DOI: 10.14746/sh.2018.33.4.003

Sensus Historiae
ISSN 2082–0860
Vol. XXXIII (2018/4)
s. 33-45

Adam Wielomski
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

# Istota zachodnioeuropejskiego tradycjonalizmu politycznego

## 1. Oznaczenie problemu

Tematem tego tekstu jest tradycjonalizm polityczny. Zaznaczmy ten przymiotnik, ponieważ termin „tradycjonalizm" może także oznaczać nurt religijny, przeciwny reformom Soboru Watykańskiego II (ruch skupiony wokół abpa M. Lefebvre'a) i jakkolwiek te 2 nurty w wielu poglądach są zbieżne, to funkcjonują na zupełnie innej płaszczyźnie. W XIX w. desygnatem tym oznaczano przeciwnych filozofii Oświecenia francuskich religijnych fideistów, uczniów x. Felicité La Mennais'go[1]. Z uwagi na wkład tego duchownego tak w tradycjonalizm fideistyczny, jak i polityczny, współwystępowanie obydwu ruchów w tym samym czasie, a także ze względu na podobieństwo semantyczne, nurty te bywają utożsamiane.

Filozofia polityczna europejskiego tradycjonalizmu — mamy tutaj na myśli koncepcje takich myślicieli, jak: Joseph de Maistre, Louis de Bonald, Felicité La Mennais (we wczesnym okresie pisarstwa), Juan Donoso Cortés, Carl L. von Haller, Louis Veuillot, René Guénon, Julius Evola — powstaje w opozycji do rewolucji francuskiej i jej tradycji i w kontrakcji do tradycji politycznej z niej wyrosłej. Akcentowanie tego sprzeciwu to rys charakterystyczny dla całej refleksji konserwatywnej, dla wszystkich jej nurtów, pośród których tradycjonalizm zajmuje miejsce reakcji najbardziej radykalnej. Pisząc powyższe, odrzucamy przeciwstawienie, którego w literaturze przedmiotu dokonał Karl Mannheim, na nieuświadomiony i instynktowny „tradycjonalizm" (postawa) i świadomy własnej istoty i idei „konserwatyzm" (doktryna

[1] Zob. M. Ferraz, *Histoire de la philosophie en France au XIX siècle. Traditionalisme et ultramontanisme*, Didier, Paris 1880, s. 317-356; M. Hébert, *L'Evolution de la foi catholique*, Alcan, Paris 1905, s. 132-149.

polityczna)[2]. Stoimy na stanowisku, czemu dawaliśmy niejednokrotnie wyraz, że istnieje filozofia polityczna tradycjonalizmu, czyli oparta na rozumie i świadoma refleksja, plasująca ten nurt na prawym skrzydle konserwatyzmu[3].

Tradycjonalizm to stanowisko całościowo przeciwstawne ideom Oświecenia, rewolucji francuskiej oraz ideologiom liberalnym i socjalistycznym. Jest on także, przynajmniej po części, polemiczny w stosunku do konserwatyzmu ewolucyjnego — którego ojcem jest Edmund Burke — wedle którego, jakkolwiek rewolucje są złe i naganne, to tworzą nową rzeczywistość społeczną, z którą należy znaleźć *modus vivendi*. Istotą konserwatyzmu ewolucyjnego jest spowalnianie i deradykalizacja projektów zmiany politycznej, społecznej i światopoglądowej, ale nie przeciwstawianie się zmianom jako takim, wszystkim *en bloc* z tej racji, że usiłują zmienić tradycyjne społeczeństwo. Ewolucjonista nie odrzuca zmian, ale ich pośpieszny charakter, pewne rozwiązania uznane przezeń za nie do przyjęcia, proponując zmianę powolną i zakorzenioną w tradycyjnej kulturze. W języku angielskim konserwatyści tego kierunku dokonali charakterystycznego rozróżnienia zmiany na „change" (pozytywna i powolna) i na „reform" (negatywna, zrywająca z tradycją)[4].

## 2. Istota filozofii politycznej tradycjonalizmu

Filozofię polityczną tradycjonalizmu można charakteryzować na dwa sposoby:

(1) Enumeracja elementów. Wyliczamy wtenczas cechy charakterystyczne dla konserwatyzmu jako takiego (tradycja, autorytety, hierarchia, elitaryzm, religia, patriarchalna rodzina, lokalne i stanowe autonomie, przywileje, *etc.*), zaznaczając różnicę skali między postulatami tradycjonalistów a konserwatystów ewolucyjnych. Tak rozumiani tradycjonaliści będą największymi gloryfikatorami monarchii, tradycji, społeczeństwa stanowego, hierarchii, roli religii pośród odłamów konserwatyzmu. Ta metoda nakazuje ich sytuować na prawym skrzydle obozu konserwatywnego, jako najmniej (lub w ogóle) skłonnych do kompromisów z nowoczesnością, libe-

[2] K. Mannheim, *Myśl konserwatywna*, przeł. S. Magala, Kolegium Otryckie, Warszawa 1986, s. 33-34, 44.

[3] Odsyłamy w tym miejscu do naszych prac na ten temat: *Filozofia polityczna francuskiego tradycjonalizmu (1789-1830)*, Arcana, Kraków 2003, s. 23-34; *Hiszpania Franco. Źródła i istota doktryny politycznej*, Arte, Biała Podlaska 2006, s. 23-66; *Konserwatyzm. Główne idee, nurty i postacie*, Fijjor Publishing, Warszawa 2007, s. 32-38.

[4] N. O'Sullivan, *Conservatism*, J.M. Dent & Sons, London 1976, s. 12; T. Honderich, *Conservatism*, H. Hamilton, London 1990, s. 5-15.

ralizmem i rewolucją francuską. Metoda ta pozwala z łatwością wyodrębnić tradycjonalistów pośród konserwatystów czy też, w zależności od językowych przyzwyczajeń, obozu prawicy. Uwaga ostatnia dotyczy krajów romańskich, których termin „konserwatyzm" nie kojarzy się z konkretną doktryną polityczną, lecz z obroną istniejącego *status quo* (Hiszpania, Włochy)[5], ewentualnie ma dodatkowo pejoratywne znaczenie (Francja)[6], stąd popularność desygnatu „prawica" (fr. *droite*, wł. *destra*, hiszp. *derecha*).

Słabością tej metody jest trudność w kwalifikacji ruchów i kierunków kontrrewolucyjnych, ale mimo to deklarujących pewną kompromisowość ze światem liberalnym. Klasycznym przykładem jest tutaj Joseph de Maistre deklarujący wielokrotnie niemożność przeprowadzenia restauracji integralnej[7]. Te deklaracje spowodowały, że niektórzy badacze widzą w nim rodzaj konserwatywnego liberała[8], co uważamy za nieporozumienie. Innym przykładem mogą być karliści — będący dla nauki hiszpańskiej synonimem tradycjonalizmu — którzy głosząc idee restauracji integralnej świata przednowożytnego, nie postulowali odbudowy społeczeństwa stanowego, czyli stratyfikacji będącej esencją ówczesnej rzeczywistości społecznej[9].

(2) Porządek „prawdziwy". Drugim sposobem dyferencjacji tradycjonalizmu od szerszego pojęcia konserwatyzmu jest znalezienie elementu występującego wyłącznie w tradycjonalistycznej filozofii politycznej, który będziemy mogli traktować jako papierek lakmusowy, po którym rozpoznajemy, czy mamy do czynienia z tradycjonalizmem czy też nie. Na podstawie naszych wieloletnich badań tego nurtu myśli politycznej stoimy na stanowisku, że takim elementem jest problem w literaturze przedmiotu określony mianem porządku prawdziwego. To koncepcja ładu, którą trady-

[5] Na temat tego pojęcia w Hiszpanii zob. M. Fraga Iribarne, *El pensamiento conservador español*, Planeta, Barcelona 1981, s. 459-474; V. Alba, *Los conservadores en España*, Planeta, Barcelona 1981, s. 38-55. We Włoszech *destra* ma szersze pojęcie niż konserwatyzm, gdyż zaliczani są do niej konserwatyści (*Destra Storica*), faszyści i rozmaite ruchy antysystemowe — zob. R. Chiarini, *Destra italiana dall'Unità d'Italia*, Marsilio, Venezia 1995; M. Ferrazzoli, *Introduzione*, [w:] *idem* [red.], *Cos'è la Destra. Colloqui con diciotto protagonisti della cultura italiana non conformista*, Il Minotauro, Roma 2001, s. 5-42.

[6] Ph. Beneton, *Le conservatisme*, PUF, Paris 1988, s. 6.

[7] J. de Maistre, *Correspondance*, [w:] *idem*, *Oeuvres Completes*, Vitte et Perrusse, Lyon 1884–1887, t. X, s. 189; t. XII, s. 19, 409, 432; t. XIV, s. 59-60; *idem*, *Considérations sur la France*, Laffont, Paris 1936, s. 152-153.

[8] O. Bradley, *A Modern Maistre. The social and political Thought of Joseph de Maistre*, University of Nebraska Press, Lincoln 1999, s. XI-XVIII, 225-235; R. Albani, *Joseph de Maistre e il problema della sovranità*, Editoriale Scientifica, Napoli 2009, s. 8-11, 26-30, 73-74.

[9] J.F. Acedo Castilla, *La representación orgánica en le pensamiento tradicionalista*, „Razón Española", 2002, nr 112, s. 155-180.

cjonaliści przeciwstawiają światu wyłonionemu z rewolucji[10]. Jakkolwiek wszyscy konserwatyści przeciwstawiają światu porewolucyjnemu wspomnienia o świecie dawnym, to w tradycjonalizmie jest ta tendencja dominująca, gdyż pozostałe nurty konserwatywne wchodzą ze światem porewolucyjnym w dialog, szukają kompromisu, rozwiązań pozwalających ewoluować rzeczywistości od wizji tradycyjnej do reformistycznej. Cechą wyróżniającą tradycjonalistów jest odmowa dialogowania ze światem porewolucyjnym. Blokowi idei rewolucyjnych przeciwstawiają blok własnych idei, zaczerpniętych z przeszłości. Radykalni rewolucjoniści i kontrrewolucjoniści stawiają nas przed wyborem: albo holistyczna rewolucja, albo holistyczna kontrrewolucja i restauracja tradycji przerwanej przez rewolucyjne pęknięcie.

Tę różnicę między konserwatystami-ewolucjonistami a tradycjonalistami można przedstawić, ukazując filozoficzne inspiracje obydwu koncepcji. To powtórzony spór Arystotelesa z Platonem dotyczący problemu rzeczywistości i programu politycznego. Ewolucjoniści, za autorem *Polityki*, uważają, że świat jest w ciągłym ruchu, że nie istnieje archetyp, czyli ponadczasowy wzorzec porządku politycznego, aktualny zawsze i wszędzie. Istotą politycznej roztropności jest powolna zmiana polityczna, dostosowana do zmian społecznych i mentalnych. Przeciwnie myślą tradycjonaliści, którzy (formalnie często uważający się za tomistów, czyli neoarystotelików) odwołują się do autora *Państwa*[11]. Są przekonani, że istnieje pewien wieczny, niezmienny i uniwersalny świat idei — porządek prawdziwy, który filozofia polityczna ma odkryć, opisać, a politycy wcielić w życie. Ten porządek prawdziwy, prawdziwa rzeczywistość w ich rozumieniu, opisany jest w tradycji i w tradycyjnym porządku politycznym.

Inaczej możemy tę różnicę ująć, definiując tradycję. Dla ewolucjonistów to zespół wierzeń, obyczajów, instytucji politycznych i społecznych, praw, które przyniosła nam historia. Tradycja jest zmienna, rozwija się, ewoluuje i to, co dziś postrzegamy subiektywnie jako tradycyjne, jutro może zostać z dziedzictwa wymazane. Cechą tradycji jest jej historyzm i brak jednakowego archetypu dla wszystkich zawsze i wszędzie. Stąd w ewolucjonizmie tak znacząca jest rola przesądów (Burkowski *superstition*) i zadawnienia, przez co należy rozumieć znaczenie subiektywnych i nie do końca racjonalnych idei, które stoją u podstaw porządku, gdyż wydają się nam odwieczne[12]. Oparty na niepisanej konstytucji brytyjski ustrój jest klasycznym przykładem takiego

[10] K. Lenk, *Deutscher Konservatismus*, Campus, Frankfurt 1989, s. 45-53; R. Skarzyński, *Konserwatyzm. Zarys dziejów filozofii politycznej*, Scholar, Warszawa 1998, s. 42-45.

[11] L.E. Palacios, *El platonismo empirico de Bonald*, „Revista de Estudios Politicos", 1954, nr 74, s. 3-27.

[12] K. Pieliński, *Konserwatyzm jako oswajanie chaosu świata empirycznego (przypadek Edmunda Burke'a)*, Elipsa, Warszawa 1993, s. 86-104.

rozwoju[13], który gdyby tylko raz jeden został przerwany, byłby końcem zasady, zostawiając ludzi w instytucjonalnej i aksjologicznej pustce.

Tradycjonaliści interpretują problem inaczej. Przeglądając ich pisma, widzimy skłonność do pisania tego słowa przed duże „T": Tradycja. Po części wywodzi się ta maniera z teologii, gdzie pisze się dużą literą Tradycja katolicka, dla oznaczenia, że chodzi o tradycję zawartą w Magisterium Kościoła, a nie o cokolwiek, co przyniosła historia religii i teologii. Po części maniera pisania przez duże „T" wynika z jej sakralnego postrzegania. W myśli tradycjonalistycznej znajdujemy silną skłonność do uznania, że Bóg kieruje historią, dzięki czemu tradycja rodzi się, ewoluuje i osiąga swoją esencję. Wtenczas społeczeństwo dosięga Tradycji, czyli istoty samego siebie. W tym momencie dotychczasowy historyczny rozwój winien się skończyć, a ludzie powinni niczego nie dotykać i nie zmieniać. Jak to ujmuje Bonald, po Karolu Wielkim Europejczycy mieli proste zadanie: niczego nie zmieniać, niczego nie dotykać[14]. To konkluzja logiczna, gdy pewien moment historyczny zostaje podniesiony do rangi ponadczasowego archetypu dla społeczeństwa. Gdy archetyp (Platoński świat idei) zostanie osiągnięty, czy też nastąpi zbliżenie maksymalnie możliwe między ideą a rzeczywistością empiryczną, to dalsza zmiana przestaje być rozwojem Tradycji, początkując jej degenerację, odejście od archetypu. Na końcu procesu odpadania odeń znajduje się ontologiczna czeluść: rewolucja francuska i świat porewolucyjny.

Cechą dla tradycjonalistów charakterystyczną jest chęć zakotwiczenia ontologicznego Tradycji. Muszą odróżnić Tradycję, czyli porządek prawdziwy, od faz wcześniejszych, gdy społeczeństwo doń dochodziło, jak i oznaczyć początek degeneracji, czyli odchodzenia od ładu. Tradycjonaliści dokonują tego poprzez sakralizację porządku uznanego za prawdziwy: stwierdzają, że społeczeństwo osiągnęło swój archetyp mający pierwowzór w Boskim zamyśle doskonałości. Sakralizacja ta jest o tyle prosta do przeprowadzenia, że porządek prawdziwy lokowany jest przed 1789 rokiem i wiąże się z czasami, kiedy panowali królowie z Bożej łaski, a religia i kapłani nadawali ton życiu intelektualnemu. Można w tym widzieć formę bizantynizacji konserwatyzmu, gdzie na modę orientalną dokonuje się pseudo-sakralizacji ustroju politycznego, a celem tego zabiegu jest zakaz krytycznego myślenia na korzyść bicia pokłonów przed Bogiem, rzekomo będącym twórcą porządku podniesionego do rangi archetypicznej.

---

[13] R. Wecker, *Geschichte und Geschichtsverständnis bei Edmund Burke*, Peter Lang, Bern 1981, s. 53-96; D. Willetts, *Modern Conservatism*, Penguin, London 1992, s. 151-161.

[14] L. de Bonald, *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, Bloud et Barral, Paris 1817, s. 248.

Tradycjonaliści uważają, że Tradycja nie jest przypadkowa, lecz wyraża wolę Boga. Ich wkład do filozofii politycznej platonizmu polega na ustaleniu źródła istnienia świata idei i miejsca, w którym się znajdują. To Bóg, który stworzył świat wedle pewnego projektu. Zadaniem człowieka jest te idee pojąć, zrozumieć i zrealizować. Najlepiej wyrażają ten problem Francuzi, w których pismach Stwórca przedstawiany jest jako twórca mechanizmu świata i kierujących nim praw natury. Louis de Bonald pisze:

> Są prawa dla społeczeństwa mrówek i prawa dla społeczeństwa pszczół. Jak więc można było myśleć, że nie ma ich dla społeczeństwa ludzi, i że zostało ono wydane na pastwę ich przypadkowych pomysłów?[15]

Wtóruje mu Felicité La Mennais:

> [...] ludzkie prawodawstwa mogą łamać prawa natury, gdyż człowiek, istota wolna, ma smutną moc wstrząsania ładem. Ale nie umie unicestwić jego istoty.[16]

Bunt wobec praw natury jest niemożliwy. Mimo to świat nowoczesny składa się buntowników otwartych (rewolucjoniści) i utajonych, którzy paktują z nimi (konserwatyści ewolucyjni)[17].

Pierwotnie tradycjonalizm nie może obyć się bez idei „Boga-prawodawcy"[18]. Teoretycznie nie może istnieć tradycjonalista-ateista, chyba że nie przyznałby się do swojej niewiary i traktowałby Boże uprawomocnienie ładu jako poręczną ideologię uzasadniającą przedrewolucyjne stosunki i ekstrapolującą je jako uniwersalne w czasie i w przestrzeni. W literaturze wysuwano takie zarzuty w stosunku do de Maistre'a i Bonalda[19], acz autor tego

---

[15] L. de Bonald, *Pensées sur divers sujets et discours politiques*, Le Clere, Paris 1817, t. I, s. 86-87.

[16] F. de La Mennais, *Réflexions sur l'état de l'église en France*, Librairie classique-élémentaire, Paris 1825, s. 397.

[17] P. Corrêa de Oliveira, *Rewolucja i Kontrrewolucja*, Arcana, Kraków 1998, s. 50-52, 79.

[18] V. Manterola, *Don Carlos o el petróleo*, [w:] V. Garmendia [red.], *Jaungoicoa eta foruac. El carlismo vasconavarro frente a la democracia española (1868–1872)*, Universidad del País Vasco, Bilbao 1999, s. 112-116; V. Pradera, *El Estado nuevo*, Cultura Española, Madrid 1941, s. 165, 209.

[19] J. Lacroix, *Vocation personnelle et tradition nationale*, Bloud & Gay, Paris 1942, s. 13-14; N. Ciusa, *Le ragioni del tradizionalismo e il pensiero di Giuseppe de Maistre*, „Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", 1956, s. 331; E. Cioran, *Préface*, [w:] J. de Maistre, *Du Pape et extraits d'autres oeuvres*, du Rocher, Monaco 1957, s. 19, 34, 38; J. Lively, *Introduction*, [w:] J. de Maistre, *The Works*, Allen & Unwin, London 1965, s. 40 n.; R. Triomphe, *Joseph de Maistre. Etude sur la vie et sur la doctrine d'un materialiste mistique*, Droz, Geneve 1968, s. 333-334; G. De Marzi, *Joseph de Maistre, 'Profeta del passato'*, „Studi Urbinati", 1986, nr 1, s. 145; B. Valade, *Les théocrates*, [w:] J. Tulard [red.], *La contre-révolution. Origines, Histoire, posterité*, Perrin, Paris 1990, s. 303.

tekstu ich nie podziela. Jedynym tradycjonalistą obywającym się bez Boga był Charles Maurras, wywodzący porządek prawdziwy z konieczności natury, tak jakby stworzył ją Bóg. Stąd paradoks Maurrasa, że osobiście w Boga nie wierzył (czego nigdy nie ukrywał), a zachowywał się tak, jak gdyby rzeczywistość miała Stwórcę, który zaprojektował konieczny kształt społeczeństwa[20].

Oryginalny tradycjonalizm nie może obyć się bez idei Boga-prawodawcy, będącego Stwórcą platońskiego świata idei, jak i świata materialnego, mającego zadanie ideę tę odwzorować z maksymalną starannością. Sekularyzacji tych koncepcji mogą dokonać tylko nieortodoksyjni uczniowie tradycjonalistów, którzy koncepcje te potraktują jako przedmiot rozważań niemających na celu afirmacji Tradycji. Mamy tutaj na myśli socjologów (A. Comte, É. Durkheim), którzy opisywane przez tradycjonalistów „stosunki konieczne" (ulubione wyrażenie Bonalda)[21] traktują jako inspirację do szukania koniecznych stosunków społecznych wykrywanych przez socjologię, która obywa się bez idei Boga, konstatując jedynie istnienie pewnych praw społecznych[22]. W tym sensie Maurras stanowi pomost między tradycjonalizmem a socjologią.

Konsekwentnie, wszystkie rewolucje są przez tradycjonalistów krytykowane z punktu widzenia porządku prawdziwego. Krytyka ta obejmuje także inne nurty konserwatyzmu, atakowane za skłonność do kompromisu między światem tradycji a liberalizmem lub socjalizmem. Opozycyjność tę tradycjonaliści wyrażają w antytezie sugerującej egzystencjalny spór między bytem a niebytem: de Maistre nazywa świat powstały z Rewolucji Francuskiej mianem „schizmy bytu", Bonald mianem „szokującego naturę rzeczy", Maurras „antyrzeczą", Julius Evola „światem ruin", Victor Pradera „niebytem"[23], *etc*.

---

[20] M. Mourre, *Charles Maurras*, Éd. Universitaires, Paris 1953, s. 41-42.

[21] J. Alibert, *Les triangles d'or d'une société catholique. Louis de Bonald — Théoricien de la Contre-Révolution*, Téqui, Paris 2002, s. 47-81.

[22] R. Nisbet, *De Bonald and the Concept of the Social Group*, „Journal of the History of Ideas", 1944, nr 5, s. 315-531; M.H. Quinlan, *The Historical Thought of the Vicomte de Bonald*, Catholic University of America Press, Washington 1953, s. 110-112; J.-P. Cordelier, *La théorie constitutionnelle de Joseph de Maistre*. PUF, Paris 1965, s. 177-184.

[23] J. de Maistre, *Considérations sur la France*, s. 56; L. de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux, dans la société civile demontrée par le raisonnement et par l'histoire*, M. de B***, Constance 1796, t. II, s. 430; Ch. Maurras, *République et Décentralisation*, Société provinciale d'éd., Toulouse 1905, s. 87; V. Pradera, *El Estado Nuevo*, *op. cit*., s. 126; J. Evola, *Gli uomini e le rovine*, Volpe, Roma 1972, s. 23.

## 3. Umiejscowienie „porządku prawdziwego”

Wszystkim tradycjonalistom łatwo było poczynić wspólne ustalenie, że świat po 1789 r. charakteryzuje się porządkiem nieprawdziwym, a otaczająca ich rzeczywistość empiryczna w ujęciu ontologicznym jest nierzeczywistością. Czy jednak świat sprzed zdobycia Bastylii był rzeczywisty, a panujący w nim porządek prawdziwy? Kiedy i gdzie należy umiejscowić porządek prawdziwy, którego archetypizacji dokonują przedstawiciele tego kierunku?

Na pytania te padały rozmaite odpowiedzi i tylko co do 3 elementów panowała zgoda:

(1) rewolucja francuska i wszystko to, co po niej przyszło, stanowiło zaprzeczenie porządku prawdziwego;
(2) źródeł wydarzeń z 1789 r. należy szukać głębiej w dziejach myśli, konkretnie w reformacji, która poddała w wątpliwość Tradycję katolicką i autorytet eklezjalny, wprowadzając zasadę indywidualnej interpretacji Litery biblijnej, stanowiącej źródło idei liberalnej (*libre examin*)[24];
(3) katastrofa rewolucyjna nie miała źródeł w przemianach społecznych i ekonomicznych, a jedynie w błędnych ideach (reformacja, Oświecenie)[25].

Czy porządek prawdziwy rozpadł się w 1789 r., czy do upadku doszło wcześniej? Na tak postawione pytanie nie istnieje spójna odpowiedź, pod którą podpisaliby się jeśli nie wszyscy tradycjonaliści, to przynajmniej najważniejsi z nich, gdyż — jak zauważa Paul Beik — „każdy człowiek broniący starego ustroju, rekonstruował go zgodnie z własnym ideałem”[26]. W sumie żaden z tradycjonalistów nie głosił literalnego powrotu do świata sprzed 1789 r., będąc świadomym, że jakkolwiek w porównaniu z rządami jakobinów czy Napoleona wydawał się im subiektywnie doskonały, to zawierał pewne

[24] L. de Bonald, *Du divorce, considéré au XIXe siècle, relativement à l'état domestique et à l'état public de société*, Paris 1818, s. 174-176; F. de La Mennais, *De la religion, considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, Paris 1826, s. 187-190; J. de Maistre, *Réflexions sur le Protestantisme dans ses rapports avec la souveraineté*, w: idem, *Ecrits sur la Révolution*, Paris 1989, s. 219-220; F.E. de Tejada y Spinola, *Consecuencias del Protestantismo*, Salamanca 1949; Ch. Maurras, *La politique religieuse*, [w:] *idem*, *La Démocratie religieuse*, Nouvelles Éditions Latines, Paris 1978, s. 225-230; J. Balmes, *Antologia politica*, Escudero, Madrid 1981, t. II, s. 305-313; T. Molnar, *Le Dieu immanent. La grande tentation de la pensée allemande*, DMM, Paris 1982, s. 21-30.

[25] A. Wielomski, *Prawica w XX wieku*, Von Borowiecky, Radzymin 2013, s. 51-72.

[26] P. Beik, *The French Revolution Seen from the Right*, Transactions of the American Philosophical Society, Philadelphia 1956, s. 83.

wady. Każdy szkic porządku prawdziwego był retuszem *ancien régime'u*, a często zawierał wręcz rewolucyjne zmiany w stosunku do pierwowzoru[27]. W głośnej rozprawie o Romantyzmie niemieckim Carl Schmitt wykazał, że nurt ten, posługując się nazwami i pojęciami ze Średniowiecza, wymyślił własną ideę ładu, która z pierwowzorem nie miała nic wspólnego[28]. Dodajmy, że istniały 2 archetypy przedrewolucyjnego porządku: konstytucyjny (monarchia mieszana) i oświeceniowo-absolutystyczny, stworzony przez Ludwika XIV i naśladowany przez innych monarchów. Część z tradycjonalistów sięgała jeszcze głębiej w historię, aby tam znaleźć archetyp. Problem ten zilustrujemy na przykładach:

(1) Frankofoni. Opisując panowanie Ludwika XIV, Louis de Bonald pisze, że to był prawdziwy „wiek religii i monarchii"[29]. Myśliciel ten uważa, że w XVII w. system polityczny Francji osiągnął zgodność między formą religijną i polityczną: tak jak w Niebiosach panował Bóg posiadający władzę omnipotentną, ale opartą na prawie natury, tak Francją rządził król, którego absolutne panowanie oparte było na prawach fundamentalnych królestwa[30]. Podobnie czasowo swój typ lokował Joseph de Maistre, wskazując jako archetypiczny system łączący ideę opartej na tradycyjnej konstytucji monarchii absolutnej z pontyfikalnym uprawnieniem do interwencji i depozycji monarchy-tyrana (*ratione peccati*)[31]. To model katolickiej monarchii epoki kontrreformacji, inspirowany przez pisma Roberta Bellarmina. Drugim archetypem jest dlań ówczesny ustrój Kościoła, czyli monarchia mieszana z przewagą elementu monarchicznego[32], a trzecim jego rodzinna przedrewolucyjna Sabaudia, łącząca absolutyzm z dużą dozą liberalnych wolności[33].

---

[27] G. Candeloro, *Lo svolgimento del pensiero di Giuseppe de Maistre*, Scuola di Filosofia della R. Università di Roma, Roma 1931, s. 57-58; J. Godechot, *La contr-révolution. Doctrine et action*, PUF, Paris 1984, s. 2, 21.

[28] C. Schmitt, *Politische Romantik*, Duncker & Humblot, Berlin 1991, s. 62-113.

[29] L. de Bonald, *Théorie du pouvoir...*, t. II, s. 426.

[30] Ibidem, t. I, s. 51; t. II, s. 64, 129, 314-315.

[31] A. Wielomski, *Od grzechu do apokatastasis. Historiozofia Josepha de Maistre'a*, Instytut Liberalno-Konserwatywny, Lublin 1999, s. 156-172.

[32] J. de Maistre, *O papieżu*, Księgarnia i Wyd. Dzieł Katolickich i Naukowych, Kraków 1853.

[33] Zob. J. de Maistre, *Quatrième lettre d'un royaliste savoisien à ses compatriotes*, [w:] *idem*, *Ecrits sur la Révolution*, s. 29-67.

Wbrew opiniom spotykanym w literaturze[34], tradycjonaliści francuscy nie lokowali swoich preferencji w Średniowieczu. Przeciwnie, jednoznacznie opowiadali się po stronie państwa nowożytnego, opartego na prawie publicznym. Zachwyty nad Średniowieczem pojawiają się wśród nich wyłącznie w charakterze inspiracji religijnej, ale nie jako wzorzec ładu politycznego, który jest nowożytny i siedemnastowieczny. Utożsamianie archetypu z epoką Ludwika XIV znajdziemy jeszcze w XX w. u Charles'a Maurrasa[35].

(2) Niemieckojęzyczni. Frankofoni za warunek dojścia do archetypu uznają recepcję prawa rzymskiego, gdy Niemcy ten moment postrzegają jako koniec świata Tradycji, co wiąże się z dużym opóźnieniem jego recepcji w świecie germańskim (dopiero XVII–XVIII w.). Zdaniem niemieckojęzycznych tradycjonalistów, oparte na prawie rzymskim nowożytne państwo pochłania uprawnienia stanowe i wspólnotowe. Prawo rzymskie absolutyzuje własność prywatną i tworzy podglebie indywidualizmu[36]. Nakazuje to Niemcom szukać archetypu w epokach sprzed jego recepcji, we wspólnotowym i stanowym Średniowieczu, gdy Rzesza nie uległa rozbiciu na konfesyjnie skłócone państewka. Wizja organicznej wspólnoty uwodziła niemieckich romantyków, którzy tutaj doszukiwali się istoty Tradycji (Novalis, Adam H. Müller)[37], organicystę Justusa Mösera[38] i Carla L. von Hallera. Ten ostatni doprowadził idealizację Średniowiecza do logicznej konkluzji: skoro Nowożytność wiąże się z ideą suwerennego państwa opartego na prawie publicznym, to należy je znieść i oprzeć stosunki wyłącznie na prawie prywatnym, na dwustronnych umowach, co prowadziłoby do restauracji feudalizmu. Nie istnieje własność i wojsko państwowe,

[34] G. Cogordan, *Joseph de Maistre*, Duvivier, Paris 1922, s. 170, 204; R. Nisbet, *Conservatism. Dream and Reality*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1986, s. 20; J. Reedy, *The Traditional Critique of Individualism in Post-Revolutionary France. The Case of Louis de Bonald*, „History of Political Thought", 1995, t. XVI, nr 1, s. 52-54.

[35] Ch. Maurras, *Jeanne d'Arc, Louis XIV, Napoléon*, w: idem, *Oeuvres Capitales*, Flammarion, Paris 1954, t. I, s. 321-340.

[36] T. Harada, *Politische Ökonomie des Idealismus und der Romantik. Korporatismus von Fichte, Müller und Hegel*, Duncker & Humblot, Berlin 1989, s. 83, 313-314; *idem*, *Adam Müllers Staats- und Wirtschaftslehre*, Duncker & Humblot, Marburg 2004, s. 87-88, 96-97.

[37] K. Sauerland, *Średniowiecze w oczach romantyków niemieckich*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", 1967, nr 13, s. 109-139.

[38] L. Bäte, *Justus Möser. Advocatus patriae*, Athenäum, Frankfurt 1961, s. 153-164; M. Greiffenhagen, *Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, s. 85-88.

a jedynie prywatna włość monarsza i jego prywatne siły zbrojne. Haller odrzuca istnienie jakichkolwiek ogólnopaństwowych podatków[39]. W XX stuleciu pośród niemieckich tradycjonalistów budzi się nostalgia za *Sacrum Imperium* jako antytezą dla państwa narodowego, rzekomo zrodzonego z Rewolucji Francuskiej i z natury liberalnego[40].

(3) Hiszpanie. Myśliciele tutejsi lokują porządek prawdziwy w Renesansie, gdy Hiszpania przeżywa wiek złoty, wypiera Maurów (1492), buduje największe w dziejach imperium kolonialne, ewangelizuje cały świat na polecenie królów katolickich Izabeli I Kastylijskiej i Ferdynanda II Aragońskiego, a następnie jej król zostaje cesarzem *Sacrum Imperium* jako Karol V. Hiszpania jest największą potęgą morską i lądową ówczesnego świata, walcząc z Francją i protestantami o panowanie nad Europą, o budowę katolickiej monarchii uniwersalnej. Teologowie hiszpańscy to podstawa kontrreformacji. Dlatego tradycjonaliści uważają renesansową i konfesyjną monarchię hiszpańską za inkarnację porządku prawdziwego[41]. W karlizmie olbrzymie znaczenie mają zachowywane w XVI w. lokalne przywileje (*fueros*), broniące lokalnych wspólnot przed centralizmem (Juan Vázquez de Mella, Francisco E. de Tejada)[42]. W iberyjskim tradycjonalizmie XX w. główną rolę odgrywa mit katolickiego i uniwersalnego imperium, będącego antytezą dla sekularyzacji, a także skarlałej Hiszpanii liberalnej (Ramiro de Maeztu, Francisco E. de Tejada)[43]. Motyw

[39] C.L. von Haller, *Restauration de la science politique*, [tłum. własne] Ladrange, Paris 1824, t. I, s. 318-320; t. III, s. 253-269, 344-346.

[40] K. Breuning, *Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929–1934)*, Max Hueber Verlag, München 1969, s. 67-80; H.G. Meier-Stein, *Die Reichsidee 1918–1945. Das Mittelalterliche Reich als Idee nationaler Erneuerung*, San Casciano Verlag, Aschau 1998, s. 341-376.

[41] Dobre rekonstrukcje tego ideału zawierają min. prace: M. Solana, *El tradicionalismo político español y la ciencia Hispana*, Ed. Tradicionalista, Madrid 1951; A. Wilhelmsen, *La formación del pensamiento politico del carlismo (1810–1875)*, Actas, Madrid 1998; J. Bartyzel, *Nic bez Boga, nic wbrew tradycji. Kosmowizja polityczna tradycjonalizmu karlistowskiego w Hiszpanii*, Von Borowiecky, Warszawa 2015.

[42] Zob. np. J. Vazquez de Mella, *Regionalismo y Monarquia*, Rialp, Madrid 1957, s. 49-286; F.E. de Tejada, *La Monarchia tradizionale*, Controcorrente, Napoli 2001, s. 107-124.

[43] F. Elías de Tejada, *Sacrum Imperium y ordenes supraestatales*, "Revista del Colegio Mayor Nuestra Señora del Rosario", 1953, t. XLVIII, nr 435, s. 45-58; R. de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*, Tecnos, Madrid 1998.

katolickiego imperium znajdujemy także u Francisco Franco i jego zwolenników[44], silnie czerpiących z tradycjonalizmu.

Tradycjonalizm hiszpański do wybuchu wojny domowej (1936), podobnie jak niemiecki, cechuje fobia do nowożytnego suwerennego państwa. Zmienia się to po wygranej przez frankistów wojnie domowej, gdy ustanawiają nową formułę tradycjonalizmu w postaci tzw. narodowego katolicyzmu[45]. System ten opiera się na władzy dyktatorskiej Franco, co zmusiło tradycjonalistów popierających jego dyktaturę do akceptacji nowoczesnego państwa. Ojcem tradycjonalizmu autorytarnego był Juan Donoso Cortés, będący zwolennikiem dyktatury[46]. Myśliciel ten w XIX w. był izolowany, znajdując się pod wpływem de Maistre'a i nie mając wspólnych korzeni ideowych z innymi myślicielami tego kierunku w Hiszpanii.

(4) Tradycjonaliści integralni. Francuski myśliciel René Guénon i włoski Julius Evola zaproponowali przeniesienie porządku prawdziwego do epoki przedchrześcijańskiej, do czasu sprzed narodzin filozofii, czyli do VII–VI w. przed Chrystusem[47], w samym chrześcijaństwie widząc rozkładową ideologię egalitarną. Sygnalizujemy tylko w tym miejscu istnienie tego radykalnego nurtu, określającego się jako tradycjonalistyczny. Wyrażaliśmy już przy innej okazji głęboką wątpliwość, czy ma on z tradycjonalizmem cokolwiek wspólnego nie tylko z tej racji, że tradycjonalizm antychrześcijański w Europie uważamy za logicznie niespójny, lecz i dlatego, że myśliciele ci nie odwoływali się do żadnej realnie istniejącej tradycji. Stanowiła ona produkt ich wyobraźni, a ich koncepcje przypominały filmy *fantasy*, będąc mityczną antytezą zwalczanej przez nich liberalnej demokracji[48]. Guénon i Evola wywodzili

[44] E. Maza Zorilla, *El mito del Isabel de Castilla como elemento de legitimidad política en el franquismo*, „Historia y Política", 2014, nr 31, s. 167-192.

[45] A. Botti, *Cielo y dinero. El naconalcatolicismo en España (1881–1975)*, Alianza, Madrid 1993, s. 17-30; J. M. Margenat, *El nacionalcatolicismo: de la Guerra Civil española a 1963*, [w:] E. Gentile, G. di Febo, S.S. Seoane, J. Tusell Gómez [red.], *Fascismo y franquismo. Cara a cara — una perspectiva histórica*, Biblioteca Nueva, Madrid 2004, s. 133-148; E. Maza Zorrilla, *La idea de España en el franquismo: el nacionalcatolicismo*, w: idem, M. de la Concepción Marcos del Olmo [red.], *Estudios de historia*, Areces, Madrid 2006, s. 601-612.

[46] J. Donoso Cortès, *Obras completas*, La Editorial Católica, Madrid 1946–1947, t. II, s. 187-204.

[47] R. Guénon, *Orient et Occident*, Payot, Paris 1924, s. 41-43; *idem*, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Edition revue, Paris 1976, s. 15-20; J. Evola, *Révolte contre le monde moderne* [*Rivolta contro il mondo moderno*], tłum. G. Robinet, L'Homme, Montreal 1972, s. 12.

[48] A. Wielomski, *Kontrrewolucjonista o kontrrewolucji*, „Reakcjonista", (2006), nr 4, s. 23.

się z kręgów ezoterycznego wolnomularstwa[49] i ich poglądy należy traktować jako manifest tego środowiska, a nie poważną filozofię polityczną tradycjonalizmu.

*Adam Wielomski*

**The Essence of Western European Political Traditionalism**

*Abstract*

The topic of these article is the problem of the essence of traditionalism. The author does not agree with the popular thesis that traditionalism is an unconscious and instinctive conservatism (it's the thesis of K. Mannheim). He also does not accept the view that traditionalism is defined as the right, the most radical wing of conservatism. The author proves that his essence is the 'real order', or higher order, which traditionalists oppose to the disorder of the revolution. This 'real order' is seen as the thought of God, the necessary archetype for the political world.

*Keywords*: traditionalism, conservatism, real order, counter-revolution.

[49] P. Di Vona, *Evola, Guénon, De Giorgio*, SeaR, Borzano 1993, s. 365-367; P. Taufer, *Les Jeunes et les ruines de Julius Evola. Tradition primordiale et Tradition catholique*, Sel, Paris 2005, s. 17-27; M.-F. James, *Esotérisme et Christianisme. Autour de René Guénon*, Nouvelles Editions Latines, Paris 2008, t. I, s. 96-100.