

Obce jako wspólne

Na marginesie lektury Herodota

DOI 10.35757/CIV.2016.19.03

Historia jako ksenologia

O czym traktują Herodotowe *Dzieje*? Zazwyczaj widzimy w nich pionierskie dzieło zachodniej historiografii dochodzące przyczyn wojen perskich oraz ich długotrwałych konsekwencji, takich jak wytworzenie się cywilizacyjnej opozycji: Hellada/Europa/Zachód – Persja/Azja/Wschód. Starcie się cywilizacji helleńskiej z nie-helleńską reprezentować ma antagonizm światłej kultury i nieokrzęszonego barbarzyństwa, w kategoriach zaś politycznych konfrontację między zachodnią wolnością i wschodnim despotyzmem. Tak odczytane Herodotowe *Dzieje* kładą fundamenty pod budowaną przez wieki myślową konstrukcję Hellady/Europę/Zachodu jako wyodrębnionego terytorium rozumu i wolności. Ale czy owa cywilizacyjna opozycja, tak później celebrowana w historii myśli politycznej, to jedyny cel dzieła? Wedle obiegowej opinii Herodot to twórca historiografii. Można go wszakże czytać i jako fundatora nowej nauki, ksenologii, nauki o tym, co kulturowo cudze czy obce. Dzięki przyjęciu takiej optyki możemy w słynnej dystynkcji Hellada – Azja dojrzeć głębszy namysł nad tym, co obce we własnym.

W sensie źródłowym grecki termin „historia”, tłumaczy Hammond, oznaczał „dociekanie”, a historia zapisana była „wynikiem

dociekania”¹. W tymże duchu również Robert Flacelière przypomina, że *Historiai*, tytuł dzieła Herodota, oznaczał „Badania’ lub ‘Poszukiwania’, dotyczące bardziej wiedzy o krajach i zwyczajach niż faktów i wydarzeń”². Herodotowe *Dzieje* można zatem z powodzeniem czytać jako studium ksenologiczne, którego autor dostarcza bogatego etnograficznego materiału dotyczącego wierzeń i obyczajów rozmaitych obcych mu ludów. Materiał ów obejmuje nie tylko samych Persów, ale i liczne ludy pozostające w orbicie władzy czy wpływów perskich, jak Medowie i Lidyjczycy, Babilończycy i Messagetowie, Etiopczycy i Scytowie. Ze szczególną dokładnością opisani są Egipcjanie, którym Herodot poświęca oddzielną księgę, widząc w nich tajemniczych protoplastów wielu późniejszych greckich idei. Znajdujemy też wzmianki o ludach, które autor znał tylko ze słyszenia, jak plemiona zamieszkujące Afrykę Środkową.

Na to, co obce, spogląda Herodot z zaciekawieniem i stara się w pełni oddać sprawiedliwość tym, których sam wcześniej zdefiniował jako cywilizacyjnych Innych. Czyni to z bezstronnością, która wciąż nas porusza, i przypomina, że historyczna dociekliwość wyklucza ksenofobię. Na samym początku *Księgi I* Herodot zapewnia zatem, że „wyniki swoich badań” przedstawia po to, by „wielkie i podziwu godne dzieła, jakich bądź Hellenowie, bądź barbarzyńcy dokonali, nie przebrzmiały bez echa [...]”³. Nawet królów perskich przedstawia w zróżnicowanym świetle, czytamy zatem zarówno o szlachetnym królu Dariuszu, jak i niegodnym królu Kserkseście. Ten pierwszy obawę przed przekroczeniem miary, lęk przed *hybris*, podziela z Hellenami, ten drugi reprezentuje bezprzykładną pychę, która wiedzie go ku zgubie. Zrozumienie, jakie Herodot miał dla wierzeń, obyczajów i praktyk rozlicznych ludów Azji, było

¹ N.G.L. Hammond, *Dzieje Grecji*, przekład A. Świderkówna, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1973, s. 404.

² R. Flacelière, *Historia literatury greckiej*, przekład P. Sobczak, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004, s. 194.

³ Herodot, *Dzieje*, przekład S. Hammer, opr. R. Turasiewicz, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich. Wydawnictwo, Wrocław 2005, s. 3.

tak niezwykle, że niektórzy, jak Plutarch, oskarżali później autora *Dziejów* o to, że jest *philobarbaros* – miłośnikiem barbarzyńców⁴. Inaczej mówiąc, oskarżali go o ksenofilię.

Zadatki Herodota na ksenologa wynikały z jego życiowego usytuowania. Urodzony w małoazjatyckim Halikarnasie, gdzie Grecy mieszały się z Azjatami, Herodot wielokrotnie doświadczał losu *ksenos*: bycia banitą, obcym, cudzoziemcem czy gościem. Za młodu przebywał na długoletnim wygnaniu w Samos, dużo podróżował nie tylko po świecie helleńskim, ale też przebył całe połacie dostępnego wówczas dla Greka Wschodu. Historyczne świadectwa dowodzą, że w 445 roku p.n.e. bawił w Atenach, gdzie publicznie odczytywał fragmenty swego dzieła. Pod koniec życia osiadł w założonej w Italii kolonii Thurioj, której też obywatelstwo przyjął.

W dziele Herodota znajduje się kilka ksenologicznych dociekań. Z jednej strony konstatuje on fakt, że ludy zazwyczaj przenoszą to, co własne, nad to, co obce:

Wszak gdyby wszystkim ludziom zaproponowano, żeby ze wszystkich zwyczajów wybrali sobie najlepsze, wówczas wszyscy po dokładnym zbadaniu wybraliby własne; do tego stopnia jest każdy przekonany, że jego zwyczaje bezspornie są najlepsze⁵.

Z drugiej strony, bogactwo przeprowadzonych obserwacji etnograficznych pozwala autorowi dojrzeć, jak to, co uważane za własne, jest często przejęte od innych, lub jak to, co własne, przemieszane jest z tym, co obce. Różne też bywają reakcje ludów na obce wpływy. Jedni z łatwością asymilują dominującą kulturę (przypadek zhellenizowanych Lidyjczyków), drudzy stawiają jej zacieklý opór (przypadek Scytów). Powtórzmy: jedni przyjmują to, co obce, drudzy określają się w opozycji do tego, co obce, jeszcze inni mieszają własne i cudze. Jaka jest zatem natura tego, co z taką determinacją bronione jest jako własne? Dociekania autora *Dziejów*

⁴ Por. R. Flacelière, *Historia...*, s. 202.

⁵ Herodot, *Dzieje*, s. 230–231.

nad relacją świata greckiego i egipskiego prowadzą go do odkrycia pierwszeństwa obcego nad własnym w kulturze Hellenów.

Wydawałoby się, że panteon czczonych bóstw najbardziej charakteryzuje to, co ojczyste. Ale badania porównawcze wiodły Herodota do wniosku, że greccy bogowie zostali zapożyczeni skądinąd: „A nawet nazwania wszystkich prawie bogów przybyły do Hellady z Egiptu. Że bowiem pochodzą od cudzoziemców, przekonuje mnie o tym mój wywiad”⁶. Ojczyste w swoich początkach okazywało się być cudzoziemskie, i to na kilku poziomach.

Pierwotnie, jak się o tym dowiedziałem w Dodonie – wyjaśnia autor – składali Pelazgowie prawie wszystkie ofiary, wzywając „bogów”, nie nadawali jednak żadnemu z nich imienia ani przydomka; bo o takich jeszcze nie słyszeli. [...] Później, po upływie długiego czasu, dowiedzieli się o przybyłych z Egiptu imionach wszystkich bogów prócz Dionizosa, którego imię dopiero znacznie później poznali. W jakiś czas potem zapytali w sprawie tych imion wyroczni w Dodonie, bo ta wyrocznia uchodzi za najdawniejszą z helleńskich i w owym czasie była jedyna. Kiedy więc Pelazgowie zapytali o radę boga w Dodonie, czy mają przyjąć przybyłe z obczyzny imiona, odpowiedziała wyrocznia, że mają ich używać. Od tego czasu posługiwali się przy ofiarach imionami bogów. Od Pelazgów zaś przyjęli je później Hellenowie⁷.

Najstarsza zatem w świecie greckim wyrocznia w Dodonie pierwotnie założona została przez Pelazgów, którzy swoje kultury i wierzenia przejęli wcześniej od Egipcjan.

Egipcjanom Herodot przypisuje w ogóle wynalazek wierzeń religijnych: „Egipcjanie pierwsi zaczęli używać imion dwunastu bogów, a od nich przejęli je Hellenowie. Podobnie też pierwsi wznieśli bogom ołtarze, posągi i świątynie [...]”⁸. Egipcjanie mieli nie tylko stworzyć wierzenia religijne, ale i praktyki kultowe: „Uroczyste zgromadzenia, pochody i procesje błagalne pierwsi wśród ludów ustanowili Egipcjanie, a od nich nauczyli się tego Hellenowie”⁹.

⁶ *Ibidem*, s. 141.

⁷ *Ibidem*, s. 142–143.

⁸ *Ibidem*, s. 117.

⁹ *Ibidem*, s. 145.

Wszystkie te genealogiczne rozważania prowadziły autora *Dziejów* do konkluzji, że helleński panteon, niczym narodzona w Libii bogini, która dała imię Atenom, wziął się z obczyzny.

Europa: obczyzna jako ojczyzna

Dzięki Herodotowi namysł nad dystynkcją Hellada – Azja prowadzi do ksenologicznego odkrycia, że własne wyłania się z obcego. Zatrzymajmy się nad samą nazwą Europy – cywilizacji, której Innym jest Azja. Skąd się ta nazwa wzięła?

Libia, jak mówi większość Hellenów – wyjaśnia autor *Dziejów* – ma swą nazwę od Libii, tubylczej niewiasty, Azja zaś od żony Prometeusza. [...] O Europie zaś nie tylko żaden człowiek nie wie, czy jest wkoło oblana morzem, lecz także, skąd otrzymała swą nazwę; a i ten nie jest znany, kto jej nazwę nadał; chyba że przyjmiemy, iż ląd ten nazwano od Europy z Tyru: przedtem byłyby więc bezimienny, podobnie jak inne części ziemi. Ale wiadomą jest rzeczą, że owa Europa pochodziła z Azji i wcale nie przybyła na ląd, który dziś Hellenowie zwą Europą, tylko z Fenicji dostała się na Kretę, a z Krety do Licji¹⁰.

Czego nas zatem uczy opowieść o Europe, zagubionej azjatyckiej księżniczce, która dotarwszy do Krety, nigdy nie stąpnęła na kontynencie zwanym Europa, leżącym na nieodgadnionym Zachodzie? Europa rozumiana poprzez mitologiczną figurę Europe, nie jest oswojonym lądem (takim jak Azja czy Libia/Afryka), ale kierunkiem przemieszczania się wraz z zachodzącym słońcem, czyli na Zachód, i – co znaczące – ruchem przemieszczania się *via mare*. Cywilizacja helleńska w swej minojskiej formule wyjściowej, podobnie jak fenicka księżniczka, konstytuuje się w sensie: przybycia na drugi, inny, obcy, jeszcze nie-ojczysty brzeg.

Według wnikliwej analizy Denisa Guénouna, Europa w ujęciu Herodotowym rozumiana jest właśnie jako kierunek i ruch

¹⁰ *Ibidem*, s. 310.

przeprawy morskiej między lądami: „[...] użycie słowa jest prawie zawsze związane z sensem przekraczania, cieśniny, przepławiania się z jednego brzegu na drugi”¹¹. Termin „Europa” – zauważa autor – tylko raz pojawia się w Ajschylosowych *Persach*, rzadki jest u Tukidydesa, natomiast częsty w użyciu u Herodota. U tego ostatniego Europe oznacza, po pierwsze, postać mitologiczną, a po drugie, pewną relację między miejscami. Odpowiednio zatem termin Europa „nie oznacza miejsca, ale raczej relacje pomiędzy miejscami – między jednym a drugim brzegiem Morza Czarnego (Pontus) separującego i łączącego Azję – czyli imperium perskie – z grecką przestrzenią Hellady”¹². Słowo Europa najczęściej jest elementem składni wskazującej na przejście czy przeprawę przez morze lub cieśninę (Hellespont, Bosfor czy Morze Czarne) w kierunku zachodnim. Zliczywszy, że w Herodotowych *Dziejach* mamy osiemnaście przypadków przeprawy z Azji do Europy i tylko cztery w odwrotnym kierunku, Guénoun konkluduje: „Europa oznacza rzecz, ku której się podróżuje, przestrzeń, w której ktoś, przybywając z brzegów Azji, ląduje”¹³. Również kontynentalny podział znanego Grekom świata na Europę, Azję i Libię/Afrykę jest podziałem dokonany z morskiego stanowiska obserwacyjnego: „Trzy części świata nie mogą być ‘widziane’, to znaczy oznaczone czy nazwane inaczej niż z punktu widzenia usytuowanego pomiędzy nimi, tzn. od strony morza”¹⁴. Taki marynistyczny ogląd stanowi naturalną perspektywę tych, którzy przepławiają się przez morze: piratów, żeglarzy, kupców i załóg wojennych trier.

Przytoczona przez Herodota opowieść o Europe uzmysławia rolę obcego w konstytuowaniu tego, co własne. Ojciec Europy, Agenor, syn Libii i Posejdona, opuściwszy Egipt, osiedlił się w krainie Kanaan, gdzie poślubił Telefasę, która urodziła mu pięciu synów i jedną córkę. Ponieważ w żyłach azjatyckiej księżniczki, która

¹¹ D. Guénoun, *About Europe. Philosophical Hypotheses*, Stanford University Press, Stanford 2013, s. 15.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, s. 16.

¹⁴ *Ibidem*, s. 150.

dała nazwę Europie, płynie również krew Libii, reprezentuje ona trzy kontynenty naraz, a także mistyczny związek pokrewieństwa między nimi. Liczne wątki podania o fenickiej księżniczce wskazują na transfer starszej, bliskowschodniej kultury *via* Kreta do cywilizacji helleńskiej. Oto na polecenie ojca księżę Kadmos wyruszył na poszukiwanie zagubionej Europy. Siostry nie odnalazł, ale założył wiele ważnych miast, w tym legendarne Teby i – co najważniejsze – przekazał Grekom dar pisma. Herodot przekaz ów uznaje za prawdziwy i na jego poparcie przytacza osobiście przezeń badane archaiczne napisy sporządzone w „kadmejskich literach”, wyrte w świątyni Apollina w beockich Tebach¹⁵. Ten motyw opowieści o Europe ilustruje kulturowy rodowód Hellady, która światło otrzymać miała ze Wschodu. Nawet to, co stanowić będzie jedno z najbardziej szczytowych osiągnięć kulturowych świata zachodniego, filozofia, rozpoczęło się nie w Atenach, ale w Jonii, na wybrzeżach Azji Mniejszej. Myśl fundatorów greckiej filozofii rozwinęła się pośród greckich osadników w Azji, często podróżujących po Egipcie i Babilonii, i stąd otrzymała charakterystyczne miano „świtu jońskiego”. Początek greckich osiągnięć kulturowych przebiega w zgodzie ze znamionym kierunkiem: *ex Oriente lux*.

Kreta, na której brzeg wyrzucona miała zostać porwana z Tyru księżniczka, oznacza obczyznę zamienioną w ojczyznę. Jako wyspa położona pośrodku Morza Śródziemnego stanowi ona punkt centralny krzyżujących się wpływów kulturowych, zarówno ze Wschodu, jak i z Południa. Jako wyspa, na której rozwinęła się cywilizacja minojska, która wiele cech przekaże przyszłej cywilizacji helleńskiej, reprezentuje ona – intrygujący nas tutaj – związek z żywiołem morza. Związek ten utrwalony został w samej opowieści mitu. Ojciec Europy to syn władcy mórz – Posejdona, to król Fenicjan znanych z nawigacyjnej śmiałości. Sama zaś Europe, która drogą morską trafia na kreteński brzeg, zostaje matką Minosa, władcy państwa, którego potęgą oparła się na morzu. Minojska

¹⁵ Por. Herodot, *Dzieje*, s. 397.

tallasokratia zachęcała ludzi do podróży, do wymiany towarów i idei. Sprzyjała kulturowej komunikacji, zapożyczeniom i asymilacjom, dookreślaniu własnej tożsamości poprzez kontakt z tym, co obce. Dla ładu, któremu nazwy użyczyła Europe, i dla kolebki zachodniej cywilizacji, jaką jest Hellada, morze wydaje się ważniejsze niż dla jakiegokolwiek innego kontynentu.

Fenicka oblubienica Zeusa użyczyła swego imienia kontynentowi i cywilizacji, którą Herodot nazywa Helladą/Europą, a za jej tożsamościowe jądro uznaje antyazjatyckość. Jednakże pod względem ksenologicznym cywilizacja ta właśnie od Azji otrzymała dar pisma, rozległy religijny panteon oraz dążenie do panowania na morzu. Bez azjatyckiej księżniczki, w której żyłach płynęła zmieszana krew trzech kontynentów, nie byłoby tego, co stało się później specyficzną cechą zachodniej, helleńskiej cywilizacji okresu klasycznego, z jej *logosem* umożliwiającym teorię, z jej *pathosem* umożliwiającym bogatą religijną obrzędowość i *kinesis* – kolonizacyjną i handlową, eksploracyjną i kulturową ruchliwością we wszystkie strony antycznego świata. Ruchliwością możliwą dzięki żywiolowi morza.

Morze gościnne

Morskie cieśniny oddzielają łąd Europy od łądu Azji. Czy to zatem Azja dała siedzibę Europejczykom, czy raczej Europa dała siedzibę Azjatom? Czy to Azjaci osiedlają się w Europie, czy też Europejczycy osiedlają się w Azji? Czy helleńska część Azji to Europa? Albo inaczej: czy cała Azja to barbaria, czy tylko jej niehelleńska część? Czy Hellenowie to Azjaci, którzy przeprawili się na drugi brzeg? A może jest tak jak w greckich mitach, gdzie zazwyczaj okazuje się, że każdy jest *ksenos*, obcym i cudzoziemcem, bo przybywa skądinąd? Fundacyjna legenda o Europe to opowieść o Azjatce łądującej na obcym brzegu i stwarzającej tam ojczyznę. Relacjonując wędrówki i przemieszczania się ludów, podboje jednych przez drugich, przemiany światów ojczystych w obce, a obcych w ojczyste,

Herodot pokazuje, jaką rzadkością jest bycie *autochton*. Ten, kto siebie uważa za rdzennego mieszkańca, zazwyczaj okazuje się cudzoziemcem, któremu obca ziemia udzieliła gościny.

Dobrze znana jest Herodotowa teza o tym, że bieda wychowała Helladę. Górzyste ukształtowanie wielu wysp i ich nieurodzajność wpłynęły na gotowość ich mieszkańców do opuszczenia swojskich stron i wyprawienia się morzem gdzie indziej. Ci, którzy wypuszczali się na morze w poszukiwaniu nowych zasobów, nieustannie natykali się też na to, co inne. W tym to sensie możemy powiedzieć, że morze kształtowało otwartego ducha Hellady. Z morza ta cywilizacja czerpała swoją energię, a nie z lądu. Grecki sposób życia znamienne odwrócił się od chthoniczności, od zakorzenienia w konkretnym miejscu na lądzie. Powodował nim nigdy niegasnący impuls kolonizacyjny. Swoje kolonie Grecy określali słowem *apoikia* oznaczającym osadę założoną daleko od domu, czyli na egzotycznej obczyźnie, jak choćby Naukratis, kolonia założona w delcie Nilu. Morze stymulowało zarówno wyprawy kolonizacyjne i handel, jak i nieustającą komunikację pomiędzy kulturami. O greckich wyspach pisał zatem Cyceron, że „otoczone pasmem okrętów, zdają się płynąć razem ze swoimi instytucjami, równie ruchliwymi jak morze, które obją się wciąż o ich brzegi [...]”¹⁶.

Wiemy, że nie wszystkie greckie *poleis* były miastami położonymi na wybrzeżu, a jednak wiele cech Hellady jako wspólnoty kulturowej ukształtowanych jest przez doświadczenie morza, jak choćby niezrównana *kinesis* Greków zawsze gotowych wyprawić się ku temu, co nowe, nieznanne jeszcze. Jak zauważa historyk Europy:

[...] cywilizację basenu Morza Śródziemnego stymulował nieustanny ruch. Ruch powodował niepewność i brak poczucia bezpieczeństwa. Niepewność stanowiła pożywkę dla bezustannego fermentu myśli. Brak poczucia bezpieczeństwa stawał się zachętą do energicznego działania. Minos słynął ze swoich okrętów. Kreta była pierwszą morską potęgą świata. Okrety przewoziły ludzi, towary i kulturę, przyspieszając

¹⁶ M.T. Cycero, *O Rzeczypospolitej*, przekład H. Sadowski, Warszawa 1873, s. 53.

wszelkiego rodzaju przemiany wszędzie tam, dokąd dopływały. Jak szaty księżniczki Europy, umysły owych starożytnych żeglarzy bezustannie poruszał powiew wiatru [...]”¹⁷.

Minojskie panowanie na morzu, wieki później, przejęły Ateny, i to mimo tego, że nie były miastem nabrzeżnym. Bliski związek z żywiołem morza ukształtował jednak attycką *psyche*, którą powodowała niespokojna ciekawość obcych światów. Dał temu wyraz Tukidydes relacjonujący mowę Koryntyjczyków, którzy w następujący sposób oddawali temperament Ateńczyków: „[...] gdyby więc ktoś określił ich pokrótce jako ludzi, którzy po to istnieją na świecie, żeby ani sami nie zaznali spokoju, ani innym nie pozwolili go zaznać, to określenie takie byłoby trafne”¹⁸.

Swobodne poruszanie się drogą morską oznaczało ciągłe doświadczenie zamorskości. Mnożyło okazje nie tylko do spotkania z obcym, ale i do bycia samemu obcym. Pamiętajmy, że Europe to oblubienica boga, którego najbardziej panhelleńskim aspektem jest to, że jako *Dzeus Ksenios*, Zeus Gościnny, sprawuje opiekę nad wszystkimi cudzoziemcami, *ksenos* zaś to nie tylko cudzoziemiec czy obcy, ale i gość. Odsyła to do, zajmującego nas tutaj, związku między przemieszczaniem się po morzu, wynikłą zeń powszechnością doświadczenia bycia *ksenos* a religijnie umocowanymi nakazami *ksenia* – gościnności. Daje do myślenia, że starożytna nazwa Morza Czarnego, intensywnie przez Greków kolonizowanego, to *Pontos Euxeinos* (łac. *Pontus Euxinus*) – Morze Gościnne.

Zarówno Herodot, jak i Tukidydes podejmują ciekawy wątek pierwotnej nieodróżnialności Hellenów i barbarzyńców, którzy z czasem stali się cywilizacyjnymi antagonistami. Ongiś Grecy i barbarzyńcy – zapewnia Herodot – reprezentowali podobne nieokrzesanie i podobną skłonność do przemocy, o czym świadczy od niepamiętnych czasów dokonywany ciąg wzajemnego uprowadzania

¹⁷ N. Davies, *Europa. Między Wschodem a Zachodem*, przeł. B. Pietrzyk, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 11.

¹⁸ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, przekład K. Kumaniecki, Czytelnik, Warszawa 1988, s. 43.

kobiet z królewskiego rodu: Fenicjanie uprowadzili Jo z Argos, Kreteńczycy Europe z Fenicji, Grecy Medeę z Kolchidy, wreszcie Trojańczycy Helenę ze Sparty. Ten ostatni akt nie został wszelako odplacony pięknym za nadobne, kolejnym odwetowym porwaniem azjatyckiej księżniczki, ale doprowadził do pierwszej zjednoczonej wyprawy Achajów przeciwko Azji. Ta mobilizacja była dla drugiej strony niezrozumiała, co autor *Dziejów* tłumaczy następująco:

Oni więc, Azjaci – powiadają Persowie – z porywania kobiet nic sobie nie robili, Hellenowie zaś z powodu lacedemońskiej kobiety zebrali wielkie wojsko, a potem przybyli do Azji i obalili potęgę Priama. Od tego czasu Persowie zawsze myśleli, że to, co helleńskie, jest im wrogiem¹⁹.

Co zatem kazało Hellenom zebrać siły i ruszyć na pierwszą wyprawę przeciwko Azji? Dla Greków porwanie Heleny przez trojańskiego księcia stanowiło coś więcej aniżeli kolejne uprowadzenie. Uprowadziwszy żonę pana domu, w którym był goszczony, Parys pogwałcił bowiem panhelleńskie prawo *ksenía* – gościnności.

Wtóruje Herodotowi Tukidydes, który powiada, że „w dawnej Helladzie panowały obyczaje podobne tym, jakie dziś istnieją wśród barbarzyńców”²⁰. Autor *Wojny peloponeskiej* wskazuje na stopniowy proces budowania się helleńskiej tożsamości:

Ci więc, którzy kolejno przyjmowali nazwę Hellenów – początkowo te miasta, które się nawzajem rozumiały, a w końcu wszyscy – z powodu słabości i małej łączności wzajemnej wspólnie nie dokonali niczego przed wojną trojańską. A i na wyprawę wyruszyli dopiero po dłuższym oswojaniu się z morzem²¹.

Gdyby szukać tego, co łączy opinie obu dziejopisów, to byłoby to przekonanie, że Helladę jako cywilizacyjną wspólnotę wyobrażoną stworzył wspólny język, wspólne doświadczenie morza oraz panhelleński rytuał gościnności. „Oswojenie się z morzem”

¹⁹ Herodot, *Dzieje*, s. 5.

²⁰ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, s. 5.

²¹ *Ibidem*, s. 4.

sprzyjało podróżom, odwiedzaniu obcych wysp i *poleis*, mnożyło okazje „łączności wzajemnej” i pozwalało na wielokrotne doświadczanie *ksernia* – bycia goszczonym albo goszczącym. Tak oto morze okazywało się Morzem Gościnnym.

Uniwersalny język morza

W odróżnieniu od gór, które są zawsze lokalne i ludy oddzielają, morze jest żywiołem łączącym wszystkich ze wszystkimi. „Morze – zauważa Elias Canetti – nie ma wewnętrznych granic i nie jest podzielone między narody i kraje. Mówi jednym językiem, wszędzie tym samym”²². Stąd potencjalnie uniwersalistyczny czy też wręcz kosmopolityczny charakter morza, znajdujący swój najpełniejszy wyraz w greckim pojęciu Okeanosa – akwenu sięgającego wszędzie i obmywającego wszystkie lądy.

Głoszona przez starożytnych uniwersalna gościnność morza, wiele stuleci później przywołana zostanie przez myślicieli nowożytnych, takich jak Grotius, którzy będą bronić naturalnego prawa wszystkich ludów do swobodnego przemieszczania się *via mare* w imię geograficznej eksploracji, handlowej przedsiębiorczości i międzykulturowej komunikacji. Argument „wolności mórz” znamienne sprzężony zostanie z argumentem o kosmopolitycznym charakterze ludzkiej społeczności. Przeciwno wysuwanemu wówczas przez niektórych roszczeniu do zawłaszczenia mórz Grotius powoływał się na przekonanie starożytnych o naturalnej „wspólnocie morza”: bezmierność i ruchliwość wieczyście przetaczających się wód sprawiają, że morze jest z istoty swej niezawłaszczalne. Na morzu nie sposób wytyczyć granice, a skoro tak jest, to należy ono do wszystkich, równie im obce i równie gościnne. W traktacie *Wolność mórz* autor konstatował zatem, że „według prawa

²² E. Canetti, *Masa i władza*, przekład E. Borg, M. Przybyłowska, Czytelnik, Warszawa 1996, s. 95.

narodów wolno żeglować wszystkim we wszystkich kierunkach”²³. To ciekawe, że pisząc w czasach, gdy wypracowywana była doktryna monarchii absolutnej, której jednym z elementów była niepodzielna władza suwerenna nad terytorium, swój liberalny argument o wolności przemieszczania się i wolności handlu mógł Grotius oprzeć wyłącznie na swoistej eksterytorialności żywołu morza. Skoro władztwo na lądzie polega na wyznaczeniu trwałych rubieży, to – przekonywał autor – „nikogo nie można nazwać zwierzchnikiem (*dominus*) morza, ani w całości, ani w częściach”²⁴. I nieco dalej konkludował: „[...] morze w ogóle nie może należeć do nikogo, ponieważ natura nie tylko pozwala, ale wprost nakazuje, by morze było wspólne”²⁵.

Starając się dociec, skąd wziął się geniusz greckiej cywilizacji, Hegel podziela wiele opinii samego Herodota. Genealogicznie rzecz biorąc, Grecy to ludnościowa mieszanina, a wielu z legendarnych założycieli greckich państw to cudzoziemcy. „Początki dziejów Grecji – czytamy w *Wykładach z filozofii dziejów* – pełne są owych wędrówek i tego krzyżowania się plemion, częściowo autochtonicznych, a częściowo zupełnie obcych [...]”²⁶. Pomieszczenie ludnościowe, ciągłe wędrówki i przemieszczanie się umożliwiły pracę ducha, dzięki której, jak głosi słynna formuła: „W Grecji czujemy się od razu swojsko”. To wszakże, co odczuwamy jako „swojskość”, osiągnięte zostało dzięki intensywnemu wystawieniu na wpływy tego, co kulturowo obce, dzięki przyswojeniu go i uczynieniu swoim.

Wspominaliśmy już o obcości różnych elementów – wyjaśnia Hegel – jako o jednym z pierwiastków greckiego ducha i wiadomo, że początki kultury związane są w Grecji z przybyciem cudzoziemców. To cudzoziemskie

²³ H. Grotius, *Wolność mórz, czyli dysertacja o prawie, jakie przysługuje Holendrom do handlu z Indiami*, przekład R. Bierzanek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1955, s. 12.

²⁴ *Ibidem*, s. 110.

²⁵ *Ibidem*, s. 111.

²⁶ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przekład J. Grabowski, A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, t. 2, s. 14.

pochodzenie swego życia etycznego Grecy zachowali z wdzięcznością w świadomości, którą możemy nazwać mitologiczną²⁷.

Hegel w pełni zgadza się z Herodotem, że zaczątki umysłu spekulatywnego oraz wyobrażenia religijne przysły do Grecji *ex Oriente*. Idee kosmologiczne i teogoniczne, które dały podstawy greckiej filozofii, miały wyraźnie cudzoziemski rodowód. Grecja mogła wytworzyć rozumną i piękną cywilizację, bo otwarta była na to, co obce: „Tylko dzięki tej *obcości* różnych elementów i jej przewycięzeniu powstał piękny i wolny duch grecki”²⁸. W Heglowskim ujęciu ducha znajdujemy godną uwagi ksenologiczną refleksję pozwalającą nam zrozumieć, że „obcość ducha w sobie samym jest tym, dzięki czemu zdobywa on moc istnienia jako duch”²⁹. Właśnie dlatego, że Grecja miała swe początki w tym, co obce, a następnie musiała to, co obce, uczynić swoim, sprawiło, że stała się tak ważnym aktorem w dziejowym teatrze ducha.

Helleński geniusz polegający na tym, że Grecy „to, co otrzymali z zewnątrz, przetworzyli w świat ducha”, wiąże Hegel z żywiołem morza³⁰. Bez wystawienia na to, co inne, czego dostarcza wodnoziemny sposób życia, nie ma kulturowej możliwości ducha, który jest wysiłkiem przewycięzenia obcości i bycia dla siebie. Pozwalało to filozofowi sformułować prostą prawdę, że „Morze Śródziemne tylko dlatego mogło się stać ośrodkiem dziejów, że jest morzem”³¹. Doświadczenie morza wyzwala niejako spekulatywne zdolności rozumu i dlatego między zdolnościami nawigacyjnymi oraz duchowymi Greków istnieje dla Hegla wyraźny związek.

Morze – wyjaśnia – daje nam wyobrażenie nieokreśloności, nieograniczoności i nieskończoności, a człowiek gdy oswoi się z nieskończonością, gotów jest ważyć się na przekroczenie szranków ograniczoności³².

²⁷ *Ibidem*, s. 16.

²⁸ *Ibidem*, s. 13.

²⁹ *Ibidem*, s. 13–14.

³⁰ *Ibidem*, s. 31.

³¹ *Ibidem*, t. 1, s. 135.

³² *Ibidem*.

Tak jak w Herodotowej wizji despotii perskiej związanej z łądem, kraje Azji również dla Hegla pozostają chtonicznie uwięzione: „Łąd, nizina przykuwa człowieka do ziemi, ogranicza go niezliczoną ilością różnych zależności, natomiast morze wyprowadza go z tego ciasnego kręgu”³³. I nieco dalej dodaje:

Tego wyjścia na pełne morze z ograniczonej ciasnoty łądu nie dokonał żaden ze wspaniałych tworców państwowych Azji [...]. Morze jest dla nich tylko kresem łądu [...]³⁴.

Powtórzmy: tym, co Hegel uważa za geniusz greckiej kultury, była zdolność do przetworzenia tego, co obce w świat ducha, ale możliwe to było dzięki wcześniejszemu „wyjściu na pełne morze z ograniczonej ciasnoty łądu”. To dzięki morzu, dzięki oderwaniu się od miejsca możliwy jest uniwersalizm ducha, bycia u siebie w świecie i bycia w świecie u siebie.

Morze – łąd

W odróżnieniu od społeczności śródlądowych ludy morskie, jak większość greckich *poleis*, doświadczają swoistej eks-centryczności, oderwania od łądu. Nie osiadłość, ale gotowość wyprawienia się ku temu, co obce i nieznanne, niczym podróż samej Europe, jest tym, co buduje tożsamość helleńską. Słowo ekscentryczny, którego używamy tu w opozycji do słowa chtoniczny, pochodzi od *ekkentros* i oznacza „nieposiadający ziemi jako środka”. O Helladzie i jej eks-centrycznie rozsianych osadach, możemy powiedzieć, że istotnie nie ma ziemi jako środka, bo za środek ma morze. Tylko morze jest pośrodku pomiędzy jej ziemiami, Morze Śródziemne, *Meso-geios* (łac. *Medi-terraneus*). Hellada jest nie tyle zakorzeniona w ziemi, ile zakotwiczona w morzu.

³³ *Ibidem*, s. 135–136.

³⁴ *Ibidem*, s. 136–137.

Autochton to ktoś, kto pochodzi „z tej ziemi”, tuziemiec, tubylec, z dawien osiadły, rdzenny mieszkaniec jakiegoś obszaru. W tym to sensie w geologii masy skalne, które podczas ruchów górotwórczych nie uległy przemieszczeniu, wciąż zwa się autochtonami. Pojęcie tuziemca zakłada związek swojskości z miejscem, organiczną jedność człowieka i ziemi, na której żyje. Tuziemiec w pełnym tego słowa znaczeniu jest jak Pelazgos, protoplasta ludu pelazgijskiego, który wedle jednego z podań miał się narodzić bezpośrednio z ziemi. Z drugiej strony *ksenos*, cudzoziemiec, obcokrajowiec, przybysz, gość – to pojęcia sugerujące zawsze jakiś ruch przemieszczenia i niezakorzenia. *Autochton* odsyła do tego, co domowe i swojskie, do miejsca zakorzenia i stałego pobytu. *Ksenos* natomiast do tego, co cudzoziemskie, do drogi, podróży, wędrówki, błąkania się i przybycia na obcy brzeg. Autochtonizm związany jest przede wszystkim z ludnością śródlądową, natomiast rzadki jest wśród ludu morskiego. Część lądu da się wyodrębnić, zawłaszczyć i uczynić z niej *locus* tego, co swoje. Morze jest natomiast eksterytorialne. Pozwala to zrozumieć inny stosunek obu kultur, śródlądowej i nadmorskiej, do tego, co obce. Jeżeli wspólnota rozumiana jest jako chtoniczne zakorzenie w pewnym miejscu, to obce musi być traktowane jako rodzaj zagrożenia. Inaczej jest z ludem morskim, z istoty nastawionym eks-centrycznie i eks-terytorialnie.

Już dla Herodota w jego *Dziejach*, ale i dla Ajschylosa – autora *Persów*, jednym z wyznaczników helleńskości i azjatyckości jest zasadniczo inny stosunek do morza. Despotia perska zbudowana jest na obszernym terytorium kontynentalnym i nie rozumie morza, bo traktuje je tak, jak gdyby było ziemią dającą się podporządkować i zawłaszczyć. W obu dziełach znajdujemy dramatyczny obraz butnego despoty Kserksesa, który po tym, jak burza zerwała zbudowane przezeń mosty z Azji do Europy, „był głęboko dotknięty tą wiadomością i rozkazał wymierzyć Hellespontowi trzysta batów oraz spuścić do morza parę kajdan [...]”³⁵. Pomysł Wielkiego

³⁵ Herodot, *Dzieje*, s. 508–509.

Króla, by zakuć morze w kajdany, uznaje Herodot za istotę tego, co „barbarzyńskie”³⁶. W odróżnieniu od tego dla Greków, wytrawnych żeglarzy, nieprzewidywalność morza chroni przed *hybris*, bo jego język ciągle przywołuje do zachowania miary i roztropności. Morze nie daje się nikomu zniewolić i zawłaszczyć. Ale rewersem tej prawdy jest przekonanie, że jest ono dla wszystkich równie obce i równie, jak głosi starożytna nazwa Morza Czarnego, gościnne.

Doświadczenie morza i zamorskości nie pozwala nikomu na łatwe myślenie o sobie jako *autochtonie*, kimś, kto zakorzeniony jest w tym, co własne i niez mieszane z obcym. Jeżeli własne traktuje się jako wolne od obcego, to człowiek staje się więźniem swojości, postępuje jak opisany przez Herodota perski król Cyrus, który na każdej wojennej wyprawie, bez względu na oddalenie od domu

wiezie wodę z rzeki Choaspes, która płynie koło Suzy, bo król pije wodę tylko z tej rzeki, z żadnej innej. Dlatego idą za królem dokądkolwiek on ciągnie, bardzo liczne wozy czterokołowe, zaprzężone w muły, i przewożą w srebrnych naczyniach przegotowaną wodę z tejże rzeki Choaspes³⁷.

Własne może być konstytuowane jako uniwersalne tylko wtedy, gdy oderwane jest od miejsca, gdy za jedyne zakotwiczenie mając to, co obce, człowiek mimo to tworzy to, co własne. Dla Hegla stan egzystencjalnego kosmopolityzmu w pełni ilustruje figura żeglarza, który przeciwstawiając morzu

tylko zwyczajny kawałek drewna i zdając się tylko na własną odwagę i przytomność umysłu, porzuca twardy grunt i puszcza się w groźne odmęty, mając pod sobą tylko to oparcie, które sam stworzył³⁸.

³⁶ Por. *Ibidem*, s. 509.

³⁷ *Ibidem*, s. 100.

³⁸ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, s. 136.

Miasto jako okręt

Heglowski topos porzucenia twardego gruntu i puszczenia się w groźne odmęty odsyła do osobliwej eksterytorialności w rozumieniu *polis* jako wspólnoty obywatelskiej i kulturowej. Dobrze oddaje ją kolonizacyjny rytuał Greków polegający na tym, by dzięki zabranemu na pokład świętemu ogniewi, pochodzącemu z Prytanejonu w metropolii, móc ustanowić, po przybyciu na obcy brzeg, symboliczne centrum nowej osady. Tak oto przez czas trwania samej żeglugi to pokład okrętu staje się analogonem miasta.

Topos okrętu jako miasta znajdujemy w Herodotowej narracji na temat słynnej bitwy morskiej pod Salaminą. Stanowiła ona moment zwrotny wojen perskich, bo przełamała przewagę Persów, dla których, po Termopilach, Grecja stała otworem. Nas jednak w tym miejscu interesuje fakt, że o kluczowym zwycięstwie tej bitwy zdecydowała znamienna strategia „opuszczenia miasta”. Otóż w odróżnieniu od wielu *poleis*, które w zetknięciu z ogromną perską armią opowiedziało się po stronie azjatyckiego najeźdźcy, Ateńczycy odważyli się na manewr skrajnie ryzykowny. Zrezygnowali z obrony miasta, ludność ewakuowali na Salaminę, a flotę umieścili w cieśninie saurońskiej, między wyspą a Attyką. Persowie wkroczyli do pustych Aten i spalili Akropol. Temistokles, dowódca sił ateńskich, użył wobec sprzymierzeńców szantażu. Zagroził im, że jeśli odpłyną spod Salaminy, wówczas Ateńczycy pozostawią Grecję na łasce i niełasce Persów, a sami pożeglują na swoich statkach do Italii i tam założą nową *polis*. Temistokles uczynił tak, zasięgnąwszy wcześniej wyroczni delfickiej, która spytana o wynik wojny zaleciła Ateńczykom, by ufali sile swych „drewnianych murów”, czyli okrętów.

Figura sensu, podług której to okręt stanowi mury miasta, powróci u Tukidydesa w pierwszej księdze *Wojny peloponeskiej*. Znajdujemy tam mowę Ateńczyków, którzy przywołując bitwę pod Salaminą, wyjaśniają, że w momencie, gdy inni Hellenowie zostali ujarzmieni, oni zdecydowali się „opuścić miasto, zniszczyć nasz

dobytek i nie zdradzić wspólnej sprawy pozostałych sprzymierzeńców³⁹. W strachu przed opuszczeniem łądu, czyli miasta, w strachu przed opuszczeniem własnych domów i utratą dobytku, inne *poleis* traciły wolność. Ci jednak, którzy „nie odważyli się pójść na okręty, uważając się za zgubionych”, rychło musieli poddać się perskiej hegemonii⁴⁰. Państwo ateńskie natomiast, fizycznie nieistniejące już w swej miejskiej siedzibie splądrowanej przez Persów, wciąż pozostało niepodległe dzięki „drewnianym murom” floty w Cieśninie Saurońskiej.

Gotowość opuszczenia miasta, wypuszczania się w nieznaną i osiedlania się w nowym, obcym miejscu, znakomicie ilustruje przypadek Fokajczyków. Cieszący się w świecie sławą śmiałych żeglarzy, o czym wzmiankują Herodotowe *Dzieje*, swą pierwszą *polis* założyli na wybrzeżu Anatolii. Eksplorując zachodnie wybrzeża Morza Śródziemnego, założyli kolonię Massalię (przyszłą Marsylię). Gdy wojska perskie dotarły do Jonii, większość mieszkańców Fokai zdecydowała się opuścić miasto i osiedliła się w Alalii na Korsyce. Z kolei, pokonani przez połączone wojska Etrusków i Kartaginy, opuścili Alalię i ostatecznie osiedlili się w Elei, na wybrzeżu Italii. W ostatecznym rachunku miasto mniej określone jest przez terytorium, zakorzenienie w konkretnym miejscu, niż przez zdolność przemieszczenia własnego sposobu życia gdziekolwiek indziej.

Ksenofilia – ksenofobia

Powstanie w Grecji mnogich szkół filozoficznych, które w dodatku prowadziły ze sobą ożywione spory, w znacznej mierze stało się możliwe dzięki swobodnemu obiegowi konkurencyjnych idei. To ostatecznie zaś nie mogłoby się powieść bez łatwości przemieszczania się drogą wodną i bez powszechności doświadczenia bycia

³⁹ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, s. 45.

⁴⁰ *Ibidem*.

gościem przybyłym do obcego miasta. Na przykładzie Aten wyraźnie widzimy, jak *thallasokratia*, nadająca miastu kosmopolityczny charakter, pozostaje w istotnym związku z prestiżem jego osiągnięć artystycznych i intelektualnych. Ateńczycy z dawien dawna wystawieni byli na doświadczenie tego, co obce. Jako przedsiębiorczy kolonizatorzy wielu wysp, szczególnie zaś jako założyciele miast i osad w małoazjatyckiej Jonii pozostawali w żywym kontakcie z kulturą egzotyką ludów Wschodu.

Za czasów szczytowej świetności Aten pod rządami Peryklesa wielu Ateńczyków doświadczało tego, co obce, zarówno w sensie kontaktu z tym, co obce, jak i bycia samemu obcym. Wedle rachuby Roberta Flacelière'a metojkowie, w Atenach w V wieku stanowili „mniej więcej połowę liczby obywateli, to jest około dwudziestu tysięcy”⁴¹. Owa obca ludność napływowa, zwana *metoikoi*, czyli „współmieszkańcy”, nie posiadała praw obywatelskich i nie mogła uczestniczyć w samorządzie *polis*, ale cieszyła się pełną swobodą wykonywania zawodu i czerpania zeń korzyści. Trudniąc się rzemiosłem, handlem i bankierstwem bądź sztuką czy nauką, metojkowie stanowili współmieszkańców o kluczowym znaczeniu nie tylko w gospodarce miasta, ale i w jego życiu duchowym. Nierzadko dochodzili do wielkich fortun i poważnych wpływów. Za zasługi położone wobec państwa otrzymywali czasem prawa obywatelskie. O kosmopolitycznym charakterze Aten świadczy zatem fakt, że na każdego rdzennego obywatela przypadał jeden metojk. „Większość ateńskich metojków była Hellenami – wyjaśnia historyk – ale można odnaleźć wśród nich także Fenicjan, Frygijczyków, Egipcjan i nawet Arabów”⁴².

W roku 451 p.n.e. Perykles zawęził prawo posiadania obywatelstwa. Poczawszy od tego roku nawet syn Ateńczyka, jeżeli jego matka była cudzoziemką, nie mógł tym prawem się cieszyć. Perykles zaprowadził także instytucję sądu skorupkowego, zgodnie

⁴¹ R. Flacelière, *Życie codzienne w Grecji za czasów Peryklesa*, przekład Z. Bobowicz, J. Targalski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985, s. 43.

⁴² *Ibidem*, s. 43.

z którą można było skazywać obywateli ateńskich na dziesięć, a potem na pięć lat banicji. Wielu z tych, których ostracyzm dotknął osobiście, musiało przez wiele lat przebywać na obczyźnie, a zatem i doświadczać tego, co obce. Metojkowie stanowili pokażną grupę tych, którzy w Atenach byli *kseños* – obcymi i gośćmi zarazem. Jednak stanu tego na własnej skórze doświadczali również rdzenni Ateńczycy podlegający okresowej banicji: to nie oni wówczas udzielali gościny przybyszom skądinąd, ale sami z niej na obczyźnie korzystali.

Zważywszy na imponującą liczbę metojków, pomimo zawężenia prawa do obywatelstwa, miasto nie utraciło swego wybitnie kosmopolitycznego charakteru. Wynikał on z pewnych rozstrzygnięć historycznych, jak wcześniejsza decyzja Temistoklesa, by oprzeć potęgę Aten na morskiej flocie, czy późniejsza decyzja Peryklesa, by zbudować port w Pireusie, nadający miastu, nieleżącemu wszak na wybrzeżu, charakter wielkiego portu handlowego. Hipodamos – architekt tego portu, podobnie jak żona Peryklesa – Aspazja pochodzili z Miletu i w Atenach mieli status „współmieszkańców”. Metojkiem był także intelektualny mentor ateńskiego przywódcy – Anaksagoras, który pochodził z Kladzomenaj. Ateny udzieliły gościny wielu uczonym metojkom, jak choćby podróżującym po świecie płatnym nauczycielom wymowy. Dla przykładu, wszyscy znani sofści bawili w Atenach przejazdem albo pozostawali tam na dłużej, jak Protagoras z Abdery, Georgiasz z Leontinoj na Sycylii, Prodikos z wyspy Keos czy Hippiasz z Elidy.

Według Peryklesa, tak jak go przedstawia Tukidydes, Ateny są „szkołą Hellady” w sensie swoistej dyspozycji kosmopolitycznej. Gdy strateg wygłasza pochwałę wolności Aten, ducha otwartości tego miasta przypisuje faktowi otwartości na morze i na to, co zamorskie. Wolnościowy charakter Aten ujęty zostaje poprzez figurę *emporion*, głównego portu handlowego starożytności, do którego „zwozi się [...] towary z całej ziemi; możemy tedy na równi rozkoszować się wytworami obcych narodów, co i naszymi własnymi”⁴³.

⁴³ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, s. 108.

I w wyraźnej polemice z ksenofobicznymi praktykami Sparty Perykles konstatuje:

Miasto nasze pozostawiamy otwarte dla wszystkich; nie zdarza się, żebyśmy wydalali cudzoziemców i nie pozwalali komuś uczyć się u nas albo patrzeć na coś, co mogłoby się przydać naszym wrogom [...]⁴⁴.

Ważna w dziele Tukidydesa dystynkcja między otwartym charakterem Aten i zamkniętym charakterem Sparty jest też dystynkcją między miastem zorientowanym na morze i miastem będącym mocarstwem lądowym. W odróżnieniu od ateńskiej otwartości na to, co przychodzące z obczyzny, spartańskie instytucje i obyczaje nastawione są na to, by skutecznie zapobiec wszelkim obcym wpływom. Zaświadczą o tym *ksenelasia* – praktyka okresowego wypędzania cudzoziemców. W tym kontekście godna uwagi jest przytoczona przez Tukidydesa mowa Koryntyjczyków dająca wyraz kluczowej różnicy charakteru między Ateńczykami a Spartiatami, skierowana do tych ostatnich:

I tak stoją oni – zdecydowani, naprzeciw was – niezdecydowanych; oni chętnie przemierzają świat, wy chętnie pozostajecie w domu. Ateńczycy sadzą, że puszczając się na obczyznę, coś zdobędą, wy zaś, że przez przedsiębiorczość straciecie to, co posiadacie⁴⁵.

Ateńska gotowość „puszczenia się na obczyznę” jest w tej mowie połączona z ksenofilią, która nie pozwala na „bierny spokój” i każe wciąż poszukiwać nowości. W Atenach zatem to, co własne, konstytuowane jest przez otwarcie się na obce wpływy, w Sparcie przez celowe zamknięcie się na nie. W jednym wypadku obczyzna jest kulturowym zyskiem, w drugim wypadku kulturową stratą.

Opinia Tukidydesa o Ateńczykach, że „poszukują oni stale nowości”, pobrzmiewa przez wieki. Zgiełk ludzkich rozmów wciąż, cztery z górą wieki po Peryklesie, nadaje ton miastu. Autor *Dziejów apostołskich* zauważa, że „wszyscy Ateńczycy i zamieszkali tam

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 42.

cudzoziemcy na nic innego nie mieli tyle czasu, co na opowiadanie lub słuchanie ostatnich nowin⁴⁶. Nie uszło też uwagi Pawła, że mieszkańcy miasta żywili szczególny respekt dla tego, co nieznanne. Za godny odnotowania uznał fakt, że pomiędzy czczonymi przez nich świętościami znalazł też ołtarz, na którym napisano: „Nie-znanemu Bogu”⁴⁷.

Platońskie Prawa: ochrona przed obcym

Prawa, ostatnie dzieło Platona pisane z wyraźną sympatią dla spartańskiej kultury, podejmują namysł nad sposobami zbudowania trwałej i wewnętrznie zwartej *polis*. Ponieważ państwo, którego orędownikiem jest ateński arystokrata, ma być maksymalnie uodpornione na nowości i zmiany, stosunki obywateli z cudzoziemcami muszą w nim podlegać ścisłej urzędowej kontroli oraz reglamentacji.

Naturalną jest rzeczą – wyjaśnia Platon – że gdy jakieś państwo pozostaje w stosunkach z innym państwem, obywatele obu tych państw przejmują od siebie wzajemnie różne obyczaje i formy życia i skłonni są pod wpływem, jaki wywierają jedni na drugich, dążyć do wprowadzenia u siebie nowości i zmian. Państwom, które rządzą się na podstawie należytych praw, musi to niewątpliwie przynosić ogromną szkodę [...]⁴⁸.

Natomiast – zauważa dalej – państwom źle urządzonym całkiem nie przeszkadza,

jeżeli ich obywatele przesiakają, żeby tak powiedzieć, obcymi wpływami, współżyjąc z cudzoziemcami goszczącymi w kraju lub sami bawiąc na obczyźnie, ilekroć któremuś z nich, młodemu lub staremu, przyjdzie chęćka wyjechać gdzieś za granicę⁴⁹.

⁴⁶ Dzieje Apostolskie, 17,21, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1981.

⁴⁷ *Ibidem*, 17,23.

⁴⁸ Platon, *Prawa*, przekład M. Maykowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960, s. 554.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 554–555.

Jak widzimy, udzielanie gościny przybyszom z obcych krajów czy wysyłanie własnych obywateli w świat wedle „chętki” policzyć należy pomiędzy fatalne ekscesy demokracji, którą filozof nieodmiennie potępia. Państwowym urządzonej na platońską modłę, niczym zamknięte gospodarstwa domowe, obce wpływy, obce obyczaje i obce formy życia muszą przynosić niepowetowaną szkodę.

Całkowite odgródzenie się od świata i „zamknięcie drzwi przed gościem”, uznaje Platon – jako Grek – za nieakceptowalne ze względu na „Zeusa, opiekuna cudzoziemców”⁵⁰. Nie wolno praktykować bezwzględnej zamknięcia granic, bo to gwałciłoby święte nakazy *ksenía* – rytuałów gościnności, na straży których stoi bóstwo. Sam filozof w swoim życiu korzystał z gościnności wielu krajów, gdy podróżował po Italii czy Egipcie i gdy wielokrotnie udawał się na misje doradcze do sycylijskich Syrakuz. Jednakże jako autor „Praw”, wyraźnie ciężąc ku spartańskiej ksenofobii, głosi potrzebę ścisłego ograniczenia ruchu wymiany ludzi oraz idei pomiędzy państwami. Tak oto w dobrze rządzonej państwie na każdy wyjazd konieczne jest uzyskanie stosownego zezwolenia od strażników praw. Za granicę nie wolno udawać się w sprawach prywatnych i nie wolno tego czynić przed ukończeniem czterdziestu lat. Uprawnieni do wyjazdu są tylko ci, którym powierzona zostanie jakaś urzędowa misja, jak heroldowie, posłowie lub badacze obcych obyczajów. W wypadku tych ostatnich kryterium wieku jest jeszcze bardziej zawyżone i wynosi co najmniej lat pięćdziesiąt, ten bowiem, kto przygląda się praktykom obcych, powinien być w pełni ukształtowany, konserwatywnie nastawiony i uodporniony na nowości⁵¹.

A jak wygląda polityka wjazdowa? Platon wyodrębnia cztery kategorie obcych, którym zezwala się na pobyt. Są to, po pierwsze, zamorscy rzemieślnicy i kupcy. Ci, jak ich nazywa, „stali goście” przybývają do miasta corocznie, „niby ptaki wędrowne, bo większość z nich rzeczywiście jak gdyby na skrzydłach przeprawia się przez morze, z nastaniem letniej pory dla handlu i zarobku udając

⁵⁰ *Ibidem*, s. 555, 561.

⁵¹ Por. *ibidem*, s. 556.

się do obcych krajów⁵². Pomędzy zaś gośćmi okresowo bawiącymi w kraju znajdują się następujące trzy kategorie przybyszy: widzowie i słuchacze widowisk, dyplomaci wysyłani w misji urzędowej przez inne państwa oraz badacze obcych obyczajów⁵³.

Daje do myślenia rozmieszczenie cudzoziemców, które autor *Praw* postuluje. Ci, którzy pojawili się „dla handlu i zarobku”, zakwaterowani mają zostać „po rynkach i portach w państwowych budynkach znajdujących się w pobliżu miasta, ale poza jego obrębem”⁵⁴. Celowe odizolowanie „stałych gości” od obywatelskiej przestrzeni miasta ma działać niczym kordon sanitarny broniący przed infiltracją obcych idei. Nawet sami urzędnicy, którzy jako jedyni mają dostęp do zakwaterowanych poza miastem obcokrajowców, winni „stykać się z nimi w koniecznych tylko wypadkach i możliwie najrzadziej”⁵⁵. Opieką kapłanów otoczeni będą, z kolei, przybyli z zagranicy widzowie i słuchacze widowisk. Zakwaterowani zostaną w gospodach przyświątynnych, po czym, po „niezbyt długim pobycie”, opuszczą miasto, „nie skrzywdziwszy nikogo i przez nikogo nieskrzywdzeni”⁵⁶. Wszyscy zagraniczni dyplomaci podejmowani będą wyłącznie przez państwowych funkcjonariuszy: „strategów, dowódców jazdy i naczelników oddziałów wojskowych”⁵⁷. Tylko ostatniej kategorii obcokrajowca, jakim jest badacz obcych obyczajów, przysługiwać będzie pewna swoboda obcowania z miejscowymi, chociaż i ci ostatni ograniczeni zostaną do wąskiej elity: „Mąż taki może – wyjaśnia Platon – nieproszony pukać do drzwi bogaczy i mędrców, ponieważ jest jednym z nich”⁵⁸.

Gdy *Prawa* bronią ksenofobicznego argumentu na rzecz zamkniętej wspólnoty politycznej, w obrębie której kontakt z tym, co cudzoziemskie podlega ścisłej reglamentacji, *Meneksenos*, napisany około czterdziestu lat wcześniej, formułuje inny ksenofobiczny

⁵² *Ibidem*, s. 560.

⁵³ Por. *ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 561.

argument, wiążący patriotyzm z autochtonizmem i czystością etniczną, skłonność zaś do zachowań zdradzieckich ze skażoną tym, co obce, pomieszaną krwią.

Platoński *Meneksenos*: obcy wśród swoich

Meneksenos, dialog, w którym Platon ustami Sokratesa wygłasza *epitafios logos* na część Ateńczyków poległych w trakcie wojny peloponeskiej, przypomina nieco mowę żałobną, jaką Peryklesowi przypisuje Tukidydes. I tu, i tam Sparta pozostaje głównym wrogiem Aten, które otoczone są nimbem chwały za swój wojenny hart, sojuszniczą wierność i bycie „szkołą Hellady”. Odnotujmy wszakże zasadniczą różnicę w obu mowach. Gdy Perykles czerpie dumę z faktu, że Miasto pozostaje „otwarte dla wszystkich” i że „nie zdarza się, żebyśmy wydalali cudzoziemców”⁵⁹, Platon zapewnia, że „wobec ludzi obcego pochodzenia Miasto przejawia zdecydowaną niechęć”⁶⁰. Pomimo konfliktu ze Spartą Ateny Peryklesa wciąż pozostają wzorcem państwa otwartego, Ateny zaś w mowie, zapisanej w Platońskim dialogu, są wzorcem państwa ksenofobicznego. Dla Peryklesa Ateny pozostają kulturowym przywódcą Hellady ze względu na swój kosmopolityczny charakter, według Platońskiego dialogu natomiast Ateny są

szlachetne, wolne, niewzruszone i trzeźwe, a wobec barbarzyńców z natury nieprzyjazne, dlatego, że zamieszkują je Hellenowie czystej krwi, niemieszani z barbarzyńcami⁶¹.

Jak mogło dojść do tak radykalnej przemiany w rozumieniu tego, co stanowi wyjątkowy charakter Aten jako „szkoły Hellady”?

⁵⁹ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, s. 108.

⁶⁰ Platon, *Meneksenos*, przekład K. Tuszyńska-Maciejewska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław 1994, s. 13.

⁶¹ *Ibidem*, s. 13.

Aby to pojąć, wróćmy do Herodotowej dystynkcji Zachód – Wschód. Gdy *Dzieje*, pomne Homerowej opowieści o wyprawie achajskiej przeciwko azjatyckiej Troi, rysowały mocną cywilizacyjną opozycję pomiędzy Hellenami walczącymi o wolność a tyranolubną Persją, Platoński dialog posługuje się inną dystynkcją, która tym razem przebiega między Atenami oddanymi sprawie helleńskiej autonomii a Spartą, która wraz z innymi greckimi *poleis*, waży się na haniebny sojusz z azjatycką despotią. Pozostaje to w oczywistym związku z odmiennym charakterem wojen perskich stanowiących tło *Dziejów* oraz wojny peloponeskiej stanowiącej tło *Meneksenosa*. Pierwsze toczone są w ramach interkulturowego antagonizmu, ta druga zaś prowadzona jest w ramach wrogości intrakulturowej. W pierwszym wypadku wrogiem jest cywilizacyjny Inny, w drugim wypadku jest nim cywilizacyjny pobratymiec. Mamy tu do czynienia z ciekawą konstrukcją „Innego” pomiędzy Hellenami, obcego wśród swoich. Staje się to możliwe dzięki semantycznemu rozszerzeniu Herodotowej definicji barbarzyńcy (*barbaros*), wielojęzycznych ludów Wschodu poddanych perskiej dominacji, na te *poleis* w obrębie jednojęzycznej Hellady, które zawarły sojusz ze Spartą, pozostają tym samym sprzymierzone i z Wielkim Królem. W ten sposób stają się one helleńskimi barbarzyńcami.

Obcość zdefiniowana cywilizacyjnie, jak w wypadku opozycji Hellada – Azja nie jest trudna do sformułowania. Trudno natomiast poradzić sobie z obcością zdefiniowaną intrakulturowo. Właśnie z tego względu, jeśli wierzyć zdaniu Herodota, dla Persów wzajemne wypowiedanie sobie wojen przez greckie państwa było zgoła niepojęte: „Powinni by oni, jako jednojęzyczni, przez heroldów i posłów, łagodzić swe spory i raczej wszelkim innym sposobem niż walkami”⁶². Jeżeli zatem wśród bliskich sobie krajów, podzielających język i obyczaje, dochodzi do wojen, i co najgorsze, do sprzymierzania się z antyhelleńską Persją jednych Hellenów

⁶² Herodot, *Dzieje*, s. 495.

przeciwko drugim, to jak tę gotowość swoich do zdrady wyjaśnić? Z taką właśnie trudnością mierzy się Platoński *Meneksenos*. Za „straszne i nieoczekiwane” w konflikcie Sparty z Atenami uznaje fakt, że wrogowie tych ostatnich zgromadzili „zarówno wszystkich Hellenów, jak i barbarzyńców”⁶³. Niepojęty jest nie tylko konflikt między Hellenami, ale przemieszanie Hellenów z anty-Hellenami w walce z innymi Hellenami. Tylko niesprzymierzeni z Persją, czyli Ateńczycy i ich sprzymierzeńcy, odgrywają teraz rolę prawdziwej Hellady w obrębie Hellady. Wyłącznym jej nośnikiem stają się odtąd Ateny, helleńskość zaś swego antagonistę znajduje nie tylko w barbarzyńcach, ale i w „półbarbarzyńskich mieszańcach”⁶⁴. Aby problem konfliktu wewnątrzgreckiego myślowo oswoić, autor *Meneksenosa* sięga do argumentu czystości rasowej i kulturowej. Sprzymierzanie się antyateńskich *poleis* z barbarzyńcami da się ostatecznie wyjaśnić tylko tym, że państwa te reprezentują nieczystych Hellenów. I na odwrót, determinacja Aten, by z barbarzyńcami się nie układać, wynika z ich rasowej czystości oraz odwiecznego tubylczego zakorzenienia.

Przypomnijmy w tym miejscu, że dla Herodota podanie o fenickiej księżniczce Europe wskazywało na szczególną rolę pomieszanej krwi wielu ludów w tworzeniu się wyobrażonej wspólnoty Europy/Zachodu/Hellady. Liczne podania o cudzoziemskich założycielach greckich miast i dynastii oraz cudzoziemskich założycielkach i kapłankach greckich wyroczni, wiodły Herodota do przekonania, że Hellada była produktem ludnościowego i kulturowego przemieszania. O Pelopsie Tukidydes, o pokolenie młodszy od Herodota, ateński strateg z czasów wojny peloponeskiej, wciąż utrzymywał, że „[...] dzięki wielkiemu bogactwu, jakie przywiózł ze sobą z Azji do ubogiego kraju, zdobył tam władzę i – chociaż obcy – nadał krajowi nazwę od swego imienia”⁶⁵. Wedle autora *Wojny peloponeskiej* Peloponez miał trwały onomastyczny znak pochodzenia od obcego kolonizatora czy założyciela.

⁶³ Platon, *Meneksenos*, s. 11.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 13.

⁶⁵ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, s. 6.

Przekonanie to w czasach nowoczesnych wciąż kontynuował Hegel, który w częstym w greckiej mitologii motywie obcego założyciela widział historyczny obraz rzeczywistej kolonizacji dokonanej przez „cywilizowane narody, które wyprzedziły Grecję w rozwoju kultury”⁶⁶. Owa kolonizacja okazała się tak twórcza, ponieważ „dzięki kolonistom elementy obce mieszały się z autochtonicznymi”⁶⁷. Ateny zatem leżące na obszarze Attyki, która była „schronieniem dla najróżniejszych szczepów i rodów”, ilustrowały podług niego związek między pomieszaniem a osiągnięciem „najwyższego szczytu świetności helleńskiej”⁶⁸. Hegel traktował poważnie pochodzące z niepamiętnych czasów, a wciąż relacjonowane przez Herodota, podania o frygijskim Pelopsie, który zawładnął Peloponezem, o Fenicjaninie Kadmosie, który założył Teby, oraz Egipcjaninach Kekropsie, który miał utworzyć Ateny, czy Danaosie – władcy Argos, bracie samego Agyptosa – króla Egiptu⁶⁹. W *Meneksenosie* owa mieszanina kulturowa, bez ogródek relacjonowana przez Herodota i Tukidydesa, zostaje zanegowana, a wszyscy cudzoziemscy założyciele skrzętnie wyrzuceni poza nawias tego, co własne:

Nie tworzą też z nami społeczeństwa ludzie w rodzaju Pelopsa, Kadmosa, Agyptosa, czy Danaosa ani inni z natury barbarzyńcy, a tylko z nazwy Hellenowie. Tu żyją sami Hellenowie, nie zaś półbarbarzyńscy mieszańcy⁷⁰.

W wyraźnym rozbracie z opinią greckich dziejopisów autor *Meneksenosa* stara się osobność Aten w rodzinie greckich *poleis* zdefiniować poprzez kryterium niezmaconej niczym obcym autochtoniczności. Teraz barbarzyńcami są nie tylko Azjaci, ale i półbarbarzyńscy „mieszańcy”, natomiast Ateńczycy, niepomni swej libijskiej boskiej patronki, stają się teraz bardziej Hellenami niż inni. Attycka tożsamość przestaje być tworem ludnościowej

⁶⁶ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, s. 17.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 14.

⁶⁹ Por. *Ibidem*, s. 16–17.

⁷⁰ Platon, *Meneksenos*, s. 13.

i kulturowej mieszaniny i staje się osobiście nowoczesnym, bo prawie nacjonalistycznym konceptem homogenicznego ludu odznaczającego się od początku własną, dystynktywną kulturą.

Zakrawa na ironię, że o jakoby niez mieszanym i autochtonicznym charakterze Ateńczyków Platon każe mowę przygotowaną przez Aspazję – metojkę wygłosić Sokratesowi, którego filozofia rozwija się w dialogu z zagranicznymi sofistami, Sokratesowi, o którym powiadano, że był *atopos* i rozpowszechnił ideę bycia obywatelem świata. Inny metojk, sofista Hippiasz z Elidy, w Platońskim dialogu *Protagoras* argumentując, że prawa decydujące o tym, kto jest współobywatelem, a kto jest obcym, są arbitralne i przeciwne naturze, powiada:

Obywatele, was tutaj obecnych uważam za krewnych, za swoich, za współobywateli wszystkich razem, wedle natury, nie wedle prawa. Bo to, co podobne, to sobie pokrewne z natury, a tylko prawo tyranizuje ludzi i w wielu wypadkach gwałt zadaje naturze⁷¹.

Obce jako wspólne

W języku polskim znajdujemy czasownik „obcować”, którego sens stoi w jawnej sprzeczności z sensem przymiotnika oraz odprzymiotnikowego rzeczownika „obcy”. Czasownik „obcować” znaczy bowiem: przebywać, przestawać z kimś; współżyć; utrzymywać ścisły kontakt; mieć w czymś wspólny udział; zadawać się; bratać, podczas gdy słowo „obcy” konotuje kogoś, kto jest niezajomy, nie swój, nie nasz, nietutejszy, niezajomy, postronny, zagraniczny, cudzoziemski, cudzy, nienależący do pewnej wspólnoty. Słowo „obcy” zakłada zatem wyłączający sens kogoś, z kim się nie „obcuje”⁷². Słowniki podające etymologię terminu „obcy”

⁷¹ Platon, *Protagoras*, przekład W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 73.

⁷² Por. A. Bruckner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1998; M.S.B. Linde, *Słownik języka polskiego*, reprint MCMLI, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1951.

pozwalają rozwikłać tę intrygującą semantyczną zagadkę. Dowiadujemy się oto, że „obcować” w polszczyźnie jest czasownikiem odprzymiotnikowym od słowa „obcy”, który do około wieku XV znaczył tyle, co „wspólny” (w tym znaczeniu dobra „wspólne” były „obce”)⁷³.

Jeden ze słowników podaje interesującą formę późniejszego rzeczownika, jaką jest „obcownik”, czyli „ten, co obcuje z kim, wspólnik, sojusznik, towarzysz, przyjaciel, kompan”⁷⁴. A zatem słowo „obcy”, gdy zebrać razem znaczenia stare i nowe, ma sens potrójny i oznacza: po pierwsze – tego, kto jest wspólnikiem lub obcownikiem; po drugie – tego, kto jest cudzy lub nieznajomy; po trzecie – tego, kto nie należy do pewnej wspólnoty. Napięcie semantyczne w słowie „obcy” polega na tym, że sens uczestnictwa we wspólnocie interferuje tu z sensem pozostawania poza jej obrębem. Daje też do myślenia, że znaczeniowa metamorfoza przebiega od obcego jako wspólnego do obcego jako przeciwieństwa własnego. Najpierw obcy, jako obcownicy, obcuja ze sobą, potem wyobcowują się wzajemnie i stają się sobie obcy.

Odkrytą w polszczyźnie semantyczną przemianę, prowadzącą od obcownika do obcego, możemy potraktować jako figurę myślową, która odpowiada ksenologicznemu odkryciu samego Herodota: obczyzna, obszar tego, co obce, jest obszarem doświadczenia wspólnego, ponieważ obce zawsze wyprzedza własne i dopiero je umożliwia. Współczesny fenomenolog obcego idzie jeszcze dalej, gdy powiada:

Jeśli własne jest splecione z obcym, to znaczy to zarazem, że obce zaczyna się w nas samych, a nie poza nami, albo wyjaśniając to w inny sposób: znaczy to, że nigdy nie jesteśmy w pełni u siebie⁷⁵.

⁷³ Por. *Słownik staropolski*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich. Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1965–1969.

⁷⁴ J. Karłowicz, A.A. Kryński, W. Niedźwiedzki (red.), *Słownik języka polskiego*, t. 3, Warszawa 1904, s. 443.

⁷⁵ Za: Z. Wodziński, *Odys Gość. Esej o gościnności*, Fundacja Terytoria Książki, Gdańsk 2015, s. 121.

Nic nie oddaje trafniej tej intuicji, niż polisemiczny termin *kse-nos*. Wiemy, że oznacza zarówno obcego, tułacza, cudzoziemca, jak i gościa. Oznacza również „udzielającego gościny, gospodarza, pana domu”⁷⁶. Obaj, zarówno gość, korzystający z gościny, jak i gospodarz tej gościny udzielający, stanowią dwie odmiany figury *kse-nos*. Nawet gospodarz, pan swojego domu, okazuje się obcym. Sytuacja gościnności unaocznia zatem kluczowy fakt fenomenologii obcego: sami gościmy w tym, co uważamy za bezspornie własne. I w tym sensie obce jest wspólne.

⁷⁶ B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, przekład J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 116.