

Rzymskość jako model

Jesteśmy i możemy być „greccy” i „żydowscy” tylko dlatego, że przede wszystkim jesteśmy „rzymscy” – przeczytaj fragment książki „Europa, droga rzymska” wydanej staraniem Teologii Politycznej

Mamy zwyczaj szukać tego, co jest swoście europejskie. To, co dla Europy swoiste, powinno wyróżniać ją w stosunku do tego, co nią nie jest i w konsekwencji – skupiać wszystko, co się na nią składa, odróżniając ją od tego, co jest jej obce i nie mieści się w jej oryginalnej formule. To, co jest dla niej swoiste, powinno zatem tworzyć jej jedność. Wspólne uznanie tej swoistości powinno być tym, co pozwala się ukonstytuować się europejskiej jedności. Otóż stosunek Europy do tego, co dla niej swoiste, sam kryje w sobie pewien paradoks.

Swoistość dwoista

Kiedy mianowicie pytamy, co jest swoiste dla Europy i co ma zapewniać jej jedność kulturalną, stwierdzamy nie bez pewnej ironii, że na pytanie o jedność otrzymujemy odpowiedź dwoistą. Jedność Europy tworzy bowiem obecność w niej nie jakiegoś pojedynczego pierwiastka, lecz dwóch. Jej kultura składa się z dwóch elementów, wzajemnie do siebie niesprowadzalnych. Te dwa elementy to z jednej strony tradycja żydowska, a potem chrześcijańska, z drugiej zaś – tradycja antycznego pogaństwa. Chcąc nazwać każdy z tych nurtów imieniem własnym,

zaproponowano: Ateny i Jerozolima[1]. To przeciwstawienie opiera się na przeciwstawieniu Żyda i Greka, zapożyczonym od św. Pawła[2]. Następnie zostało sformułowane przez Tertuliana w ramach polemiki z filozofią grecką[3]. Później uległo laicyzacji i w stosunkowo niedawnych czasach było systematycznie używane pod różnymi postaciami: „Hellen i Nazarejczyk” u Heinego[4], „attycyzm i judaizm” u S.D. Luzzatto[5], potem „hebraizm i hellenizm” u Matthew Arnolda[6]. Wreszcie w książce Lwa Szestowa, na której tytuł autor wybrał właśnie owo przeciwstawienie, otrzymuje ono wymiary konfliktu między dwiema wizjami świata[7].

Starano się wydobyć swoistą treść każdego z tych dwóch elementów. Można to robić na różne sposoby: można przeciwstawiać Ateny Jerozolimie jako religię piękna – religii posłuszeństwa, estetykę – etyce, jako rozum – wierze, niezależne poszukiwanie – tradycji itd.[8]. We wszystkich tych wypadkach różnicę uznawano za biegunowość i w istocie każdego z obu elementów poszukiwano tego, co najbardziej radykalnie przeciwstawia go drugiemu. W rezultacie napięcie przekształcało się w bolesne rozdarcie jedności kultury europejskiej. Trudno w takim wypadku oprzeć się chęci zapewnienia pozycji prawowitego przodka jednemu z dwóch elementów i odrzucenia bez reszty drugiego jako czegoś ubocznego. A przecież to oba te elementy, przez dynamizm, który podtrzymuje istniejące między nimi napięcie, sprawiają, że Europa żyje. Tej koncepcji owocnego czy wręcz istotowego konfliktu bronił znakomicie, stosunkowo niedawno, Leo Strauss[9].

Trzeci element: rzymski

We wszystkich tych próbach zaniedbuje się najczęściej trzeci element. Otóż właśnie ten trzeci element dostarcza moim zdaniem najlepszego paradygmatu do przemyślenia stosunku Europy do tego, co jest dla niej swoiste. Mam na myśli ostatni z trzech języków (a języki, jak wiadomo, to coś więcej niż przedmiot lingwistyki), które uzyskały wartość wzorca ze względu na to, że na tablicy umocowanej przez Piłata do krzyża najtrafniej nazwały Tego, kto na nim zawisł: łacinę, albo raczej, jak mówi ewangelista, język „rzymski” (J 19, 20).

Stawiam więc taką tezę: Europa nie jest wyłącznie grecka ani wyłącznie hebrajska, ani nawet grecko-hebrajska. Jest w sposób równie znaczący rzymska. „Ateny i Jerozolima” – tak, ale również Rzym[10]. Nie chcę w ten sposób wygłaszać kolejny raz tej banalnej oczywistości, że wśród innych źródeł naszej kultury obecny jest również wpływ Rzymu. Ta idea, obecnie wytarta, znalazła wspaniały wyraz w kilku zdaniach Paula Valéry’ego. Cytując je, mogę obejść się bez powtarzania ich bardziej bezbarwnych wersji. Czytamy więc w słynnym przypisie z 1924 roku do *Kryzysu ducha*:

Gdziekolwiek imiona Cezara, Gajusa, Trajana i Wergiliusza, gdziekolwiek imiona Mojżesza i św. Pawła, gdziekolwiek imiona Arystotelesa, Platona i Euklidesa coś znaczą i cieszą się autorytetem – wszędzie tam jest Europa. Każda rasa i każda ziemia kolejno romanizowana, chrystianizowana, a w dziedzinie ducha poddana dyscyplinie Greków, jest absolutnie europejska[11].

By stworzyć Europę, trzeba trzech składników: Rzym, Grecja, chrześcijaństwo – do którego Paul Valéry nie zapomina dodać jego fundamentu w postaci Starego Testamentu

By stworzyć Europę, trzeba zatem trzech składników: Rzym, Grecja, chrześcijaństwo – do którego Valéry nie zapomina dodać jego fundamentu w postaci Starego Testamentu. Nie

chcę tu stawiać czynnika rzymskiego na pierwszym miejscu, ani też sugerować, że miałby on stanowić syntezę dwóch pozostałych. Moje stanowisko jest bardziej radykalne; twierdzę, że jesteśmy i możemy być „greccy” i „żydowscy” tylko dlatego, że przede wszystkim jesteśmy „rzymscy”.

Kiedy proponuję, by zastanowić się, co jest w Europie rzymskiego, zdaję sobie sprawę, że wkraczam na teren, gdzie szaleją rozmaite emocje, pozytywne i negatywne. Zanim zaproponuję określoną definicję tego, co jest rzymskie i tego, w jakim sensie Europa jest rzymska, trzeba sobie uzmysłwić obecność tych uczuć, bo bez tego mogłyby one zaciemnić tę nową definicję i sprowadzić ją do żałośnie potocznych wyobrażeń. Te uczucia mają ładunek pozytywny lub negatywny, a ich splecenie rodzi niepokojącą ambiwalencję.

Kto się boi wielkiej złej wilczycy?

Zacznijmy od uczuć negatywnych. Obraz Rzymian jest odpychający dla każdej nowoczesnej wrażliwości. Można dostrzec rozległe i niemające ostrych granic obszary ostrej niechęci, a opozycja religijna wobec Kościoła katolickiego – który jest w takich wypadkach nazywany rzymskim – lub opozycja polityczna (anglikańska bądź galikańska) wobec papieskiego centralizmu to tylko szczególne przypadki tej odrazy. Z historii znamy Rzymian jako ludzi o krótkich włosach i ciasnych głowach, lud wieśniaków, by nie powiedzieć chamów, lud żołnierzy, by nie powiedzieć żołdaków. Jeśli pozwalamy sobie przyznać im pewien geniusz polityczny, to i tak zarzucamy im centralistyczny imperializm jako owoc owego geniuszu.

Stąd cały szereg prób odżegnania się od kłopotliwego przodka. We Francji obserwowaliśmy zabawny spektakl pomniejszania Rzymian w stosunku do Galów, odegrany przez naród mówiący językiem wywodzącym się wprost z łaciny. Od XVI wieku po Ernesta Lavisse'a* i albumy z Asteriksem w różnych rejestrach odgrywano tę partyturę. Znamy też kontekst kulturowy, w jakim ukształtowało się to wyobrażenie: świeżemu wynalazkowi, jakim był „naród francuski”, trzeba było nadać wspólnych przodków i wspólną ideologię. Szesnastowieczni zwolennicy tezy o greckim pochodzeniu Celtów chcieli coś przeciwstawić pretensjom imperium habsburskiego, które nazywało się „rzymskim”[12]. Założyciele III Republiki musieli cofnąć się w czasy przed nawrócenia Chlodwiga i plemienia Franków, które miało przecież nadać swoje imię Francji. W ten sposób odłączono narodziny narodu od jego chrztu. Wybór Wercyngetoryksa, bohatera rzekomo narodowej walki z Rzymianami, pozwalał poza tym zadrasnąć gniazdo katolicyzmu, na przekór któremu Republika chciała demonstrować swą tożsamość[13].

Przeciw wagą dla tego negatywnego stanowiska jest wizja waloryzująca Rzymian w imię wartości, które mieli reprezentować. Retoryka Rewolucji Francuskiej jest przesycona kulturą rzymską, a sztuka tej epoki nawet małpowała rzymską architekturę i sprzęty domowe. Ówcześni ludzie szukają natchnienia w obywatelskich cnotach Brutusa i patriotyzmie Regulusa. Konsulat, a później Cesarstwo (obie nazwy bardzo wymowne!) masowo wprowadzają rzymskie symbole do wojska („legia”, „orzeł” itd.), a prawo rzymskie – do Kodeksu Napoleona. Sławi się w ten sposób raczej porządek, patriarchalną rodzinę, ojczyznę. Sto lat później włoski faszyzm, przybierając wielce marsowe miny, głosił chwałę „rzymskości” męskiej i zdobywczej. Niewykluczone, że obraz Rzymian ucierpiał jeszcze bardziej wskutek tego, co niosły ze sobą te usiłowania. André Suarès miał rację, kiedy ukuł dla tego mitu, z lekka zmieniając końcówkę, nazwę choroby: „rzymcizna”[14].

Niczego nie wynaleźli?

Nawet przewyciężywszy wspomniane emocje, spotykamy podobną dewaluację na bardziej beznamietnej płaszczyźnie spekulacji: ci, co porównują Greka i Żyda, bądź po to, by ich sobie przeciwstawić, bądź by głosić chwałę obu, mają wyraźną skłonność do zapoznawania roli Rzymian. Rzymianie niczego nie wynaleźli. Wyraża to wspaniale tekst wielkiego historyka judaizmu:

Jakie jest zatem pochodzenie wysokich wymogów moralnych, którymi szczycą się cywilizowane ludy dzisiejszego świata? To nie one je wytworzyły, są tylko szczęśliwymi spadkobiercami, którzy spekulowali na dziedzictwie starożytności i zebrali jego owoce. To dwa twórcze ludy

były twórcami szlachetnej moralności, wyniosły człowieka wzwyż i wydobyły go z pierwotnego stanu barbarzyństwa i dzikości: lud helleński i lud izraelski. Trzeciego nie ma. Lud łaciński nie stworzył ani nie przekazał niczego innego, jak tylko ścisły porządek ukształtowanego społeczeństwa i rozwiniętą sztukę wojny; i dopiero w wieku zgrzybiałości oddał jeszcze tę usługę, jaką spełniają owady: przeniósł istniejący już pyłek na żyzną glebę, gotową go przyjąć. Ale twórcami, założycielami wyższej cywilizacji byli tylko Grecy i Hebrajczycy, tylko oni[15].

Można z uśmiechem przyjmować tę retorykę. Można westchnąć z nostalgią, myśląc o szlachetnej naiwności, z jaką Graetz z upodobaniem spogląda na dokonania cywilizacji zachodniej. Można się nie zgadzać z wizją całego procesu historycznego jako walki oświecenia z królestwem ciemności. Pozostaje jeden fakt: względna skromność wkładu rzymskiego. Niż więc dziwnego, że rzymianin z rzadka tylko bywał uprzedmiotowiany i obdarzany zaszczytną wielką literą, by stać się Rzymianinem. Filozofowie nie zajmowali się zbytnio doświadczeniem rzymskim. Kiedy zaś to robili, to w sposób bardzo negatywny. To jest przypadek Heideggera[16]. Także Simone Weil – w sposób zresztą z naszego punktu widzenia bardzo interesujący – porównuje i jednakim potępieniem ogarnia Rzym i Izrael, mające uosabiać to samo „grube zwierzę”. Jako świetny wyjątek można wymienić tylko Hannę Arendt[17]. W praktyce ruch odkrywania na nowo starożytności klasycznej od czasów Winckelmana objawia się nierzadko jako pragnienie przeskoczenia przez to, co rzymskie, by dotrzeć bezpośrednio do greckiego źródła. I byłoby to zrozumiałe, gdyby naprawdę Rzymianie byli tak mało interesujący, jak się mówi...

W obronie Rzymian można by długo wyliczać wszystko, co wnieśli w kulturę europejską. Byłoby to nudne i mało oryginalne. Co więcej, udałoby się nam w ten sposób uchwycić tylko zawartość kultury rzymskiej, której przypisalibyśmy pewną swoistość, ale nie udałoby się nam uchwycić jej formy. Jest tylko jedna dziedzina kultury, którą, jak wszyscy przyznają, Rzymianie wynaleźli i pozostawili potomności – jest nią prawo[18]. To fakt uznany, o wielkim znaczeniu i – tu pozostaje mi go jedynie odnotować. Skoro jednak uznaliśmy już tę oczywistość, paradoks się potwierdza: prawo jest właśnie tym, co reguluje transakcje. Umożliwiając obieg dóbr, wyzwala czas, który byłby potrzebny, gdyby każdy musiał je wytwarzać na własną rękę, i pozwala przeznaczyć go na tworzenie dóbr nowych. Zobaczymy dalej, w jaki sposób odpowiednikiem tej jedynej „treści” rzymskości jest określony model stosunku do kultury jako przekazu tego, co się otrzymało.

Tak czy inaczej kilka pojęć prawnych, których ojcostwo przyznajemy Rzymianom, łatwo wyda się dorobkiem bardzo mizernym i prymitywnym w porównaniu z, patrząc wstecz, bogactwem Greków, a patrząc wprzód – rozwiniętą formą, jaką owe elementy przybrały w dalszym biegu dziejów Europy. Kiedy więc próbujemy uchwycić treść rzymskiego doświadczenia, otrzymujemy tylko znikczemniałą transpozycję tego, co greckie, albo prymitywny jeszcze zawiązek czegoś, co średniowieczne lub nowożytne. Rzymianin z tego punktu widzenia wygląda tylko jak ktoś, komu udało się spełnić ten paradoks, by być zarazem dekadentem i prymitywnym.

Najsurowsi sędziowie przyznają rzymskości zaledwie to, że upowszechniła bogactwa hellenizmu i pozwoliła im dotrzeć do naszych czasów. Jednak wszystko się zmienia, kiedy przestajemy szukać

treści doświadczenia rzymskiego gdzie indziej, poza owym przekazywaniem. To niewiele, co uznajemy jako swoiste dla Rzymu, jest może całym Rzymem. Struktura przekazywania treści, która nie jest treścią własną, to jest właśnie prawdziwa treść. Rzymianie tylko przekazywali, ale to nie jest byle co. Nie wniesli nic nowego w stosunku do dwóch ludów twórczych, greckiego i hebrajskiego. Ale wniesli właśnie nowość. Wniesli nowość jako taką. To, co dla nich było dawne, wniesli jako nowe.

Lud wyruszający

Otóż twierdzę, że taki sposób wniesienia czegoś nie jest czysto przypadkowy i mimowolny, że nie jest skutkiem historycznego trafu. Moim zdaniem stanowi on samo sedno doświadczenia rzymskiego. Upowszechnienie spuścizny greckiej i hebrajskiej znalazło bowiem w Rzymie warunki szczególnie sprzyjające. Można spróbować opisać to doświadczenie. Zrobię to nie siląc się na obiektywność, lecz – przeciwnie – skupiając się na kilku cechach związanych z moim tematem.

Doświadczenie rzymskie jest przede wszystkim doświadczeniem przestrzeni. Świat jest tu widziany z punktu widzenia podmiotu, który, wychylając się w przód, zapomina, co znajduje się za nim. Taki sposób widzenia ma odbicie w oglądzie rzeczywistości sugerowanym przez język. Na przykład to samo słowo (*altus*) oznacza zarówno „wysoki”, jak i „głęboki” – język utrwalił bowiem dystans w stosunku do mówiącego, a nie sytuację w konkretnej, zorientowanej przestrzeni. To, co nazywamy skrzyżowaniem (czterech dróg), łacina widzi jako *trivium* (trzy drogi); my patrzymy na powierzchnię z góry i widzimy cztery

kierunki, Rzymianin natomiast nie widzi, skąd przybywa. Ktoś mógł stwierdzić, że ten sam sposób widzenia objawiał się w sztuce: świątynia grecka jest zbudowana tak, by można ją było obejść wokoło, a świątynia rzymska to wejście wybite w nieprzebytym murze. O ile posąg grecki jest zrobiony tak, by można było go oglądać z każdej strony, bo postać jest przedstawiona w spoczynku, posąg rzymski przedstawia postać idącą[19].

W wymiarze czasowym doświadczenie rzymskie wyraża ten sam ruch do przodu, to samo oderwanie się od źródeł. Hegel trafnie to dostrzegł, nawet jeśli widzi w tym cechę negatywną: „Rzym od pierwszych swoich początków nie był niczym rdzennym, lecz czymś sztucznie stworzonym, siłą wprowadzonym” (*etwas Gemachtes, Gewaltsames, nichts Ursprüngliches*)”[20]. Otóż jest to sytuacja bardzo wyraźnie akceptowana. W przeciwieństwie do Greków, którzy mają za punkt honoru nie zawdzięczać niczego nikomu, nie mieć żadnego nauczyciela, Rzymianie chętnie przyznają, co zawdzięczają innym[21]. W przeciwieństwie do Greków, którzy z dumą powołują się na swą autochtoniczność, zresztą najoczywściej legendarną[22], Rzymianie wiążą swe pochodzenie z nieautochtonicznością, z aktem założenia, z przeszczepieniem do nowej ziemi.

Rzymski stosunek do źródeł i to, czym różni się on od greckiego stosunku do nich, ujawnia się w sposób bardzo wymowny w porównaniu dwóch słów, w których się wyraża. Słowa te są niewątpliwie nieprzetłumaczalne, ale ciekawe w nich jest to, że odróżniają się swym znaczeniem tym wyraźniej, że wywodzą się z tego samego obrazu, obrazu wzrostu roślin: tam, gdzie greka mówi *physis* (od *phyein*), łacina mówi *auctoritas* (od *augere*). Greckie pojęcie *physis* („natura”) mówi o tym, co trwa, wyraża dojście do bytu jako ciągły ruch

rozwoju[23], wychodzący od pewnego początku, i usadowienie się w trwałości (rdzeń *phy-* odpowiada łacińskiemu *fui*, angielskiemu *to be*). Rzymska *auctoritas* („autorytet”, „władza”) – przeciwnie: wyraża fakt bycia twórcą, inicjatywą przechodzącą ponad rozziwem, jaki tworzy nowość w stosunku do dawnego, i gwarantującą bądź ratyfikującą działanie kogo innego niż my[24].

Owo uznanie za swe początki aktu założycielskiego wyraża mit o Romulusie, bo właśnie ten mit zakłada coś, co przedtem nie istniało. Ten sam mit podchwycił i wyraził geniusz Wergiliusza, czerpiąc z legendy trojańskiej i tworząc w *Eneidzie* mit co się zowie rzymski. Eneasza opuszcza spustoszoną przez Greków Troję, zabiera ze sobą ojca oraz dwóch sług i przenosi ich na ziemię Lacjum. Być rzymskim to doświadczyć i tego, co dawne, i tego, co nowe, i tego, co odnawia się przez przeszczepienie na nowy grunt, przeszczepienie, które z tego, co dawne, czyni zasadę nowego rozwoju. Rzymskie jest zarówno doświadczenie początku, jak i doświadczenie nowego początku.

To doświadczenie nie ogranicza się tylko do Rzymu historycznego. Nie ma powodu, by nie wiązać z tym doświadczeniem średniowiecznej i odrodzeniowej kontynuacji legendy, powoływania się na trojańskie pochodzenie przez Europejczyków, i to nie tylko Francuzów[25]. Albo renesansowego tematu, zresztą nie wyłącznie europejskiego, *translatio studiorum*: wiedza przechodzi z Grecji do Rzymu, a stamtąd – do wyboru – do Florencji lub Paryża[26]... Lub wreszcie doświadczenia amerykańskiego, które jest „rzymskie” w tym sensie, że oparte na przeszczepieniu oraz na pragnieniu ustanowienia *novus ordo seclorum*, pragnieniu, które świadczy o głęboko europejskiej prawowitości Stanów Zjednoczonych.

Postawa rzymska

Nie mam zamiaru pisać tu historii. Tym bardziej więc nie mam zamiaru bronić rzymskiego imperializmu, który jest historycznie stwierdzonym faktem, chociaż, powiedzmy mimochodem, z pewnością nie był ani najgłupszy, ani najokrutniejszy z tych, jakie zna historia. Pozwalam sobie wydobyć z danych historycznych „postawę rzymską”, którą scharakteryzowałbym najogólniej jako postawę kogoś, kto czuje się powołany do odnowienia tego, co stare. Pominę więc, na przykład, rytualne odwoływanie się mówców do obyczaju przodków (*mos maiorum*). Ale za to powołam się na pewien faktycznie istniejący kościec, mianowicie na hellenizację kultury rzymskiej. Dokonuje się ona stopniowo, niemal od chwili, kiedy Rzym nawiązał kontakt z greckimi miastami południowej Italii („Wielka Grecja” i Sycylia), i przyspiesza tempa od czasu wojen punickich. Przyczyną, a zresztą również konsekwencją tej pożyczki kulturowej było poczucie niższości Rzymian w stosunku do Greków.

Ten kompleks niższości, nawet jeśli za pomocą różnych sztuczek usiłuje się go zamaskować, pojawi się najpierw na poziomie powszechnego nośnika kultury – języka. Łacina nigdy nie była szczególnie ceniona. Już od czasów starożytnych Rzymianie mieli zawsze silniejszą czy słabszą świadomość, że mówią językiem ubogim w porównaniu z bujnością greki[27]. W średniowieczu łacina odegrała co prawda pewną rolę jako uniwersalne narzędzie porozumienia ludzi wykształconych i z tej racji cieszyła się społecznym prestiżem. Była jednak naznaczona troistą drugorzędnością: a) nie była niczym językiem macierzystym, lecz w każdym wypadku nauczonym, wobec którego każdy czuł się równy[28]; b) nie była językiem swoiście

chrześcijańskim ani nawet swoiście religijnym, lecz wspólnym językiem cesarstwa rzymskiego, całości nie religijnej, lecz politycznej, nie chrześcijańskiej, lecz wcześniejszej od chrześcijaństwa, a nawet długo mu wrogiej; c) nie była oryginalnym językiem Pisma, lecz przekładu (Wulgaty) dokonanego na podstawie hebrajskiego lub greckiego oryginału. W czasach nowożytnych łacina długo zachowywała pierwszeństwo w komunikacji naukowej, ale działo się tak z powodów czysto praktycznych[29]. Nigdy nie uważano jej za skarbnicę wyjątkowych przywilejów w porządku metafizycznym, na przykład za język absolutny[30]. Za język praojca Adama uchodził zawsze hebrajski, nie łaciński.

Później też spotykamy to samo poczucie różnicy poziomów, nawet jeśli zmieniły się kategorie, których ona dotyczy. I tak języki lokalne, z początku zepchnięte do pomniejszych gatunków literackich, mogły rozwinąć wielką literaturę dopiero po wykazaniu swej równoprawności w stosunku do łaciny[31]. A wśród języków Europy nowożytnej jeszcze kilka wieków później trzeba będzie dobijać się o godność niemieckiego w stosunku do francuskiego, potem języków słowiańskich w stosunku do niemieckiego itd. Jeśli jednak to się udawało, to dlatego, że języki, w stosunku do których należało się wykazać – łacina przede wszystkim – same nie miały prestiżu języków kultury w pełnym znaczeniu; były nimi tylko jako substytuty greckiego, którego miniona godność nie została zapomniana. Również w tym wypadku Europa zawdzięcza różnorodność lingwistyczną, która pozwoliła na jej rozkwit, obecności u jej źródeł pierwotnej wielości. Tam natomiast, gdzie – jak w świecie bizantyjskim – greka pozostała sama na placu boju, języki lokalne – nawet ludowy grecki – dopiero bardzo późno dostąpiły godności języków literackich[32]. Ludowy grecki, paradoksalnie, dorobił się

formy pisemnej później niż wiele języków słowiańskich, mimo że ludy mówiące tymi ostatnimi weszły w obszar chrześcijaństwa o wiele później od Greków.

Mniejsza o to, że niższość, jaką odczuwali Rzymianie II wieku, była być może nieuzasadniona, jako że ówcześni Grecy z pewnością nie byli więcej warci od swych rzymskich współczesnych[33]. O takiej niższości nie świadczyły żadne fakty obiektywne, bardzo zresztą trudne do zmierzenia; było to raczej wrażenie o charakterze uczuciowym. Ważne jest to, że różnica poziomów była odczuwana i wyrażana. Tak jest na przykład w wielokroć cytowanym wierszu Horacego: „Grecja podbita dzikich zwycięzców podbiła, do nieokrzesanego Lacjum sztuki wniosła”[34].

Widać to jeszcze wyraźniej w słynnych słowach, które Wergiliusz wkłada w usta Anchizesa, przemawiającego do Eneasza, swego syna, kiedy ten przyszedł odwiedzić go w piekle. Anchizes nakreśla coś w rodzaju programu dla Rzymu. Wygłaszając proroctwo – oczywiście retrospektywne – uzasadnia z góry rzymski imperializm w dwóch słynnych wersach. Przedtem jednak zaczyna od sprowadzenia do właściwych proporcji sztuki rządzenia:

Excudent alii spirantia mollius aera

(Credo equidem), vivos ducent de marmore vultus,

Orabus causas melius, caelique meatus

Describent radio et surgentia sidera dicent[35].

Ponieważ nie podejmuję się przekładać poezji, zadowolę się parafrazą: inni niż Rzymianie – konkretnie Grecy – będą lepszymi rzeźbiarzami, mówcami, astronomami; Rzym musi się zadowolić zawodem wojskowym i polityką, zaprowadzaniem porządku na scenie, na której nie on będzie protagonistą.

Akwedukt

Rzym nie tylko zarządzał podbitym przez siebie światem i niósł mu swoją cywilizację. Przynosił również, a może zwłaszcza, kulturę, która nie pochodziła od niego – kulturę grecką. Wspaniale umiał to opisać Péguy:

[Żołnierz rzymski] stworzył nie tylko języki romańskie i ziemię wymierzoną przez rzymskich *agrimensores*. Stworzył nie tylko ludy romańskie [...]; stworzył nie tylko Romanie i *romanitas*, i świat rzymski, i świat łaciński. Wniósł do nich świat grecki. Czyli pierwszą połowę świata antycznego. A myśl antyczna nie osadziłaby się w świecie i nie rządziłaby myślą wszystkich, gdyby żołnierz rzymski nie dokonał tego doczesnego osadzenia, gdyby żołnierz rzymski nie mierzył ziemi, gdyby świat rzymski nie dokonał tego rodzaju jedyne w dziejach zaszczeplenia [...][36].

Takie postępowanie nie było oczywiste. Elity rzymskie mogły równie dobrze odrzucić hellenizację. Model rzymski, „droga rzymska” to nie jedyna możliwość. Można z łatwością opisać jakiś antymodel, określić pokusę, jakiej Rzym się oparł. Łatwo byłoby zdecydować się na zachowanie w stanie nienaruszonym swojej „autentyczności”, potraktować ją jako oznakę pierwotnej niewinności i wygrywać przeciw wyrafinowaniu, w którym można się dopatrywać przejawu dekadencji. Są w historii przykłady takiej postawy, na przykład ruch słowianofilski w dziewiętnastowiecznej Rosji. Rzymianie mieli przynajmniej odwagę skłonić się przed kulturą grecką, przyznać, że są ludźmi nieokrzesanymi, ale zdolnymi się uczyć.

W tym sensie „rzymski” jest każdy, ko wie i czuje, że zajmuje miejsce pomiędzy czymś takim jak „hellenizm”, a czymś takim jak „barbarzyństwo”. Być „rzymskim” to mieć za sobą godny naśladowania klasycyzm, przed sobą zaś barbarię, którą trzeba sobie podporządkować. I zajmować tę pozycję nie tak, jakby się było neutralnym pośrednikiem, zwykłym przekazicielem, obojętnym na to, co przekazuje, lecz wiedząc, że jest się samemu tym, w kim to wszystko się dzieje; wiedząc, że samemu jest się rozpiętym między klasycyzmem, który trzeba sobie przyswoić, a wewnętrznym barbarzyństwem. Być „rzymskim” 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.

Kultura rzymska jest więc z samej swej istoty przejściem, drogą, czy może akweduktem[37] – który jest innym namacalnym świadectwem rzymskiej obecności. Ten ostatni obraz ma zresztą nad obrazem drogi

tę przewagę, że wyraża bezpośrednio konieczność istnienia różnicy poziomów. O ile droga powinna być możliwie najbardziej płaska, akweduktu nie można sobie wyobrazić bez pochyłości. Podobnie kultura rzymska rozciąga się między biegiem górnym a dolnym.

Między „hellenizmem” a „barbarzyństwem”

To, co nazywam kulturą rzymską, nie jest zatem właściwe dla takich Rzymian, jakich obraz przekazuje nam historia. Jest ona także i przede wszystkim dziełem samych Greków. Ci zaś, przynajmniej najwięksi z nich, uważali się za byłych barbarzyńców. Różnica między Grekiem a barbarzyńcą nie jest naturalna, lecz czysto chronologiczna: „w dawnej Helladzie panowały obyczaje podobne tym, jakie dziś istnieją wśród barbarzyńców”[38]. Grecy są niczym spadkobiercy, którzy brali swe skarby, nawet swoich bogów, od innych[39]. Być może nawet poczucie pewnego braku oryginalności – we wszystkich znaczeniach tego słowa – w stosunku do „starych” cywilizacji znad wielkich rzek, jak Egipt czy Mezopotamia, skłaniało ich do rzucania się na wszystko, co nowe[40]. Życie greckie nabrało wskutek tego właściwego mu szalonego rytmu: „Niewiarygodnie szybki był bieg życia w Grecji”[41]. A jednak Grecy różnią się od tego, co nazywam rzymskością, w pewnym zasadniczym punkcie – jest nim brak kompleksu niższości w stosunku do swych źródeł. Są mianowicie przekonani, że to, co otrzymali, także przekształcili, i to na lepsze: „wszystko co Grecy otrzymują od barbarzyńców, za każdym razem w końcu udoskonalili”[42].

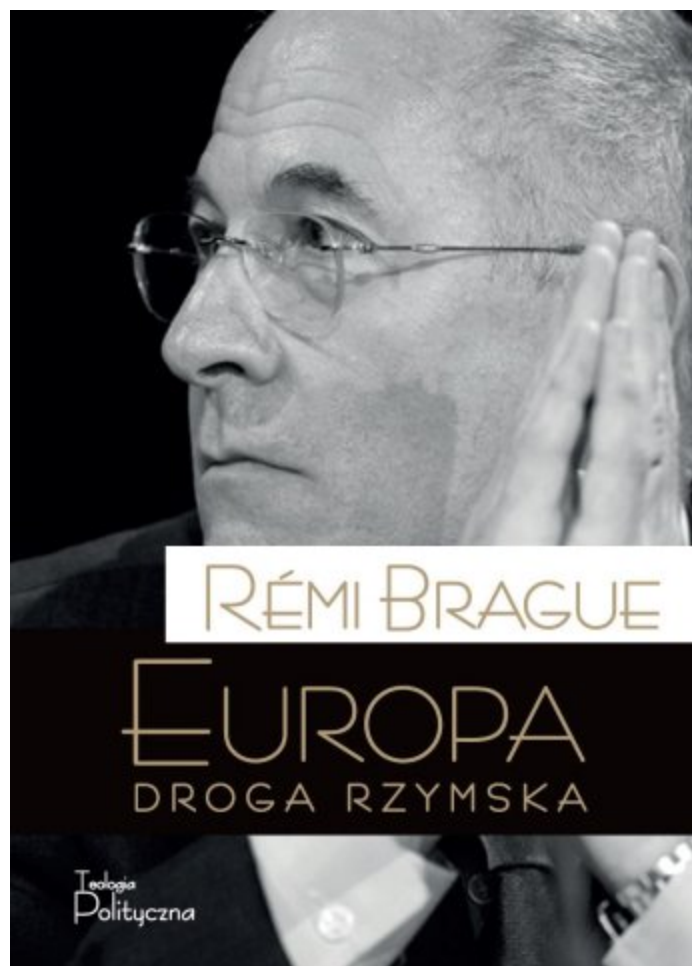
W każdym razie taka sama dynamika przenika historię europejską. Można ją scharakteryzować wychodząc od postawy „rzymskiej”, świadomej, że ma nad sobą „hellenizm”, który przeważa, a pod sobą

barbarię, którą należy sobie podporządkować. Wydaje mi się, że to ta różnica potencjału między klasycznym górnym biegiem a barbarzyńskim biegiem dolnym sprawia, że Europa posuwa się naprzód.

Kolonialną przygodę Europy od czasu wielkich odkryć, na przykład w Afryce, często odczuwano jako powtórkę kolonizacji rzymskiej. W historiografii francuskiej istnieje cały nurt zrównujący kolonizację Maghrebu przez antyczny Rzym z nowożytną kolonizacją francuską i usprawiedliwiający tę drugą przez pierwszą. Kolonizatorzy utożsamiają się więc ze zdobywcami: „Podejmujemy [...], poprawiając je, dzieło Rzymian”[43]. Można było, w sposób może bardziej przejmujący, posunąć paralelę jeszcze dalej i porównać europejską kolonizację Afryki z rzymskim podbojem Europy[44].

Wolno się zastanawiać, czy więź nie jest jeszcze głębsza, i czy wyraźnie wyrażona wola utożsamienia się z antycznym imperializmem nie dałaby się sama z kolei wyjaśnić bardziej utajonym pragnieniem wzięcia na nim odwetu. Czyżby kolonizację i europejski humanizm od czasu włoskiego renesansu – dwa wydarzenia w skali historii cywilizacji sobie współczesne – łączył ze sobą stosunek kompensacji? Można zaryzykować stwierdzenie, że jedną z tajemnych sprężyn zdobywczego zapału Europy było przez długi czas pragnienie skompensowania – przez dominację nad ludami rzekomo niższymi – poczucia niższości w stosunku do klasycznego antyku, który humanizm w tym samym czasie wciąż powoływał do nowego życia. Można podejrzewać istnienie swoistej równowagi między wyższą pozycją studiów klasycznych a kolonizacją: sztubacy, którym włączano do głów

łacine i grekę, będą doskonałymi kadrami Imperium[45]. I przeciwnie, kres dominującej roli studiów klasycznych w okresie powojennym zbiegł się w czasie z dekolonizacją.



Remi Brague, „Europa, droga rzymska” w księgarni Teologii Politycznej

Oprawa: miękka

Format: 148x210

Liczba stron: 230

Przypisy:

[1] Na ten temat por. mój artykuł *Athens, Jerusalem, Mecca. Leo Strauss's „Muslim” Understanding of Greek Philosophy*, „Poetics Today”, 19, 1998, s. 237-259.

[2] Rz 1, 16; 3, 9; 10, 12; 1 Kor 1, 24; 10, 32; 12, 13; Ga 3, 28; Kol 3, 11.

[3] Tertulian, *De praescriptionibus ad haereticos*, rozdz. VII; PL [Migne, *Patrologia Latina*] 3, 23a.

[4] H. Heine, *Ludwig Börne. Eine Denkschrift (1837-1839)*, I, potem II, 8 – czwarty „List z Helgolandu” (29 lipca 1830) [w:] *Ein deutsches Zerwürfnis*, Nordlingen 1986, s. 128, 157 i nast.

[5] S.D. Luzzatto, *Atticisme et judaïsme* (pierwszy szkic z 18 czerwca 1838), opublikowany w „Otsar Nechmad”, IV, 1863, s. 131 i nast.

[6] M. Arnold, *Culture and Anarchy* (1869), rozdz. IV.

[7] L. Szestow, *Ateny i Jerozolima. Próba filozofii religijnej*, **przeł. C. Wodziński**, Kraków 2009. (oryginał ros., napisany w roku 1937, ukazał się w 1952).

[8] Goethe, *Israel in der Wüste*, początek, [w:] *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des Westöstlichen Diwans*.

[9] L. Strauss, *Jerusalem and Athens. Some Preliminary Reflections* (1967), [w:] *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago 1983, s. 147-173. Por. J.R. Sales i Coderch, J. Montserrat i Molas, *Introducció a la lectura de Leo Strauss*, Barcelona 1991, s. 7-62.

[10] M. Serres, *Rome. Le livre des fondations*, Paryż 1983, s. 65-69. Autor broni Rzymu przed skutkami wyłącznego zafascynowania Atenami i Jerozolimą, snując nie zawsze przejryste rozważania.

[11] P. Valéry, *La crise de l'esprit*, [w:] *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, s. 988-1014, zwł. s. 1007 i nast., cytowany fragment – s. 1013.

* Ernest Lavisse (1842-1922) – francuski historyk, profesor Sorbony, autor i współautor wielotomowych syntez dziejów Francji, które w okresie III Republiki pełniły funkcję czegoś w rodzaju ich oficjalnej wersji [przyp. tłum.].

[12] B. Cerquiglini, *La naissance du français*, Paryż 1991, s. 11 i nast.

[13] C. Amalvi, *De l'art et la manière d'accomoder les héros de l'histoire de France. Essais de mythologie nationale*, Paryż 1988, s. 53-87.

[14] A. Suarès, *Vues sur l'Europe*, Paryż 1991, nr XXIII, s. 56.

[15] H. Graetz, *Historia Żydów*, t. I: *Od początków narodu żydowskiego do wygnania Babilońskiego*, przeł. S. Szenhak, Kraków 1990 [cytat pochodzi z Wprowadzenia, którego nie ma jednakże w polskim wydaniu; tłum. tego fragm. W. Dłuski – przyp. red.].

[16] Por. zwł. wykład o Parmenidesie w zimowym semestrze 1942/1943 (GA 54). Podstawowe informacje – E. Escoubas, *La question romaine, la question imperial. Autour du tournant*, [w:] *Heidegger. Questions ouvertes*, Paryż 1988, s. 173-188.

[17] Kilka uwag u B. Cassina, *Grecs et Romains: les paradigmes de l'Antiquité chez Hannah Arendt*, [w:] *Ontologie et politique. Hannah Arendt*, Tierce 1989, s. 17-39, zwł. s. 22-26.

[18] Z ogromnej bibliografii wymieniamy tylko: Ph. Cormier, *Généalogie de personne*, Paryż 1994, rozdz. III, zwł. s. 107.

[19] H. Kähler, *Traits essentiels de l'art romain*, [w:] *Rome et son empire*, Paryż 1963, s. 5-31.

[20] Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, t. II, s. 102.

[21] R. Harder, *Eigenart der Griechen. Eine kulturphysiognomische Skizze*, Fryburg Bryzgowijski 1949, s. 36 i nast.

[22] N. Loraux, *L'Autochtonie: une topique athénienne*, [w:] *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paryż 1981, s. 35-73.

[23] O tym moja książka *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Paryż 1988, s. 18 i nast.

[24] O tym słowie por. R. Heinze, *Auctoritas*, [w:] *Vom Geiste der Römeriums. Ausgewählte Aufsätze*, Stuttgart 1960 (wyd. III), s. 43-58 oraz É. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européenne*, t. II, Paryż 1969, s. 150.

[25] D. Hay, *op. cit.*, s. 48 i nast., s. 108 i nast.

[26] Chrétien de Troyes w prologu do *Cligés* (1176) stosuje ten schemat do rycerstwa.

[27] Lukrecjusz, *De rerum natura* [O naturze rzeczy], I, 139.832; III, 260; Cycero, *De finibus* [O najwyższym dobru i złu], III, 2, 5; Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, 58, I; Pliniusz Młodszy, *Listy*, IV, 18; św. Hieronim, *CXIV do Teofila*, [w:] *Listy*.

[28]L. Bieler, *Das Mittellatein als Sprachproblem*, [w:] *Lexis*, II, 1 (1949), s. 98-105. Stwierdził to już Gibbon, *Autobiography*, Oxford 1980 (World's Classics, nr 139), s. 102.

[29] Jeszcze Pascal w samym środku XVII wieku przerywa dowód matematyczny rozpoczęty po francusku, mówiąc: „i powiem to po łacinie, bo francuski tu jest do niczego” (list do Fermata z 29 lipca 1654).

[30] Ideę, że łacina miałaby być dla średniowiecza wartością absolutną znajdujemy u E.R. Curtiusa, *Europäische Literatur und lateinische Mittelalter*, Berno 1948, s. 33; cytuje go jeszcze K.O. Apel, *Die Idee der Sprache in der humanistischen Tradition von Dante bis Vico*, Bonn 1975 (wyd. II), s. 91. W istocie wynikła ona z nieporozumienia dotyczącego Izydora z Seville, *Etymologiae*, II, 16, 2. Ustęp został zresztą usunięty z wyd. II (1953).

[31] Dante, *De vulgari eloquentia*.

[32] H.I. Marrou, *op. cit.*, s. 133.

[33] P. Grimal, *Le siècle des Scipion. Rome et l'hellénisme au temps des guerres puniques*, Paryż 1953, s. 13 i nast.

[34] Horacy, *Epistulae [Listy]*, II, 1, 156 [przekł. S. Gołębiowskiego, w: Horacy, *Dzieła*, Warszawa 1980, s. 279].

[35] Wergiliusz, *Eneida*, VI, 847-850 [W przekł. Zygmunta Kubiaka (Warszawa 1998): „Inni, nie wątpię, czulszym ciosem dłuta / Przebudzą w brązach tchnienie, wydobędą / Z marmuru żywe twarze, przed sądami / Lepiej przemówią, a cyrklem wymierzą/Obroty nieba, wschody gwiazd określą. / Ty, Rzymianinie, pamiętaj: masz władnie / Rządzić ludami. Te są twoje kunszty: / Masz pokojowi nadać prawo, szczerzyć / Poddanych, wojną poskramiać zuchwałych”].

[36] Péguy, *L'argent suite*, [w:] *Œuvres en prose, 1909-1914*, Bibliothèque de la Pléiade, Paryż 1961, s. 1917. Cały ten ustęp – s. 1216-1219 [tłum. wszystkich cytatów w książce, jeśli nie zaznaczono inaczej – W. Dłuski (przyp. red.)].

[37] Ten wspaniały obraz podsunął mi B. Placido w recenzji z pierwszego wydania niniejszej książki, *Aridateci l'acqua corrente*, „La Repubblica”, 9 listopada 1992.

[38] Tukidydes, I, 6 [przekł. K. Kumanieckiego]; por. także Platon, *Kratylos*, 379c-d i 421d oraz wtrąconą uwagę Arystotelesa, *Polityka*, II 5, 1268b.

[39] Herodot, *Dzieje*, II, 53.

[40] Dz 17, 21 i Jamblich, *Mysteriis Aegyptiorum*, VII, 5.

[41] Schelling, *Eintleitung in die Philosophie der Mythologie*, wykład 16, s. 380.

[42] Pseudo(?)-Plato, *Epinomis* [*Dodatek do praw*], 987d 8-c 2, i Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, I, 2, s. 37.

[43] E. Masqueray, *Formation des cités chez les populations de l'Algérie: Kabyles du Djurdjura, Chaouia de l'Aurâs, Beni Mezâb* (praca doktorska z literatury, Paryż 1886), wyd. II ze wstępem F. Colonney, Aix-en-Provence 1983, s. 13 (F.M).

[44] Ta paralela jest bardzo wyraźna na początku *Jądra ciemności* Josepha Conrada.

[45] Por. Kipling, *Stalky i Ska*.