

państwie carów? Wszak niepodobna byłoby wyrazić nawet zbliżonej opinii o aktualności *Statutu*, gdyby chciał go ułożyć w początkach XIX wieku nie nad Wilią, ale nad Sekwaną. Proszę to jednak traktować jako mój głos w dyskusji.

I ostatnia sprawa związana z wywodami na temat projektowanej kodyfikacji prawa sądowego w latach 1791-1792: nieskromnie upomnę się o plik moich prac na ten temat; wolno Autorowi mieć o nich złe wyobrażenie, wolno je ostro krytykować, ale chyba nie wypada pomijać ich milczeniem.

Autor konkluduje swoje rozważania przez zaakcentowanie różnicy, jaka istniała w obserwowanym zakresie i czasie w charakterze państwa. O ile do połowy XVIII w. Rzeczpospolita była „swego rodzaju związkiem państw, o tyle później, zwłaszcza po 1791 r. nabiera cech charakterystycznych dla państwa związkowego”, czego wyrazem było oparcie ustroju władz na wspólnej konstytucji i posiadanie szeregu wspólnych najwyższych organów władzy, przy utrzymaniu również szeregu odrębności prawnoustrojowych. Autor zwraca uwagę, że owa ewolucja w XVIII wieku nie była niespotykana w naszym kręgu kulturowym, bowiem wykazuje pokrewieństwo z systemem austriackim (s. 133). Jeśli zgodzić się z tym wnioskiem, to przecież warto dodać zastrzeżenie, że nie było dane sprawdzenie funkcjonowania w praktyce tego, co przyniosło ustawodawstwo Sejmu Czteroletniego.

Ostatnia część *Szkiców z dziejów federalizmu...* poświęcona została nowożytnej myśli federalistycznej we Francji i Niemczech. Jak wzmiankowałem na początku, jest to część wyodrębniająca się swoją treścią. Ta część *Szkiców* miała swoją poprzedniczkę w postaci studium opublikowanego niegdyś na łamach „Czasopisma Prawno-Historycznego” (t. XLV, 1993) i jest jej rozwinięciem. Myśli Monteskiusza i ich echo w kształtowaniu federalizmu amerykańskiego, koncepcję Rousseau (który wszakoż zachwycił się ustrojem Polski i m.in. polskimi sejmikami) i innych myślicieli znad Sekwany to materiał ciekawy, silnie łączący się z wydarzeniami w Rzeczypospolitej drugiej połowy XVIII wieku.

Konkludując trzeba stwierdzić, że otrzymaliśmy wartościową, interesującą syntezę problemową stosunków prawnoustrojowych polsko-litewskich, uzupełnioną porównawczo ważniejszymi koncepcjami zachodnioeuropejskimi.

ADAM LITYŃSKI (Katowice)

Adam Wielomski, *Od grzechu do apokatastasis. Historiozofia Josepha de Maistre'a*, Lublin 1999, ss. 410

Recenzowana monografia będąca rozprawą doktorską, wydaną przez Instytut Liberalno-Konserwatywny w Lublinie, dotyczy filozofii historii Josepha de Maistre'a, jednego z najważniejszych XIX-wiecznych twórców konserwatyzmu, a zapewne czołowego konserwatysty europejskiego początków tamtego stulecia. Za takiego w każdym razie uchodzi on w opinii A. Wielomskiego, który nie kryje zresztą swej – nie zawaham się tak określić stosunku Autora do de Maistre'a – fascynacji tym filozofem, ideologiem i politykiem w jednej osobie. Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że koncepcje tego sabaudzkiego myśliciela są duchowo bliskie Wielomskiemu, związanemu zresztą z Klubem Zachowawczo-Monarchistycznym i wydawanym przez niego piśmie „Pro Fide, Rege et Lege”. Z dużym zainteresowaniem czytałem zamieszczane w tym pe-

riodyku artykuły Wielomskiego o de Maistre, pozostając – jeszcze przed zapoznaniem się z jego monografią – pod wrażeniem gruntownej znajomości przez Autora omawianych zagadnień. W przekonaniu tym utwierdziła mnie również lektura ocenianej rozprawy. Mimo swych konserwatywnych poglądów Wielomski potrafił zachować niezbędny dystans wobec tematu swej monografii, nie popadając w pułapkę, jaką łatwo mogłaby się stać bezkrytyczna identyfikacja z koncepcjami de Maistre'a, zwłaszcza że były one pod wieloma względami frapujące i wciąż wydają się inspirującym twórczym myślowym.

W związku z powyższym twierdzeniem pozwolę sobie na osobistą dygresję, która dotyczy moich doświadczeń dydaktycznych. Gdy omawiam na wykładach doktrynę konserwatywną w jej XIX-wiecznej i współczesnej postaci, nierzadko obserwuję u studentów zdziwienie, że jeszcze w tamtym stuleciu można było – jak m.in. w przypadku de Maistre'a – tłumaczyć rewolucję francuską ingerencją boską w sprawy polityczne. To takie nienowoczesne i niepostępowe – czytując z reakcji słuchaczy na zapatrywania sabaudzkiego filozofa i niektórych innych ówczesnych konserwatystów. Jeśli jeszcze do tego porówna się koncepcje de Maistre'a i innych konserwatystów ze spuścizną ideową Oświecenia i właśnie rewolucji 1789 r. oraz lat następnych we Francji, to wielu współczesnym odbiorcom filozofii Sabaudczyka wydaje się ona czymś niemal absurdalnym. Już choćby z tego względu dobrze się stało, że powstała obszerna monografia naukowa na temat de Maistre'a, choć oczywiście jej Autor nie usiłuje wmówić czytelnikowi, że konserwatysta ten był zgodnie z „duchem czasu” przełomu XVIII i XIX w. – zwolennikiem ideologii oświeceniowej i jej późniejszych konsekwencji doktrynalnych, albo że tylko zamierzał „iść pod prąd” ze swymi koncepcjami i stworzył własną wizję świata jedynie w odniesieniu do rewolucyjnej rzeczywistości. Wielomski zasadnie udowodnił samoistny (co nie znaczy: oderwany od czynników zewnętrznych) charakter historiozofii de Maistre'a. Nie pozostawił wątpliwości, jak – jego zdaniem – powinno się interpretować filozofię historii Sabaudczyka, by znaleźć odpowiedź na pytanie: kim rzeczywiście był de Maistre jako autor określonej teorii historiozoficznej. Wiadomo, że był on konserwatystą i w tej sprawie trudno o inną, bardziej odkrywczą konstatację.

W podręcznikach z historii doktryn politycznych i prawnych, czy historii filozofii można znaleźć taką właśnie klasyfikację poglądów de Maistre'a, występującą wraz z innymi jeszcze określeniami: tradycjonalista, ultramontanin, teokrata. Wszystkie one są uprawnione w przypadku Sabaudczyka, choć każde z nich eksponuje rozmaite aspekty jego ideologii. Tymi właśnie pojęciami posłużył się Wielomski i co warto podkreślić – zawsze określeniem odpowiednim do treści omawianych koncepcji de Maistre'a. Przy ogólnej charakterystyce jego filozofii zastosował zatem pojęcie „konserwatysta”, gdy zaś relacjonował zapatrywania Sabaudczyka dotyczące roli papieża i katolicyzmu, częściej używał terminu „ultramontanin”. Należy zgodzić się z opinią Wielomskiego, że klasyfikacja i typologia doktryn politycznych to zawsze „rzecz bardzo trudna”. Sam wiem, ile sprawia ona problemów i kłopotów badawczych. Stąd też zapewne nigdy nie będzie wśród naukowców pełnej zgodności poglądów np. w kwestii ujęcia konserwatyzmu jako rodzaju doktryny politycznej. Można by w tym miejscu odwołać się do autora pracy na temat de Maistre'a – P.R. Rohdena, którego zresztą Wielomski nie uwzględnił w swej monografii, a który uważał (1929 r.), że konserwatywnym człowiekiem jest ten, kto „chce żyć i umrzeć tak, jak żyli i umierali przodkowie”. Zaproponowana przez niemieckiego badacza definicja konserwatyzmu nie stanowiła jednak określenia tego zjawiska jako rodzaju ideologii czy doktryny politycznej, lecz przede wszystkim jako wyrazu pewnej postawy wobec świata zewnętrznego. W takim znaczeniu – naturalnym lub nieświadomym – konserwatystą, opowiadającym się za zachowaniem *status quo*, może być każdy człowiek, niezależnie od swych przekonań politycznych. W przypadku de Maistre'a nie mamy tylko do czynienia z konserwatywną postawą, lecz z konserwatywnym systemem myślowym, który drobiazgowo został zanalizowany przez Wielomskiego. Nieodparcie nasuwa się zatem kolejne pytanie: jakim konserwatystą był ten Sabaudczyk? Odpowiedź na nie częściowo zależy od sposobu zakwalifikowania koncepcji de Maistre'a w ramach konserwatywnej ideologii.

Można w odniesieniu do de Maistre'a zastosować typologię konserwatyzmu, którą Wielomski przyjął we wstępie do swej rozprawy, *notabene* bardzo obszernym i zawierającym wywody nadające się – moim zdaniem – do osobnego, wprowadzającego w temat rozdziału, gdzie mogłyby znaleźć się również informacje o życiorysie Sabaudczyka (co Autor potraktował dość pobieżnie). Można jednak przedstawić inną typologię doktryn konserwatywnych w Europie w XIX w., o czym pisałem przed laty (1989 r.) w artykule zamieszczonym w wydawanym przez Uniwersytet Wrocławski „Przeglądzie Prawa i Administracji”. Do przyjęcia byłaby zatem również klasyfikacja omawianej ideologii zaproponowana przez G.- K. Kaltenbrunnera (romantyczny, legitymistyczno-tradycjonalistyczny i liberalny konserwatyzm), innego niemieckiego naukowca – E. Noltego (chrześcijański, radykalny i liberalny konserwatyzm), czy też przez R. Kirka lub ostatnio wywołującego swymi poglądami na perspektywy rozwoju cywilizacji ożywione dyskusje S. Huntingtona. Można ponadto uważać de Maistre'a po prostu za teoretyka kontrrewolucji, jak napisał o nim H. Olszewski w wydanym w 1998 r. „Słowniku twórców idei”. Z tych rozmaitych typologii konserwatyzmu wynika, że „bohater” rozprawy A. Wielomskiego byłby przedstawicielem legitymistyczno-tradycjonalistycznego nurtu konserwatyzmu lub konserwatyzmu chrześcijańskiego. Warto byłoby zatem uwzględnić w omawianej monografii jeszcze np. klasyfikacje zastosowane w odniesieniu do ubiegłowiecznego konserwatyzmu przez wyżej wymienionych autorów. Szkoda, że Wielomski nie zapoznał się z monografią o konserwatyzmie pióra P. Kondylisa (*Konservatismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang*, Stuttgart 1986), jak również z innymi publikacjami w języku niemieckim, a nie tylko z rozprawami po francusku i angielsku. Literatura naukowa na temat konserwatyzmu jest nader pokaźna i oczywiście nie sposób wykorzystać wszystkich najważniejszych nawet opracowań z tej dziedziny. Wielomski postawił sobie zresztą inny cel badawczy niż sama doktryna konserwatywna w jej różnych wariantach.

Podjął się on niewątpliwie trudnego i skomplikowanego zadania, jakim było ukazanie historiozofii de Maistre'a, a nie tylko jego myśli politycznej. Wielomski nie wyjaśnił jednak co sądzi na temat relacji między filozofią a filozofią polityczną oraz doktryną polityczną. W tytule monografii występuje bowiem słowo „historiozofia”, w jej treści padają zaś również inne określenia koncepcji de Maistre'a. Co się tyczy już samego *meritum* ocenianej rozprawy, to słusznie stwierdził Autor, że filozofia historii Sabaudczyka opierała się na strukturze koła, która na początku XX w. stała się również podstawą historiozofii Oswalda Spenglera, będącego jednak innym rodzajem konserwatysty niż de Maistre, gdyż uchodzącego za tzw. rewolucyjnego konserwatystę. Na marginesie: niektóre koncepcje sabaudzkiego myśliciela przypominają poglądy w sprawie roli chrześcijaństwa w życiu politycznym formułowane po I wojnie światowej w Niemczech przez rewolucyjnego konserwatystę Edgara J. Junga i należącego do tego samego kręgu ideowego Marcina Spahna, co warto byłoby zaznaczyć. Wracając do de Maistre'a – Wielomski trafnie odnalazł również paralele jego teorii z historiozofią Henryka Rzewuskiego, na co już wcześniej zwrócono zresztą uwagę w polskiej literaturze. Czytając wywody Autora na ten temat zastanawiałem się, czy można by znaleźć również jakieś podobieństwa kolistej teorii rozwoju dziejów de Maistre'a z Niccolò Machiavellego koncepcją cykliczności historii. Choć obaj ideologowie to dwie różne epoki w kształtowaniu się myśli politycznej i odmienne pod wieloma względami jej ujęcia, to jednak nie od rzeczy byłoby odnieść się do doktryny florenckiego myśliciela i polityka z przełomu XV i XVI w. Zgadzam się przy tym z Wielomskim, że de Maistre'a inspirowała przede wszystkim chrześcijańska wizja historii stworzona przez św. Augustyna i bpa Jacquesa Bossueta. Zapewne ważnym źródłem koncepcji Sabaudczyka były również mistycyzm i nauki ezoteryczne XVIII w. (Saint-Martin), ale ponadto – w pewnym sensie – filozofia Oświecenia, której negacja legła u podstaw rozwoju wszelkiego rodzaju konserwatyzmu.

Należy uznać za trafne wyjaśnione już we wstępnych uwagach przez Autora samo użycie pojęcia „apokatastaza” jako terminu wyrażającego ostateczny cel historii w ujęciu de Maistre'a. W kolejnych rozdziałach (jest ich w sumie sześć) Wielomski omówił drogę wiodącą od popełnienia grzechu przez człowieka – bez którego nie byłoby potrzeby przywrócenia doskonałego

stanu jego duszy i ciała do spełnienia się dziejów ludzkości w wyniku osiągnięcia pełnej więzi z Bogiem. Nie ulega bowiem wątpliwości, co zasadnie dowiódł Autor, że Bóg stanowi centralne pojęcie w historiozofii de Maistre'a. Do Stwórcy odnoszą się niemal wszystkie elementy systemu myślowego Sabaudczyka. To Bóg-Opatrzność jest ostatecznym sprawcą wszystkiego, co ludzkie, nie wyłączając nawet tak strasznego i nieobliczalnego w skutkach – jak sądził de Maistre – wydarzenia, czyli rewolucji. To za sprawą Boga *sacrum* nieustannie miesza się z *profanum*, choć dzieje się tak w wyniku działalności człowieka, który jest narzędziem w rękach Stwórcy, mimo że dysponuje wolną wolą. Skąd zatem biorą się zło i grzech – stawia pytanie de Maistre, a za nim powtarza je Wielomski. Bóg jest przecież ze swej istoty dobry i sprawiedliwy. W tym kontekście ważne są wywody o początkach historii ludzkości w ujęciu Sabaudczyka i związany z tym problem wolności wyboru danej człowiekowi przez Boga jako kreatora świata. Jak trafnie dostrzegł Wielomski, człowiek w koncepcji de Maistre'a nie był pojmowany abstrakcyjnie, lecz zawsze w konkretnym przejawie swego ziemskiego bytu – jako członek określonego narodu czy państwa. Historyczny rozwój ludzkości wyznaczony jest u sabaudzkiego filozofa przez „opadanie” człowieka od Boga, rodzące wiele negatywnych dla ludzi konsekwencji. Dzieje ludzkości zmierzą zatem od grzechu – nieustannie popełnianego i obrażającego Stwórcę – do *apokatastasis* stanowiącego zarazem uwięźnienie i zakończenie procesu historycznego. Taki wniosek nasuwa się już z lektury I rozdziału ocenianej monografii i znajduje on potwierdzenie w dalszych wywodach.

Odchodzenie ludzi od Boga i powracanie do niego stanowią przedmiot rozważań Wielomskiego dotyczących Starożytności, Średniowiecza (ze szczególnym podkreśleniem roli papieństwa w tym okresie) i kolejnych etapów rozwoju historycznego. W tym miejscu zatrzymam się przy kwestii suwerenności władzy w czasach średniowiecznych, gdyż miała ona istotne znaczenie w koncepcjach de Maistre'a, co zaznaczył Autor, lecz nie przedstawił szerzej, choć powołał się m.in. na publikację J. Baszkiewicza. Wywody na ten temat wymagają pewnego uzupełnienia. Już w średniowiecznej doktrynie politycznej (Marsyliusz z Padwy) pojawiła się bowiem koncepcja suwerenności ludu, która pozostawała w opozycji do „wzorcowego modelu suwerenności”, jaki zdaniem Wielomskiego stanowiła dla de Maistre'a władza papieża. Marsyliusz z Padwy i William Ockham nie zgadzali się z roszczeniami ówczesnych papieży do politycznej dominacji w Europie, popierali natomiast aspiracje w tej dziedzinie ze strony niemieckich cesarzy. Problem suwerenności przybrał zatem w średniowieczu wymiar międzynarodowy, przeradzając się nawet w otwarty konflikt między papieństwem i cesarstwem. W związku z tym oczekiwałem od Autora udzielenia odpowiedzi na pytanie, w czym tkwiła różnica między ujęciem suwerenności w doktrynach średniowiecznych i nowożytnych koncepcjach politycznych i prawnych (choćby Jeana Bodina). Z wywodów Wielomskiego nie wynika precyzyjnie, co w istocie może – na przykładzie koncepcji de Maistre'a – świadczyć o suwerenności: czy głównie jej przejawy (moc tworzenia i znoszenia prawa lub funkcja sądownicza), czy już sam charakter władzy państwowej – trwały i absolutny. Jest to tym bardziej istotne zagadnienie, że Autor omówił typologię ustrojów politycznych proponowaną przez de Maistre'a, opartą na pochwale monarchii i krytyce demokracji oraz tyranii, która jeszcze w czasach starożytnych uważana była (Arystoteles, Platon i in.) za najgorszy ze wszystkich ustrojów.

Jako historyka myśli politycznej i prawnej ten wątek teorii de Maistre'a interesuje mnie – czego nie ukrywam – bardziej od niektórych innych elementów systemu myślowego tego konserwatysty. Z dużym zainteresowaniem czytałem zatem relację Wielomskiego z wywodów de Maistre'a o ustroju Sabaudii. Pozostając jeszcze przy kwestiach polityczno-ustrojowych nasuwa się pytanie, czy uprawnione byłoby w odniesieniu do de Maistre'a stosowane przez Bossueta rozróżnienie między władcą absolutnym i władcą arbitralnym? Pożyteczne dla ocenianej rozprawy byłoby – co wiąże się z rozważaniami w sprawach ustrojowych – usystematyzowanie wywodów dotyczących prawa w ujęciu de Maistre'a. Choć Wielomski w wielu fragmentach swej rozprawy pisze na ten temat, wskazując na wyodrębniane przez swego „bohatera” rodzaje prawa i jego hierarchiczną strukturę, to jednak rozważania w tej dziedzinie wydają się nieuporządk-

owane. Na marginesie: czytając rozprawę Wielomskiego można niekiedy odnieść wrażenie, że został on przytłoczony nadmiarem problemów badawczych, które uznał za wymagające omówienia. Takie spostrzeżenie nasunęło mi się zwłaszcza po lekturze rozdziałów traktujących o nowożytnym etapie dziejów ludzkości, którego przedstawienie uważam zresztą za udane.

Gdy mowa o ocenie przez de Maistre'a tego długiego okresu historycznego, to słusznie Autor zwrócił uwagę na problem reformacji i protestantyzmu, a w tym kontekście na pokłosie XVI-wiecznego rozbicia zachodnioeuropejskiego chrześcijaństwa, które rzeczywiście wycisnęło piętno na ideologii Oświecenia stanowiącej przedmiot dogłębnej analizy ze strony tego konserwatyisty. Trudno się dziwić, że dla teokraty i ultramontanina de Maistre'a wiek XVIII ze swą wiarą w rozum i postęp, a nie w Boga i tradycję był – jak brzmi tytuł rozdziału IV ocenianej rozprawy – okresem „buntu rozumu”. Skoro zatem buntu, to również w paradoksalny sposób niezrozumienia tego, przeciwko czemu się buntowano. W spojrzeniu Sabaudczyka na Oświecenie ujawnił się – zdaniem Wielomskiego skrajny antyintelektualizm tego filozofa, co wiąże się z szerszym problemem nieobcym również innym myślicielom, a dotyczącym relacji między intelektem a intuicją i instynktem. Jak zatem doszło do tego, że filozof de Maistre zwrócił się przeciwko innym XVIII-wiecznym reprezentantom tej samej profesji? Wielomski starał się wytłumaczyć ten paradoks sceptycznym nastawieniem de Maistre'a do możliwości poznania świata przez człowieka, jeśli nie wspiera się on na wierze w Boga, poczuciu autorytetu i przywiązaniu do tradycji, a nawet do przesądów. Mamy tu zatem do czynienia z „klasycznym” wizerunkiem konserwatywnej gnoseologii. Nie ulega wątpliwości, że właśnie de Maistre wniósł znaczny wkład w rozwój tego rodzaju teorii poznania, co Wielomski niezbitnie udowodnił w swej rozprawie.

Od opisu racjonalizmu wieku Oświecenia już tylko krok dzielił de Maistre'a – jak wykazał Autor nader krytycznego wobec koncepcji Woltera, Diderota czy Rousseau – od sformułowania teorii rewolucji. Rozważania na ten temat zostały w monografii poprzedzone wykładem o roli wojny w historiozofii sabaudzkiego myśliciela i dobrze, że tak się stało, gdyż bez tego wywodu trudno byłoby przedstawić problem rewolucji – w moim przekonaniu jedno z kluczowych zagadnień de Maistre'a filozofii politycznej. Przyznam, że ten fragment rozprawy Wielomskiego zainteresował mnie w szczególności sposób, ze względu na sam fenomen rewolucji i jego rozmaite interpretacje, w tym stworzoną później przez Alexisa de Tocqueville'a wykładnię tego zjawiska. Pouczające byłoby zresztą porównanie stosunku de Maistre'a i de Tocqueville'a czy Edmunda Burke'a do rewolucji francuskiej przełomu XVIII i XIX w. Do tej bowiem rewolucji, a nie do wcześniejszej rewolucji w Anglii głównie odnoszą się wspomniane interpretacje. Nie można jednak zapominać, że już w połowie XVII w. pojawiło się – właśnie w doktrynie politycznej angielskiej rewolucji – sformułowanie (J. Milton) o prawie ludu do rewolucji jako jednym z praw naturalnych. Dla de Maistre'a z kolei obrona przed rewolucją stanowiła przyrodzone uprawnienie ludzi upatrujących w niej wynaturzenia procesów dziejowych. Mogę z przekonaniem stwierdzić, że obszerne wywody Wielomskiego na temat koncepcji rewolucji Sabaudczyka zasługują na pozytywną ocenę, zwłaszcza zaś jego dociekliwość w ustalaniu elementów interpretacji tego zjawiska przez de Maistre'a, łącznie z próbą ujęcia istoty porządku porewolucyjnego, choć nie dokończoną, gdyż konserwatysta ten zmarł w 1821 r. W ocenie istoty i przejawów rewolucji zapewne dopomogły de Maistrowi jego wcześniejsze powiązania z masonerią, co trafnie wyeksponował Autor.

Rozważania na temat historiozofii de Maistre'a kończy fragment pod prowokującym tytułem *Czy Bóg jest konserwatystą?*. Pozytywna odpowiedź Wielomskiego na to pytanie – oparta na poglądach de Maistre'a – odnosi się do Stwórcy występującego w sferze polityki. Czy rzeczywiście można przyjąć taką hipotezę – teza wydaje się nie do udowodnienia, a co najmniej dyskusyjna, skoro człowiek nie jest w stanie przeniknąć zamierzeń Boga, zgodnie z założeniami historiozofii de Maistre'a. Końcowy fragment rozprawy jak i wcześniejsze wywody Autora zdradzają jego publicystyczne zacięcie, co bynajmniej nie jest zarzutem wobec Wielomskiego, niewątpliwie posiadającego umiejętność łatwego pisania. W końcowych spostrzeżeniach na temat rozprawy o de Maistrze nasuwa się jeszcze kwestia, którą można zawrzeć w pytaniu:

co ostało się ze spuścizny historiozoficznej Sabaudczyka do dnia dzisiejszego, a zwłaszcza we współczesnym konserwatyzmie? Szkoda, że Wielomski w swej monografii nie zajął się choćby pobieżnie tym zagadnieniem, zwłaszcza że konserwatyzm wcale nie przeżył się jako ideologia i niemal dwa stulecia po zakończeniu rewolucji francuskiej wciąż należy do ważnych systemów filozofii politycznej. Do poznania fenomenu tej doktryny w jej odległym czasie, lecz nie przebrzmiałym kształcie Wielomski zapewne przyczynił się swą cenną publikacją. Powinna ona wzbudzić zainteresowanie nie tylko tych, którym bliskie są idee konserwatyzmu, lecz również jego przeciwników.

MAREK MACIEJEWSKI (Wrocław)

Magdalena Micińska, *Zdrada córka Noc. Pojęcie zdrady narodowej w świadomości Polaków w latach 1861-1914*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 1998, s. 264

Książka już swoim tytułem może zainteresować szerokie grono czytelników. Ma ona charakter interdyscyplinarny, plasując się na pograniczu historii kultury i socjologii, historii literatury i literaturoznawstwa; może być ciekawą także dla badacza myśli politycznej. Autorka podjęła się zadania pionierskiego, jako że w naszej literaturze brak monografii, która ujmowałaby kwestie zdrady narodowej w polskich dziejach i ich odbicie w świadomości narodu w całościowy sposób. Z postawionego sobie zadania autorka wywiązała się dobrze a jej praca jest udaną próbą zrekonstruowania sposobu pojmowania zdrady narodowej przez Polaków, i daje zestaw cech i postaw kwalifikowanych jako zdrada narodowa, szczególnie w odniesieniu do lat 1861-1914.

Magdalena Micińska wykorzystała bogaty i różnorodny materiał źródłowy, poddając analizie źródła autobiograficzne tj. pamiętniki, listy pozostawione przez autorów, reprezentujących różne zabory, a w ich ramach zawody i środowiska, publicystykę polityczną z przełomu wieków, jak i szereg tekstów literackich, powstałych w latach 1861-1914.

W zasadzie autorka, unikała zdefiniowania zdrady jako takiej; skupiła się na odtworzeniu cech zdrady i apostazji oraz wszechobecności tych zjawisk w zbiorowej świadomości narodu, który- co często autorka podkreśla-pozbawiony był własnego państwa i trwał w stanie zależności i zagrożenia.

Teza Magdaleny Micińskiej brzmi: zdrada pojawiała się niemal we wszystkich dziedzinach życia narodu, była nieodłącznym elementem życia politycznego, społecznego i kulturalnego, a nawet towarzyskiego. Zdrada była traktowana jako nieunikniona konsekwencja stuletniej niewoli, związanego z nią poczucia zagrożenia tożsamości narodowej, czy po prostu fizycznej egzystencji narodu. Polacy okresu między Powstaniem Styczniowym a Wielką Wojną, porównani zostali do społeczeństwa angielskiego za czasów Tudorów, chorującego na pewną neurozę podejrzeń, innymi słowy do społeczeństwa, toczzonego nieustannie przez „dyskurs zdrady”. Argumentów dostarczały literatura piękna, prace historyków i publicystyka prasowa. Zdrada w świadomości Polaków była – twierdzi autorka – czymś powszechnym, codziennym, zarazem stanowiła najcięższy grzech Polaka. W tej swoistej „kulturze podejrzeń”, autorka wyróżniła następujące typy zdrajców: po pierwsze, zdrajcą był obcy, a więc przede wszystkim Żyd. Rozumowanie: i żydowscy dorobkiewiczowie i kupcy, pasożytną na ludności polskiej, są kulturowo wyalienowani, często grywają rolę pionierów germanizacji w zaborze pruskim. Ogół Żydów postrzegany był jako środo-