

Rémi Brague: Wstęp do „Prawa Boga”

Czym jest prawo, w określonym miejscu i czasie uznawane za boskie?
Na czym ta boskość polega? Czy jest przyczyną, czy właściwością?
Jakich cech boskość udziela prawu?



Czym jest prawo, w określonym miejscu i czasie uznawane za boskie? Na czym ta boskość polega? Czy jest przyczyną, czy właściwością? Jakich cech boskość udziela prawu?

Przyjdź na spotkanie z **Rémim**

Brague'iem

Dziś - g. 18.30 - Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego, s. 316, III piętro, ul. Dobra 56/66, Warszawa

Problem prawa boskiego może być różnie formułowany. Przede wszystkim, związek zachodzący między prawem a boskością można rozpatrywać dwojako. Wychodząc od pojęcia prawa, pytamy: czym jest prawo, w określonym miejscu i czasie uznawane za boskie? Na czym ta boskość polega? Czy jest przyczyną, czy właściwością? Jakich cech boskość udziela prawu? Jeśli natomiast wychodzimy od pojęcia boskości, pytanie brzmić będzie: co mówi nam o boskości jakiegoś boga fakt, że przedstawiany jest nam jako prawodawca? Jaki stosunek do sfery boskiej, jaki typ religii z takiego pojęcia wynika?

Z kwestii tych rodzi się druga seria pytań, bardziej praktycznych, które w pewnej mierze pozwalają na podejście empiryczne: czym się cechują społeczeństwa, w których ludzkimi zachowaniami kierują prawa określone jako „boże”? Jak te społeczeństwa zostały naznaczone przez różne wyobrażenia, w których objawiła im się idea boskości prawa? Jaki jest ich stosunek do tego prawa: podporządkowanie, dostosowanie, mniej lub bardziej twórcza interpretacja? Jakie grupy społeczne zarządzały tymi różnorodnymi sytuacjami?

Na horyzoncie pojawia się wreszcie trzeci znak zapytania. Przekracza on ramy, w których postanowiłem się tu zmieścić, ramy zdecydowanie przednowoczesne. W społeczeństwach nowoczesnych prawo nie ma żadnego odniesienia do boskości, jest niczym więcej niż regułą nadawaną sobie przez wspólnotę, kiedy ma na uwadze jedynie cele, które przed sobą stawia. Należy się zatem zastanowić, co umożliwiło – lub nawet spowodowało – zerwanie z przednowoczesnym stosunkiem do prawa i przejście do jego wersji nowoczesnej?

Tłem tematu będącego przedmiotem moich rozważań są trzy związki pojęć, łączące filozofię i religię, filozofię i politykę, religię i politykę, tworzące w ten sposób to, co filozofowie nazwali problemem teologiczno-politycznym[1]. Parę słów na ten temat.

Problem ten rozpatrywany jest najczęściej tylko w odniesieniu do obszaru europejskiego, co pociąga za sobą podwójne ograniczenie: przestrzenne – do świata nazywanego „judeochrześcijańskim”, a jednocześnie czasowe – do tego, co działo się wyłącznie od trzech tysięcy lat. W rzeczy samej, dwa źródła, z których wywodzi się kultura

europajska, Ateny i Jerozolima, Biblia i grecka starożytność, zaświadczone są w dokumentach pisanych sięgających co najwyżej tysiąca lat p.n.e. Jest to przecież jedynie wąski wycinek czasowy, zwłaszcza w odniesieniu do bezkresu czasów prehistorycznych: z braku śladów nasza wiedza o nich pozostaje niezwykle cząstkowa, przeminęło wszystko, co przemijające, zanikło wszystko, co umożliwiałoby istnienie języka, nawet tylko języka mówionego. W istocie ani polityka, ani religia, w najszerszym znaczeniu tego słowa, nie mają ściśle określonych początków. By zrozumieć źródła religii, należałoby określić, jakie praktyki łączyły się z obrzędkiem. Często odwołujemy się przy tym do obyczaju grzebania zmarłych, wywodzącego się sprzed stu tysięcy lat, a także do obyczaju pokrywania zwłok kwiatami, o którym wiemy, bo odkryto skamieniałe pyłki wokół szkieletów. Nie wiemy jednak, jakie były powody ukształtowania się tych obyczajów: czy kwiaty miały symbolizować odrodzenie, czy też, całkiem prozaicznie – eliminować fetor?

Jeśli nawet abstrahować będziemy od bezkresnego oceanu prehistorii, powinniśmy pamiętać, że historia, w ścisłym znaczeniu tego słowa, zaczyna się na długo przed Homerem i Biblią: wynalezienie pisma (traktowane jako początek historii) datowane jest mniej więcej na 3000 rok przed Chrystusem. Znaczący to, że dzieje myśli zachodniej, w wersji powszechnie przyjętej, kradną nam dwa tysiąclecia, a zadowolają się trzema piątymi trwania historii. Wszystko natomiast każe nam wierzyć, że wiele wyborów o zasadniczej wartości w dziedzinie kultury dokonanych zostało właśnie w tym zapomnianym okresie.

Powinniśmy też przezwyciężyć europocentryzm, który stanowi przeszkodę nawet we właściwym podejściu do Europy. Dla wydobycia cech szczególnych tego, co się tu wydarzyło, należałoby przeprowadzić

studia porównawcze różnych tradycji myśli politycznej. A zazwyczaj zajmujemy się jedynie galerią wielkich europejskich przodków, od św. Augustyna do Hegla, po którym, co zresztą znamienne, główni myśliciele nie poruszają w istocie spraw związanych z filozofią polityczną. Trzeba by również rozpatrzyć z perspektywy myśli politycznej poglądy muzułmanów, takich jak al-Fabri czy Awerroes, lub Żydów, jak Majmonides – by poprzestać na najważniejszych. Praca monograficzna w dużej mierze została już wykonana[2]. Należy jeszcze przedsięwziąć, w jaki sposób oddziaływało na nich ich rodzime środowisko kulturalne; jak nadało ich myśli politycznej pewne szczególne odcienie w porównaniu do bliskiej nam tradycji.

Studia nad średniowieczną myślą polityczną i prawną zakładają ponadto, że nie będziemy się ograniczać do średniowiecza, lecz że przystąpimy (co najmniej na poziomie elementarnym) do ponownej analizy źródeł wspólnych trzem wymienionym wyżej tradycjom. Źródła, jak już mówiłem, są dwa: Ateny i Jerozolima. Stwierdzenie to nie wyklucza poważnych pytań: fakt istnienia dwóch źródeł nie jest bynajmniej oczywisty. Hasło „Ateny i Jerozolima”, które stało się banalne, pozostawia nietkniętą kwestię, dlaczego mianowicie mówimy raczej o dwóch źródłach niż o jednym[3]?

Z jednej strony mamy więc do czynienia ze źródłem greckim, zasadniczym początkiem filozofii politycznej. Trzeba będzie zastanowić się nad tym, co myśliciele średniowieczni wiedzieli o myślicielach greckich odwołujących się do starożytnego miasta-państwa i w jakiej epoce greccy autorzy byli czytani. Zasadnicze pozostaje oczywiście pytanie, w jaki sposób teksty te były czytane.

Z drugiej zaś strony, święte teksty, Biblia (Stary Testament i Nowy Testament) i Koran, wymagają lektury filozoficznej. Nieczęsto zdarza się taki program i za każdym razem został on zrealizowany w sposób jednostronny. Święty tekst, traktowany jako absolutnie prawdziwy, może być punktem wyjścia do argumentacji filozoficznej. W rzeczywistości służy najczęściej jako ilustracja jakiegoś przeświadczenia nabytego na innej drodze, jak to miało miejsce u Ojców Kościoła czy u ludzi średniowiecza. W czasach nowożytnych możemy zwłaszcza przywołać użytek, jaki z Ewangelii św. Jana zrobili – ograniczmy się tu do najlepszych – Fichte czy, całkiem niedawno, Michel Henry[4]. Tekst biblijny może również być przedmiotem filozoficznej krytyki religii. Tak to wyglądało na początku czasów nowożytnych: u Machiavellego, dla którego zasadniczy jest przykład Mojżesza, u Hobbesa, którego Lewiatan (1650) stanowi, co najmniej w połowie, egzegezę biblijną, bądź też u Spinozy, który krytycznej lekturze Starego Testamentu poświęca tekst zatytułowany Traktat teologiczno-polityczny (1670); tytuł ten dał nazwę całej problematyce[5]. W późniejszym czasie – między innymi ze względu na pojawienie się krytyki biblijnej jako specjalności historyczno- - filologicznej – filozofowie mało interesowali się technicznymi aspektami interpretacji Biblii; zapożyczali je od specjalistów. W taki właśnie sposób Nietzsche debatował ze św. Pawłem; jakkolwiek był filologiem z wykształcenia, nie badał bynajmniej samych tekstów Nowego Testamentu[6].

Powstrzymam się zarówno od naiwnej akceptacji, jak i od polemiki, ale chciałbym ze swej strony powtórzyć formułę, przy użyciu której Machiavelli streszczał swoją myśl; wspomnę o „rozumnej lekturze Biblii (sensatamente)”[7]. On chciał kontestować autorytet tekstów

biblijnych, obalić interpretację teologiczną; moje skromniejsze zamierzenie polegać będzie na odczytaniu Biblii i Koranu w sposób filozoficznie neutralny.

*

Europejska refleksja dotycząca stosunków pomiędzy polityką a sferą religii została zdominowana przez jedną z „wielkich narracji” (Jean-François Lyotard), w których nowoczesność określa samą siebie jako wyjście polityki poza teologię. Dziedziny te, początkowo stanowiące jedność, rozdzieliły się. By jedność ta mogła zostać wyjaśniona, nowoczesność poddaje czasy minione reinterpretacji i umieszcza je w utworzonych ad hoc kategoriach, a proces, dzięki któremu jedność wyodrębnia się z przeszłości, uzyskuje według tej interpretacji różne określenia: sekularyzacji wobec świata ponoć „zakłętego”, laicyzacji klerykalnego rzekomo społeczeństwa, rozdzielenia Kościoła od państwa – początkowo ponoć złączonych.

Największe znaczenie zastosowaniu tego rodzaju rekonstrukcji faktów do dziedziny prawnej nadał Max Weber. W swojej wielkiej pracy, wydanej pośmiertnie (1922), wysuwa on koncepcję „prawa świętego”, które obejmuje prawo żydowskie i islamiczne, prawo hinduistyczne oraz średniowieczne prawo kanoniczne. W schemacie ewolucji prawodawstwa wyróżnia cztery stopnie: pierwszy etap polega na „charyzmatycznym objawieniu prawa przez proroków prawa”, kolejne to „empiryczne tworzenie i stosowanie prawa przez notabli prawnych”, następnie „narzucanie prawa przez świeckie imperium i teokratyczne potęgi”, w końcu „systematyczne ustanawianie prawa” przez osoby o prawniczym wykształceniu (fachowych prawników)[8]. Max Weber jest

doskonale świadomy fikcyjnego charakteru takiej rekonstrukcji. Jego schemat podąża za ewolucją prawa zachodniego: naszkicowane w nim trzy etapy mogą odpowiadać prawu rzymskich prawodawców, następnie prawu średniowiecznemu zdominowanemu przez konflikt imperium z papieżem, wreszcie prawnemu pozytywizmowi społeczeństw nowożytnych. Można tu również odnaleźć motor ewolucji, czyli drogą Maksowi Weberowi racjonalizację społeczeństw. W mojej książce sprzeciwiam się wyłącznie jedności pojęcia „prawo święte”, które, jak mi się wydaje, obejmuje zjawiska heterogeniczne. Gdy zaś chodzi o zastosowanie tego pojęcia do dziedziny politycznej, kategorie użyte do uporządkowania tej rzekomej jedności, z którą nowożytność miała ponoć zerwać, są w istocie dość świeżej daty: „boskie prawo królów” nie zostało sformułowane przed XVII wiekiem; „sojusz tronu z ołtarzem” nie sięga wcześniej niż czasów Restauracji. Kategorie pozwalające na subtelniejsze uchwycenie takich faktów jak „cezaropapizm” zakładają, że istnieją już dwa oddzielne elementy, których burzliwe relacje kształtują historię. Nie wszędzie jest przecież tak, że istnieje zarówno papież, jak i cesarz – niezależnie od nazwy przypisywanej każdemu z tych dwóch biegunów, co do których zakładamy, że istnieją i że nie mieszają się między sobą.

Słowa oznaczające tendencję do zachowania dystansu wobec czynnika religijnego mają jednocześnie charakter paradoksalny i wątpliwy. Tak oto przedziwnie nazwana została „laicyzacja”: laic jest bowiem pojęciem chrześcijańskim. Rzeczownik *laos*, od którego pochodzi przymiotnik *laikos*, określa lud jako lud Boży, wywodzi się z określenia zaczerpniętego od Homera za pośrednictwem greckiego tłumaczenia Septuaginty. Laik, w przeciwieństwie do jednostki, do podmiotu i do obywatela, jest człowiekiem i jako człowiek powołany jest przez Boga do bycia częścią Jego ludu, uzyskuje dzięki temu godność kogoś, kto wie, że obiecane mu zostało życie wieczne. Czy nowoczesne

demokracje, z ich ideą „obywatela”, nie opierają się aby na antropologii, która korzysta z konsekwencji eklezjologii chrześcijańskiej, choć nie akceptuje przesłanek nadających jej spójność?

Natomiast idea „sekularyzacji” pozwala już pojąć to, co miała wyjaśnić, czyli to, że istnieje coś takiego jak dziedzina „świecka”, różna od religijnej, pro-fanum, co określa umiejscowienie na dziedzińcu świątyni (fanum)[9].

Wreszcie, idea „rozdzielenia Kościoła od państwa” jest – jeśli to w ogóle możliwe – jeszcze mniej adekwatna. Traktuje ona zjawisko Kościoła jako już istniejące. Gdzie jednak szukać Kościoła w świecie antycznym? A czy lud żydowski lub naród (umma) islamski stanowią Kościół czy społeczność? Wspólnota jest tam w sposób nierozdzielny jednocześnie religijna i polityczna. W chrześcijaństwie to rzekome rozdzielanie zostało w jakimś sensie umożliwione, ponieważ nigdy nie nastąpiło w dającym się określić momencie, lecz istniało zawsze.

We wszystkich społeczeństwach jedne zjawiska mogą być określane jako religijne, inne zaś – jako polityczne. Sposób ich wyrażania nie musi być jednak w różnych społeczeństwach jednakowy. Będzie bardziej inspirujące, jeśli nie będziemy wiązać tego problemu z pojęciem desakralizacji, lecz weźmiemy także pod uwagę kierunek odwrotny: od tego, co świeckie, do tego, co święte. Mówiąc ogólniej, nadszedł czas, by zanegować samą zasadę wyjaśniającą, która podtrzymuje wszystkie te domniemane ewolucje, ideę stałego nurtu prowadzącego społeczeństwa cały czas w tym samym kierunku (od tego, co święte, do tego, co świeckie), poprzez nieuniknione

wycofywanie się tego, co święte. By tego dokonać, należy rozpocząć nasze rozważania od czasów poprzedzających Biblię, która uświęca zjawiska początkowo polityczne.

*

Rozważania te doprowadziły mnie do rozszerzenia „problemu teologiczno- politycznego”, a nawet do przekroczenia jego granic. W związku z tym pozwolę sobie na dwie uwagi: pierwsza dotyczyć będzie samego słowa, druga zaś – jego treści. Słowo wpisuje się w podwójne dziedzictwo. Określenie pochodzi, jak wiemy, od Spinozy. Później zaś ta dawna idea teologii politycznej (Waron, Euzebiusz z Cezarei) uzyskała drugą młodość: najpierw za sprawą książki, którą Carl Schmitt zatytułował *Teologia polityczna* (1922) i która wywołała poważne dyskusje, następnie zaś dzięki książkom Johanna Baptista Metz w latach 70. XX wieku[10]. Tam, gdzie nazywa on problem, termin nieopacznie sugeruje, że chodzi tu o dwie dyscypliny akademickie, teologię i politykę. Niepokój wprowadza nie tyle koegzystencja tych dwóch dziedzin wiedzy. „Teo-logia”, jak sama nazwa wskazuje, jest dla elementu Boskiego sposobem przechodzenia przez pryzmat dyskursu (logos). O wiele bardziej niepokojące jest uzurpowanie sobie przez element Boski możliwości frontalnego ataku, bez żadnej racjonalnej mediacji, na dziedzinę polityki. Dlatego lepiej by było, nawet gdyby miało to skutkować powstaniem neologizmu, mówić o problemie teo-politycznym.

Jest to wyłącznie przesada pedanta. Fakt istnienia takiej dyscypliny jak „teologia” nie wynika przecież sam z siebie. Stanowi pewną cechę szczególną określonej religii – chrześcijaństwa. W innych religiach

odnajdujemy, rzecz jasna, „nauki religijne” (dotyczące rytuałów, ich aspektów prawnych czy mistycznych), które mogą zresztą osiągnąć bardzo wysoki poziom wyrafinowania i precyzji. Projekt racjonalnego wyjaśnienia boskości, dialektyka „wierzyć” i „rozumieć”, fides quaerens intellectum, „wiara poszukująca zrozumienia” – program Anzelma, będący jeszcze wzorem dla Hegla – to cechy właściwe chrześcijaństwu[11]. Nikt nie ma więc prawa nakładać na judaizm czy islam, nie mówiąc już o religiach starożytności czy Dalekiego Wschodu, problematyki, która jest im z definicji obca. Należałoby zadać sobie pytanie, czy pojawienie się w chrześcijaństwie teologii nie było możliwe dzięki temu, w jaki sposób religia ta traktowała i rozpatrywała przełożenie pierwiastka Boskiego na ludzką działalność.

Nie poprzestanę jednak na tym, co nazwałem właśnie „teopolityką”. Chciałbym dodać tu jedną jotę i zająć się teio-polityką; prefiks „teio-” wskazuje, że chodzi tu o boskość (po grecku theios), a nie o jednego czy wielu bogów (po grecku theos). Wyższość, jaką przyznaję temu neologizmowi nad szerzej przyjętym prefiksem „theo-”, bierze się z troski o to, by nie zbanalizować wydarzenia, prawdę powiedziawszy, w najwyższym stopniu rewolucyjnego: oto boskość porzuciła swoją neutralność (to theion), by objawić się jako Bóg (ho Theos), i przyjęła w ten sposób kształt osobowy, bądź (jeśli Bóg wykracza poza nasze pojęcie osoby) raczej ponadosobowy niż nieosobowy.

Po tych rozważaniach dotyczących terminologii narzuca się druga uwaga, tym razem dotycząca istoty sprawy: teio-polityka jest, co najwyżej, szczególnym przypadkiem wyrażenia boskości, nie tylko w odniesieniu do polityki, lecz wszystkiego tego, co obejmuje praktykę, w tym znaczeniu, w jakim, wedle reguł klasycznych, była ona dzielona na trzy rodzaje: panowanie nad jednostką (etyka), nad „gospodarstwem

domowym” (ekonomia) i nad państwem (polityka)[12]. Sfera boskości może również dotyczyć dwóch innych dziedzin rządzenia – etyki i ekonomii – w historii zaś rościła sobie do nich w istocie prawo w sposób równie zdecydowany jak do polityki. Chciałbym więc ukazać w perspektywie teio-politycznej to, co pozwolę tu sobie nazwać teio-praktyką.

Należy podkreślić istotną konsekwencję tego poszerzenia perspektywy: możliwe rozwiązanie problemu teio-polityki, niezależnie od tego, jak bardzo może nam się wydawać satysfakcjonujące, zawsze będzie tylko częściowe. Dotyczyć ono będzie w istocie jednej tylko z jej postaci, którą jest polityka, z pominięciem szerszej kategorii, którą jest praktyka. Można by to nawet zaakceptować: jakaś dyscyplina wiedzy czy technika może, a nawet musi, ograniczyć się do jednej, określonej dziedziny i abstrahować od pozostałych. Rodzaj (praktyka) narzuca jednak gatunkowi (polityka) pewne określone właściwości. Jak długo problem teio-praktyczny nie zostanie rozwiązany, tak długo problemu teio-politycznego nie da się ująć ani rozwiązać inaczej niż w sposób wypaczony.

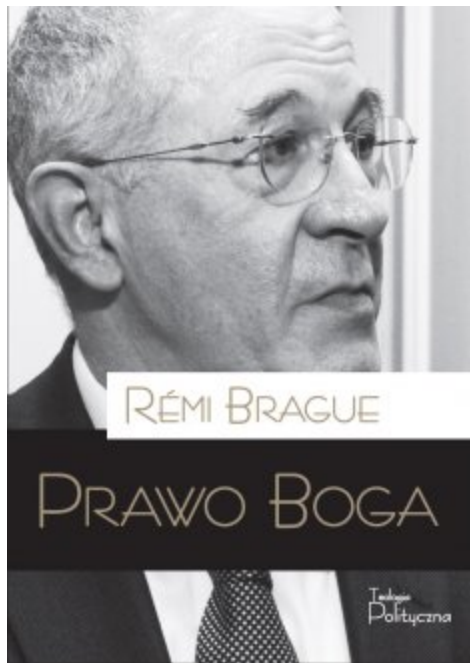
Tak właśnie czyni tradycyjna filozofia polityczna w świecie europejskim: najczęściej zakłada ona, że problem teio-praktyczny został już rozstrzygnięty i że uzyskał określone rozwiązanie, w tym przypadku rozwiązanie chrześcijańskie. Podobne zawężenie zaobserwować można w historiografii: określa ona najczęściej mianem „teologiczno-politycznego” sposób, w jaki władza polityczna czerpie swoją legitymizację z odwoływania się do instancji Boskiej. To powoduje, że czynnik Boski rządzi w sposób pośredni. Domaganie się władzy i jej rzeczywiste sprawowanie są w ręku przywódcy, który głosi, że reprezentuje zasadę boską. Władza jakiegoś boga nad człowiekiem

przechodzi przez stadium władzy człowieka nad człowiekiem. To pojęcie królestwa sakralnego zrodziło ogromną literaturę, niemal cały gatunek literacki, kolosalną ilość prac, na których tle wyróżnia się kilka arcydzieł[13]. Nie chciałbym dorzucać tu moich własnych przemyśleń, a w jeszcze mniejszym stopniu – rywalizować z wcześniejszymi ustaleniami.

Wszystkie te prace ograniczają się do rozpatrywania Zachodu i tylko do jednego gatunku: „polityki”, należącej do rodzaju „praktyka”. To podwójne ograniczenie ostatecznie sprowadza się do jednego: przedmiotem historiografii królestwa sakralnego jest rezultat wcześniejszej historii, którą opowiada jedynie na marginesie. Do dnia dzisiejszego w niewystarczający też sposób rozpatrywano politykę na tle rodzaju „praktyka”, której polityka jest przecież gatunkiem. Ja usiłowałam przyjąć taką perspektywę i w tym miejscu przedstawiam rezultaty tego zabiegu.

Pojęcie prawa boskiego stanowi właśnie pojęcie „teio-praktyczne” par excellence. Potraktowanie prawa boskiego jako przedmiotu badań sytuuje nas natychmiast na poziomie teio-praktycznym, pozwala je wręcz ukazać takim, jakie jest w istocie, wraz z jego własnymi ograniczeniami. Pojęcie prawa boskiego zakłada, że działania ludzkie, w całym swoim bogactwie, otrzymują swoją normę ze sfery boskiej. W tych ramach – i tylko w tych ramach – można mówić w sposób uprawomocniony o „teokracji”; słowo to zostało zresztą ukute przez Flawiusza Józefa w celu opisanego ustroju żydowskiego, różniącego się od wszystkich innych ustrojów tym, że przedstawia on władzę samego Prawa[14].

*



Moim celem jest więc prześledzenie

historycznej ewolucji pojęcia prawa boskiego. Pragnę wykazać, w jaki sposób pojęcie to, obecne w Grecji jako metafora prawa naturalnego, w Izraelu nabrało nowego znaczenia. Judaizm w średniowieczu, a potem islam, opracowywały i uzasadniały to pojęcie na różne sposoby. Chrześcijaństwo bardzo prędko porzuciło pojęcie prawa objawionego i przybliżyło się do greckiego pojęcia prawa boskiego jako prawa naturalnego; uznało jednocześnie, że stosunek do Boga wykracza poza ramy prawne. Czasy nowożytne oznaczają natomiast wyprowadzenie – w podwójnym sensie, pochodzenia i porzucenia – prawa z rozstrzygnięć właściwych chrześcijaństwu i posuwają się nawet do zanegowania wszelkiego pojęcia prawa, które nie byłoby dziełem człowieka.

Rémi Brague

Wstęp do książki *Prawo Boga*

[1] Na temat dziejów tego zagadnienia zob. syntezę H. Meiera w: J. Assmann, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, Monachium 1992, s. 7–19 oraz wielce pouczające streszczenie P. Manenta [w:] idem, *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Paryż 1987, s. 17–30 [przekład polski: idem, *Intelektualna historia liberalizmu*, przeł. M. Miszalski, Kraków 1994].

[2] Zob. np. E.I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam. An Introductory Outline*, Cambridge 1958, a zwłaszcza Ch.E. Butterworth, *Philosophy, Ethics and Virtuous Rule. A Study of Averroes' Commentary on Plato's Republic*, Kair 1986 oraz idem, *Political Islam. The Origins*, „*The Annals of the American Academy of Political and Social Science*” 524 (1992), s. 26–37; M. Galston, *Politics and Excellence. The Political Philosophy of Alfarabi*, Princeton 1990; H.T. Kreisel, *Maimonides Political Thought. Studies in Ethics, Law and the Human Ideal*, Albany 1999; M. Mahdi, *La Cité vertueuse d'Alfarabi. La fondation de la philosophie politique en Islam*, przeł. F. Zabbal, Paryż 2000.

[3] Zob. R. Brague, *Europe, la voie romaine*, Paryż 1999, s. 208 [przekład polski: idem, *Europa: droga rzymska*, przeł. W. Dłuski, Warszawa 2012].

[4] J.G. Fichte, *Anweisung zum seligen Leben* (1806), szósta konferencja; M. Henry, *C'est moi la vérité*, Paryż 1996.

[5] N. Machiavelli, *Il principe*, 6 i 26 [wśród wydanych polskich przekładów zob. np. idem, *Książę*, przeł. W. Rzymowski, Wrocław i in. 1980]; idem, *Discorsi*, I, 1; I, 9; II, 8; III, 30 [oryginalne wydania tekstów zamieszczono w: idem, *Tutte le opere*, t. 1, wyd. F. Flora i C. Cordié, Mediolan 1968]; zob. streszczenie dwóch kazań Savonaroli w jego liście do Ricciarda Bechi z 9 marca 1498 roku w: G. Savonarola, *Opere*, t. 3: *Lettere*, Turyn 1984, s. 67–70.

[6] D. Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paryż 1998.

[7] N. Machiavelli, *Discorsi*, III, 30.

[8] M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der Verstehenden Soziologie*, t. 2, Tybinga 1976, s. 387–513 [przekład polski: idem, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. D. Lachowska, Warszawa 2002]. Cytowane fragmenty: II, 7: *Rechtssoziologie*, § 8. O Weberze z punktu widzenia specjalisty od prawa islamu pisał B. Johansen, *Contingency in a Sacred Law. Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, Lejda i in. 1999, s. 46–48.

[9] Zob. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, Pfullingen 1961, s. 146 [przekład polski: idem, *Nietzsche*, t. 1–2, przeł. A. Gniazdowski i in., Warszawa 1998–1999]; ogólnie na temat niemieckiej problematyki sekularyzacji zob. J.-C. Monod, *La Querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paryż 2002.

[10] Zob. H. Maier, *Kritik der politischen Theologie*, Einsiedeln 1970 i idem, *Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss*, Stuttgart 2003.

[11] Św. Anzelm, *Cur Deus Homo*, I, 1, w: idem, *Opera Omnia*, t. 1, Paryż 1864 (*Patrologia Latina*, t. 158), s. 362 B; (*Sources Chrétiennes*, nr 91), s. 212; G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, § 77 i nn.

[12] Zob. np. al-Kindi w: F. Rosenthal, *From Arabic Books and Manuscripts*, VI: *Istanbul Materials for al-Kindî and as-Sarahlî*, „*Journal of the American Oriental Society*” 76 (1956), s. 27–31, kol. 27b, przyp. 6; Majmonides, *Traité de Logique*, przeł. R. Brague, Paryż 1996, rozdz. 14, s. 99; św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Etyki nikomachejskiej*, I, 1, 6 [przekład polski: *O cnotach rozumu. Komentarz do VI księgi Etyki nikomachejskiej Arystotelesa*, przeł. M. Głowała i in., Wrocław 2010]; Nasir ud-Dîn Tusî, *The Nasirean Ethics...*, przeł. G.M. Wickens, Londyn 1964, s. 25, 28. W średniowieczu określano niekiedy rządy jednostki terminem *monostica*; zob. C. Lafleur, *Quatre introductions à la philosophie au XIIIe siècle. Textes critiques et étude historique*, Montreal – Paryż 1988, s. 335.

[13] Aby nie odwoływać się do autorów współczesnych, myślę tu o dziełach M. Blocha [przekład polski: *Królowie cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i w Anglii*, przeł. J. M. Kłoczowski,

Warszawa 1998] czy też E.H. Kantorowicza [przekład polski: Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej, przeł. M. Michalski i A. Krawiec, Warszawa 2007].

[14] J. Flawiusz, *Contra Apionem*, II, 16, § 165 [przekład polski m.in. w: idem, *Przeciw Apionowi. Autobiografia*, przeł. J. Radożycki, Warszawa 1996]: termin został zasugerowany, lecz jeszcze niesformułowany w dziele Platona, *Prawa*, IV, 713a [wśród przekładów polskich zob. np. idem, *Prawa*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1960].