

*Andrzej Borowski*  
(Kraków)

## EUROPEJSKOŚĆ JAKO PROBLEM HISTORYKA IDEI

Tytuł mojego wystąpienia może kogoś sprowokować (i słusznie) do zapytania, czy historyk idei nie ma dzisiaj innych problemów niż „europejskość” lub inaczej mówiąc, czy i w jaki sposób europejskość może być dla niego przedmiotem rozważań. Tego rodzaju interpelacja dałaby mi sposobność do przedwstępnego usprawiedliwienia mojej w tym wyjątkowym zebraniu obecności i wyjaśnienia, jakim prawem wśród historyków idei głos w ogóle zabieram. Zakładam, że tego rodzaju mniej więcej pytania już się pojawiły i spróbuję najpierw na nie (także i sobie) odpowiedzieć.

Po pierwsze, jako historyk literatury dawnej (polskiej i europejskiej) zajmujący się po trosze z konieczności i *naturaliter* tzw. komparatystyką historycznoliteracką, uważam dziedzinę humanistyki zwanej metaforycznie *h i s t o r i ą i d e i* (czy „idee” mogą mieć historię?) za wyjątkowo mi bliską, co nie oznacza wcale, że czuję się z nią spoufalony. Wydawało mi się zawsze, że właśnie formuła historii idei, tak jak rozumiał ją Arthur O. Lovejoy, a potem Isaiah Berlin, jest najwłaściwszym paradygmatem dla komparatystyki historycznoliterackiej, której tradycyjna, „wpływologiczno”-kontakto-wa formuła została gruntownie (i sprawiedliwie) ośmieszona. Wielu komparatystów okupiło ten kryzys tożsamości albo swoistą „utrata wiary” w specyfikę tej dyscypliny, albo też przeniesieniem swych zainteresowań na obszary innych dyscyplin literaturoznawczych, jak ogólna teoria literatury czy błyskotliwie się dzisiaj rozwijająca antropologia historycznoliteracka. W tych okolicznościach pozostałem przy mniemaniu, że właśnie historia idei rozumiana jako historia pojęć odzwierciedlanych w literaturze, a zarazem przez literaturę kształtowanych w świadomości indywidualnej i zbiorowej, jest naturalnym niejako paradygmatem dla komparatystyki uwolnionej od neopozytywistycznych ambicji i frustracji. Bliskie mi w tym stanie rzeczy były kategorie „literatury światowej” Ericha Auerbacha czy „literatury europejskiej” Ernsta R. Curtiusa, którego książkę przełożyłem onegdaj z poczuciem głębokiej empatii. Jestem równocześnie świadomy tego, że „historia idei” jako nazwa dyscypliny, chociaż historycznie dosyć wyraźnie określona, jest jak się wydaje, coraz mniej zrozumiała i dlatego też nie zawsze w użyciu poręczna. Jakże jednak inaczej można by określić ten kierunek badań historycznych nad świadomością społeczną? Historia idei jest dyscypliną, którą historyk kultury, zwłaszcza zaś historyk filozofii woli czasami odstępować najbliższym dla nich kolegom uniwersyteckim – właśnie literaturoznawcom, ewentualnie historykom sztuki. To oni bowiem zajmują się roboczo i w miarę swych uzdolnień rzeczowo tego rodzaju „ideami”, czyli dokładniej mówiąc, *p o j ę c i a m i* do pewnego stopnia obie-

gowymi, ustalonymi w systemach językowych piśmiennictwa artystycznego oraz ikonografii sztuk przedstawiających, a zarazem pojęciami nie do końca uściślonymi, które żyją dłużej aniżeli dany okres w dziejach literatur i sztuk pięknych. Konstrukcje językowe, za pomocą których takie „idee” czy pojęcia wprowadzono i wprowadza się nadal na stałe do obiegu w kulturze, pierwsi nazywają „toposami”, drudzy zaś „motywami ikonograficznymi”. Tak czy owak, historia idei potrzebuje owego materiału ilustracyjnego i znajduje go właśnie w nieprzebranych zasobach kultury literackiej i artystycznej. Na tym jednak historyk idei zwykle poprzestać nie chce. Próbuje budować wiedzę o świadomości ludzkiej w wyrażeniu zarysowanych okresach historycznych i zarazem pomiędzy tymi okresami. Niektóre „idee” bowiem czy pojęcia zdają się wykraczać poza granice okresów, w których nad kulturą danego środowiska (kraju, narodu czy grupy społecznej) panowały i w których kształtowały w sposób decydujący, dla danego okresu znamienny, zespół zjawisk zwany przez nas „prądem literackim i artystycznym”. Dlatego historyk idei, dla którego oparciem są materiały gromadzone przez historię literatury i sztuki, nie może zrezygnować ze współpracy z historykiem filozofii, a także z badaczem dziejów doktryn politycznych i prawnych, z historykiem religii czy z etnologiem. Przeciwnie, poczucie wspólnoty badawczej z tymi dziedzinami nauk społecznych, czyli mówiąc dzisiejszym humanistycznym żargonem – „interdyscyplinarności”, równoważy lub nawet przełamuje pierwotne poczucie specjalizacji zawodowej, zachęca innych, także i czytelników, miłośników, „dyletantów” do zainteresowania badaniami międzyspecjalistycznymi.

„Europa” i wywodzona z tego wieloznacznego pojęcia równie wieloznaczna kategoria „europejskości” są właśnie, lub też mogą być, jednymi z tak rozumianych „idei”, podobnie zresztą jak wiele innych jeszcze uogólnień współtworzących dzieje świadomości. O tyle zatem mogą te pojęcia i ich przemiany zajmować uwagę historyka idei. Czy jednak powinny? Inaczej mówiąc, czy historyk idei ma coś nowego i szczególnego do podpowiedzenia politologom i socjologom zajęтым modernizowaniem projektu Unii Europejskiej, czyli m.in. szukaniem racjonalnych, wolnych od ideologii formuł nowej, poszerzonej wspólnoty i jej kulturowych także (nie tylko gospodarczych i militarnych) wyznaczników? Moja odpowiedź na to pytanie jest pozytywna<sup>1</sup>. Historyk idei jest bowiem uwikłany w stopniu nie mniejszym aniżeli pięćdziesiąt lat temu w proces tworzenia (a w każdym razie w analizę i w opis) świadomości zbiorowej, której na imię „Europa”. Z tą tylko różnicą, że do straszliwych doświadczeń z nowoczesnym, totalitarnym i agresywnym nacjonalizmem, które refleksję nad powojenną, zjednoczoną Europą Zachodnią w znacznym stopniu stymulowały, doszły nowe i całkiem niedawne doświadczenia ludobójczych czystek etnicznych w samym sercu Europy, bo w obszarze Morza Śródziemnego, kilkaset zaledwie kilometrów w linii prostej na wschód od Rzymu. To nie jedyny zresztą powód do tego, aby podjąć refleksję nad ideową tożsamością Europy jako wspólnoty oraz nad „europejskością” i nad jej kulturowymi wyznacznikami. W ciągu zaledwie kilku lat i wbrew najśmielszym przewidywaniom załamał się zimnowojenny, czyli pojałtański kulturowy układ przestrzenny, który przepełnił Europę Środkową i pozostawił na peryferiach Europę Wschodnią<sup>2</sup>. Europa przez kilkadziesiąt lat sztucznie zredukowana do tzw. Zachodu „powróciła na

---

<sup>1</sup> O roli nauk humanistycznych w przyszłości Europy pisał H.G. Gadamer, *Dziedzictwo Europy*, przeł. A. Przyłębski, Warszawa 1992, s. 31 i nast.

<sup>2</sup> *Kategoria Europy w kulturach słowiańskich*, Warszawa 1992.

swoje miejsce”. I tu właśnie pytanie do historyka idei: Europa – czyli co właściwie? Zespół wzorów kultury, system wartości etycznych i estetycznych? Wszak mówiąc o europejskości do nich się właśnie odwoływano, one stanowiły paradygmat wychowawczy Europejczyka. Co zatem właściwie „powróciło” na „swoje”, czyli historycznie rodzinne miejsce do „wschodniego” Berlina, do Warszawy i do Pragi, Bratysławy, Budapesztu i Bukaresztu, do Wilna, do Lwowa, do Moskwy i do Sankt Petersburga, który już przestał być Leningradem? I dodajmy drugą, nie mniej ważną część pytania: co w wymienionych tylko dla przykładu metropoliach i w tysiącu innych jeszcze miejsc owa „powracająca” Europa „zastała”? Przecież nie wyjąłową pustkę, ani nie ruiny tylko i zwężone zasoby bibliotek czy muzeów. Przeciwnie, Europa „wróciła” na swoje od tysiąclecia z okładem miejsce dlatego właśnie, że na tym obszarze, z cynicznym wyrachowaniem od żywej tradycji kulturowej po II wojnie światowej odciętej, tożsamość europejska i więź z ową tradycją przetrwała, owocując trudnymi do wyliczenia i powszechnie zresztą wiadomymi osiągnięciami. Dlatego też właśnie nie ma mowy o przyłączeniu, przynajmniej gdy idzie o kulturowe wyznaczniki tożsamości europejskiej, krajów Europy Środkowej (części Niemiec, Czech, Słowacji, Polski, Węgier, Słowenii, Czarnogóry i Chorwacji ) oraz Europy Wschodniej (Litwy, Łotwy, Estonii, Białorusi, Ukrainy, Rumunii, Mołdowy, Bułgarii, Serbii, Albanii, Macedonii i europejskiej części Rosji) do Europy utożsamianej dotąd w sposób sztuczny, bo ograniczony, z tzw. Zachodem.

Otóż pytanie o to „coś”, co „powróciło” i co „przetrwało”, jest pytaniem o europejskość rozumianą kulturowo. O kulturowe wyznaczniki tożsamości europejskiej. I oczywiście o potrzebę historycznego określenia tych wyznaczników. Czy jest bowiem sens mówić w takim znaczeniu o „europejskości” ponadczasowej? Jestem przekonany, a utwierdza mnie w tym przekonaniu właśnie historia idei, że zredukowana do geografii Europa nie ma sensu<sup>3</sup>. Po pierwsze bowiem zmienne historycznie było pojęcie Europy określane geograficznie. Pierwotnie „Europą” nazywana była Hellada, „europejskością” zaś był hellenizm i o tym głównie chyba opowiada mit, którego bohaterka, tyryjska (więc nie „kontynentalnie” europejska!) księżniczka dała się uwieść Zeusowi „przebranemu” za byka. W opowieści tej można się dopatrywać rozmaitych archetypów, nie one jednak są ważne dla historyka idei, który interesuje się bardziej oddziaływaniem i funkcjonalnymi przemianami mitu, aniżeli jego morfologią i genezą. Funkcja zaś tego mitu, o ile możemy o niej dyskutować, rozpoznając jego oddziaływanie w literaturze, jest bardzo dla kontekstu historycznego znamienita. Rozpowszechnił się on mianowicie dopiero w wiekach XVI i XVII, w kontekście zagrożenia Europy (chrześcijańskiej, choć już nie jednolitej wyznaniowo) ze strony Turcji. Można mówić wówczas o uformowaniu się dwóch rozmaitych znaczeń toposu (i motywu ikonograficznego) *raptus Europae*. Pierwszy, ściśle powiązany z fabułą, której, od średnio-wiecznej szkoły począwszy, uczyli się od Owidiusza europejscy pisarze, to sens alegoryczno-erotyczny. Perwersyjną dosyć aurę opowieści o romansie egzotycznej księżniczki z boskim bykiem łagodził oczywisty, przynajmniej dla niektórych, komizm tego obrazu, w którym – jak pisał o tym w *Nadobnej Paskwalinie* Samuel Twardowski ze

---

<sup>3</sup> „Tylko kiepska geografia, nie uwzględniająca upływu czasu, może wpisywać Europę w stałe kontury”, K. Pomian, *Europa i jej narody*, Warszawa 1992, s. 5. – O „Europę ponad geografiją” upominała się A. Gieysztor, *Europa ponad geografiją: starsze dzieje idei* [w:] Aleksander Gieysztor o dziedzictwie kultury, red. E. Gieysztor, A. Tomaszewski, M. Sołtysiak, D. Gawin, Warszawa 2002, s. 25–35.

Skrzypny – „Jowisz wołem bryka pod Europą”. Sens tego obrazu sprowadzał się zatem do topiki „szaleństwa zakochanego bóstwa” (oczywiście pogańskiego) i nie ma powodu, abyśmy się nim zajmowali. Drugie natomiast ze wspomnianych wyżej znaczeń toposu *raptus Europae*, też rozwinięte przez alegorezę, korespondowało z aktualną od upadku Konstantynopola ideologią antyturecką lub ogólniej mówiąc – antybarbarzyńską i antyorientalną. Wcześniej, czyli w ciągu tysiąca lat trwania tzw. średniowiecza zastosowanie nazwy „Europy” i „Europejczyka” było ograniczone, albowiem wyznacznikiem tożsamości tej wspólnoty kulturowej była *Christianitas*. W tej funkcji określenie „Europa” zaledwie jako przestrzenny synonim *Christianitatis* występował u wczesnośredniowiecznych autorów – encyklopedysty Bedy Wielebneho i biografisty Karola Wielkiego, Eginharda. Także w kontekście walk z Saracenami pojawiło się w kronice Izydora Pacensis określenie „Europejczycy”, którzy pokonali wyznawców Mahometa w bitwie pod Tours w roku 732: *Prospiciunt Europeenses Arabum tentoria ordinata*<sup>4</sup>. Do tej tradycji nawiązywali także polscy pisarze XVI wieku, m.in. Maciej Miechowita, Marcin Bielski, Maciej Strykowski czy Sebastian Fabian Klonowic oraz – wyraźnie w kontekście streszczonej przez topos *raptus Europae* opozycji *Christianitas* europejska – azjatycki islam, piszący po łacinie polski poeta Maciej Kazimierz Sarbiewski SJ (1595–1640) zwany „chrześcijańskim Horacym”<sup>5</sup>. Najbardziej znanym wyrazem tej opozycji jest idea oraz streszczający ją topos *antemurale Christianitatis*, sformułowany w wieku XV, choć nawiązujący do synonimicznej metaforyki (Polska jako *scutum*, tarcza przeciwko Turkom i Tatarom), obecnej w korespondencji dyplomatycznej już w XIV wieku<sup>6</sup>. Z tego streszczenia (dramatycznie zwięzłego) pierwszego rozdziału dziejów idei Europy wynika, że tożsamość europejska z jej wyznacznikami (przestrzennym, wyznaniowym, politycznym i kulturalnym) kształtowała się analogicznie do dojrzewających u schyłku średniowiecza form świadomości narodowej w państwach tego obszaru, tj. w opozycji do „obcego”, „barbarzyńcy”, „poganina”, „Saracena”. Tym zapewne tłumaczyć należy fakt wyłączenia poza tę świadomość diaspory żydowskiej, tak przecież reprezentatywnie obecnej i czynnej zarówno w kulturach powstających europejskich państw narodowych (a właściwie wielonarodowych), jak i w kulturze europejskiej, którą zbiorowo jako pewną całość określano w średniowieczu mianem „Europy”. Genetycznie obecny w świadomości europejskiej wyznacznik „opozycji wobec wspólnego przeciwnika” utracił swoją żywotność w okresie narodzin i rozwoju romantycznego nacjonalizmu oraz idei państwa „czystego etnicznie”, pojawił się natomiast ponownie w XX stuleciu, w ideologii walki z neobarbarzyńskimi totalitaryzmami – nazistowskim i komunistycznym (np. używany przez gen. Eisenhowera topos „krucjaty europejskiej”). Wyznacznik ten powołał do życia Unię Europejską i NATO – w tym drugim przypadku Atlantyk przejął na siebie rolę starożytnego *Mare Internum* Europy, czyli Morza Śródziemnego, co jest logiczną konsekwencją ekspansji wzorców kultury europejskiej do Ameryk – Północnej i Południowej. Ostatnio jednak słabnące poczucie tożsamości europejskiej (nie wspominając tu o ważniejszych przyczynach ekonomicznych i politycznych tego zjawiska) manifestuje się

<sup>4</sup> Cyt. za: D. Hay, *Europe. Emergence of an Idea*, Edinburgh 1968, s. 25.

<sup>5</sup> J. Tazbir, *W pogoni za Europą*, Warszawa 1998, s. 6–20.

<sup>6</sup> J. Tazbir, *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy. Mity a rzeczywistość historyczna*, Warszawa 1987, s. 5–14.

w rozmaicie okazywanej fobii („antyamerykanizmie”), odwzajemnianej zresztą z Oceanu z tych samych powodów wobec „starej Europy”.

I na koniec pytanie praktyczne: czego może nauczyć studium dziejów idei Europy? Czy „europejskość jest wartością wciąż uniwersalną, czy też grozi jej redukcja do np. antyislamskiej czy antyamerykańskiej (może też i antyglobalistycznej) ideologii? Odpowiedziałbym na to pytanie powściągliwie, ale bez niepewności. Owszem, historia idei Europy to lekcja szczególnego rodzaju wspólnoty wielonarodowej i wielokulturowej, która osiągnęła wyjątkowy w dziejach ludzkości sukces cywilizacyjny. Jeden z ważnych, jak sądzę, wniosków z tej lekcji wynikających odnosi się do odpowiedzialności, która spoczywała i spoczywa nadal na grupach społecznych i na środowiskach określanych zbiorowo i nieprecyzyjnie, ale zrozumiale mianem „inteligencji”. To ona bowiem – rzeczywisty „naród Europy” – już od dojrzałego średniowiecza, opracowywała paradygmat uniwersalnej wspólnoty kulturowej (odwzorowany z równie uniwersalnej, „katolickiej” wspólnoty wyznaniowej *Christianitas*) i określany jako *respublica litterarum*<sup>7</sup>. Powiedziałbym, że jako alternatywa dla dominacji którejkolwiek z dwóch współtworzących od średniowiecza tożsamość europejską instytucji, czyli *sacerdotium* oraz *imperium*, właśnie klerkowskie czy „inteligencyjne” *studium* – zatem autorytet wykształcenia użytecznego społecznie – stanowi o tożsamości Europy, czyli o „europejskości”. Inteligencja – „naród Europy” – opracowała też system komunikacji językowej. Na pierwszym poziomie językiem tym była łacina, na drugim, wyższym – system symbolów i alegorii odwołujących się do tradycji biblijnej, czyli hebrajskiej i grecko-rzymskiej, zwanej „antyczną”. W epokach późniejszych łacinę zastępowały coraz to inne języki nowożytne (ostatnio tzw. *Central European English*), ale paradygmat pojęciowy w zasadzie przetrwał, wzbogacony o rozmaite składniki pozaeuropejskie, co zresztą zawsze było charakterystyczne dla chłonnej na egzotykę, ciekawej nowości kultury europejskiej. Ten pragmatyczny polimorfizm wzorów kultury nie rujnuje ani też nie zrujnuje, moim zdaniem, tożsamości europejskiej, nie zagraża jej, lecz wręcz przeciwnie, właśnie umacnia ją w tradycyjnej, zdolnej do trafnych adaptacji otwartości. Tę otwartość uważam za swoiście europejską zdolność do „socjalizacji”<sup>8</sup>. Uniwersalizm kultury europejskiej nie zagrażał także (ani nie zagrazi) tożsamości narodowej państw etnicznych, ponieważ to ona właśnie jest warunkiem politycznej i kulturowej homeostazy organizacji zwanej Europą<sup>9</sup>. Historia idei Europy uczy, że każdorazowe zachwianie tej homeostazy przez erupcję wybuchającego nacjonalizmu z jednej strony lub odwrotnie, przez neoimperialistyczne roszczenia któregośkolwiek z partnerów europejskiej wspólnoty, musi być katastrofalne w skutkach dla wszystkich<sup>10</sup>. Czy do tego rodzaju „lekcji europejskości” potrzebna jest historykowi idei literatura? Myślę, że przynajmniej w odniesieniu do bliższych mi przedmiotowo epok

<sup>7</sup> Zazwyczaj inteligencję wywodzi się z elit humanistyczno-renańsowych (V. Cerny, *Europejskie źródła czeskiej kultury* [w:] Hrabal, Kundera, Havel. *Antologia czeskiego eseju*, opr. J. Baluch, Kraków, s. 192).

<sup>8</sup> „Europa podlega dziś desocjalizacji lub, co jest tym samym, brak jej obowiązujących zasad współżycia, do których można by się odwołać” pisał J. Ortega y Gasset (*Rozmyślenia o Europie* [w:] *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, Warszawa 1982, s. 750) o niebezpieczeństwie utraty prestiżu przez europejskie normy.

<sup>9</sup> O „jedności nie uniformizującej” zob. D. de Rougemont, *List otwarty do Europejczyków*, Warszawa 1995, s. 34–35.

<sup>10</sup> A.J. Toynbee (*Cywilizacja w czasie próby*, Warszawa 1991, s. 69–88) nazwał to „karłowaczeniem Europy”.

dawniejszych pytanie tak postawione zawierałoby wadę metodologiczną. Platon w *Rzeczypospolitej* napisał o Homerze, że on „wychował całą Helladę” (*ten Hellada pepaideuken*). Można to uogólnić w stosunku do poetów i piszących prozą artystyczną filozofów, uczonych, polityków, mówców, kaznodziejów, pamiętnikarzy i odnieść do lekcji „europejskości”. Każdy z autorów ma w tej lekcji swój udział, ponieważ to niezliczone teksty kształtując świadomość europejską i zarazem ją odzwierciedlając, były i są dla nas nieogarnionym archiwum europejskości.