

Krzysztof Pawlaczyk

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Dwa pojęcia rzymskości. Przykład Hegla i Brague'a

Każda próba określenia tego, czym jest zachodni krąg cywilizacyjny, odsłania jego heterogeniczność. Jest to cecha wysoce problematyczna, niemniej nieusuwalna i podstawowa. Inaczej niż w przypadku wielu innych cywilizacji, niemożliwe jest wyznaczenie jednego źródła, które ukazywałoby w sposób zadowalający genezę Europy. Wszelkie charakterystyki fenomenu Zachodu muszą opisywać go jako amalgamat różnych, często przeciwstawnych tradycji. Powszechnie wyodrębniane są cztery elementy: dziedzictwo judeochrześcijańskie, greckie, rzymskie oraz tzw. ludów barbarzyńskich, do których zalicza się przede wszystkim Germanów, ale także Celtów i Słowian. To zestawienie, choć powtarzane i utrwalane, pośrednio wskazuje na pewną nierówność. Bardzo łatwo jest mówić o wpływie Greków i Żydów na cywilizację zachodnią – pierwsi nakreślili człowiekowi perspektywę rozumności, popychając go do poznania świata i samego siebie; drudzy natomiast otworzyli się na to, co absolutne, przekraczające zastaną rzeczywistość i wykorzeniające z naturalnej egzystencji. Jeśli chodzi o ludy barbarzyńskie, to ich znaczenie dostrzegalne jest już na płaszczyźnie etnicznej – narody europejskie są ich bezpośrednimi potomkami, dziedzicząc ich zwyczaje, temperamenty, czy polityczne dzieje. Jak jednak wygląda sprawa w przypadku Rzymu? Czy możliwe jest tak jasne określenie tego, co rzymskie, w Zachodzie?

Powszechnie uznaje się, że prawo jest tym elementem kultury, który został najtrwalej zdeterminowany przez Rzymian. Akcentuje się także to, że stworzyli oni pierwsze relatywnie stabilne imperium, obejmujące całą antyczną *oikouménē* i zespalające losy większej części kontynentu. Te dwie charakterystyki pozostawiają jednak znaczny niedosyt. O ile pozostałe przytoczone aspekty tożsamości europejskiej zdają się czymś o wciąż obowiązującej ważności, o tyle dwa wymienione dokonania Rzymian sprawiają wrażenie czegoś bezpowrotnie

minionego i martwego. Pierwsze dotyczy historycznej formy regulacji stosunków międzyludzkich, która w najlepszym wypadku może pełnić rolę pomocniczą dla zrozumienia podstaw i genezy dzisiejszych instytucji prawnych. Drugie zaś stanowi jedynie suchy fakt dawnego panowania państwowości rzymskiej na terenie Europy. Oczywiście, może ono inspirować inne twory polityczne, które tym samym uzurpują sobie prawo do kontynuacji spuścizny Rzymu. W tym przypadku rodzi się jednak inna trudność – niemożliwe jest powszechnie obowiązujące ustalenie tego, o kontynuację jakiej ustrojowej formy Rzymu chodzi. Czy są to tradycje republikańskie, czy też cesarskie? Obydwie zdają się legitymizować zupełnie różne porządki państwowe – od ustroju Rzeczypospolitej Obojga Narodów, czy powstania Stanów Zjednoczonych, aż po uniwersalne roszczenia I Rzeszy, czy mocarstwowe aspiracje Rosji. Widać zatem wyraźnie, że polityczne dziedzictwo starożytnego Rzymu jest w znacznym stopniu niejednoznaczne, przez co nie daje się porównać z doniosłością i ważnością innych, istotnych dla Zachodu tradycji.

W niniejszej pracy postaram się przedstawić dwie koncepcje rzymskości, które wychodzą poza ograniczenia w rodzaju tych przedstawionych i które mogą dostarczyć jej pełniejszego określenia. Pierwsza zawarta jest w pracy Georga Wilhelma Friedricha Hegla *Wykłady z filozofii dziejów*¹. Druga, autorstwa Rémiego Brague'a przedstawiona została w jego eseju *Europa. Droga rzymska*². Koncepcje te diametralnie różnią się pod wieloma względami. Oczywiście dzieli je perspektywa czasu – Hegel tworzył w XIX w., Brague to autor współczesny. Wpisują się one w odmienne projekty myślowe. *Wykłady* Hegla to klasyczne dzieło historiozoficzne, podczas gdy esej Brague'a można prędeż zaliczyć do dziedziny teorii cywilizacji (choć ostatecznie ma on zdecydowanie inny wydźwięk niż idee Konecznego czy Huntingtona). Przede wszystkim jednak obydwie propozycje różnią się, jeżeli chodzi o waloryzację tego, co rzymskie – Brague'a ocena dziedzictwa Rzymu jest jednoznacznie pozytywna, Hegel natomiast zajmuje postawę krytyczną. Postaram się określić, jakie są możliwe źródła tych odmiennych ocen. Spróbuję także wskazać element, który, pomimo zarysowanych różnic, łączy obydwie koncepcje, a który, w moim przekonaniu, daje zadowalające pojęcie o rzymskim dziedzictwie Zachodu.

Rzymskie wychowanie w karności

Zrozumienie znaczenia Hegłowskiego poglądu na rzymskość możliwe jest jedynie, gdy zostanie on wpisany w całość architektoniki *Wykładów z filozofii dziejów*. Hegel pojmuje istotę historii jako sukcesywny postęp w uświadomieniu wolności.

¹ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I-II, przeł. J. Grabowski, A. Landman, PWN, Warszawa 1958. Rozdziały, w których Hegel wprost rozważa historię Rzymu i jej znaczenie znajdują się w drugim tomie *Wykładów* (*ibidem*, t. II, s. 95-190).

² R. Brague, *Europa. Droga rzymska*, przeł. W. Dłuski, Teologia Polityczna, Warszawa 2012.

We *Wstępie* filozof dzieli dzieje ludzkości na cztery epoki, określane przez niego mianem światów. Są to: wschodnia starożytność, świat grecki i rzymski oraz era chrześcijańsko-germańska, która obejmuje to, co powszechnie uznaje się za średniowiecze i nowożytność. Ostatnia epoka, zdaniem Hegla, sięga aż do czasów jego życia. W ramach wykładów omówione zostają także cywilizacje Chin i Indii, jednak są one pojmowane jako nie w pełni historyczne – właściwy bieg dziejów zaczyna się dopiero w Imperium Perskim³. Kryterium uzasadniającym taką periodyzację jest określenie stopnia świadomości wolności. W państwach Orientu jedynym indywiduum, które zdaje sobie sprawę ze swojej wolności, jest despota, jednakże jego wyalienowana i przypadkowa samowiedza okazuje się jedynie pełną namiętności samowolą. Grecki i rzymski antyk przynosi świadomość wolności dla grupy obywateli wspólnoty *polis* lub republiki. Pomimo tego postępu pozostała część społeczeństwa pozostaje w stanie jednostronnej zależności i niewoli, która uważana jest za coś naturalnego. Dopiero czwarta epoka charakteryzuje się pełną świadomością wolności. Dzięki chrześcijaństwu wielbiące swobodę narody germańskie zdają sobie sprawę, że wolność cechuje każdego człowieka jako takiego i że stanowi ona najistotniejsze określenie ducha. Początkowo ta idea przebija się jedynie w sferze religii, by w miarę upływu czasu przeniknąć także to, co świeckie⁴. Tym samym ostatecznym wyznacznikiem postępu historycznego jest dla filozofa istnienie wolności w państwie. Warto zaznaczyć, że istota tej periodyzacji łączy w sobie czynniki jakościowe z ilościowymi, gdyż wraz z poszerzaniem się kręgu indywiduów świadomych wolności, dokonuje się również pełniejsze jej rozumienie.

Według zarysowanego tu generalnego schematu dzieje dawnego Rzymu powinny wpisywać się razem z historią starożytnej Grecji w drugą epokę. To, co rzymskie, zostaje jednak przez Hegla wyraźnie wyodrębnione jako samodzielna epoka/świat. W swojej istocie rzymskość stanowi kompletne przeciwieństwo Grecji, która zdefiniowana jest jako królestwo piękna, doskonałej etyczności i harmonijnej jedności z naturą. Hegel ujmuje tę różnicę, porównując charakter Rzymian do wcześniejszych ludów, używając przy tej okazji metafory rodzajów literackich:

O ogólnym jednak charakterze Rzymian można powiedzieć, że w przeciwieństwie do dzikiej, pierwotnej poezji Wschodu i przemiany wszelkiej skończoności w jej odwrotność, w przeciwieństwie do pięknej, harmonijnej poezji Greków i zrównoważonej wolności ich ducha, tu, u Rzymian, występuje proza życia, świadomość skończoności dla siebie, abstrakcja rozsądku i surowość osobowości, która nawet w stosunku do rodziny nie podnosi swej szorstkości do poziomu naturalnej etyczności, lecz pozostaje jednostką oszłą i bezduszną a jednię jednostek widzi w abstrakcyjnej ogólności.⁵

³ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, t. I, s. 263

⁴ *Ibidem*, s. 27-28.

⁵ *Ibidem*, t. II, s. 111.

Różnica względem Grecji widoczna jest w rozdziale „Pierwiastki ducha rzymskiego”, w którym Hegel często powołuje się na pierwotne, mityczne dzieje Wiecznego Miasta⁶. Według filozofa Rzym u swoich początków stanowił republikę zbójcecką, o czym mają już świadczyć legendarne podania o jego początkach. Romulus i Remus byli wychowywani przez wilczycę, co dla Hegla oznacza, że byli odcięci od naturalnej więzi etycznej, jaką daje rodzina. Założony przez nich gród przyciągał awanturników, chcących się szybko wzbogacić. Brak w nim było kobiet, które przeważnie są ostoją relacji rodzinnych. Według filozofa, doprowadziło to do kryzysu demograficznego, który został rozwiązany poprzez podbój okolicznych ludów, co zostało zobrazowane w micie o porwaniu Sabineek⁷. Za zbójcecką genezę Rzymu przemawia także jego uwarunkowanie geograficzne. Pierwsza osada na Wzgórzu Palatyńskim była doskonałą bazą wypadową dla wypraw rabunkowych. Położona ona była na skrzyżowaniu ważnych dla Lacjum szlaków handlowych, a w razie potrzeby mogła służyć za warowne schronienie. Łupieżczego charakteru pierwotnego, rzymskiego *civitas* dowodzi także to, że do wspólnoty włączano często elementy obce, które Hegel określa mianem motłochu i przestępców z okolicznych krain. W kolejnych latach społeczność zasiła jeszcze ludność z podbitych miast. Zdaniem filozofa, w takim sposobie konstytuowania się Rzymu można doszukiwać się przyczyny późniejszego konfliktu patrycjatu z plebem, który stanowili po prostu późniejsi przybysze⁸.

Dla Hegla pierwotne losy Wiecznego Miasta przekładają się na jego istotę i dalsze dzieje. Zbójectwo i brak naturalnych więzów u podstaw *civitas* objawiają się sztucznością i dominacją zasady przemocy. Tłumaczy to bezwzględność stosunków rodzinnych pod niemalże niczym nieograniczoną *patria potestas*. Rzutuje również na rzymskie pojmowanie cnoty. W przeciwieństwie do holistycznej, harmonijnej i osobistej *areté* świata greckiego, *virtus* to męstwo nakierowane wyłącznie na realizację skończonych celów przy użyciu wszelkich dostępnych środków⁹. Rzym okazuje się przez to tylko abstrakcyjną wspólnotą. Jak stwierdza Hegel: „Rzym od pierwszych swoich początków nie był niczym rdzennym, lecz czymś sztucznie stworzonym, siłą wprowadzonym”¹⁰. Nienaturalność i przemoc są cechami, które określają dalsze dzieje Rzymu jako historię nieustającej ekspansji, będącej wyrazem ślepej żądzy panowania i grabieży.

⁶ Por. *ibidem*, s. 102-122.

⁷ *Ibidem*, s. 103-104.

⁸ *Ibidem*, s. 105-106. Co ciekawe, na podobną genezę plebsu wskazują także bardziej aktualne badania historyczne. Plebs miałby się składać z byłych najemników i żołnierzy królewskich, obdarzonych ziemią. Tłumaczyłoby to zarazem nienawiść ze strony patrycjuszki w pierwszych latach Republiki (zob. A. Ziółkowski, *Historia powszechna. Starożytność*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 562-563).

⁹ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, s. 104-105.

¹⁰ *Ibidem*, s. 102.

Wszystko to pozwala Heglowi przyrównać surowość oraz przyziemność rzymskiego charakteru do rozsądku (niem. *Verstand*)¹¹. W systemie idealizmu absolutnego jest to instancja intelektualna, która jest w stanie rozważać jedynie byty skończone – niedostępne dla niej jest adekwatne, dialektyczne ujęcie rzeczywistości. Rozsądek charakteryzuje się trwaniem przy ograniczonych kategoriach klasycznej logiki i ich absolutyzacją¹². Wyrazem tej rozsądkowości jest jedyne, zdaniem Hegla, godne podziwu osiągnięcie Rzymian, czyli prawo. W *Wykładach* nie jest ono rozumiane jako konkretne rozwiązania legislacyjne lub instytucje, lecz jako odkrycie pojęcia osobowości prawnej. Osobowość ta jest czymś surowym, martwym i treściowo pustym, jednak stanowi ona konieczną abstrakcję, która w ramach dziejowego postępu pierwszy raz w zupełności oddziela ludzką wolność od zakorzenionej w naturze samowoli¹³.

Sztuczność Rzymu przejawia się w jego ustrojowej historii. Konflikt plebsu i patrycjatu to oznaka tego, że abstrakcyjnej *civitas* rzymskiej brakuje właściwego ugruntowania, którym jest konkretny naród. Prowadzi to z konieczności do obalenia porządku republikańskiego oraz zaprowadzenia absolutnej i abstrakcyjnej władzy cesarza, którzy utrzymują porządek jedynie dzięki przemocy wojskowej. Przewrót dokonany przez Cezara jest jedynie formalnym zerwaniem z w istocie obumarłą już formą życia publicznego¹⁴. Dobę cesarstwa cechuje całkowity brak wolności politycznej i abstrakcyjna wolność prywatna. Rodzi to wewnętrzną sprzeczność późnego świata rzymskiego, którą Hegel przedstawia za pomocą pojęć z *Monadologii* Leibniza:

Jednostki stają się w ten sposób atomami; zarazem jednak podlegają one twardej władzy jednego człowieka, która jako *monas monadum* stanowi potęgę podporządkowującą sobie osoby prywatne. Prawo prywatne osoby jest więc równocześnie zaprzeczeniem jej istnienia, nieuznaniem jej za osobę, a stan prawny – całkowitym bezprawiem. [...] Ale żałosna nędra tej sprzeczności jest zarazem w y c h o w a n i e m ś w i a t a w k a r n o ś c i. Wyraz *Zucht* (= karność) pochodzi od *ziehen* (ciągnąć), ciągnąć ku czemuś; na dalszym więc planie przyświeca tu jakaś trwała jedność, ku której należy świat ciągnąć (= *ziehen*) i wychowywać (= *erziehen*), jeżeli chce się osiągnąć adekwatność z celem. Usuwanie, odzwyczajanie jest tu środkiem do prowadzenia do jakiejś absolutnej podstawy. Sprzeczność rzymskiego świata wyraża się właśnie w takiej karności [...].¹⁵

Cytat ten, poza opisem nędzy epoki rzymskiej, wskazuje zarazem na jej właściwą rolę w całym schemacie Hegłowskiej historiozofii. Fragment ten pochodzi z roz-

¹¹ *Ibidem*, s. 112.

¹² Por. G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. I, przeł. A. Landman, red. M. Pańków, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 7-8.

¹³ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, s. 111-112, 154-156.

¹⁴ *Ibidem*, s. 145-149.

¹⁵ *Ibidem*, s. 159-160.

działu o chrześcijaństwie, który właściwie wieńczy rozważania na temat Rzymu¹⁶. Dopiero chrześcijaństwo odsłania prawdziwą rolę i znaczenie dziejów Wiecznego Miasta. Poprzez odkrycie abstrakcyjnej osobowości świat rzymski przygotowuje, czy nawet wychowuje ducha ludzkiego do przyjęcia zasady chrześcijańskiej, która dla Hegla stanowi realizację konkretnej osoby i objawienie prawdy o tym, że wszyscy ludzie są wolni. Zasada ta wyznacza specyfikę kolejnej epoki (chrześcijańsko-germańskiej). Można zatem nawet powiedzieć, że Rzym został przez filozofa sprowadzony do swoistego łącznika pomiędzy naturalną doskonałością Grecji a erą chrześcijańskiej, duchowej pełni.

Wybitnie negatywna ocena świata rzymskiego, w mojej opinii, ukazuje, że stanowił on dla Hegla problematyczne zagadnienie, które nie pasowało w pełni do jego ujęcia procesu historycznego. W oczywisty sposób starożytny Rzym zaburza trychotomiczny układ dziejów, gdyż rozszczepia element środkowy. Należy wspomnieć, że kwestia ta może mieć dwojakie konsekwencje. Albo świadczy ona o tym, że w *Wykładach* właściwie porzucony został trychotomiczny model idealizmu absolutnego, albo przejawia się tutaj jego zasadnicza czwórdzielność. W pierwszym wypadku Hegłowska koncepcja historiozoficzna musiałaby zostać uznana za dzieło niepełne i nie do końca przemyślane, w drugim zaś konieczna byłaby rewizja utrwalonego pojmowania całości dorobku niemieckiego myśliciela¹⁷.

Negatywny stosunek do tego, co rzymskie, odsłania według mnie także historyczny kontekst twórczości Hegla, który nie jest przez filozofa bezpośrednio uświadamiany. Nie chodzi tylko o jego znaną, młodzieńczą fascynację Grecją¹⁸, która jest czymś typowym dla niemieckiego Oświecenia już od czasów Winckelmanna. Chciałbym postawić hipotezę, że Hegel w swojej filozofii historii ulega czemuś, co można określić mianem romantycznego, niemieckiego (czy może raczej północnoniemieckiego) resentymetu antyrzymskiego. Zjawisko to występuje wbrew, a nawet przeciw tradycjom Świętego Cesarstwa Rzymskiego. Jego źródeł można doszukiwać się już w początkach protestantyzmu (konfrontacja Lutra z Karolem V na sejmie w Wormacji w 1521 r.). Tendencja ta przybiera jednak na sile dopiero u progu XIX stulecia wraz z napoleońską okupacją dawnej Rzeszy, a jej istotnym elementem są Fichteańskie *Mowy do narodu niemieckiego*. To na gruncie niemieckiego romantyzmu powstało zjawisko odwoływania się do

¹⁶ *Ibidem*, s. 156-182. Hegel w ramach *Wykładów* omawia jeszcze losy Cesarstwa Bizantyjskiego (*ibidem*, s. 182-190), jednak są one w jego ocenie jedynie długim i bezowocnym trwaniem martwej formy ustrojowej.

¹⁷ Ku pierwszemu wnioskowi skłaniał się już w XIX w. August Cieszkowski (zob. *idem*, *Prolegomena do historiozofii*, przeł. August Cieszkowski – syn, [w:] A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz inne pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, red. J. Garewicz, A. Walicki, PWN, Warszawa 1972, s. 4-5). Drugi wariant proponowany jest przez Światosława Floriana Nowickiego i opiera się m.in. na odczytaniu dzieła Hegla w duchu Jungowskiej koncepcji archetypów (zob. Ś. F. Nowicki, *Przedmowa tłumacza*, [w:] G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś. F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. XLII-XLV).

¹⁸ Zbigniew Kuderowicz podkreśla znaczenie inspiracji grecką *polis* dla kształtowania się Hegłowskiego ideału społeczno-politycznego (zob. *idem*, *Doktryna moralna młodego Hegla*, PWN, Warszawa 1962, s. 17-33).

pradawnych korzeni germańskich, które rozumiano właśnie jako walkę z tym, co rzymskie. Wyrażało się ono m.in. gloryfikacją bitwy w Lesie Teutoburskim oraz czcią dla saskiego powstańca Widkunda, buntującego się przeciw władzy zromanizowanego Karola Wielkiego. Choć Hegel krytykował rodzący się w jego czasach ruch narodowo-liberalny spod znaku demonstracji na zamku w Wartburgu w 1817 r.¹⁹, to po klęsce Napoleona związał swój los z Królestwem Prus, dążącym do hegemonii w Niemczech poprzez zerwanie związków ze starą Rzeszą. Zdecydowanie negatywna ocena dziedzictwa Rzymu oraz apoteoza narodów germańskich mogą być uważane za te punkty, w których ujawnia się kulturowo-polityczny kontekst twórczości filozofa.

Rzymskość jako kulturowy akwedukt

Hegłowskie pojęcie tego, co rzymskie, zostaje określone na potrzeby szerszego projektu historiozoficznego. Jako takie stanowi jedynie element większej całości, którą jest dialektyczny postęp w ludzkim uświadamianiu wolności. Rémi Brague w swoim eseju *Europa. Droga rzymska* obiera zupełnie inną drogę do zrozumienia dziedzictwa Rzymu. Punktem wyjścia dla niego nie jest przeszłość, lecz próba zdefiniowania tego, co swoiste dla europejskiego kręgu kulturowego w ogóle. Europejskość okazuje się tożsamością stopniowalną i naznaczoną wewnętrznymi podziałami, które są dla niej konstytutywne. Należy do nich szereg dychotomii takich, jak: północ – południe, wschód – zachód, czy katolicyzm – protestantyzm²⁰. Europa dzieli wiele fundamentalnych dla siebie cech z innymi cywilizacjami – za przykład może posłużyć naukowa spuścizna Greków czy wywodzący się od Żydów monoteizm. Brague stwierdza jednak, że cechą bezwzględnie swoistą dla Zachodu, do której właściwie tylko on rości sobie pretensje, jest jego łacińskość lub inaczej rzymskość. Nie jest ona rozumiana jako żadna polityczna tradycja (np. cesarskie Bizancjum), lecz jako stosunek do tego, co obce²¹.

Europę cechuje dynamiczne napięcie pomiędzy dwoma czynnikami, powszechnie określanymi jako Ateny i Jerozolima. W innej swojej pracy francuski filozof zauważa, że Zachód staje się przez to „kulturą ekscentryczną”, ponieważ ma on swoje źródła właściwie poza sobą²². W jego opinii jednak autorzy, którzy dostrzegają judaistyczne i helleńskie fundamenty Europy, jakkolwiek by określali lub oceniali ich wzajemną relację, nie docierają do sedna problemu, gdyż

¹⁹ Por. T. Kroński, *Hegeli i jego filozofia dziejów*, [w:] G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, s. XII-XIX.

²⁰ R. Brague, *op. cit.*, s. 15-21.

²¹ *Ibidem*, s. 32. Brague wyklucza polityczne tradycje imperium jako definiujące europejskość nie tylko powołując się na przykład Bizancjum, ale także na pretensje Moskwy, czy nawet władców osmańskich, tytułujących się sultanami Rzymu.

²² R. Brague, *Eccentric Culture. A Theory of Western Civilization*, St. Augustine's Press, South Bend 2002, s. 26-27.

przeoczną trzeci konstytutywny element. Tożsamość zachodnia musi zostać określona jako rzymska, ponieważ dopiero wówczas możliwe staje się utrzymanie dynamicznego związku pomiędzy tym, co ateńskie, a tym, co jerozolimskie²³. Rzym-skość to postawa ambiwalentna i pośrednia. Jest jednocześnie poczuciem niższości i wyższości, mającym swój początek w doświadczeniu rozdarcia pomiędzy Grekiem i barbarzyńcą. Brague konstataje żartobliwie, że starożytnym Rzymianom udało się spełnić osobliwy paradoks bycia dekadentem i prymitywnym zarazem. Ironicznie zgadza się z twierdzeniem, że bezpośrednio dziedzictwo Rzymu jest nader skromne, bo ogranicza się jedynie do „kilku pojęć prawnych”²⁴. Mimo że Rzymianie nie wnieśli nic nowego w porównaniu z Grekami czy Żydami, to ich główną zasługą jest odkrycie „nowości” jako takiej. Postawa rzymska cechuje się samą formą przyswajania i przekazywania kulturowych treści, które są względem niej obce, zewnętrzne lub dawne. Brague próbuje ją przybliżyć za pomocą metafory akweduktu, przekazującego coś z wyższego na niższy poziom²⁵. Europejskie doświadczenie jako rzymskość charakteryzuje się poczuciem wykorzenia lub nawet świadomym wyrzeczeniem się przodka:

Teza niniejszego eseju jest dokładnie sprzeczna ze wszelkimi pyszałkowatymi uroszczeniami, jakobyśmy wszystko wynaleźli w przeciwieństwie do ludzi, którzy „nie wynaleźli niczego”. Powiedzieć, że jesteśmy Rzymianami, to przeciwieństwo utożsamiania się z czcigodnym przodkiem. To wyrzeczenie się, nie przywłaszczenie. To przyznanie, że w gruncie rzeczy niczego nie wynaleźliśmy, lecz tylko umieliśmy przekazać prąd płynący z przeszłości, nie przerywając go, lecz sadowiąc się w nim.²⁶

Rzymskość jest zatem podtrzymującym się zjawiskiem wtórności kulturowej, która nigdy nie trawi i nie wchłania w całości tego, co obce, lecz ciągle je przetwarza i utrzymuje jako zewnętrzne. Dziedzictwo rzymskie stanowi tym samym formę, która dopiero umożliwia treść. Brague zgadza się z opinią Hegla, że Rzym zawsze był czymś sztucznym, niemniej ocenia to zjawisko pozytywnie i stwierdza, że już w samej mitologii Rzymianie, w przeciwieństwie do Greków, chlubią się swoją wtórnością i nieautochtonicznością²⁷. Według Brague’a tak rozumiana rzymskość naznacza tożsamość europejskiego kręgu cywilizacyjnego od średniowiecza przynajmniej po kres czasów kolonialnych, czego wyrazem jest m.in. dziewiętnastowieczne przekonanie o „misji cywilizacyjnej”. Dzieje Zachodu są w jego opinii pasmem zapożyczeń i renesansów, sama Europa natomiast nie jest przyczyną europeizacji, lecz jej skutkiem.

Wszystko to prowadzi Brague’a do przekonania, że doświadczenie rzymskości pozwala zmienić stosunek do pojęcia kultury europejskiej. Musi ona odwoływać się do swojego pierwotnego znaczenia i etymologii (łac. *colere* –

²³ R. Brague, *Europa. Droga rzymska*, s. 37-39.

²⁴ *Ibidem*, s. 41.

²⁵ *Ibidem*, s. 52.

²⁶ *Ibidem*, s. 107.

²⁷ *Ibidem*, s. 44-45. Założenie Rzymu przez Eneasza to w istocie kontynuacja tradycji trojańskich.

uprawiać, dbać, pielęgnować). Kultura nie jest zatem czymś dziedzicznym, lecz zdobywanym poprzez wysiłek przyswojenia. Francuski filozof posuwa się nawet do stwierdzenia, że postawa rzymska może być cechą także nie-Europejczyków i być może w przyszłości nie będzie definiowała Zachodu. Europejskość okazuje się tożsamością, która nie jest dziedziczona, lecz zdobywana²⁸. Tym samym perspektywa rzymskości normatywizuje i desubstancjalizuje pojęcie europejskości. W moim przekonaniu jest to zabieg ambiwalentny. Z jednej strony ożywia on koncepcję dziedzictwa zachodniego, wyznaczając praktyczną przestrzeń jego realizacji jako szczególną postawę kulturową. Z drugiej zaś w znacznym stopniu redukuje potencjał poznawczy pojęcia tożsamości europejskiej, gdyż uzależnia je od indywidualnego przekonania, które właściwie nie ma oparcia w żadnych zewnętrznych uwarunkowaniach. O ile może to nie dotyczyć stosunku do przeszłości (naznaczonej już przez rzymskość), o tyle rzutuje na diagnostyczny i prognostyczny potencjał koncepcji filozofa.

Patrząc na całość eseju Brague’a, można zauważyć, że zabieg ten jest celowy oraz stanowi wyraz światopoglądu i wiary autora. Brague otwarcie przyznaje się do tego, że jest katolikiem. Desubstancjalizacja postawy rzymskiej i oderwanie jej od konkretnego, zastanego *ethnosu* mogą być uważane za uznanie dla tendencji w Kościele po II Soborze Watykańskim, które wyrażają pragnienie wyjścia poza historycznie określony krąg cywilizacji zachodniej. Przemawia za tym poświęcenie przez Brague’a całego rozdziału eseju na rozważanie kwestii rzymskości Kościoła katolickiego²⁹. Przed wszystkim jednak filozof dostrzega analogię między stosunkiem Rzymian do Grecji, a chrześcijaństwem i judaizmem. Przesłanie Nowego Testamentu nie przekreśla Starego Przymierza, lecz go wypełnia. W ten sposób zostaje ono określone jako coś wtórnego i niesamodzielnego, będącego kontynuacją tradycji żydowskiego prawa. Zbieżności te prowadzą Brague’a ostatecznie do stwierdzenia, że chrześcijaństwo, podobnie jak rzymskość, stanowi nie treść, lecz formę kultury europejskiej.³⁰

Negacja bezpośredniości

Przywołane przykłady pokazują, w jak dużej mierze spojrzenie na dzieje i dziedzictwo starożytnego Rzymu uzależnione jest od kulturowego kontekstu. Tło niemiecko-protestanckie twórczości Hegla i katolicyzm Brague’a przekładają się na odmienne sposoby rozumienia tego, co rzymskie. W tym przypadku akcentowane są różne aspekty fenomenu – albo przemoc i przyziemność, albo kulturowa otwartość. Pomimo tych rozbieżności, rozważania Hegla i Brague’a są zadziwiająco

²⁸ *Ibidem*, s. 168-170.

²⁹ *Ibidem*, s. 175-202 (rozdz. VIII).

³⁰ *Ibidem*, s. 202.

zgodne, jeśli chodzi o określenie samej istoty rzymskości. Obydwaj myśliciele twierdzą, że jest ona czymś sztucznym i oderwanym od naturalnego porządku zakorzenienia i dziedziczenia. Spuścizna Rzymian nie wyraża się w żadnej konkretnej treści, lecz ma wyłącznie formalny charakter. Jej wyznacznikiem jest abstrakcja, czy nawet negacja tego, co bezpośrednie, substancjalne i zastane. Obie perspektywy pozwalają utożsamić rzymskość z tym, co kulturowe, antytetyczne względem natury.

Rezultat zaprezentowanego zestawienia pozwala inaczej spojrzeć na ewentualną przygodność Heglowskiej oceny rzymskości. Już od powstania *Fenomenologii ducha*, głównym rysem myśli filozofa było ujmowanie rzeczywistości jako podmiotu³¹. Obiektywna, bezpośrednio dana, zewnętrzna substancja, w ramach systemu Heglowskiego uważana jest za dialektycznie zapośredniczoną w totalności absolutu, rozumianego jako to, co duchowe. Podstawowym określeniem zdesubstancjalizowanej rzeczywistości ducha jest negatywność, która wyznacza dynamikę jego wewnętrznego rozwoju. Wydaje się, że wyalienowany względem tego, co przyrodzone, charakter świata rzymskiego stanowi pierwszą, pełną manifestację zasady negatywności w historii. Oczywiście negacja ta jest jeszcze jednostronna i abstrakcyjna, przez co musi zostać później dialektycznie zniesiona przez epokę chrześcijańsko-germańską. Jednak surowość Rzymu ostatecznie zrywa z harmonijnym trwaniem w naturze, które cechuje kulturę antycznej Grecji, i utwierdza dalszy, już *stricte* duchowy postęp ludzkości. W tej perspektywie zdecydowanie krytyczne przedstawienie dziedzictwa rzymskiego w *Wykładach z filozofii dziejów* sprawia wrażenie czegoś niezgodnego z przewodnimi intuicjami systemu Heglowskiego. Czy natomiast Brague'owska ocena rzymskości, jako twórczego zjawiska wciąż utrzymywanej wtórności kulturowej, nie byłaby bardziej adekwatna względem negatywistycznych założeń idealizmu absolutnego?

Rozważania filozofów prowadzą do wniosku, że dorobek antycznego Rzymu jest nieusuwalnym i konstytutywnym komponentem tożsamości europejskiej. Nie może on zostać sprowadzony jedynie do historycznego faktu lub pośredniego oddziaływania instytucji prawnych. Jako karne wychowanie ludzkości, czy też model przekazywania tradycji, rzymskość okazuje się siłą kulturotwórczą, która od wewnątrz popycha zachodnią duchowość do nieustannych poszukiwań i otwarcia się na to, co inne.

Wartość tradycji rzymskiej jest szczególnie znacząca w kontekście świadomości łacińskich korzeni polskiej myśli politycznej. Mając na względzie rozważania Hegla i Brague'a, rzymskość Rzeczypospolitej przedrozbiorowej nie ograniczałaby się tylko do inspiracji starożytnym ustrojem republikańskim, ale dotyczyłaby samej jej istoty. Była ona przecież państwem, które nie opierało się na bezpośredniości elementu etnicznego, lecz na samokonstytuującym się naro-

³¹ Zob. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, przeł. A. Landman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, *Przedmowa*, s. XVIII-XXV.

dzie politycznym. Próby zdefiniowania tego, co rzymskie w kulturze, mogą zatem prowadzić do określenia polskiego pojmowania wspólnotowości.

Krystian Pawlaczyk

Two Notions of Roman Heritage. Hegel's and Brague's Perspective

Abstract

The article is an attempt to characterize the role and meaning of Roman heritage in European culture. Author tries to define this impact by comparing two different conceptions of Roman output. First one, written by G. W. F. Hegel, underlines violent aspects of Roman history and statehood. Hegel describes Roman legacy only as a brutal historic lesson, which prepares humanity to adopt Christianity. Second conception, presented by R. Brague, focuses on the derivative character of Rome. It is viewed as an advantage, because it enabled ancient Romans to internalize the traditions of other cultures. For Brague such denotation of Roman heritage defines European civilization as opened to everything that is external. Author of the paper claims that, despite those differences, both philosophers share the notion of the essence of Rome. Hegel as well as Brague conceptualize Roman history as something derived from nature and artificial, what can be viewed as a cultural-forming factor.

Keywords: philosophy of history, Rome, Roman heritage, European culture, Hegel, Brague.

