

Étienne Gilson: Narodziny Europy

Europa nie powstała samoistnie. W każdym razie, nie zawsze istniała; nie zawsze istniała „Społeczność Narodów Europy” i ważne jest, żeby znać jej źródła, gdyż siły, które ją ukształtowały, wciąż służą do jej utrzymania. To właśnie one sprawiają, że odróżniamy dzisiaj Europejczyków od Kafrów i od Amerykanów, tak jak niegdyś Grecy odróżniali Hellenów od barbarzyńców. Cóż to za siły? – pisał Étienne Gilson w książce „Metamorfozy Państwa Bożego”.

Zjednoczona Europa narodziła się we Francji niemal 250 lat temu, wskutek wypadku komunikacyjnego. Zimą 1706 roku pewien ksiądz przemierzał drogi Normandii, gdy nagle jego powóz wywrócił się, rozpadł na kawałki i wyrzucił go w błoto. Wypadek był banalny, ale tego samego nie można powiedzieć o podróżnym. Podczas gdy naprawiano pojazd, nasz ksiądz zastanawiał się nad przyczynami przygody i zaraz po powrocie do domu napisał *Mémoire sur la réparation des chemins*. Memoriał został wydany w Paryżu 10 stycznia 1708 roku. „Kończyłem nanoszenie ostatnich poprawek w memoriale”, mówi nam on sam, „kiedy przyszedł mi na myśl projekt, który mnie zadziwił swoim wielkim pięknem. Przez dwa tygodnie pochłaniał całą moją uwagę. Tym bardziej jestem skłonny go zgłębiać, że im pilniej go rozpatruję, i to od różnych stron, tym silniejsze mam przekonanie, że jest on korzystny dla władców. Chodzi o ustanowienie stałego arbitrażu między nimi, aby unikając wojny, położyć kres sporom między nimi w przyszłości. Nie wiem, czy się mylę, ale mamy podstawy żywić nadzieję, że pewnego dnia zostanie podpisany traktat, że wtedy będzie można w każdym

czasie zaproponować go to jednemu, to innemu z zainteresowanych, a każdy z nich łatwo zauważy, że w istocie odniesie znacznie większe korzyści z podpisania go niż z niepodpisania. Z tą właśnie nadzieją zwracam się z żarliwą radością ku największemu przedsięwzięciu, jakie może zapaść w ludzki umysł. Nie wiem, dokąd pójde, ale wiem, co mówił Sokrates: że człowiek zajdzie daleko, kiedy ma odwagę iść długo po tej samej linii”[1].

Pewnego dnia zostanie podpisany traktat, że wtedy będzie można w każdym czasie zaproponować go to jednemu, to innemu z zainteresowanych, a każdy z nich łatwo zauważy, że w istocie odniesie znacznie większe korzyści z podpisania go niż z niepodpisania.

Nie był to pierwszy wynalazek owego dziwnego księdza. Nazywał się on Charles-François Castel, z rodu baronów de Castel, ponieważ jednak przyszedł na świat 13 lutego 1658 roku w Saint-Pierre-Église nieopodal Cherbourga, kazał się nazywać

„księdzem [abbé] de Saint-Pierre”. Jeszcze lepiej można zrozumieć, że zły stan pewnej drogi zainspirował w nim plany arbitrażu, gdy pomyślimy, że chodzi o drogę w Normandii. Jest to kraina procesów. W 1673 roku piętnastoletni wówczas Castel bez żalu przerwał naukę u jezuitów na rzecz studiów prawniczych. Ufał, że w ten sposób zdoła zaprowadzić pokój między sąsiadami ojcowskich włości, rozstrzygając ich spory. Już wtedy miał powołanie do arbitrażu, a materii skądinąd nie brakowało. Jak mówi nam jego biograf, w wieku osiemnastu lat miał już na swoim koncie około dwunastu postępowań pojednawczych.

Wspomniałem, że był księdzem i wierzę, że nim był, ale lepiej pasuje do niego tytuł *abbé*, a nawet – jeśli w tej kwestii można polegać na Rousseau – tytuł *abbé galant*. To jednak nie nasza sprawa. Castel był człowiekiem swojej epoki. Uważał, że religia praktycznie sprowadza się do filantropii. Od 1680 roku w Paryżu bywał w kręgu Fontenelle’a, interesował się popularyzacją nauki, czytał Kartezjusza, i – wbrew jasno wyrażonej intencji filozofa – zamierzał wprowadzić jego metodę do zagadnień dotyczących polityki. W 1694 roku został wybrany na członka Akademii Francuskiej dzięki protekcji Pani de Lambert, która, jak sam mówił, wykreowała połowę akademików jego czasów. Niczego jeszcze nie opublikował i zrobiłby lepiej, gdyby nie przerywał milczenia, gdyż pierwsze jego dzieło, wydana w 1717 roku *Polysynodie*, przysporzyła mu najdotkliwszych przykrości[2]. Ponieważ jego krytyka wydawała się dosięgać administracji Regenta, dwór się wzburzył, książkę skonfiskowano, księgarza uwięziono, sam autor został zaś 5 maja 1718 roku usunięty z Akademii Francuskiej przez swoich współpracowników. Jeśli akademikowi bezzwzględnie na tym zależy, to może wdać się w pisanie, ale nigdy nie o polityce. Nasz akademik znalazł pocieszenie w salonach, ale zaczął mocno powściągać język. Jak mawiał, „zupa jest *dla mnie* nieco zbyt słona”; albo też: „Muzyka francuska jest *dla mnie* teraz miłsza od muzyki włoskiej”; lub też, co jest arcydziełem w tej kategorii: „Jeszcze nie widzę tego tak samo jak pan”. Nade wszystko jednak pracował nad wynalazkami; nieustannie wymyślał nowe projekty.

Proponował utworzenie Akademii Politycznej: zaistniała. Proponował ustanowienie nagród za cnotę: zaistniały. Proponował produkcję „wytrzęsaczy”, czyli mechanicznych foteli wiernie naśladowujących wstrząsy wózków pocztowych i tak jak one usuwających żółć z wątroby, śledziony i podbrzusza (rozległość i intensywność wstrząsów można

dowolnie regulować, można przeprowadzić szybką kurację, nie wychodząc z domu): wyprodukowano „wytrzesacze”. Jeden z nich kupił sobie Wolter; dzisiaj jeszcze się je produkuje, tyle że elektryczne. I wreszcie, żeby już nie wymieniać wszystkich jego wynalazków, przejdźmy do tego, który bezpośrednio nas interesuje – do idei europejskiego przymierza, mającego zaprowadzić i utrzymać pokój.

Podobnie jak wszyscy wynalazcy, ksiądz miał prekursorów. Pomysł krążył już w XVI wieku. Niejaki Émeric de Crucée (zmarły w 1648 roku) opublikował dzieło *Le nouveau Cynée* („Nowy Cyneasz, czyli przemówienia o sposobnościach i środkach ustanowienia powszechnego pokoju oraz wolności handlu dla wszystkich”), dziwaczną książkę zainspirowaną najszczerzą odrazą do wojny. Dopatrzył się on jedynie czterech zrozumiałych przyczyn wojny: honor – uczucie pozbawione wartości, chyba że służy prawu; zysk – co jest niedorzecznością, skoro wojna w każdym razie prowadzi do ruiny; pogwałcenie nienaruszalności terytorialnej, co akurat jest sprawą poważną, ale można temu zaradzić w inny sposób; i wreszcie zamiłowanie do bijatyki, które, trzeba przyznać, wydaje się naturalne u niektórych mężczyzn; czemu jednak nie wysłać ich, by to zamiłowanie realizowali wśród dzikusów? Znajdą się tam wśród swoich. Jako lekarstwo Crucée proponował ogólną zgodę między wszystkimi narodami katolickimi – pod opieką władców współdziałających, by utrzymać wieczny pokój i z inicjatywy takiego księcia jak król Francji, dość potężnego, by narzucić pokój muzułmanom[3].

Znacznie istotniejszy był projekt, który król Henryk IV opracował zaraz po zawarciu pokoju w Vervins między Hiszpanią i Francją w 1598 roku. Dzięki cennym *Pamiętnikom* jego ministra, księcia de Sully, wiemy, jakie myśli przewodnie zainspirowały króla. Największym

nieszczęściem tych czasów były wojny religijne, którym Henryk IV właśnie położył kres edyktem nantejskim. Przykład tego, co Sully nazywa „ciałem germańskim” sugerował, że pokój między władcami wyznającymi różne religie może być utrzymany, byleby stanowili oni jedną społeczność. Nie na tym więc polegała trudność. Wynikała ona raczej z „wielkiej nierówności między wszystkimi potęgami Europy”. Król widział, że „łatwość, z jaką najsilniejszy ciemieży najsłabszego i wzbogaca się wydartym mu łupem, zawsze będzie wielką przeszkodą w utrzymaniu pokoju”. Jak zaradzić temu niebezpieczeństwu, jeśli nie poprzez zorganizowanie tego, co król nazwał „Społecznością Europejską”? Także i tutaj przykład Społeczności Germańskiej pokazuje, że to musi okazać się możliwe. Wreszcie bowiem nie ulega wątpliwości, że w tym ciele znajdują się „członki dwudziesto-, trzydziestokrotnie potężniejsze od innych, znajdujących się w ich sąsiedztwie, i nie pozwalają najsłabszym posiadać w pokoju własności należącej do ich przodków od sześciuset lat”. Jak zorganizować podobne, lecz rozleglejsze ciało? Ustanawiając stały arbitraż między narodami Europy; jakże jednak powinien działać ten arbitraż?[4]

*Łatwość, z jaką najsilniejszy
ciemieży najsłabszego i
wzbogaca się wydartym mu
łupem, zawsze będzie wielką
przeszkodą w utrzymaniu
pokoju.*

Jeśli w tej kwestii dać
wiarę Sully’emu, król
miał gotowe projekty
„unii europejskiej”,
które miał
zakomunikować
„wszystkim władcom
chrześcijańskim” i
nawet zyskać ich

aprobatę. Niestety, zauważa Saint-Pierre, pamiętniki zaginęły i niewiele wiadomo o tym, jak technicznie miała wyglądać ta operacja, a ściślej biorąc to, co zwano „Wielkim Planem”. Jedną z jego podstaw,

określoną już przez de Crucée'a w *Nowym Cyneaszu*, było wyjście od *statu quo*: każde państwo ogranicza swoje roszczenia do tego, co aktualnie posiada. Drugą była konieczność udziału każdego z państw we wspólnych wydatkach. Książe de Sully nazywał to „składką proporcjonalną”. Wreszcie, aby zapewnić zjednoczenie wszystkich państw Europy w jedną „rzeczpospolitą chrześcijańską”, należało utworzyć Radę Generalną złożoną z 60 osób, która miałaby siedzibę w którymś z miast leżących w środku Europy, jak Nancy, Metz, Kolonia czy inne. Nieco dalej Sully wymienił Strasburg[5].

Oto, co nasz reformator nazywa projektem Unii Europejskiej, tym, który – jeśli wierzyć słowom Sully'ego – został opracowany przez Henryka IV. Jaki udział w koncepcji „Wielkiego Planu” miał sam Sully, jego skromność nie pozwala dociec. Co najmniej jedno jest pewne, gdyż sam Saint-Pierre nam to mówi: wielki zamysł był materia jego własnych refleksji. Ponieważ pamiętniki przygotowane przez Henryka IV, a dotyczące sposobów zrealizowania projektu zaginęły, należało je zastąpić; jak nam oznajmia, „aby w pewien sposób naprawić tę wielką stratę, próbowałem wejść na właściwą drogę, by je odnaleźć”[6].

Oczywiście, kiedy tylko księdzu zaświtała w głowie ta myśl, zaczął o niej mówić w swoim otoczeniu. Ściągnął tym na siebie mnóstwo drwin, ale wcale go one nie zniechęciły. W 1712 roku ogłosił w Kolonii *Mémoire pour rendre la paix perpétuelle en Europe*. Był to balon próbny. Publikacja wzbudziła różne zastrzeżenia, na które sformułował odpowiedzi, z czego zrodziła się druga redakcja tekstu, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* w dwóch tomach, wydana w Utrechcie w 1713 roku nakładem Shoutena. Tom trzeci, wydrukowany u Deville'a w Lyonie z zaznaczeniem „Utrecht”, również nosi datę 1713.

Otwórzmy dwa tomy Antoine'a Schoutena. Na odwrocie strony tytułowej tomu I, rycina przedstawia Henryka IV, który odsłania posąg Pokoju przed oczyma zgromadzenia książąt i wysokich dostojników kościelnych. Do tego legenda w dwuwierszu, który uważano wówczas za poezję:

*Niech jego imię będzie błogosławione, niech jaśnieje na wieczność,
On sam nam wskazał, gdzie znajduje się pokój.*

Wiemy już, dlaczego Henryk IV otrzymuje ten hołd. Na stronie tytułowej widnieje mapa nowego kraju, „Europy”, nad którą to mapą znajduje się napis: „Gloria in excelsis Deo et in terra pax”. Tom I składa się z sześciu Mów; trzy pierwsze uzasadniają projekt, wyłożony w trzech pozostałych. Główna jego idea jest prosta: „Mój plan polega na zaproponowaniu sposobów utrwalenia pokoju między wszystkimi państwami chrześcijańskimi”. Być może raczej należałoby powiedzieć, że prosta jest raczej formuła, gdyż po przemyśleniu sprawy widać, że idea nie jest tak prosta, jak mogłaby się wydać na pierwszy rzut oka. Spróbujmy ją przeanalizować.

Pierwszoplanowa jest idea pokoju. To właśnie ona stanowi cel, to ona nadaje sens całemu przedsięwzięciu, to ze względu na nią wszystko należy zorganizować. Środkiem do osiągnięcia tego celu jest Europa, czy też „Unia Europejska”, „Społeczność Europejska”; wydaje się, że nasz ksiądz najchętniej używa tej ostatniej formuły. Aby doprowadzić do powstania tej społeczności, trzeba ją zorganizować, gdyż nigdy się jej nie utworzy za pomocą działań wojennych i traktatów. Pokonany zawsze podpisuje traktaty z zamiarem wznowienia działań przy

pierwszej nadarzającej się okazji, a zresztą, nawet jeśli nikt nie narusza traktatów, to nie istnieje żaden organ, który zapewniałby ich dotrzymanie. Do zapewnienia pokoju nie wystarczy też równowaga między wielkimi potęgami, gdyż zakładając, że się nie zachwieje, nie zapewnia mniejszym potęgom żadnego bezpieczeństwa. Naprawdę chodzi o doprowadzenie do powstania społeczności, która zjednoczy ze sobą słabych i silnych, nie szkodząc słabym ani nie zagrażając ich suwerenności.

Pierwszoplanowa jest idea pokoju. To właśnie ona stanowi cel, to ona nadaje sens całemu przedsięwzięciu, to ze względu na nią wszystko należy zorganizować.

Przykłady podane przez Saint-Pierre'a są uderzające: Holandia, ukonstytuowana wówczas w Republikę Zjednoczonych Prowincji;

Szwajcaria, w której widział już wtedy to, co dziś nazywamy *Confoederatio Helvetica*; i wreszcie oczywiście Niemcy, bardziej rozczłonkowane wtedy niż kiedykolwiek, a których niejasne zjednoczenie już przecież dostrzegał. Społeczność Europejska ma jednoczyć też słabych z silnymi. Saint-Pierre już to widzi; z góry wymienia 18 członków, a przy każdej lekturze listy człowiek puszcza cugle marzeniom: 1. Francja; 2. Hiszpania; 3. Anglia; 4. Holandia; 5. Portugalia; 6. Szwajcaria razem ze stowarzyszonymi; 7. Florencja ze stowarzyszonymi; 8. Genua ze stowarzyszonymi; 9. Państwo Kościelne; 10. Wenecja; 11. Sabaudia; 12. Lotaryngia; 13. Dania; 14. Kurlandia z Gdańskiem; 15. Cesarstwo Germańskie; 16. Polska; 17. Szwecja; 18. To, co Saint-Pierre skromnie nazywa Moskwią. Jakże to wtedy było proste, a przecież dzisiaj ta Europa wydaje nam się taka dziwna, niemal

niedorzeczna! Cóż z tego, że za dwieście pięćdziesiąt będzie to już nasza Europa? Proszę mi pozwolić na małą dygresję. Mówiąc o federacji, myśli się o unii, i słusznie, ale jednym z najpewniejszych skutków federacji jest utrwalenie rozczłonkowania przez połączenie kawałków. Kiedy zostaną sfederowane, stają się nie do ruszenia. Widać nawet takie, które od tej pory bardziej zaciekle niż kiedykolwiek obwarowują się w swoich jednostkowych różnicach. Gdyby bowiem owa Społeczność Europejska powstała w 1713 roku, mielibyśmy wciąż Republikę Genueską rozprawiającą z Kurlandią i Republikę Wenecką wymieniającą ambasadorów z Sabaudią, ale nie mielibyśmy Belgii. Krótko mówiąc, data podpisania traktatu zjednoczeniowego zaznacza kres historii narodowych, a przynajmniej ustala obraz *ne varietur* narodowości. Tak samo byłoby dzisiaj i nie jest to zastrzeżenie wymierzone przeciwko planowi, lecz uwaga odnosząca się do jednej z tych jego implikacji, które wydają się budzić najmniej refleksji[7].

Wróćmy do naszego wynalazcy. Do utworzenia owej Społeczności Europejskiej obustronne obietnice nie wystarczą, potrzebny jest „stały arbitraż”, „traktat zjednoczeniowy”, „nieustanny Kongres” – i to jest trzecia idea. Stąd wynika jego projekt Wielkiego Przymierza, w pięciu głównych artykułach: 1. Zobowiązanie do utrzymania terytorialnego *statu quo* i realizacja postanowień ostatecznych traktatów; 2. Wspomniany już osobisty wkład w bezpieczeństwo i we wspólne wydatki Wielkiego Przymierza; 3. Ostateczna rezygnacja z użycia broni dla rozstrzygnięcia sporów i zobowiązanie, by od tej pory zawsze podejmować drogę pojednania z przejściem przez mediację pozostałych Wielkich Sojuszników zamiast Zgromadzenia Ogólnego, a w przypadku niepowodzenia – przez sąd pełnomocników pozostałych Sojuszników trwale zgromadzonych; 4. W przypadku naruszenia zasad Wielkiego Przymierza, zastosuje ono militarne lub ekonomiczne sankcje przeciwko zbuntowanym; 5. Kiedy podstawowe artykuły

zostaną ustalone przez pełnomocników zasiadających w swoim stałym zgromadzeniu, już nie będzie można ich zmienić, chyba że Wielcy Sojusznicy jednomyślnie wyrażą na to zgodę. W sumie nie brak tu niczego, nawet weta.

Do utworzenia owej Społeczności Europejskiej obustronne obietnice nie wystarczą, potrzebny jest „stały arbitraż”, „traktat zjednoczeniowy”, „nieustanny Kongres”

To nie wszystko. W swoich wykładach ksiądz de Saint-Pierre stale używa określenia, na które czytelnicy z pewnością zwrócili uwagę. W Nowym Cyneaszu Émeric de Crucée mówił o

powszechnej zgodzie między wszystkimi narodami „katolickimi”. Wielki Plan Henryka IV czy też Sully’ego rozszerzał projekt na wszystkie państwa „chrześcijańskie”. Ksiądz de Saint-Pierre nawet nas zapewnia, że projekt w tej formie zyskałby aprobatę Stolicy Apostolskiej: „Pragnął on zjednoczyć cały świat chrześcijański tak doskonale, że stanowiłby on jedno ciało, którym byłaby Rzeczpospolita Arcychrześcijańska i takie nosiłaby miano”. Dlatego w Trzeciej Mowie poświęconej projektowi Saint-Pierre sam opowiada o Społeczności Europejskiej jako przeznaczonej do tego, by zapewnić pokój chrześcijańskim władcom, nie tylko katolickim i protestanckim, lecz także i prawosławnym, gdyż jego Europa obejmowała Moskwę. Zwróćmy uwagę, że ze swojej społeczności nie zamierzał on wykluczać reszty świata. W pewnym momencie zredagował swój tekst z zamiarem włączenia kiedyś Afryki i Ameryki, ale ponieważ przyjaciele mu

wytłumaczyli, że ten plan jest zbyt dalekosiężny, zgodził się ograniczyć go do rozmiarów chrześcijańskiej Europy, która niemal całkowicie dojrzała do tej reformy i nadawała się do jej przeprowadzenia.

Niemniej prawdziwe jest i to, że do Wielkiego Planu wkradły się tutaj dodatkowe idee, a wraz z nimi poważne komplikacje, które jeszcze dzisiaj na nim ciążyą. Oto co najmniej dwie takie idee. Po pierwsze, chciano utworzyć Europę, co jest znakomitym pomysłem, ale dlaczego tylko Europę? Nic dziwnego, że Saint-Pierre natychmiast pomyślał o Afryce i Ameryce, jeśli bowiem powodem, dla którego chciał on Społeczności Europejskiej, było zapewnienie pokoju, to pierwotna idea tego przedsięwzięcia z każdej strony wykraczała poza te ramy. Pokój nie jest dobrem europejskim, lecz ludzkim. Czyż pierwsza idea naszego marzyciela nie była dobra? Od początku swego przedsięwzięcia w rzeczywistości miał on na myśli społeczność opartą na międzynarodowym porządku prawnym o uniwersalnym zasięgu. Dotykamy tutaj jednej z trudności nierozłącznie związanych z pojęciem Europy, która z pewnością nie istnieje po to, by nas od niego odwieść, ale nad którą warto się zastanowić. Mianowicie gdy tylko Europa próbuje przemyśleć samą siebie i ująć swoją istotę w jakąś formułę, zmierza do rozmycia się w społeczności znacznie obszerniejszej niż ona sama i dla której w istocie nie zna innych granic prócz granic kuli ziemskiej. Ponieważ przywykła powoływać się na wartości uniwersalne – tutaj: na Pokój oparty na Prawie – podawane przez nią uzasadnienie ich wytyczenia tym samym usuwa te granice. Europa jest tak stworzona, że ilekroć usiłuje się zdefiniować, pogrąża się w swoim triumfie.

Widać to jeszcze wyraźniej, gdy przyjrzymy się drugiemu pojęciu, jakie właśnie wprowadził nasz prekursor – pojęciu Rzeczypospolitej Chrześcijańskiej. Jest to stare określenie świata chrześcijańskiego, ale poddane największemu zawężeniu, jakie kiedykolwiek narzucono jego granicom. Ostatecznie bowiem, nawet jeśli prawdą było stwierdzenie, które jeszcze słyszeliśmy w naszych czasach, że „Europa to wiara”, z pewnością nie jest prawdą stwierdzenie, że wiara to Europa. Europa może być zawarta w wierze, ale nie wiara w Europie. Mam nadzieję, że nikogo nie zgorszę, wypowiadając to śmiało stwierdzenie: Jezus Chrystus nie jest Europejczykiem. Betlejem nie leży w Europie; Tars również nie, a co do samej wiary, jakież chrześcijanin mógłby bez zgrozy ją pojmować jako zbawienie jednej z pięciu części świata z wyłączeniem czterech pozostałych? Gdy się nad tym zastanowić, nikt tak nie myśli, ale z wypowiedzi wielu naszych współczesnych wynika, jak gdyby tak myśleli. Utożsamiając pojęcie Europy z pojęciem Rzeczypospolitej Chrześcijańskiej, ksiądz de Saint-Pierre popełnia błąd, jakże powszechny dzisiaj, który polega na uzasadnianiu wytyczenia jakichś granic za pomocą jakiejś uniwersalnej zasady. Jeśli istotą Europy jest bycie społecznością chrześcijańską, to przestaje ona być Europą; roztapia się w świecie chrześcijańskim.

Najciekawsze jest to, że ta sama myśl dręczyła umysł pewnego znamienitego czytelnika naszego księdza, którym był ni mniej, ni więcej tylko Jan Jakub Rousseau. Zawdzięczamy mu *Extrait du projet de paix perpétuelle de M. l'abbé de Saint-Pierre*, napisany w 1756 roku i opublikowany w roku 1761, wraz z umieszczonymi po tym tekście refleksjami, w których ujawnia się osobista myśl Rousseau[8].

Wśród licznych przyjaciół zjednoczonej Europy jedną z najbardziej interesujących rodzin duchowych jest ta, która zachęca nas do zjednoczenia z tego ciekawego powodu, że owo zjednoczenie tak czy owak jest nieuchronne, a nawet, że już się dokonało. Dokładnie na tym polega teza Rousseau, której bronił on z niezwykłą wnikliwością. Posłuchajmy go: „Wszystkie potęgi Europy tworzą między sobą swoisty system, który zespała je jedną religią, jednym prawem ludzi, obyczajami, literaturą, handlem, a także pewną równowagą, która jest koniecznym skutkiem tego wszystkiego i którą – choć nikt w istocie nie zamierza jej utrzymywać – wcale nie byłoby zerwać tak łatwo, jak się wielu ludziom wydaje”[9]. Doprawdy, podziwu godny optymizm. Rousseau pokłada w doskonałości natury tak wielkie zaufanie, że problemem nie jest dla niego utworzyć Europę, znacznie trudniej byłoby nie dopuścić do jej zaistnienia.

A przecież Europa nie powstała samoistnie. W każdym razie, nie zawsze istniała; nie zawsze istniała „Społeczność Narodów Europy” i ważne jest, żeby znać jej źródła, gdyż siły, które ją ukształtowały, wciąż służą do jej utrzymania. To właśnie one sprawiają, że odróżniamy dzisiaj Europejczyków od Kafrów i od Amerykanów, tak jak niegdyś Grecy odróżniali Hellenów od barbarzyńców[10]. Cóż to za siły?

Po pierwsze to wspólnota ludów utworzona przez Cesarstwo Rzymskie. Jedno jarzmo polityczne oddało te ludy jednej władzy, po czym nadało im pewnego rodzaju cywilną i polityczną jedność. „To zjednoczenie, zauważa Rousseau, zostało wzmocnione zasadą – bardzo mądrą lub bardzo niedorzeczną – przekazywania pokonanym wszystkich praw zwycięzców, a przede wszystkim sławetnym dekretem Klaudiusza, który wszystkich poddanych Rzymu włączał do grona rzymskich obywateli”.

Oto kolejna idea, niewątpliwie prawdziwa w swoim porządku, która jednak w tej samej mierze, w jakiej jest prawdziwa, narzuca Europie granice nazbyt szerokie i zarazem nazbyt wąskie. Nazbyt szerokie, jeśli bowiem Europa jest kontynuacją Cesarstwa Rzymskiego, to co w takim razie zrobimy z rzymską Azją i z rzymską Afryką? Nazbyt wąskie, gdyż będziemy musieli przeciąć Niemcy na pół, wzdłuż słynnej linii („limesu”) Domicjana, i zrezygnować z Moskowii, osiemnastego państwa europejskiego według księdza de Saint-Pierre’a. Z tej idei zapamiętajmy jednak fakt, że obecne resztki Cesarstwa Rzymskiego są faktycznie zjednoczone wspólnotą cywilizacji, która przeznacza je do roli załączka społeczności narodów, rozleglejszej niż ich społeczność.

Drugą siłą jednoczącą Europę było prawo rzymskie. Podwoiło ono, umocniło, a niekiedy zastąpiło więź polityczną, która była siłą *de facto*, przez więź prawną, która była siłą *de iure*. Z czasem ta czysto moralna siła okazała się władna zaradzić słabościom dawnej siły politycznej. „Kodeks Teodozjusza, a następnie Księgi Justyniana utworzyły nowy łańcuch sprawiedliwości i rozumu, który zastąpił bardzo wyraźnie rozluźniony łańcuch Władcy. To wsparcie znacznie opóźniło rozpad Cesarstwa i przez długi czas utrzymało w nim swoistą jurysdykcję nad barbarzyńcami, którzy je pustoszyli”. Także i tutaj Rousseau ma rację, i wiemy o tym dzisiaj, w czasie, gdy zastanawiamy się, czy nie byłoby rzeczą prostą rozmawiać językiem prawa z narodami, dla których sama idea prawa, niemal obca w ich historii, jeszcze nie ma sensu. Tą drogą powracamy jednak do Europy uniwersalistycznej, która nie mogłaby się ukonstytuować, nie obalając swoich własnych granic. Być może Europa to Prawo, ale Prawo to nie Europa. Tym, co jest typowo europejskie, jest pojmowanie Prawa nie jako fundamentu cywilizacji europejskiej, lecz cywilizacji jako takiej, bez dopełnienia.

„Trzecim spoiwem, silniejszym od poprzednich – stwierdza Rousseau – była religia; i nie można zaprzeczyć, że to nade wszystko chrześcijaństwu Europa jeszcze dzisiaj zawdzięcza ten rodzaj społeczności, jaki utrwał się między jej członkami; tak dalece, że ten spośród członków, który nie przyjął w tym względzie uczucia pozostałych, na zawsze pozostał między nimi jako obcy”[11]. Oczywiście chodzi o Turków, nic bardziej logicznego. Z chwilą, gdy Europa określa siebie w kategoriach wiary religijnej, jej wschodnią granicę nieuchronnie wytycza islam, tak jak w XIII wieku wytyczał on granicę *Christianitas*. I oto stoimy w błędnym kole. Przyjmijmy, że dany naród musi być chrześcijański, żeby stanowić część Europy. Czy zatem wystarczy, by był chrześcijański, żeby stać się europejskim? Jeśli azjatycka Turcja stanie się chrześcijańska, to czy stanie się Turcją europejską? A czy Albania, która jest muzułmańska, ma się nazywać Albanią azjatycką? Jeśli nas nie zadowolają efekty oratorskie czy wylewność uczuć, należałoby dokładniej przeanalizować tę kwestię[12].

Kiedy ciało Europy będzie gotowe, wówczas otrzyma duszę, a ci, którzy przyjdą po nas, będą wiedzieli, czym ona jest, gdy zobaczą jej życie.

Nie uczynił tego wiek XVIII ani XIX, ani – o ile nam wiadomo – wiek XX. Czego chcemy? Kim jesteśmy? Pora, by się nad tym zastanowić, jeśli

chcemy obliczyć swoje działanie w jakiejś przewidywalnej przyszłości[13]. W końcu bowiem, gdy nasi współcześni mówią o utworzeniu Europy, mają na myśli przyszłość. Sam Rousseau, który wierzy, że ona istnieje, uważa ją jedynie za materię jakiejś możliwej społeczności. Ściślej rzecz biorąc, zgodnie z jego własnym podziałem

porządku ludzkiego na dwa stany, zamierza on przeprowadzić Europę od stanu naturalnego do stanu politycznego, organizując ją na mocy jakiegoś paktu, bardzo zbliżonego do paktu księdza de Saint-Pierre'a, który z tego naturalnego zbiorowiska uczyni system prawny, krótko mówiąc, prawdziwą społeczność. Wtedy wreszcie narodzi się to, czemu nadaje on jakże piękne miano Rzeczypospolitej Europejskiej. Czymże jednak jest owa Rzeczpospolita Europejska Rousseau, jeśli nie córą Rzeczypospolitej Chrześcijańskiej księdza Saint-Pierre'a, która z kolei jest córą Rzeczypospolitej Wierzących Rogera Bacona, będącej kolejnym wcieleniem Państwa Bożego świętego Augustyna? Stajemy tutaj w samym środku tego, co jakże doskonale nazwano „Niebiańskim Państwem Filozofów Osiemnastego Wieku”[14]. Kiedy jednak rozejrzemy się wokół siebie, co ujrzymy? Kilka stojących jeszcze domów w obrębie zrujnowanego miasta, które jeszcze roszczą sobie prawo do noszenia miana domów. Ciało, które powołuje się na duszę zbyt wielką dla niego i stworzoną do zamieszkiwania w innym ciele, nie tylko obszerniejszym, lecz mającym odmienną naturę. To złudzenie perspektywy nie pozostaje dzisiaj bez konsekwencji. Podczas owych poruszających zebrań, na których tak wiele tęgich umysłów z nadzieją zgłębiało przyszłość Zjednoczonej Europy, ileż to razy słyszeliśmy: Panowie, inni właśnie dają Europie ciało, ale jeśli my nie damy jej duszy, czym to ciało będzie żyć?

Z pewnością, ale jaką duszę? Każdy zaproponuje wtedy swoją, ale zawsze będzie to dusza czegoś innego niż Europy: czegoś, czym ona nie jest i nigdy nie będzie. Czy ktoś się ośmieli zwrócić na to uwagę? Natychmiast zostanie oskarżony o to, że nie wierzy w Europę, nie pokłada wiary w Europie, krótko mówiąc, że opóźnia narodziny, nad którymi powinien pracować. A może on myśleć zupełnie inaczej. Być może po prostu uważa, że nawet gdyby w naszej mocy było stwarzanie dusz, to zanim przystąpimy do dzieła, mądrze i przezornie byłoby

zyskać pewność, dla jakiego ciała to uczynimy. Rousseau i ksiądz de Saint-Pierre stali nazbyt blisko swojego odkrycia, by jasno rozpoznać jego naturę, ale my nie mielibyśmy żadnego usprawiedliwienia, utrwalając ich złudzenia[15]. W chwili, gdy ich wizje przyszłości nareszcie muszą się ucieleśnić i wcielić w rzeczywistość, nadszedł dla nas czas, by właściwie ocenić zarówno ich doniosłość, jak i ograniczenia. Skromność to piękna cnota, ponieważ nie odnosi się do małości, ale do miary, która sama się dostosowuje do dokładnych rozmiarów rzeczywistości. Kiedy ciało Europy będzie gotowe, wówczas otrzyma duszę, a ci, którzy przyjdą po nas, będą wiedzieli, czym ona jest, gdy zobaczą jej życie. Będzie uczona, ale nie będzie Wiedzą. Będzie umiała rodzić piękno, ale nie będzie Sztuką. Będzie sprawiedliwa, ale nie będzie Prawem. I mamy nadzieję, że będzie chrześcijańska, ale nie będzie chrześcijaństwem.

Étienne Gilson

Tekst pochodzi z rozdziału „Narodziny Europy” książki pt. *Metamorfozy Państwa Bożego* wydanej staraniem Teologii Politycznej

[1] Zarówno ten tekst, jak i wszystkie dane biograficzne i anegdotyczne zawarte w pierwszej części niniejszego wykładu, bez wyjątku, całkowicie zawdzięczamy książce J. Droueta, *L'abbé de Saint-Pierre*, Paris 1912. Zacytowany tutaj tekst znajduje się tamże, s. 108-109.

Cennym źródłem do konsultacji wciąż pozostaje dawniejsza teza przedstawiona w książce E. Goumy'ego, *Étude sur la vie et les écrits de l'Abbé de St. Pierre*, Paris 1859.

[2] W *Œuvres complètes de J.J. Rousseau*, Paris 1826, t. VI, s. 456-499, zob. spójną analizę w „Jugement sur la Polysynodie”. Rousseau uważa ten tekst za najlepszy ze wszystkich, jakie wyszły spod pióra Saint-Pierre'a. Choć wychwala umiarkowanie i zręczność tej publikacji, wyraźnie dostrzega w niej krytykę reżimu: „To właśnie nadzieja na zaradzenie tym rozmaitym niedogodnościom skłoniła go więc do zaproponowania innej polisynodii, całkowicie odmiennej niż ta, którą, jak udawał, chciał tylko udoskonalić”; dz. cyt., t. VI, s. 485. Zarówno tutaj, jak i w innym miejscu Rousseau zarzuca, że „to właśnie było polityką dobrego opata de Saint-Pierre'a – ciągle wyszukiwać drobne środki do zwalczania każdego prywatnego występku, zamiast tego, aby się zabrać do ogólnego źródła zła i zobaczyć, czy nie dałoby się od razu wyleczyć wszystko!” (*Emil, czyli o wychowaniu*, księga V, II, tłum. Wacław Husarski, Ossolineum, Wrocław 1955, s. 384-385). Rzecz bardziej godna uwagi: zarzuca on *Polisynodii*, że proponuje ona ni mniej, ni więcej jak rewolucję i piętnuje związane z nią niebezpieczeństwa, w słowach przywodzących na myśl Kartezjusza jako najbardziej konserwatywnego z polityków (Jugement, t. VI, s. 488).

[3] Kongres Zjednoczonej Europy, który zebrał się w Hadze w 1948 roku, był pierwszym widocznym wysiłkiem na rzecz spełnienia tego marzenia. Wziąłem w nim udział i miłą niespodzianką było usłyszeć, jak Winston Churchill przypomina *Nowego Cyneasza*. O ile mi wiadomo, nikt natomiast ani razu nie wypowiedział imienia księdza de Saint-Pierre'a. Całkowicie popadł on w zapomnienie. Fragment projektu Émerika de Crucée został przedrukowany na początku

następującego zbioru: *Les Français à la Recherche d'une Société des Nations*, Paris 1920 (Bibliothèque de la Civilisation française). Znajduje się tam również zapis głównego zarysu projektu księdza de Saint-Pierre'a – oryginał tego tekstu niełatwo znaleźć w bibliotekach.

[4] Teksty *Pamiętników Sully'ego*, którymi inspiruje się Saint-Pierre zostały przezeń przepisane, nie trzeba więc szukać jego źródeł na ten temat.

[5] Saint-Pierre, *Projet*, t. I, s. 567.

[6] Odsyła do *Mémoires de Sully*, t. II, s. 22.

[7] W swoim *Extrait* projektu Saint-Pierre'a, Rousseau już modyfikuje listę stowarzyszonych państw europejskich; i to nie tylko samą listę, ale kolejność i tytuły; zob. J.J. Rousseau, *Œuvres complètes*, Paris 1826, t. VI, s. 420-421.

[8] Jak się wydaje, fragment Emila dotyczący projektu Saint-Pierre'a powstał po *Extrait*, a przed *Jugement (Emil, czyli o wychowaniu*, księga V, wyd., cyt., s. 382). We wskazanej edycji *Extrait du projet de paix perpétuelle de M. l'abbé de Saint-Pierre* znajduje się w tomie VI, s. 397-439; zaraz po nim zamieszczono *Jugement sur la Paix perpétuelle*, s. 440-455. *Extrait* jest nie tyle streszczeniem, ile osobistą obroną tego projektu; znajdujemy tutaj tyleż Rousseau, co Saint-Pierre'a; *Jugement* wysuwa argumenty przeciwko temu projektowi.

[9] J.J. Rousseau, *Extrait*, wyd. cyt., t. VI, s. 400. Zgodnie z jednym ze stałych elementów swojej myśli, Rousseau uważa, że problem polega na tym, by przeprowadzić Europę, która faktycznie istnieje, od stanu naturalnego do stanu politycznego.

[10] Tamże, s. 401.

[11] Tamże, s. 402.

[12] Widać tu, jak krystalizuje się podwójne pojęcie Europy, w którym grzęzną wszystkie obecnie toczone dyskusje o duchowej istocie czy też o „duszy” zjednoczonej Europy: konkretna Europa, usytuowana geograficznie i zorganizowana politycznie, oraz Europa abstrakcyjna, określana przez wspólnego „ducha” czy przez przyjęcie pewnych wspólnych pojęć. Kiedy wydaje nam się, że pochwyciliśmy oponenta w jedną z tych dwóch Europ, on się natychmiast chroni w tej drugiej. Mamy zatem Europejczyków w pierwszym znaczeniu (Marks, Hitler, Mussolini, itd.), którzy nie są Europejczykami w drugim znaczeniu. I odwrotnie, pewne idee pochodzące z Azji (chrześcijaństwo) lub takie, które do nas dotarły dopiero wtedy, gdy tam się rozwinęły (arabska matematyka czy optyka), choć nie są europejskie w pierwszym znaczeniu, stają się europejskie w drugim rozumieniu tego słowa. Zamęt sięga zenitu, gdy mowa o Ameryce. Czy to będzie Kanada, Stany Zjednoczone, Meksyk czy republiki południowoamerykańskie, jak je usytuować w Europie? Jak też jednak im przypisać – z lokalnymi niuansami, często mniej widocznymi niż niuanse obserwowane w samej Europie – ducha innego niż europejski?

[13] *Jugement* Rousseau zaczyna się od aprobaty, z pewnością słusznej, dla projektu politycznego zjednoczenia narodów Europy: „Gdyby kiedykolwiek udowodnić jakąś prawdę moralną, wydaje mi się, że byłaby to ogólna i szczegółowa użyteczność tego projektu” (s. 440); uważa jednak, że liczenie na to, że zrealizują go książęta, jest chimerą (s. 442-443). Interesuje ich despotyzm, który świetnie układa się z wojną, chociaż położenie zwycięzców nie jest lepsze od położenia pokonanych: „Pobiłem Rzymian, pisał Hannibal do Kartagińczyków, przyślijcie mi oddziały; nałożyłem kontrybucje na Italię, przyślijcie mi pieniądze” (s. 444). W gruncie rzeczy, uznając możliwość i doniosłość celu, Rousseau zarzuca Saint-Pierre’owi infantylność proponowanych środków. Rousseau nie ma wątpliwości, że „projekt rzeczpospolitej chrześcijańskiej nie jest chimerą” (s. 448); Henryk IV przygotował go niegdyś w sekrecie i za pomocą dobrze prowadzonych negocjacji (s. 450-454); były to skuteczne środki, zamiast których Saint-Pierre ofiaruje nam jedynie książkę. „Nie ulega wątpliwości, że trwały pokój jest obecnie projektem całkiem niedorzecznym, gdybyśmy jednak odzyskali kogoś takiego jak Henryk IV czy Sully, trwały pokój stanie się na powrót projektem rozumnym: a raczej podziwiajmy tak piękny plan, ale pocieszmy się, że nie widzimy jego spełnienia; może się to bowiem dokonać tylko za pomocą środków gwałtownych i groźnych dla ludzkości” (s. 454-455). Także i tutaj ostatecznie bierze górę praktyczny konserwatyzm Rousseau: „Nie widać, żeby sojusze na rzecz federacji powstawały inaczej niż przez rewolucje: opierając się na tej zasadzie, któż z nas ośmieliłby się orzec, czy tego europejskiego sojuszu należy pragnąć, czy się go lękać? Być może wyrządziłby on więcej zła, gdyby powstał natychmiast, niż gdyby wymagał całych wieków” (s. 455). Ogólnie biorąc, Rousseau nie jest całkiem pewien, czy pokój można uzyskać na drodze prawa, nie płacąc za osiągnięcie tego celu dość wysokiej ceny.

[14] Carl. L. Becker, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, tłum. Janusz Ruszkowski, Wydawnictwo Zysk i Ska, Poznań 2008, s. 28-29: „Przywykło się uważać, że wiek XVIII był bardzo nowoczesny w swoim charakterze. Naturalnie, *philosophes* deklarowali zerwanie ze wszystkimi przesadami i nonsensami myśli średniowiecznego chrześcijaństwa, a my zazwyczaj gotowi jesteśmy uwierzyć im na słowo. Z całą pewnością, powiadamy, wiek XVIII był nade wszystko epoką rozumu, z całą pewnością filozofowie byli gromadą sceptyków, prawdziwych, nawet jeśli nie zdeklarowanych ateistów, nałogowo uzależnionych od nauki i metody naukowej, mężnych obrońców wolności, równości, braterstwa, swobody wypowiedzi, i czego tam jeszcze, zawsze gotowych walczyć z nikczemnikami. Wszystko prawda. A mimo to sędzę, że filozofowie byli bliżsi wiekom średnim i byli w większym stopniu uzależnieni od przedzałożeń myśli średniowiecznego chrześcijaństwa niż sami zdawali sobie z tego sprawę i niż nam to się dzisiaj powszechnie wydaje. Pomimo że uznanie ich za ludzi nowoczesnych zdaje się czymś więcej (a może czymś mniej?) niż zwykłym oddaniem sprawiedliwości, czynimy tak dlatego, że posługują się znajomym językiem. (...) To ich negacje, a nie afirmacje pozwalają nam traktować ich jak pokrewne dusze.

Wszelako, jeśli zbadamy podstawy ich wiary, okaże się, że filozofowie – nawet o tym nie wiedząc – na każdym kroku składali dowody swojego zadłużenia u myślicieli średniowiecznych. Wystąpili z oskarżeniem filozofii chrześcijańskiej, ale uczynili to z pryncypialnością neofitów, wciąż jeszcze tkwiących w »przesadach«, którymi pogardzają. Wyzbyli się bojaźni Bożej, ale zachowali szacunek dla Bóstwa. Wykpili opowieść o sześciu dniach stworzenia świata, ale nie przestali wierzyć, że jest on wspaniale skonstruowaną maszyną, zaprojektowaną – według racjonalnego planu – przez Najwyższą Istotę jako miejsce stałego

zamieszkania rodzaju ludzkiego. Ogród Edenu, co do tego nie ma wątpliwości, był dla nich mitem, ale z zazdrością spoglądali bądź to ku złotemu wiekowi rzymskiej cnoty, bądź to – ponad wodami oceanu – ku nieskażonej niewinności arkadyjskiej cywilizacji, która rozkwitała w Pensylwanii. Odrzucali autorytet Biblii i Kościoła, ale dawali liczne dowody naiwnej wiary w autorytet natury i rozumu. (...)

W kolejnych wykładach spróbuję szczegółowo omówić to zagadnienie. Będę usiłował wykazać, że ukryte przedzałożenia myśli XVIII wieku były w istocie – uwzględniając pewne różnice w preferencjach – takie same co w XIII stuleciu. Spróbuję wykazać, że *philosophes* po to zburzyli Państwo Boże św. Augustyna, by własnoręcznie je odbudować, wszelako przy użyciu bardziej nowoczesnego budulca”.

Pomijając szczegóły, sam w sobie był to dobry pomysł na książkę: tytuł określa znakomity program, który jednak wciąż pozostaje niezrealizowany.

[15] Złudzenia te, odnoszące się do konkretnej kwestii, którą mamy na uwadze, nie umniejszają pozytywnego wkładu Saint-Pierre’a i Rousseau w rozwiązanie problemu zjednoczonej Europy. Jednym z najważniejszych elementów, niezbędnych dla tego rozwiązania, jest prawo międzynarodowe. Opierając się na nich i z niezwykłą głębią myśli Kant opracował traktat *Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny* (1795), tłum. Mirosław Żelazny, Wydawnictwo COMER, Toruń 1995. Kant pozostaje wierny chrześcijańskiemu pojęciu „ludu”. Tylko praktyczna wola może utworzyć republikę narodów, tworząc prawo. Natura nie może tego uczynić. Dzięki harmonii przypominającej harmonię natury i łaski u Leibniza, natura czyni już jednak dla narodów

to, czego zasadniczo powinny one chcieć. Na temat tej dziwacznej celowości, zob. dz. cyt., s. 68. Kant cytuje Senekę: „chcącego los prowadzi, niechcącego ciągnie” (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*). I jeszcze: „przyroda chce bezwzględnie, by prawo dysponowało ostatecznie wyższą władzą” (s. 75). Na temat wpływu, jaki wywierają na niego w tej kwestii Saint-Pierre i Rousseau, zob. V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, s. 280. „Społeczeństwo kosmopolityczne”, którego historię szkicuje czy prorokuje Kant, pozostaje głęboko powiązane z Państwem Bożym: „Historia natury zaczyna się od dobra, gdyż jest dziełem Boga; historia wolności zaczyna się od zła, gdyż jest dziełem człowieka” (tamże, s. 293). Tyle, że naturalizacja Państwa Bożego jest tutaj całkowita. Państwo Augustyna przeobraża się zatem w owo królestwo celów, którego pojęcie zostało już całkowicie rozwinięte w *Krytyce praktycznego rozumu*. Ów *mundus intelligibilis*, zaludniony osobami, z których każda działa jako prawodawca, jest co najmniej „możliwy”, choć nikogo nie można zmusić, by tam wszedł. Uniwersalna społeczność narodów, rządzona wspólnym prawem, swoją uniwersalność zawdzięcza racjonalności swojego fundamentu moralnego i prawnego. Ponieważ jednak przygotowuje ponadczasowe królestwo celów, nadal jeszcze pełni funkcję analogiczną do funkcji Kościoła rozumianego jako obecność wieczności w czasie i przygotowującego Państwo Boże. Wpływ Kanta na Kościoły zreformowane byłby słabszy, gdyby w jego moralności nie napotkano wielu wcześniej zracjonalizowanych pojęć chrześcijańskich.