



SŁAWOMIR MAZUREK

Filozofia wobec doświadczenia bezprecedensowego zła – od rewolucji francuskiej do Holokaustu

*Philosophy and the Experience of Unprecedented Evil
– from the French Revolution to the Holocaust*

ABSTRACT: The Holocaust, according to most of the authors dealing with the subject, was an example of unprecedented evil, i.e., a manifestation of evil incomparable to anything that had happened before. No matter how justified such a statement may be, the Holocaust was by no means the only event in the human history experienced in this way. At least three historical catastrophes preceding it – the French Revolution, the partition of Poland and the Russian Revolution – had been received by a part of European humanity in a similar manner. The author of the paper confronts moral and historiosophical responses to the experience of unprecedented evil elaborated by French traditionalists (de Maistre), Polish romantic messianists (Mickiewicz), Russian religious thinkers (Berdyayev, Frank and others) and contemporary adherents of the politically correct historiosophy of the Holocaust. He demonstrates that each of these responses, as an attempt of overcoming the atrocious experience of unprecedented evil, is unique and incomparable with the others. French conservatives expose moral guilt of victims, Polish romantics focus on their moral obligations toward other victims (including victims of “normal evil”), Russian thinkers warn us of the moral danger involved in believing in the unprecedentedness of the evil we are confronted with, while the historiosophy of the Holocaust emphasizes the moral innocence of victims and the absolute uniqueness of their experience. In conclusion the author acknowledges the moral and philosophical advantage of the romantic response over all others.

KEYWORDS: evil • revolution • Holocaust • romantic messianism

I

Kiedy wkrótce po upadku komunizmu modna stała się teza o końcu historii, mało kto zdawał sobie sprawę, że obwieszczano go już wielokrotnie. Nikt w każdym razie o tym nie napisał, co było tym dziwniejsze, że autor popularnej tezy, Francis Fukuyama, był autorem angielskojęzycznym, a właśnie najślynniejszy angielski historiozof, Arnold Toynbee, we wstępnych partiach swego najślynniejszego dzieła, *Study of History*, obszernie omawia

psychospołeczny fenomen, występujący od czasów wojen punickich po wojnę burską, polegający na odczuciu, iż historia dobiegła końca. Uczestnicy globalnej, i prowadzonej głównie w języku Toynbeego, dyskusji najwyraźniej nie znali jego monumentalnego dzieła nawet z popularnego skrótu. Podobnie do pewnego stopnia ma się rzecz z tezą o bezprecedensowości Holokaustu, stanowiącą istotny element politycznej poprawności. Nie wdając się w rozważania na temat jej przedmiotowej zasadności, należy stwierdzić, że nie jest to bynajmniej pierwsze wydarzenie historyczne, które jego świadkowie i ofiary, a przynajmniej znaczna ich część, postrzegali jako manifestację bezprecedensowego, radykalnego zła, nieporównywalną z niczym, co wcześniej miało miejsce w historii ludzkości. W artykule tym omówię kilka takich przypadków, skupiając się zwłaszcza na różnych reakcjach na bezprecedensowe zło, porównując je z sobą i starając się uchwycić istotne między nimi różnice. Doświadczenie bezprecedensowego zła przebiega bowiem w dwóch fazach – najpierw pewne wydarzenie historyczne ukazuje się jako takie właśnie zło, później zaś usiłuje się w jakiś sposób to bezprecedensowe zło zinterpretować, niejako obezwładnić. W doświadczeniu bezprecedensowego (radykalnego) zła historycznego możemy więc wyróżnić fazę kreacji i fazę interpretacji, niekoniecznie następujące po sobie w porządku chronologicznym. Określenie „faza kreacji” w odniesieniu do tragicznych wydarzeń postrzeganych jako bezprecedensowe zło może się komuś wydać rażące, nie zawiera ono w sobie jednak żadnej oceny, a tym bardziej sugestii, że obraz tych wydarzeń został zafałszowany, a jedynie zdroworoządkową konstatację, iż nie był on od początku gotowy. Żaden z historycznych faktów, których interpretacjami się tu zajmiemy, nie był i nie jest jednomyślnie uważany za manifestację bezprecedensowego zła, dotyczy to nawet Holokaustu, którego ekscypjonalność bywała kwestionowana przez autorów znajdujących się skądinąd poza podejrzeniem o pozamerytoryczne motywacje, choćby przez Aleksandra Wata; zarazem w przypadku każdego z tych zdarzeń tendencja do traktowania go jako bezprecedensowej manifestacji zła, niekiedy prowadząca do mniej lub bardziej trwałego uznania go za taką manifestację, pojawiała się w pewnym momencie, niekiedy, lecz bynajmniej nie zawsze, dość szybko. Nigdy jednak nie była, co oczywiste, zawarta w samych faktach. Wszystko to usprawiedliwiła moim zdaniem określenie: faza kreacji.

Studium to, w którym zamierzam zająć się czterema takimi wydarzeniami: Rewolucją Francuską, rozbiorami Polski, rewolucją bolszewicką i Zagładą, ma charakter wstępny i nie do końca historyczny. Dogłębne omówienie autorów traktujących te historyczne wstrząsy jako manifestacje wyjątkowego zła wymagałoby oczywiście napisania więcej niż obszernej monografii. Nasze rozważania polegać więc będą, przynajmniej częściowo,

na analizie i zestawieniu kontrastowo dobranych przykładów, moim celem nie jest przy tym nakreślenie historycznej panoramy, ale zbadanie, w jaki sposób można się uporać z doświadczeniem ekscyjonacyjnego zła, jakimi możliwościami dysponuje w tej dziedzinie ludzki umysł i serce. Zagadnienie to uważam za aktualne ze wszech miar, z powodów, które powinny stać się dla Czytelnika zrozumiałe, jeśli do końca tego szkicu. Wybrane przykłady są co najmniej dość reprezentatywne dla sposobu postrzegania poszczególnych katastrof w środowiskach, które ich doświadczyły. Nie wszyscy reagowali na rozbiory tak jak Mickiewicz, czy na rewolucję tak jak de Maistre, jednakże koncepcje tego pierwszego są reprezentatywne dla przeżycia przez polską zbiorowość katastrofy utraty niepodległości, bo też w znacznej mierze sam ten sposób przeżywania kształtowały, podczas gdy drugi stworzył z kolei niezwykle spójną interpretację rewolucji, w swej bezkompromisowości także, choć na innej zasadzie, reprezentatywną dla arystokratycznego konserwatyzmu, bo wyprowadzającą z jego założeń ostateczne wnioski i ukazującą granice, których nie może on już przekroczyć.

II

Zachowajmy porządek chronologiczny. Ponieważ w momencie wybuchu Rewolucji Francuskiej Rzeczpospolita jeszcze istniała, wprawdzie mocno już okrojona po pierwszym rozbiore, zaczniemy od de Maistre'a.

Autor *Rozważań o Francji* stwierdza wprost, że rewolucja jest złem bezprecedensowym, nieporównywalną z niczym manifestacją sił demonicznych. Miałaby taki charakter, nawet gdyby „ograniczyła” się do królobójstwa, odrażającego mordu na suwerenie popełnionego przez cały naród („nigdy większa zbrodnia nie miała więcej współników”¹). Królobójstwo, za które ponosi odpowiedzialność ogół Francuzów, co skądinąd nie wyklucza gradacji win w wypadku konkretnych indywidualów, jest zresztą zbrodnią tak straszliwą, że ludzka sprawiedliwość nie byłaby w stanie wymierzyć za nie adekwatnej kary – zadanie to musiała więc, o czym szczegółowo powiemy później, wziąć na siebie Opatrzność. A przecież rewolucja nie ograniczyła się do królobójstwa, zwróciła się otwarcie przeciwko chrześcijaństwu, co nadaje jej charakter – nazwijmy rzecz po imieniu – sataniczny.

Rewolucji Francuskiej właściwy jest aspekt sataniczny, który odróżnia ją od wszystkiego, co widzieliśmy dotąd, i od wszystkiego, co dane nam będzie ujrzeć w przyszłości. Przypomnijmy wielkie zgromadzenia, mowę Robespierre'a przeciwko księżom, uroczystą apostazję

¹ J. de Maistre, *Considerations on France*, przeł. R.A. Lebrun, London 1974, s. 34.

duchowieństwa, desakralizację przedmiotów kultu, ustanowienie bogini rozumu i mnóstwo nadzwyczajnych działań, za pomocą których prowincja usiłowała prześcignąć Paryż².

By rozwiązać wszelkie wątpliwości – jeśli ktoś może jeszcze je żywić – w pewnym momencie stwierdza *expressis verbis*: „I teraz tym, co wyróżnia Rewolucję Francuską i czyni ją w historii wydarzeniem unikalnym, jest to, że jest radykalnie zła. Żaden element dobra nie odciąga spojrzenia obserwatora; jest to najwyższy stopień zepsucia, jaki kiedykolwiek znano; czysta nieczystość”³.

Ta jednoznaczna ocena rewolucji pojawia się jednak u de Maistre’a w szczególnym kontekście, który komplikuje ją i przenosi w dziedzinę paradoksu, a który współtworzą antropologiczno-historiozoficzny pesymizm i providencjalizm. Francuski myśliciel w ocenie ludzkiej natury zajmuje stanowisko będące dokładną antytezą Rousseau – człowieka uważa za istotę do cna zepsutą przez grzech, przy czym owo zepsucie ludzkiej natury od dawna ujawnia się w historii – jest ona ciągiem masowych mordów. Posępny konserwatysta nie zna jeszcze słowa ludobójstwo, ale gdyby istniało w jego czasach, na pewno użyłby go w jednym z rozdziałów *Rozważań*, będącym w całości długą listą masakr z bliższej i dalszej przeszłości. Na współczesnym czytelniku nie robi ona zresztą żadnego wrażenia, i to pomimo notorycznego zawyżania przez de Maistre’a liczby ofiar – nowoczesność przyzwyczała nas do zbrodni o zupełnie innej skali. W niczym nie umniejsza to jednak wagi właściwego de Maistre’owi pesymizmu: wojnę uważa on za stan naturalny, to krótkie okresy pokoju są anomalią, a przemoc za zasadę rządzącą wszechświatem.

Ta pełna grozy panorama historii i stworzenia idzie jednak w parze z nieubłaganym – to chyba najwłaściwsze określenie – providencjalizmem, a połączenie to stanowi zapewne najbardziej charakterystyczny rys myśli de Maistre’a. I on nie potrafi się uporać z teoretycznymi trudnościami, jakie providencjalizm nastrocza – współistnienie wszechmocy Boga z ludzką wolnością pozostaje nie rozwiklaną zagadką. Z naszego punktu widzenia nie jest to jednak ważny wątek – dla nas istotny jest sposób, w jaki doświadczenie rewolucji modyfikowane jest przez doświadczenie wszechobecności zła, a doświadczenie zła i rewolucji – przez providencjalizm. Umieszczenie rewolucji na tle historii powszechnej będącej ciągiem ludobójstw sprzyja zarówno zradykalizowaniu sądu o jej zbrodniach, jak i jej relatywizacji. Z jednej strony rewolucja jest wyjątkową zbrodnią popełnioną przez wyjątkowo zbrodniczą istotę – jeśli więc mierzyć ją miarą absolutnej, transcendentnej

² *Ibidem*, s. 79.

³ *Ibidem*, s. 73.

moralności, która musi istnieć, gdyż inaczej niemożliwe byłoby w ogóle mówienie o upadku i wynikającym zeń zepsuciu, okazuje się zatrwajającym, jedynym w swoim rodzaju ekscesem; z drugiej – ponieważ całe nasze istnienie upływa w świecie upadłym, trwającym na granicy takiego ekscesu, na tle dziejów powszechnych nie stanowi ona aż tak szokującej anomalii, jak można by oczekiwać, zapoznawszy się z jej moralną oceną, jakkolwiek naruszałyby absolutny porządek moralny, nieomal mieści się w porządku natury.

Czasami krew płynie mniej obficie na rozleglejszym obszarze, czasami obficie na ograniczonej przestrzeni, ale strumień pozostaje niemal niezmienny. Jednakże od czasu do czasu nasila się zdumiewająco za sprawą nadzwyczajnych wydarzeń, takich jak wojny punickie, triumwirat, zwycięstwa Cezara, wtargnięcie barbarzyńców, krucjaty, wojny religijne, sukcesja hiszpańska, Rewolucja Francuska etc. Gdyby dysponowano tablicami masakr analogicznymi do tablic meteorologicznych, kto wie czy po wiekach obserwacji nie można byłoby wykryć jakiegoś prawa?⁴

Prowidencjalizm z kolei każe zarówno w wojnie, jak i w rewolucji doszukiwać się sensu, wspiera się na założeniu, że sens taki istnieje, choćbyśmy w danej chwili nie byli w stanie go dostrzec, tym bardziej zaś gdy ingerencje Opatrzności widomie dają o sobie znać w niewytłumaczalnych zbiegach okoliczności i nieprzewidzianych zwrotach biegu wydarzeń. Powtarzalność wojen i masakr w ludzkich dziejach stanowi dla de Maistre'a dowód, że są one „boskim prawem”⁵. Co tak naprawdę ma na myśli? Chyba to, że Bóg zaaprobował wojnę i wzajemne wyniszczanie się jako stały element upadłego świata, a więc i jako stale ciążącą na człowieku karę za upadek. Wojna przynosi zresztą rozliczne korzyści – jest czynnikiem sprzyjającym nie tylko postępowi nauki – ten argument znamy aż nazbyt dobrze, wciąż jesteśmy nim nękanii, także w naszych czasach – lecz również – to już myśl nieco oryginalniejsza – rozwojowi sztuki, a nawet, jako że daje sposobność do wykazania się cnotami, moralności. Prowidencjalizm de Maistre'a z całą mocą objawia się jednak dopiero wówczas, gdy zostaje zastosowany do zinterpretowania i usensownienia horrorów rewolucji. Francuski myśliciel nie wątpi, że ma ona charakter opatrnościowy i to w wielu planach: rewolucja sama w sobie jest karą zesłaną na arystokrację za jej moralne zepsucie i grzechy *ancien regime*'u, jest też karą zesłaną na ludzkość, która dała się zwieść

⁴ *Ibidem*, s. 58.

⁵ Por. C. Rowiński, *Cienie wieku Oświecenia*, [w:] *idem*, *Przestrzeń logosu i czas historii*, Warszawa 1984, s. 86.

bezbożnym filozofom – zresztą, ludzkość zawsze grzeszna i upadła, zawsze zasługuje na karę – i wreszcie, jak już wspominaliśmy, Opatrzność ingeruje w bieg wydarzeń, by ukarać protagonistów rewolucji za sam w niej udział, od pewnego momentu rewolucja jest więc opatrznościową karą za... rewolucję. To, że nieśpieszna skądinąd, Opatrzność tym razem natychmiast interweniuje, stanowi potwierdzenie zbrodniczości rewolucji – jej występki są tak wielkie, że Bóg, zwykle karzący grzeszników dopiero po śmierci, w tym akurat wypadku nie może odwlekać kary i wymierza ją już w planie doczesnym. Wszystko to nadaje rozgrywającym się w ojczyźnie de Maistre'a wydarzeniom, temu, co się z nią dzieje, charakter nadprzyrodzony, de Maistre nie zawaha się powiedzieć: cudowny („[...] Francuska Rewolucja i wszystko, co teraz dzieje się w Europie, jest właśnie tak cudowne na swój sposób, jak nagłe owocowanie drzewa w styczniu”⁶). W konsekwencji wszelkie próby przeciwstawienia się rewolucji lub pokierowania biegiem wydarzeń, podejmowane, odpowiednio, przez jej przeciwników i przywódców, są w równej mierze skazane na niepowodzenie, aczkolwiek bezsilny sprzeciw tych pierwszych jest gestem nie pozbawionym moralnego znaczenia, podczas gdy ci drudzy okazują się jedynie marionetkami Opatrzności. Rewolucja nie jest więc dogłębnym, lecz przejściowym, zachwianiem społecznego porządku, jakie zdarzały się również w przeszłości, ale przełomowym wydarzeniem w dziejach świata⁷. „Rozważania te w szczególności skłaniają mnie do myślenia, że Francuska Rewolucja jest wielką epoką i że jej konsekwencje na wszelkie sposoby będą dawały się odczuć daleko poza miejscem i czasem jej wybuchu”⁸. Najprawdopodobniej przygotowuje ona odrodzenie Francji i całej ludzkości, nastanie nowej religii lub cudowne odnowienie chrześcijaństwa⁹, jako że „jeśli Opatrzność wymazuje, to bez wątpienia po to, by pisać”¹⁰.

De Maistre nie pozostawia nas bez własnej wizji nowego porządku, który winien się wyłonić, kiedy opadną już wody rewolucyjnego potopu. Jego politycznym ideałem, w pełni harmonizującym z antropologicznym pesymizmem i providencjalizmem, jest Europa jako zbiorowisko monarchii wspartych na przymusie religijnym i przemocy po prostu, uznających w papieżu najwyższy autorytet i rozjemcę na wypadek sporów. Jednostki i narody, zbyt zepsute, by korzystać z wolności, nie mogą istnieć inaczej, niż pod surową kuratelą teokracji przybierającej polityczną formę monarchicznej dyktatury.

⁶ J. de Maistre, *Considerations on France*, op. cit., s. 24.

⁷ Por. C. Rowiński, *Cienie wieku Oświecenia*, op. cit., s. 88.

⁸ J. de Maistre, *Considerations on France*, op. cit., s. 48.

⁹ *Ibidem*, s. 85.

¹⁰ *Ibidem*, s. 46.

To selektywne omówienie rozważań de Maistre'a o francuskiej rewolucji powinno się okazać wystarczające dla naszych celów – sędzę, że umożliwi ono zrozumienie strategii, do której ucieka się francuski autor, aby poradzić sobie z doświadczeniem spotkania z bezprecedensowym złem, aby je – innymi słowy – intelektualnie obezwładnić. Jego rozważania bywają niespójne, jednakże podstawowa intencja pozostaje dość łatwo rozpoznawalna i czytelna. Koncept de Maistre'a polega na umieszczeniu manifestacji bezprecedensowego zła w uniwersum zarazem złym i całkowicie kontrolowanym przez Boga czy też – bo i tak można to ująć, byłoby to nawet bardziej uzasadnione, jeśli uznamy spotkanie z radykalnym złem za pierwotne doświadczenie – na zbudowaniu wokół manifestacji zła takiego uniwersum. Umieszczenie w uniwersum przesyconym złem pozwala, do pewnego stopnia przynajmniej, zrelatywizować manifestujące się zło; włączenie w opatrnościowy plan umożliwia z kolei wręcz przeniesienie manifestacji zła w wymiar poza dobrem i złem. Jeśli ogrom zła przyspiesza ingerencję Opatrzności, prowadzącą być może do naprawy świata, to owo zło, a ściślej: właśnie jego bezprecedensowa intensywność, okazuje się w ostatecznym rachunku czymś dobroczynnym. Pytanie, dlaczego Bóg w ogóle je dopuścił, pozostaje bez odpowiedzi, ale też Bóg chrześcijańskiego konserwatysty de Maistre'a jest zdecydowanie Bogiem starotestamentowym czy zgoła Bogiem archaicznych kultów¹¹, w żadnym wypadku zaś chrześcijańskim Odkupicielem. I tylko w świecie stworzonym i rządzonym przez Boga pozostającego poza dobrem i złem takie metamorfozy dobra i zła, podobne do matematycznych operacji w jednej chwili zmieniających w równaniu wszystkie znaki minus na plusy, zacierające różnicę między dobrem i złem, są w ogóle do pomyślenia.

III

Rozbiory Polski przypadające na tę samą epokę, co Rewolucja Francuska, których konsekwencją na pewien czas miało stać się zresztą dość ściśle połączenie losu Polski z losem Francji, bywały oczywiście przedstawiane jako skutek złowrogiego oddziaływania tych samych idei i procesów, które zrodziły rewolucję¹². „Od tego momentu, tj. od rozbiorów – pisał w roku 1820 francuski historyk A.F. Ferrand – umysły rewolucyjne mogły oprzeć się na tym, co się stało, ażeby proklamować, że nie obowiązuje już prawo publiczne w Europie, że monarchowie zniszczyli je nad Wisłą tak, jak to uczyniła Kon-

¹¹ Por. E. Cioran, *Joseph de Maistre. Esej o myśli reakcyjnej* [w:] *idem, Ćwiczenia z zachwytu. Eseje i portrety*, przeł. J.M. Kłoczowski, Warszawa 1998, s. 15, 25–26; C. Rowiński, *Cienie wieku Oświecenia*, *op. cit.*, s. 86.

¹² Por. M.H. Serejski, *Europa a rozbiory Polski*, Warszawa 2009, s. 144.

wencja we Francji”¹³. Mickiewicz uważał de Maistre’a – na którego temat wypowiadał zresztą najróżniejsze sądy, w zależności od tego, jaki fragment jego doktryny przyszło mu oceniać – za jednego z ideologów immoralnego pseudolegitymizmu, który przypieczętował niewolę Polski. „A jednak czy ci królowie, zawsze mający słuszność według de Maistre’a i jego szkoły, nie pogwałcili sprawiedliwości, zabijając cały jeden lud? Uczyniliż to dla jego poprawy? Ale któż nie wie, że oni, przeciwnie chcieli go wynarodowić, zniszczyć”¹⁴! Zdanie to wprowadza nas od razu w istotę polskiego, romantycznego doświadczenia rozbiorów – jawią się one jako spisek możliwych tego świata mający na celu unicestwienie narodu, nie państwa! Równie dobitnie, a przy tym przejrzyściej, ujmuje to, gorzej władający od Mickiewicza językiem poetyckim, lecz lepiej dyskursywnym, Krasiński we wstępie do *Przedświtu*.

Idea Chrystusowa, idea wszechmiłości zapomniana i gwałcona, co krok; nigdzie jednak tak antychryścjalnie, jak rozbiorem Polski! [...] Dziecko, kto mówi, że to polityczna zbrodnia – zbrodnia to daleko głębsza, bo religijna, bo przekraczająca za sfery świeckie i dotykająca okręgów Bożych. – Państwo utworu ludzkiego, państwo z gry chuci ludzkich powstałe, rozszarpać byłoby to polityczną zbrodnią; ale narodowość świętą rozebrać i chcieć zabić, kiedy bez niej obejść się nie może urzeczywistnienie idei ludzkości na ziemi, jest targnięciem się przeciwko prawdzie bożej – prawdzie wiecznej; jest świętokradztwem¹⁵!

Nie jest to oczywiście jedyny sposób interpretowania tragedii rozbiorów obecny w polskiej literaturze i myśli tego okresu, jest to jednak interpretacja prymarna, wobec której wszystkie inne pozostają o tyle wtórne, o ile zakładają jakieś do niej odniesienie. Otóż w tę prymarną interpretację wpisane są już niektóre, acz nie wszystkie, elementy Mickiewiczowskiego mesjanizmu, będącego właśnie próbą uporania się z doznaniem rozbiorów jako bezprecedensowego zła – są wpisane, to znaczy stanowią jej trudne do uniknięcia logiczne następstwo; podczas gdy inne, nie mniej ważne, nie zawierają się jeszcze w samej diagnozie zbrodni rozbiorów i właściwie mogłyby się nie pojawić. Diagnoza ta pociąga za sobą nieuchronnie zakwestionowanie politycznego porządku świata, uznanie go za immanentnie zły, jest więc bezwzględnie subwersywna, w najwyższym stopniu wywrotowa. Trudno się

¹³ A.F. Ferrand, *Histoire de trois démembrerements de la Pologne pour faire suite a l’Histoire de l’anarchie par Ruhliere*, t. 1–3, Paris 1820, t. 2. 312–313, cyt. za: H. Serejski, *Europa a rozbiory Polski*, s. 144.

¹⁴ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs drugi, Wykład XXVII*, w. 317–322.

¹⁵ Z. Krasiński, *Dzieła literackie*, red. P. Hertz, t. 1–3, Warszawa 1973, t. 1, s. 150.

więc dziwić, że polscy uchodźcy budzili we władzach zachodnich państw najwyższy niepokój jako wrogowie istniejącego porządku i znajdowali się pod bacznym nadzorem służb specjalnych, wówczas jedynie dwupłciowych. Mickiewicz musi być z zasady przeciwko królom, tak jak de Maistre jest z zasady po ich stronie. *Księgi narodu i pielgrzymstwa*, a zwłaszcza ich pierwsza część, sprawiają wręcz wrażenie dokładnej antytezy, negatywu myśli de Maistre'a. Podczas gdy dla de Maistre'a racja jest zawsze po stronie monarchów poskramiających żelazną ręką wolnościowe zapędy ludów, oczywiście dla ich własnego dobra, jako że z wyzwolenia złych ludzi może wyniknąć jedynie zło, Mickiewicz identyfikuje się bez reszty z emancypującymi się ludami, a politykę europejskich władców uważa za cyniczny spisek zmierzający do zdyskredytowania wolnościowych aspiracji narodów. Monarchowie świadomie podsycają animozje między narodami, podlegają ich egoizm i w miejsce autentycznych wartości podsuwają fałszywe idole, aby narodom, które sami zdemoralizowali, odmawiać prawa do wolności. Przeżarta złem rzeczywistość, z takim upodobaniem opisywana przez de Maistre'a, którą w ryzach może utrzymać jakoby tylko teokratyczno-monarchiczna dyktatura, jest w istocie kreacją tej dyktatury, dostarczającej sobie w ten sposób racji bytu. Mickiewicz doskonale rozumie mechanizm samoreprodukującej się monarchii stanu wyjątkowego: kreuje ona zło, by usprawiedliwić stosowanie ograniczających je nadzwyczajnych środków, ponieważ do ich stosowania całkowicie sprowadza się jej istnienie i w tym wyczerpuje się sprawowanie przez nią władzy.

Tymczasem kłaniały się Interesowi wszystkie narody. I rzekli królowie: Jeśli rozszerzymy cześć tego bałwana, tedy jak naród bije się z narodem, tak potem bić się będzie miasto z miastem, a potem człowiek z człowiekiem. I zdziczeją znowu ludzie, a my znowu będziemy mieć taką władzę, jaką mieli niegdyś królowie dzicy, bałwochwalscy, i jaką mają teraz królowie murzyńscy i królowie kanibalscy, iż mogą zjadać poddanych swoich¹⁶.

W takim świecie Polska, za sprawą całej swojej historii będąca nosicielem idei wolności, jest obcym elementem, siłą pozostającą w radykalnej opozycji wobec „międzynarodowego ładu”, jej wykreślenie z politycznego porządku było wręcz nieuchronne, a jego obalenie jest warunkiem jej odrodzenia.

Nie jest moją intencją dokładne rekonstruowanie Mickiewiczowskiego mesjanizmu, mającego charakter nie do końca domkniętej doktryny, dopuszczającego różne warianty i ewoluującego; jak i w poprzednim wy-

¹⁶ A. Mickiewicz, *Księgi narodu Polskiego i Pielgrzymstwa Polskiego*, Gdańsk 2000, s. 7.

padku zamierzam skupić się na wątkach ważnych ze względu na temat tego studium. Wiadomo, jaką rolę odgrywa w Mickiewiczowskiej koncepcji idea Polski jako niewinnej, odkupicielskiej ofiary, której cierpienie, będące więcej niż tylko figurą cierpienia Chrystusa, przygotowuje odrodzenie ludzkości i tryumf wolności. Identyfikacja taka pozwala niewątpliwie w jednej chwili uporać się z doświadczeniem bezprecedensowego zła poprzez nadanie spowodowanemu przez nie cierpieniu mistycznego, odkupicielskiego sensu. Obok tej optyki, obowiązującej w *Dziadach* drezdeńskich, istnieje wszakże jeszcze druga, w której można widzieć racjonalizację lub uzupełnienie tej pierwszej, obecna właśnie w *Księgach* i w moim odczuciu znacznie ciekawsza, zwłaszcza dla współczesnego czytelnika, na pewno też bardziej płodna intelektualnie. Porównanie losu Polski do losu Chrystusa pojawia się wprawdzie i tutaj, wydaje się jednak mieć inny charakter – jest raczej historiozoficzną analogią niż mistyczną identyfikacją. W tym wypadku ofiara Chrystusa stanowi precedens pomagający w zrozumieniu obecnej sytuacji historycznej i roli, jaką odgrywa w niej Polska, zdecydowanie mniejszy nacisk kładzie się natomiast na mistyczne powtórzenie tej ofiary przez polską zbiorowość. Bezprecedensowa zbrodnia rozbiorów, próba zabicia narodu-nosiela wolności jest, zgodnie z historiozofią *Ksiąg*, zarazem potwierdzeniem misji, jaką Polska ma do wypełnienia, jak i nałożeniem na polską zbiorowość, reprezentowaną przez uchodźców-pielgrzymów, wyjątkowego moralnego obowiązku: fakt, iż padło się ofiarą bezprecedensowego zła, zobowiązuje do walki ze złem w każdej postaci, wszędzie gdzie się ono objawia. Wszystko to ujęte jest oczywiście w ramę millenarystycznej historiozofii, podobnie jak u de Maistre’a, kulminacja zła przygotowuje i zapowiada odrodzenie, z tą różnicą że Mickiewiczowska wizja przyszłości jest nieporównanie bardziej optymistyczna – odrodzenie jest zarazem ustanowieniem pełnej politycznej harmonii we wspólnocie narodów, w jakimś sensie wręcz politycznym zbawieniem ludzkości.

IV

Literatura na temat rosyjskiej rewolucji pozostawiona przez rosyjskich myślicieli i kilku cudzoziemców, głównie Polaków, solidaryzujących się z rosyjskim narodem jako ofiarą rewolucji przytłacza obfitością i wewnętrznym zróżnicowaniem. Trudno doprawdy wyróżnić któregokolwiek z piszących o rewolucji autorów w taki sposób, jak wcześniej wyróżniliśmy de Maistre’a i Mickiewicza. Bierdiajew, Rozanow, Frank, Zdziechowski, Fiedotow i inni – wszyscy mówią rzeczy równie doniosłe, a zarazem często nie dające się ze sobą pogodzić. Żaden z tych myślicieli nie uzyskał przy tym w rosyjskiej

kulturze pozycji porównywalnej z pozycją Mickiewicza w kulturze polskiej, nie uformowała się także żadna kanoniczna historiozofia rewolucji, nie wspominając już o historiozofii mającej rangę porównywalną z kanoniczną interpretacją Holokaustu. Nie pozostaje nam więc nic innego niż próba ogarnięcia syntetyzującym spojrzeniem całej różnorodności stanowisk oraz rozpoznania charakterystycznych dla niej tendencji i napięć. W takiej sytuacji zawsze można być posądzonym o arbitralność w formułowaniu uogólnień, zwłaszcza że ze względu na rozmiary tego studium nie mogą być one w dostatecznym stopniu zilustrowane odwołaniami do tekstów; w innych moich pracach Czytelnik znajdzie jednak szczegółowe omówienie historiozoficznych interpretacji rewolucji i do nich to odsyłam wszystkich zainteresowanych.

Zarówno skala rosyjskiej rewolucji bolszewickiej, jak i towarzyszące jej okrucieństwa na ogromnych obszarach oraz szokujący jak na owe czasy język bolszewickiej ideologii i propagandy w pełni usprawiedliwiałyby poczucie, iż jest ona bezprecedensową manifestacją zła. W odróżnieniu od rozbiorów Polski czy nawet Rewolucji Francuskiej, od początku miała ona charakter autentycznie ludobójczy, a stosowane przez rewolucjonistów metody stanowiły jakościowy skok w historii terroru; trudno nam dziś sobie wyobrazić, jakim szokiem były dla współczesnych metody CZeKi, ponieważ z różnych powodów, między innymi dlatego, że niewiele pozostawiła ona po sobie dokumentacji wizualnej, jej ekscesy w zbiorowej wyobraźni zostały szybko przesłonięte przez dokonania innych formacji, do pewnego stopnia zresztą na tamtej wzorowanych. Ślady tego szoku odnajdujemy jednak całkiem często w literaturze, w tonacji neoromantycznej i podniosłej – u Eugeniusza Małaczewskiego, w tonacji absurdałnej i groteskowej – u S.I. Witkiewicza. Jest więc tym bardziej zastanawiające, że teza o ekscypjonalności zła rosyjskiej rewolucji pojawia się rzadko, chyba tylko u dwóch spośród znanych mi autorów. Pierwszym jest Wasilij Rozanow, autor słynnej *Apokalipsy naszych czasów*, niezwykle tak w formie, jak w treści filozoficzno-religijnego komentarza do wydarzeń rewolucji. Rewolucja jest dla Rozanowa katastrofą o uniwersalnych wręcz wymiarach, której sens daleko wykracza poza sferę historii i polityki. Wedle Rozanowa właściwą przyczyną rewolucji jest chrześcijaństwo, złowieszcza, akosmiczna religia, przeciwstawiająca Boga i religijność naturze, co znalazło najdobitniejszy wyraz w napiętnowaniu seksualności. Chrześcijaństwo zniszczyło dawne pogańskie religie, będące fundamentem harmonijnych społeczeństw, dało początek procesowi ateizacji, do cna skorumpowało cywilizację, czyniąc ją między innymi całkowicie nieczułą na cierpienia ubogich, a nawet skaziło sam kosmos. Po dwóch tysiącletniach chrześcijaństwa kultura, a może i wszechświat, stoczone przez

nie od wewnątrz ulegają implozji, której pierwszą fazą jest właśnie rewolucja. Z pesymizmem tej diagnozy rosyjski myśliciel już to w ogóle sobie nie radził, często poddawał mu się w przekonaniu, że jest świadkiem ostatnich chwil stworzenia i nie pozostaje mu nic innego, jak zginąć wraz z nim, już to przewyżczał go w najprostszy z możliwych sposobów: arbitralnie uznawał katastrofę za wstęp do odnowy wszechświata, odrodzenia kosmicznego pogaństwa i w konsekwencji całej cywilizacji.

Marian Zdziechowski pozostawał z kolei pod takim wrażeniem okrucieństw popełnionych przez bolszewików w trakcie rewolucji, ich ostentacyjnego ateizmu i nieludzkiego charakteru urzeczywistnianej przez nich utopii, że rewolucję uważał, dosłownie, a nie w przenośni, za manifestację sił czysto demonicznych, za wtargnięcie w doczesność transcendentnego zła. Przewyciężenie czy też zrównoważenie tej arcypesymistycznej diagnozy było w jego rozważaniach bardzo względne, jeśli w ogóle można mówić o jej przewyciężeniu. Potworności rewolucji, a do pewnego stopnia także okrutna niesprawiedliwość zburzonego przez nią świata, świadczyły jego zdaniem o doczesnym tryumfie zła i zepsuciu rodzaju ludzkiego. Odpowiedzią Boga mogłoby być tylko zamknięcie ludzkiej historii, koniec świata, oznaczający raczej jego unicestwienie niż przebóstwienie, i pokonanie zła w wymiarze eschatologicznym, już poza tym światem.

Tego rodzaju pesymizm obcy był jednak zdecydowanej większości rosyjskich myślicieli, którzy na różne sposoby, niekiedy instynktownie, a kiedy indziej całkiem świadomie, bronili się przed uznaniem rewolucji za zło bezprecedensowe. Pewne okoliczności zdecydowanie ułatwiały im utrzymanie takiego stanowiska, na przekór kolosalnym okrucieństwom, których byli mniej lub bardziej naocznymi świadkami. Rewolucja nie była zaskoczeniem, tematem rosyjskiej myśli i literatury stała się o wiele wcześniej niż historycznym faktem, przepowiadano ją i dyskutowano o niej od czasów Radiszczewa. Istniały również narzucające się w dość oczywisty sposób historyczne precedensy – nie tylko porównywano rosyjską rewolucję do rewolucji francuskiej, ale i rosyjską emigrację do polskiej emigracji romantycznej. Powszechna była również świadomość, iż rewolucja jest karą za wszelkiego rodzaju praktyczne i teoretyczne błędy popełnione w przeszłości przez rosyjską klasę rządzącą i zwalczającą ją inteligencję.

Najciekawsze jest jednak to, że rosyjscy myśliciele, i to najwybitniejsi, starali się świadomie przeciwdziałać postrzeganiu bolszewickiej rewolucji jako zła ekscyponalnego. Najszerzej znany w świecie, i w pełni na tę sławę zasługujący, rosyjski filozof, Mikołaj Bierdiajew, podkreślał, że społeczne rewolucje są zjawiskiem powtarzającym się w historii od najdawniejszych czasów i w tym sensie, choćby przebieg kolejnej był bardzo burzliwy, nie ma

w nich nic nadzwyczajnego. Siemion Frank, nieco mniej znany, lecz często uważany za najwybitniejszego rosyjskiego myśliciela religijnego XX wieku przestrzegał wprost przed przekonaniem, że żyjemy w epoce szczególnej kumulacji zła. Jego zdaniem było ono próbą zachowania w warunkach kryzysu progresywizmu właściwego temu ostatniemu założenia, iż współczesność jest wyróżnioną epoką dziejów, dysponującą poznawczą przewagą nad całą przeszłością, z tym że przewagi tej nie zapewniał już mechanizm postępu i to że znajdujemy się bliżej celu dziejów niż przodkowie, ale szczególnie wtajemniczenie, jakim jest konfrontacja z bezprecedensowym złem. W rzeczywistości historia nie jest ani wspinaniem się po szczeblach postępu, ani marszem nad otchłanią, w którą prędzej czy później runiemy, ale raczej utrzymywaniem się w chwiejnej równowadze na granicy katastrofy. Co jakiś czas w historii ludzkości dochodzi do katastrof, które jednak nie mogą mieć charakteru ostatecznego – przetrwanie stworzenia gwarantuje obecny w nim boski element, światło w ciemności, o którym mowa w *Evangelii według św. Jana*. Żyjemy, owszem, w strasznych czasach, lecz w przeszłości zdarzały się już podobne okresy. Rewolucji nie powinno się postrzegać jako zła ekscyponalnego, bo żadnego w ogóle historycznego wydarzenia, choćby przejmującego najgłębszą grozą, nie wolno za takowe uznać. Wątek ten pojawia się wprawdzie tylko u niektórych rosyjskich autorów, jest jednak na tyle oryginalny, że należy go uznać za charakterystyczny rys rosyjskiej refleksji nad rewolucją, tym bardziej że rzadko towarzyszy jej uznanie rewolucji za bezprecedensowe zło. Rosyjscy myśliciele w większości albo zachowują w tej kwestii powściągliwość, albo dają do zrozumienia, że rewolucja miała dziejowe precedensy, albo wprost sprzeciwiają się absolutyzowaniu jakiegokolwiek historycznego zła.

V

Historiozoficzna refleksja nad Holokaustem pod pewnymi względami sprawia wrażenie dokładnej antytezy rosyjskich historiozofii rewolucji. Pomimo tego, że jest ona wewnętrznie zróżnicowana i niejednolita, zwłaszcza w wydaniu żydowskich autorów, którzy nie czują się tak skrępowani rygorami politycznej poprawności, jak wszyscy pozostali, od dawna mamy do czynienia z pewną obowiązującą, kanoniczną interpretacją Holokaustu o charakterze bez mała dogmatu. O wyjątkowości jej statusu świadczy to, że powoływanie się na nią nie wymaga uzasadnienia, podczas gdy zakwestionowanie jej choćby z podaniem poważnego uzasadnienia traktowane jest jako karygodne tak z epistemologicznego, jak i moralnego punktu widzenia. Jakakolwiek byłaby geneza tego stanu rzeczy, czyni ją to doniosłym faktem

intelektualnym i społecznym. To, że jest tworem zbiorowym i że opinie wypowiedane w przeszłości przez wybitnych intelektualistów, także żydowskich, pozostają z nią sprzeczne, w niczym nie umniejsza jej dzisiejszego znaczenia.

Na kanoniczną historiozofię Zagłady składają się trzy, logicznie powiązane lub wspierające się, czyli uprawdopodobniające wzajemnie, tezy. Pierwsza głosi, że Zagłada jest wydarzeniem nieporównywalnym z niczym, co miało miejsce w przeszłości. Możemy ją nazwać tezą o wyjątkowości lub jedyności Zagłady – autorzy odwołujący się do kanonicznej historiozofii nie przywiązują chyba szczególnej wagi do różnicy znaczeń pomiędzy tymi słowami, choć kryje się za nią rozróżnienie o kluczowym znaczeniu. Zgodnie z tezą drugą – którą nazwałbym tezą o wieku XX jako nadirze dziejów – epoka, w której doszło do Zagłady, jest okresem największej kumulacji zła i najgłębszego upadku człowieka w całej historii powszechnej. Dlatego, jak głosi teza trzecia, po Zagładzie niemożliwy jest powrót do tworzenia kultury w taki sposób, w jaki tworzono ją w czasach poprzedzających to wydarzenie – należałoby się jej albo wyrzec, albo całkowicie zmienić jej oblicze. Jest to teza o końcu poezji po Zagładzie.

Z naszego punktu widzenia ważna jest oczywiście teza pierwsza, stanowiąca rdzeń całej konstrukcji, ponieważ, co najmniej *in nuce*, zawiera się w niej przekonanie, iż Zagłada była złem bezprecedensowym. Teza ta formułowana jest jednak zazwyczaj w sposób niejasny: wyjątkowość Zagłady może oznaczać, że było to wydarzenie nie mające precedensu, niepodobne do niczego, co zdarzyło się wcześniej, lub że było to największe zło, jakiego człowiek kiedykolwiek się dopuścił. Najczęściej próbuje się oba człony powiązać, dowodząc, że historyczna bezprecedensowość Zagłady czyni z niej największe zło w ludzkich dziejach, a istota wyводу przedstawia się następująco: Zagłada jest największym złem w historii, ponieważ jest to pierwszy przypadek eksterminacji całego narodu traktowanej przez jej sprawców jako cel sam w sobie. Zamęt w znacznej mierze wynika stąd, że uznanie określonej formuły za prawdziwą wyprzedza jej zrozumienie i uzasadnienie. Poczucie wyjątkowości Zagłady jest tak silne, że argumenty stają się w istocie zbędne i służą jedynie do uzasadnienia tego sposobu odczuwania w oczach innych, do zracjonalizowania intuicji na tyle, by możliwe stało się przekazanie jej innym, czy też skłonienie ich do jej przyjęcia.

Charakterystyczną cechą tego sposobu reagowania na doznanie bezprecedensowego zła jest więc całkowita koncentracja na samym owym doznaniu i ciągła obawa, że mogłoby zostać utracone. Zauważmy, że oba pozostałe elementy kanonicznej interpretacji Holokaustu, stanowią jedynie przedłużenie i dopełnienie tej zasadniczej tezy. Przekonanie, że Holokaust

nieodwołalnie kompromituje epokę, w której się wydarzył i stworzoną wcześniej kulturę, jest tylko dodatkowym potwierdzeniem straszliwości ujawniającego się w nim zła. Charakterystyczne jest również, że nie tylko w obręb kanonicznej historiozofii nie wchodzi żadne próby przezwyciężenia pierwotnego doświadczenia konfrontacji z bezprecedensowym złem, choćby poprzez włączenie owego doświadczenia w któryś ze znanych historiozoficznych schematów pozwalających nadać mu „wyższy sens”, ale i że wszelkie takie próby czynione przez innych są niemal natychmiast kwestionowane jako próba relatywizacji Zagłady. Można długo spekulować na temat źródeł tej tendencji i jej sensu, zwracano na przykład uwagę na właściwy dla żydowskiej tradycji optymizm, wyrażający się między innymi w wierze w terestrialny charakter przyszłego mesjańskiego Królestwa, mający jej jakoby utrudniać „pogodzenie się” ze złem spektakularnie manifestującym się w doczesności. Chrześcijaństwo, które wiele przejęło od gnozy, przenosi zbawienie w zaświaty i w centrum losów ludzkości umieszcza niewyobrażalną zbrodnię ukrzyżowania żywego Boga, miałyby być znacznie lepiej przygotowane do przeprowadzenia takiego zabiegu. Nie twierdzą, że tak nie jest, przeciwnie – uważam, że zwraca się tu uwagę na rzeczywistą i istotną różnicę między judaizmem a chrześcijaństwem, chcę jednak uwypuklić pewien aspekt kanonicznej historiozofii Holokaustu nie mający dla mnie żadnego związku z jej genezą, a wiele wnoszący do charakterystyki tego typu reakcji na bezprecedensowe zło, który owa historiozofia reprezentuje. Otóż naturalną konsekwencją uznania zła, którego padło się ofiarą, za ekscyponalne i znieprawiające cały świat, jest uznanie ofiary, czyli siebie, za absolutnie niewinną. Inaczej niż u de Maistre’a, gdzie doznanie ekscyponalności zła łagodzi się, uznając winę ofiar, tu doznanie to wzmacnia się czy przynajmniej konserwuje, eksponując ich nieskazitelność we wszelkich okolicznościach, choćby za cenę ryzykownych paradoksów, takich jak mające już status obiegowej formułki, machinalnie powtarzane twierdzenie, że nie możemy potępiać żydowskiego policjanta z getta, ponieważ nie wiemy, jak zachowalibyśmy się na jego miejscu. Nedorzeczność tezy i rażąca słabość argumentacji (to, jak byśmy się zachowali, nie ma znaczenia dla osądu moralnego, ponieważ to nie nasze zachowania ustanawiają normę) świadczy o determinacji, z jaką zmierza się do uznania zła za wyjątkowe, a ofiary za nieskazitelną. Bezprecedensowe zło, nie włączone w żaden łagodzący, usensowniający czy usprawiedliwiający je szerszy system, wciąż pozostaje złem wyróżniającym i nobilitującym ofiarę. Nobilitacja ofiary możliwa jest także w ramach takiego systemu, przykładem Mickiewiczowski mesjanizm, jednakże możliwa jest i poza nim i nie trzeba go wcale konstruować, by efekt taki osiągnąć.

VI

Mieliśmy możliwość przyjrzeć się czterem sposobom reagowania na doświadczenie spotkania z bezprecedensowym złem. Można to doświadczenie łagodzić poprzez włączenie go w strukturę providencjalistycznej, pesymistycznej i zarazem umiarkowanej millenarystycznej historiozofii – jak czynił to de Maistre. Wówczas jednak trzeba zaakceptować świat jako miejsce zła, a w sobie samym ujrzeć zawsze zasługującą na karę część tego świata. Można ujrzeć w nim potwierdzenie własnej moralnej misji przeobrażenia świata, w danym momencie złego, lecz potencjalnie dobrego – jak czynił Mickiewicz. Wymaga to jednak wzięcia na siebie obowiązku solidaryzowania się ze wszystkimi skrzywdzonymi w walce o tego świata naprawę. Można, na wzór Rosjan, doświadczenie to uznać z takich czy innych powodów po prostu za niedopuszczalne, pozbywając się problemu, nim się na dobre wyłoni. I można skupić się całkowicie na owym doświadczeniu, uzyskując w zamian potwierdzenie własnej wyjątkowości – jak dzieje się w kanonicznej historiozofii Holokaustu, chociaż nie w znacznie bogatszej i bardziej różnorodnej żydowskiej refleksji nad Holokaustem. Wyliczenie to na pewno nie wyczerpuje wszystkich możliwości, uwzględnia jednak kilka bardzo ważnych tak z historycznego, jak i z teoretycznego punktu widzenia, propozycji. Nie wydaje się, by ich kształt został w jakiś sposób zdeterminowany przez konkretne historyczne doświadczenia, na które stały się one odpowiedzią. Holokaust można by włączyć w ponurą providencjalistyczną strukturę w stylu de Maistre’a, a doświadczenie utraty niepodległości uczynić przedmiotem bolesnej, nobilitującej ofiarę kontemplacji. Czy zresztą nie działo się tak wielokrotnie w polskiej literaturze, także w XX wieku?

Nasuwa się oczywiście pytanie, czy któreś z omówionych tu rozwiązań ma przewagę nad pozostałymi i z jakich ewentualnie przyczyn. Powiedziałbym, że pewne nader charakterystyczne dla współczesnej kultury procesy skłaniają do zwrócenia uwagi na Mickiewiczowski mesjanizm, który odpowiednio odczytany, może się okazać propozycją niezwykle aktualną. Zjawiskiem w znacznej mierze określającym oblicze współczesnej kultury jest ekspansja dyskursów tożsamości, które we wszystkich wypadkach powielają w istocie ten sam wzór. Dyskurs tożsamości to narracja mniejszości (rasowej, etnicznej, genderowej, seksualnej etc.), do której przynależy się z natury, nie zaś na zasadzie wolnego wyboru, co było podstawą identyfikacji w czasach przednowoczesnych i do pewnego momentu jeszcze w epoce nowoczesnej; mniejszości niegdyś lub wciąż jeszcze dotkliwie krzywdzonej i upominającej się o zadośćuczynienie. Jest to dyskurs z jednej strony antyuniwersalistyczny, bo rozbijający ogólnoludzką wspólnotę na szereg hermetycznych wspólnot

skrzywdzonych, a z drugiej co najmniej implicite zakładający ogólnoludzką solidarność w momencie żądania zadośćuczynienia za krzywdy – postulat taki stanowi niezbywalny element dyskursów tożsamości. Druga tendencja jest jednak zdecydowanie słabsza, powiedziałbym więc, że dyskursy tożsamości to antyuniwersalistyczne dyskursy skrzywdzonych. Jako antyuniwersalistyczne niosą one ze sobą zagrożenie, jakkolwiek autentyczne byłyby krzywdy i uprawnione roszczenia. Mesjanizm *Książ narodu i pielgrzymstwa* przypominający o moralnych obowiązkach skrzywdzonych przynosi odpowiedź na to zagrożenie – uznanie, że status ofiary bezprecedensowego zła zobowiązuje do solidaryzowania się ze wszystkimi skrzywdzonymi otwiera drogę do przewyciężenia tożsamościowych partykularyzmów zagrażających uniwersalnej wspólnoty. Dla nowoczesnego człowieka odpowiedź taka może być zgorzeniem i absurdem, ponieważ traktuje ona wyłącznie o obowiązkach, a nie o prawach, pokrzywdzonych. Gdyby jednak było inaczej, nie byłaby w ogóle odpowiedzią. ∞

SŁAWOMIR MAZUREK – doktor habilitowany, filozof i historyk idei, profesor nadzwyczajny w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk; główny przedmiot jego zainteresowań stanowi filozofia rosyjska i polska; autor kilku książek o rosyjskim renesansie religijno-filozoficznym (m.in. *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917–1950*; *Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej*; *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*).

SŁAWOMIR MAZUREK – philosopher and historian of ideas, Associate Professor at the Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences. His primary focus is Russian and Polish philosophy, he is the author of several books about The Russian Religious Renaissance, including: *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917–1950* (*Catastrophic Themes in Russian and Polish Thought from 1917 to 1950*); *Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej* (*Utopia and Grace: the Idea of Moral Revolution in Russian Religious Thought*), *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy* (*The Russian Philosophical-Religious Renaissance: an Attempt at Synthesis*).

