

**Mateusz Biniek**

## W poszukiwaniu swoistości Europy

*В поисках своеобразия Европы*

Remi Brague, *Europa, droga rzymska*, tłum. W. Dłuski,  
wyd. Teologia Polityczna, Warszawa 2012, ss. 234

Remi Brague, autor omawianej tu książki, jest emerytowanym profesorem paryskiej Sorbony, pracuje m.in. na Uniwersytecie Ludwika Maksymiliana w Monachium. Specjalizuje się w historii arabskiej, żydowskiej i chrześcijańskiej filozofii średnio-wiecznej. W 2012 roku został laureatem Nagrody Ratzingera przyznawanej najwybitniejszym myślicielom chrześcijańskim. Polski przekład książki *Europa, droga rzymska* ukazuje się jako piąty tom serii *Biblioteka Teologii Politycznej*, w której do tej pory wydane zostały m.in. pozycje autorstwa Erica Voegelina<sup>1</sup>, Jacoba Taubesa<sup>2</sup> czy Alaina Besancona<sup>3</sup>.

*Europa, droga rzymska* jest esejem poświęconym próbie odpowiedzi na pytanie o to, czy istnieje jakaś swoista cecha kultury europejskiej, która wyróżniałaby ją spośród innych kultur. Jednakże, przed udzieleniem od-

powiedzi na powyższe pytanie, należy spróbować odpowiedzieć na to o wiele bardziej podstawowe. Chodzi mianowicie o iście sokratejskie z ducha: „Co to jest Europa?” Nakreśleniu tych wstępnych uwag poświęcony jest pierwszy rozdział książki, zatytułowany *Podziały stanowiące*. Zdaniem autora, najbardziej płodnym poznawczo ujęciem, obecnym w historii idei, jest związane z „próbami odbudowania imperium Zachodu” (s. 12) pojmowanie Europy jako całości. W tym kontekście „(...) być Europejczykiem znaczy już nie po prostu znajdować się w obrębie pewnego obszaru, lecz być jednym z elementów składających się na całość” (s. 11). Jednakże historia uczy nas, że tak rozumiana Europa rozrastała się z cesarstwa zachodniorzymskiego obejmując z czasem m.in. Półwysep Iberyjski, Wyspy Brytyjskie, Skandynawię i kraje słowiańskie. Czy wobec takiej zmienności historycznej oraz postępujących po sobie zmianach zasięgu i pola oddziaływania, mamy w ogóle prawo do mówienia o jednej Europie? Czy Europa nie jest przypadkiem jedynie pozbawianą faktycznej treści hipostazą? Brague

<sup>1</sup> E. Voegelin, *Platon*, tłum. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009; idem, *Arystoteles*, tłum. M. Czarniecki, Warszawa 2011.

<sup>2</sup> J. Taubes, *Teologia polityczna świętego Pawła*, tłum. M. Kurkowska, Warszawa 2010.

<sup>3</sup> A. Besancon, *Święta Ruś*, tłum. Ł. Maślanka, Warszawa 2012.

nie ukrywa, iż nie będzie starał się szukać „czegoś w rodzaju platońskiej idei Europy, unoszącej się w poznawalnym świecie” (s. 13), jednakowoż nie uważa również, że pojęciem tym można szafować zupełnie dowolnie. Błyskotliwie nawiązując do sporu o uniwersalia, zauważa, że oprócz postawy „nominalistycznej” i „platońskiej” istnieje również postawa „arystotelesowska”, gdzie kluczowym czynnikiem do uprawiania refleksji o europejskości, nie jest jej pojęcie lecz „historyczna świadomość przynależenia” (s. 13). Jeśli punktem wyjścia tej refleksji będzie świadomość czy też chęć bycia Europejczykiem, to możliwym stanie się rozpatrywanie europejskości uwzględniając jej elastyczny i zmienny charakter. Będzie można zatem pytać o to, kiedy i czy w ogóle dany region zaczął uważać się za europejski, co w efekcie pozwoli na uniknięcie „nieuprawnionych roszczeń, prawdziwych aneksji spekulatywnych, mogących zamykać w pewnej przestrzeni ludzi, którzy nie mają na to ochoty (...)” (s. 14). Jest tak dlatego, że chociaż Europę „bez trudu możemy wskazać niedbałym gestem na mapie” (s. 14), to o wiele trudniej wskazać jest jej granice. Europa pojmowana na sposób Brague’a nie posiada granic geograficznych, lecz jedynie, z natury swej nieostre, granice kulturowe. By jednak nieco dookreślić czym jest obszar europejski, autor proponuje metodę polegającą na pytaniu nie o to, czym Europa jest, lecz o to, czym nie jest. Jak pisze: „Do Europy docieramy (...) nie od strony zjednoczenia, które przecież

właśnie się dokonuje na poziomie gospodarki i polityki. Docieramy do niej raczej od strony podziału, od tego, co różni ją od obszarów, które nią nie są” (s. 14 i n.). Według Brague’a, Europa jawi się jako wynik dychotomicznych podziałów dokonujących się na osiach wschód-zachód oraz północ-południe. Dychotomia pierwsza to podział na basen Morza Śródziemnego i resztę świata, związany z hellenizacją ludów zamieszkujących ów obszar, co po raz pierwszy miało odzielić Okcydent od Orientu. Dychotomia druga dzieli obszar basenu Morza Śródziemnego na chrześcijańską północ i muzułmańskie południe, przy czym obie te części są równoprawnymi spadkobiercami kultury antyku. Trzecia dychotomia jest wynikiem rozdziału kościoła łacińskiego i wschodniego, co nie pozwala utożsamiać chrześcijaństwa z kulturą lub obyczajowością zachodnią. Ostatnią dychotomią zaś jest już wewnątrz europejski podział na katolickie południe i protestancką północ. Jak widzimy „Europa staje przed nami z obliczem pociętym bliznami, nosi ślady ran, które ją współtworzą” (s. 21). Takie dookreślenie europejskiego obszaru kulturowego stanowi punkt startowy dalszych rozważań.

W drugim rozdziale swej książki (*Rzymskość jako model*) Brague powraca do głównego tematu pracy, czyli do poszukiwania swoistej cechy kultury europejskiej. Francuski filozof przypomina tutaj o popularnej wizji „swoistości dwoistej” polegającej na upatrywaniu jedności kulturowej Europy w dwóch niesprowadzalnych do

siebie źródłach. Są nimi „z jednej strony tradycja żydowska, a potem chrześcijańska, z drugiej zaś – tradycja antycznego pogaństwa” (s. 35). Owa dwoistość zyskała swoje symboliczne przedstawienie w przeciwstawieniu Aten i Jerozolimy. Zdaniem Brague’a jednak, w wizji tej zapomniano bądź nadmiernie marginalizowano trzeci element, tak samo ważny jak dwa poprzednie, a mianowicie element rzymski. „Europa – pisze – nie jest wyłącznie grecka ani wyłącznie hebrajska. Jest w sposób równie znaczący rzymska” (s. 37). O ile Żydzi i Grecy wnieśli do kultury europejskiej tradycje religijne, filozoficzne, naukowe i artystyczne, o tyle Rzym pełnił rolę swoistego pasa transmisyjnego, dzięki któremu owe tradycje mogły w ogóle zostać do tej kultury włączone. Sam dorobek kulturowy Rzymian bowiem, w porównaniu choćby do elementu greckiego, wydaje się wyjątkowo mizerny. Brague stwierdza: „Kiedy (...) próbujemy uchwycić treść rzymskiego doświadczenia, otrzymujemy tylko znikczemiałą transpozycję tego, co greckie, albo prymitywny zawiązek tego, co średniowieczne lub nowożytne” (s. 43). Zasluga Rzymu kryje się w umiejętności przekazywania źródeł wypływających spoza niego samego. Umiejętność ta jest ściśle związana z poczuciem własnego barbarzyństwa w relacji do tych, którzy Rzym poprzedzali. „Być »rzymskim« – pisze autor – to uważać się za Greka w stosunku do tego, co barbarzyńskie, ale też za barbarzyńcę w stosunku do tego, co greckie. To wiedzieć, że

przekazuje się coś, czego nie wydobyło się z siebie, co posiadało się z ledwością, w sposób niepewny i prowizoryczny” (s. 51 i n.). W tej rzymskiej postawie upatruje Brague konstytutywnej cechy kultury europejskiej, to ona właśnie jest determinantą wyznaczającą cały dynamizm historii kultury Europy.

Dwa kolejne rozdziały (*Rzymskość religijna: Europa a judaizm* oraz *Rzymskość kulturowa: Europa a hellenizm*) ilustrują jak w praktyce działała postawa rzymska. Jeśli chodzi o stosunek do judaizmu, to uwidacznia się ona już w samej „strukturze fenomenu chrześcijańskiego” (s. 67). Chrześcijaństwo, tak jak Rzym, posiada swoich „Greków”, czyli Żydów. Stary Testament nie jest uważany przez chrześcijan za przestarzały. Nie jest w związku z tym czymś, co należałoby odrzucić. Mimo tego, „stosunek chrześcijan do Starego Przymierza jest (...) źródłem stałego napięcia czy rozdarcia a w każdym razie konfliktu” (s. 70). Wynika to z wielu powodów natury teologiczno-doktrynalnej. W każdym razie, z punktu widzenia chrześcijaństwa, najprościej byłoby po prostu uznać nieaktualność Starego Testamentu i głosić nowego Boga – Boga Ewangelii. Pokusa ta obecna jest w zasadzie przez całą historię religii chrześcijańskiej. Pierwszym jej wyrazicielem był, żyjący w II wieku, Marcjon, który proponował „by porzucić pisma Starego Testamentu, jego zdaniem przedstawiające tylko Boga gniewu, na rzecz Nowego Testamentu (...), który jest dziełem Boga Miłości” (s. 70). Podejście tego

typu było jednak zawsze odrzucane przez Kościół instytucjonalny. Odrzucenie to było podyktowane przekonaniem o stosunku wtórności chrześcijaństwa wobec religii mojżeszowej a wyrażane było przez patrystyków takich jak Justyn, Tertulian czy Ireneusz z Lyonu. Według Brague'a, niezgoda na marcjonizm ma być dobrym przykładem opisywanego w poprzednim rozdziale rzymskiego modelu kulturowego.

W rozdziale czwartym natomiast, autor wymienia trzy paradygmaty przekazywania treści świata antycznego. Są to: kopiowanie, przekład i adaptacja. Kopiowanie charakterystyczne jest dla samych Greków, którzy paradoksalnie byli pierwszymi przekazicielami „własnych” tekstów, co wynikało z ogromnego okresu historii, który nazywamy antykiem (s. 80–89). Przekład zaś to domena Arabów, którym zresztą Europa zawdzięcza znakomitą większość posiadanych przez siebie greckich dzieł filozoficznych, matematycznych czy medycznych. Postawa właściwa Rzymianom polegała na tym, że raczej „adaptowali, pisali na nowo, reinterpretowali teksty, przenosząc je na własny grunt kulturowy. W starożytności częściej szukali w greckich tekstach natchnienia, niż je przekładali” (s. 98). Za przykład służą tutaj dzieła Lukrecjusza i Cicerona.

Kontynuując swe rozważania, Brague w rozdziale piątym (*Przyswojenie obcego*) wyróżnia tym razem dwa modele przyswajania dziedzictwa antycznego, posługując się przy tym przykładem recepcji filozofii Arysto-

teles a w świecie europejskim i świecie islamskim. Dla Europy charakterystyczny jest model inkluzyji polegający na takim przyswojeniu, gdzie „obce ciało zostaje utrzymane w swej odmienności i otoczone w drodze procesu, którego sama obecność wydobywa odmienność owego ciała” (s. 124). Konkretnym przykładem takiego modelu jest komentarz, który „odtwarza tekst temat za tematem, utrzymując jego odrębność” (s. 125). Ten szacunek do oryginalnej wersji tekstu jest głęboko zakorzeniony w świadomości europejskiej a powodowany jest wymienionym już poczuciem niższości wobec zewnętrznych źródeł kultury. To tutaj, zdaniem autora, swój początek bierze cały szereg motywów właściwych europejskiemu myśleniu wraz z historycyzacją przeszłości i estetycznym stosunkiem do tekstów antycznych (s. 117–121). Świat islamu reprezentuje drugi typ przyswojenia – przetrwanie, w którym „przedmiot jest zasymilowany do tego stopnia, że traci swą niezależność” (s. 124). Właściwym takiemu stylowi recepcji gatunkiem jest parafraza, czego najlepszym przykładem są dzieła Awicenny, który metodę parafrazy opanował do tego stopnia, że „na muzułmańskim Wschodzie arystotelizm stał się po prostu awicennizmem” (s. 126).

W rozdziale szóstym (*Tożsamość przesunięta*) autor konstatuje, że poczucie wtórności kulturowej, a co za tym idzie pewien kompleks niższości obecny w europejskim stylu myślenia, jest centralną kategorią specyficznego dla Europy zjawiska renesansu rozu-

mianego jako „nawrót do antyku i odwoływanie się do niego” (s. 134). Warto jednak pamiętać, iż renesans pojmowany w powyższy sposób nie jest zdarzeniem jednorazowym, lecz raz po raz pojawiającym się w kulturze europejskiej (s. 133–140). Jako że renesans jest ideą wprost wypływającą ze swoistej Europy postawy rzymskiej, w zasadzie nie występował on w cywilizacji bizantyjskiej i islamskiej (s. 144–145). Historię kultury europejskiej Brague charakteryzuje jako dzieje „adopcji odwróconej” polegającej na tym, że ci, którzy przychodzą później, sami dobierają sobie przodków, z którymi nie są w żaden sposób spokrewnieni. Dlatego też Europa jest „kontynentem niepiśmiennym, który nauczył się czytać nie po galijsku, germańsku itd., lecz po łacinie i po grecku” (s. 151).

Rozdział siódmy (*O higienę swoistości*) zachęca do wyciągnięcia wniosków z dotychczasowych rozważań. Najważniejszym, zdaje się, jest ten o „ontologicznym” statusie Europy. Otóż, według Brague’a, nie jest ona zasobnikiem idei religijnych, prawnych czy filozoficznych, który można wykorzystywać jako „spadek po przodkach”, opatrując go przy tym etykietką „nasze”. Europa jest raczej metodą działania, przygodą, wyzwaniem. Cytując po raz kolejny autora: „Europa, twierdzą, jest niczym innym jak stałym ruchem autoeuropeizacji. Europeizacja jest wewnętrznym ruchem Europy lub inaczej – jest ruchem konstytuującym Europę jako taką” (s. 168). Stąd też wynika, iż nikt nie rodzi się Europejczykiem a może

stać się nim jedynie dzięki własnemu wysiłkowi.

W rozdziale ósmym (*Kościół rzymski*) Brague analizuje fenomen katolicyzmu jako religii najbardziej naznaczającej historię europejską. Stwierdza, że „katolicyzm nie polega na niczym więcej niż na uznaniu aż do ostatecznych konsekwencji faktu chrześcijaństwa” (s. 177). Religijna wtórność Kościoła w stosunku do Izraela znajduje swój wyraz w szeroko rozpatrywanej tutaj idei wcielenia bożego. Chrystus, założyciel Kościoła, jest przecież jednocześnie mesjaszem i Bogiem Izraela. A zatem: „Wtórność i Wcielenie są wobec siebie nawzajem skutkiem i przyczyną” (s. 188). Sama zaś idea wcielenia miałaby być podstawą dla ukonstytuowania się sfery świeckiej, niezależnej od religii (s. 189–192) i szczególnego stosunku do cielesności (s. 196 i n.).

Rozdział dziewiąty (*Wnioski: czy Europa jest jeszcze rzymska*) ma charakter przestrogi przed zagrożeniami stojącymi przed Europą jako rzeczywistością kulturową (s. 204). Przede wszystkim są to nowe wersje gnostyckiego marcjonizmu – historyczna i techniczna. Marcjonizm historyczny opiera się na przekonaniu o niemożliwości nauczania się niczego nowego od klasyków starożytności – jest to stanowisko więc, chciałoby się powiedzieć, esencjalnie antyeuropejskie. Marcjonizm techniczny natomiast zakłada, że świat jest źle skonstruowany a ludzie są w stanie ową konstrukcję naprawić, co owocuje lekceważącym stosunkiem do środowiska naturalnego. Oba warianty marcjoni-

zmu są silnie obecne – a przez to niebezpieczne – w sposobie myślenia i działania współczesnych mieszkańców Europy.

Chcąc pokusić się o całościową ocenę książki, należy wskazać na kilka aspektów. Po pierwsze, niemal od pierwszych chwil lektury uderza nieklamana erudycja autora – aby się o niej przekonać wystarczy rzut oka na załączony na końcu imponujący indeks osób. Po drugie, na uwagę i głębszą refleksję zasługuje już sam sposób podejścia do tematu swoistości Europy. Brague prezentując ujęcie „metodologiczne”, ukazujące europejskość jako pewien model praktyki kulturowej, uzyskuje tym samym wyjątkowo szeroką perspektywę spojrzenia na problem. Dzięki temu, *Europa, droga rzymska* przewyższa poziomem inne publikacje dotyczące kulturowej jedności Europy. Próby traktowania europejskości jako wspólnoty aksjologicznej, jako pewnego zasobnika wartości wydają się prowadzić albo do braku jakichkolwiek konkluzji (wszakże takich aksjologicznych zestawień może istnieć nieskończenie wiele – zależnie od ideowych afiliacji ich autorów), albo do swego rodzaju wewnątrz europejskiego indyferentyzmu, faktycznie niewnoszącego niczego istotnego w kwestii rozważań tego typu<sup>4</sup>. Czę-

stokroć wadą tekstów tego typu jest także silne nacechowanie ideologiczne. Za przykład niech posłużą tutaj obszerny *Fenomen Europy* autorstwa ks. Czesława Bartnika<sup>5</sup> oraz pełne egzaltacji, klasyczne w zasadzie dzieło, jeśli idzie o potrzebę integracji europejskiej, czyli *List otwarty do Europejczyków* Denisa de Rougemonta<sup>6</sup>. Równie inspirującym wydaje się być, wynikający ze wspomnianego wyżej ujęcia „metodologicznego”, stosunek autora do kultur pozaeuropejskich: pełen otwartości i szacunku, niemotywowanych jednak poprawnością polityczną, lecz wyciąganiem logicznych konsekwencji z własnych rozstrzygnięć. Na pochwałę zasługuje także język stosowany przez Brague’a, pełen swady i lekkości a jednocześnie precyzyjny (równie duże uznanie w tym względzie należy się także, rzecz jasna, tłumaczowi). Wybór eseju jako formy literackiej dla omawianej tu książki okazał się być wyborem nad wyraz trafnym. *Europa, droga rzymska* z całą pewnością stanowi ważny głos w debacie o jedności Europy.

<sup>4</sup> Zob. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny i jutro*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2005, gdzie autor wskazuje na liczne trudności związane z próbą „znalezienia drogi pośredniej między (...) nowym kanonem wartości i klasycznymi wartościami tradycji europej-

skiej”, które opierają się na założeniu „podstawowej zgodności moralnego dziedzictwa chrześcijaństwa z moralnym dziedzictwem epoki europejskiego oświecenia” (s. 37).

<sup>5</sup> C.S. Bartnik, *Fenomen Europy*, Radom 2001, ss. 472.

<sup>6</sup> D. de Rougemont, *List otwarty do Europejczyków*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1995, ss. 183.