

Rémi Brague: Szczęśliwy świat

Miejscem, w którym świat ukazuje się w swoim prawdziwym świetle, jest świat niebiański. Panuje tam najdoskonalsza harmonia. Czyni to w znaczeniu przerośnym. Dzieje się to jednak także w znaczeniu – pisze Rémi Brague w książce „Mądrość świata”.

Do tego, co fizyczne, można stosować określenia etyczne. Świat jest zadowolony ze swojego losu; można o nim powiedzieć, że nic nie może naruszyć jego dobrostanu, nawet jeśli w świecie podksiężycowym nie wszystko jest doskonałe. Sensowne jest zatem stwierdzenie, że świat zna szczęście (*eudaimonia*)[1]. Odnosi się to do świata jako całości. Świat ten nie jest jednak przede wszystkim światem, w którym żyjemy w otoczeniu roślin i zwierząt, światem, w którym istoty żyjące rodzą się i umierają: jest to także świat, w którym jedni bynajmniej nie ustępują chętnie drugim, zwierzęta i państwa usiłują się wzajemnie eliminować, a przynajmniej rywalizują, by przywłaszczyć sobie nieliczne bogactwa naturalne. Dla starożytnych był to tylko jeden aspekt pewnej całości.

To, co dzieje się wokół nas, jest nie tyle regułą, ile wyjątkiem. Tam, gdzie świat prawdziwie jest tym, czym jest, ta walka nie istnieje. Miejscem, w którym świat ukazuje się w swoim prawdziwym świetle, jest świat niebiański. Panuje tam najdoskonalsza harmonia. Czyni to w znaczeniu przerośnym. Dzieje się to jednak także w znaczeniu dosłownym. Nawet jeśli Arystoteles i jego uczniowie filozofowie nie podzielają pitagorejskiej idei „harmonii sfer”, to stanowi ona integralną

część poetyckiej wizji świata i być może zyskała ilustracje muzyczne[2]. Nietzsche słusznie upatruje w niej obrazu „moralnego znaczenia egzystencji”[3].

Nie wdając się w szczegóły, jeden fakt jest oczywisty: porządek jest nieporównanie bardziej zjawiskiem występującym w świecie nadksiężycowym niż w podksiężycowym. Jasno to stwierdza Arystoteles: „ściśle zdeterminowany porządek występuje daleko widoczniej w rzeczach niebieskich niż wśród nas; rzeczy śmiertelne są bardziej nacechowane zmianami i przypadkiem”[4]. Pewien późniejszy filozof wyraża rozdzielenie dwóch obszarów za pomocą obrazu: „Bieg księżyca jest przesmykiem (*isthmos*) nieśmiertelności i rodzenia. Wszystko to, co znajduje się ponad nim, i to, co jest na nim, zajmuje to ród bogów, zaś to, co jest pod księżycem [jest zajmowane przez ród] niezgody (*neikos*) i natury”[5].

Rémi Brague – Islam – fragment

Także i Augustyn posługuje się tym obrazem. Podkreśla różnicę między ciałami ludzkimi, które skrywają poruszenia duszy, tym samym umożliwiając kłamstwo, a ciałami niebieskimi. Ludzkie ciała są cielesne. Po grzechu bowiem „Bóg przemienił ich [Adama i Ewy] ciała w ową śmiertelność cielesną, pokrywającą serca kłamliwe. Nie należy przecież wierzyć, że w ciałach niebieskich, podobnie jak w naszych, mogą się ukrywać myśli, choć niektóre poruszenia umysłu przejawiają się na twarzy, a szczególnie w oczach. Nie sądzę też, by w ogóle mogły się ukryć wszelkie poruszenia ducha w przejrzystości i prostocie ciał niebieskich”[6]. Ciekawy jest ukryty w tym obraz: niebo ze swej natury nie umiałoby kłamać. Jest jakby odkrytym obliczem natury.

KosmogRAFIA ma zatem bezpośrednio znaczenie aksjologiczne: dobro i zło rozdzielają się tak, jak „góRA” i „dół”, jak ziemia i niebo. W *Corpus Hermeticum* napotyKamy więc sformułowanie skrajnie kategoriCzne i ciążące ku gnozie: „Na ziemi nie ma nic dobrego; na niebie nie ma nic złego”[7]. Przypuszczenie, że coś złego mogłoby znajdować się w niebie, jawi się jako coś gorszego niż błąd – jako bluźnierstwo[8]. Aleksander z Lycopolis w polemice z manichejczykami, którzy utrzymywali, że ciała niebieskie zawierają w sobie coś ze zła, nawet jeśli to zło jest umiarkowane, zwraca uwagę, że „ich zdaniem zło to nieporządek, tak jak nieuporządkowany ruch. Tymczasem ciała niebieskie zawsze pozostają niezmiennie i zawsze zachowują się jednakowo. Nikt nigdy nie oskarży żadnej z planet o to, że zamierzała zatrzymać się dłużej niż wyznaczony jej czas na jakimś znaku zodiaku, ani żadnej z nieruchomych gwiazd o to, że opuściła swoje miejsce i nie towarzyszyła stale obrotowi wszechświata, przez sto lat nie cofając się ani o jeden stopień”[9].

W intelektualnym świecie późnej starożytności i średniowiecza, a w każdym razie w dominującym jego nurcie, można znaleźć ślady pewnej zasadniczej postawy, poświadczanej ze wszystkich stron. Stanowi ona myśl przewodnią postawy etycznej tego okresu: zło, które panuje na ziemi, w gruncie rzeczy jest tylko wyjątkiem. Reguła, którą ta myśl potwierdza, przejawia się w regularności i w majestatycznym ładzie ruchów ciał niebieskich. To właśnie dzięki temu ładowi świat zasługuje na swoje greckie miano *kosmosu*, które dokładnie oznacza „ład”, piękne rozdysponowanie, całość uporządkowaną i harmonijnie powiązaną, itd. Na dole wszystko może obracać się wniwecz; na górze „wszystko jest tylko ładem i pięknem”.

Miejsce, w którym wszystko dzieje się dobrze, jest teraz nieporównanie obszerniejsze niż małe kąci, w którym marniejemy w środku świata, czyli – dla starożytnych – najniżej, poniżej wszystkiego[10]. Zło z łatwością może rozpętać się tam, gdzie przebywamy, tak dalece, że będzie sprawiać wrażenie, że bogowie zaniedbują ludzi[11]. Pozostaje jednak pewien niemal niewidoczny wyjątek, jeśli go porównać z przytłaczającą większością Dobra. Mówi nam to już Arystoteles, który wyraża tę myśl językiem prawa: „Tylko bowiem ten region świata, który nas bezpośrednio otacza, podlega procesowi ginięcia i powstawania, ale to nie jest – żeby tak powiedzieć – nawet część całości, tak iż byłoby bardziej słuszne świat ziemski usprawiedliwić za pomocą świata niebieskiego niż na odwrót, odrzucić świat niebieski przez świat ziemski”[12].

Zaraz po nim tę samą ideę wyraża Teofrast:

[Pogląd], że dobro na ogół należy do rzadkości i [występuje] w nielicznych [rzeczach], podczas gdy zło obfituje w wielkich ilościach i nie tylko w nieokreśleniu i jakby [w] formie materii, cechuje człowieka będącego, by tak rzec, całkowitym ignorantem w sprawach natury; bowiem [tak myślą] również ci, którzy mówią o całości tego, co jest, skoro Speuzypiusz czyni coś rzadko godnego szacunku (*timion*), co znajduje się pośrodku, podczas gdy reszta leży na krańcach i po każdej stronie. To, co jest, okazuje się zatem dobre (*kalos*) [13].

Fragment kosmologiczny zamyka deklaracja o znaczeniu ontologicznym, czyli otwarte utożsamienie ze sobą tego, co później zostanie nazwane dwoma transcendentiami – bytu i dobra.

Utożsamienie to występuje również na przykład u Aleksandra z Afrodyzji. W *Traktacie o duszy* podejmuje on próbę wyjaśnienia obecności zła w świecie. Przedstawia swoje rozwiązanie w zasadniczej formule, która niepokojąco przypomina podstawowy obraz ontologii Jeana-Paula Sartre'a: zło miałoby zostać rozsiane (*paresparmenon*) w bycie. Tłumaczyłoby to rozprężoną ospałość (*atonia*) i słabość (*astheneia*), będące właściwością wszystkiego, co nie jest wieczne. Tyle, że jego zdaniem nie występuje to wszędzie, ale przeciwnie, jako wyjątek:

Niebyt nie jest zmieszany z większością bytujących, a tam, gdzie jest, tam też nie jest niczym wielkim. Jest jednak czymś znikomym w znikomości, jaką jest. Wśród bytujących jest tam, gdzie istnieje to, co nie-wieczne. To właśnie otacza ziemię i to miejsce jest maleńkie (*elakhistos*) w porównaniu z całością świata. Jeśli bowiem według astronomów ziemia jest jak punkcik w porównaniu z całym niebem, i jeśli niebyt znajduje się wokół niej i w niej, to dotyczy on bardzo znikomych rzeczy[14].

Myśl pojawia się ponownie w doksografii o Arystotelesie, jak na przykład w tej, którą najprawdopodobniej wykorzystał Ojciec Kościoła Hipolit, pisząc rozdział, w którym łączy z Arystotelesem jako ze

źródłem herezję gnostyka Bazylidesa: „[Arystoteles] mówi, że wszelkie zło jest pod księżycem, a ponad księżycem już go wcale nie ma”[15].

Temistiusz sytuuje się na przełomie epok. W dziedzinie religii pozostaje poganinem na służbie chrześcijańskich już cesarzy; w dziedzinie filozofii jego dzieło parafrazujące pisma Arystotelesa znajduje się w pół drogi między czystym perypatetyzmem a neoplatonizmem. W jednym ze swoich uroczystych przemówień stwierdza:

Ład (*taksis*) nie jest oznaką słabości, ale natury wolnej od przemian i zamętu. To zaś, co w świecie znajduje się najbliżej niej, cieszy się ładem w najwyższym stopniu. Natomiast co do zamętu (*tarache*), zgiełku i niepokoju, to znajdują się one w małej części bytu i pochodzą od rzeczy, które ze względu na ułomność (*elleipsis*) powiązaną z ich słabością są pozbawione miana bytu[16].

Pogląd wraz z niuansami, którym jeszcze się przyjrzymy, przechodzi do religii objawionych. Augustyn tak oto sugeruje, że grzech dokonuje się tylko pod niebem: „Ludzie grzeszą pod niebem, dopuszczają się wszelkiego zła pod niebem”[17].

Rémi Brague – wszystkie teksty dla Teologii Politycznej

Bracia Czystości (X wiek, być może wkrótce po 960 roku) krytykują pewną formę dualizmu, który przypisują „niektórym mędrcom greckim” (z pewnością chodzi o stoików), dla których jedna z dwóch zasad jest czynna, a druga bierna:

Ład świata jest dla nich jasny i znają oni harmonię stworzenia niebios pomimo ich rozległości, wielkość ich części i wielką liczbę żyjących na nich stworzeń; wiedzą, że tam w górze nie ma niczego, co byłoby rozkładem i złem, i wszystko jest tam w najpiękniejszym porządku, w najlepszym stopniowaniu i układzie; wiedzą, że *zło występuje tylko w świecie powstawania i rozpadu, który leży pod sferą księżyca*, a w świecie powstawania i rozpadu zło występuje tylko w roślinach i w zwierzętach, w odróżnieniu od innych istniejących [rzeczy], i nawet już nie w każdej chwili, ale w tej chwili, a nie w innej; i przez przyczyny, które nie pochodzą od czynnika sprawczego według jakiegoś pierwszego zamysłu, ale wskutek jakiegoś braku w materii i zawartej w niej niezdolności do przyjmowania dobra w każdej chwili i w każdej sytuacji[18].

Ta forma dualizmu występuje jeszcze u Awicenny, który do niej nawiązuje w swojej doktrynie na temat zła[19]. Jej twórcą jest dobry arystotelik, który zadał się z neoplatonizmem, gdyż zło przypisuje on materii, niezdolnej do przyjęcia doskonałego ładu[20]. Ontologiczna niższość zła przekłada się na kategorię ilości: „Zło pojawia się bardzo rzadko w odniesieniu do istnienia, gdyż istnienie jest Dobrem całkowicie lub większościowo [...]. Szkodliwe skutki i zło stanowią jedynie wyjątek”[21]. A sama rzadkość zła przekłada się na kategorie kosmologiczne: „Cała przyczyna zła tkwi tylko w tym, co znajduje się pod sferą księżyca, zaś całość tego, co znajduje się pod sferą księżyca, jest nieznacząca w porównaniu z resztą bytu”[22].

Idea zostaje wreszcie przedstawiona z mocą u Majmonidesa, w polemice z lekarzem i wolnomyślicielem Razim:

Gdyby człowiek rozpatrywał i pojmował wszechświat i gdyby wiedział, jak znikome miejsce w nim zajmuje, prawda stałaby się dla niego jasna i oczywista. Bowiem owo niesłychane szaleństwo, jakie głoszą ludzie na temat mnogości zła rzekomo istniejącego w świecie, nie wyznają go ani względem aniołów, ani względem sfer i ciał niebieskich, ani względem żywiołów i minerałów czy roślin z nich złożonych, ani względem różnych gatunków zwierząt; ich myśli zwracają się jedynie ku paru jednostkom z gatunku ludzkiego. [...] Prawdziwy sposób widzenia (*i'tibār*) rzeczy jest taki, że wszystkie jednostki należące do gatunku ludzkiego, jakie istnieją, a tym bardziej jednostki należące do innych gatunków zwierząt, są rzeczą nieposiadającą żadnej wartości (*qadar*) w porównaniu z niezmienną całością wszechświata. [...] [Człowiek] nie powinien się łudzić i mniemać, że wszechświat istnieje wyłącznie dla jego osoby. Naszym zdaniem, przeciwnie, [...] gatunek ludzki jest tu czymś znikomym w odniesieniu do świata wyższego, mam na myśli sfery i ciała niebieskie[23].

Razi, lekarz, widział rzeczywistość jako ogromny szpital, w którym chorzy z definicji stanowią większość: także i w świecie zło ma przewagę nad dobrem. Majmonides przywraca właściwe proporcje, umieszczając na powrót człowieka w zbiorze wszystkich rzeczy. W najgorszym razie zło dotyka tylko nieskończenie małą jego częśćkę. Dobro triumfuje w świecie wyższym i stanowi regułę; z punktu widzenia tego świata człowiek jest tylko wyjątkiem niewartym uwagi.

Dowód przejmują wreszcie średniowieczni i nowożytni myśliciele chrześcijańscy. Święty Tomasz z Akwinu cytuje nasz fragment z Awicenny. A jeszcze w XVII wieku Leibniz z aprobatą cytuje tekst Majmonidesa, który właśnie przytoczyłem[24].

Rémi Brague

Tekst pochodzi z książki Remiego Brague'a pt. *Mądrość świata*, wydanej staraniem Teologii Politycznej.

Przypisy:

[1] Zob. Platon, *Timaios*, 34B, s. 683; Aleksander z Afrodyzji, *Du destin*, § 25; wyd. P. Thillet (Collection des Universités de France), Paris 2011, s. 50, 4. R.W. Sharples tłumaczy „the happy state of the universe” (*On fate*, London 1983, s. 75). Jego komentarz nic nie mówi o tym wyrażeniu (s. 158 nn.); komentarz P. Thilleta jest jeszcze w przygotowaniu [por. Aleksander z Afrodyzji, *Traité de la providence*, przedm., red. i tłum. P. Thillet, Lagrasse 2003].

[2] Zob. na przykład Platon, *Rzeczpospolita*, X, 617b; Cyceron, *Sen Scypiona*, § 17–18; M. de Montaigne, *Próby*, I, 23; t. I, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1957, s. 179; W. Shakespeare, *Kupiec wenecki*, V, 1, w. 60 nn.; J. Milton, *On the Harmony of the Spheres* (drugi eseje), [w:] tegoż, *Complete Prose Works of J.M.*, I, 1624–1642, wyd. D.M. Wolfe, New Haven 1953, s. 234–239. Wszystkie teksty są w: L. Spitzer, *Classical*

and Christian Ideas of World Harmony. Prolegomena to an interpretation of the word „Stimmung”, Baltimore 1963; współczesne refleksje w: D. Proust, *L'Harmonie des sphères*, Paris 1990. Jeśli chodzi o muzykę, mam na myśli Monteverdiego, *Laetatus sum* na chór, solistów i orkiestrę, w: tegoż, *Messa a quattro voci et salmi* (1650).

[3] Zob. paralelę w: F. Nietzsche, *Morgenröte* [Jutrzenka] II, § 100, [w:] tegoż, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, red. G. Colli, M. Montinari, München 1980, t. III, s. 89–90.

[4] Arystoteles, *O częściach zwierząt*, I, 1, tłum. P. Siwek, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, Warszawa 2001, s. 648.

[5] Ocellus Lucanus, *De universi natura*, II, § 2, [w:] *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, red. A. Mullach, Paris 1860–1880, t. I, s. 394.

[6] Augustyn, *Przeciwko manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju* II, XXI, 32, [w:] tegoż, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1980, s. 73.

[7] *Corpus Hermeticum*, fragm. ze Stobajosa nr XI, nr 18; wyd. fr. A.D. Nock, tłum. A.-J. Festugière, Paris 1946–1954, t. III, s. 55.

[8] *Corpus Hermeticum*, IX, 4, dz. cyt., s. 52–53.

[9] Aleksander z Lycopolis, *Contre la doctrine de Mani*, rozdz. 13, wyd. A. Brinkmann, Stutgardiae 1989, s. 20; tłum. fr. A. Villey, Paris 1985, s. 73; komentarz s. 262–263.

[10] Zob. R. Brague, *Geozentrismus als Demütigung des Menschen*, „Internationale Zeitschrift für Philosophie” 1994, nr 1.

[11] Seneka, *Fedra*, w. 959–988, tłum. A. Świderkówna, Wrocław 2006, s. 79–81; niuanse w: Th.G. Rosenmeyer, *Senecan Drama and Stoic Cosmology*, Berkeley i in. 1989, s. 72.

[12] Arystoteles, *Metafizyka*, G, 5, 1010a, tłum. K. Leśniak, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, dz. cyt., t. 20, s. 678; paralela w: K, 6, 1063a10–17, bardziej wyrazista, ale jej arystotelesowska autentyczność jej mniej pewna. Zob. H. Happ, *Kosmologie und Metaphysik bei Aristoteles. Ein Beitrag zum Transzendenzproblem*, [w:] *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus, Festgabe für J. Hirschberger*, red. K. Flasch, Frankfurt am Main 1965, s. 155–187, R. Brague, *Aristote et la question du monde, Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l’ontologie*, Paris 1988, nr 38., s. 410–411. Idea oczywiście pojawia się u komentatorów *ad loc.*, Awerroes, *Tafsīr mā ba’d at-Tabī’a, Grand commentaire de la „Métaphysique” d’Aristote* [1938–1952], red. M. Bouyges, Beyrouth 1967–1973, C 23, s. 428–430 (retrowersja na podstawie hebrajskiego i łaciny); Tomasz z Akwinu, *Expositio...*, wyd. R. Spiazzi, IV, Taurini 1950, lectio XIII, § 689, s. 191.

[13] Teofrast, *Metafizyka*, IX, § 32, 11a18–26; tłum. A. Laks, G.W. Most (Collection des Universités de France), Paris 2003, s. 21.

[14] Aleksander z Afrodyzji, *De anima*, II (Mantissa), wyd. I. Bruns, Berlin 1887, s. 170, 11–12, 20 oraz 171, 28–34.

[15] Hipolit, *Refutationis Omnium Haeresium librorum decem quae supersunt, recensuerunt*, tłum. łac., przypisy L. Duncker, F.G. Schneidewin, Göttingen 1859, I, 20, s. 38.

[16] Temistiusz, *Discorsi*, red. R. Maisano, Torino 1995, VI, 4, 73ab, s. 294.

[17] Augustyn, *Objaśnienie Psalmu 102*, 102.18, [w:] tegoż, *Objaśnienia Psalmów, Ps 78–102*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986, s. 394.

[18] Bracia Czystości, *Rasā'il Ihwān as-Safā'*, red. B. al-Bustani, Bairūt 1975, IV, 1 [42], t. 3, s. 463; tłum. wł. C. Baffioni, Roma 1994, s. 138.

[19] Podążam tutaj za J.R. Michotem, *La Destinée de l'homme selon Avicenne. Le retour à Dieu (ma'ād) et l'imagination*, Louvain 1986, s. 61. Jedynie sprawdziłem cytaty i uzupełniłem odsyłacze.

[20] Awicenna, *Ta'liqāt*, wyd. Bādāwī, Qom–Teheran 1984, s. 62, 9–10.

[21] Awicenna, *Épître du trône*, [w:] *Rasā'il*, wyd. Bidar, Qom, 1400 h., s. 256, 15; tłum. niem. E. Meyer, *Philosophischer Gottesglaube: Ibn Sīnās Thronschrift*, „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft” 1980, vol. 130, nr 2, s. 270; *Notes sur la „Théologie d’Aristoteles”*, [w:] A. Bādāwī, *Aristoteles apud Arabes*[po arabsku], al-Kuwait 1947, s. 65, 4–5; tłum. fr. G. Vajda, „Revue thomiste” 1951, s. 393.

[22] Awicenna, *aš-Šifā’*, *al-Ilāhiyyāt [Métaphysique]*, red. G.C. Anawati, S. Za’id, Qāhira 1960; tłum. fr. G.C. Anawati, Paris 1978, 1985, 2 vol., IX, 6, arabski, s. 417, 4–5; na temat kontekstu, zob. tłum. fr., s. 151. Zob. też s. 422, 9–13; tłum., s. 155. Przedruk [w:] *Kitāb al-Nağāt*, red. M. Fakhry, Bayrūt 1985, s. 321–322.

[23] Majmonides, *Guide des égarés* [po arabsku], red. Y. Joël, Jerusalem 1929, tłum. fr. S. Munk, Paris 1970, III, 12, s. 318, 24–29, 319, 4–6. 9–12; tłum., s. 68–70. Echo u Spinozy, *Traktat teologiczno-polityczny*, XVI, Przedmowa, tłum. I. Halpern-Myślicki, [w:] tegoż, *Traktaty*, Kęty 2003, s. 266.

[24] Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 5, a. 4c, s. 96b [*Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1998]. Odesłanie do Awicenny, *aš-Šifā’*, dz. cyt., IX, 6; G.W. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, III, § 262, tłum. M. Frankiewicz, Warszawa 2001, s. 358.

*Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa
Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury*



Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego
