

Rocco BUTTIGLIONE
Jarosław MERECKI SDS

EUROPA JAKO POJĘCIE FILOZOFICZNE (Część pierwsza)¹

Europejska historia wkroczyła na jedyną w swoim rodzaju drogę do prawdy o człowieku jako takim, drogę, która w szczególnie jasny sposób ukazała pewne aspekty tej prawdy. [...] Bitwa pod Maratonem oznacza istotny zwrot w dziejach. Odtąd Europa – jako swoisty historyczny fenomen – wydaje się nierozdzielnie związana z ideami wolności i rozumu.

Europejczycy nie od dzisiaj stawiają sobie pytanie o istotę europejskości. W niektórych momentach dziejowych pytanie to – i zarazem sposób, w jaki się na nie odpowiada – ma jednak szczególne znaczenie. Momentem takim jest zapewne chwila obecna – po upadku muru berlińskiego Europa stanęła po raz kolejny przed pytaniem o swe granice. Pytanie to zyskuje tym większą doniosłość w obliczu trwającego już od kilku dziesięcioleci procesu politycznego jednoczenia się kontynentu. Jedność Europy oparta jest dzisiaj w znacznym stopniu na wspólnych instytucjach politycznych i gospodarczych; instytucje te nie mogłyby jednak powstać w takim kształcie, w jakim znamy je obecnie, gdyby nie poprzedziła ich wspólna kulturowa historia Europejczyków. Kultura jest najgłębszym nurtem ludzkiego życia zbiorowego i zarazem najgłębszą zasadą jedności społeczeństw. Dlatego budowa wspólnego europejskiego domu nie może się obyć bez refleksji nad tym, co jest tego domu fundamentem.

Przedstawiany tu tekst poświęcony jest właśnie zagadnieniu kulturowych korzeni Europy; pragnie prześledzić drogi, na których kształtowała się swoistość europejskiej kultury, a także zastanowić się nad jej obecnym stanem. Nie rości sobie oczywiście pretensji do wyczerpania tematu; ma raczej charakter szkicu, który zaprasza do dalszej dyskusji. Wspólny wysiłek poszukiwania prawdy to przecież jeden z najistotniejszych rysów kultury, o której chcemy tu mówić.

1. O POJĘCIU EUROPY

Aby odpowiedzieć na pytanie o naturę pojęcia Europy, musimy najpierw jasno określić, o jaki rodzaj pojęcia tutaj chodzi. Innymi słowy, musimy odpowiedzieć na pytanie: do jakiej dziedziny nauki należy pojęcie Europy? Na

¹ Publikowany artykuł jest pierwszą częścią większej całości. Część druga i trzecia ukażą się w kolejnych numerach „Ethosu”. Przyp. Red.

pierwszy rzut oka wydaje się, że pojęcie Europy jest pojęciem geograficznym. Powszechnie wiadomo, że Europa jest kontynentem, dlatego pierwsze i zarazem podstawowe określenie tego pojęcia wydaje się należeć do zakresu nauk geograficznych.

Czy jednak jest tak rzeczywiście? Słowo „kontynent” jest pochodną łacińskiego czasownika „contenere” i oznacza zbiornik, rezerwuuar, pojemnik, w którym coś jest zawarte. Kontynent jest zatem obszarem ziemi, na którym może swobodnie rozwijać się życie zwierząt i roślin, a występujące tam gatunki mogą wykazywać pewne specyficzne cechy w stosunku do gatunków tego samego rodzaju na innych kontynentach.

Oczywiście, specyfika życia roślinnego i zwierzęcego na poszczególnych kontynentach jest względna. Niektóre rodzaje zwierząt i roślin wyodrębniały się w czasie, kiedy życie na ziemi już kwitło, choć znane nam dzisiaj kontynenty jeszcze się nie wyodrębniły i dlatego przodkowie dzisiejszych gatunków mogli się swobodnie przemieszczać z jednego obszaru na drugi. Dlatego też istnieje większe lub mniejsze pokrewieństwo między różnymi formami życia na różnych kontynentach i bardzo często pojawiają się tam te same gatunki. Na przykład wiele gatunków zwierząt, w tym także człowiek, czuje się tak samo u siebie w Europie, jak i w Ameryce, Afryce itd. Wpływ otoczenia pozostawił jednak na nich swoje ślady i pozwolił na powstanie odmiennych ras. Okoliczności życia zawsze wpływały na proces selekcji; jednostki szczególnie przystosowane do otoczenia pozostawiały potomstwo, a te, które nie umiały się dostosować, nie mogły też przekazywać następnym pokoleniom własnego materiału genetycznego. Z upływem czasu żyjące na danym obszarze osobniki danego gatunku wykazywały cechy, które tylko im są właściwe i odróżniają je od osobników danego gatunku żyjących na innych kontynentach.

Wędrowki hamowały ten proces, a czasem nawet go cofały. Nowe, przychodzące z innych regionów grupy ludności, wdzierały się w dany obszar i następujące przemieszanie niwelowało specyficzne cechy miejscowej rasy. Rezultatem tego procesu są ciągłe przeobrażenia specyficznych cech danego gatunku, bez wielkich skoków w obrębie tego samego gatunku. Większe różnice występują natomiast tam, gdzie bariera geograficzna uniemożliwiała swobodne przemieszczanie się różnych form życia. Swobodny obieg potencjału genetycznego był wówczas znacznie utrudniony i otoczenie geograficzne mogło głębiej i bez przeszkód odciskać się na życiu roślin, zwierząt i ludzi. Największą barierą geograficzną jest bez wątpienia morze. Tylko niewiele rodzajów zwierząt mogło tę barierę przekroczyć. Także dla człowieka, jeszcze stosunkowo do niedawna, było ono przeszkodą bardzo trudną do pokonania. Dlatego różnice między ludzkimi populacjami żyjącymi na różnych kontynentach są o wiele większe niż te, z którymi spotykamy się w ramach tego samego kontynentu; dlatego też kontynent jest rezerwuarem rodzajów i gatunków, które wyraźnie odróżniają go od innych kontynentów. Kontynent jest zatem

olbrzymim, otoczonym przez morze obszarem ziemi. W pewnym sensie możemy powiedzieć, że wyspa jest małym kontynentem, a kontynent jest olbrzymią wyspą.

Definicja ta obejmuje wszystkie kontynenty z wyjątkiem Europy i Azji. Każdy może zobaczyć na mapie otoczoną przez oceany Amerykę. Między Ameryką Północną a Południową istniało tylko bardzo wąskie połączenie lądowe, które stwarzało obiegowi genów duże przeszkody. Australia jest cała odizolowana przez morze – jak to też podkreśla inna jej nazwa: Oceania. Afrykę oddziela od Azji cieśnina Suez. Tylko udając się z Europy do Azji nie trzeba przekraczać morza i można to uczynić suchą nogą. Czy istnieją przynajmniej – można by dalej pytać – jakieś bardzo wielkie łańcuchy górskie, z prawie niemożliwymi do pokonania szczytami, podobne do tych, które odgradzają północne Indie od pozostałej części kontynentu? Albo czy płynie tu jakaś olbrzymia rzeka, która oddzielałaby na swych dwu brzegach dwa całkiem odmienne sposoby życia? Również w tym przypadku odpowiedź jest negatywna.

Przyjmuje się, że wschodnią granicę Europy wyznaczają Ural i Kaukaz. Podczas gdy Kaukaz jest dość znacznym łańcuchem górskim (choć nie takim jak Himalaje i niewiele większym od Alp), Ural nie jest wielkim łańcuchem górskim i nie stanowi żadnej naturalnej granicy. W wielu miejscach nie jest on niczym innym jak pasmem pagórków na płaskim krajobrazie stepów. Ural nie stanowi więc żadnej przeszkody w swobodnym przemieszczaniu się ludzi, zwierząt czy roślin. Gdy nie ma granic, nie ma też kontynentu. Różnice pomiędzy naszym i azjatyckim światem zwierząt i roślin nie wystarczają, aby z Europy uczynić ich specyficzny rezerwuar, jak to jest w przypadku Ameryki lub Australii.

Z czysto geograficznego punktu widzenia Europa nie jest kontynentem, lecz tylko półwyspem kontynentu azjatyckiego. Jeśli chce się tak dużemu półwyspowi przydzielić szczególne określenie, to można powiedzieć – jak to proponują niektórzy geografowie – że Europa, podobnie jak Indie, jest subkontynentem.

Adekwatne określenie rozpatrywanego pojęcia nie może być zatem jedynie określeniem geograficznym. W przypadku Europy mamy bowiem do czynienia z pewnym paradoksem. Istnieją prawidłowości geograficzne, które rządzą rozmieszczeniem rodzajów zwierząt i roślin. Podobne prawidłowości stosują się, przynajmniej w pewnym stopniu, także do ludzkiej cywilizacji. Przeszkody geograficzne, które utrzymywały w pewnych granicach niektóre rodzaje zwierząt, mogły – jak się wydaje – ograniczać również rozprzestrzenianie się określonej formy ludzkiej kultury. Nie byłoby to czymś niezwykłym; kultura jest przecież tworem ludzkim i jest niesiona przez ludzi.

W dodatku kultura związana jest zawsze z jakimś ludem i od niego jest zależna. W historii wojna była najczęstszą formą kulturowych kontaktów.

Pewien lud wdzierał się na terytorium innego ludu i zajmował część jego obszaru, zabijał mężczyzn i zabierał kobiety. W ten sposób nowe generacje dziedziczyły jednocześnie kulturę ojców i matek heterogenicznych kulturowo. Zdarzało się również, że pewna część dawnych mieszkańców danego obszaru przetrwała najazd obcego ludu i zatrzymała w posiadaniu część kraju. Z czasem oba ludy poznawały wzajemnie swoje sposoby życia, rozwijała się komunikacja między nimi, aż w końcu każdy z nich przejmował pewne elementy kultury drugiego.

Inną formą kulturowej wymiany był handel, który zresztą w starożytności był bardzo często połączony z wojną. Sam handel nie mógł jednak oddziaływać kulturowo równie silnie jak wojna. Powodem takiego stanu rzeczy było to, że ludzie starali się używać tego, co wytworzyli, i kupować tylko bardzo niewiele towarów uważanych zwykle za luksusowe i używanych tylko przez najwyższe klasy społeczne. Handel nie dotykał prawie wcale – lub dotykał tylko bardzo powierzchownie – najgłębszego nurtu życia ludności.

Wojna i handel potrzebują dróg. Handlarz sprzedający luksusowe towary chce przekroczyć nawet trudne górskie przejścia. Armia musi znaleźć takie drogi, które nie mogą zostać łatwo zagrodzone przez umocnienia. Aż do czasów nowożytnych, w których rozwinęły się potężne środki komunikacji, granice geograficzne były także dla kultur i cywilizacji bardzo trudne do przekroczenia. Kontakty między kulturami miały oczywiście miejsce, ale kontakty te były dość nikłe i powierzchowne. Obszar geograficzny łączył się zarazem z obszarem kulturowym. Kontynenty były nie tylko rezerwuarami roślinnych, zwierzęcych i ludzkich materiałów genetycznych, lecz były także rezerwuarami kultur.

Można by zatem oczekiwać, że powstałe na danym obszarze geograficznym kultury są mniej lub bardziej spokrewnione ze sobą i należą do tej samej rodziny, a zarazem różnią się znacznie od kultur innych obszarów geograficznych. W przypadku Europy twierdzenie to jest jednak nie całkiem trafne. Jak wspomnieliśmy, w Europie nie spotykamy się ani ze światem roślin, ani ze światem zwierząt, które wykazywałyby cechy wyraźnie odmienne w stosunku do kontynentu azjatyckiego. A jednak właśnie na tym kontynencie powstała kultura, która jest całkiem wyjątkowa i która różni się zdecydowanie od wszystkich innych kultur świata; różni się do tego stopnia, że w pewnym sensie może zostać przeciwstawiona wszystkim innym.

Z wyżej wymienionych powodów trudno jest wyjaśnić powstanie kultury europejskiej tylko przez wskazanie na uwarunkowania geograficzne oraz na jej oddzielenie od innych kultur. Wyjaśnienie ograniczone do samej tylko geografii nie może tłumaczyć wyjątkowości tej kultury; z drugiej strony tak uderzająca oryginalność kultury europejskiej nie wyklucza wcale zapożyczeń z innych obszarów kulturowych. Przeciwnie, nie istnieje kultura, która przejęłaby tak wiele od innych jak kultura europejska.

Oczywiście, uwarunkowania geograficzne zawsze wpływają na daną kulturę, jednak w naszym wypadku jest oczywiste, że uwarunkowania decydujące o kształcie kultury europejskiej są innej natury. To raczej kultura była tutaj tak wyjątkowa i silna, iż odcisnęła się także na geografii i doprowadziła do tego, że pojęcie kontynentu używane jest w przypadku, gdzie według powszechnie stosowanych kryteriów nie miałoby ono żadnego usprawiedliwienia. Możemy powiedzieć, że geografia zdeterminowana została tu przez kulturę.

Czy możemy zatem stwierdzić, że Europa – przynajmniej geograficznie – nie jest kontynentem? Wydaje się, że również takie twierdzenie nie byłoby prawdziwe. Kontynent jest rezerwuarem wielu rzeczy. Jest rezerwuarem materiału genetycznego, ale także wartości kulturowych. W przypadku Europy geograficzne pojęcie kontynentu – związane między innymi z rezerwuarem określonego materiału genetycznego – nie funkcjonuje ani w odniesieniu do świata roślin, ani zwierząt, ani ludzi. Na przykład Węgrzy są Europejczykami podobnie jak Włosi, mimo to, że genetycznie mają wiele wspólnego z Mongołami. Natomiast kulturowo europejski rezerwuuar wyodrębnił się bardzo wyraźnie. Pojawiła się tutaj bardzo wyraźna i skuteczna bariera, bariera stworzona przez samą kulturę. Ponieważ zaś kontynent jest jednocześnie rezerwuarem genetycznym i kulturowym, a w przypadku człowieka kultura jest ważniejsza niż potencjał genów, również obszar kultury określa w jakiś sposób kształt kontynentu. Jest to jednak kontynent, który przekracza uwarunkowania geograficzne i jednocześnie w sposób istotny określa zakres ich działania. W przypadku Europy możemy więc powiedzieć, że treść nadała tutaj formę „naczyniu – kontynentowi”, zamiast ją od niego przejąć.

Aby głębiej zrozumieć pojęcie Europy, trzeba przenieść się na obszar kultury. Wydaje się bowiem, że pojęcie Europy jest przede wszystkim pojęciem kulturowym. Opinię tę potwierdza również fakt, że w świadomości Europejczyków granice Europy pozostawały zawsze niedookreślone i chwiejne. Do dzisiaj jeszcze wielu ludzi w Polsce nie do końca jest przekonanych o tym, że cała Rosja należy do Europy i chętnie ustaliliby granice Europy gdzieś między Kijowem a Moskwą. W Średniowieczu Niemcy wzdrygali się przed uznaniem Polski, a tym bardziej Litwy, za środek Europy, a przecież swego czasu Rzymianie traktowali Niemców jak barbarzyńców.

Z innej strony wiele z tego, co dla nas, dzisiejszych Europejczyków, ma znaczenie jako autentycznie europejskie, powstało poza granicami dzisiejszej Europy. Bardzo mało wiemy o Homerze, nie jest jednak wykluczone, że urodził się on w Azji Mniejszej, podobnie zresztą jak wielu pierwszych filozofów. Wydarzenia, które posłużyły jako materiał jego wielkich dzieł, rozegrały się w każdym razie w Azji. A św. Augustyn – czy był Afrykaninem czy Europejczykiem? A co powiemy o świętym Pawle, który pochodził z Tarsu w Cylicji, lub o świętym Piotrze? Co powiemy o Chrystusie, bez którego wszystko to, co dziś należy do kultury europejskiej byłoby nie do pomyślenia? Tunis jest

dziś bez wątpienia miastem afrykańskim, ale nie ulega też wątpliwości, że Hippona między IV a V stuleciem należała jeszcze do Europy. Granice Europy są zatem elastyczne, od czasu do czasu mogą się one przesuwac w zależności od rozwoju fenomenów, które nie są natury geologicznej, ale historycznej. Pojęcie Europy jest rozciągłe; można stać się Europejczykiem, ale można też przestać nim być.

Ideologie, które nie rozumiały znaczenia kultury i nie chciały przyznać jej autonomii w życiu człowieka, nie mogły także zrozumieć istoty Europy i robiły wszystko, aby doprowadzić do rozbicia jedności tego kontynentu. Obejmująca w ostatnich dwu wiekach coraz szersze kręgi mentalność materialistyczna podejmowała próby zrozumienia Europy w oderwaniu od kultury. Wynikiem tych prób było jednak całkowicie jednostronne spojrzenie na europejskie dziedzictwo i rozpad syntezy, która jest podstawą istnienia Europy.

Zatrzymajmy się na chwilę przy tych próbach. Dla marksistów Europa jest rezultatem gospodarczego rozszerzania się systemu kapitalistycznego, a powstanie tego systemu – wynikiem żelaznego prawa ludzkiego rozwoju. Znaczenie Europy dla historii świata polegać by miało wyłącznie na przeważającej sile, która stała się jej udziałem dzięki rewolucji przemysłowej. Stosunek Europy do innych ludów i cywilizacji interpretowany jest w marksizmie z tego właśnie punktu widzenia i dlatego podpada pod – zapewne nie całkiem fałszywe, lecz na pewno jednostronne – kategorie imperializmu i kolonializmu.

Z drugiej strony samemu komunizmowi przypisywano nieraz cechy nieeuropejskie, a nawet antyeuropejskie i wiązano je z rosyjską historią i kulturą – z rzekomo nie do końca określonym charakterem ludu oscylującego między Europą a Azją. Pierwsze twierdzenie – dotyczące antyeuropejskości komunizmu – jest w pewnym aspekcie prawdziwe, natomiast drugie – któremu ostro sprzeciwił się Solżenicyn – jest fałszywe. Marksizm jest symptomem kryzysu kulturowej syntezy tworzącej istotę Europy, a źródła tego kryzysu tkwią w historii europejskiej kultury. Rosjanie mieli w tym swój udział (Lenin był Rosjaninem, a sukces komunizmu w Rosji nie byłby możliwy, gdyby nie mógł on się odwołać do tendencji obecnych już w kulturze rosyjskiej), ale nie większy niż Niemcy, Włosi czy też inne ludy europejskie².

Próba zrozumienia Europy w oderwaniu od kultury jest jeszcze bardziej wyraźna w narodowym socjalizmie. Ideolodzy narodowego socjalizmu twierdzili, że wyjątkowość europejskiego ducha została wywołana przez kontekst geograficzny. Szczególna rasa ludzi rozwinęła całkiem nieprzeciętne jakości w pewnej izolacji od wszystkich innych odgałęzień ludzkiego gatunku. Orygi-

² Zagadnieniu europejskiej genezy marksizmu więcej miejsca poświęcimy w dalszej części naszych rozważań. Na temat związków marksizmu z kulturą rosyjską por. R. Buttiglione, *Uwagi o stanie kultury europejskiej po upadku komunizmu*, „Znaki Czasu”, 1992, nr 25, s. 18-28.

nalność i osiągnięcia tej kultury miały być w całości dziełem tej jednej rasy. Zamyka to drzwi dla jakiegokolwiek dalszego rozwoju i rozprzestrzeniania się europejskiej cywilizacji i usuwa z niej wiele z tego, co dla niej jest istotne. Nie tylko chrześcijaństwo musiałoby zostać przekształcone i oczyszczone ze znaków swego semickiego pochodzenia, ale także filozofia grecka musiałaby zostać oczyszczona i doprowadzona do współbrzmienia z rasistowską dogmatyką.

„Niemieckość” musiałaby stanąć w centralnym punkcie kultury europejskiej. Jest to fałszywe nie tylko ze względu na usprawiedliwione roszczenia innych krajów do swego wkładu w kształtowanie się tej kultury, ale przede wszystkim dlatego, że wchodzi tu w grę całkowicie błędne rozumienie istoty Europy. Populacje ludzkie wyrastają i rozwijają swoistą kulturę w naturalnym otoczeniu wyznaczonym geografiami. Pokazaliśmy już natomiast, że kultury europejskiej – i samej Europy – nie można zdefiniować przez odwołanie się jedynie do pojęć geograficznych. Jej istotną cechą jest to, że wkorzenia się ona w różne ludy, nie pozwala się jednak przez nie całkowicie zawłaszczyć i transcenduje granice ich poszczególnych form kulturowych.

Dlatego nie do przyjęcia byłaby również nawet bardziej wyważona forma tej samej ideologii, wedle której Europa miałaby powstać ze spotkania, stopienia i syntezy kultury klasycznej (rzymskiej i greckiej) z kulturą niemiecką oraz z dołączenia do tej syntezy – jako trzeciego elementu – chrześcijaństwa. Jeśli nawet przemilczy się fakt, że ludy słowiańskie i Węgrzy pozostaną wówczas całkowicie poza taką syntezą, to trzeba podkreślić, że nie można zdefiniować Europy wyłącznie przez wskazanie na pewne kulturowe treści. Decydujące nie są tu bowiem wcielone w syntezę elementy, lecz formalna zasada, która powołuje do życia tę syntezę, „enzym”, który pozwoli dziś te, a jutro inne elementy wcielić w tę samą całość. Jeśli tą zasadą jest chrześcijaństwo, to nie powinno być ono traktowane na równi z innymi materialnymi elementami europejskiej syntezy; z drugiej zaś strony każda aktualna forma kulturowej syntezy musi zostać uznana za tymczasową i uwarunkowaną historycznie. Był czas, kiedy Europa stanowiła syntezę ducha niemieckiego i rzymskiego. Potem jednak Słowianie wkroczyli do Europy i struktura tej syntezy zmieniła się i tak dopasowała, aby również im zrobić miejsce³.

A jak wyglądać będzie przyszłość europejskiej syntezy? Kto nie stawia tego pytania i nie zwraca oczu ku przyszłości, ten nie zrozumiał istoty Europy. Na razie skupić się jednak musimy na jej przeszłości.

³ Niezwykle interesujące uwagi związane bezpośrednio z tematem tego rozdziału, a w szczególności odnoszące się do syntezy tego, co wschodnie, i tego, co zachodnie w pojęciu europejskości znaleźć można w artykule: K. Wojtyła, *La frontiera per l'Europa: dove?*, „Vita e pensiero”. 61(1978) nr 4-6, s. 160-168 – artykule, którego przekład jest zamieszczony w niniejszym numerze „Ethosu”.

2. EUROPA I DUCH GRECKI

W pierwszej części naszych rozważań doszliśmy do wniosku, że klucz do zrozumienia pojęcia Europy leży nie w dziedzinie geografii, lecz w dziedzinie historii i kultury. Możemy teraz dodać, że to, co nazywamy Europą, ma swój początek w Grecji w V stuleciu przed Chrystusem i ma ścisły związek z pojęciami wolności i prawdy.

Można oczywiście wskazać na wcześniejsze przypadki kształtowania się charakterystycznej dla kultury europejskiej postawy ducha (szczególnie w Homerowskich dziejach greckich bohaterów, zwłaszcza w eposie o życiu Ulissesa). Ukazuje się ona natomiast całkiem wyraźnie wraz z wielkimi walkami pomiędzy Grekami a Persami w V wieku przed Chrystusem.

W naszych rozważaniach będziemy w znacznym stopniu podążać za analizą Hegla z jego *Wykładów z filozofii dziejów*⁴. Według Hegla, przed V wiekiem przed Chrystusem za najwyższą formę działającego ducha ludzkość uznawała wielkich ludzi zakładających cesarstwa, takich jak Cyrus albo Ramzes II. Życie ludzi było zdominowane przez naturę i poza nią nie wychodziło; człowiek prawie nie uświadamiał sobie swojej przewagi nad naturalnym środowiskiem i otoczeniem. Hiszpański pisarz i filozof Miguel de Unamuno napisał: „Ja – to jestem ja i moje okoliczności” („Yo soy yo y mis circunstancias”). W czasach przedhistorycznych okoliczności są wszystkim i człowiek nie ma odwagi, żeby siebie uznać za podmiot i przeciwstawić w ten sposób swoje „ja” otaczającemu go światu. Jest on absorbowany nie tylko przez zewnętrzną – pozaludzką – naturę, lecz jednocześnie rozumie siebie wyłącznie jako członka wspólnoty do której bez reszty przynależy. Gdy wzdragamy się wobec surowości, a nawet okrucieństwa, ludów pierwotnych, które na przykład dokonują zemsty nie tylko na sprawcy czynu, lecz na całej jego rodzinie lub plemieniu, to dowodzi to, że takie rozumienie ludzkiego życia, gdzie człowiek nie jest pojmowany jako jednostka, tj. jako podmiot własnego czynu i odpowiedzialności za niego, stało się dla nas całkowicie obce. Tymczasem pierwsze formy stosunków międzyludzkich określone były przez takie właśnie rozumienie człowieka. Człowiek nie tylko przez innych rozumiany był wyłącznie jako członek wspólnoty – tak, że ponosił odpowiedzialność za czyny innych członków tej wspólnoty, ale również sam rozumiał siebie w ten sposób i nie rozwinął jeszcze jasnej świadomości własnej indywidualności i niezależności. Tradycja i przekazane zwyczaje obowiązywały nieodwołalnie, a jednostka wzbraniała się przed wystawieniem ich na próbę własnego rozumienia, czy też przed podjęciem ryzyka zmian. To, co nie było zwyczajem, było przeznaczeniem, losem, który należy pasywnie przyjąć.

⁴ Por. G. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, Warszawa 1958, s. 12-91.

Na tle takiego modelu samoświadomości człowieka pojawia się postać bohatera. Bohater jest tym, który wznosi się ponad przeznaczenie i walczy, aby je przewyciężyć i nadać własnemu życiu i własnej wspólnotie znamię swej woli. Jest to przyczyną istotnych zmian zarówno w pojęciu człowieka, jak i w pojęciu natury. Natura przestaje być rozumiana jednostronnie jako los, przeznaczenie; również sam człowiek przestaje pojmować siebie jedynie jako jej część.

Ale człowiek nie byłby nigdy w stanie pokonać sił natury, które go bez reszty otaczały i przewyższały, gdyby nie znalazł wsparcia w innych niż on sam mocach. Ludzki pęd do wolności znajduje jednak silnego sprzymierzeńca w samej naturze, sprzymierzeńca, z pomocą którego będzie w stanie zmierzyć się z naturą lub z losem. Sprzymierzeńcem tym są bóstwa (czy też to, co boskie). Można zawrzeć przymierze z bogami, albo przynajmniej z niektórymi z nich, i z ich pomocą pokonać los albo wrogie nastawienie innych bogów. Natura kryje mnogość bóstw, z których przynajmniej niektóre mogą być człowiekowi przyjazne.

Z drugiej strony również pojęcie człowieka zostaje rozszczepione. Nie wszyscy ludzie są jednakowo podporządkowani wspólnotie, losowi i przekazanym zwyczajom. Niektórzy wynoszą się ponad ślepe posłuszeństwo losowi i stają się – przynajmniej do pewnego stopnia – jego panami. Są to ludzie, jak to znakomicie przedstawił Hegel w swojej *Fenomenologii ducha*, którzy osiągnęli zwycięstwo w walce przeciw innym ludziom i podporządkowali ich sobie⁵. Ten imponujący obraz kreślony przez Hegla jest jednak jednostronny, a jeszcze bardziej jednostronnym uczyniło go wiele późniejszych interpretacji. Bohater nie jest wyłącznie człowiekiem, który dysponuje przeważającymi siłami fizycznymi i dlatego jest w stanie narzucić innym swoją wolę. O wiele bardziej jest on człowiekiem, który zna sztukę wzbudzania głębokiego szacunku i posłuszeństwa u innych ludzi. Ostatecznym uzasadnieniem tego głębokiego szacunku jest szczególny związek bohatera z bogami lub z bogiem, od którego on pochodzi. Jest on mianowicie uważany za syna boga i człowieka. Dowodem jego boskiego pochodzenia jest szczęście, które mu towarzyszy. Szczęście to odpowiedź rzeczywistości na odwagę, dzięki której bohater sprzeciwia się przeważającej sile natury albo innych ludzi. Próbuje on tego, na co nie odważył się nikt przed nim, i udaje mu się osiągnąć swój cel.

Bohater musi jednak być wpięty człowiekiem, który podejmie ryzyko działania, buntu przeciw losowi. Jednak do tego nie wystarczy jedynie zwierzęca wściekłość. Bohater musi w swoim wnętrzu przewyciężyć obawę i strach. Tylko wtedy stanie się on panem własnych uczuć, tylko wówczas przemawia do niego bóg, podpowiadając mu sposoby, dzięki którym wrogie moce mogą

⁵ Zob. G. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, Warszawa 1963, s. 221-224.

zostać oszukane i w końcu przewyciężone. Cechy charakteryzujące bohatera to wewnętrzna wolność, jako wzniesienie się ponad własne spontaniczne namiętności, i rozum, jako zdolność posłuszeństwa głosowi rozsądku⁶. Trzeba do nich dodać również głęboki szacunek względem bogów. Bohater nie powinien zapominać, że może zostać panem losu tylko dlatego, że została mu udzielona pomoc bogów. Pomoc ta nie jest żadnym prawem, ale łaską, o którą trzeba wciąż od nowa prosić. Zagłada bowiem grozi bohaterowi w każdej chwili. Zarozumiałość najszybciej popycha człowieka do katastrofy, która i tak musi w końcu nadejść, ponieważ nikt nie może bez reszty zwyciężyć przeznaczenia. Przeznaczeniem wszystkich stworzeń jest nicość i nawet bogowie nie mogą się temu przeznaczeniu przeciwstawić.

Bohater przerywa na moment panowanie chaosu i tworzy uporządkowany kosmos, w którym ludzkie życie staje się możliwe. Jak dotąd jednak europejskie (lub greckie) rozumienie ludzkiego życia nie różni się w wyraźny sposób od rozumienia człowieka u innych ludów. Nawet jeśli poznaliśmy postać bohatera na podstawie dzieł Homera czy mitologii helleńskich, to na podobne wydarzenia można również wskazać w mitologiach innych ludów, wydarzenia przedstawione czasem nawet z większą ekspresją i pięknem poetyckiego wyrazu. Wystarczy przypomnieć choćby epos *Gilgamesz*, *Mahabharata* lub północne sagi o Zygrydzie.

Differentia specifica, poprzez którą Europa zyskuje swe własne oblicze, jest związana z wielkim kryzysem na przełomie VI i V stulecia przed Chrystusem⁷. Oto wielkie cesarstwo – największe na ziemi – tj. cesarstwo Persów, próbuje wcielić do swego terytorium wyspy greckie. Jednak potęga Dariusza, a później jego syna Kserksesa, trzymana jest w szachu przez mały lud, natomiast w decydujących bitwach król królów zostaje pokonany.

Cesarstwo perskie dobrze odpowiada modelowi, który powyżej przedstawiliśmy. Wielki bohater Cyrus – a później jego następcy, między nimi natomiast szczególnie Dariusz – wyciska na życiu ludzi piętno wedle miary swojej własnej woli i wolności. Bohater taki rozszerza stopniowo zakres swej władzy na inne ludy aż do momentu, gdy wydaje się, iż cały okrąg ziemi został mu poddany. Wydaje się, że jego przeznaczeniem jest panowanie nad całym światem. Przez działanie cesarza i jego poddanych coraz to nowe ludy zostają wyrwane z cienia nieokreślonego życia naturalnego i wkraczają na najwyższy poziom ówczesnej cywilizacji. I oto Grecy sprzeciwiają się takiemu wyniesieniu. Stawiają opór armii króla królów, zwyciężają go i zachowują swoją wolność.

⁶ Klasycznych przykładów takiej postawy dostarcza nam oczywiście *Odyseja* (por. na przykład opowieść o pokonaniu cyklopa Polifema w pieśni IX lub opowieść o spotkaniu z syrenami w pieśni XII).

⁷ Szerzej na ten temat zob. R. Buttiglione, *Genesi dell'autocoscienza europea nelle lotte tra Greci e Persiani*, „Il Nuovo Areopago” 1(1982) nr 1, s. 27-37.

To, co się wówczas stało, wydaje się sprzeciwiać zwykłemu biegowi ludzkiego postępu, wydaje się być – w ówczesnej perspektywie – zwycięstwem natury nad duchem. Tym bowiem, co przede wszystkim uderzało ówczesnych ludzi, było nie tyle zwycięstwo Greków, co porażka króla królów. Nam oczywiście trudno jest widzieć tamte wydarzenia w takiej właśnie perspektywie, ponieważ jako spadkobiercy cywilizacji greckiej jesteśmy przyzwyczajeni pomniejszać znaczenie i wartość perskiego cesarstwa. Jednak na początku V stulecia przed Chrystusem Grecy są tylko małym barbarzyńskim narodem, który sprzeciwia się największej nie tylko politycznie, ale i kulturowo potędze na ziemi. Racja historyczna wydaje się być po stronie Persów. Oczywiście, niekiedy bohater zostaje pokonany przez los czy zniechęcony przez przypadek, jednak wówczas to, co wymyka się jego panowaniu, pozostaje w ciemności prawie zwierzęcego, przedludzkiego bytu. Jedyną inną możliwością jest to, że dzielność bohatera powstrzymana zostanie przez odwagę innego herosa, jak to często było w historii, choćby w przypadku powstania Scytów przeciw Cyrusowi.

W bitwie pod Maratonem (490 r. przed Chr.) wydarza się jednak coś całkiem nieoczekiwanego. Nie jakiś inny bohater przeciwstawia królowi królów swoją wolność i własne prawo nadawania kształtu światu, lecz cały lud występuje tu jako podmiot własnego bytu i własnych dziejów.

Tradycja attycka wychwalała „bohaterów spod Maratonu” i tutaj właśnie po raz pierwszy nie jednostka, lecz lud nazwany został bohaterem. Nie jakiś człowiek, przywódca, lecz lud jako taki uznany tu zostaje za podmiot historii. Znane są oczywiście imiona niektórych ludzi, którzy odegrali wówczas szczególną rolę, czy też imiona tych, którzy przejęli przewodnictwo jako generałowie i przywódcy. Na przykład Herodot całkiem świadomie akcentuje decydującą rolę Miltiadesa. Jednak to nie Miltiades, lecz ateński lud jest główną postacią naszej historii⁸.

Czy wydarzenie historyczne może mieć znaczenie filozoficzne albo czy filozofia może pomóc w zrozumieniu wydarzeń historycznych? Przypomnijmy to, co wcześniej powiedzieliśmy już na temat postaci bohatera. Bohater musi pokonać własne wewnętrzne namiętności. Tylko dzięki temu, że odmawia on posłuszeństwa bezpośrednim pasjom, bohater może podjąć działanie, jakie wcześniej zamierzył i które niesie ze sobą ryzyko, przed którym wewnętrznie się wzdraga. Zdarza się to szczególnie w walce. Cechą wszystkich ludzi jest pewien bojowy duch, który popycha do walki. Ale to nie on wyjaśnia nam tajemnicę zwycięstwa Greków spod Maratonu. Przychodzi bowiem taka chwila, w której gniewna wściekłość zawodzi – człowiek jest zmęczony, może również być zraniony ciosami wrogów. Wówczas strach, obawa, troska o własne życie zaczynają odgrywać rolę decydującą. Rzymscy i greccy historycy

⁸ Warto przypomnieć, iż w sposób poetycki intuicję tę znakomicie wyraził K. Ujejski w wierszu *Maraton*.

akcentują, że właśnie w takim momencie rozstrzyga się wynik bitwy. Barbarzyńców opanowuje zniechęcenie, jedni uciekają, inni zostają okrażeni i pojmani. Odizolowany człowiek nie może stawiać oporu. Natomiast mały oddział, który walczy w zwartym szeregu, może zwyciężyć nawet bardziej liczną armię, jeśli każdy jego członek gotów jest pokonać strach i umrzeć na miejscu, aby nie opuścić towarzyszy po to tylko, by samemu ujść z życiem. Pojawia się tu nowa siła, która zwie się dyscypliną. Nie wściekłość, gniew, lecz mocne przekonanie, że nie wolno mi opuścić własnego stanowiska, oraz gotowość do wypełnienia rozkazu do końca decydują o militarnym zwycięstwie. Jest to rodzaj zimnej odwagi, który zakłada przede wszystkim nie płonącą namiętność, ale o wiele bardziej samoopanowanie i pokonanie budzących się spontanicznie namiętności.

Do tych cech ducha dochodzi jeszcze to, że Grecy (a później Rzymianie) nie atakują przeciwnika w sposób spontaniczny, lecz według rozsądnie przemyślanego planu. Używają rezerw, które – podczas zmiennego przebiegu walki – nie ulegają euforii czy zniechęceniu. Dysponują pododdziałami, które nie uciekają, nawet gdy walka wydaje się beznadziejna, i dają przez to dowódcom możliwość zaatakowania flanki bądź tyłów nieprzyjaciela. Tę gotowość do poświęcenia w celu zapewnienia sobie ostatecznego zwycięstwa widać szczególnie jasno w przypadku bitwy pod Termopilami (480 r. przed Chr.). Lacedemonczycy pozwalają się wybić do ostatniego, aby zyskać czas na mobilizację i organizację obrony kraju. Teraz możliwy jest manewr. Grecy mogą wystąpić przeciw większej liczbie ludzi i zwyciężyć, ponieważ potrafią zastosować odpowiedni manewr, podczas gdy barbarzyńcy tego nie umieją. Ale z drugiej strony manewr jest możliwy tylko pod warunkiem, że istnieje dyscyplina. Bohaterowie spod Maratonu i później spod Termopil czy innych wielkich zwycięstw greckich, aż do wypraw Aleksandra Wielkiego, nie są mocniejsi lub indywidualnie waleczniejsi od barbarzyńców. Odkryli oni w sobie jednak nową jakość, nowy rodzaj odwagi, której imię oznacza równocześnie cnotę moralną: męstwo.

Pod pewnym względem można powiedzieć, że w tym praktycznym i historycznym doświadczeniu zawarta jest wielka prawda filozoficzna, a mianowicie istnienie i autonomia woli. Wola nie jest namiętnością, wynikiem pobudzenia emocji przez to, co człowieka pociąga bądź odpycha. Człowiek może przezwyciężyć gniew i strach, aby czynić to, co powinien, tzn. to, co rozpoznał i uznał za swój obowiązek.

Wolność nie jest tu zatem postępowaniem według własnego upodobania, które jest tożsame z bezpośrednimi poruszeniami emocjonalnej sfery człowieka. Przeciwnie, wolność jest właśnie zdolnością wzniesienia się ponad bezpośrednie emocje po to, aby zyskać suwerenne posiadanie siebie samego. Kiedy się to osiągnie, ludzka inteligencja dochodzi do głosu w całkiem nowy sposób i może działać o wiele swobodniej i skuteczniej. Człowiek, który potrafi za-

panować nad swymi pasjami, może rozważyć, jaki rodzaj działania najbardziej nadaje się do tego, aby osiągnąć zamierzony cel. Instrumentalne użycie rozumu zostaje istotnie ułatwione przez samo(o)panowanie podmiotu.

Doświadczenie wojny z Persami ujawnia także inną jeszcze funkcję rozumu. Warunkiem dyscypliny jest przekonanie – przekonanie natomiast nie może być pojęte jako namiętność, lecz musi być rozumnie uzasadnione. Muszę wiedzieć, dlaczego opłaci się położyć na szalę moje życie, a nawet – jeśli zajdzie taka konieczność – ofiarować je.

Przymioty, które wcześniej należały do bohaterów, teraz – w zasadzie – należą do całego ludu albo przynajmniej do znacznej jego części. Poprzez rozciągnięcie zakresu ich ważności dokonuje się też istotna przemiana w rozumieniu człowieka i wspólnoty. Bohater jest wolny, ale jednocześnie jest samotny w swej wolności. Dlatego nie można zupełnie jasno określić, czym jego wolność odróżnia się od samowoli. Natomiast bohaterowie spod Maratonu to ludzie, którzy potrafią dokonywać swoich bohaterskich czynów razem z innymi, a ich wolność wyraża się w dążeniu do wspólnego celu. Cel ten musi być w dodatku rozumnie wytłumaczony. Wolność i rozum są teraz o wiele głębiej i ściślej związane; istota ich wzajemnego związku ukazuje się o wiele jaśniej.

3. SPRZECZNOŚCI GRECKIEGO DUCHA

Na początku naszych rozważań zadaliśmy pytanie, czy pojęcie Europy jest natury geograficznej i doszliśmy do wniosku, że na poziomie geografii daje się ono usprawiedliwić tylko w ograniczony sposób. Następnie skierowaliśmy naszą uwagę na historię i stwierdziliśmy, że to, co nazywamy Europą, rozpoczyna swoje istnienie wraz z walką między Persami a Grekami. Grecy pod pewnym względem byli pierwszymi Europejczykami lub przynajmniej protoplastami Europy. Nieprzypadkowo podręczniki europejskiej historii rozpoczynają się od Greków. U nich właśnie występuje po raz pierwszy owa differentia specifica, która odróżnia Europę od wszystkich innych części świata. Gdyby Persom udało się podbić kraj Greków, to bieg dziejów potoczyłby się zapewne w zupełnie innym kierunku. Nie twierdzimy, że idee rozumu i wolności nigdy by się nie pojawiły. Należą one do istoty człowieka i inne ludy (może nawet sami Persowie) rozwinęłyby je prawdopodobnie albo w taki sposób, w jaki uczynili to Grecy, albo rozwój tych idei przybrałby inny, może bardziej skomplikowany przebieg. W każdym razie idee te nie naznaczyłyby tak silnie krajów naszego subkontynentu, a ośrodek tego, co nazywamy cywilizacją, pozostałby prawdopodobnie w obszarze Morza Śródziemnego albo na Bliskim Wschodzie. Europa reprezentowałaby tylko jedną z części większej cywilizacji, która rozciągałaby się – z niezliczonymi wariacjami – od Chin do Norwegii.

Maraton oznacza zatem istotny zwrot w dziejach. Odtąd Europa – jako swoisty historyczny fenomen – wydaje się nierozdzielnie związana z ideami wolności i rozumu.

W tym punkcie naszych rozważań jest rzeczą bardzo ważną, abyśmy jasno odróżnili nasze stanowisko od innych poglądów, które tylko pozornie są do niego zbliżone. Nie uważamy, że idee wolności czy rozumu pozostałyby całkiem nieznane innym ludom i innym kontynentom lub też, że ludy te nie przywiązywały do nich żadnej wagi. To, co powstaje w historii (z możliwym wyjątkiem bezpośredniego wkroczenia w nią Boskiego Objawienia), ma zawsze swe ostateczne źródło w istocie człowieka; w swojej pierwotnej strukturze istota ta nie może zostać całkowicie przeobrażona przez bieg dziejów. Gdybyśmy utrzymywali, że wolność jest właściwa tylko Europejczykom, znaczyłoby to, że inne ludy nie należą właściwie do gatunku „człowiek”, lub też że w europejskiej historii pojawił się nadczłowiek (*Übermensch*), który przewyższa jakościowo wszystkich innych ludzi. Tymczasem nic nie jest bardziej obce naszemu stanowisku.

Uważamy tylko, że europejska historia wkroczyła na jedyną w swoim rodzaju drogę do prawdy o człowieku jako takim, drogę, która w szczególnie jasny sposób ukazała pewne aspekty tej prawdy. Jest całkiem możliwe (i odpowiada, niestety, także rzeczywistemu przebiegowi historii), że inne strony i wymiary tej prawdy były trudniej dostępne. Wolność i rozum są zawsze u siebie tam, gdzie mieszka ludzka społeczność, lecz tylko niekiedy zostają one tak zdecydowanie postawione w punkcie centralnym, jak miało to miejsce właśnie w Europie; i to nie tylko jako własności dostępne pewnym jedynie ludziom, lecz równocześnie jako własności, które przynależą każdej ludzkiej jednostce. Wolność i rozum – jako ontyczne doskonałości – są ogólnoludzkie. Tym co charakteryzuje Greków, jest zreflektowana świadomość tych doskonałości i dążenie, aby wedle ich miary zorganizować życie społeczne. Dlatego Grecy byli zawsze gotowi do przejęcia od innych ludów i cywilizacji wszelkich tych elementów, które mogły służyć temu celowi. Wiele, być może nawet wszystkie prawdy z zakresu etyki i filozofii zostały odkryte wcześniej przez uczonych innych ludów. Ale tylko Grecy podjęli próbę ich systematycznego uporządkowania według przedstawionego powyżej obrazu człowieka i wedle nich usiłowali ułożyć życie społeczno-polityczne.

Czy jednak Grecy rzeczywiście wykonali to zadanie? Proces, który został tu przedstawiony, jest dialektyczny i pełen sprzeczności nie tylko z tego powodu, że rozum i wolność można znaleźć także poza Europą (czego przykłady są czasem bardzo poruszające i niepodważalne), lecz jednocześnie przez to, że świadomość rangi tych doskonałości była w Europie – i to najpierw w Grecji – ciągle uwikłana w walkę o przetrwanie. Określają one europejską historię i kulturę nie tyle pozytywnie, ile raczej problematycznie. W historii zostało postawione pytanie o wolność i prawdę, ale ostateczna odpowiedź nie została

jeszcze udzielona. Zmaganie się z tym pytaniem sprawia jednak, że europejska historia i cywilizacja są właśnie tym, czym są.

Postawione przez Greków pytanie o rozumność i wolność podejmowane było w europejskiej kulturze wciąż na nowo. Aby zrozumieć prawdziwe znaczenie tego pytania, nie można pozostać tylko przy Grekach. Grecki początek jest dla nas raczej rodzajem założenia lub tła. Pytanie o wolność i prawdę, czyli pytanie o człowieka, pojawia się także u innych ludów. Niemniej jednak to Grecy otwierają perspektywę, która pozwala jaśniej i całościowo zobaczyć to, co ogólnoludzkie.

Mówiliśmy już o tym, w jaki sposób pod Maratonem lud stał się bohaterem. Trzeba jednak teraz powiedzieć precyzyjniej: tylko jeden lud, albo – jeszcze ściślej – tylko jedna warstwa tego ludu. Grecy widzą, że nie tylko jeden człowiek, lecz również pewna ludzka zbiorowość może stać się wolna. Zdobywają przez to świadomość idei wolności jako ogólnego i rozumnego prawa kierującego ludzkim postępowaniem i porządkującego ludzką społeczność. Jednak nie rozumieją jeszcze, że wszystkie ludzkie istoty z natury są wolne. Idea ta pojawi się dopiero wraz z chrześcijaństwem.

Grecki świat jest podzielony na dwie części. Z jednej strony są bohaterowie, którzy są wolni, z drugiej – barbarzyńcy, którzy są niezdolni do wolności i dlatego z natury są niewolnikami. Nie są oni członkami rozumnej społeczności, lecz tylko ożywionymi narzędziami, właściwie niczym nie różniącymi się od zwierząt. Są oni od początku przeznaczeni do tego, aby być rządzonymi przez panów, a wolne życie polityczne byłoby przeciwne ich naturze.

Co więcej, nie tylko barbarzyńcy podlegają temu losowi. Kobiety są równie niezdolne do tego, aby mogły same decydować o sobie i muszą zawsze stać pod opiekuńczą władzą mężczyzn. Jako matkom wolnych ludzi należy im się wprawdzie o wiele większy szacunek niż niewolnikom, jednak dostęp do wolności pozostaje dla nich zasadniczo zamknięty.

Nawet Hellenowie, mężczyźni, niekoniecznie muszą uchodzić za ludzi wolnych. Różnice klas pozostawiają zawsze większą część ludności poza udziałem w życiu miasta (polis). W literaturze greckiej mówi się często o bohaterach spod Maratonu, ale nigdy o bohaterach spod Salaminy (499 r. przed Chr.), chociaż ta bitwa była przynajmniej równie znacząca dla ostatecznego zwycięstwa nad Persami. Przyczyna tego milczenia leży w fakcie, że pod Salaminą decydującą rolę odegrali marynarze i wioślarze floty, którzy należeli do najniższego stanu społecznego. Byli to ludzie, którzy nie dysponowali środkami na zakupienie ciężkiego uzbrojenia wojownika (hoplity) i dlatego w bitwie pod Maratonem nie mogli brać udziału. Na okrętach pod Salaminą ich odwaga i zdecydowanie przyczyniły się do zwycięstwa. Życie polityczne Aten zostało później naznaczone przez walkę tych niższych warstw społecznych o osiągnięcie pełnych praw politycznych. Sprawa wolności będzie więc od początku powodem podziału i niezgody w mieście co do tego, jakie są społeczne granice

owej wolności. Walka o demokrację stanie się w końcu powodem upadku greckiej polis.

Dalsza kwestia to stosunki między miastami. Czy wszystkich Hellenów należy uznać za wolnych? Okres rozkwitu Hellady jest jednocześnie okresem pogłębiania się wewnętrznej niezgody, a w końcu wybuchu długotrwałej wojny o hegemonię.

Wszystko zależy ostatecznie od odpowiedzi na pytanie: co jest treścią prawdy, która ugruntowuje wolność? Bohaterowie spod Maratonu wiedzą, że lepiej jest umrzeć, niż opuścić towarzyszy na polu bitwy i zgotować im nieszczęśliwe życie w niewoli i hańbie. Przekonanie to wystarczy na polu bitwy, ale nie w codziennym życiu miasta. Czy wolność, która teraz stała się udziałem wielkiej liczby ludzi, ma służyć tylko ich wspólnej woli osiągnięcia i utrzymania władzy, czy też prawda o mojej wolności wraz z wpisaniem w nią związku z innymi uzasadnia jednocześnie prawo do wolności wszystkich innych ludzi, nawet tych, którzy nie mówią po grecku, lub takich, którzy należą do innych warstw społecznych, są innej płci lub innej rasy?

Filozofia grecka, która próbowała dać odpowiedź na te pytania, musiała w końcu pogodzić się z własną bezsilnością⁹. Widać to szczególnie jasno w *Polityce* Arystotelesa. Zamierza on rozumowo uzasadnić różnice między wolnymi i niewolnikami, dlatego mówi, że człowiek, który nie osiągnął samoposiadania i któremu obca jest cnota, nie może być panem samego siebie. Jest on i tak przeznaczony na to, aby być rządzonym, jeśli nawet nie przez innego człowieka, to przez nieujarzmione namiętności. Byłoby wówczas nawet lepiej, gdyby dostał się on w posiadanie człowieka rozumnego, aby przez to uzyskać udział w rozumności – powiedzieć by można – z drugiej ręki. Z natury nie może on być wolny, a poddanie własnym wadom i namiętnościom jest gorsze niż niewolnictwo względem innego człowieka. W ten sposób instytucja niewolnictwa okazuje się korzystna nie tylko dla pana, ale i dla samego niewolnika¹⁰.

Po tej „wspaniałej” argumentacji filozof musi jednak przyznać, że bardzo często okazuje się, że ludzie dobrzy stają się niewolnikami ludzi nikczemnych, a łotrzy panami. Społeczne doświadczenie pokazuje, że podział na niewolników i panów nie odzwierciedla właściwości, które powinny – wedle Arystote-

⁹ Co prawda niektórzy sofiści, na przykład Antyfront, wysuwali tezę o równości wszystkich ludzi, nie potrafili jej jednak uzasadnić. Zob. H. D i e l s, W. K r a n z, *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951-1952, 87, B.

¹⁰ „Ci, którzy w takim stopniu stoją powyżej drugich, w jakim dusza góruje nad ciałem, a człowiek nad zwierzęciem (w położeniu tym znajdują się ci, których działalność polega na używaniu sił fizycznych i którzy najwyżej to mogą dać z siebie), ci tedy są z natury niewolnikami, dla których [...] lepiej jest znajdować się w takiej zależności. Z natury bowiem jest niewolnikiem, kto może być własnością drugiego (dlatego też i należy do drugiego) i kto o tyle ma związek z rozumem, że go spostrzega u innych”. Arystoteles, *Polityka*, Wrocław 1953, s. 13.

lesa – przynależeć odpowiednio obu kategoriom na mocy samej natury. Nieraz niewolnik ma większy udział w rozumie i cnocie niż jego pan. Kryterium społeczne i kryterium filozoficzne rozchodzą się i filozof musi się pogodzić z rzeczywistością, która wcale nie odpowiada rozumowi. Coś podobnego spotykamy także w Platónskim *Państwie*. Platon zakłada w swojej politycznej budowli, że najlepsi w sensie moralnym dysponują też niepodważalną i wiążącą władzą. Doświadczenie mówi jednak, iż nie zawsze tak jest. Jeśli jednak w rzeczywistości nie istnieje ścisły związek pomiędzy rozumem i władzą, rozumowanie Platona i Arystotelesa zachowuje wprawdzie swą ważność w sensie teoretycznego postulatu, nie może jednak służyć za usprawiedliwienie istniejącej hierarchii społecznej.

Napotyka tu wielką granicę greckiego rozumienia wolności i prawdy. Zostało ono zdobyte w walce i zachowa w sobie na zawsze osobliwości swego pochodzenia. Dyscyplina zbudowana na samopanowaniu jest bez wątpienia ważnym czynnikiem siły. Należy ona jednak do świata empirycznego. Dlatego może się czasem zdarzyć, że na placu bitwy zostanie ona zwyciężona przez inne czynniki, zwłaszcza wówczas, gdy sprytni dowódcy znajdą odpowiednie instrumenty, za pomocą których można ją zastąpić. Dyscypliny można nauczyć przez strach i trespę. Jest to wprawdzie inny, słabszy rodzaj dyscypliny, ale wystarczy on całkowicie, aby osiągnąć zwycięstwo nad wrogiem, który ze swej strony nie stworzył wystarczających podstaw własnej wolności. W ten właśnie sposób grecka wolność uległa militarnej potędze Macedończyków.

Wolność, pozbawiona możliwości zewnętrznej ekspresji, szuka ucieczki we wnętrzu człowieka. Filozofowie III stulecia przed Chrystusem nie chcą już więcej głosić świata prawdy, lecz tylko ukazywać drogę, na której niektórzy wybrani mogą uniknąć społecznego nacisku i zbawić własną duszę.

Ten kierunek rozwoju filozofii greckiej antycypowany był już przez Platónskiego Sokratesa. Sokrates jest posłuszny prawu, które stoi wyżej niż prawo państwowe; we własnej duszy umieszcza prawo (państwo), któremu należy się bezwarunkowe posłuszeństwo. Aby dochować mu wierności, poświęca nawet własne życie. Tak oto ponownie spotykamy bohatera – tym razem bohatera filozoficznego. Stworzony przez niego świat został jednak przeniesiony wyłącznie do jego wnętrza, istnieje w jego duszy. Tutaj też, tj. na przykładzie Sokratesa, najwyraźniej dochodzi do głosu rozdźwięk między władzą a rozumem. Sprzeczność ta przygotowuje nowy, decydujący krok w rozwoju europejskiej świadomości. Nie należy jednak przeceniać wagi śmierci Sokratesa dla filozofii greckiej. Przychodzący po nim filozofowie akcentują w przypadku postaci Sokratesa raczej przewagę ducha nad ciałem, podobnie jak przejawia się ona w samobójstwie stoików, kiedy życie staje się dla nich nieznośne, na przykład z powodu choroby. Motyw posłuszeństwa wprawdzie u Sokratesa wystąpi na pierwszy plan dopiero później i będzie to interpretacja, którą śmierci Sokratesa nada chrześcijaństwo.

Prawdą jest, że stoicy pisali, iż wszyscy ludzie są równi. Lecz nie potrafili oni z tego twierdzenia wyciągnąć żadnych praktycznych konsekwencji. Zapowiadają oni raczej nowy horyzont myśli, który rozwinie się jednak dopiero wraz z chrześcijaństwem.

Nie całkiem bezpodstawnie stara tradycja opowiadała w Średniowieczu o przyjacielskich związkach Seneki i św. Pawła, a nawet twierdziła, że wielki rzymski filozof nawrócił się ostatecznie na chrześcijaństwo. Jeśli nawet Seneka nie był pierwszym stoikiem, który reprezentował pogląd o równej godności wszystkich ludzi, to w każdym razie przez jego prace teza ta została rozpowszechniona¹¹. Legenda o jego nawróceniu – jeśli nawet z pewnych względów interesująca – jest jednak najprawdopodobniej fałszywa. Jego nauka wskazuje z jednej strony na wielkie podobieństwo stoickiej etyki z chrześcijaństwem, z drugiej jednak – sposób jego życia wskazuje też na wyraźne różnice między chrześcijaństwem i filozofią stoicką, jak zresztą i wszystkimi innymi filozofiami. Ten wielki przyjaciel człowieka i nauczyciel cnót był jednocześnie największym właścicielem niewolników w Rzymie oraz wmieszany był w różnego rodzaju „ciemne interesy”. Rozdział między teorią a praktyką wyraża się u stoickiego filozofa równie mocno, jak u faryzeuszów. Natomiast chrześcijaństwo będzie nie tylko nauką, ale również mocą przekształcającą świat, wydarzeniem, które w decydujący sposób przeobraziło postać życia społecznego.

Grecy widzą zatem, że pewni ludzie mogą przez uprawianie filozofii i osiąganie cnót wznieść się ponad zwyczajny ludzki stan, stając się przez to ludźmi wolnymi. Natomiast to dopiero chrześcijaństwo ogłosi, że wszyscy ludzie z natury są wolni¹².

To, co Grecy przeczuwali i przygotowali, wyrazi się zatem w pełni dopiero w chrześcijaństwie.

Tłum. Józef Tarnówka SDS

¹¹ Por. Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, Warszawa 1961 (przede wszystkim listy: 44, 1-3; 47,1, 11; 95, 51-53).

¹² Bardzo interesujące okazuje się porównanie stanowiska Arystotelesa dotyczącego niewolnictwa z komentarzem św. Tomasza z Akwinu do Arystotelesowskiej *Polityki* oraz z tekstem św. Tomasza z *Sumy teologicznej* dotyczącym zakazu prac służebnych w dni świąteczne, gdzie Akwinata stwierdza: „est autem homo alterius servus non secundum mentem sed secundum corpus”. Jak widzimy, jest to dokładne przeciwieństwo tezy Arystotelesa. Por. R. Buttiglione, *Metafisica della conoscenza e politica in S. Tommaso d'Aquino*, Bologna 1985, s. 32-42.