

## **Remi Brague: Czy jesteśmy jeszcze „rzymscy”?**

Nie wiem, czy Europa ma przed sobą przyszłość. Wydaje mi się natomiast, że wiem, jak mogłaby ją przed sobą zamknąć: Europa, która zaczęłaby wierzyć, że to, co ze sobą niesie jest coś warte tylko dla niej - przeczytaj tekst w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: Kryzys Europa.

### **Stosunek do historii**

Wyrzeczenie się świadomego dążenia do kontaktu ze źródłami antycznymi wydaje mi się faktem. I to faktem godnym ubolewania. Świat, w którym bezpośredni dostęp do Homera czy Wergiliusza mieliby wyłącznie specjaliści, wydawałby mi się wyjątkowo zubożony, przyłączam się więc do wysiłków na rzecz wsparcia studiów klasycznych.

Zarazem jednak to wyrzeczenie nie wydaje mi się tym, co najgroźniejsze. Ten stosunek do źródeł antycznych jest w istocie tylko paradygmatem czegoś ogólniejszego, a mianowicie wtórności kulturowej, postawy „rzymskiej”. Poważniejszą rzeczą byłaby utrata tej różnicy potencjału między klasycyzmem a barbarią, która wydaje mi się siłą napędową Europy. Klasycyzm (biegun „helleński”) nie musi oznaczać pielęgnowania spuścizny greckiej; podobnie barbarzyństwo

może być wewnętrzne[1], a zwalczanie go bynajmniej nie musi się rozwinąć w imperializm czy kolonizację. Poważniejsze wydaje mi się więc pytanie o to, czy założycielska różnica poziomów jeszcze istnieje.

Zagrożenie dla Europy nie może nadejść z zewnątrz, a to z tego prostego powodu, że Europa nie może widzieć siebie jako jakiegoś „wewnątrz”. Niebezpieczny jest właśnie taki sposób myślenia: skoro uważamy się już za przestrzeń zamkniętą, oddzieloną od innych, to wszystko, co jest na zewnątrz, może się nam jawić tylko jako zagrożenie. Widzimy tu echo problemów związanych z imigracją: import siły roboczej wyzwala fantazmaty inwazji na „wnętrze” ze strony jakiejś „zewnętrzności”, która może rzekomo skazić jego czystość. Dopóki Europa postrzega siebie w taki sposób, dopóty dowodzi, że nie wierzy już, by to, co ma do zaproponowania, mogło zainteresować tych, którym przypadek nakazał urodzić się poza jej granicami.

Tak więc zagrożeniem dla Europy byłoby, gdyby przestała odsyłać do wzorca, o którym wie, że jest w stosunku do niego obca i niższa, a tylko zachwalała samą siebie, stawiała siebie – w swej swoistości – za wzór. Groźne by było, gdyby Europa uznała uniwersalność, której jest nosicielką („Greka”, którego „Rzymianami” jesteśmy), za swoją lokalną szczególność, wartościową tylko dla niej i niepotrzebną innym kulturom. Otóż słyszy się niekiedy na przykład, że wolność, państwo prawa, prawo do nietykalności cielesnej itd. mają nie być dobre dla pewnych ludów, których tradycją, godną bezgranicznego szacunku, jest despotyzm, oficjalne kłamstwo czy przemoc fizyczna. Jakby wolność i prawda były lokalnymi dziwactwami, które można postawić na tej samej płaszczyźnie, co noszenie kiltu lub spożywanie ślimaków.

Być może tę pokusę można zażegnać tylko pod warunkiem, że Kościół chrześcijański będzie nadal stawiał jej tak stanowczy opór na poziomie najbardziej podstawowym, zachowując świadomość swej wtórności w stosunku do Starego Przymierza. Widzieliśmy, że wtórność w dziedzinie religijnej nie jest kwestią czasu: Stare Przymierze nie jest przeszłością, od której mielibyśmy się oddalać, lecz trwałym fundamentem[2]. Nie mieści się więc w dialektyce postępu i historycyzacji, której dla odmiany nie może nie podlegać stosunek do przeszłości „klasycznej”. Na tym właśnie poziomie trzeba zatem utrzymać jej najżywszą świadomość.

### **Stosunek do natury i do ciała**

Nie możemy już być poganami, skoro to, że natura jest dobra, przestało być dla nas oczywiste. Przekonanie o dobru świata i jego dobrym łądzie przetrwało niekwestionowane od starożytności do końca średniowiecza. Nie możemy utrzymywać się w nim obecnie, w epoce technicznej. Marks, chociaż niewłaściwie rozumiał bogów greckich, miał rację przynajmniej w tym punkcie: nie możemy już wierzyć w bogów Olimpu teraz, kiedy sami potrafimy wywoływać skutki niegdyś przypisywane ich działaniu[3].

Na długo jednak zanim technika przeszkodziła nam wierzyć w pogańskich bogów, Izrael otrzymał zakaz oddawania im czci. Prorocy zajęli się demitologizacją mocy naturalnych, odmawiając padania na kolana przed nimi – zarówno przed ciałami niebieskimi, jak przed żywiołami płodności roślinnej i zwierzęcej (strumienie, zjawiska atmosferyczne, organy płciowe itd.). Zostały one sprowadzone do stanu

rzeczy stworzonych dla człowieka. Widać to już w opowieści o stworzeniu, która rozpoczyna naszą Biblię: słońce i księżyc nie są tam nawet nazwane, przyznano im tylko rolę świecideł i przyrządów do pomiaru czasu. Chrześcijaństwo nie wycofało się z tej radykalnej demitologizacji.

Konsekwencją jest określona postawa wobec natury. Natura nie uważana już za świętą, staje się dostępna człowiekowi. Jego zadaniem jest zapanować nad nią. Nie chodzi o to, by poddał ją swoim kaprysom i wyczerpał jej zasoby, lecz by posługiwał się nią jako narzędziem wolności, którą tylko człowiek może dysponować. Trzeba więc przyznać, że techniczne wykorzystywanie natury jest z chrześcijańskiego punktu widzenia uprawnione[4]. Być może demitologizacja, której nośnikiem było chrześcijaństwo, przyczyniła się nie tylko do pojawienia się techniki, ale do narodzin nowoczesnej nauki, która jej powstanie umożliwiła. Wymuszając wyjście ze świata dawnego pogaństwa, chrześcijaństwo w istocie sprawiło, że konieczna stała się nowa fizyka, oparta na innych pojęciach niż fizyka grecka, z ducha arystotelesowska. Być może to właśnie możemy dostrzec w polemice Jana Filiponosa[5] z tą ostatnią.

Wypada następnie wrócić ponownie do poglądu, w myśl którego ciało jest dobre. Ciało jako fakt przede wszystkim biologiczny – przy założeniu, że optyka biologiczna wystarczy, by wyczerpać lub choćby uchwycić zjawisko ciała. Zwłaszcza zaś ciało jako fakt osobniczy. I chrześcijaństwo ma tu coś do powiedzenia. Niewykluczone zresztą, że jeśli chodzi o twierdzenie o dobru ciała, Kościół katolicki posiada pewną cenną tajemnicę. Jest ona paląco aktualna w czasach, kiedy ciało ludzkie, skoro je uznano za czystą maszynę, może być wskutek

postępów genetyki zagrożone bezprecedensową agresją, już nie z zewnątrz, ale od wewnątrz, już nie zmierzającą do zniszczenia go, lecz dążącą do jego naprawienia wedle określonego planu.

Chrześcijaństwo posiada w swej tradycji maksymę o łasce, która nie usuwa natury, lecz czyni ją doskonalszą (*gratia non tollit, sed perficit naturam*). Można by zastosować tę zasadę do technicznego stosunku do natury. Nie chodzi o wielbienie ubóstwionej natury ani o marzenie o wyrwaniu się z natury diabolizowanej, lecz o nawiązanie z nią elastycznego stosunku. Technika może oczywiście doskonalić naturę, ale nie ma mowy, by mogła usunąć to, w czym dochodzi ona do swojego szczytu: ciało ludzkie jako miejsce Wcielenia i wspornik osoby.

Być może należałoby tu odwołać się do czegoś, co można by nazwać trzecią rzymskością. Nie ustawiałaby się już ona w stosunku do religijnego dziedzictwa „żydowskiego” ani do kulturowego dziedzictwa „greckiego”, lecz właśnie w stosunku do natury. Również i w tym wypadku chodziłoby o to, by wiedzieć, że jesteśmy dziedzicami i dłużnikami mądrości i objawienia, które nas poprzedzają: „mądrości ciała” (Nietzsche) i cielesnego objawienia się twarzy osobniczej.

## **Chrześcijaństwo i przyszłość Europy**

Chrześcijaństwo i jego wersja katolicka mogły odegrać pewną rolę u początków konstrukcji europejskiej, ze względu na wiarę niektórych swych protagonistów. Już wiele razy przypominano, że Konrad Adenauer, Robert Schuman, Alcide de Gasperi byli jako chrześcijanie przekonani zarówno o głębokiej jedności cywilizacji, do której należeli,

jak i o radykalnej szkodliwości stosunków międzynarodowych opartych na przemocy. Jednakże wiara chrześcijańska nie ma ingerować w konstrukcję europejską w tym sensie, by miała dostarczać recept pozwalających rozwiązać w bardziej zadowalający sposób ten czy inny problem praktyczny. Nie znaczy to, by ten wymiar był pośledni lub podrzędny. Przeciwnie, jest zasadniczy i wydaje mi się nawet, że przejawem ducha katolickiego jest właśnie odrzucanie jakiegoś eterycznego spirytualizmu. Jest bardzo pożądane, by chrześcijanie zajęli się rozwiązywaniem konkretnych problemów współczesnego społeczeństwa. Ale do analizy tych problemów ich wiara nie dostarcza żadnego szczególnego światła.

Niewykluczone natomiast, że chrześcijaństwo mogłoby pomóc w nadaniu konstrukcji europejskiej czegoś nierzucającego się w oczy i z tego powodu niepodlegającego refleksji. Tym czymś jest sam przedmiot tej konstrukcji. Czy jesteśmy bowiem pewni, że to, co budujemy, jest naprawdę Europą? A nie po prostu strefą wolnego handlu lub ośrodkiem siły, samookreślającym się tylko przez swoje położenie geograficzne i nazwę otrzymaną w przypadkowy sposób, „małym przylądkiem kontynentu azjatyckiego” (Valéry)?

Aby Europa pozostała sobą, nie jest konieczne, by wszyscy ci, którzy ją zaludniają, uznali się wyraźnie za chrześcijan ani tym bardziej za „walczących”. Rzekome papieskie „marzenie o Composteli”, czyli marzenie o rekonkwiescie – dokonanej jakimi środkami? – wydaje mi się istnieć tylko w głowach tych, którzy je piętnują. Trzeba się jednak zastanowić, czy Europa może się obejść bez elementów, które próbowaliśmy wydobyć wyżej, nie tracąc swego charakteru.

Europa powinna pozostać, albo stać się na nowo, miejscem rozdziału sfery doczesnej od duchowej, nawet więcej – miejscem pokoju między nimi, przy czym każda ze stron uznawałaby prawowitość drugiej w jej swoistej domenie. Powinna pozostać, albo stać się na nowo, tym miejscem, gdzie uznaje się bliski związek człowieka z Bogiem, przymierze obejmujące nawet najbardziej cielesne wymiary człowieczeństwa, które powinny być przedmiotem bezwzględnego poszanowania. Powinna pozostać, albo stać się na nowo, miejscem, gdzie jedność między ludźmi nie może się spełniać wokół jakiejś ideologii, lecz w stosunkach między konkretnymi osobami i grupami ludzkimi. Gdyby te elementy miały zaniknąć całkowicie, udałoby się może coś zbudować, może nawet coś trwałego. Ale czy byłaby to jeszcze Europa?

Nie wiem, czy Europa ma przed sobą przyszłość. Wydaje mi się natomiast, że wiem, jak mogłaby ją przed sobą zamknąć: Europa, która zaczęłaby wierzyć, że to, co ze sobą niesie jest coś warte tylko dla niej. Europa, która szukałaby swej tożsamości w wycofaniu się w to, co ma szczególnego (na przykład w jarmarczny „indoeuropeizm”), przestałaby zasługiwać na to, by mieć przyszłość. Zadanie kulturowe, które oczekuje dziś Europę, mogłoby więc polegać na tym, by stać się powtórnie – w tym sensie, w jakim to powiedziałem – rzymską. Jeśli Europa ma ponownie uświadomić sobie siebie, powinna dać dowód zarazem – jeśli wolno mi użyć dwóch języków do gry słów, na tę okazję prawdziwie europejskiej – Selbstbewußtsein i self-consciousness. Te dwa pozorne synonimy oznaczają w istocie przeciwieństwa. Przetłumaczymy je w zastosowaniu do Europy: powinna ona być świadoma zarówno swej wartości, jak i swej niższości. Swej wartości

wobec barbarzyństwa wewnętrznego i zewnętrznego, nad którym musi zapanować; swej niższości w stosunku do tego, czego jest tylko wysłanniczką i sługą.

Fragment książki Remiego Brague'a *Europa, droga rzymska*

[1] M. Henry, *La barbarie*, Paryż 1987.

[2] O tym powyżej, rozdz. VI, s. 131-132.

[3] K. Marks, *Wprowadzenie [Do krytyki ekonomii politycznej]*, [w:] *Dzieła*, t. XIII, Warszawa 1966, s. 733.

[4] J.-M. Garrigues, *Dieu sans idée du mal. La liberté de l'homme*, Paryż 1990 (wyd. II), s. 27 i nn.

[5] To centralna teza Pierre'a Duhema, przedstawiona w jego monumentalnym dziele *Le système du monde* i rozwinięta w dziele Stanleya Jakiego.