym czasie państwo pruskie było państwem wyznaniowym (protestanckim), stąd też uzyskanie stanowiska w administracji państwowej było warunkowane przynależnością do religii protestanckiej. Być może, że ten fakt przyczynił się do przejścia całej rodziny Marksów na protestantyzm, jako iż ojciec Karola Marksa starał się o stanowisko adwokata państwowego. W polemicie z Bauerem Marks postuluje się argumentami czerpanymi z tekstów konstytucji francuskich z okresu rewolucji francuskiej, wykazując dobrą znajomość sytuacji ogólnej w owym czasie we Francji i ujmując całość zagadnienia emancypacji jako wyzwolenia z alienacji religijnej, co dzisiaj marksiści nazywają „teologią wyzwolenia z przesądów religijnych”.

Ten sam temat — a więc stosunki dialektyczne między społeczeństwem i państwem — analizuje Marks także w swej książce zatytułowanej bluznierczo *Święta Rodzina* (*Die heilige Familie*), gdzie polemizuje z opiniami trzech braci Bauer, korzystając ze współpracy Engelsa, a napisanej pod koniec roku 1844 i wydanej w roku 1845. Ale co to ma wspólnego z rewolucją francuską? Otóż owi bracia Bauer, przyjaciele Marksa z czasów jego studiów na uniwersytecie w Berlinie, byli wielkimi entuzjastami rewolucji francuskiej, która była według nich walką o Wolność, Równość i Braterstwo, co utożsamiali z własną sytuacją Żydów szukających pełnej emancypacji i asymilacji. Dla Marksa natomiast rewolucja francuska to przede wszystkim wielki konflikt walki klas: burżuazji i grup społecznych uprzywilejowanych przez tradycyjny ustroj. Przy okazji polemiki z braćmi Bauer, Marks daje bardzo istotną ocenę rewolucji francuskiej, którą Furet streszcza następująco: „Ruch rewolucyjny, który zaczyna się w roku 1789 w »Klu-

²⁵ F. Furet, *dz. cyt.*, s. 23.

bie społecznym« i ma najpierw takich przedstawicieli jak Leclerc i Roux, kończy się konspiracją Babeufa, kiedy rodzi się idea komunizmu, którą Buonarroti, przyjaciel Babeufa, wprowadza na nowo do Francji po Rewolucji roku 1830. Idea ta nie jest niczym innym jak idea nowego ładu świata²⁶.

A więc — według Fureta — dla Marksa cała rewolucja francuska jest rewolucją komunistyczną, bo zaczyna się w roku 1789 komunizmem Rabauta, następnie stadium to komunizm grupy *Les Enragés* (Wściekli), kierowanej przez Héberta, Rouxa, Leclerca i innych, późniejsze zaś to komunizm Babeufa oraz synteza owych kierunków komunistycznych wypracowana przez Buonarrotiego i przedstawiona precyzyjnie w jego książce *Konspiracja na rzecz Równości*, zaktualizowana z okazji rewolucji z roku 1830. Brak w tym wszystkim tylko komunizmu Barnave'a, czyli opartego na materializmie ekonomicznym. Najważniejsza jednak jest dla nas opinia Marksa i Fureta, że **komunizm**, który narodził się w czasie rewolucji francuskiej i był jej istotą, **jest nowym ładem całego świata**.

Komunizm, który Karol Marks proklamuje na cały świat w swym *Manifestie komunistycznym* z roku 1848, jest według niego komunizmem rewolucji francuskiej. Tak więc Marks, podobnie jak sztafciarze starożytniej Olimpiady, wytyra w ręk Marianne zagiew gasnącego komunizmu rewolucji francuskiej i pragnie nią zapalić płomień światowej rewolucji komunistycznej.

W następnej swej pracy zatytułowanej *Ideologia niemiecka* (*Die deutsche Ideologie*), napisanej także wspólnie z Engelsem i Mosesem Hessem (który zerwał z Marksem, kiedy przyłączył się do ruchu syjonistycznego), Marks polemizuje w dalszym ciągu z Bruno Bauerem, a także krytykuje innych pisarzy niemieckich. Ważne jest to, że przy okazji zmienia całkowicie swe stanowisko, gdyż z idealisty staje się materialistą, czyli że porzuca filozofię idealistyczną Hegla i przechodzi do obozu materialistów; udowadnia to poprzez krytykę pism różnych autorów, których klasyfikuje jako ideologów.

Furet analizuje *Ideologię niemiecką* wyłącznie z punktu widzenia zainteresowań Marksa rewolucją francuską, stąd też ogranicza się tylko do jego opinii odnoszących się do tego tematu. Jednym z autorów niemieckich, któremu Marks poświęca wiele miejsca w swej *Ideologii niemieckiej*, jest Max Stirner i jego książka *Der Einzige und sein Eigentum* (*Jedyny i jego własność*). Stirner upatruje

²⁶ Tekst Marksa, w przekładzie francuskim, wzięty z *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik* cytowany przez Fureta jest następujący: *La Révolution française a fait éclater des idées qui meurent au-delà des idées de l'ancien ordre du monde. Le mouvement révolutionnaire, qui prit naissance en 1789 au Cercle social, qui, en cours de route, eut pour représentants principaux Leclerc et Roux et fini par succomber temporairement avec la conspiration de Babeuf, avait fait éclater l'idée communiste que Buonarroti, l'ami de Babeuf réintroduisit en France après la Révolution de 1830. Cette idée, élaborée avec conséquence, c'est l'idée du nouvel ordre du monde. F. Furet, *Marx et la Révolution française*, *dz. cyt.*, s. 165.*

w rewolucji francuskiej urzeczywistnienie się ducha filozofii Hegla. Stirner był uczniem Hegla przez parę lat, wstąpił bowiem na uniwersytet berliński w roku 1826, natomiast Marks przyjechał na studia do Berlina już po śmierci Hegla.

W polemice z opiniami Stirnera Marks wykazuje swe oczyszczenie i szerególną znajomość książek o rewolucji francuskiej, które ukazały się w owym czasie, wciągając monumentalne dzieło Bucheza. Sposób dyskutowania Marksa w tej książce jest nie tylko złośliwy i niepokorny, ale po prostu śmieszny, zwłaszcza dla czytelnika naszych czasów, jest w nim bowiem wiele z żargonu studentckiego i głupkowatych, a nie dowcipnych uwag; jest więcej wyśmiewania osoby (Stirnera) i jego niefortunnego życia niż polemiki z jego opiniami. Stirner, na przykład słusznie zauważa, że rewolucja francuska zniszczyła monarchię umiarkowaną i w jej miejsce wprowadziła rząd „ludu”, czyli „monarchię absolutną”, i ten „król-lud” okazał się potwornym despotą. Opinie Stirnera na temat rewolucji francuskiej, widzianej w perspektywie filozofii Hegla, mogą być nawet, przynajmniej częściowo, echem tego co usłyszał od swego mistrza.

Znaczna część *Ideologii niemieckiej* poświęcona jest krytyce książki Karla Grina *Die soziale Bewegung oder die Geschichtsschreibung des wahren Sozialismus*, 1845. Marks uważa, że Grin słabo orientuje się w różnych ruchach i doktrynach socjalistycznych i że zna je raczej tylko „z drugiej ręki”, a więc z książki Lorenza von Stein, *Der Sozialismus und Communismus des heutigen Frankreichs* 1842 oraz Louisa Reybauda, *Etudes sur les réformateurs ou socialistes modernes*, 1842-1843. Uważa także, że opinia Grina o reformach Turgota, które nie przeskodziły wybuchowi rewolucji, jest bezpodstawna, gdyż nie o reformy chodziło, bo kapitaliści w przededniu rewolucji domagali się czego innego. Chodziło im bowiem o „wolną konkurencję”, a ta nie mogła być wprowadzona bez rewolucji, czyli bez radykalnej zmiany całego ustroju gospodarczego.

Czym jednak był w czasach Marksa ten „prawdziwy” socjalizm? Właściwie to nie wiadomo, gdyż każdy z ruchów socjalistycznych reklamował się jako „prawdziwy” socjalizm i tak jest do dziś.

Bezlistosna i złośliwa jest także krytyka Marksa skierowana pod adresem książki Pierre Joseph Proudhona, *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère*, 1846. Już sam tytuł tej książki aż się prosił, aby dać ironiczną odpowiedź, toteż Marks natychmiast ją napisał i opublikował pod tytułem *La misère de la philosophie*, 1847. Znaczna część krytyki Marksa jest uzasadniona, ale atak na Proudhona jest raczej reakcją nieczyścłego sumienia Marksa i wolań „tąpaj złodzieja”: przecież z tej książki wziął on pojęcia „sprzeżności ekonomicznych” i stał nimi operował, jakby to był jego własny wynalazek. Co do rewolucji francuskiej, to Marks widzi w *Misère de la philosophie* walkę klas we Francji w walce feudalizmu z monarchią (w tym czasie burżuazja zaczyna się krystalizować jako „klasa”, która nieco później będzie walczyła tak z feudalizmem, jak monarchią).

W *Manifestie komunistycznym* (1848) Marks tylko dwa razy używa terminu „rewolucja francuska”, ale często mówi o niej jako o „rewolucji burżuaznej”, co w żargonie marksizmu oznacza pierwszy etap rewolucji komunistycznej²⁷. Według *Manifestu* rewolucja burżuazjna we Francji zniszczyła instytucję feudalnej własności prywatnej i w jej miejsce wprowadziła intereson mieszczczyństwa, będącą z natury swej „ruchomą”²⁸, czyli łatwą do spieniężenia. To właśnie ta własność prywatna indywidualna, zagwarantowana we wszystkich konstytucjach rewolucji francuskiej, stała się przedmiotem ataków marksistowskiego komunizmu: przede wszystkim w *Manifestie komunistycznym*, który potępia ją wielokrotnie, na przykład w zdaniu: „...komuniści mogą streścić swój program w następującej formule: zniesienie własności prywatnej”. W innej części *Manifestu* czytamy: „Rewolucja francuska zniósła własność feudalną na korzyść własności burżuaznej. Komunizm charakteryzuje nie zniesienie własności jako takiej, lecz zniesienie własności burżuaznej”²⁹.

Marks utożsamiał jakobinów z komunistami-marksistami w swym przemówieniu z okazji drugiej rocznicy „rzezi galicyjskiej” (1846), wygłoszonym w Brukseli³⁰ i miał pełne prawo do tego. Nadużyciem z jego strony było jednak utożsamianie chłopów z Matopolski z komunistami-marksistami; chłopci ci walczyli o uwłaszczenie włościan i nie byli to wrogowie instytucji własności prywatnej.

Marks także potępia „swoją”³¹ rewolucję z roku 1848 z rewolucją francuską³², potępiając sytuację we Francji w roku 1789 z sytuacją w Niemczech w roku 1848 wykazuje, że rewolucja komunistyczna w Niemczech nie udała się, gdyż mieszczaństwo niemieckie, zamiast poprzeć chłopów i uwłaszczyć ich, zdradziło lud wiejski, a bez niego nie mogła zwyciężyć³³.

Marks był bardzo zaangażowany w rewolucję komunistyczną 1848 r. w Niemczech. Jej fiasko było dla niego osobistą tragedią, dlatego wielokrotnie powraca do tej sprawy, szukając wytłumaczenia jej niepowodzenia, a jednocześnie i własnego usprawiedliwienia. Pod koniec grudnia 1848 r. w serii artykułów w „Neue

²⁷ Następne etapy to rewolucja demokratyczna, socjalistyczna i proletariacka (czyli dyktatura proletariatu).

²⁸ Ta „ruchomość” polega przede wszystkim na tym, że łatwo można ją sprzedać czyli spieniężyć, w odróżnieniu od własności feudalnej, która była nieruchomością, czyli trudną do sprzedaży, gdyż prawie zawsze była obciążona serwitutami.

²⁹ Cytuję z tekstu hiszpańskiego *El Manifesto Comunista*, Santiago de Chile 1956, s. 57-58.

³⁰ F. Furet, dz. cyt., s. 217-221.

³¹ „Swoją” gdyż się z nią utożsamiał, finansował ją częściowo i do ostatniej chwili wterzył w jej triumf.

³² F. Furet, dz. cyt., s. 224.

³³ Teksty Marksa na ten temat zostały opublikowane w „Neue Rheinische Zeitung” z dnia 30 lipca 1848 r.

Rheinische Zeitung" analizuje jej przebieg, porównując ją z rewolucją w Anglii w roku 1648 i z rewolucją we Francji w roku 1789.

Marks uważa, że: "...rewolucja angielska z roku 1648 miała możliwość wykozystania doświadczeń powstańczej rewolucji belgijsko-holenderskiej przeciw Hiszpanii, podobnie jak rewolucja francuska mogła wziąć pod uwagę doświadczenia rewolucji angielskiej z roku 1648"³⁴. Zdaniem Marksa ani rewolucja w Anglii z roku 1648 nie była „angielska”, ani rewolucja we Francji z roku 1789 nie była „francuska”, gdyż obie były europejskie. Nie były one zwycięstwem jakiejś klasy społecznej nad tradycyjnym systemem politycznym, lecz proklamacją nowego systemu politycznego. Obie były zwycięstwem burżuazji, ale to zwycięstwo było triumfem nowego systemu społecznego: zwycięstwem własności burżuazyjnej nad własnością feudalną, uczucia narodowego nad prowincjonalizmem, konkurencji nad korporatywizmem, Oświecenia nad przesądami, prawa cywilnego nad średniowiecznymi przywilejami. Nic z tego nie charakteryzowało rewolucji marcowej w Niemczech w roku 1848³⁵.

Jednym z wydarzeń rewolucji francuskiej, które jest stale żywo dyskutowane przez marksistów z punktu widzenia tzw. „tatyki i strategii” rewolucji komunistycznej, jest Komuna Paryska (której nie należy mylić z Komuną z roku 1871) z lat 1792-1794. Chodzi tutaj o zdecydowaną interwencję magistratu miasta Paryża w sprawach ogólnokrajowych, omawianych i decydowanych na Zgromadzeniach (które dają początek późniejszemu Parlamentowi), ale bez usiłowania objęcia władzy. Marks bardzo interesował się tą sytuacją i w polemikach z blankistami, zwłaszcza w roku 1850, dochodzi do wniosku, że nie zawsze należy korzystać z okazji objęcia władzy, aby móc zrealizować jakieś plany³⁶.

Revolucja we Francji w roku 1848 i jej skutki trwające aż do końca roku 1851 są dla Marksa okazją do krytycznych, a nawet ironicznych uwag i porównań przywodzących na myśl sarkastyczne powiedzenie Hegla, że w historii wielkie wydarzenia i wyjątkowe postacie zwykły występować dwukrotnie: za pierwszym razem jako tragiczne, za drugim zaś razem jako komiczne. Marks widzi to w wydarzeniach politycznych Francji z lat 1793 i 1795 oraz z lat 1848 i 1851. Danton jest zastąpiony przez Caussidiere'a, Robespierre przez Louisa Blanca, jedna „góra” przez inną „gółę”, a wnuk przez „wujka”.

Chociaż rewolucja francuska wywarła ogromny wpływ na Marksa, w głównym i najobszerniejszym jego dziele, jakim jest *Kapitał*, jest ona wspomniana tylko dwa razy i to mimochodem. W pierwszym tomie (jedynym opublikowanym za życia Marksa), rewolucja francuska jest wspomniana z okazji krytyki tzw. „prawa Chapelier” z roku 1791, które zabraniało wszelkich stowarzyszeń, a więc

³⁴ F. Furet, *dt. cyt.*, s. 222-225.

³⁵ Tamże, s. 226-227.

³⁶ Tamże, s. 242-243.

także i syndykatów. W czwartym zaś tomie znajduje się uwaga, że "...Turgot rozpoczyna proces zmian, które doprowadzają do wybuchu rewolucji francuskiej"³⁷. Jest to aluzja do dekretu królewskiego z roku 1776, który zniósł korporacje³⁸, ale był odwołany w trzy miesiące później.

Studium Marksa o wojnie domowej we Francji *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, napisane w kwietniu i maju 1871 i opublikowane w czerwcu i lipcu tegoż roku w czasopiśmie „Der Volksstaat”, wykazuje, że bez zniszczenia całego aparatu państwa burżuazyjnego zwycięstwo proletariatu jest niemożliwe. Nie wystarczy więc objąć władzę, aby posłużyć się aparatem państwa burżuazyjnego, gdyż aparat ten okazuje się bezużyteczny do budowy społeczeństwa proletariackiego. Sprawa jest skomplikowana, gdyż istnieją trzy różne wersje tego tekstu. Marks traktuje to zagadnienie w sposób ogólny, ale dla niego tym państwem burżuazyjnym jest państwo francuskie, monarchia tradycyjna, taka jaka istniała w przededniu rewolucji francuskiej. Furet cytuje wszystkie trzy wersje³⁹, ale ponieważ cytowane teksty są długie, trzeba się ograniczyć tylko do fragmentów pierwszej wersji. Marks analizuje w niej pochodzenie ówczesnej struktury państwa francuskiego, mając zawsze na uwadze tradycyjną monarchię francuską. „Aparat państwa scentralizowanego — ze swymi organami militarnymi, biurokracyjnymi, religijnymi, sądowymi, wszędzie obecnymi i skomplikowanymi, które owijają żywe ciało społeczeństwa cywilnego, jak duszący wąż boa — był wykuty w czasach monarchii absolutnej, jako broń do walki nowoczesnego społeczeństwa przeciw feudalizmowi. Przywileje feudalne panów, miast i duchowieństwa z czasów Średniowiecza zostały przekształcone w upowaznienia władzy państwa. Rewolucja francuska, mając na celu zjednoczenie narodowe, musiała zniszczyć autonomię lokalne, terytorialne, miejskie i prowincjonalne. Rewolucja francuska, kontynuując dzieło zaczęte przez monarchię absolutną, zmuszona była zwiększyć scentralizowanie władzy państwa, a także ilość instrumentów i spowodować wzrost ich niezależności. Ten pasyżymiczny przerosł aparat państwowego osiąga swoją pełnię w czasie rządów Napoleona. Restauracja i monarchia lipcowa dodają do tego jeszcze większy podział pracy, który rósł w miarę jak rozwijało się społeczeństwo cywilne, dając pretekst władzom państwowym

³⁷ Tamże, s. 244-245.

³⁸ Chodzi tu o tzw. *Li de justice* króla Ludwika XVI, w którym czytamy: "...le Roi s'est fait rendre compte de l'établissement des différentes communautés d'arts et métiers, et des jurandes: Sa Majesté en a vu le nombre et les inconvénients, et elle a reconnu que ces sortes de corporations, en favorisant un certain nombre de particuliers privilégiés, étaient nuisables à la plus grande partie de ses sujets. Elle a pris la résolution de les supprimer, de rétablir tout dans l'ordre naturel, et de laisser à chacun la liberté de faire valoir tous les talents dont la Providence l'aura pourvu. Nr 400. *Li de justice pour l'enregistrement des édits sur la suppression de la corvée, des jurandes et autres*. Cytuje za R. Zamewskim, *L'origine du prolétariat romain et contemporain*, 1957, s. 73.

³⁹ F. Furet, *Marx et la Révolution française...*, s. 266-268.

do jeszcze większej interwencji. Wszystkie rewolucje udoskonalały ten aparat państwowy, zamiast go się pozbyć. W epoce monarchii absolutnej państwo było narzędziem walki o nowocześniejsze — przeciwko feudalizmowi — walki, której ukoronowaniem była rewolucja francuska, ale, w czasie rządów Napoleona służono do zdeplowania rewolucji i do zniszczenia wszystkich wolności ludowych, a także posłużyło się rewolucją francuską dla celów imperialistycznych, tworząc monarchie feudalne i państwa mniej więcej podobne do Francji. To państwo pasywnie osiąga swą pełnię za czasów drugiego Imperium⁴⁰.

Druga i trzecia wersja tego tekstu niewiele różnią się od pierwszej. Chociaż ta wizja narodzin nowoczesnego państwa francuskiego jest bardzo jednostronna i całkowicie „marksistowska”, to jednak trzeba przyznać, że Marks ma słuszość w tym co najistotniejsze: są to narodziny Super-Państwa, będącego skutkiem pozytywizmu prawnego, wprowadzonego przez rewolucję francuską i oddane na usługi nowoczesnej demokracji totalitarnej.

Prawie wszystko co napisał Marks można także przypisać Engelsovi (prawie zawsze pracowali wspólnie), ale nie wszystko co pisał Engels można przypisać Marksovi. Nadto, Engels miał swoje ulubione tematy, które niewiele interesowały Marksa, np. sprawy wojskowe i wojenne. Miały słuszość dzieci Marksa nazywając Engelse „generałem”. Engels lubił wojsko i odbył służbę wojskową, a później przez całe życie studiował sprawy wojskowe, a zwłaszcza wojny swoich czasów. Jego reportaże na te tematy były bardzo cenione przez redakcje dzienników, szczególnie przez prasę w Stanach Zjednoczonych.

W jego najważniejszej książce *Anti-Dühring* z roku 1877, poświęconej głównie zagadnieniom gospodarczym i polemice z niemieckim ekonomistą Eugenem Dühringiem (1833-1921) — stąd też tytuł książki — który był wrogiem socjalizmu i, do pewnego stopnia, prekursorem dzisiejszej ekonomii rynku (*Marktwirtschaft*) — znajdują się wspaniałe teksty na tematy wojskowe, a zwłaszcza na temat nowocześniejszego broni.

Niestety, Engels nie ograniczył się do opisów różnych współczesnych mu wojen i bitew, ale także „przepowiadał”, jak to będzie w przyszłości. Jego wypowiednie czy protocoła, przynajmniej te, które znajdują się w *Anti-Dühring*, nie sprawdziły się i w naszych czasach są raczej śmieszne.

Co więcej Engels, będąc wzorowym „marksistą”, do swych „przewidywań” stosuje „dialektykę” i marksistowską wizję historii, czyli walkę klas. Oto przykłady: „Wojsko stało się głównym celem państwa, celem samym w sobie; ludność istnieje tylko po to, by dostarczać żołnierzy. Militaryzm panuje nad wszystkim i pożera Europę. Ale militaryzm nosi w sobie zarodek własnej śmierci. Konkurencja państw zmusza je z jednej strony do wydawania coraz więcej pieniędzy na zbrojenia, przyspieszając tym katastrofę finansową, a z drugiej strony do wpro-

⁴⁰ F. Engels, *Anti-Dühring* wyd. cyt., s. 193.

wadzenia powszechnej i obowiązkowej służby wojskowej; dzięki czemu zaznają się całą ludność każdego kraju z bronią i z jej używaniem, przez co przygotuje się ją do tego, aby w odpowiedniej chwili przeciwstawić się suwerenności dowódców. W ten sposób dawne wojsko książąt przekształca się w wojsko ludowe, maszyna przestaje służyć i militaryzm sam się niszczy przez dialektykę swego rozwoju. To czego demokracja burżuazyjna z roku 1848 nie mogła zrobić, właśnie dlatego iż była burżazją, a nie proletariatem — więc spowodowanie, aby masy robotnicze zrozumiały swój interes — zostanie nieomylnie urzeczywistnione przez socjalizm. A oznacza to zniszczenie militaryzmu, a wraz z nim zniszczenie także wojsk stałych⁴¹. Uplynęło już ponad sto lat i nic się z tej przewidywania nie sprawdziło.

Marks i Engels nie ograniczają się jednak tylko do rozważań teoretycznych, interesuje ich także strona praktyczna, a więc działalność rewolucyjna; dlatego kontaktują się z blankistami, spadkobiercami babuwizmu. Marks i Engels znają książkę Buonarrotiego i jego analizę procesów zmian socjologicznych rewolucji francuskiej, odbywających się w czterech etapach: burżuazyjnym, demokratycznym, socjalistycznym i proletariackim. Stają się zwolennikami rewolucyjnej doktryny blankistów, gdy chodzi o „rewolucjonistów zawodowych”.

Marks i Engels uważają, że rewolucja francuska jest dziełem burżazji i opinie te wypowiadają w *Manifestie Komunistycznym* z roku 1848. Nie przeszkadza im to jednak rzucić w tymże dokumencie hasła „walki klas”. Twierdzą, że „historia wszystkich społeczeństw, które istniały aż do naszych dni, jest historią walki klas⁴², gdyż jest to dogmat marksistowskiej wiary. Oba te stwierdzenia mają charakter dogmatyczny, a więc nie podlegają dyskusji. Natomiast przedmiotem dyskusji była i jest aż do dziś odpowiedź na pytanie gdzie jest ta walka klas?

Jeśli chodzi o rewolucję francuską, to Marks i Engels upatrywali ją w walce burżazji z systemem feudalnym; późniejsi marksisci widzieli ją np. w konfliktach chłopów z „panami” (z ziemiaństwem), a także w walkach między różnymi kategoriami chłopów, np. między chłopami-właścicielami gruntów z chłopami-proletariuszami pracującymi na nich, lub też między warstwą chłopów-dzierżawców⁴³ i ich pracownikami. W przededniu rewolucji francuskiej te konflikty były najczęstsze; wykazały to badania historyka i socjologa angielskiego Alfreda Cobbana⁴⁴. Inni badacze widzą tę walkę klas między burżuzjami, osiadłymi na

⁴¹ Tamże.

⁴² K. Marks, *Manifest Komunistyczny*, wydanie hiszpańskie, Santiago de Chile, dz. cyt., s. 33.
⁴³ W niektórych częściach Francji ta warstwa chłopów-dzierżawców była bardzo dawna i typowa; dzierżawa przechodziła z ojca na syna przez szereg pokoleń, a planą była przez dostarczenie właścicielowi połowy zbiorów.

⁴⁴ A. Cobban, *The myth of the French Revolution*, dz. cyt. Polemizują z nim, w książce wydanej w różnych językach, historycy i specjaliści od rewolucji francuskiej: D. Richet, G. Chaussinand-Nogaret, F. Gauthier, R. Robin, A. Soboul, M. Grenon, J. Guilhaumou, A. Casanova, C. Mazauric.

wsi i ich robotnikami, a jeszcze inni tylko pomiędzy robotnikami fabrycznymi i przedsiębiorcami (stanie się to typowe dla wieku XIX, a więc już po rewolucji francuskiej).

W ostatnich badaniach na ten temat istnieje zasadnicza różnica między marksistami i marksistami-leninistami. Marksści są raczej zainteresowani studiami ekonomicznymi problemów związanych z rewolucją francuską, natomiast marksistów-leninistów interesuje przede wszystkim aspekt polityczny, a więc walka o władzę. Ta różnica w ujęciu zagadnienia walki klas, umożliwianej przez czynniki gospodarcze lub przez czynniki polityczne, jest brana pod uwagę w poważnej i odpowiadającej pracy Alfreda Cobbana *Mir rewolucji francuskiej*.

Autor polemizuje zwłaszcza z grupą oficjalnych historyków rewolucji francuskiej, tych którzy okupowali kolejno katedrę historii rewolucji francuskiej na Uniwersytecie paryskim, a więc: Aulard, Mathiez, Lefebvre i Soboul, rozstrząsając swą polemikę także na prace historyków marksistów, marksistów-leninistów, stalinowców i trockistów.

Pod koniec wieku XIX komuniści o poglądach marksistowsko-leninowskich, uważający rewolucję francuską za model wszystkich rewolucji komunistycznych, interesują się bardzo studiami nad nią. W owym czasie rośnie niezmiernie liczba opublikowanych na ten temat prac w formie książek i artykułów w czasopiśmie specjalistycznych. Zainteresowanie to doszło do szczytu w okresie pierwszego stulecia rewolucji francuskiej, a później ożywiło się z okazji dojścia komunistów do władzy w Rosji. Ta polemika, nie zawsze naukowa, gdyż często motywowana przez konkretne interesy polityczne, trwa przez cały wiek XX i ożywiła się szczególnie z okazji dwusulecia rewolucji francuskiej.

Rozdział VI REWOLUCJA FRANCUSKA I REWOLUCJA BOLSZEWICKA

Tak się złożyło, że rewolucja francuska wybuchła w setną rocznicę rewolucji angielskiej¹, a rewolucja bolszewicka prawie w sto lat po niej²; pierwszy jej okres obejmuje lata 1904-1905, a drugi zaczyna się w roku 1917. W związku z tą datą (1917) warto jest przypomnieć „proroctwo” Josepha de Maistre’a, który w roku 1817 pisał do generała jezuitów: „...trzeba przygotować się na wielką rewolucję, gdyż ta, co się właśnie skończyła” (aluzja do rewolucji francuskiej), „była tylko jej wstępem...”³. W sto lat później przepowiednia ta spełniła się.

Wpływ rewolucji angielskiej na rewolucję francuską był znikomy, choć jest między nimi wiele podobieństw, zwłaszcza jeśli chodzi o rolę obu monarchów, a także stosowanie terroru (w angielskiej prawie wyjątkowo tylko wobec katolików). Wpływ natomiast rewolucji francuskiej na rewolucję bolszewicką⁴ jest

¹ Rewolucja angielska zakończyła się w roku 1688, natomiast jeśli chodzi o jej początek opinie historyków są różne, niektórzy przyjmują rok 1622, inni rok 1648.

² Różne są także hipotezy co do końca rewolucji francuskiej, ale przyjęła się opinia, że kończy się ona w roku 1815, to jest z upadkiem Napoleona i z początkiem Restauracji, czyli powrotem monarchii.

³ ...*il faut se préparer a une grande révolution dont celle qui vient de finir... n'est qu'une préface...* Cytowane przez J. Calbrete'a, *La crise actuelle du catholicisme français...*, s. 9.

⁴ Niektórzy historycy zamiasz „rewolucja bolszewicka” używają terminu „rewolucja rosyjska”, idąc za przykładem Trockiego, który swej trytomowej historii rewolucji dał tytuł: *Historia rewolucji rosyjskiej*. Trudno jest jednak z tym się zgodzić, gdyż rewolucja ta była „rosyjska” tylko w sensie geograficznym, ponieważ wśród jej przywódców było zaledwie kilku Rosjan, a ogromną większość stanowili Żydzi, po nich Łotysze. I tak np. według oficjalnej prasy sowieckiej z roku 1918 na 556 najwyższych urzędników państwowych tylko 17 to Rosjanie, 458 Żydzi (w tym wielu Żydów niemieckich), a 98 to osoby innych narodowości. Na pierwszej liście ekipy „czerezwyczałki”, czyli policji politycznej, zajmującej się terrorem, na 36 członków tylko dwóch to Rosjanie, jeden Niemiec (?), jeden Polak (?), jeden Armateńczyk, 8 Łotyszów i 23 Żydów. Na pierwszej liście ekipy Centralnego Komitetu Wykonawczego, złożonego z 61 członków, tylko 5 to Rosjanie, 6 Łotysze, 1 Niemiec, 2 Armateńczyków, 2 Gruzinów, 2 Ukraińców i 42 Żydów. Zob. R. Wilton (przez przeszo 10 lat korespondent londyńskiego dziennika „The Times”), *Les Derniers Jours des Romanoff*. Cytowane przez D. Fahey’a, *The Mystical Body of Christ in the Modern World*, Cork 1947, s. XXXIV. A więc nie była to rewolucja „rosyjska”, tylko „żydowska”. Jej główni przywódcy też są Żydami, gdyż w roku 1905 rewolucją w Rosji kierują Żydzi: Isaak Lazarewicz (Parvus, Helphand, Getland) i Leiba Bronstein (Trocki); w roku 1917, w okresie: luty-październik Żyd Adler, znany jako Kiereński, a od końca października aż do swej śmierci (1924) półżyd Lenin i Żyd Trocki, współpracujący z wielu innymi Żydami.

determinujący, gdyż jej przywódca świadomie ją „kopiowali”, a zwłaszcza jej schemat opracowany przez Babeuf'a i Buonarrotiego. Rewolucja francuska była dla bolszewików wzorem obowiązującym i ciągle obecnym w ich pamięci. Wystarczy przeczytać *Historię rewolucji rosyjskiej* Trockiego⁵, aby stwierdzić do jakiego stopnia był on (i jego towarzysze) przekonany, że rewolucja bolszewicka musi iść śladami rewolucji francuskiej, nawet w najmniejszych szczegółach. Trzeba jednak pamiętać, że bolszewicy „odczytują” historię rewolucji francuskiej zawsze w świetle marksizmu i że dla nich rewolucja bolszewicka, chociaż jest dalszym ciągiem rewolucji francuskiej, jest też pierwszą realizacją marksistowskiej rewolucji komunistycznej. Dlatego wpływ rewolucji francuskiej na realizację rewolucji bolszewickiej jest bardzo silny.

Wpływ ten istnieje już w początkach XIX w., kiedy zaczynają docierać do Rosji pisma encyklopedystów, a więc Voltair'a, Diderota, d'Alemberta, Helvétiusa, J.J. Rousseau, La Mettrie i in., a przede wszystkim pisma utopistów: Mably'ego i Morelly'ego. Są one czytane głównie przez młodzież uniwersytecką i przez tak zwaną „inteligencję”, ulegającą wpływom materializmu, liberalizmu, socjalizmu, ateizmu i przede wszystkim utopizmu.

Wybitni pisarze rosyjscy tego okresu, jak Dostojewski, Turgeniew, Gogol i wielu innych, opisują w swych powieściach negatywny wpływ ideologii zachodnioeuropejskich na młodzież 2. połowy XIX w. Prawie wszyscy bolszewicy pochodzą z tego środowiska; zanim stali się marksistami, socjalistami i komunistami ulegli najpierw wpływom materializmu i ateizmu, czyli nieświadomie przeszli przez „pranie mózgu”, które polegało na radykalnej dechrystianizacji. Stali się łatwymi odbiorcami ideologii rewolucji francuskiej, przyjmując bezkrytycznie całe jej „dziedzictwo”, a przede wszystkim cztery kierunki komunizmu (komunizm wypracowany przez Rabaut'a, przez Barnave'a, przez Les Enragés, przez Les Egaux, czyli przez Babeuf'a i Buonarrotiego), entuzjastycznie się głównymi jego protagonistami: Dantonem, Maratem, a zwłaszcza Babeufem.

Ci bolszewicy⁷ patrzyli na rewolucję francuską przez „okulary” marksizmu, ich program rewolucji komunistycznej to *Manifest komunistyczny* (1848 r.) Ka-

⁵ Istnieje polskie nazwisko „Trocki”, które pochodzi od miasteczka Troki (blisko Wilna), które to nazwisko przyjął przypadkowo Leiba Bronstein (Którego ojciec przywędrował na Ukrainę z Niemiec i był milionerem, gdyż dorobił się wielkiego majątku na handlu drzewem przez porty na Morzu Czarnym), kiedy w pośpiechu porwał paszport studenta polskiego o nazwisku Trocki i dzięki temu uniknął aresztowania. Używał tego nazwiska do końca życia (zmarł tragicznie, zamordowany w Meksyku przez hiszpańskiego komunistę Mercadera, nashanego agenta KGB, z rozkazu Stalina).

⁶ W Rosji w wieku XIX przez „inteligencję” rozumiano warstwę ludzi wykształconych, ale nie podejmujących odpowiedzialnej pracy zawodowej, czy to z powodu trudności jej znalezienia, czy też z lenistwa (w przypadku rodzin zamoznych). Ludzie ci często czuli się zawiedzeni i niezadowoleni z życia, co usposabiło ich do zachwycań się utopiami.

⁷ W początkach wieku XX prawie wszyscy marksisci-socjaliści lub komuniści w Rosji należeli do partii socjaldemokratycznej (demokracja socjalistyczna lub socjalizm demokratyczny). Po ukaza-

rola Marksa i Fryderyka Engelsa. Traktowali go bardzo poważnie i to z dwóch powodów: po pierwsze Marks i Engels byli dla nich najwyższymi autorytetami, po drugie „socializm” Marksa i Engelsa uważali za „naukowy”⁸, z obu tych powodów nie podlegał krytyce. *Manifest komunistyczny* dla bolszewików był czymś „świątym” i nie podlegającym dyskusji.

Manifest komunistyczny głosi doktrynę rewolucyjną, wypracowaną przez Babeuf'a i Buonarrotiego, uzupelnioną przez blankistów. Bolszewicy, jako rewolucjoniści „fundamentalni”, nigdy nie wazyli się poddawać pod dyskusję doktryny *Manifestu komunistycznego*; ograniczali się tylko do polemiki na temat: czy Rosja dojrzała już do rozpoczęcia w niej marksistowskiej rewolucji komunistycznej?

Niektórzy z nich uważali za możliwe zrealizowanie rewolucji marksistowskiej także w krajach jeszcze do niej niedojrzałych, gdyż nie przeszły przez pełną „rewolucję przemysłową” i nie stały się krajami „kapitalistycznymi”. W krajach tych, jako nie mających jeszcze odpowiedniej liczby proletariatu, można zrobić rewolucję pod warunkiem, że będą miały odpowiednią liczbę „zawodowych rewolucjonistów”, dzięki temu, że osoby odpowiednio przeszkolone będą zdolne do rozbudzenia przez właściwą, wyrotową propagandę potrzebnego niezadowolenia mas.

Nadto, niespodziewanie przyszli im z pomocą Japończycy, z powodu wojny rosyjsko-japońskiej. Dla marksistów w Rosji wojna z roku 1905 stała się znakomitą⁹ okazją do rozpoczęcia rewolucji. Zwłaszcza trockis-

niu się książki Lenina, *Czto delat?* (Co czynić) w roku 1902, zwolennicy Lenina byli bardziej radykalni, więc uważali się za „bolszewików”, inni, bardziej umiarkowani, nazywali się „mniejszokami”, ale niewiele różnili się między sobą. Prawie wszyscy „mniejszowicy” stali się „bolszewikami”, kiedy wybuchła rewolucja w Rosji. Na przykład Trocki początkowo był „mniejszowikiem”, a przecież był jak najbardziej radykalnym i właśnie typowym bolszewikiem, gdyż był człowiekiem bez skrupułów, bez żadnej moralności, fanatycznym zwolennikiem terroru. Dla bolszewików najwyższym autorytetem był Lenin, natomiast dla „mniejszowików” Karol Marks i Fryderyk Engels. Mniejszowicy przed rewolucją październikową stanowili grupę dość liberalną, gdyż każdy mógł mieć własne zdanie. Słowo „bolszewik” zostało w Związku Radzieckim urzędowo zniezione w roku 1952, ale nadal jest używane w sensie polocznym jako hajdak, hor, bandyta, zdrajca Ojczyzny, komunist a id. Rozóżnienie i podział na „bolszewików” i „mniejszowików” pochodzi z roku 1903, kiedy to w czasie ich kongresu w Londynie doszło do tego rozdwojenia.

⁸ Marks analizuje w *Manifestie komunistycznym* prawie wszystkie doktryny i ruchy socjalistyczne istniejące przed rokiem 1848 i klasyfikuje je jako „utopie”, czyli niemożliwe do zrealizowania, i przeciwstawia im swój „naukowy” socjalizm, a więc możliwy do zrealizowania, a „naukowość” jego polega na tym, że usiłuje go usprawiedliwić analizą „kapitalizmu” i „rewolucji przemysłowej”. Oczywiście, nikt poza marksistami, czyli osobami podzielającymi światopogląd Marksa, nie uważa tego socjalizmu za „naukowy”.

⁹ „Znakomita” z dwóch powodów, a mianowicie pierwszy powód, bo według doktryny Babeuf'a i blankistów, wojna jest uważana za czynnik pozytywny dla „wywołania” i „zrobienia” rewolucji komunistycznej; drugi powód, bo w każdym przypadku będzie to wielki *business* finansowy.

ci¹⁰ byli zwolennikami natychmiastowej akcji. Uważali oni, że będzie można co najmniej zrobić „próbę” rewolucji, czyli wypróbować metody wywrotowej propagandy. Ta „próba” rewolucji w roku 1905 miała ogromne znaczenie praktyczne, zwłaszcza jeśli chodzi o tzw. „sowiety”, czyli „rady” robotnicze i chłopskie, szczególnie żołnierskie, organizowane przez Trockiego i zastosowane na wielką skalę w dziesięć lat później, w czasie pierwszej wojny światowej, dzięki którym bolszewicy szybko doszli do władzy.

Wojna rosyjsko-japońska trwała stosunkowo krótko, zbyt krótko, aby „zawodowi rewolucjonisci” mogli „zrobić” rewolucję komunistyczną w Rosji, ale dostatecznie długo, aby wypróbować metody „robienia” rewolucji, a zwłaszcza aby wypróbować rolę „sowieców” (rad). znanych już z czasów rewolucji francuskiej jako „stowarzyszeń myśli” (*societés de pensée*).

Z doświadczeń roku 1905 wyciągnięto wniosek, iż należy większą wagę zwrócić na szkoły dla „rewolucjonistów zawodowych”, gdyż już istniejące w Rosji uznano za niewystarczające, zwłaszcza że duża liczba rewolucjonistów uciekała za granicę, aby uniknąć aresztowań. Podjęto więc decyzję, aby założyć takie szkoły we Włoszech i Francji nie tylko w celu lepszego przygotowania nowej ekipy „rewolucjonistów zawodowych” w Rosji, ale także dla innych krajów. We Włoszech założono dwie szkoły, jedną w Bolonii, a drugą na wyspie Capri, w domu Maksyma Gorkiego¹¹. Szkoła w Bolonii, była kierowana przez Bogdanowa, a szkoła na Capri przez Lunaczarskiego, późniejszego komisarza (ministra) oświaty. Szkoła we Francji została założona w Longjumeau pod Paryżem i jej kierownikiem teoretycznie był Lenin, który w praktyce dał tylko jeden dłuższy kurs.

Po dojściu bolszewików do władzy szkoły dla „zawodowych rewolucjonistów” były uprzywilejowane i rozbudowywane na różnych poziomach, początkowo bardzo potrzebny „zawodowym rewolucjonistom”, którym dochody z napadów na banki nie wydawały się wystarczające. Oczywiście, liczyli na grube pieniądze od Japończyków.

¹⁰ Właściwie główną postacią w akcji lat 1904-1905 był Parvus, a nie Trocki. Parvus to pseudonim Żyda niemiecko-rosyjskiego Isakka Lazarewicha, znanego bardziej jako Helphand Gel-fand, znakomitego gospodarza (*Geschäftsmacher*), który robił wspierane interesy na handlu bronią, głównie na Bliskim Wschodzie. Parvus był także wybitnym rewolucjonistą i znawcą doktryny o „rewolucji permanentnej”, w czym później wyróżniał się Trocki jako jego uczeń. Trocki nauczył się także od Parvusa, jak robić grubą krosę na rewolucji finansowanej przez wielkich bankierów z Wall-Street i z „120 Broadway”.

¹¹ Maksym Gorki żył w latach 1868-1936, jest to pseudonim pisarza rosyjskiego Aleksieja Maksimowicza Pieszkowa, fatalicznego utopisty, marksisty i socjalisty, wielkiego przyjaciela Lenina; był autorem wielu powieści, z których najgłośniejszą stała się *Matka* (1907 r.). Od roku 1906 do roku 1913 żyje na wyspie Capri i to właśnie w jego domu w owym czasie funkcjonuje najważniejsza szkoła dla „zawodowych rewolucjonistów”. Gorki powraca do Rosji w roku 1913, ale szybko po wojnie znowu ją opuszcza, przerwany rządami bolszewików, swoich „wychowanków” z wyspy Capri. Okazał się więc „usłużnym durniem” — według powiedzenia Lenina.

nając od bardzo niskiego, a kończąc na akademickich i uniwersyteckich, a zorganizowane według krajów i kontynentów. Po dojściu Stalina do władzy zostały zmilitaryzowane, gdyż w tym czasie oficjalna doktryna światowej rewolucji komunistycznej zostaje zreformowana: światowa rewolucja komunistyczna, czyli *die Weltrevolution*, zostaje zastąpiona przez „światową rewolucję październikową” *der Weltkrober*, a pojęcie „rewolucji” zostaje utożsamione z pojęciem „wojny”, a więc pojęciem „wojny rewolucyjnej”, którą Stalin nazwał „wojną wyzwoleńczą” (z ustroju kapitalistycznego). Wyjątkowy nacisk kładzie się na przygotowanie „zawodowych wojskowych rewolucjonistów” i to przede wszystkim dla Chin (założono Uniwersytet Sun Yatsen, przez który przeszło wiele tysięcy Chinczyków z Mao-Tse-tungiem na czele). Zajmowane dotychczas przez Trockiego stanowisko komisarza (ministra) wojny zostaje powierzone autentycznemu wojskowemu Michaiłowi Frunze i odgad wszystkie szkoły, akademie i uniwersytety dla „zawodowych wojskowych rewolucjonistów” przechodzą pod opiekę i kierownictwo Ministerstwa Wojny.

Jak już wspomniano, w czasie rewolucji francuskiej Babeuf wprowadza elementy wojskowe do swego pojęcia komunistycznej rewolucji, którą utożsamia z „wojną domową”. Marks, idąc po tej samej drodze, pojmuje rewolucję komunistyczną jako „wojnę”. Lenin podziela ten pogląd i w roku 1916 pisze na ten temat długi artykuł pod tytułem *Program militarny rewolucji proletariackiej*, gdzie zajmuje się szczególnie „wojnami rewolucyjnymi”, czyli rewolucjami realizowanymi przez „wojny domowe”, używając już określenia „wojny wyzwolenicze”. W artykule tym jest wiele cytatów z pism Engelsa, które potwierdzają to stanowisko. Ten artykuł Lenina stanowi podstawę dokumentu *Tezy i statuty Międzynarodówki Komunistycznej* (1920 r.).

Dyskusja ta jest wykorzystana w działaniu praktycznym w momencie, kiedy Armia Czerwona rozpoczyna wielką ofensywę podboju prawie całej Europy, synchronizując działania wojskowe z rewolucyjnymi, a więc ze strajkami, z par-tyzanką, z sabotażem i dyplomacją.

Tylko osoby bardzo naiwne przypuszczają, że ofensywa ta była skierowana wyłącznie przeciw Polsce. Polska stała im na drodze, więc musieli ją najpierw zaatakować, ale była to ofensywa przeciw całej Europie, choć było jasne, że mogła objąć co najwyżej Niemcy, Holandię, Belgię, Francję i Włochy. W krajach tych miejscowe partie komunistyczne na gwałt mobilizowały swe wszystkie siły i było oczywiste, że Czerwona Armia — licząca wtedy według Trockiego¹² 5 500 000 żołnierzy — mogła być tylko wsparciem dla miejscowych sił komunistycznych. Ofensywa oparta na planie „wojennej rewolucji”, czyli bazująca na rewolucyjnych siłach miejscowych, od początku rozprzeszczeniata się drugim

¹² L. Trocki, *Obrys kompletas*, t. 21: *Escritos Militares*, vol. 1, s. 27, ed. Juan Pablos Editor, México, D.F. 1975.

frontem od Litwy, Polski, Rumunii, Bułgarii, poprzez Węgry, Czechosłowację ku Włochom. W Niemczech, Holandii, Belgii i Francji miejscowe siły rewolucyjne oczekiwały na wejście Armii Czerwonej, aby rozpocząć własne działania militarno-rewolucyjne. „Cud nad Wisłą” uratował nie tylko Polskę, ale niemal całą Europę. Jest to oczywiste, kiedy studjuje się bogaty materiał informacyjny sowiecki na ten temat, a przede wszystkim pisma Trockiego, a także pamiętniki i inne pisma Rosjan antykomunistów¹³.

Na ogół mało znany jest fakt całkowitego podporządkowania wojska w Rosji rewolucji, i wobec tego, warto jest przypomnieć co na ten temat powiedział Trocki, właśnie wtedy, kiedy był nie tylko ministrem wojny, ale także naczelnym dowódcą Czerwonej Armii. W swej książce *Rosyjsko-socjalistyczna Czerwona Armia* (1920 r.) pisze: „Czerwona Armia jest świadoma, że nie jest rosyjska, lecz międzynarodowa, gdyż jest to Wojsko Światowej Rewolucji (*die Weltrevolution*)”¹⁴.

Temat roli sił zbrojnych w marksistowskiej rewolucji komunistycznej był bardzo poważnie traktowany przez bolszewików. Wyjątkowo ważne w tej sprawie posiedzenie miało miejsce 1 kwietnia 1922 r. z udziałem Trockiego, Tuchaczewskiego, Budionnego i Woroszyłowa¹⁵. Kilka lat później, bo w roku 1927, D.B. Riazanow, zmieniając nieco znane powiedzenie Clausewitz, rzucił hasło: „Wojna państw proletariackich powinna być dalszym ciągiem rewolucji, realizowanej przy pomocy innych środków”¹⁶.

Partyzantka w czasie rewolucji komunistycznej traktowana jest podobnie jak siły zbrojne. Gruntowne studium na ten temat opracował już w początkach organizowania Czerwonej Armii S.I. Gusiew: *Die Lehren des Bürgerkrieges* (1921). Staje się ono ponownie aktualne, kiedy Piąty Kongres Międzynarodówki Komunistycznej (1924 r.) rzuca hasło ofensywy wschodniej, czyli rozprze-strzenienia rewolucji komunistycznej na Chiny, a Mao-Tse-tung okazuje się specjalistą w tej sprawie, pisząc kilka książek na temat partyzantki jako instrumentu wojskowego w realizowaniu rewolucji w Chinach¹⁷. Zostało to w pełni urzeczywistnione pod koniec II wojny światowej (rozprze-strzenione także na Wietnam, Kambodżę, Formozę (Tajwan), Filipiny itd., a również nieco później na Afrykę, Amerykę Centralną i Południową, gdzie „rewolucyjna wojna wyzwolencza” Stalina została poparta przez tzw. „teologię wyzwolenia”, dzięki której komuniści zdolali opanować ogromną liczbę krajów o ludności katolickiej).

¹³ Zob. P. Miliukow, *La politique extérieure des Soviets*.

¹⁴ L. Trocki, *Die russische sozialistische rote Armee*, 1920, ss. 52.

¹⁵ Zob. *Osnowujaja wojennaja zadacza momenta — diskussija na temu o jedninoj wojennoj doktrinie*, Moskwa 1922.

¹⁶ D.B. Riazanow, *Wojennoje delo i marksizm*, 1927.

¹⁷ Mao-Tse-tung, *On a Prolonged War* 1938, *The Strategic Problems of China's Revolutionary Wars*, 1941.

Reasumując, można powiedzieć, że wpływ rewolucji francuskiej na proces rewolucyjny w Rosji został ułatwiony przez fakt, że „dziedzictwo” jej — jak zasiane ziarna — spadło na glebę już dobrze użyźnioną przez uprzednie wpływy encyklopedystów.

Następny okres wpływów ideologicznych rewolucji francuskiej na Rosję zaczyna się kiedy wojska rosyjskie, w pogoni za Napoleonem, przybywają do Francji, biorąc udział w jej okupacji. Bratanie się oficerów i żołnierzy z ludem Paryża pozwoliło na przeniknięcie do wojska rosyjskiego ideologii rewolucyjnej, a przede wszystkim bezboźnictwa, materializmu, ateizmu, cynizmu, co opisuje polski historyk owych czasów — generał Kukiel¹⁸. Zanieśiono do Rosji rewolucyjne nowinki i konspiracje, co doprowadziło do spisku „dekabrystów”, który skończył się dla nich tragicznie, ale ferment rewolucyjny pozostał w siłach zbrojnych. Doprowadziło je to do rozkładu moralnego, który okazał się oczywisty, zwłaszcza w okresie wojny z Japonią i w czasie I wojny światowej.

W połowie wieku XIX zaczynają się w Rosji wpływy marksizmu, którego zwolennikami są przede wszystkim Żydzi. W ten sposób dawne wpływy rewolucyjne, siane przez „dziedzictwo” rewolucji francuskiej, zostały wzmocnione i poparte przez rewolucjonistów Marksa, tym razem głównie wśród powstającej warstwy społecznej robotników fabrycznych, wśród których rozprowadza się *Manifest komunistyczny*, wzywający do rewolucji i do „walki klas”. Czterociepowa rewolucja francuska staje się modelem dla bolszewików i socjalistów i ma doprowadzić do wojny domowej, ułożonej z rewolucją.

Z okazji stulecia rewolucji francuskiej ukazują się liczne nowe studia, ożywia zainteresowanie nią, co wykorzystują marksiści, aby przedstawić całą rewolucję komunistyczną jako dalszy ciąg rewolucji francuskiej. Chcą ją zareklamować jako „światową” i „powszechną”, dlatego ani Lenin, ani Trocki, ani żaden z ich „zawodowych rewolucjonistów” nie ograniczali się w swej akcji tylko do Rosji, lecz zawsze myśleli kategoriami międzynarodowymi (będąc gotowi do „robory” rewolucyjnej w jakimkolwiek kraju, dając jednak pierwszeństwo tym, które uważali za najbardziej „dojrzałe”, czyli „kapitalistyczne”).

Wojna rosyjsko-japońska ułatwiła im „robotę” rewolucyjną w Rosji, przede wszystkim dlatego, że rząd japoński, zainteresowany w osłabieniu Rosji, zaofiarował im wielkie fundusze na pokrycie kosztów odpowiedniej propagandy wywrotowej i organizowania strajków, zwłaszcza w przemysłe wojennym, sabotażu (głównie w ruchu kolejowym) oraz na sianie fermentu wśród żołnierzy. Trocki chwalił się, że w roku 1906 mieli już w rosyjskich siłach zbrojnych dobrze działającą tajną organizację, co pozwoliło im nawet na urządzenie w Moskwie zjazdu kierowników jacejek działających w ponad 500 jednostkach wojsko-

¹⁸ M. Kukiel, *Dzieje Polski porzobiorowe, 1795-1921*. Autor ogranicza się do opisu negatywnych wpływów w wojsku polskim, ale to samo działo się w wojsku rosyjskim.

wych. Na skutek interwencji policji zjazd ten został przeniesiony do Finlandii. Trocki z dumą przypomina, że w okresie rządów Kierieńskiego, czyli w roku 1917, było ponad 30 tys. bolszewików, działających prawie we wszystkich jednostkach wojskowych i przygotowujących „powstanie”, czyli bunt ogólny w wojsku carskim¹⁹. W tym okresie otrzymywali już milionowe fundusze od banków międzynarodowych z Wall-Street i z „120 Broadway”. Część tych pieniędzy otrzymywali bezpośrednio, a część za pośrednictwem rządu niemieckiego²⁰. Trocki usiłuje wykazać w swej *Historii Rewolucji Rosyjskiej*, że rewolucja ta była spontaniczna i nie otrzymała żadnego poparcia finansowego ani od rządu niemieckiego, ani od bankierów z Wall-Street. Jest to bezwstydnie kłamstwo, gdyż właśnie on był o tym dokładnie poinformowany, zwłaszcza że część pieniędzy szła przez jego ręce²¹.

Rewolucja bolszewicka więc nie jest „rosyjska”, bo jest rewolucją światową (*die Weltrevolution*), inspirowaną przez rewolucję francuską i częściowo zrealizowaną w Rosji przez „zawodowych rewolucjonistów”, ludzi bez ojczyzny (jak sami twierdzą), finansowaną przez wielki kapitał międzynarodowy, w owym czasie²² prawie wyłącznie żydowski, ułatwiona i poparta, a nawet częściowo sfinansowaną przez rząd niemiecki w czasie I wojny światowej, jako część operacji wojennych na wschodnim froncie dla pokonania Rosji²³.

Pierwsza faza rewolucji bolszewickiej została zrealizowana przez przyładowany zbieg okoliczności; trzeba przecieć pamiętać, że główni jej przywódcy, a więc Lenin i Trocki²⁴, w chwili jej wybuchu przebywali za granicą (Lenin w Szwajcarii, całkowicie zajęty wywołaniem tam rewolucji²⁵, a Trocki w Stanach Zjednoczonych i w Kanadzie, zajęty „robieniem” rewolucji w Meksyku)²⁶.

19 L. Trocki, *Obras completa*, t. 21: *Escritos Militares*, vol. I, s. 18.

20 A. C. Sutton, *Wall-Street and the Bolshevik Revolution*..., także H. Coston, *Les financiers qui menent le monde*, 1989.

21 Trocki miał ułatwione osobiste kontakty z tymi bankierami gdyż ożenił się z córką jednego z nich.

22 „W owym czasie”, gdyż dopiero od niedawna, bo mniej więcej od roku 1970, wielki kapitał międzynarodowy przestał być wyjątkiem w rękach Żydów, przechodząc częściowo w ręce Arabów (nafia) i Japończyków (ogromny rozwój gospodarczy). Ostatnio Japonia staje się jedną z największych potęg finansowych i zbliża się era finansowa Japonii, której pieniądź zaczyna funkcjonować obok dolara jako *de facto* pieniądź międzynarodowy.

23 *Lenine était porteur de quarante millions - or fournis par Berlin pour lui permettre d'agiter les masses révolutionnaires et de contraindre le gouvernement provisoire à faire la paix*. H. Coston, *Les financiers qui menent le monde*..., s. 125.

24 W tekście polskim piszę przybitane nazwisko Leiby Bronsteina po polsku, a więc „Trocki”. Na ogół nazwisko to jest pisane albo „Trotsky”, albo „Troitzky”. Sam Trocki ani swego autentycznego nazwiska (Bronstein lub Braunstein), ani też przyjętego nie ustalił.

25 Opisuje to drobniakowo Aleksander Solżenicyn w swej książce *Lenin w Zurichu*.

26 Dla Trockiego marksizm był religią. Krótko przed śmiercią pisał: *Je mourrai révolutionnaire prolétarien, marxiste, matérialiste dialectique, et, par conséquent, athé intransigent. Ma foi en*

Najprawdopodobniej dlatego że obaj, jako marksści dogmatyczni, dla których opinie Marksa i Engelsa były poza wszelką dyskusją, głęboko wierzyli, że marksistowska rewolucja komunistyczna „rodzi się sama z kapitalizmem”²⁷, a więc gdzie jeszcze nie ma „kapitalizmu” tam też nie może „narodzić” się komunizm. W Rosji carskiej w tym czasie, mimo wielkiego rozwoju gospodarczego, jeszcze nie było „kapitalizmu”, przeważała ekonomia agrarna (a nie industrialna), czyli że według ortodoksyjnego marksizmu Rosja jeszcze nie dojrzała do rewolucji; można było tylko zrobić poirworny batagan. Dla Lenina, Trockiego i wszystkich „zawodowych rewolucjonistów” marksistowska rewolucja komunistyczna jest dalszym ciągiem rewolucji francuskiej, która zakłada, że proces rewolucyjny zmian musi przechodzić przez cztery etapy: burżuazyjny, demokratyczny, socjalistyczny i proletariacki. Otóż w Rosji, w owym czasie, jeszcze nie było „burżuazji”²⁸, bo ta powstaje dopiero (według Marksa) wtedy, kiedy dany kraj przechodzi przez „rewolucję przemysłową”. Wtedy kiedy powstaje wielki handel i warsiwa społeczna kupców i przedsiębiorców, dwie grupy społeczne, które stanowią bazę burżuazji. A jak nie ma „burżuazji”, nie może istnieć „demokracja” jako ustroj polityczny związany z burżuazją i jako przeciwstawienie feudalizmowi. Rosja, mimo wielu reform, a zwłaszcza reformy rolnej, jest jeszcze w owym czasie (I wojna światowa) krągiem feudalnym (choć jest to inny feudalizm niż francuski przed rewolucją), a więc nie ma w niej miejsca na „demokrację” rewolucji francuskiej.

Za wcześnie jeszcze na „socializm”, skoro uprzemysłowienie dopiero się zaczyna, a „proletariatu” takiego, jakiego wymaga „marksistowska rewolucja komunistyczna”, ani śladu, bo biedota miejska i wiejska to jeszcze nie „proletariat” *Manifestu komunistycznego*. Stusznie więc Lenin i Trocki uważali, że nie ma jeszcze możliwości na „zrobienie” marksistowskiej rewolucji komunistycznej w Rosji. Ta rewolucja, ich zdaniem, mogła być „zrobiona” w Niemczech, w Anglii lub w Stanach Zjednoczonych, ale nie w Rosji.

A jednak, wbrew tym argumentom, do rewolucji w Rosji doszło. Dlaczego? Bo jej potrzebowali Niemcy i bankierzy z Wall-Street. Niemcy, gdyż nie mogli zwyciężyć carskich sił zbrojnych, więc aby je zniszczyć lub co najmniej osłabić, finansowali rewolucję w Rosji, zwłaszcza w wojsku, i na taką „robotę” hofota bolszewicka chętnie się zgodziła, bo był to dla nich *business*.

L'avenir communiste de l'humanité n'est pas moins ardente, est en vérité plus ferme aujourd'hui qu'aux jours de ma jeunesse... Je mourrai avec une foi inébranlable en l'avenir communiste. Cette foi en l'homme et en son avenir me donne même à présent une force de résistance qu'aucune religion ne pourrait me donner.

27 W. I. Lenin, *Estrado y Revolution*, Moskwa 1946, s. 116.

28 W terminologii marksistowskiej słowo „burżuazja” ma inne znaczenie niż słowo „mieszczanstwo”. „Mieszczanstwo” to ludność miast i istniejące odkad istnieją miasta. „burżuazja” zaś związana jest z rewolucją przemysłową.